Milik Negara
Tidak Untuk Diperjualbelikan

2

Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia

• Tradisi Intelektual dan Sosial •



297 26722
ACH S



Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia

Tradisi Intelektual dan Sosial

JILID 2

Editor Jilid 2
Taufik Abdullah
Endjat Djaenuderadjat

Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya
Direktorat Jenderal Kebudayaan
Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan
2015

SEJARAH KEBUDAYAAN ISLAM INDONESIA
Jilid 2

Pengarah:
1. Menteri Pendidikan dan Kebudayaan
2. Direktur Jenderal Kebudayaan

Penanggung Jawab:
Endjat Djaenuderadjat

Penulis:
Achmad Syahid
Azyumardi Azra
Budhy Munawar-Rachman
Gusti Asnan
Jajat Burhanudin
Moeflich Hasbullah
Muhamad Hisyam
Oman Fathurahman
Taufik Abdullah

Riset Ilustrasi:
Amurwani Dwi Lestariningsih
Isak Purba
Siti Sari
Hermasari Ayu Kusuma
Tirmizi

Tata Letak & Desain:
Iregha Kadireja
Martina Safitry

Sumber Cover: Yayasan Lontar,
Sumber Peta: KITLV

Penerbit
Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, Direktorat Jenderal Kebudayaan,
Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan
Jl. Jenderal Sudirman, Senayan, Jakarta - 10270
Tel./Fax.: 021-572 5044

HAK CIPTA DILINDUNGI UNDANG UNDANG:
Dilarang mengutip seluruh atau sebagian isi buku tanpa izin dari penerbit

CETAKAN 2015
ISBN: 978-602-1289-00-6
ISBN: 978-602-1289-02-0

CETAKAN KE DUA 2015



Istana Kesultanan Bima.
Sumber: Dokumentasi Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

SAMBUTAN

Menteri Pendidikan dan Kebudayaan

Assalaamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh,



Mengawali sambutan ini, marilah kita senantiasa memanjatkan puji dan syukur kehadirat Tuhan Yang Maha Kuasa, Allah SWT, atas perkenan rahmat dan hidayahNya, sehingga kita semua masih di karuniai kesehatan, kekuatan dan kesempatan untuk terus melanjutkan pengabdian kita kepada bangsa dan Negara tercinta.

Perkembangan peradaban Islam Indonesia berkaitan erat dengan dinamika Islam di belahan dunia lain. Sejarah peradaban Islam Indonesia menampilkan cirri dan karakter yang khas, relative berbeda dengan perkembangan peradaban Islam di wilayah-wilayah lainnya, seperti Afrika, Eropa dan Amerika.Penyebaran Islam di Indonesia dilakukan secara damai dengan pendekatan lebih inklusif dan akomodatif terhadap kepercayaan dan budaya lokal.

Menyebut Wali Songo dalam penyebaran Islam di negeri ini tentu merujuk pada bagaimana Islam masuk sebagai sesuatu yang diakrabi masyarakat. Sunan Kalijaga misalnya melakukan penyebaran Islam melalui medium wayang kulit. Yang pada saat itu bahkan masih memuat cerita Pandawa dan Kurawa yang bicara tentang kebaikan dan keburukan.

Perjalanan penyebaran Islam ini kemudian bergeliat dengan kebudayaan lokal, sebut saja tatkala munculnya Pakem Pewayangan Baru berupa adanya unsur ajaran Islam. Lakon Jimat Kalimasodo misalnya atau yang lebih banyak terjadi adalah dengan menyelipkan cerita-cerita Islam pada epos pewayangan.

Islam menjadi begitu bersahabat karena datang lewat sebuah keseharian masyarakat. Masyarakat yang menonton wayang kemudian dapat menerima langsung ajaran Islam dengan sukarela. Beragam medium penyebaran Islam itu sedang mengirim sebuah pesan bahwa spirit keuniversalan pokok ajaran Islam tetap membuka ruang keunikan dan tidak menafikan kekhasan peradaban muslim ketika berjumpa dan berhadapan dengan realitas sejarah dan sosial budaya masyarakat.

Oleh karena itu dapat dimengerti peradaban Islam Indonesia menampilkan ciri dan karakter yang relative berbeda dengan peradaban Islam di wilayah-wilayah peradaban muslim lainnya. Kekhasan ini memiliki kecenderungan kuat untuk lebih akomodatif dan inklusif terhadap tradisi dan praktek-praktek kebudayaan lokal.

Sejarah peradaban Islam juga tak bisa dilepaskan dari aspek kebangsaan kita. Islam memberi kontribusi terhadap terbentuknya integrasi bangsa.Yang menjadi penting adalah peran Islam sebagai pembentuk jaringan kolektif bangsa melalui ikatan ukhuwah dan silaturahmi para ulama di Nusantara. Jaringan ingatan dan pengalaman bersama ini pada akhirnya menumbuhkan rasa kesatuan dan solidaritas *(ummatan wahidatan)* sehingga melahirkan perasaan sebangsa dan setanah air.

Perjalanan peran Islam di Indonesia adalah penting untuk menjadi sebuah pelajaran. Buku ini berikhtiar untuk melakukan hal tersebut, bukan hanya sebagai sebuah catatan sejarah namun juga menjadi pesan bagi kita sebagai sebuah bangsa.

Tentu catatan sejarah ini penting bukan hanya untuk mengenang apa yang lampau, tapi juga untuk mengetahui dimana posisi kita berdiri saat ini. Dari situ, kita bisa menentukan langkah kedepan. Sebab setiap zaman akan memiliki tantangan yang berbeda-beda.

Islam Indonesia saat ini tentu memiliki tantangan yang jauh berbeda disbanding berabad-abad lalu. Tantangan yang berbeda ini juga harus di sikapi dengan cara yang berbeda pula. Islam sebagai *Rahmatan Lil Alamin*, mengajarkan kedamaian bagi kita dengan cara yang beradab seperti apa yang Rasulullah ajarkan.

Peran tersebut masih sangat relevan saat ini dan juga untuk masa-masa kedepan. Yang bisa kita lakukan saat ini adalah dengan memberikan keteladanan. Keteladanan para pemimpin untuk bersilaturahmi menjadi amat penting sebagai pesan bahwa Islam ikut menjaga tenun kebangsaan negeri ini.

Tantangan Islam di Indonesia harus kita jawab bersama. Dan untuk menjawab tantangan tersebut buku ini menjadi penting sebagai sebuah refleksi sampai sejauh mana kita telah melangkah. Selamat membaca.

Wassalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh.

Jakarta, November 2014
MENTERI PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN
REPUBLIK INDONESIA



Anies Rasyid Baswedan, Ph. D

SAMBUTAN

Menteri Pendidikan dan Kebudayaan

Assalaamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh,



Keragaman budaya di Indonesia yang memiliki titik sambung antara satu dengan yang lainnya merupakan hasil silang budaya (konvergensi) yang terjadi di dalam dan di luar nusantara dalam proses yang panjang. Proses inilah yang menjadikan Indonesia sebagai rumah budaya besar yang menjadi tempat bagi beragam kebudayaan yang memiliki titik sambung itu. Salah satu ragam kebudayaan Indonesia adalah kebudayaan Islam.

Secara historis, Islam disebarkan oleh para penyiarnya dalam dakwah damai dengan pendekatan inklusif dan akomodatif teradap kepercayaan dan budaya lokal. Islam dengan mudah diterima oleh masyarakat sebagai sebuah agama yang membawa kedamaian, sekalipun saat itu masyarakat sudah mempunyai system kepercayaan sendiri seperti animisme dan agama Hindu-Budha. Apa yang dilakukan oleh para Wali Songo sering dijadikan sebagai contoh betapa penyebaran Islam itu dilakukan secara damai tanpa adanya benturan dengan budaya lokal.

Islam yang berinteraksi dengan budaya lokal tersebut pada akhirnya membentuk suatu varian Islam yang khas, seperti Islam Jawa, Islam Madura, Islam Sasak, Islam Minang, Islam Sunda, dan seterusnya. Varian Islam tersebut bukanlah Islam yang tercerabut dari akar kemurniannya, tetapi Islam yang di dalamnya yang telah berakulturasi dengan budaya lokal. Dengan demikian, Islam tetap tidak tercerabut dari akarnya, sebaliknya budaya lokal tidak lantas hilang dengan masuknya Islam di dalamnya. Di sini lalu muncul apa yang disebut sebagai pengkayaan kebudayaan Islam.

Varian Islam lokal tersebut terus lestari dan mengalami perkembangan di berbagai sisi. Islam Kultural tetap menjadi cirri khas dari fenomena keislaman masyarakat Indonesia yang berbeda dengan Islam yang berada di Timur Tengah maupun Eropa. Singgungan-singgungan dan silang budaya ini pada dasarnya telah membangun kebudayaan Islam yang toleran dan demokratis. Interaksi antara Islam dan kebudayaan Indonesia dalam perjalanan sejarah merupakan sebuah keniscayaan. Islam memberikan warna (spirit) pada kebudayaan Indonesia, sedangkan kebudayaan Indonesia memperkaya keislaman.

Dalam konteks ini, penerbian buku Sejarah Kebudayaan Islam di Indonesia (SKII), dalam 5 jilid, yang ditulis oleh tim sejarawan ini memiliki nilai strategis, sejalan dengan misi Direktorat Jendral Kebudayaan, Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, yaitu menggali dan mengembangkan nilai-nilai sejarah dan warisan kebudayaan Indonesia untuk mencerdaskan kehidupan bangsa.

Penerbitan buku ini diharapkan tidak hanya menjadi pelajaran bagi bangsa Indonesia, melainkan juga bagi Negara-negara lain. Selama ini, di antara intelektual dan politisi dunia bahwa Islam itu berada di dalam posisi berentangan ketika berhadapan atau berinteraksi dengan agama atau kebudayaan lain atau *class of civilization,* sebagaimana dikemukakan oleh Samuel Huntington. Pelajaran dari Indonesia, paling tidak, menunjukkan bahwa wajah Islam tidak seperti itu. Kehadiran Islam di Indonesia telah memperkaya kebudayaan di Indonesia, dan kebudayaan Islam sendiri, karena terdapat interaksi, dialog, bahkan konvergensi yang berlangsung secara damai.

Buku ini diharapkan bias memperkaya sumber pelajaran mengenai kebudayaan Islam. Hal ini tidak lepas dari realitas bahwa khazanah sejarah dan kebudayaan bangsa kia sangat kaya dan beragam. Manakala program-program penyadaran sejarah perlu terus digalakkan untuk semakin menegaskan identitas diri dan memperkuat pilar-pilar kebangsaan Indonesia. Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan melalui Direktorat Jendral Kebudayaan akan terus mendukung upaya-upaya penyadaran ini seperti selama ini sudah banyak dijalankan.

Assalaamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh,

Jakarta, Desember 2013
MENTERI PENDIDIKAN DAN KEBUDAYAAN
REPUBLIK INDONESIA



Muhammad Nuh

KATA PENGANTAR

Direktur Jenderal Kebudayaan

Assalaamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh,



Islam, kebudayaan, dan Ke-Indonesia-an adalah tema menarik untuk didiskusikan secara akademik dan secara praksis. Secara akademik para akademisi bisa mempelajari bagaimana Islam, kebudayaan dan Ke-Indonesia-an itu bisa berinteraksi secara damai, bahkan berlangsung melalui proses konvergensi, tanpa melalui benturan-benturan sebagaimana terjadi di negara-negara lain. Secara praksis, proses itu terus menjadi pijakan bagi pembentukan dan penguatan indonesia, untuk memperkokoh persatuan dan kesatuan meskipun terdapat keragaman.

Penulisan buku Sejarah Kebudayaan Islam di Indonesia sengaja dilakukan, karena itu, bukan hanya untuk kepentingan akademik, juga untuk kepentingan praksis, yakni untuk memperkokoh jatI diri bangsa Indonesia. Sebagai agama yang dianut oleh mayoritas penduduk Indonesia, Islam telah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari jati diri bangsa Indonesia. Mengingat Islam yang dianut di Indonesia tidak lepas dari konteks budaya lokal, Islam yang berkembang memiliki karakteristik tersendiri tanpa kehilangan warna Islam universal yang dianut oleh bangsa-bangsa lain.

Buku sejarah Kebudayaan Islam di Indonesia yang hadir di hadapan pembaca saat ini berupaya mengidentifikasi warisan kebudayaan Islam di Indonesia dan merumuskan isu-isu penting dan strategis menyangkut sejarah dan warisan kebudayaan Islam Indonesia; Menjadi sarana dialog antarbudaya di kalangan

antaranak bangsa untuk menumbuhkan saling pemahaman dan sikap toleransi; Memberdayakan warisan kebudayaan Islam Indonesia sebagai kontribusi untuk kebudayaan/peradaban dunia.

Buku yang ditulis oleh tim sejarawan ini memberikan gambaran pokok kepada kita mengenai dimensi kebudayaan Islam di Indonesia dari masa ke masa. Pada akhirnya, selamat membaca dan semoga buku ini bermanfaat bagi pengembangan karakter budaya bangsa Indonesia.

Assalaamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh,

Jakarta, Desember 2013
DIREKTUR JENDERAL KEBUDAYAAN



Kacung Marijan

DAFTAR ISI

SAMBUTAN
Menteri Pendidikan dan Kebudayaan ..... **v**

SAMBUTAN
Menteri Pendidikan dan Kebudayaan ..... **vii**

KATA PENGANTAR
Direktur Jenderal Kebudayaan ..... **ix**

PENDAHULUAN
Islam di Indonesia: Pembentukan dan Dinamika Tradisi **1**
- Distingsi Islam Nusantara 2
- Ketinggian Intelektualitas Islam Nusantara 7

KRONIK 13

BAB I
Ulama dalam Pelembagaan Indonesia di Nusantara **21**
- Kerajaan: Basis Perkembangan Ulama Pra-Kolonial 23
- Pesantren: Basis Institutionalisasi Ulama 32
- Surau dan Dayah: Pengalaman Minangkabau dan Aceh 40
- Legitimasi Islam untuk Kekuasaan Politik: Beberapa Isu Seputar Ulama dan Kerajaan 45
- Sufisme: Memperkuat Kedudukan Raja 48
- Institusi Ulama: Perubahan dan Perkembangan 55
- Tradisionalis dan Reformis: Dua Wajah Islam Indonesia 59
- Ekstensi dan Intensifikasi: Pengalaman Beberapa Wilayah 62
- Kesinambungan dan Perubahan: Catatan Penutup 67

BAB II
Sejarah Awal Pemikiran Islam Nusantara **75**
- Awal Pembentukan Pemikiran Islam 76
- Jaringan Global dan Penguatan Pemikiran Islam Nusantara 79
- Pemikiran Tasawuf: Perkembangan dan Perdebatannya 82
- Al-Tuhfah al-mursalah: Muara Kontroversi Pemikiran Tasawuf Filosofis di Nusantara 84

- Respon dan Kritik terhadap Pemikiran Tasawuf Filosofis 87
- Fath al-Mubin dan Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan: Puncak Penghakiman Pemikiran Tasawuf Filosofis 90
- Moderasi Pemikiran Tasawuf Filosofis 92
- Pemikiran Tasawuf Filolofis di Jawa 96
- Pemikiran Ulama Nusantara di Bidang Hadis 99
- Lebih Dekat dengan Hidayat al-habib 103
- Kandungan Pemikiran dalam Hidayat al-habib 105
- Organisasi Tema Pembahasan dalam Hidayat al-habib 108
- Penutup 110

BAB III
Islam dalam Teks Sastra Nusantara 117
- Zaman Peralihan 120
- Hikayat-hikayat Zaman Peralihan 123
- Kesadaran Diri Baru 132
- Bukhari al-Jauhari dan Tâj al-Salâtîn 138
- Sejarah dan Undang-undang 141
- Puisi dalam Sastra Melayu 146
- Sufi, Fukaha, dan Mufasir Aceh 152
- Palembang dan Banjarmasin 158
- Riau dan Betawi 161

BAB IV
Konsepsi Politik Islam dalam Kitab-kitab Melayu Nusantara 171
- Pendahuluan 171
- Konsepsi Politik Islam dalam Kitab Melayu 173
- Kerajaan Sebagai Pusat 214
- Mendefinisikan Ulang Konsep Kekuasaan 215
- Penutup 219

BAB V
Kesatuan Mistis dan Raja Ideal Ideologi Kerajaan Islam 231
- Renungan Doktrin dan Akomodasi Kultural 231
- Antara Makhluk dan al-Khalik 236
- Negara Ideal: Tajus-Salatin 245
- Raja yang Ideal: Pujaan dan Sejarah 251

BAB VI
Jaringan Keilmuan Ulama: Sejarah Religio-Sosial Intelektual Islam Nusantara 267
- Wacana Intelektualisme 269

- Ulama Nusantara dan Wacana Intelektual-Keagamaan 274
- Kemerosotan Jaringan Ulama 284

BAB VII
Domestifikasi dan Kontekstualisasi Islam: Pengalaman Sejarah Indonesia 291
- Masa Pra-Kolonial 292
- Abad ke-19: Penerjemahan dan Penulisan Kitab dan Syarah 295
- Islam dan Negara-Bangsa: Pengalaman pada Pergantian Abad 300
- Diskursus pada Tahun 1970-an: Perumusan Islam dalam Negara-Bangsa 304
- Sekularisasi atau Sekularisme? Teologi Desakralisasi, Pribumisasi, dan Kontekstualisasi 310
- Respons terhadap Gagasan Domestifikasi Islam 315
- Gerakan Islam Kultural: Pribumisasi dan Kontekstualisasi 319
- Islam dan Negara Pasca Reformasi: Catatan Penutup 324

BAB VIII
Kekerabatan Ulama dan Pembentukan Kaum Santri: Dimensi Sosiologis-Historis Peran Ulama 335
- Pekembangan Pesantren dan Konsolidasi Islam Abad ke-19 337
- Proses Institusionalisasi Ulama 340
- Kekerabatan Ulama 348
- Fungsi dan Nilai-nilai Kekerabatan 355
- Pembentukan Kaum Santri 357
- Santri dalam Politik Indonesia Modern 361

BAB IX
Pembaruan dan Modernisasi Islam 369
- Pendahuluan 369
- Modernisme dan Refomasi 373
- Para Konseptor Reformisme Islam 376
- Reformasi Islam dan Tantangan yang Dihadapi 379
- Implikasi Modernisasi 385

BAB IX
Tradisi Rantau dan Diaspora Kasus Minangkabau, Melayu dan Bugis 393
- Merantau Minangkabau 394
- Merantau bagi Orang Melayu: Kasus Lain 409
- Diaspora Bugis: Sebuah Pengalaman 411
- Penutup 414

Daftar Pustaka 417


سورة النساء
بسم الله الرحمن الرحيم

PENDAHULUAN

Islam di Indonesia: Pembentukan dan Dinamika Tradisi

Peradaban Islam di Indonesia—yang biasa disebut juga sebagai Nusantara, atau "Jazâ'ir Jâwa" (menurut sumber-sumber Arab), atau Dunia Melayu-Indonesia (Malay-Indonesian world), atau kini Asia Tenggara—merupakan bagian integral dari peradaban Islam secara keseluruhan. Integralisme peradaban Islam Indonesia dengan wilayah-wilayah peradaban Islam lainnya jelas terlihat pada kesatuan aqidah, ibadah, dan mu`amalah pokok yang wajib diimani dan diamalkan kaum Muslimin secara keseluruhan. Karena itu, pada level ini, kaum Muslimin Indonesia, berada dalam cakupan ajaran-ajaran dasar yang bersifat universal dalam Islam. Jika ada perbedaan-perbedaan tertentu dengan kaum Muslimin di tempat-tempat lain, maka hal itu lebih pada 'ranting' (furû'), sesuai dengan adanya mazhab dan aliran dalam tradisi keagamaan dan pemikiran Islam.

Integralisme peradaban Islam Indonesia dengan wilayah-wilayah peradaban Islam lainnya jelas terlihat pada kesatuan aqidah, ibadah, dan mu`amalah pokok yang wajib diimani dan diamalkan kaum Muslimin secara keseluruhan.

Tetapi, lebih daripada sekedar kesatuan keimanan dan pengamalan ajaran-ajaran pokok Islam tersebut, kaum Muslimin Indonesia juga terintegrasi dalam berbagai jaringan (networks) dengan kaum Muslimin di kawasan-kawasan lain, di Dunia Islam, khususnya Arabia. Jaringan-jaringan itu mencakup sejak dari jaringan politik, jaringan keilmuan, jaringan keulamaan, jaringan ekonomi dan perdagangan, dan jaringan kebudayaan. Berbagai jaringan ini memiliki peran signifikan dalam pembentukan dan dinamika tradisi historis dan peradaban Islam di Nusantara. Jelas, perkembangan Islam di Nusantara tidak pernah terlepas dari dinamika Islam di kawasan-kawasan lain.

Distingsi Islam Nusantara

Tetapi, pada saat yang sama, harus segera dikemukakan, di samping wataknya yang terkait dengan Islam 'universal' itu, peradaban Islam Nusantara juga menampilkan ciri-ciri dan karakter yang distingtif, dan khas, yang relatif berbeda dengan peradaban Islam di wilayah-wilayah perabadan (cultural spheres) Muslimin lainnya. Wilayah-wilayah peradaban Islam lainnya tersebut adalah: Arab, Turki, Persia, Afrika Hitam, Anak Benua India, Sino-Islamic, dan Dunia Barat (Western hemisphere), yang mencakup Eropa dan Amerika. Pengamatan selintas saja, tidak bisa tidak merefleksikan distingsi Islam di masing-masing kawasan ini.

Pembentukan distingsi Islam Indonesia berkaitan dengan watak penyebaran Islam ketika pertama kali datang ke kawasan ini. Kedatangan Islam dan proses Islamisasi selanjutnya pada umumnya berlangsung dengan damai; dalam istilah T.W. Arnold adalah 'penetration pacifique'. Hanya dalam kasus-kasus isolatif saja terjadi penggunaan kekuasaan politik kerajaan, ketika raja setempat masuk Islam dan kemudian 'memaksa' para warganya atau warga di kerajaan lain untuk juga memeluk Islam.

Kedua, Islam yang datang pertama kali adalah Islam yang umumnya dibawa para guru pengembara Sufi, yang mengembara dari satu tempat ke tempat lain untuk menyebarkan Islam. Islam sufistik yang dibawa para guru pengembara ini jelas memiliki kecenderungan kuat untuk lebih akomodatif dan inklusif terhadap tradisi dan praktek keagamaan lokal. Bagi guru-guru Sufi pengembara ini, yang paling penting dalam proses konversi keagamaan itu adalah pengucapan dua kalimah syahadah; barulah pada perkembangan berikutnya, mereka memperkenalkan ketentuan-ketentuan hukum Islam—tegasnya fiqh—kepada kaum Muslimin. Sejarah Islam Nusantara, dengan demikian, juga ditandai dengan tarik menarik dan tensi di antara Islam sufistik pada satu pihak dengan Islam fiqh pada pihak lain. Tetapi sejak abad ke 17 tarik menarik di antara kedua aspek Islam ini menurun secara signifikan berkat usaha para ulama yang terus

melakukan upaya rekonsiliasi di antara keduanya. Pranata dan lembaga yang berkaitan dengan kedua aspek Islam ini juga terus bertumbuh, sejak dari tarekat sampai kepada peradilan agama. Mereka menjadi bagian integral dari tradisi Islam Nusantara.abad ke-12 sebagai periode paling mungkin dari permulaan penyebaran Islam di Nusantara.

Ketiga, sosiologi masyarakat Nusantara pada umumnya berbeda dengan kaum Muslimin di kawasan Arab atau tempat-tempat lainnya. Masyarakat Nusantara pada umumnya adalah masyarakat pesisir yang kehidupan mereka tergantung pada perdagangan antar-pulau dan antar-benua. Sedangkan mereka yang berada di pedalaman adalah masyarakat agraris, yang kehidupan mereka tergantung kepada pertanian. Dan karena itu, seperti masyarakat agraris umumnya, masyarakat agraris Nusantara juga banyak dipengaruhi pandangan dunia mitis. Sosiologi masyarakat terakhir ini sedikit banyak mempengaruhi pandangan dunia Islam di kalangan masyarakat Muslim Nusantara.

Ketiga faktor ini memberikan sumbangan penting bagi terbentuknya distingsi Islam Nusantara. Distingsi tersebut mencakup berbagai lapangan kehidupan kaum Muslimin di kawasan ini. Distingsi itu bisa disaksikan dalam bidang kebudayaan umumnya; sejak dari budaya material (material culture) dalam kehidupan sehari-hari, sampai kepada budaya spiritual (spiritual culture). Dalam konteks terakhir ini, orang masih bisa menyaksikan berbagai kesinambungan tertentu antara tradisi Islam dengan tradisi budaya spiritual pra-Islam yang sedikit banyak diwarnai tradisi Hindu, Budha, dan bahkan tradisi keagamaan-spritual lokal.

Karena adanya kesinambungan itulah, kalangan sarjana dan peneliti berpendapat, bahwa Islam Indonesia adalah Islam sinkretik, yang bercampur baur dengan berbagai tradisi keagamaan dan spiritual lainnya. Pendapat ini agaknya terutama benar untuk periode awal perkembangan Islam di Nusantara; namun gelombang pembaharuan yang terus berlangsung—khususnya sejak abad ke 17—membuat Islam Nusantara semakin dekat kepada tradisi besar (great tradition) Islam.

Pembentukan distingsi Islam Nusantara dalam bidang intelektualitas keislaman, berlangsung bukan hanya dipengaruhi pandangan dunia (*world-view*) Islam, tetapi juga karena peradaban Nusantara yang telah terbentuk bahkan sejak masa sebelum kedatangan Islam ke kawasan ini

Pembentukan distingsi Islam Nusantara dalam bidang intelektualitas keislaman, berlangsung bukan hanya dipengaruhi pandangan dunia (world-view) Islam, tetapi juga karena peradaban Nusantara yang telah terbentuk bahkan sejak masa sebelum kedatangan Islam ke kawasan ini. Perkembangan-perkembangan dan dinamika internal di kawasan ini sejak masa-masa awal kedatangan Islam dan Islamisasi, zaman kerajaan/kesultanan, dan periode penjajahan/kolonialisme Eropa, telah turut pula membentuk corak dan karakter peradaban Islam yang distingtif dan khas tersebut. Terjadi pergumulan yang intens antara pandangan dunia Islam dengan berbagai perkembangan historis yang berlangsung, yang pada gilirannya memberikan sumbangan pada distingsi Islam Nusantara.

Peradaban Islam Nusantara pertama-tama jelas berkaitan dengan karakter dan ciri distingtif yang ada dalam rumpun bangsa Melayu itu sendiri. Ekspresi spiritual kaum Muslimin Nusantara dan budaya material (material culture)-nya jelas dipengaruhi banyak oleh lingkungan alam, geografi, dan bahkan iklim Nusantara secara keseluruhan. Semua ini pada gilirannya memunculkan pandangan dunia (worldview), gaya hidup, bahasa, adat istiadat dan tradisi atau spiritual culture umumnya yang khas pula. Meski kaum Muslimin Nusantara secara keseluruhan terdiri dari berbagai suku bangsa yang tersebar di berbagai tempat di Kepulauan Nusantara, namun kesatuan peradaban di antara mereka juga dapat dilihat dan dirasakan.

Salah satu faktor pemersatu terpenting di antara berbagai suku bangsa Nusantara adalah Islam. Islam mengatasi perbedaan-perbedaan yang terdapat di antara berbagai suku bangsa dan menjadi supra identity yang mengatasi batas-batas geografis, sentimen etnis, identitas kesukuan, adat istiadat dan tradisi lokal lainnya. Tentu saja, sejauh menyangkut pemahaman dan pengamalan Islam, juga terdapat perbedaan-perbedaan tertentu, khususnya menyangkut masalah furû`iyyah (ranting) di antara masyarakat Muslim Nusantara yang majemuk itu, tetapi hal ini lebih terkait dengan pemahaman terhadap doktrin dan ajaran Islam sesuai rumusan para ulama, bukan dengan identitas suku bangsa.

Faktor Pemersatu terpenting di antara berbagai suku bangsa Nusantara adalah Islam dan bahasa Melayu sebagai lingua franca.

Kenyataan bahwa Islam merupakan faktor pemersatu mendorong kemunculan faktor pemersatu kedua, yaitu bahasa Melayu. Bahasa ini sebelum kedatangan Islam digunakan hanya di lingkungan etnis terbatas, yakni suku bangsa Melayu di Palembang, Riau, Deli (Sumatra Timur), dan Semenanjung Malaya. Terdapat bahasa-bahasa lain yang digunakan lebih banyak orang suku bangsa lain di Nusantara, seperti bahasa Jawa dan bahasa Sunda. Tetapi bahasa Melayu yang lebih egaliter dibanding bahasa Jawa, misalnya, diadopsi sebagai lingua franca oleh para penyiar Islam, ulama, dan pedagang.

Kedudukan bahasa Melayu sebagai lingua franca Islam di Nusantara bertambah kuat ketika bahasa Melayu ditulis dengan aksara Arab. Bersamaan dengan adopsi huruf-huruf Arab, maka dilakukan pula pengenalan dan penyesuaian (vernakularisasi) tanda-tanda pada aksara Arab tertentu untuk kepentingan bahasa-bahasa lokal di Nusantara, sehingga kemudian memunculkan "tulisan Jawi". Kedudukan bahasa Melayu itu menjadi semakin lebih kuat lagi ketika para ulama menulis banyak karya mereka dengan bahasa Melayu berhuruf Jawi tersebut, sehingga pada gilirannya, tulisan Jawi menjadi alat komunikasi dan dakwah tertulis bagi masyarakat Melayu-Nusantara menggantikan beberapa bentuk tulisan yang berkembang sebelumnya.

Penting ditekankan bahwa melalui tulisan Jawi ini pula, "orang Melayu" secara politis menjadi terhubungkan dengan sebuah komunitas yang lebih besar, yakni

komunitas masyarakat Muslim yang memiliki tradisi keberaksaraan (literate), dan sejajar dengan komunitas bangsa-bangsa yang telah terlebih dahulu menggunakan tulisan Arab tersebut untuk menuliskan bahasa-bahasa mereka, seperti Parsi, Urdu, dan Turki.

Sering diasumsikan bahwa aksara Jawi muncul sebagai upaya modifikasi atas sebuah bentuk aksara lain, yakni aksara Arab. Kendati hal ini tentu tak terbantahkan, akan tetapi penting juga kiranya untuk mempertimbangkan adanya pengaruh aksara Persia dalam proses terbentuknya aksara Jawi tersebut mengingat sejumlah kemiripan dalam bentuk dan karakternya. Apalagi, sejarah sosial intelektual Islam di Nusantara memang mencatat adanya pengaruh Persia yang cukup kuat, khususnya pada masa-masa awal.

Dengan demikian, dalam konteks tradisi intelektual Islam, tulisan Jawi diakui telah membawa masyarakat Muslim di dunia Melayu, yang semula berada di pinggiran (pheripheral) menjadi bagian dari mainstream Dunia Islam. Hal ini, antara lain, terlihat dari terciptanya saling-silang hubungan antara sejumlah ulama Melayu-Nusantara dan ulama-ulama besar di pusat keilmuan Islam, khususnya Makkah dan Madinah. Kitab-kitab keagamaan dalam aksara Jawi, karangan para "ulama Jawi", atau yang biasa disebut sebagai Ashab al-Jawiyin, seperti Abdussamad al-Palimbani, Dawud al-Patani, Nawawi al-Bantani, dan lain-lain, tidak hanya tersebar di dunia Melayu-Nusantara sendiri, melainkan juga di kalangan komunitas Haramayn tersebut.

Penyebaran dan intensifikasi Islam lebih lanjut dengan bahasa Melayu sebagai lingua franca mendorong lebih cepat pembentukan tradisi keilmuan dan intelektualitas Islam di Nusantara. Islam dengan penekanan yang kuat dan khusus kepada setiap Muslim untuk menuntut ilmu (talab al-`ilm) telah membawa masyarakat Nusantara ke dalam dunia intelektualitas baru. Berbeda dengan masa pra-Islam (Hindu-Budha) di mana ilmu menjadi hak istimewa kasta Brahmana, Islam menekankan kesetaraan (equality) di antara kaum Muslimin—baik laki-laki maupun perempuan—dalam keilmuan; Islam mendorong dan memberikan akses kepada setiap Muslim untuk belajar, menuntut ilmu dan sekaligus mengembangkannya. Jika kemudian terbentuk orang-orang atau kelompok yang menguasai ilmu—yang kemudian biasa disebut sebagai `ulama—maka hal ini merupakan konsekuensi sosiologis saja dari terbentuknya kesadaran kelompok orang-orang Muslim yang telah bersungguh-sungguh melakukan pencarian dan pengembangan ilmu.

Karena itu, bisa dipahami kenapa sejak masa-masa awal penyebaran Islam, pengembangan lembaga-lembaga pendidikan Islam telah menduduki tempat penting. Lembaga-lembaga pendidikan itu terdiri dari berbagai bentuk, mulai

dari masjid dan langgar yang menjadi tempat pengajaran pengetahuan dasar atas Islam, sampai kepada surau, dayah, pesantren atau pondok. Lembaga-lembaga pendidikan Islam terakhir ini merupakan adopsi dari lembaga pra-Islam yang kemudian memainkan peran penting dalam penerusan ilmu-ilmu Islam, pemeliharaan tradisi keislaman dan pembentukan dan reproduksi calon-calon ulama.

Dengan demikian, Islam menjadi dasar pembentukan tradisi keilmuan dan intelektualitas di Nusantara. Setidak-tidaknya sejak abad 16, tradisi intelektualitas itu terlihat semakin solid karena beberapa alasan. Pertama, adalah sejak masa ini mulai meningkatnya rihlah `ilmiyyah, perjalanan menuntut ilmu yang dilakukan murid-murid dari Nusantara ke Arabia, khususnya Makkah dan Madinah. Hal ini dimungkinkan karena kemakmuran ekonomi yang meningkat sebagai hasil dari keterlibatan kerajaan-kerajaan Islam Nusantara dalam perdagangan bebas internasional. Dengan meningkatnya hubungan dagang, maka transportasi kapal juga semakin tersedia, sehingga jumlah orang-orang Islam Nusantara yang menuju ke Tanah Suci kian banyak pula. Sebagian besar mereka pergi ke Tanah Suci adalah untuk menunaikan ibadah haji; tetapi terdapat cukup banyak di antara mereka yang kemudian bermukim di sana untuk menuntut ilmu.

Sumber-sumber Arab tidak luput merekam fenomena meningkatnya jumlah penuntut ilmu dari Nusantara. Mereka kemudian menyebut para penuntut ilmu dari Nusantara ini sebagai "ashab al-Jawiyyin", para sahabat [kita] orang-orang 'Jawi'. Sebagian besar murid Jawi ini kembali ke Nusantara; hanya sedikit sekali yang menetap dan menghabiskan usianya di Haramayn. Mereka yang kembali ke Nusantara, tidak ragu lagi, menjadi "transmitters" doktrin-doktrin, ajaran dan konsep religio-intelektual dari Arabia ke Nusantara sehingga mempengaruhi berbagai aspek kehidupan Islam di kawasan ini, termasuk dalam bidang keagamaan dan intelektual.

Kedua, adalah sejak masa ini, dan lebih khusus lagi pada abad 17, murid-murid Jawi yang kembali ke Nusantara dan menjadi ulama terkemuka di berbagai tempat di Nusantara menghasilkan karya-karya intelektual yang monumental dalam bahasa Melayu dan bahasa-bahasa lokal lainnya. Sebagian karya mereka juga ada yang ditulis dengan bahasa Arab. Naskah-naskah dan salinan-salinan dari karya-karya para `ulama ini dengan cepat tersebar ke berbagai wilayah Nusantara, dan memunculkan sebuah genre tersendiri yang dikenal sebagai "sastra kitab". Pelacakan dan penelitian tentang naskah-naskah Islam yang masih terus dilakukan sampai sekarang ini menunjukkan, bahwa penyebaran naskah-naskah ini berlangsung secara cepat; hal ini terutama disebabkan "fluiditas" (fluidity) Dunia Muslim Nusantara secara keseluruhan, meski kekuasaan kolonialisme Eropa mulai datang sejak awal abad 16, menciptakan berbagai gangguan dalam kehidupan kaum Muslimin Nusantara. Ketika kolonialisme Eropa, khususnya Belanda semakin agresif dalam konsolidasi kekuasaannya di

Nusantara, para ulama dan kaum Muslimin umumnya memberikan berbagai bentuk respon, sejak dari perang jihad, akomodasi, sampai kepada 'uzlah dan mengambil jarak terhadap kekuasaan kolonial. Dan ini juga bisa dilihat dari karya-karya dan kiprah para ulama Nusantara.

Ketiga, sejak masa ini ini pula berlangsung perdebatan-perdebatan intelektual di kalangan para `ulama di Nusantara mengenai subyek-subyek keagamaan tertentu. Di antara subyek yang paling banyak diperbincangkan dan diperdebatkan adalah tentang doktrin dan penafsiran konsep "wahdat al-wujud" yang dirumuskan Sufi besar, Ibn `Arabi. Terlepas setuju atau tidak dengan konsep-konsep Sufisme teoritis-filosofis seperti itu, yang jelas perdebatan dan perbincangan tentang subyek ini—yang beritanya juga sampai ke Arabia—mencerminkan dinamika intelektualitas Islam di Nusantara. Perdebatan-perdebatan ini, lebih jauh lagi, mengindikasikan bahwa suatu wacana atau corak pemikiran tertentu tidak diterima begitu saja, tetapi dikaji dan diperbincangkan; dan juga dikontekstualisasikan dengan kondisi dan perkembangan Islam di Nusantara secara keseluruhan.

Ketinggian Intelektualitas Islam Nusantara

Sweeping generalization yang dilakukan sementara kalangan bahwa intelektualitas Islam di Dunia Melayu tidak berkembang baik—seperti dikemukakan nanti—sebenarnya secara metodologis maupun substantif jelas kurang tepat. Karena, peneliti yang cermat bisa melihat bahwa sejarah intelektualitas Islam di Nusantara sebenarnya sangat kompleks. Dinamika intelektualitas Islam di Nusantara sangat dipengaruhi bukan hanya oleh perkembangan-perkembangan tertentu Islam di Nusantara—misalnya dalam kaitannya dengan kolonialisme—tetapi juga oleh dinamika Islam di tempat-tempat lain di luar Nusantara, khususnya di wilayah Arab.

Berdasarkan kompleksitas dinamika historis Islam di Nusantara, sejarawan terkemuka Taufik Abdullah, misalnya, melihat sejarah dan dinamika Islam di kawasan ini dalam beberapa gelombang. Meski terdapat banyak kontinuitas tertentu dalam keseluruhan perkembangan dan dinamika historis itu, setiap gelombang juga memiliki karakter intelektualitas yang relatif distingtif, yang

menandai perubahan-perubahan tertentu dalam lingkungan sosio-historis yang muncul dan berkembang dalam masa-masa tertentu pula.

Secara ringkas, teori Taufik Abdullah tentang gelombang-gelombang dinamika sosial dan intelektual itu terdiri dari; pertama, gelombang penyebaran awal Islam di Nusantara ketika Islam di Arabia telah "lulus ujian" menghadapi pemikiran Persia, Hellenisme, India, dan lain-lain. Gelombang ini disebut Taufik Abdullah sebagai gelombang "dunia fana yang kosmopolitan". Gelombang kedua, ketika Islam semakin menyebar dari Timur Tengah ke tempat-tempat lain dengan membawa pemikiran ortodoksi sehingga menghasilkan apa yang disebutnya sebagai "Islamisasi realitas". Ketiga, gelombang akselerasi ortodoksi khususnya melalui "proses ortodoksi fiqh". Keempat, gelombang modernisme dengan intelektualitas bercorak politis dan pan-Islamis, dan kelima, gelombang neo-modernisme kontemporer.

Taufik Abdullah mengemukakan teori gelombang-gelombang dinamika sosial dan intelektual itu terdiri dari; *pertama*, gelombang penyebaran awal Islam di Nusantara ketika Islam di Arabia telah "lulus ujian" menghadapi pemikiran Persia, Hellenisme, India, dan lain-lain. Gelombang ini disebut Taufik Abdullah sebagai gelombang "dunia fana yang kosmopolitan". Gelombang *kedua*, ketika Islam semakin menyebar dari Timur Tengah ke tempat-tempat lain dengan membawa pemikiran ortodoksi sehingga menghasilkan apa yang disebutnya sebagai "Islamisasi realitas". *Ketiga*, gelombang akselerasi ortodoksi khususnya melalui "proses ortodoksi fiqh". *Keempat*, gelombang modernisme dengan intelektualitas bercorak politis dan pan-Islamis, dan *kelima*, gelombang neo-modernisme kontemporer.

Saya sendiri, sebagai peneliti sejarah sosial dan intelektualisme Islam di Nusantara khususnya pada masa sebelum kolonialisme dan sesudahnya, melihat bahwa para ulama dan pemikir Islam telah menjadi produsen karya-karya intelektual yang kreatif. Periode sejak akhir abad 16 sampai akhir abad 19 bahkan memunculkan tonggak-tonggak intelektualitas yang cemerlang melalui berbagai karya ulama yang monumental dalam berbagai cabang ilmu-ilmu Islam. Sayang, sekali lagi, karya-karya ini belum dikaji secara menyeluruh dan cermat, baik di dalam dirinya sendiri maupun dalam kaitannya dengan dinamika wacana intelektual, khususnya di kawasan Arab.

Tetapi, setidaknya dengan menyebut beberapa nama saja, orang bisa melihat "puncak-puncak intelektualitas" Islam di Nusantara. Pada abad 17 misalnya kita mengenal dua "gelombang" intelektualitas; gelombang Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani dengan corak "wahdat al-wujud" yang kental. Sekali lagi, terlepas dari soal setuju atau tidak dengan pemikiran mereka, berbagai kajian tentang pemikiran kedua ulama ini sepakat menyimpulkan kebesaran mereka. Meski Hamzah Fansuri khususnya, sangat dipengaruhi Ibn `Arabi, tetapi seperti disimpulkan Winstedt (1923), Brakel (1969), Naquib Al-Attas (1970) Bukhari Lubis (1993), dan Hadi (2001), Hamzah adalah penyair sufi yang tidak tertandingi dalam originalitasnya. Al-Attas menyimpulkan: "None exceeded him in poetry, whether it be in terms of literary output or in terms of intellectual content".

Gelombang kedua intelektualitas Islam abad 17 diwakili tokoh-tokoh ulama pemikir, yang merupakan sufi dan ahli fiqh sekaligus, seperti Nuruddin al-Raniri, Abdurrauf Singkel, dan Muhammad Yusuf al-Maqassari. Al-Raniri selain menghasilkan banyak karya dalam bidang tasawuf, juga menulis karya monumental fiqh ibadah pertama dalam bahasa Melayu, al-Sirath al-Mustaqim. Sedangkan Abdurrauf menghasilkan fiqh mu`amalah pertama dalam bahasa

Melayu, Mir'at al-Thullab; dan tafsir 30 juz pertama dalam bahasa Melayu, Tarjuman al-Mustafid. Karya-karya yang mewakili ortodoksi Islam ini beredar dalam waktu yang lama, sehingga memiliki pengaruh besar dalam pembentukan tradisi intelektual-sosial Islam di Nusantara.

Penting dikemukakan, Abdurrauf juga menghasilkan karya-karya sufistik; salah satunya adalah Daqa'iq al-Huruf yang merupakan penjelasan sufistik tentang simbolisme huruf dan angka. Menurut Ann Marie Schimmel—otoritas terkemuka dalam kajian Sufisme—Abdurrauf telah berhasil menyajikan eksposisi dan eksplanasi Sufisme secara brilyan, jenius, dan otentik.

Selain itu, sebagai wujud dari kapasitasnya dalam penguasaaan bahasa Arab, Abdurrauf juga menulis sebuah karya berbahasa Arab berjudul Tanbih al-Masyi al-Mansub ila Tariq al-Qusyasyi. Berdasarkan kajian yang dilakukan oleh Fathurahman (1999), kitab ini merupakan rujukan penting di Dunia melayu sejauh menyangkut reintrepretasi doktrin wahdat al-wujud. Seperti diketahui, pada masa sebelumnya di Aceh, doktrin ini telah menimbulkan perdebatan sengit antara Nuruddin al-Raniri dan para pengikut Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani. Melalui Tanbih al-Masyi inilah, Abdurrauf mencoba berdiri di tengah-tengah untuk meredakan konflik intelektual tersebut.

Gelombang intelektualitas Islam Nusantara ini berlanjut pada abad 18 dan 19, yang memunculkan sejumlah pemikir-ulama seperti Abdusshamad al-Palimbani (sekitar 1704-1789), Daud bin Abdullah al-Patani (w. sekitar 1850), M. Arsyad al-Banjari, M. Nafis al-Banjari, Nawawi al-Bantani (1813-1897), Raja Ali Haji (1808-1870), Ahmad Rifai Kalisalak, M. Mahfuzh al-Termasi, M. Saleh Umar Darat as-Samarani (Semarang), Ahmad Khatib al-Sambasi (Sambas, Kalimantan Barat), `Abd al-Samad ibn Muhammad Salih al-Kalantani (Tuan Tabal, w. 1891), Ahmad Khatib al-Minangkabawi (1852-1916), Ahmad al-Patani (1856-1906), Hasan Mustafa, Tok Kenali (Muhammad Yusuf, 1868-1933), dan banyak lagi. Semua mereka ini menghasilkan karya-karya intelektual yang sangat bernilai tinggi, dan kebanyakan karya mereka masih memerlukan kajian serius dan mendalam.

Sekedar contoh untuk memperlihatkan ketinggian intelektualitas ulama dan pemikir ini, kita dapat mengemukakan Abdusshamad al-Palimbani, misalnya. Menurut sumber-sumber Arab, al-Palimbani adalah penafsir paling otoritatif dan kreatif tentang tasawuf al-Ghazali di Arabia pada masanya. Sumber Arab juga menyatakan, para penuntut ilmu tasawuf di Haramayn belum sempurna ilmunya dalam bidang tasawuf jika belum belajar pada al-Palimbani. Mahfuzh al-Termasi (dari Termas, Jawa Timur), yang dikenal di Indonesia melalui karyanya dalam bidang hadits, Manhaj Dzawin-Nazhar, lagi-lagi menurut sumber-sumber Timur Tengah, adalah ulama yang paling bertanggungjawab membangkitkan kembali ilmu dan tradisi dirayah hadits, kritisisme terhadap hadits, di Hijaz

setelah lama cenderung didominasi hanya oleh tradisi "periwayatan" (riwayah hadits).

Berbagai karya para pemikir dan ulama di atas membuktikan, mereka bukan sekedar "konsumen" pemikiran Islam yang berkembang di Timur Tengah. Mereka telah menjadi "produsen"; bukan sekedar penyalin, tetapi secara kreatif melakukan reinterpretasi, reekposisi, reeksplanasi dan kontekstualisasi sehingga menjadi lebih bermakna dan fungsional bagi lingkungan masyarakat Muslim Nusantara. Memang, masih banyak yang belum kita ketahui dan pahami tentang tradisi intelektualitas Islam di Dunia Melayu. Karena itu, masih banyak pula kajian yang mesti dilakukan, sehingga apresiasi yang lebih akurat dan layak dapat diberikan kepada para pemikir dan `ulama yang memainkan peran penting dalam dinamika intelektualitas Islam di Nusantara.

Azyumardi Azra


سورة النساء
بسم الله الرحمن الرحيم

KRONIK

662-749: Masa kekuasaan Dinasti Umayah.

750-1258: Masa kekuasaan Kekhalifatan Abbasiyah di Baghdad.

1000: Kitab *'Ajâib Al-Hind*, salah satu sumber Timur Tengah paling awal tentang Nusantara, isyarat tentang eksistensi komunitas Muslim lokal di wilayah kerajaan Hindu-Budha Zabaj (Sriwijaya) ditulis olh Buzurg b. Shahriyar Al-Ramhurmuzi. Kitab ini meriwayatkan tentang kunjungan para pedagang Muslim ke kerajaan Zabaj.

1297: Merah Silau mengambil gelar Mâlik Al-Shâlih setelah berhasil diislamkan oleh Syaikh 'Ismâ'îl yang datang dengan kapal dari Mekkah *via* Malabar ke Pasai.

1297: Tanggal tahun di batu nisan Malik al-Saleh, diterima kalangan ahli sejarah sebagai waktu berdirinya Samudra Pasai menjadi sebuah kerajaan Islam.

1297: Sultan Malik al-Saleh wafat, dan pada batu nisan makamnya terpahat syair yang indah dalam bahasa Arab karangan Ali bin Abi Thalib.

1345: Ibnu Battutah singgah di Samudera Pasai. Ibnu Battutah merekam fakta bahwa raja yang memerintah negara itu memakai gelar Islam yakni *Malikut Thahbir bin Malik Al Saleh*, sementara mazhab Syafi'i menjadi paham yang dipeluk hampir mayoritas masyarakat.

1511: Kerajaan Malaka ditaklukkan Portugis yang dipimpin Admiral Alfonso d'Albuquerque. Saat itu Sultan Mahmud Syah I menyingkir sambil bergerilya ke Selatan hingga Kampar, pesisir timur Sumatra (kini: di Pekanbaru, Provinsi Riau). Malaka jatuh ke tangan Portugis, satu abad setelah berdiri menjadi sebuah kerajaan.

1512: Tome Pires tiba di Malaka. Pires adalah seorang apoteker yang pernah berkarya pada seorang pangeran di Lisbon, Portugal. Ia tiba di Malaka untuk suatu tugas mengurusi pembelian obat-obatan di kota tersebut. Sejak di Malaka, Pires mengumpulkan segala informasi yang tersedia di bandar paling ramai di Asia Tenggara itu. Di Malaka pula ia menyusun buku *Suma Oriental* dan diselesaikan di India saat hendak kembali ke Portugal tahun 1515.

1527: Penguasa Banten, Sultan Hasanuddin berhasil menguasai Sunda Kelapa yang kemudian bernama Jayakarta (atau daerah Jakarta sekarang ini).

1527: Hamzah Fanshuri wafat.

1603: Bukhari al-Jauhari menulis *Taj al-Salatin* (Mahkota Raja-raja). Diperkirakan dia adalah keturunan seorang pedagang batu permata dari Bukhara dan lama tinggal di Johor. Karyanya bercorak adat, memuat masalah politik dan pemerintahan. Tetapi pengaruh tasawuf sangat kuat pada corak penulisan bukunya.

1612: Teks *Sejarah Melayu* ditulis.

1621: Beaulieu—seorang pengembara asal Perancis--singgah di Aceh. Ia mencatat adanya dua lembaga hukum yang berlaku di kerajaan: yaitu (1) peradilan yang murni mengurusi masalah keagamaan, tepatnya perilaku-perilaku masyarakat yang jelas-jelas bertentangan dengan hukum-hukum Islam —seperti minum alkohol, berjudi, meninggalkan sembahyang dan puasa; dan (2) peradilan yang lebih berurusan dengan maslah-maslah kemasyarakatan, seperti tentang perkawinan, cerai, dan warisan.

1627: Syekh Yusuf al-Makassari lahir. (1627-1699). Ia merupakan seorang ulama terkemuka di Nusantara pada abad ke-17. Ia dijuluki *Tuanku Samalaka*, atau "guru yang diberkati".

1630: Shamsuddin al-Sumatrani wafat). Ia hidup pada periode kekuasaan Sultan Iskandar Muda (1607-1636).

1630: Syamsudin Pasai wafat.

1636: Hamzah Fansuri wafat. Ia merupakan penulis dan pujangga besar. Dia menulis banyak sekali syair-syair tasawuf yang mendalam. Diantara karya-karyanya ialah tiga risalah tasawuf: *Syarab al-Asyiqin, Asrar al-`Arifin* dan *al-Muntahi.* Dia dipandang sebagai Bapak Bahasa dan Kesusastraan Melayu dalam arti sebenarnya. Hamzah Fansuri dilahirkan di Barus dan meninggal di Singkel.

1637: Al-Raniri tiba di Aceh. Al-Raniri adalah ulama, pengarang, ahli Sufi dan ahli sejarah dari Rander, Gujarat, India. Ia berkhidmat di bawah naungan Sultan Iskandar Thani Alauddin Mughayat Syah Johan (memerintah 1636-1641 M), saat sang sultan baru memerintah satu tahun, menggantikan ayahnya, Sultan Iskandar Muda (1607–1636 M).

1637: Terjadi peristiwa pembakaran kitab-kitab ajaran wujudiyah dan intimidasi atas pengikut ajaran wujudiyah di Aceh atas fatwa dari al-Raniri dengan dukungan sultan Iskandar Tsani.

1638: Kitab *Bustân al-Salâtin fî Zikr al-Awwalîn wa al-Âkhirîn* (Taman Raja-Raja mengenai Ingatan terhadap Masa Lampau dan Masa Kini) ditulis ar-Raniri atas perintah Sultan Iskandar Thani.

1644: Al-Raniri tiba-tiba meninggalkan Aceh. Konon kepergiannya itu karena al-Raniri tidak setuju Aceh diperintah perempuan (sultanah), Sultanah Safiatuddin Tajul Alam (1645–1675), janda sekaligus pengganti Sultan Iskandar Thani. Al-Raniri sangat menekankan pandangan umum dalam Islam bahwa pemimpin di segala tingkatan harus laki-laki.

1652: Amangkurat melarang secara resmi setiap bentuk transaksi perdagangan dan memerintahkan penutupan secara permanen seluruh pelabuhan di pantai utara Jawa. Bahkan, Amangkurat I dianggap bertanggungjawab terhadap pembunuhan para ulama pesisir Jawa yang berjumlah sekitar lima sampai enam ribu, termasuk keluarga dan anak-anak mereka (Ricklefs 1981: 66-67).

1658: Al-Raniri kembali ke tempat kelahirannya di Rander dan wafat.

1663: Bahasa Melayu Pasai dipakai oleh Syekh Abdul Rauf al-Sinkili dalam menyusun kitab hukum syara pertama di dunia Melayu pada 1663 M.

1677: Raja Sukadana wafat.

1678: Syekh Yusuf kembali ke Makasar (Gowa). Tetapi ia kecewa mendapatkan betapa longgarnya praktek keagamaan di tanah kelahirannya. Segala upayanya untuk memperbaiki keadaan menemui kegagalan. Karena kecewa, ia meninggalkan Makasar dan pergi ke Banten. Di sini ia menjadi guru, menantu, dan kawan dekat Sultan Ageng Tirtayasa dalam melawan VOC.

1692: Abdul Rauf Singkel wafat.

1699: Syekh Yusuf meninggal dunia di Afrika Selatan setelah tertangkap dan dibuang ke Srilanka dan kemudian Afrika Selatan oleh VOC.

1770: Kitab hadis *Tanbih al-ghafilin* karya Abdullah bin Lebai Abdul Mubin Pauh Bok al-Fatani selesai ditulis. Abdullah bin Abdul Mubin Pauh Bok al-Fatani sendiri adalah putra Lebai Abdul Mubin bin Muhammad Jailani Pauh Bok al-Fathani, seorang ulama asal Patani di Thailand Selatan yang sezaman dengan Abdurrauf al-Fansuri (1615-1693 M).

1800: *Fara'id fawa'id al-fikr fil imam al-mahdi* selesai ditulis. Karya ini merupakan terjemahan Melayu dari kitab berbahasa Arab dengan judul yang sama karangan Shaykh Mirghani ibn Y suf. kandungan hadis yang terdapat dalam kitab ini berisi berbagai keterangan tentang Imam Mahdi. Dalam konteks Melayu, inilah kitab hadis pertama yang secara khusus membicarakan tentang Imam Mahdi secara lengkap.

1810: Kitab *Shifa' al-qul b*,ditulis. Kitab ini mengandung 40 bab hadis.

1814: Nawawi al-Bantani lahir. Di antara sejumlah karyanya, terutama di bidang fikih, dua adalah kitab hadis, yaitu pertama kitab dalam bahasa Arab berjudul *Tanqih qawl hathith bi-sharh lubab al-hadith*, yang merupakan komentar atas kitab *Lubab al-hadith* karya Imam al-Suy i.

1822: Dawud al-Fatani juga menulis *Kashf al-ghummah*, yang merupakan terjemahan Melayu atas kitab dengan judul sama karangan 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani. Ketika 'dinasti Fathaniyah' mencapai masa kejayaannya dalam hal dunia percetakan, kitab ini termasuk salah satu yang ditashih dan dicetak pada tahun 1303 H/1885 M.

1850: Shaykh Isma'îl al-Minangkabawi, seorang ulama Indonesia di Mekah pernah terlibat dalam menyebarkan tarekat Naqsabandiyah di Singapura.

1868/9: Shaykh Ismâ'îl 'Abdul Muttalib lahir di Padang. ia tiba di Kairo pada 1894 setelah beberapa waktu tinggal dan belajar di Mekah dengan Akhmad Khatib.

1868: Mahfudz Termas, yang memiliki nama lengkap Muhammad Mahfuz bin Abdullah bin Abdul Manan bin Abdullah bin Ahmad al-Tarmasi lahir di Termas, Pacitan, Jawa Tengah, dan bermukim di Mekah hingga akhir hayatnya pada 1 Rajab 1338 H/ 20 Mei 1919 M. Mahfudz Termas adalah di antara ulama Nusantara yang paling terkemuka sebagai ahli hadis.

1874: Madrasah Saulatiyah berdiri di Mekah. Saulatiyah merupakan madrasah tradisional yang didirikan di tengah deru pembaruan pendidikan di Hijaz yang dilancarkan Dinasti Usmani. Madrasah ini didirikan oleh Syekh Muhammad Rahmat Allah yang berasal dan Delhi, India.

1884: Dua tokoh pembaharu Jamaluddin al-Afgani dan Muhammad Abduh menetap di Paris mendirikan perkumpulan Islam *al-'Urwat al-Wutsqa* dan menerbitkan majalah dengan nama yang sama. Walaupun penerbitan majalah itu hanya berlangsung selama 8 bulan, tetapi pengaruh dari majalah ini sangat kuat di seluruh dunia Islam.

1908: Terjadi perlawanan orang Minangkabau terhadap pelaksanaan pajak (Perang Pajak). Perang Pajak tidak hanya menghasilkan perantau (orang buangan), tetapi juga perantau yang melarikan diri dari kejaran (tangkapan) penguasa kolonial.

1908: Tuan Guru Zainuddin Abdul Madjid, ulama terkemuka di Lombok dan pendiri NW, memulai karir ke-ulama-annya dengan membangun lembaga pendidikan Nahdlatul Wathan (NW). Lembaga pendidikan yang didirikan ulama kelahikran Pancor, Lombok Timur, ini bercorak madrasah, satu wujud modernisasi pendidikan Islam Indonesia.

1911: Sarekat Islam berdiri (1911).

1912: KH. Ahmad Dahlan mendirikan Muhammadiyah.

1915: Al-Irsyad berdiri.

1922: Sayyid Muhsin berangkat dari Palembang menunaikan ibadah haji. Selesai ibadah haji, ia malah memutuskan bermukim di Mekah untuk memperdalam ilmu agamanya. Selain mengikuti *halaqah-halaqah* ulama Jawi, ia juga belajar di Madrasah Saulatiyah. Ia tamat dari madrasah ini pada tahun 1347/1928, dan mengajar di almamaternya selama 6 tahun, sebelum ia mendirikan madrasah sendiri yang bernama Madrasah Dar al-Ulum al-Diniyah, terletak di Shi'b Ali, Mekkah.

1923: Haji Zamzam mendirikan Persatuan Islam.

1926: KH. Hasyim Asy'ari yang mendirikan Nahdlatul Ulama (NU).

1927: Terjadi perlawanan kaum komunis (Pemberontakan Komunis/ Silungkang). Pemberontakan Komunis tidak hanya menghasilkan perantau (orang buangan), tetapi juga perantau yang melarikan diri dari kejaran (tangkapan) penguasa kolonial.

1930: Terjadi Polemik antara Muhammad Natsir dan Soekarno tentang Islam dan nasionalisme.

1934: Madrasah Dar al-Ulum al-Diniyah, Mekah, ini didirikan oleh Sayyid Muhsin al—Palimbani.

1937: Tidak lama setelah mendirikan Pesantren al-Muhajirin, Zainuddin mendirikan satu lembaga pendidikan lebih besar, Nahdlatul Wathan Diniyyah Islamiyyah (NWDI). NWDI merupakan formalisasi dari pesantren al-Mujahidin.

1943: Tuan Guru Zainuddin Abdul Madjid mendirikan Madrasah Nahdlatul Banat Diniyyah Islamiyyah (NBDI) khusus untuk kaum perempuan.

1948: Terjadi perundingan Renville yang disetujui pemerintah Indonesia dan Belanda.

1948: Negara Islam Indonesia (NII) diproklamirkan oleh Kartosuwiryo.

1953: Secara resmi berdiri organisasi Nahdlatul Wathan (NW) di Pancor, Lombok Timur. Lembaga ini menjadi wadah organisasi lembaga pendidikannya yang terus berkembang.

1953: Lemahnya kontrol politik pemerintah Indonesia pusat mendorong Daud Beureueh untuk melakukan gerakan DI di Aceh, dengan agenda utama pemisahan Aceh dari negara Indonesia.

1957: Kitab hadis berbahasa Melayu *Bahr al-madhi sharh bagi mukhtaSar Sahih al-Turmudhi*, sebuah komentar atas kitab Sahih al-Turmudhi, ditulis oleh Muhammad Idris 'Abdurrauf al-Marbawi al-Azhari. Kitab ini ditulis berdasarkan ingatan dan pengetahuan pengarang atas berbagai pelajaran hadis yang pernah diterima dari gurunya semasa di Al-Azhar, yakni Muhammad Ibrahim al-Samaluti, ditambah dengan rujukan pada sejumlah sumber terpercaya.

1964: Tuan Guru Zainuddin mendirikan Akademi Pedagogik.

1967: Tuan Guru Zainuddin mendirikan pendidikan tinggi agama, Ma'had Dar al-Quran wa al-Hadits al-Madjdiyyah al-Syafi'iyyah. Sebuah Pendidikan khusus untuk kaum laki-laki.

1974: Tuan Guru Zainuddin mendirikan Ma'hadah lil Banat sebagai sarana pembinaan kader pelaksana pendidikan dan dakwah bagi kaum perempuan.


سورة النساء
بسم الله الرحمن الرحيم

BAB I

Ulama dalam Pelembagaan Indonesia di Nusantara

Keberadaan ulama di Indonesia tidak bisa dipisahkan dari proses sejarah Islam itu sendiri. Ulama bisa disebut paling berjasa dalam memperkenalkan Islam di masyarakat Melayu-Nusantara. Upaya para ulama dalam proses Islamisasi ini awalnya disandang sejalan dengan perannya sebagai pedagang. Berbasis di wilayah-wilayah pantai di Melayu-Nusantara, para ulama menjadi penentu dalam proses Islamisasi masyarakat, yang berjalan seiring dengan perkembangan wilayah-wilayah tersebut menjadi kerajaan-kerajaan Islam (Wertheim 1965: 286).

Sumber-sumber sejarah lokal menghubungkan proses Islamisasi, atau tepatnya konversi raja ke agama Islam, dengan kedatangan ulama dari Mekah. *Hikayat Raja-Raja Pasai*, misalnya, menceritakan bahwa Islamisasi di Samudra Pasai, salah satu kerajaan Islam tertua di Nusantara abad ke-13, dilakukan seorang ulama Timur Tengah, Syaikh Ismail (Hill 1960: 56-57; Jones 1979: 129-157). Lebih lanjut, teks tersebut mengisahkan bahwa dia telah bertanggungjawab atas masuknya Merah Silu--nama penguasa Pasai sebelum menjadi Muslim--memeluk Islam, yang kemudian beralih nama menjadi Malik al-Saleh. Sejak saat itu, Samudra Pasai berkembang tidak hanya menjadi pusat kekuatan politik

Bukti sejarah menunjukkan hubungan erat antara Islam dan politik, menjadikan ulama memiliki peran penting di kerajaan. Islam sejak awal menjadi satu unsur penting baik dalam pembentukan maupun perkembangan kerajaan. Dalam kondisi demikian, 'ulama menjadi bagian dari elit politik kerajaan. Di samping soal agama, ulama kerap ikut andil dalam persoalan politik dan sosial. Dengan berpusat di kerajaan, 'ulama menjadi agen terdepan yang bertanggungjawab dalam penterjemahan Islam di dunia Melayu-Indonesia, yang melahirkan perumusan "dimensi Islam Indonesia yang orisinal" (Hooker 1983: 3). Kerajaan telah memberi ruang bagi suatu proses sejarah di mana ulama tampil sebagai peletak dasar dari pelembagaan Islam di Nusantara.

Islam, tapi sekaligus sebagai basis proses Islamisasi masyarakat Melayu (Hill 1963: 8; Marco Polo 1903: II, 284).

Proses yang hampir sama juga berlaku di Malaka. Meski tidak menyebut nama, catatan perjalanan Tome Pires (1944: II, 241-242) menyatakan bahwa Iskandar Shah, raja Malaka pertama, masuk Islam atas nasihat para ulama (*mollah*), yang sudah lama menetap di kota-dagang Malaka. Para ulama, seperti halnya di Samudra Pasai, banyak berdatangan ke Malaka seiring dengan perkembangan wilayah tersebut menjadi pusat perdagangan di kawasan Melayu-Nusantara (Pires 1944: I, 144). *Sejarah Melayu*, teks klasik Melayu yang membahas kerajaan Malaka, bahkan mengisahkan kehadiran seorang ulama dari "negeri di atas angin", Maulana Sadar Jahan, yang mengajar Islam di kerajaan Malaka (Winstedt 1939: 177).

Bukti sejarah di atas menunjukkan hubungan erat antara Islam dan politik, yang selanjutnya menjadikan ulama memiliki peran penting di kerajaan. Islam sejak awal menjadi satu unsur penting baik dalam pembentukan maupun perkembangan kerajaan. Dalam kondisi demikian, 'ulama menjadi bagian dari elit politik kerajaan. Di sampinmg soal agama, ulama kerap ikut andil dalam persoalan politik dan sosial. Dengan berpisat di kerajaan, 'ulama menjadi agen terdepan yang bertanggungjawab dalam penterjemahan Islam di dunia Melayu-Indonesia, yang melahirkan perumusan "dimensi Islam Indonesia yang orisinal" (Hooker 1983: 3). Kerajaan telah memberi ruang bagi suatu proses sejarah di mana ulama tampil sebagai peletak dasar dari pelembagaan Islam di Nusantara.

Kerajaan: Basis Perkembangan Ulama Pra-Kolonial

> *... the Cady, or Great Bishop, by his Authority and Remonstrances, persuaded them [the orang kayas, i.e. the economic elites] to listen to an expedient that would remove all their jealousies; namely, to put the Crown upon the Head of a certain Orangkay, who in all these divisions had not stirred or affected anything for himself or his Family, but had lived in the Reputation of a Wise, experienced Man, being seventy years of Age, and descended of one of the noblest Familes in Acheen (Beaulieu 1744: I, 747, dikutip dari Azra (1992: 82).*

Pernyataan di atas dikutip dari catatan perjalanan seorang Francis, Commodore Beaulieu, yang mendatangi kerajaan Aceh pada 1621. Satu kesimpulan bisa diambil dari kutipan tersebut. Ulama, diistilahkan "*Cady*" atau "*Great Bishop*" (Uskup Kepala), digambarkan sangat berpengaruh di lingkungan kerajaan, melampaui peran tradisional mereka sebagai kepada peradilan agama (kadi). Kutipan di atas menunjukkan bahwa ulama ikut ambil bagian dalam upaya memecahkan perebutan kekuasaan di kalangan elit kerajaan Aceh.

Di Nusantara pra-kolonial, hubungan erat antara ulama dan raja merupakan fenomena umum. Dan kutipan di atas tentang kasus Aceh hanya satu contoh. Di Samudra Pasai, kerajaan Islam pertama pada abad ke-13, hubungan erat ulama-raja juga terbandung secara kokoh. Ibnu Battūta, pengembara yang mengunjungi Samudra Pasai sekitar 1345, menginformasikan bahwa penguasa kerajaan tersebut, Sultan Malik al-Zahir, sangat bergairah belajar Islam kepada ulama. Dia juga mencatat bahwa pusat studi Islam telah didirikan di lingkungan kerajaan, di mana ulama dan elit kerajaan terlibat dalam diskusi intensif mengenai ajaran-ajaran Islam (Gibb 1994: IV, 876-7). Hal serupa juga berlangsung di kerajaan Malaka pada abad ke-14. Para ulama dan kadi menempati posisi penting di kerajaan, mengabdi kapada raja yang memang menjadi patron mereka (Wolters 1970: 175).

Hubungan erat ulama-raja di atas tentu saja memiliki dasar historis yang kuat, yang bisa dilacak pada proses Isamisasi, di mana ia berlangsung sejalan dengan pembentukan kerajaan dan perkembangan ekonomi perdagangan. Terletak di lokasi strategis dalam "perdagangan jarak jauh" antara Lautan Hindia dan Cina Selatan, sejumlah wilayah di Indonesia tumbuh menjadi pusat perdagangan. Para pedagang Muslim mancanegara, yang merupakan satu segmen penting dalam perdagangan jarak jauh tersebut, menetap dan membentuk komunitas dagang di Indonesia. Akibatnya, dari kota dagang itulah proses Islamiasi berlangsung, yang kemudian mencapai puncaknya pada abad ke-13 seiring

transformasi kota-kota dagang menjadi kerajaan-kerajaan Islam. Dengan pola perkembangan demikian, Islam sejak awal telah menjadi bagian penting dari proses pembentukan kerajaan. Dan ulama, berbekal pengatahuan mereka tentang agama, memiliki peran berarti, di samping elit ekonomi atau orang kaya (Kathirithamby-Wells 1986: 256-267).

Perlu ditegaskan bahwa sejauh menyangkut sejarah ulama, Aceh memiliki peran sangat sentral. Keberadaan ulama Nusantara yang kita kenal hingga dewasa ini, dan telah melatakkan dasar tradisi intelekttual Islam di Nusantara, bisa dilacak pada masa kerajaan Aceh. Informasi tentang keberadaan ulama di Samudra Pasai dan Malaka, meski tentu sangat berarti untuk melihat proses Islamsiasi, tidak memberi gambaran memadai, baik menyangkut riwayat hidup maupun karya-karya dan aktivitas keulamaan mereka. Gambaran utuh baru muncul pada abad ke-16 di Kerajaan Aceh. Untuk itu, beberapa penjelasan tentang sejarah kerajaan Aceh penting diberikan di awal pembahasan ini.

Penting dijeaskan bahwa jatuhnya kerajaan Malaka ke tangan Portugis pada 1511 memang praktis mengakhiri kekuasaan kerajaan Islam terkemuka di Nusantara pada abad ke-15. Namun, hal itu tidak membawa pengaruh besar terhadap perkembangan Islam di Nusantara secara umum. Penaklukkan Portugis di atas justeru segera disusul terciptanya kondisi sosial-politik dan keagamaan yang menjadi basis berlangsungnya proses Islamisasi yang intensif dan jangkuan penyebaran Islam yang semakin luas ke berbagai wilayah. Hal ini, pada gilirannya, membawa lahirnya pusat-pusat kekuatan Islam baru yang tidak hanya terkonsentrasi di pantai utara Sumatra tapi tersebar di wilayah-wilayah lain di Nusantara.



Keramaian dan pentingnya posisi Pelabuhan Malaka pada abad 16 membuat Portugis berambisi untuk memonopoli jalur tersebut.
Sumber: Atlas Sejarah Indonesia Masa Islam.

Terciptanya kondisi di atas terutama didukung perkembangan perdagangan maritim setelah kejatuhan Malaka, yang memperlihatkan tidak saja volume kegiatan dagang makin meningkat tapi ia sekaligus telah melibatkan banyak wilayah lain di Nusantara. Setelah jatuhnya Malaka, jalur perdagangan mengalami perubahan, di mana rute yang ditempuh para pedagang Muslim tidak lagi melalui selat Malaka tapi bergerak melalui Selat Sunda, dan selanjutnya ke pantai Barat Sumatra. Dari Selat Sunda para pedafang tersebut kemudian memasuki lebih jauh kawasan Indonesia bagian timur. Maka wilayah-wilayah yang menjadi lalu lintas perdagangan maritim ini, dan disinggahi para pedagang Muslim internasional, selanjutnya berkembang menjadi pusat-pusat perdagangan baru sebelum akhirnya menjadi kerajaan-kerajaan Islam. Maka di belahan barat Nusantara, segera berdiri kerajaan-kerajaan Islam di beberapa wilayah yang berada di lintas perdagangan maritim yang berlangsung setelah kejatuhan Malaka ke tangan kekuasaan Portugis.

Salah satu kerajaan Islam terkemuka di belahan barat Nusantara, tepatnya di Sumatra, adalah kerajaan Aceh, yang mencapai punckanya pada abad ke-16 dan 17. Aceh, yang sebelumnya hanya terbatas sebagai pusat perdagangan berskala kecil, —seperti halnya pusat-pusat dagang lain di belahan utara Sumatra— segera berkembang pesat setelah terlibat secara langsung dalam perdagangan maritim internasional. Sejak penaklukkan Malaka, para pedang Muslim manca negara yang sebelumnya melakukan transaksi bisnis mereka di Malaka beralih ke Aceh. Sultan Ali Mughayat Shah (w. 1530) adalah orang yang selama ini dianggap telah bertanggung jawab meletakkan landasan yang *real* bagi berdirinya kerajaan Aceh. Selama masa kekuasaannya, wilayah kekuasaan Aceh tidak hanya terbatas di lembah sungai Aceh, yang kemudian dikenal dengan Aceh Besar, tapi sudah menjangkau beberapa wilayah lain di sekitarnya. Pada 1520 dia menaklukkan Daya di ujung barat, dan selanjutnya Pidie dan Pasai di belahan timur pada masing-masing 1521 dan 1524. Ali Mughayat Shah dalam hal ini telah meletakkan landasan kokoh bagi berkembangnya kerajaan Aceh di tangan para penggantinya kemudian, sehingga kerajaan tersebut muncul sebagai satu kekuatan Islam terkemuka di Nusantara.

Menyangkut proses pembentukannya menjadi sebuah kerajaan, penting ditekankan bahwa wilayah kerajaan Aceh memang sangat potensial sebagai penghasil barang-barang komoditi yang laku di pasaran internasional. Daerah-daerah taklukkan Ali Mughayat Shah di atas —khususnya Pidie, Pasai dan Daya— terkenal sebagai penghasil utama lada dan rempah-rempah di Sumatra. Maka penguasan atas daerah-daerah tersebut menjadi sangat strategis bagi perkembangan kerajaan. Tidak saja di bidang ekonomi perdagangan, bahwa daerah-daerah tersebut menjadi pemasok kebutuhan para pedagang internasional yang banyak berkunjung ke kerajaan. Melainkan, pada giliranya, penguasaan wilayah tersebut secara politik juga sangat signifikan bagi upaya konsolidasi kekuatan politik oleh para penguasa kerajaan Aceh. Hal terakhir ini terutama berlangsung pada masa kekuasaan raja-raja Aceh berikutnya, yang

Sampai pada perkembangan keberadaan ulama Melayu-Nusantara pada abad ke-17, dan juga pada awal abad ke-18, lebih memperlihatkan gejala kota (city), di mana para ulama menjadi bagian dari elit kerajaan. Hal ini tentu saja seiring dengan fakta bahwa perkembangan Islam di Melayu-Nusantara, khususnya pada masa-masa awal, memang memperlihatkan gejala kota.

—seperti akan dibahas secara rinci kemudian— berhasil membawa kerajaan tersebut sebagai pemegang kontrol politik dan ekonomi yang dominan di kawasan barat Nusantara.

Dalam kondisi kerajaan demikian, ulama berkembang sebagai elit keagamaan dan sosial yang berpenaruh. Sejauh di kerajaan Aceh, Hamzah Fansuri (w. 1607) bisa disebut sebagai ulama Melayu-Nusantara yang meninggalkan tidak saja data yang relatif lengkap tentang biografinya, tapi juga karya-karya keislaman yang telah ditulisnya (al-Attas 1970). Pada abad ke-17, informasi tentang ulama selanjutnya diperkaya dengan kajian para sarjana. Sejumlah ulama terkemuka di abad itu, Shamsuddin al-Sumatrani (w. 1630), Nuruddin al-Raniri (w. 1658) 'Abdul Ra'uf al-Sinkili (w. 1693) dan Yusuf al-Makassari telah menjadi sasaran berbagai kajian para sarjana, sehingga selanjutnya memberi gambaran lebih lengkap tentang ulama Melayu-Nusantara (Azra 1994; Lubis 1996; Rinkes 1909; Fatturrahman 1999; Riddlle 1996). Hal serupa selanjutnya juga bisa dilihat pada periode perkembangan abad ke-18, yang akan dibahas nanti, di mana kita mengenal sejumlah ulama terkemuka, antara lain 'Abd Samad al-Falimbani (Drewes 1977) dan Syekh Daud al-Fatani (Abdullah 1990).

Kita tidak perlu membahas secara rinci biografi maupun karya-karya para ulama di atas. Kajian para sarjana yang telah disebutkan telah memberi data yang memadai berkaitan baik riwayat hidup maupun karya keulamaan mereka. Hal paling penting untuk dicatat di sini adalah fakta bahwa sejak abad ke-16, Islam di Melayu-Nusantara telah mengalami perkembangan sangat berarti. Kita melihat berdiri dan berkembangnya negara-negara Islam, yang kemudian menjadi basis bagi perkembangan intelektual dan budaya Muslim di Melayu-Nusantara. Bahkan, pada periode inilah Islam di Melayu-Nusantara digambarkan tengah mengalami satu 'revolusi keagamaan', di mana Islam telah melembaga sedemikian rupa dalam struktur sosial-politik dan budaya Muslim (Reid 1993a: bab 3; dan 1993b: 151-179). Jaringan yang terbentuk dengan Timur Tengah, khususnya Mekah dan Madina, pada periode tersebut tidak hanya terbatas di bidang ekonomi perdagangan, tapi pada saat yang sama juga melibatkan unsur-unsur agama dan budaya. Dalam konteks terakhir ini, jaringan dengan Timur Tengah telah menjadi satu sarana penting bagi munculnya ulama Melayu-Nusantara (Azra 1994). Mereka menjadi aktor penting dalam proses transmisi ilmu-ilmu Islam ke dunia Melayu-Nusantara, yang selanjutnya menjadikannya sebagai bagian dari dunia Islam secara umum, baik secara budaya maupun keagamaan. Para ulama inilah yang kemudian memberi kontribusi sangat berarti bagi berlangsungnya proses revolusi keagamaan sebagaimana tersebut di atas.

Menyangkut keberadaan ulama di atas, hal penting yang perlu digarisbahwahi adalah bahwa sampai pada perkembangannya di abad ke-17, dan juga pada awal abad ke-18, kehadiran ulama Melayu-Nusantara lebih memperlihatka gejala kota (*city*), di mana para ulama menjadi bagian dari elit kerajaan. Hal ini tentu saja seiring dengan fakta bahwa perkembangan Islam di Melayu-

Nusantara, khususnya pada masa-masa awal, memang memperlihatkan gejala kota. Islamisasi berlangsung ketika beberapa wilayah di Melayu-Nusantara, khususnya di bagian timur Sumatra dan kemudian pantai utara Jawa, terlibat secara intensif dalam perdagangan jarak jauh dari Samudra Hindia ke Laut Cina Selatan (Chaudhuri 1975). Di tengah lajunya proses perdagangan inilah, kota-kota dagang di Melayu-Nusantara berkembang menjadi satu kekuatan politik, dan akhirnya menjadi kerajaan Islam. Dalam hal ini, kerajaan menjadi basis bagi proses ekonomi dan sekaligus keagamaan; bahwa di kerajaan proses transaksi perdagangan berlangsung, dan juga di kerajaan masyarakat lokal berkenalan dengan Islam yang dibawa para pedagang internasional (Reid 1980: 235-250).

Dilihat dari kerangka di atas, maka bisa dipahami bahwa Islam di Melayu-Nusantara menempati posisi sangat sentral dalam sistem sosial-politik dan budaya yang berlaku; Islam sejak awal menjadi bagian penting dalam proses pembentukan kerajaan. Begitu juga bisa dipaham bahwa ulama menjadi bagian dari elit kekuasaan. Para ulama senantiasa berada di samping raja untuk memberi nasihat-nasihat spiritual keagamaan, dan sekaligus memberi legitimasi bagi praktik-praktik politik penguasa di tengah rakyatnya yang beralih menjadi Muslim. Dari sinilah, para ulama menempati jabatan kadi (*qādi*), penghulu, bahkan shaykh al-Islam, khususnya di kerajaan Aceh. Mereka menjadi satu kelompok sosial yang—mengutip Lapidus (1967: 110-112)---termasuk sebagai elit kota (*urban notables*) dengan sejumlah keistimewaan karena pengetahuannya di bidang ilmu-ilmu keislaman.

Demikianlah, di kerajaan Aceh ulama menempati posisi formal dengan sejumlah kewenangan yang diatur pihak kerajaan. Salah satu kedudukan politik ulama di Aceh adalah jabatan kadi, yang bertanggung jawab dalam pelaksanaan hukum Islam. Penting dicatat, jabatan kadi di Aceh lebih merupakan jabatan ketua Mahkamah Agung, yang memberi landasan hukum bagi proses pengambilan



Makam Sultan Iskandar Muda di Aceh.
Sumber: Indonesia dalam Arus Sejarah Jilid III, 2011.

keputusan oleh para hakim berdasarkan ajaran Islam (van Langen 1888: 381-471). Jabatan kadi di Aceh, dan juga di kerajaan-kerajaan lain yang akan dijelaskan kemudian, merupakan satu tahap penting dalam perkembangan ulama di Melayu-Nusantara. Dengan jabatan ini, ulama memiliki satu posisi yang jelas dengan kewenangan-kewenangan tertentu yang memang sesuai dengan pengetahuannya dalam ilmu-ilmu agama Islam. Catatan perjalanan F. de Houtman pada 1601, salah seorang pengembara Belanda yang datang ke Aceh, merupakan sumber tertua tentang lembaga kadi di kerajaan Aceh. De Houtman menunjukkan adanya satu lembaga pengadilan hukum (*law court*) di lingkungan istana kerajaan yang dipimpin para ulama. Houtman bahkan menceritakan pengalamannya saat dia diajak masuk Islam, tentu saja atas perintah sultan, oleh para ulama yang memimpin pengadilan (Steenbrink 1993: 14-15).

Gambaran lebih rinci tentang jabatan kadi pada kerajaan Aceh lebih banyak didasarkan pada perkembangan masa kekuasaan Sultan Iskandar Muda (1606-1636), puncak kejayaan kerajaan Aceh (Lombards 1986). Jabatan kadi masa Iskandar Muda telah mengalami perkembangan lebih lanjut, di mana struktur dan jurisdiksi lembaga kadi telah diatur sedemikian rupa sebagai bagian dari upaya penegakan hukum Islam di kerajaan. Begitu pula sumber-sumber sejarah yang tersedia memberi gambaran lebih rinci tentang lembaga kadi ini. Oleh karena itu, van Langen (1986: 54) berpendapat bahwa lembaga kadi di Aceh dibentuk mulai pada masa kekuasaan Sultan Iskandar Muda. Menurutnya, Iskandar Muda adalah seorang raja yang memang menghendaki Aceh menjadi sebuah kerajaan Islam. Dia berkepentingan untuk mendirikan lembaga yang secara khusus berupaya menerapkan ajaran Islam di kerajaan.

Pada masa Iskandar Muda, kerajaan Aceh memiliki dua tingkat lembaga pengadilan: (1) tingkat pusat, yang langsung berada di bawah otoritas raja yang pelaksanaannya diwakili Kadi Malikul Adil dan Orang Kaya---elit sosial-politik dan ekonomi kerajaan; dan (2) tingkat daerah, yang berbasis di wilayah-wilayah tertentu yang berada di bawah otoritas penguasa daerah, umumnya Orang Kaya, yang bertindak mewakili raja. Sistem peradilan kerajaan Aceh di tingkat pusat dibagi ke dalam empat jenis peradilan, yang masing-masing memiliki wilayah jurisdiksi yang berbeda satu sama lain. Keempat jenis peradilan tersebut adalah: (1) "peradilan civil" yang bertugas memberi putusan hukum untuk bidang perdata; (2) "peradilan kriminal", bertugas memberi hukuman bagi para penjahat di lingkungan kerajaan; (3) "peradilan agama" yang bertanggungjawab menjamin pelaksanaan hukum Islam; dan (4) jenis peradilan yang khusus menangani masalah-masalah yang muncul di dunia pedagangan (Ito 1984: 155-160; van Langen 1986: 54-59).

Selain jabatan kadi, pelembagaan Islam di kerajaan Aceh selanjutnya semakin kuat dengan dibentuknya satu lembaga ulama yang bertindak sebagai penasihat spiritual raja, Shaykh al-Islam.

Selain jabatan kadi, pelembagaan Islam di kerajaan Aceh selanjutnya semakin kuat dengan dibentuknya satu lembaga ulama yang bertindak sebagai penasihat spiritual raja, Shaykh al-Islam. Lembaga ini, yang secara struktural berada di

bawah sultan, memiliki pengaruh besar dalam menentukan berbagai kebijakan strategis di kerajaan. Meski lebih sebagai lembaga keagamaan, sumber-sumber sejarah menunjukkan bahwa lembaga Syaikh al-Islam ini ikut terlibat dalam masalah-masalah politik dan ekonomi. Besarnya pengaruh lembaga Syaikh al-Islam ini memang didukung para ulama yang menduduki posisi tersebut, sebagai ulama terkemuka tidak hanya untuk kerajaan Aceh, tapi juga di dunia Melayu-Nusantara secara umum. Pada masa kekuasaan Sultan 'Ala' al-Din Ri'ayat Syah (berkuasa 1589/997-1602/1011), posisi Syaikh al-Islam dipegang oleh Hamzah Fansuri (w. 1607). Dia adalah seorang ulama yang sangat terkenal dengan pemikiran sufisme *wahdat al-wujud*, yang kemudian mengundang kritik dari Nuruddin al-Raniri (Azra 1994: 184-188). Oleh karena itu, keterlibatan Shaykh al-Islam di bidang-bidang penting di luar keagamaan bisa dipahami. Catatan perjalanan seorang utusan Inggris untuk Aceh pada 1602, Sir James Lancaster, menunjukkan bahwa Hamzah Fansuri—yang disebutnya sebagai '*the chief bishop*' (uskup kepala)--ditunjuk mewakili pihak kerajaan untuk membicarakan perjanjian perdamaian dan persahabatan antara kerajaan Aceh dan Inggris (Lancaster 1940: 96;Azra 1994: 167).

Gambaran serupa juga terjadi pada ulama berikutnya yang menduduki posisi sebagai Shaikh al-Islam, Nuruddin al-Raniri. Dia diangkat sebagai Syaikh al-Islam pada masa kekuasaan Sultanah Safiyyat al-Din (1641/1051-1675/1086). Sebagaimana Hamzah Fansuri, Nuruddin al-Raniri juga banyak terlibat dalam keputusan-keputusan politik pihak kerajaan. Ia misalnya pernah diutus sebagai perantara pihak kerajaan dalam menyelesaikan hubungan dagang dengan pihak asing, tepatnya Gujarat, yang dinilai merugikan pihak Belanda. Berkat pengaruh yang dimiliki Nuruddin al-Raniri, pihak kerajaan bersedia menarik kebijakan perdagangan yang menguntungkan para pedagang dari Gujarat. Oleh karena itu, sumber-sumber Belanda menggambarkan bahwa posisi Syaikh al-Islam ini lebih berpengaruh dibanding dua pejabat tinggi lain di kerajaan Aceh, yakni Kadi Malik al-Adil dan Orang Kaya Maharaja Srimaharaja. Nuruddin al-Raniri disebut sebagai "*Moorish Bishop*" karena pengaruhnya yang besar di lingkungan kerajaan Aceh (Azra 1994: 176-177).

Peran penting para ulama juga terjadi pada kerajaan Palembang. Mengikuti tradisi politik Melayu, penguasa kerajaan Pelambang menyerahkan tugas pelaksanaan hukum kerajaan kepada Pangeran Penghulu Nata Agama. Dia adalah pemegang tampuk kewenangan tertinggi dalam kehidupan keagamaan, melalui lembaga penghulu. Seperti halnya dalam struktur pemerintahan, kewenangan lembaga penghulu bidang keagamaan ini diatur secara hirarkis, yang berpuncak pada Pangeran Penghulu Nata Agama. Jadi, dia adalah pembantu tertinggi sultan yang berkedudukan di ibukota kesultanan. Sebagaimana di kerajaan-kerajaan lain, secara konseptual masuknya kepenghuluan dalam struktur kesultanan dapat diartikan sebagai pengakuan secara resmi kesultanan terhadap lembaga kepenghuluan. Begitu pula hal itu bisa dianggap sebagai masuknya "agama" ke dalam jajaran "birokrasi". Hal-hal yang berkaitan dengan tugas keagamaan

diselenggarakan oleh birokrasi. Lagi-lagi ini sejalan dengan tradisi politik Melayu di mana sultan adalah unsur utama kerajaan; sultan digambarkan sebagai penguasa kerajaan dan sekaligus sebagai pemegang otoritas tertinggi di bidang keagamaan (Rahim 1998).

Lembaga penghulu di Jawa memiliki basis historis yang kuat, yang bisa dilacak pada awal masa pembentukan kerajaan Jawa. Sumber-sumber sejarah Jawa menunjukkan bahwa keberadaan lembaga penghulu telah ada sejak Kesultanan Demak, kerajaan Islam pertama di tanah Jawa. Sumber lokal menuturkan bahwa Raden Patah, raja pertama Kesultanan Demak, mengangkat Pangeran Bonang (salah seorang walisanga yang menyebaran Islam di Jawa) sebagai penghulu kesultanan pada sekitar 1490. Posisi ini kemudian diganti Makdum Sampang (1506-1515), dan selanjutnya Kiyai Pembayun (1515-1521). Pada masa kekuasaan Pangeran Sabrang Lor, raja Demak kedua, Rahmatullah diangkat sebagai penghulu untuk menggantikan Kiyai Pembayun. Dia menduduki posisi penghulu sampai pada 1521, di mana dia diganti Sunan Kudus (Hisyam 2001: 20-21; de Graaf dan Pigeaud 1989).

Memperhatikan nama-nama penghulu pada kerajaan Islam pertama di Jawa, tampak bahwa mereka memang berasal dari kalangan ulama terkemuka di Jawa saat itu. Sunan Kudus, misalnya, adalah salah seorang wali sembilan yang berjasa dalam penyebaran Islam di Jawa, dan karenanya sangat dihormati Sultan.

Masjid Agung Demak merupakan salah satu masjid tertua di Indonesia yang diperkirakan dibangun pada tahun 1489 oleh Raden Patah.
Sumber: Atlas Sejarah Indonesia Masa Islam, 2011.



Oleh karena itu, pada masa kerajaan Islam Demak, peran penghulu tidak hanya sebatas pada bidang administrasi keagamaan, tapi juga sebagai penasehat spiritual raja. Mereka memiliki pengaruh besar tidak saja di bidang keagamaan, tapi juga di bidang politik. Selain itu, bagi pihak kerajaan, pengangkatan ulama sebagai penghulu berkaitan dengan usahanya untuk mendapatkan legitimasi agama dalam membangun kekuasaan politik di kerajaan. Hal ini tentu saja bisa dipahami bahwa Demak adalah kerajaan Islam pertama di Jawa, di mana sebagian besar masyarakat Jawa masih berpegang pada sistem keagamaan pra-Islam. Dalam suasana demikian, maka otoritas keagamaan mutlak diperlukan untuk mendukung keberadaan suatu sistem politik. Dalam kaitan inilah raja Demak menjadikan Sunan Kalijaga, salah seorang wali sanga, sebagai penghulu masjid Demak (Hisyam 2001: 21-22; de Graaf dan Pigeaud 1989).

Sementara di Sulawesi Selatan, sejalan keterlibatan intensifnya dalam dunia perdagangan maritim, penerapan hukum Islam di kerajaan Goa-Tallo nampak mencerminkan pola perkembangan yang berlangsung di dunia Melayu. Di kerajaan tersebut hukum-hukum Islam, *sarak*, menjadi salah satu komponen penting dalam perumusan budaya masyarakat Bugis-Makasar, *Pangngadereng* atau *Pangngadekan*. Setelah Islam menjadi agama masyarakat menyusul Islamisasi kerajaan Goa-Tallo, *sarak* ditempatkan pada posisi sejajar dengan komponen budaya pra-Islam: *adek* (adat), *rapang* (perumpamaan hukum), *bicara* (undang-undang), dan *wari* (pelapisan sosial). Lebih dari itu, dalam perkembangannya kemudian, *sarak* diakui sangat mewarnai semua segi budaya Bugis-Makasar yang telah dirumuskan dalam komponen-komponen utama di atas. Sejalan dengan itu, pelaksanaan hukum Islam juga berada di tangan seorang *qâdî* (*Daeng ta Kaliya*). Kendati memang tidak berperan dominan dalam kebijakan politik kerajaan, seperti halnya di dunia Melayu, *Daeng ta Kaliya* sangat bertanggung jawab pada penataan masalah-masalah kemasyarakatan (Sewang 1997; Noorduyn 1956: 247-266; Pelras 1985).

Lembaga penghulu di Jawa memiliki basis historis yang kuat. Keberadaannya telah ada sejak Kesultanan Demak, kerajaan Islam pertama di tanah Jawa. Raden Patah, raja pertama Kesultanan Demak, mengangkat Pangeran Bonang (salah seorang walisanga yang menyebaran Islam di Jawa) sebagai penghulu kesultanan pada sekitar 1490.

Pesantren: Basis Institutionalisasi Ulama

Tampil sebagai kelompok elit di kota kerajaan, ulama tentu saja memiliki pengaruh penting dalam kehidupan keagamaan masyarakat. Sistem sosial-politik dan budaya yang berpusat pada raja (Milner 1982), selanjutnya semakin memperkuat keberadaan dan otoritas ulama di tengah masyarakat. Mereka bertindak tidak saja sebagai penterjemah nilai-nilai Islam dalam masyarakat, tapi sekaligus tampil sebagai elit kebesaran kerajaan. Di hampir semua kerajaan di Melayu-Nusantara, ulama senantiasa hadir sebagai kelompok elit yang memiliki tugas-tugas pokok di bidang keagamaan (Milner 1983: 34-35). Lebih dari itu, juga di bawah lindungan pihak kerajaan para ulama menulis sebagian buku-buku keagamaan, yang disebut kitab kuning, selain tentu saja sejumlah kegiatan lain yang sesuai dengan posisi formal yang diembannya di lingkungan kerajaan.

Namun demikian, sistem politik dan budaya yang berpusat pada raja (*the rajaship*) pada saat yang sama menjadikan keberadaan ulama sangat rentan terhadap berbagai perubahan sosial-politik di kerajaan. Kasus pelarangan–bahkan pengharaman—karya-karya dan pemikiran sufisme *wahdat al-wujud* Hamzah Fanshuri di kerajaan Aceh merupakan satu bukti penting dari hal demikian. Pembaharuan Islam neo-Sufisme—jika kita memang setuju istilah Azra (1992)—yang dibawa Nuruddin al-Raniri yang belajar antara lain pada Ibrâhîm al-Kûrânî di Mekah memang telah memberi satu pemikiran baru yang menggantikan pemikiran sufisme *wahdat al-wujud* yang dinilai menyimpang dari ajaran asli Islam (*sharî'ah*). Hanya saja, bila mempertimbangkan konteks sosial-politik kerajaan Aceh abad ke-17, pembaharuan al-Raniri tampaknya sulit bisa diterima tanpa kehendak politik raja. Maka dari sudut pandang ini pula, pemikiran politik keagamaan para ulama Melayu-Nusantara, setidaknya hingga abad ini, berada pada jalur yang mendukung pihak kerajaan. Istilah 'raja sufi', untuk menyebut kesitimewaan raja, merupakan satu arus utama dalam pemikiran keagamaan Islam di Melayu-Nusantara (Milner 1983: 38-39; Yunus 1995).

Pengalaman politik ulama di Jawa bahkan menghadirkan bukti lebih kuat dari rentannya hubungan ulama-raja. Ketika Amangkurat I naik tahta (1646-1677) di kerajaan Mataram, menggantikan Sultan Agung (1613-1646), para ulama yang berbasis di pantai utara Jawa harus menghadapi sikap politik yang menentang keberadaan mereka sebagai ulama-plus-raja di wilayah mereka masing-masing (de Graaf dan Pigeaud 1989: 299-304). Sikap politik ini dilakukan sejalan dengan hasratnya menjadikan seluruh wilayah Jawa langsung berada di bawah kontrol kekuasaan Mataram. Pada 1652 Amangkutrat melarang secara resmi setiap bentuk transaksi perdagangan dan memerintahkan penutupan secara permanen seluruh pelabuhan di pantai utara Jawa. Bahkan, Amangkurat

I dianggap bertanggungjawab terhadap pembunuhan para ulama pesisir Jawa yang berjumlah sekitar lima sampai enam ribu, termasuk keluarga dan anak-anak mereka (Ricklefs 1981: 66-67).

Perkembangan ini tentu saja mengakhiri kekuasaan politik ulama di pantai utara Jawa, dan sekaligus melahirkan hubungan yang tidak harmoinis antara ulama dengan pihak kerajaan. Hal terakhir ini bahkan semakin kuat ketika pihak kerajaan kemudian mengangkat sebagian ulama pada posisi formal sebagai penghulu kerajaan, sehingga melahirkan dua corak ulama dengan orientasi sosial-keagamaan yang berbeda: ulama–penghulu yang berada di lingkungan kraton dan menjadi bagian dari elit priyayi Jawa (Hisyam 2001), dan ulama-pesantren yang berbasis di pesantren-pesantren yang tersebar di wilayah pedalaman Jawa (Dhofier 1982). Dan sejak saat itu pula ulama relatif berjarak dengan perkembangan politik di kerajaan; Mereka lebih terkonsentrasi pada proses pembentukan umat yang berbasis di pesantren-pesantren dan juga tarekat-tarekat, khususnya di Jawa. Penting ditekankan bahwa meski memang tidak khas Jawa, di mana lembaga pendidikan Islam dengan yang serupa juga terdapat di luar Jawa, *dayah* di Aceh dan *surau* di Minangkabau (Azra 1988), proses historis yang berbeda dalam pembentukan pesantren tampaknya telah membuat ulama Jawa mengalami proses pelembagaan yang jauh lebih kuat. Dalam konteks inilah fenomena pesantren kerap dilihat lebih sebagai fenomena khas Jawa.

Berakhirnya kekuasaan ulama-plus-raja di pantai utara Jawa kerap kali dilihat sebagai akhir dari keberadaan Islam pesisir yang kosmopolit, dan sekaligus awal dari proses pembentukan Islam tradisional di pedalaman yang berbasis pesantren. Hary J. Benda (1980: 29-31), misalnya, berpendapat bahwa perubahan politik di atas bukan hanya telah mengakhiri pemukiman Muslim yang bersifat urban, dinamis dan agresif, tapi sekaligus menandai kejayaan Islam sinkretis yang tidak murni, di mana Islam bekerja dalam kerangka sistem budaya tradisional. Hal serupa dalam beberapa segi juga bisa dilihat pada karya Geertz tesebut di atas. Dia berpendapat bahwa pesantren memang telah berfungsi sebagai saluran penetrasi Islam ke wilayah pedalaman Jawa yang lebih luas. Namun, pada saat yang sama, Geertz juga mencatat satu proses pergeseran orientasi keagamaan di mana budaya Islam pesisir yang berorientasi internasional, lebih ortodoks, kosmopolit dan dinamis, telah berubah menjadi hanya sekadar lembaga pendidikan al-Qur'an (Geertz 1959-60: 231-232).

Berakhirnya kekuasaan ulama-plus-raja di pantai utara Jawa kerap kali dilihat sebagai akhir dari keberadaan Islam pesisir yang kosmopolit, dan sekaligus awal dari proses pembentukan Islam tradisional di pedalaman yang berbasis pesantren.

Bila diamati lebih jauh, penggambaran dikotomis Islam pesisir *vis-a-vis* pedesaan sebenarnya tidak bisa dilakukan secara sederhana, di mana yang pertama mewakili Islam ortodoks dan kosmopolit sementara yang kedua mewakili Islam tradisonal yang bersifat lokal dan sinkretis. Seperti akan dijelaskan berikutnya, pesantren sebenarnya justru befungsi sebagai pusat ortodoksi Islam, yang

berada sejajr dengan lembaga-lembaga pendidikan Islam di dunia Muslim secara umum. Hal yang perlu dijelaskan dalam konteks ini adalah tentang konsep kota, yang menjadi basis awal proses perkembangan Islam di Melayu-Nusantara. Dalam hal ini, saya berpendapat bahwa kota—tepatnya kota dagang dan sekaligus negara kota—pada masa awal perkembangan Islam tidak bisa dilihat sebagai komunitas dan budaya, di mana nilai-nilai urban dan kosmopolit menjadi satu ciri utama kehidupan masyarakat. Seperti halnya struktur kota Islam abad pertengahan (Lapidus 1969: 47-79), kota-kota yang tumbuh pada masa awal perkembangan Islam di Melayu-Nusantara sebenarnya lebih sebagai ruang (*space*) yang secara fungsional menjadi tempat dari berbagai kegiatan baik bersifat keagamaan maupun sosial-ekonomi dan politik.

Dilihat sebagai "ruang", kota memang menjadi pusat transaksi perdagangan, bahkan berskala internasional (Meilin-Reolofsz 1962; Reid 1993: II) di mana para pedagang internasional banyak ditemukan; dan juga di kota kekuasaan politik tumbuh dengan berdirinya kerajaan-kerajaan Islam (Pigeaud dan de Graaf 1989; Ricklefs 1981: 14-19); demikian pula adalah di kota ulama datang dan bertindak sebagai agen Islamisasi yang berbasis di mesjid di lingkungan kerajaan. Dan pada saat yang sama kita juga menyaksikan tempat-tempat pertapaan yang menjadi basis bagi tumbuhnya praktek-praktek keagamaan mistikal (Pires 1944: I, 177). Dengan demikian, gambaran tentang kota membuat kita sulit untuk sampai pada kesimpulan bahwa ia mewakili Islam kosmopolit dan ortodoks seperti disebutkan di atas.

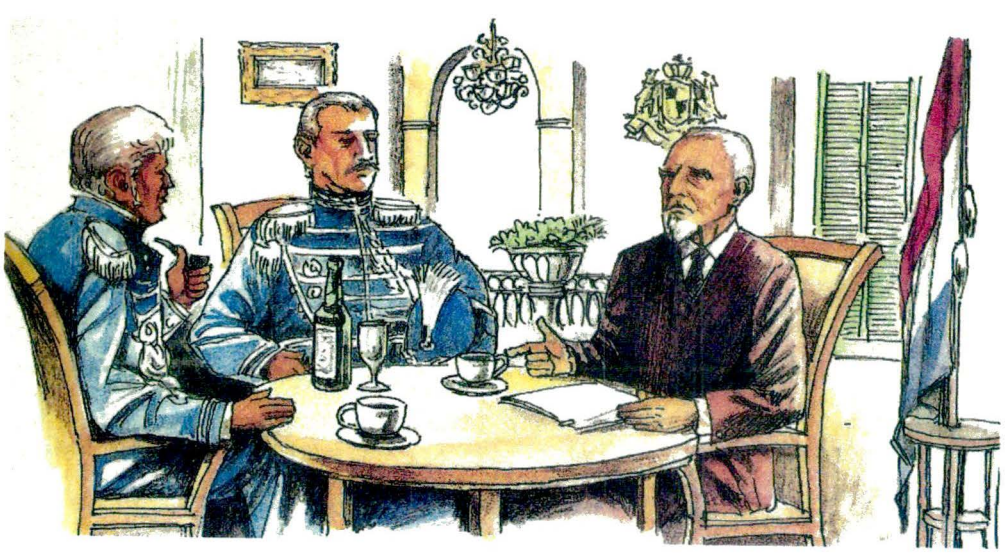
Oleh karena itu, berdasarkan perspektif di atas, apa yang terjadi menyusul runtuhnya kerajaan-kerajaan Islam pesisir lebih merupakan pergeseran pusat ortodoksi Islam dari kerajaan ke lembaga-lembaga pendidikan, khususnya pesantren yang tersebar luas di luar wilayah inti kerajaan. Dengan demikian, peristiwa historis di atas justru telah menjadikan ulama memiliki posisi sosial yang semakin sentral di tengah masyarakat. Melalui pesantren dan tarekat yang didirikan, para ulama kemudian menjadi satu kekuatan sosial-politik tersendiri yang bebas dari kontrol politik pihak kerajaan. Pendirian pesantren, seperti akan dijelaskan nanti, merupakan satu bentuk paling konkrit dari apa yang disebut sebagai "institusionalisasi" dan bahkan "professionalisasi" ulama (Gilbert 1980: 105-134). Dibanding misalnya dengan peran dan kedudukan ulama pada abad ke-17 dan juga awal abad ke-18, di mana mereka berada di bawah patronase kerajaan, ulama pada abad ke-19 telah memiliki bentuk lembaga dan selanjutnya orientasi kegiatan yang sedemikian mapan yang berbasis di pesantren-pesantren.

Di atas sebidang tanah wakaf, biasanya diberikan seorang elit desa, para ulama—di Jawa juga biasa disebut kyai—membangun komplek pesantren, yang umumnya terdiri dari mesjid, rumah kyai, dan asrama untuk para santri (Dhofier 1982: 44-59). Di dalam kompleks bangunan itulah, ulama mendidik santri-santri tentang berbagai ilmu dan praktek keagamaan; mulai dari masalah ibadah, tata

bahasa Arab, akidah, sampai pada masalah tasawuf. Peran inilah yang disebut oleh Geertz dalam karyanya yang telah disebut di atas sebagai "pialang budaya" (Geertz 1959-60: 233-234), yang sekaligus membawa mereka menjadi elit desa yang berperan melampaui batas-batas keagamaan; para ulama juga terlibat dalam masalah-masalah sosial dan politik, setidaknya untuk masyarakat di mana pesantren didirikan.

Hingga saat ini, kita tidak bisa mengetahui secara pasti kapan pesantren mulai berdiri dan atas dasar apa model pendidikan pesantren dibangun. Sebagian sarjana Belanda awalnya cenderung memandang pesantren sebagai berasal dari tradisi Indonesia pra-Islam, *mandala* yang biasa digunakan sebagai tempat pertapaan (de Graaf dan Pigeaud 1989: 246). Sarjana lain melihat keberadaan pesantren sebagai memiliki hubungan erat dengan *desa perdikan* —desa yang diberi kesitimewaan karena memang dirancang untuk tugas-tugas keagamaan (Steenbrink 1984: 1965-172). Berdasarkan survey Belanda tentang pendidikan pribumi pada 1819, pesantren Tegal Sari, didirikan pada 1742, dianggap sebagai pesantren tertua di Indonesia (van der Chijs 1864: 215; lihat pula van Bruinessen 1995: 25). Selain itu, referensi terhadap pesantren juga ditemukan dalam *Serat Centini*, salah satu sumber penting tentang sejarah dan budaya Jawa. Teks tersebut mencatat sebuah pesantren di Gunung Karang, Banten, yang digambarkan sebagai tempat belajar agama Islam yang sangat terkenal di Jawa (Drewes 1969; juga van Bruinessen 1995: 25-26).

Meski demikian, lepas dari berbagai pendapat di atas, gambaran lengkap tentang pesantren di Indonesia baru diperoleh melalui sumber-sumber Belanda pada abad ke-19. Berdasarkan statistik resmi pemerinteh kolonial, pada abad ke-19 terdapat sekitar lima belas ribu (15.000) pesantren yang tersebar di



Snouck Hurgronje sedang memberikan nasehat kepada pemerintah Hindia Belanda.
Sumber: Indonesia Dalam Arus Sejarah jilid III, 2012.

Jawa dan Madura, dengan jumlah santri sekitar 230.000 orang (van den Berg 1886: 518-519). Data ini selanjutnya diperkuat catatan perjalanan Snouck Hurgronje, juga di abad ke-19, ke berbagai daerah di Indonesia. Dari catatan perjalanan ini, tergambar dengan jelas bahwa pesantren pada abad ini telah berkembang sedemikian rupa menjadi satu-satunya sarana pendidikan bagi Muslim Indonensia. Daerah yang dikunjungi antara lain adalah Garut di Jawa Barat, di mana dia mencatat Pesantren Caringin yang dipimpin Haji Muhmmad Rafi'i, Pesantren Sukaregang (Kiyai Adrangi). Daerah lain di Jawa Barat adalah Cianjur, Bandung, Bogor, Cirebon, dan sejumlah daerah lain yang memang memiliki pesantren. Selain itu, catatan perjalanan ini juga merekam pesantren di berbagai daerah di Jawa Tengah dan Timur. Sebagaimana halnya di Jawa Barat, pesantren-pesantren yang dikunjungi umumnya dipimpin haji atau kiyai, bahkan tidak sedikit di antara mereka pernah menunut ilmu di Mekah (Wijoyo 1997: 36-45).

Lebih dari itu, aspek terpenting dari sumber-sumber terakhir ini adalah identifikasi tentang karya-karya keagamaan, atau kitab kuning, yang tersirkulasi dan digunakan di dunia pesantren. Kitab-kitab yang beredar bahkan sudah bisa diklasifikasi berdasarkan bidang-bidang ilmu keislaman tradisional, seperti fikih, tasawuf, tauhid atau ushuluddin, tafsir, bahasa Arab, dan sebagainya (van den Berg 1886: 524-555; van Bruinessen 1995: 131-171; Steenbrink 1984: 154-157). Kita tidak perlu menulis ulang nama-nama kitab dan pengarangnya di sini. Satu hal yang sangat penting ditekankan adalah bahwa tradisi intelektual di pesantren pada abad ke-19 sudah terintegrasi sedemikian rupa dalam tradisi intelektual Islam di dunia Muslim, khususnya Mekkah dan Madinah. Oleh karena itu, dimensi internasional memang menjadi penting dipertimbangkan dalam rangka memahami dinamika serta perkembangan pesantren di Indonesia.

Penelitian lebih belakangan tentang pesantren memang berusaha melihat dimensi internasional tersebut (van Bruinessen 1995: 17-40), yang selama ini relatif terabaikan dari kajian para sarjana tentang lembaga pendidikan Islam tradisional ini (Dhofier 1982; Steenbrink 1986). Mempertimbangkan jaringan yang sudah terbentuk bahkan sejak abad ke-17 (Azra 1994), perkembangan Islam di Timur Tengah, khususnya Mekkah dan Madinah, dan juga Kairo di Mesir, memang memiliki peran sangat penting dalam pembentukan wacana intelelktual Islam Melayu-Indonesia, termasuk dunia pesantren. Di abad ke-19, peran Timur Tengah ini, khususnya Mekah, memang demikian sentral dalam pembentukan wacana sosial-intelektual Islam di Melayu-Nusantara. Bertambahnya jumlah jemaah haji akibat perbaikan sistem transportasi laut (Vredenbregt 1962: 91-154; Mcdonnel 1986), telah membuat Mekkah menjadi jantung dari dinamika Islam di Melayu-Nusantara abad ke-19 (Hurgronje 1931: 291). Para pelajar Melayu-Nusantara di Mekah, 'komunitas Jawi', telah membentuk satu kelompok sosial tersendiri yang, meski terbagi ke dalam berbagai etnis, telah membawa mereka terlibat dalam interaksi intensif dan diskusi mengenai topik-topik yang berkenaan dengan perkembangan Islam di

Melayu-Nusantara (Hurgronje 1931: 260). Komunitas Jawi inilah yang kemudian menjadi aktor terkemuka dan menentukan dalam perkembangan Islam Melayu-Indonesia. Mereka, seperti telah disinggung sebelumnya, menjadi pendiri dan sekaligus pemimpin pendidikan pesantren.

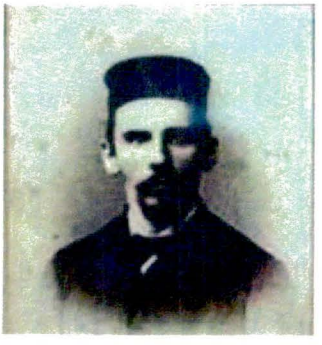
Dalam konteks perkembangan pesantren abad ke-19, penting ditekankan, pengaruh Mekah tampaknya bukan terletak pada model pendidikan yang menjadi dasar pendidikan pesantren. Karya klasik Snouck Hurgronje, yang hingga kini merupakan terlengkap dalam membahas komunitas Jawi di Mekah, hanya menyatakan bahwa komunitas Jawi belajar di *halaqah-halaqah* yang terdapat di Masjid al-Haram di bawah bimbingan shaykh Mekah, yang biasa disebut *Shaykh al-'Ulamâ* atau Rektor (Hurgronje 1931: 153-175; dan 1996: 59-102; Yatim 1999: 205-212). Oleh karena itu, aspek paling penting dari Mekah adalah bahwa melalui komunitas Jawi, tradisi pembelajaran Islam di pesantren, dan juga Islam di Melayu-Indonesia secara umum, semakin terintegrasi secara intensif ke dalam arus utama perkembangan Islam yang berbasis di Timur Tengah. Salah satu bukti penting dari hal itu adalah semakin banyak jumlah dan beragamnya kitab-kitab yang digunakan di pesantren di Indonesia, yang juga dipakai secara luas di berbagai lembaga pendidikan Islam di dunia Muslim, khususnya mereka yang berafiliasi dengan mazhab Syafi'i (van den Berg 1886).

Oleh karena itu, sejauh menyangkut dimensi internasional pesantren, pengalaman di negara Muslim lain menjadi penting diperhatikan. Dalam hal ini, saya berpendapat peran al-Azhar di Kairo, Mesir tampaknya perlu dibahas. Hingga saat ini kita memang tidak memiliki data memadai tentang komunitas Jawi di al-Azhar pada abad ke-19. Data yang ada selama ini berasal dari paruh pertama abad ke-20 (Roff 1970: 73-88). Namun, karena beberapa alasan yang akan dijelaskan, hal itu bukan berarti bahwa al-Azhar tidak memiliki makna penting dalam perkembangan Islam di Indonesia abad ke-19. Meski tidak memberi pembahasan rinci, Snouck Hurgronje mengakui pentingnya al-Azhar sebagai pusat keilmuan mazhab Syaf'i (Hurgronje 1931: 185). Pengakuan serupa juga dikemukakan sarjana lain, van den Berg (1886: 523), di mana dia melihat kemungkinan para ulama Indonesia menuntut ilmu di Kairo, selain tentu saja di Mekah. Hal yang hampir sama juga bisa dilihat pada Veth (1868: 2, 438). Dia mencatat bahwa keberadaan komunitas Jawi di Kairo sebenarnya sudah dikenal. Selain memberi beberapa catatan tulisan sejumlah sarjana Barat tentang *riwâq al-Jâwî*, tempat belajar dan *mondok* komunitas Melayu di Kairo, tulisan Veth memberi kesan kuat bahwa sejumlah masyarakat Muslim Indonesia sudah sedemikian akrab dengan al-Azhar. Veth menulis bahwa Mesir adalah tempat yang baik untuk menuntut ilmu, meski hanya sedikit Muslim Indonesia yang belajar di sana.

Kenyataan di atas sejalan dengan sumber-sumber sejarah Mesir. Karya sejarah yang ditulis Ali Mubarak sekitar 1880-an, *Khitât al-Tawfîqiyyah* (1889: 4 vol.), salah satu sumber lokal terpenting mengenai sejarah Mesir abad ke-19 (Baer

Para pelajar Melayu-Nusantara di Mekah, 'komunitas Jawi', telah membentuk satu kelompok sosial tersendiri yang, meski terbagi ke dalam berbagai etnis, telah membawa mereka terlibat dalam interaksi intensif dan diskusi mengenai topik-topik yang berkenaan dengan perkembangan Islam di Melayu-Nusantara. Komunitas Jawi inilah yang kemudian menjadi aktor terkemuka dan menentukan dalam perkembangan Islam Melayu-Indonesia. Mereka, seperti telah disinggung sebelumnya, menjadi pendiri dan sekaligus pemimpin pendidikan pesantren.

Snouck Hurgronje.
Sumber: Indonesia Dalam Arus Sejarah jilid III, 2012.



1968: 13-27) mencatat keberadaan pelajar Melayu-Indonesia di al-Azhar yang tinggal di sebuah *riwâq* khusus untuk mereka, *riwâq al-Jâwî* (Mubarak 1888: IV, 20-21; Heyworth-Dunne 1939: 25-28). Sebagaimana diketahui, pada pertengahan abad ke-19 al-Azhar mengalami perkembangan penting, menyusul perubahan sistem ekonomi oleh Ismail Pasha yang mencabut kebijakan untuk memungut pajak atas wakaf lembaga-lembaga pendidikan, yang sempat diberlakukan penguasa sebelumnya, Muhammad Ali. Meski memang tidak menyentuh sistem dan metode pembelajaran, di mana al-Azhar masih menggunakan sistem pendidikan tradisional (Mitchell 1988: 80-82), kebijakan Ismail Pasha tampaknya cukup membuat al-Azhar mengalami perkembangan dan menarik semakin banyak pelajar internasional untuk belajar Islam di sana. Pada period itu al-Azhar memiliki sekitar tiga puluh enam *riwâq*, yang dihuni pelajar-pelajar dari berbagai negara Muslim (Heyworth-Dunne 1939: 395-405; Dodge 1961: 201-207). Khusus *riwâq al-Jâwî*, Ali Mubarak bahkan mencatat seorang bernama Ismail Muhammad al-Jâwî yang bertindak sebagai shaykh, pemimpin dan sekaligus guru bagi para pelajar yang tinggal di *riwâq* tersebut (Mubarak 1888: IV, 22; Abaza 1994: 38-39).

Kita tentu saja dihadapkan pada pertanyaan siapa ulama Indonesia yang pernah tinggal di *riwâq al-Jâwî*, dan siapa pula sebenarnya Isma'îl Muhammad al-Jâwî yang ditulis Mubarak di atas? Laffan (2003: 128-129) berusaha memberi penjelasan bahwa nama yang disebut Mubarak adalah Shaykh Isma'îl al-Minangkabawi, seorang ulama Indonesia di Mekah dan seorang yang pernah terlibat dalam menyebarkan tarekat Naqsabandiyah di Singapura pada 1850. Shaykh Isma'îl, demikian menurut Laffan, tampaknya sengaja memilih tinggal di Kairo guna memperoleh ruang lebih bebas untuk mengekspresikan gagasan-gagasan keagamaannya. Ini tentu saja berhubungan dengan fakta bahwa dia pernah terlibat polemik dengan Akhmad Khatib tentang tarekat Naqshabandiyah, yang kemudian membuatnya terusir dari Mekah dan karya-karyanya dibakar di sana. Laffan dalam hal ini tampaknya seraya membedakan nama Isma'îl al-Jâwî di atas dari Shaykh Ismâ'îl 'Abdul Muttalib yang terekan dalam arsip Belanda. Shaykh Ismâ'îl yang disebut terakhir ini berasal dari generasi lebih belakangan. Ia lahir di Padang pada 1868/9, dan tiba di Kairo pada 1894 setelah beberapa waktu tinggal dan belajar di Mekah dengan Akhmad Khatib.

Lepas dari semua itu, informasi di atas setidaknya memberi indikasi kuat bahwa, seiring meningkatkanya komunitas Jawi di Mekah sebagaimana digambarkan Snouck Hurgronje, al-Azhar pada saat yang sama juga semakin menarik minat sebagian pelajar Melayu-Indonesia. Kasus Nawawi al-Bantani (1913-1897) memberi bukti kuat terhadap berlakunya kecenderungan demikian. Dia dalah seorang seorang ulama Indonesia di Mekah yang meperoleh penghargaan tinggi dari murid-muridnya dari komunitas Jawi (Hurgronje 1931: 270), seorang yang karya-karyanya digunakan secara luas di dunia pesantren di Indonesia (Wijoyo 1997: 372-380), salah seorang arsitek pesantren (Masud 1997: 97-139); dia pada saat yang sama adalah seorang yang memiliki hubungan dekat dengan

tradisi intelektual di Mesir. Hubungan ini terjalin tidak saja karena sebagian besar karyanya dicetak di sana, tapi justru melalui hal itu dia dikenal sebagai seorang ulama karena reputasi keilmuannya. Dia mendapat sebutan 'Sayyid 'ulama al-Hijaz' (Johns 1980: 176), dan, meski tidak didukung bukti historis, dia diberitakan pernah diundang ulama Mesir untuk memberi ceramah di al-Azhar (Chaidar 1979: 85-86; Masud 1998: 89-90). Lebih dari itu, dalam karyanya, terutama *al-Yusûs al-Yaqûtiyya*, Nawawi menyebut sektar 24 sumber yang diidentifikasi ditulis ulama Mesir abad ke-19 (Wijoyo 1997: 124-134).

Kasus Nawawi al-Bantani (1913-1897) memberi bukti kuat terhadap berlakunya kecenderungan meningkatkanya komunitas Jawi di Mekah. Dia adalah seorang seorang ulama Indonesia di Mekah yang meperoleh penghargaan tinggi dari murid-muridnya dari komunitas Jawi, seorang yang karya-karyanya digunakan secara luas di dunia pesantren di Indonesia, salah seorang arsitek pesantren; dia pada saat yang sama adalah seorang yang memiliki hubungan dekat dengan tradisi intelektual di Mesir.

Selain itu, sejauh menyangkut perkembangan abad ke-19, pentingnya al-Azhar juga bisa dijelaskan bahwa sistem pendidikan di lembaga tersebut pada dasarnya tidak jauh berbeda dari pesantren. Ini terutama bisa dilihat pada fakta bahwa kitab-kitab yang dipakai dalam kurikulum pembelajaran di al-Azhar (Heyworth-Dunne 1939: 41-84) sebagian besar juga digunakan di Indonesia seperti diidentifikasi van den Berg (1888), kecuali untuk bidang fikih di mana al-Azhar mengajarkan kitab-kitab dari empat mazhab. Dengan demikian, antara Melayu-Indonesia-Mekah-Kairo sangat mungkin sudah terjalin hubungan intensif pada abad ke-19, dan kemudian semakin instensif lagi pada awal abad ke-20. Dan bila mempertimbangkan data-data yang ada, hubungan dengan Kairo tampaknya terjadi setelah komunitas Jawi tinggal di Mekah; dari sana mereka kemudian mengetahui keberadaan lembaga pendidikan Islam al-Azhar. Asumsi ini didukung fakta bahwa pada abad ke-19, sejumlah ulama Mesir memang datang ke Mekah dan mereka diberitakan bisa berafiliasi dengan penduduk asli Mekah. Di antara mereka adalah Hafîz Wahbâh yang bergerak di bidang intelektual, Fu'âd Shakîr (sastrawan), Ibrâhim al-Shûrî, Yûsuf Yâsîn, dan lain-lain (Yatim 1999: 200). Hubungan Mekah-Kairo bahkan semakin intensif pada penghujung abad tersebut. Sebagaimana ulama-ulama dari negara Muslim lain, ulama Mesir telah memberi kontribusi penting dalam memperkuat proses ortodoksi Islam di Mekah. Mereka antara lain adalah Sayyid Bakrî ibn Muhammad Zain al-'bidîn Syatâ (1846-1893), 'Umar ibn Muhammad Zain al-'bidîn Syatâ dan 'Uthmân ibn Muhammad Zain al-'bidîn Syatâ. Ketiga ulama Mesir ini mengajar di Mekah, termasuk di kalangan komunitas Jawi. Shaykh Ahmad Khatib adalah salah seorang murid utama mereka, bahkan ia diberitakan hanya berguru pada kepada tiga ulama Mesir tersebut (Yatim 1999: 256-2561; 'Abd al-Jabbâr 1982: 38).

Dengan demikian, dari semua penjelasan di atas, bisa dikatakan bahwa dimensi internasional pesantren tidak hanya terbatas di Mekah, sebagaimana dipersepsikan selama ini. Hubungan tersebut juga melibatkan secara intensif peran al-Azhar di Kairo, Mesir. Oleh karena itu, pada saat yang sama kita juga bisa mengatakan bahwa pesantren di Indonesia pada abad ke-19 telah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari apa yang disebut sebagai komunitas kesarjanaan Islam (Makdisi 1981: 153-223), selain tentu saja mengandung unsur–unsur budaya asli Indonesia. Para santri dan kiyai membaca kitab-kitab klasik sebagaimana saudara-saudara mereka di dunia Muslim lain. Hal ini tentu saja membawa

implikasi penting bagi perkembangan pesantren. Jaringan internasional semakin membuat pesantren tidak saja mapan sebagai pusat pendidikan dan ortodoksi Islam, tapi sekaligus memberi dasar kuat bagi berlangsungnya satu proses di mana ulama menjadi elit sosial yang sangat berengaruh. Dimensi internasional pesantren, khususnya Mekah, telah membuat ulama dan pesantren semakin otoritatif baik dalam masalah keagamaan maupun masalah sosial-politik.

Surau dan Dayah: Pengalaman Minangkabau dan Aceh

Surau Minangkabau di Sumatera Barat mengalami proses yang serupa dengan pesantren di Jawa. Sebagai salah satu aspek terpenting dalam kehidupan pedesaan di Minangkabau, surau menjadi pusat penyebaran dan perkembangan Islam ke daerah-daerah pedalaman Sumatera Barat. Seperti pesantren di Jawa, surau bertindak sebagai sebuah saluran penting bagi Islamisasi yang intensif di daerah-daerah terpencil dari pelabuhan-pelabuhan pantai barat Minangkabau, yang telah terislamkan pada dekade kedua abad ke-16, bersamaan dengan keterlibatan mereka dalam perdagangan internasional (Dobbin 1983: 119).[1] Juga, seperti halnya pesantren di Jawa, surau menciptakan kondisi-kondisi yang mendukung interaksi mendalam dan hubungan yang dekat antara Islam dengan masyarakat desa di Minangkabau. Karena telah ada sejak masa pra-Islam sebagai sebuah biara agama Budha (Dobbin 1983: 121), surau memudahkan Islam menembus jantung kebudayaan Minangkabau di wilayah-wilayah pedalaman (*darek*).

Peran sentral surau tersebut didukung oleh fakta bahwa sufisme menjadi satu elemen penting dalam berdirinya surau khususnya di daerah-daerah pedalaman. Ajaran-ajaran dan praktik-praktik Islam di surau-surau dengan mudah disesuaikan dengan adat lokal, sehingga dapat menawarkan semangat yang dekat dengan sistem budaya kaum petani di desa-desa di Minangkabau. Selain menoleransi elemen-elemen budaya pra-Islam yang tetap kuat dalam masyarakat Muslim, surau menghadirkan gagasan-gagasan dan praktik-praktik yang disesuaikan dengan ritme kehidupan masyarakat petani di wilayah pegunungan Minangkabau. Oleh karena itu, berbeda dengan Islam yang telah mapan di daerah pelabuhan dagang, di daerah-daerah pinggiran di luar pusat (*rantau*), perkembangan Islam di *darek* dirumuskan untuk menjaga budaya

masyarakat desa.[2] Tidak mengejutkan bahwa beberapa praktik keagamaan di surau memiliki kesamaan dengan yang dipraktikkan oleh dukun, tokoh penting agama pra-Islam yang dianut petani Minangkabau.[3]

Peran sentral surau sebagai pusat penyebaran dan perkembangan Islam ke daerah-daerah pedalaman didukung oleh fakta bahwa sufisme menjadi satu elemen penting dalam berdirinya surau khususnya di daerah-daerah pedalaman. Ajaran-ajaran dan praktik-praktik Islam di surau-surau dengan mudah disesuaikan dengan adat lokal, sehingga dapat menawarkan semangat yang dekat dengan sistem budaya kaum petani di desa-desa di Minangkabau.

Surau Ulakan, surau terkenal di Minangkabau, layak memperoleh perhatian khusus. Surau ini dibangun di masa-masa akhir abad ke-17 oleh Syekh Burhanuddin (1646-1704), tokoh paling penting dalam perkembangan Islam di wilayah tersebut (Yunus 1979: 20-21). Sebagaimana telah dijelaskan dalam bab dua, setelah belajar Islam dengan ulama terkenal al-Sinkili, Burhanuddin kembali ke Ulakan dan mulai terlibat dalam pendidikan Islam di sana. Surau Ulakan menjadi pusat utama pengajaran Islam di bawah bimbingan Syekh Burhanuddin, yang dipercaya sebagai "pemimpin di dunia ini dan alam akhirat bagi semua makhluk di segala penjuru wilayah tersebut" (Dobbin 1983: 124).[4] Selain itu, Surau Ulakan pada saat yang sama muncul sebagai pusat paling pertama dari Tarekat Syattariyah, dengan Syekh Burhanuddin menjadi pemimpin resmi tertinggi dari persaudaraan sufi (*khalifa*) di Minangkabau (van Ronkel 1914: 289-290; Azra 1990: 67-68).

Meski terletak di *rantau*, dan bukan satu-satunya tarekat sufi di Minangkabau,[5] Surau Ulakan berkontribusi besar bagi penyebaran Islam di *darek*. Ia menyandang otoritas tunggal berkenaan dengan soal-soal keagamaan, dari mana cabang-cabang "surau Burhanuddin" didirikan oleh murid-muridnya di daerah-daerah sepanjang rute perdagangan ke desa-desa di Kapas-Kapas dan Mensiangan (Padang Panjang), ke Kota Lawas, dan ke daerah-daerah persawahan di bagian selatan Agam, khususnya ke Kota Tua (Dobbin 1983: 124). Oleh karena itu, dari Surau Ulakan jaringan intelektual ulama Minangkabau terbangun. Kaum Muslim dari beberapa bagian Minangkabau datang ke Ulakan untuk mempelajari Islam. Dan, mengikuti contoh gurunya, mereka mendirikan surau di daerahmasing-masing—kebanyakan di desa—ketika mereka telah menyelesaikan studinya. Syekh Burhanuddin diakui sebagai Tuanku Ulakan, gelar tertinggi bagi seorang guru agama di Sumatera Barat. Sebagai *khalifa* dari tarekat Syattariyah, setelah kematiannya makam Tuanku Ulakan menjadi sebuah situs suci, tempat kaum Muslim dari Sumuatera datang untuk menjalankan ritual-ritual sufi tertentu (Abdullah 1966: 8-9).

Sebagai pusat pengajaran sekaligus tarekat sufi, surau memberi fondasi kuat bagi Islamisasi masyarakat Minangkabau berikutnya di wilayah yang lebih pedalaman. Mereka membuat ajaran Islam dapat diterima oleh bentuk pemikiran berbasis-agrikultur di desa-desa, yang menekankan emosi keagamaan dari hati dan spiritual individu ketimbang tindakan-tindakan keagamaan dan kebenaran-kebenaran sosial. Dengan fokus tersebut, surau tidak hanya menoleransi sikap-sikap dan praktik-praktik keagamaan yang berbeda, termasuk orang-orang tak beriman (Marsden 1811: 346), tapi juga menciptakan kondisi yang mendukung

integrasi Islam dengan kehidupan masyarakat desa. Hasilnya, lingkungan pertanian menjadi satu aspek penting dalam surau. Seorang pengamat Belanda yang mengunjungi salah satu surau yang didirikan di *darek* pada 1886 menegaskan situasi tersebut, mengatakan: "surau-surau kecil semuanya dibangun di atas tiang-tiang tinggi, dan terlihat persis seperti lapau [penginapan kecil atau kedai]. Awalnya saya tak berpikir bahwa itu adalah surau, terutama ketika saya melihat di jendela terdapat gantungan tandan-tandan pisang dan buah-buahan lain, sungguh-sungguh untuk dijual" ("De Masjdid's" 1888: 321). Dobbin (1983: 122) kemudian menguraikan suasana pedesaan di surau Minangkabau sebagai berikut:

> *"Para siswa harus membantu guru mereka di kebun atau sawah, dan pelajaran seringkali dihentikan selama masa sibuk bercocok tanam. Untuk memenuhi kebutuhan makanan dan pakaian sendiri, mereka juga terlibat dalam perdagangan barang-barang kecil, khususnya buah-buahan yang tumbuh di sekitar surau seperti pisang, atau barang-barang yang dibutuhkan oleh penduduk lokal, semisal daun pisang. Siswa-siswa yang lebih tua, dan yang merasa telah bertahun-tahun menekuni pelajarannya, terlibat dalam kerajinan seperti kayu, tergantung pada keinginan mereka. Surau terbesar dan paling terkenal dibangun di sebuah desa yang menjadi lokasi bagi pasar yang penting, dan para pelajar menggantungkan hidup mereka pada apa yang bisa mereka jual di pasar mingguan. Surau yang lebih kecil lebih bergantung lagi pada kegiatan-kegiatan cocok tanam mereka, dan para murid diberi pelajaran hanya pada pagi-pagi sekali dan beberapa jam di sore hari, sementara siang hari diabdikan untuk tugas-tugas pertanian dan menggembala ternak.*

Dengan demikian, seperti halnya pesantren di Jawa, di bawah kepemimpinan ulama surau menjadi sangat terlibat dalam ekonomi pertanian masyarakat desa. Dalam kondisi itulah, surau menjadi cara efektif untuk mengintensifkan Islamisasi di masyarakat desa di *darek*, pusat kebudayaan Minangkabau. Dan di bawah kepemimpinan ulama, rumusan baru adat Minangkabau yang telah terislamkan mulai mendapat perhatian, seperti yang tampak dalam peribahasa terkenal, "*adat basandi syara, syara basandi kitabullah*" (adat didasarkan pada syariah, syariah didasarkan pada Alquran). Hal itu menunjukkan bahwa adat dan Islam adalah dua entitas yang tak terpisahkan, masing-masing saling memiliki. Selain itu, seperti halnya pesantren di Jawa, surau berkembang menjadi institusi ulama. Gelar *tuanku* diasosiasikan dengan surau-surau di sejumlah wilayah tertentu. Tuanku Ulakan untuk Syekh Burhanuddin adalah sebuah contoh tentang situasi tersebut.

Fenomena surau bisa juga ditemukan dalam dayah di Aceh, yang melaluinya Islamisasi masyarakat pedesaan di pedalaman Aceh dapat berlangsung. Ulama

dayah dilaporkan telah memberikan "pencerahan yang dibutuhkan orang-orang di wilayah tersebut" (Snouck Hurgronje 1906: II, 21). Dayah berkontribusi bagi perkembangan keagamaan seperti yang telah dilakukan oleh surau dan pesantren, masing-masing di Minangkabau dan Jawa. Ulama dayah mengajarkan Islam yang telah disesuaikan dengan bentuk kehidupan pedesaan penduduk Aceh, dan secara perlahan membimbing mereka mempraktikkan Islam dalam kehidupan seharai-hari.

Dalam kaitan inilah, Dayah Batu Karang, Dayah Tanoh Abay, dan Dayah Tiro adalah dayah-dayah yang paling terkenal di Aceh. Snouck Hurgronje menyebut ketiga dayah ini dalam karyanya tentang Aceh, menganggap dayah-dayah tersebut—khususnya dayah Batu Karang dan Dayah Tiro—berkontribusi dalam perkembangan pengajaran Islam di Aceh. Ulama dari dua dayah ini adalah "di antara guru-guru yang paling dihormati di negeri itu, memberi kita ukuran yang bagus untuk mengetahui tingkat pengajaran di Aceh." Sementara itu, karya-karya keagamaan yang mereka hasilkan diakui "memiliki signifikansi dan nilai yang besar di luar batas-batas sempit ranah mereka" (Snouck Hurgronje 1906: II, 21). Lebih jauh, Dayah Tanoh Abay memberi kita koleksi kitab-kitab, mencakup hampir semua aspek pengetahuan Islam tradisional (Abdullah dan al-Fairusy 1980: 2 vol).

Oleh karena itu, dayah menjadi faktor yang berkontribusi besar dalam perkembangan Islam di Aceh selanjutnya. Dayah menjadi pusat pendidikan yang terorganisasi yang menyebar secara luas ke hampir semua daerah di Aceh. Tidaklah mengejutkan bahwa ketika Snouck Hurgronje datang ke Aceh pada akhir abad ke-19, dia menyaksikan terdapat cukup banyak dayah yang didirikan di seantero negeri, dengan pengaruh besar dan langsung terhadap masyarakat lebih dari "orang-orang yang menulis buku tentang teologi dan hukum pada masa kejayaan sultan-sultan di Banda Aceh, ... yang pengaruhnya di luar Aceh tidak sebesar sebagaimana di dalam Aceh (Snouck Hurgronje 1906: I, 166).

Dayah, seperti halnya surau dan pesantren, berpusat di daerah-daerah terpencil. Dayah Tanoh Abay, misalnya, dibangun dekat Gunung Seulawah, sekitar 50 km dari Banda Aceh (Abdullah dan al-Fairusy 1980: i). Hal yang sama terjadi dengan Dayah Tiro. Ia dibangun di Pidie di Kampung Tiro, oleh seorang ulama bernama Syekh Faqih Abdul Wahab al-Haitami, yang kemudian lebih dikenal dengan nama Teungku Chik Tiro (Hasjmy 1975: 9-10). Dayah memberi ulama kesempatan yang luas untuk menghadirkan rumusan Islam yang mendalam kepada para penduduk kampung. Ulama dayah dipercaya memiliki kekuatan spiritual "untuk mendatangkan berkah atau kutukan, dan memiliki kekuatan untuk menyebabkan sakit atau memberi kesembuhan. Mereka mengetahui formula-formula yang diakui dari Allah untuk berbagai macam tujuan, dan cara hidup mereka cukup saleh untuk memberi kekuatan kepada kata-kata yang mereka ucapkan" (Snouck Hurgronje 1906: II,32).

Meski tak secara langsung berhubungan dengan dayah, Islam-bercorak budaya tani dapat ditemukan dalam penggunaan ajaran-ajaran Islam tertentu untuk mengatur kehidupan ekonomi di Aceh, di mana "pertanian adalah raja dari semua nafkah" (Snouck Hurgronje, 1906: I, 245). Sebagian besar penduduk Aceh menandai perubahan musim pada waktu-waktu tertentu dengan menghubungkannya secara dekat dengan praktik-praktik ritual Islam. Mereka sebagai contoh percaya bahwa sebuah garis yang menggabungkan kemunculan tiga bintang dalam lingkaran oval *griddle orion*—sebagai saat ketika padi harus ditanam—mengindikasikan kiblat, arah Mekkah, ke arah mana mereka harus menghadap ketika shalat (Snouck Hurgronje 1906: I, 247). Selain itu, orang Aceh juga percaya bahwa padi harus ditanam sambil mengucap *baseumalah* (*bismi Allah*, dengan nama Allah) dan ke arah angin barat, titik yang menjadi arah kaum Muslim menghadap ketika shalat (Snouck Hurgronje 1906: I, 263). Mereka menganggap bahwa arah ini akan memberi sejenis jaminan bahwa padi yang baru ditanam akan tumbuh subur, sehingga mereka dapat memperoleh hasil yang diharapkan dalam usaha cocok tanam ini.

Munculnya corak keagamaan di atas merupakan hasil penerjemahan Islam ke dalam bingkai kultural masyarakat petani di desa-desa di Aceh. Dalam penerjemahan ini, ulama dayah memainkan peran penting. Mereka memberi masyarakat sejenis formula Islam untuk meningkatkan produk-produk pertanian mereka. Hasilnya, ulama menjadi golongan utama dari orang-orang yang menerima zakat dari hasil bumi. Ulama memperoleh dan menikmati banyak keuntungan dari zakat. Pada akhir abad ke-19, seperti dicatat oleh Snouck Hurngronje (1906: I, 270), zakat menjadi "basis dari kekuasaan kelompok ulama yang terus meningkat". Selain itu, ulama dayah memperoleh untung dari tanah yang diberi oleh raja, dalam bentuk *wakeueh* (wakaf)—tanah-tanah yang diberikan untuk tujuan-tujuan pendidikan dan keagamaan—dan *bibeueh*, distrik khusus yang dibebaskan dari segenap beban dan tugas, dan dari otoritas para pemimpin lokal (Snouck Hurgronje 1906: I, 121-122). Tanah-tanah pemberian itu sama dengan desa perdikan di Jawa.

Dengan demikian, ulama dayah, seperti halnya para ulama pesantren di Jawa dan ulama surau di Sumatera Barat, memiliki posisi kuat di tengah-tengah masyarakat desa. Pusat-pusat pendidikan Islam ini terus berkembang, menjadi jantung perkembangan intelektual Islam di Nusantara.

Legitimasi Islam untuk Kekuasaan Politik: Beberapa Isu Seputar Ulama dan Kerajaan

Semua penjelasan di atas menunjukkan bukti hubungan struktural antara Islam dan politik, yang selanjutnya menjadikan ulama memiliki peran penting di kerajaan. Peran penting ulama di atas juga didukung budaya politik Melayu, yang memang memandang raja sebagai pusat dari seluruh aspek kehidupan rakyat di kerajaan, termasuk kehidupan keagamaan. Raja tidak hanya diyakini sebagai pemilik wilayah dan rakyat kerajaan, tapi juga sebagai pribadi yang tercerahkan (*boddhisatva*), yang membawa warganya ke arah kemajuan dan peningkatan spiritual (Milner 1983: 31-2). Dengan demikian, kerajaan diartikan sebagai "kondisi memiliki raja". Raja dianggap sebagai penjelmaan dari eksistensi kerajaan, dan rakyat hidup di bawah sang raja (Milner 1982; 1983: 31). Budaya politik inilah yang menjadi dasar dari pembentukan wacana intelektual Islam yang berkembang, yang di sini disebut sebagai "berorientasi-kerajaan". Kehadiran Islam di dunia Melayu melahirkan proses reorientasi budaya poilitik pra-Islam. Dan dalam reorintasi inilah peran ulama bisa dijelaskan. Mereka menjadi aktor intelektual dalam penterjamahan Islam dalam kerangka budaya politik Melayu yang berorientasi raja.

Kita mulai dengan *Sejarah Melayu*.[6] Meski kerap dikategorikan sebagai sastra sejarah (Winsedt 1969: 158-62), tidak diragukan lagi teks ini memiliki makna penting dalam wacana intelektual Islam Indonesia pra-kolonial. Mempertimbangkan baik masa penulisan—yang berlangsung ketika Islam telah menjadi satu kekuatan sosial dan politik di dunia Melayu (Braginsky 1993: 7-10)—maupun substansinya yang sangat akrab dengan terma-terma Islam, *Sejarah Melayu* hadir sebagai satu bukti penting dari penterjemahan Islam ke dalam budaya Melayu-Indonesia. Teks ini berakar sangat kuat dan karenanya memiliki makna kultural di lingkungan Melayu yang tengah mengalami proses Islamisasi demikian intensif (Errington 1975: 53; Day 1984: 141).[7] Dan karena itulah, *Sejarah Melayu* menjadi teks pertama yang dibahas di sini.

Raja tidak hanya diyakini sebagai pemilik wilayah dan rakyat kerajaan, tapi juga sebagai pribadi yang tercerahkan (boddhisatva), yang membawa warganya ke arah kemajuan dan peningkatan spiritual. Dengan demikian, kerajaan diartikan sebagai "kondisi memiliki raja". Raja dianggap sebagai penjelmaan dari eksistensi kerajaan, dan rakyat hidup di bawah sang raja.

"... Adapun kami bukan dari bangsa jin dan peri. Bahwa kami daripada anak cucu Raja Iskandar Dzulkarnaen" (Winstedt 1969: 55). Demikian *Sejarah Melayu* menuturkan genealogi raja-raja Melayu sebagai berasal dari keturunan Iskandar Zulkarnain. Dalam teks tersebut Iskandar Zulkarnain digambarkan sebagai seorang raja Muslim yang agung, pemegang kekuasaan politik yang membentang dari barat hingga ke dunia timur; teguh melaksanakan ajaran Islam; dan berjasa melakukan Islamisasi di setiap wilayah yang ditaklukkan. Tegasnya, *Sejarah Melayu* menuturkan kisah Iskandar ini demikian penting dan rinci, sehingga bagian pertama teks cendrung dianggap sebagai "episode Iskandar" (Ras 1968: 129).

Tentu saja, *Sejarah Melayu* bukan satu-satunya teks yang memuat cerita Iskandar. Hampir semua teks klasik Melayu, khususnya yang termasuk dalam teks sastra kraton, memasukkan cerita Iskandar dan mengklaimnya sebagai asal keturunan dari raja-raja Melayu.[8] Bahkan, terdapat hikayat yang secara khusus berisi cerita Iskandar, *Hikayat Iskandar Zulkarnain* (Winstedt 1969: 92-5).[9] Di sini, hal penting untuk ditekankan adalah bahwa kisah Iskandar Zukarnain—khususnya sebagaimana terdapat dalam teks *Sejarah Melayu*—memiliki makna politik sangat penting dalam rangka memberi legitimasi politik untuk raja-raja Melayu, yang didasarkan pada tradisi Islam. Genealogi, seperti dicatat Milner (1982: 83), merupakan salah satu unsur penting dari perangkat kebesaran kerajaan. Dan cerita Iskandar adalah salah satu wujud konkretnya. Ia merupakan salah satu upaya raja-raja Melayu membangun citra kepahlawanan, yang memang diperlukan dalam rangka mengukuhkan budaya politik berorientasi-raja di tengah masyarakat yang telah beralih menjadi Muslim (Renard 1993: 261-4). Oleh karena itu, cerita Iskandar memang menekankan watak supranatural seorang penguasa yang sakral dan sangat berkuasa.

Di Melayu-Nusantara, citra kepahlawanan ini muncul sebagai satu ciri penting dalam tradisi sastera dan politik yang berkembang pada periode yang menjadi pembahasan ini (Winstedt 1969: 92-134). Untuk menyebut hanya beberapa contoh, bisa dicatat bahwa teks *Hikayat Amir Hamzah* dan *Hikayat Muhammad Hanafiyah* merupakan teks Melayu yang muncul hampir bersamaan dengan *Hikayat Iskandar* (Winstedt 1969: 95-7; 105-7; Brakel 1975). Lebih dari itu, seperti halnya *Hikayat Iskandar*, dua teks di atas juga mengedepankan figur penguasa Muslim yang memiliki watak sejajar dengan yang terdapat dalam cerita Iskandar. Amir Hamzah digambarkan dalam teks tersebut sebagai seorang tentara yang perkasa jauh sebelum masa nabi Muhammad (Winstedt 1969: 96). Hal serupa selanjutnya bisa dilihat dalam *Hikayat Muhammad Hanafiyah*. Teks tersebut sengaja diarahkan untuk mengagungkan kematian Hasan dan Husain, cucu Khalifah Ali, dalam perang Karbala yang terkenal ketika melawan penguasa dinasti Umayyah, tepatnya Khalifah Yazid ibn Abi Sufyan (Brakel 1975: 1-6). Dari sini, bisa dikatakan bahwa cerita Iskandar Zulkarnain—dan dua tokoh tersebut di atas—membentuk satu isu penting dalam tradisi politik Islam dunia Melayu. Dan cerita tersebut telah memberi landasan keagamaan bagi kekuasaan politik Melayu yang berorientasi pada raja.



Naskah Hikayat Amir Hamzah.
Sumber: Atlas Sejarah Indonesia Masa Islam, 2011.

Sejalan dengan cerita Iskandar, wacana politik Islam-berorientasi kerajaan juga bisa dilihat pada konsep baru berkenaan dengan kekuasaan, yang dirumuskan dalam bahasa politik yang sudah demikian terlembaga di Islam, atau—mengutip A. Bausuni (1975: 13)— "bahasa Muslim".[10] Dalam hal ini, ketimbang menganggap raja sebagai "reinkrnasi dewa" di bumi, dunia Melayu merumuskannya

dalam *daulat*, satu konsep yang diadopsi dari tradisi politik Islam. *Daulat* di dunia Islam digunakan mengacu pada eksistensi kekuasaan suatu negara. Berasal dari bahasa Arab, *d-w-l*, berarti "beriputar atau mengganti", istilah *daulat* telah berkembang menjadi sebuah konsep politik yang jelas mengacu pada kekuasaan seorang penguasa di suatu dinasti, dan akhirnya suatu negara di dunia Muslim (Lewis 1988: 35-36).[11]

Daulat di dunia Islam digunakan mengacu pada eksistensi kekuasaan suatu negara. Berasal dari bahasa Arab, *d-w-l*, berarti "beriputar atau mengganti", istilah daulat telah berkembang menjadi sebuah konsep politik yang jelas mengacu pada kekuasaan seorang penguasa di suatu dinasti, dan akhirnya suatu negara di dunia Muslim.

Dalam politik Melayu, istilah *daulat* digunakan mengacu pada kekuasaan kerajaan, dengan tentu saja terdapat sejumlah muatan lokal yang mewarnai digunakannya istilah tersebut. *Daulat* pada dasarnya berarti "elemen keagamaan dalam sistem kerajaan" (Wilkinson 1932a: II, 261). Karena itu, istilah tersebut menunjuk pada unsur-unsur politik yang bersifat supranatural dan konsekuensinya erat berhubungan dengan kekuasaan sakral raja. Istilah *daulat* diperkenalkan dalam politik Melayu lebih diarahkan untuk mengganti—atau tepatnya memberi makna baru—konsep *andeka* dari budaya politik Hindu-Budha —"satu istilah yang berarti bahwa kekuatan Dewa senantiasa hidup dalam kedaulatan raja dan menjaganya dari gangguan orang jahat yang berusaha melecehkan raja (Wilkinson 1932b: 80).

Dalam teks-teks Melayu klasik, istilah *daulat* umumnya diungkapkan dalam bentuk do'a, yang diarahkan untuk memberkati raja yang baru naik tahta (Winstedt 1947: 137). *Daulat* dalam hal ini dibacakan dalam satu upacara ritual politik yang mengharapkan bahwa raja yang baru berkuasa mampu memimpin kerajaan dan masyarakat dalam bimbingan Tuhan. Do'a tersebut berbunyi, "Daulat Tuanku, semoga jaya selamanya memimpin kerejaan ini" (Wilkinson 1932b: 79). Dalam *Hikayat Raja-Raja Pasai*, penggunaan istilah *daulat* seperti demikian nampak sangat jelas. Teks tersebut menggambarkan bahwa istilah *daulat* digunakan dalam satu upacara penganugrahan Sultan Malik al-Saleh, raja Samudra Pasai, yang memeluk Islam (Hill 1960: 58). Istilah *daulat* digunakan dalam konteks ini pada upacara politik bagi raja yang baru naik tahta dan menyatakan diri masuk Islam.

Karena itu, memperhatikan kondisi di mana *daulat* digunakan, bisa dipasikan bahwa istilah tersebut memiliki makna penting bagi eksistensi kekuasaan politik suatu kerajaan. Dan ini berarti bahwa istilah *daulat* dalam praktik-praktik politik raja-raja Melayu merupakan landasan ideologis yang memberi justifikasi bahwa mereka, raja-raja Melayu, *legitimate* untuk berkuasa di kerajaan dan menjadi pelaksana politik terhadap masyarakat. Pada titik ini, *daulat* bahasa politik yang sangat esensial. *Daulat* mengandung aspek keagamaan yang berfungsi menambah aura kebesaran kerajaan. Dengan demikian, raja yang berkuasa, ber-*daulat,* berlandaskan sebuah ideologi keagamaan.

Asumsi ini selanjutnya diperkuat kenyataan bahwa istilah *daulat* digunakan sejalan dengan gelar-gelar kebesaran kerajaan yang telah demikian berkembang dalam tradisi Islam, khususnya gelar *zill Allāh fī al-'ālam* (bayangan Allah di bumi). Gelar kebesaran ini —bersama dengan gelar *khālifah* dan *sultān*— telah berkembang dalam politik Islam sebagai mengacu terutama pada unsur-unsur Tuhan yang

Istilah durhaka dalam wacana politik Melayu berkembang sebagai satu konsep politik yang bermakna satu kondisi menentang kekuasaan politik sang raja.

inheren terdapat dalam sistem politik kerajaan: bahwa kekuasaan politik raja-raja Muslim berasal dari Tuhan (Lewis 1988: 45-6). Dalam wacana politik Melayu, pengadopsian dan pemakaian gelar-gelar kebesaran Islam tersebut tentunya memiliki dampak penting bagi kekuasaan politik kerajaan. Gelar-gelar tersebut digunakan untuk menekankan kebesaran dan kemuliaan sang raja dengan atribut-atribut ketuhanan, memberinya berbagai hak dan previlase, serta menjadikannya berbeda dari rakyat pada umumnya.

Dari perspektif ini, istilah *daulat* tidak bisa diartikan semata sebagai "kedaulatan" (*sovereignty*) atau "kekuasaan" (*power*) dalam pengertian dewasa ini. Istilah tersebut lebih merupakan kualitas ketuhanan yang inheren melekat dalam diri raja-raja Melayu (Errington 1975: 118). Diartikan demikian, dalam konsep *daulat* raja memiliki semacam "kekuasaan yang dianugrahkan Tuhan" atau *pulung* dalam tradisi Jawa, yang menjadikan mereka mampu menjalankan kekuasaan di kerajaan (Khalid-Thaib 1981: 309). Dengan ungkapan lain, dalam *daulat* kekuasaan raja eksis dan juga dengan *daulat* raja berkuasa secara *legitimate* di kerajaan. Oleh karena itu, isilah *daulat* digunakan berlawanan dengan *durhaka*. Berasal dari kata dalam bahasa Sankrit, *drohaka*, berarti dosa, *durhaka* memiliki makna politik spesifik yang mengacu pada sikap tidak setia (*disloyalty*) terhadap kekuasaan yang syah, yang ber-*daulat* (Wilkinson 1932a: 275-6). Istilah *durhaka* dalam wacana politik Melayu berkembang sebagai satu konsep politik yang bermakna satu kondisi menentang kekuasaan politik sang raja.

Sufisme: Memperkuat Kedudukan Raja

Sufisme di Indonesia telah berkembang seiring proses awal perkembangan agama tesebut. Bersama sejumlah faktor lain yang bersifat sosial-politik dan ekonomi, sufisme menjadi satu unsur penting dalam sejarah Islam Indonesia. Ia telah berjasa menjadikan Islam memiliki daya lentur dan tingkat adaptasi yang tinggi terhadap sistem sosial-politik budaya Indonesia pra-Islam sehingga, dengannya, Islam bisa diterima dengan mudah dan menjadi bagian dari proses pembentukan dan perkembangan sistem sosial-budaya masyarakat Indonesia (Johns 1961a: 143-160; 1961b: 10-23).

Di samping itu, proses Islamisasi di Indonesia, yang memperoleh momentumnya pada abad ke-13, memang berlangsung ketika sufisme tengah berjaya dalam

wacana intelektual Islam di dunia Muslim. Nama-nama seperti Abu Hamid al-Ghazali (w. 1111), Ibn 'Arabi (w. 1240), 'Abdul Qadir al-Jailani (w. 1166), adalah para sufi terkenal yang hidup—seperti bisa dilihat dari tahun wafatnya—dalam bentang waktu sejarah yang berdekatan dengan masa berlangsungnya proses Islamisasi di Indonesia. Begitu pula dari zaman sejarah yang sama kita juga mengenal nama-nama seperti Najm al-Din al-Kubra (w. 1221) dan Abu Hasan al-Sadhili (w. 1258)—masing-masing pendiri tarekat Kubrawiyah dan Sadhiliyah di Asia Tengah dan Afrika Utara—serta nama-nama sufi lain yang sangat dikenal di dunia Islam.

Oleh karena itu, sufisme menjadi satu corak pemikiran terkemuka dalam sejarah Islam Indonesia masa awal. Di dunia Melayu, sufisme berkembang demikian kuat pada masa kerajaan Aceh. Pada abad ke-16 kita mengenal dua orang tokoh sufi terkemuka, Hamzah Fansuri (w. 1607) dan Shamsuddin al-Sumatrani (w. 630). Mereka merupakan ulama kerajaan Aceh, yang hudup pada masing-masing periode kekuasaan 'Alauddin Ri'ayat Shah (1589-1602) dan penggantinya, Sultan Iskandar Muda (1607-1636). Dan kedua Kedua tersebut menduduki jabatan sebagai Shaikh al-Islam yang bertugas sebagai penasihat raja, khususnya di bidang agama.

Di dunia Melayu, sufisme berkembang demikian kuat pada masa kerajaan Aceh. Pada abad ke-16 kita mengenal dua orang tokoh sufi terkemuka, Hamzah Fansuri (w. 1607) dan Shamsuddin al-Sumatrani (w. 630). Mereka merupakan ulama kerajaan Aceh, yang hudup pada masing-masing periode kekuasaan 'Alauddin Ri'ayat Shah (1589-1602) dan penggantinya, Sultan Iskandar Muda (1607-1636). Dan kedua tokoh sufi tersebut menduduki jabatan sebagai Shaikh al-Islam yang bertugas sebagai penasihat raja, khususnya di bidang agama.

Mengenai pemikiran dua tokoh sufi tersebut, baik Hamzah maupun Shamsuddin sama-sama mewakili aliran sufisme *wahdat al-wujūd*. Aliran sufisme ini dinisabahkan kepada seorang sufi terkemuka, Ibnu 'Arabi (1156-1240), yang menekankan kesatuan Tuhan dan manusi; bahwa manusia memiliki eksisistensi hanya dalam kaitan dengan Tuhan. Hamzah Fansuri dan Shamsuddin al-Sumatrani adalah pendukung utama ajaran tersebut. Melalui karya-karya mereka, seperti *Jawhar al-Haqā'iq* (Esensi Hakikat) oleh Shamsuddin dan *Asrār al-'Ārifīn* (Rahasia kaum Gnostik) oleh Hamzah Fansuri, pemikiran sufisme Ibnu 'Arabi sangat dominan. Dua karya di atas sangat menekankan "penyatuan manusia dengan Tuhan" yang dirumuskan dalam konsep martabat tujuh. Tuhan dalam pandangan mereka melimpahkan wujud-Nya di alam dan manusia secara bertingkat, yang berujung pada penyempurnaan kesatuan dengan wujud Tuhan (*martabat ahadiyat*).[12]

Dalam konteks kajian ini, hal paling penting untuk ditekankan adalah bahwa corak pemikiran sufisme ini memiliki makna sangat penting dalam budaya politik Melayu yang berorientasi kerajaan. Dalam hal ini, sufisme memberi kontribusi—atau paling tidak sejalan dengan—pemikiran politik yang menekankan keagungan dan kesakralan raja. Salah satu aspek terpenting untuk ditekankan adalah konsep "manusia sempurna" (*al-insān al-kāmil*), yang memang menjadi salah satu bagian pokok dari sufisme *wahdat al-wujud*. Dan melalui konsep manusia sempurna ini signifikansi sufisme dalam budaya politik Melayu bisa dijelaskan (Milner 1983: 40-1). Pengertian manusia sempurna dalam sufisme—manusia dengan kualitas spiritual yang bisa mencapai derajat kebenaran Tuhan—paralel dengan konsep raja ideal dalam tradisi politik Melayu-Indonesia,

Salah satu aspek terpenting untuk ditekankan adalah konsep "manusia sempurna" (al-ins n al-k mil), yang memang menjadi salah satu bagian pokok dari sufisme wahdat al-wujud. Dan melalui konsep manusia sempurna ini signifikansi sufisme dalam budaya politik Melayu bisa dijelaskan (Milner 1983: 40-1). Pengertian manusia sempurna dalam sufisme—manusia dengan kualitas spiritual yang bisa mencapai derajat kebenaran Tuhan—paralel dengan konsep raja ideal dalam tradisi politik Melayu-Indonesia, yang dirumuskan dalam istilah "raja sufi"

yang dirumuskan dalam istilah "raja sufi": yakni seorang raja yang memimpin dan sekaligus membimbing rakyatnya untuk mencapai derajat kesempurnaan hidup, secara material dan spiritual.[13]

Di dunia politik Melayu, konsep raja sufi dengan mudah bisa ditemukan. Konversi raja-raja Melayu menjadi Muslim melalui mimpi bertemu Nabi Muhammad, seperti digambarkan baik *Sejarah Melayu* (Winstedt 1938: 83) dan *Hikayat Raja-Raja Pasai* (Hill 1960: 56-7), merupakan salah satu bukti penting untuk diperhatikan. Dalam sufisme, mimpi diakui—bahkan dipraktikkan—sebagai bagian penting latihan spiritual para sufi. Bahkan, seorang sufi terkemuka seperti al-Ghazali (w. 1111), berpandangan bahwa apa yang nampak dalam mimpi adalah simbol (*mithāl*); ia merupakan sarana dalam proses transmisi pengetahuan keagamaan (Grunebaum 1966: 16). Dan melalui mimpi inilah raja-raja Melayu tidak hanya beralih menjadi Muslim, tapi juga memperoleh legitimasi keagamaan untuk kekuasaan politik mereka. Kedua teks tersebut selanjutnya menghadirkan sejumlah ilustrasi, baik dari kerajaan Malaka maupun Samudra Pasai, di mana raja yang berkuasa memperlihatkan perhatian dan kecendrungan untuk tampil sebagai raja sufi (Milner 1983: 40-1).

Raja sufi selanjutnya makin kuat mewarnai pemikiran dan praktik politik Islam masa kerajaan Aceh. Hamzah Fansuri, melalui sair sufinya, tampak memperoyeksikan raja Aceh yang menjadi patronya, Sulan Alauddin Ria'ayat Shah (1588-1604) ke dalam posisi tertinggi dalam kerangka sufisme. Dia diberi gelar "wali", "kamil" dan sekaligus "kutub": gelar-gelar yang mengindikasikan derajat tertinggi capaian kesempurnaan manusia dalam domain sufisme (Milner 1983: 41-42).[14] Lebih dari itu, sufisme juga menjadi salah satu dasar bangunan kerajaan Aceh. Sebagaimana ditunjukkan Brakel (1975: 60-1), satu bangunan di lingkungan istana kerajaan Aceh pada masa kekuasaan Iskandar Tsani, Taman Gairah, sekaligus dirancang sebagai pusat energi spiritual. *Bustan al-Salatin* karangan Nuruddin al-Raniri (w. 1658)—sumber informasi tentang Taman Gairah tersebut (Iskandar 1966: 48)—mencatat satu bangunan yang berada tepat di tengah-tengah taman, *gunongan*, yang bisa ditafsirkan sebagai tempat praktik meditasi raja dalam rangka memperoleh derajat kesempuraan, sebagai raja sufi.

Dengan demikian, di dunia Melayu, terutama dalam konteks kerajaan Aceh, sufisme telah memberi sumbangan penting dalam memperkuat kedudukan raja. Dan proses itu terus berlangsung bahkan ketika kekuatan baru dalam pemikiran Islam-berorientasi-shari'ah, neo-sufisme, membentuk satu wacana penting dalam peta sejarah intelekual Islam Indonesia. Pada abad ke-17, sejalan dengan peningkatan hubungan dengan Timur Tengah (Reid 1993c: 151-79), pemikiran Islam neo-sufisme yang tengah berkembang di Mekkah dan Madinah memasuki Melayu-Indonesia melalui jaringan ulama di kedua dunia Muslim



Tamansari Gunongan atau Taman Gairah.
Sumber: Dinas Sejarah dan Nilai Budaya, 2013.

tersebut. Nuruddin al-Raniri (w. 1658), Abdurrauf al-Sinkili (1615-1693), dan Yusuf al-Makassari (1627-1699) merupakan eksponen terkemuka dalam proses transmisi pemikiran Islam tersebut (Azra 1992).[15]

Di kerajaan Aceh, para ulama ini tidak hanya mendorong pelarangan pemikian sufisme *wahdat al-wujud* oleh Hamzah Fansuri dan Shamsuddin al-Sumarani, tapi juga menggantikan posisi mereka di kraton. Nuruddin al-Raniri dan Abdul Ra'uf al-Sinkili kemudian menempati posisi sebagai Shaikh al-Islam pada periode kekuasaan masing-masing Iskandar Tsani (1636-41) dan Sultanah Syafiyyat al-Din (1641-75). Hanya saja, berkenaan dengan wacana politik, pemikiran neo-sufisme tampaknya tidak memiliki pengaruh yang berarti. Isu pelaksanaan shari'ah Islam memang mulai diperkenalkan secara eksplisit dalam sejumlah teks Malayu dari kerjaan. Namun, ia masih tetap berada dalam domain pemikiran berorientasi Islam kerajaan. Dalam kaitan ini, *Taj al-Salatin* menjadi penting untuk dibahas. Sebagaimana ditunjukkan Abdullah (1993: 1993: 35-58), *Taj al-Salatin*, memiliki kedudukan sentral dalam proses pembentukan tradisi politik dunia Melayu.

Pada abad ke-17, sejalan dengan peningkatan hubungan dengan Timur Tengah (Reid 1993c: 151-79), pemikiran Islam neo-sufisme yang tengah berkembang di Mekkah dan Madinah memasuki Melayu-Indonesia melalui jaringan ulama di kedua dunia Muslim tersebut. Nuruddin al-Raniri (w. 1658), Abdurrauf al-Sinkili (1615-1693), dan Yusuf al-Makassari (1627-1699) merupakan eksponen terkemuka dalam proses transmisi pemikiran Islam tersebut (Azra 1992).

Ditulis Bukhari al-Jauhari di lingkungan kerajaan Aceh, sekitar 1603,[16] *Taj al-Salatin* hadir sebagai nasihat untuk para elit kerajaan, yang "menerangkan pada peri perkataan segala raja-raja dan menteri dan hulubalang dan rakyat peri kerajaan ... dengan ibarat yang ihsan dan dengan rajin yang sempurna" (Hussain 1992: 5). Bila dibanding teks Melayu lain yang dibahas, khususnya *Sejarah Melayu*, teks *Taj al-Salatin* menunjukkan corak pembahasan yang relatif

berbeda. Ketimbang menturkan kisah hidup dan prilaku raja-raja Melayu—sambil tentu saja mengambil pelajaran darinya—*Taj al-Salatin* justru menghadirkan cerita para Nabi dan khalifah dalam sejarah Islam. Perhatian utama teks tersebut adalah memberikan nasihat moral dan bimbingan dalam rangka membangun suatu kerajaan ideal (Abdullah 1993: 45). Oleh karena itu, nuansa keislaman tampak demikian kentara dalam *Taj al-Salatin*.

"...pekerjaan nubuwwah [kenabian] dan hukumah [memimpin kerajaan] umpama seperti satu cincin dengan dua permata yang besar harga keduanya" (Hussain 1992: 46). Demikian *Taj al-Salatin* memandang politik sebagai bagian inheren dari agama. Dua hal yang tidak bisa dipisahkan dari tugas penguasa kerajaan. Bagi *Taj al-Salatin*, kekuasaan politik bersifat ilahiah. Tuhan adalah pusat kekuasaan raja, dan selanjutnya kedaulatan sebuah kerajaan. Oleh karena itu, prinsip-prinsip ajaran Islam menjadi satu keharusan untuk dilaksanakan dalam tugas-tugas politik di kerajaan. Dan hal inilah yang menjadi tekanan *Taj al-Salatain*. Menurut teks tersebut, eksisistensi suatu kerajaan, *daulat*, bukan sesuatu untuk dipertanyakan. Permasalahannya, bagaimana *daulat* dijalankan sehingga bisa mencapai suatu kerajaan ideal.

Dalam kaitan inilah *Taj al-Salatin* mengetengahkan konsep *adil* sebagai satu syarat penting bagi tegaknya *daulat*. Dalam teks tersebut, *adil* menjadi satu kualifikasi paling mendasar dari raja ideal. *Taj al-Salatin* mendefinisikan *adil* sebagai satu kondisi di mana "segala perkataan dan segala perbuatan dan kehendak daripada ihsan itu kebajikan juga dalam keduanya iu. ...dan barang siapa daripada raja-raja yang tiada ada dua peri ini padanya tiada dapat dibilangkan raja adanya" (Hussain 1992: 64). Konsep *adil* tampak sedemikian sentral dalam rumusan *Taj al-Salatin* tentang raja ideal. Selanjutnya, teks tersebut kemudian memerinci *adil* ke dalam sejumlah prilaku yang mengindikasikian kondisi kesempurnaan agama dan politik, antara lain: bershabat dengan ulama, mencari kebenaran berdasarkan agama, memiliki perhatian atas kondisi rakyat dan melindungi mereka dari kejahatan, menegakkan kebajikan dan mencegah kemungkaran, dan lain-lain yang dilakukan Nabi dan wali (Hussain 1992: 71-91).

Taj al-Salatin mendefinisikan adil sebagai satu kondisi di mana "segala perkataan dan segala perbuatan dan kehendak daripada ihsan itu kebajikan juga dalam keduanya iu. ...dan barang siapa daripada raja-raja yang tiada ada dua peri ini padanya tiada dapat dibilangkan raja adanya" (Hussain 1992: 64).

Sejalan dengan itu, *Taj al-salatin* juga mensyaratkan seorang raja untuk berbudi (*ūlī al-albāb*) dan berakal, sehingga denganya bisa membedakan antara perbuatan baik dan jahat, bahagia dan celaka, dan selanjutnya keadaan adil dan tidak adil (Hussain 1992: 156-7). "Maka nyatalah tiada dapat tiada akan segala raja-raja itu daripada budi itu jua", dermikian *Taj al-Salatin* berujar, "karena raja itu hendaklah mengerti perkataan segala orang supaya dapat ia menghukumkan antara semuanya itu dengan kebenaran" (Hussain 1992: 159). Begitu juga teks tersebut menekankan pentingnya seorang raja untuk memiliki—atau setidaknya mengetahui—"ilmu kirafah dan firasah" sehingga ia bisa mengetahui secara benar watak dasar rakyat, khususnya mereka yang akan diangkat sebagai pejabat kerajaan (Hussain 1992: 14).

Kuatnya nuansa keislaman dalam *Taj al-Salatin* juga tampak dalam penggunaan gelar-gelar kebesaran raja, seperti *sultān*, *khālifah* dan *zil Alāah fī al-'alam*. Dalam hal ini, sejalan dengan konsep *adil* sebagaimana telah dijelaskan di atas, *Taj al-Salatin* memiliki pemaknaan berbeda dari sejumlah teks Melayu lain. Meski memang mengakui makna gelar tersebut bagi kebesaran raja, *Taj al-Salatin* pada saat yang menekankan pentingnya ajaran Islam dalam praktik-praktik politik raja. Di sini, *adil* lagi-lagi menjadi kualifikasi yang menentukan. *Taj al-Salatin* menulis:

> *Demikian segala wali Allah yang solihin mengerjakan tahta kerajaan, maka jikalau ada raja-raja perbuatannya seperti yang demikian itu, dapatlah dia dikatakan sultan khalifah al-Rahman dan sultan zil Allah fi al-alam atau ardi. Maka apabila raja-raja itu lain perinya dan perbuatannya dengan segala raja-raja yang telah tersebut itu, maka adalah tahta kerajaanya itu mengikuti hawa nafsunya, dan mengerjakan tiada dengan tentunya, dan jahil, dan jika ia tahu melupakan dirinya, maka raja itulah bayang-bayang iblis dan khalifah setan, seteru Allah taala jua adanya, ialah yang membinasakan nama segala raja-raja (Jusuf 1979: 36).*[17]

Hingga di sini, bisa dikatakan bahwa *Taj al-Salatin* memang menghadirkan suatu corak pemikiran politik yang sangat akrab dengan terma-terma Islam. Dalam *Taj al-Salatin*, eksistensi kerajaan dan kekuasaan politik sang raja tidak hanya dirumuskan dalam konsep *daulat*, seperti halnya *Sejarah Melayu*. Namun, ia disertai tekanan pada keharusan menjadikan ajaran Islam sebagai satu landasan prilaku politik penguasa di kerajaan, yang dirumuskan dalam konsep *adil*. Di sini, semangat neo-sufisme memang tampak dalam *Taj al-Salatin*. Setidaknya, teks ini berusaha menjadikan kekuasaan raja berada dalam koridor agama.

Dalam Taj al-Salatin, eksistensi kerajaan dan kekuasaan politik sang raja tidak hanya dirumuskan dalam konsep daulat, seperti halnya Sejarah Melayu. Namun, ia disertai tekanan pada keharusan menjadikan ajaran Islam sebagai satu landasan prilaku politik penguasa di kerajaan, yang dirumuskan dalam konsep adil.

Hanya saja, tinjauan lebih jauh menujukkan bahwa substansi pemikiran yang diketengahkan teks tersebut tampak berada dalam domain politik-berorientasi-kerajaan. Konsep *adil* memang menjadi ukuran untuk menentukan kualifikasi raja ideal. Namun, ia tidak pernah berfungsi sebagai sarana untuk evaluasi terhadap riil politik di kerajaan. Seperti halnya *Sejarah Melayu*, dan teks klasik Melayu lain, kepatuhan dan kesetiaan terhadap raja—bahkan raja zalim—tetap menjadi satu aspek penting dalam pemikiran politik *Taj al-Salatin*. Dengan argumen menghindari kekacauan (*fitnah*), "maka kami turut akan hukumnya" (Hussain 1992: 48), demikian *Taj al-Salatin* bersikap terhadap raja zalim, yang disebutnya berada di bawah bayangan iblis. Untuk lebih lengkapnya, berikut ini adalah kutipan dari *Taj al-Salatin* (Jusuf 1979: 29-30)[18]:

Adapun yang harus diikui raja itu yang mengikuti hukum Allah ta'ala dan hukuim Rasul Allah.

Soal: Jikalau raja itu tiada mengikti hukum Allah dan shari'a Nabi, betapa engkau itu raja durhaka, jahil, dan kafir.

Jawab: Yang kami ikut segala raja-raja yang adil melakukan hukum Allah itu dua perkara: pertama, kami ikut perkataannya, kedua, kami ikut segala kerjanya. Adapun segala raja-raja yang salah itu kami iktu katanya dalam tahta kerajaannya, dan tiada kami iktu kerjanya yang salah iu.

Soal: Adapun raja yang salah itu harus kita menyangkal segala katanya dan kerjanya, maka beapa kami ikut kaanya iu.

Jawab: Maka kami ikut katanya itu karena menolak fitnah dan fasad dalam negeri jua, jikalau karena bukan kesukaran tiadalah harus kami ikut katanya dan kerjanya.

Bahkan, pemikiran serupa juga dikemukakan Nuruddin al-Raniri, eksponen utama gerakan neo-sufisme di Melayu abad ke-17. Seperti tampak dalam kutipan di bawah ini, al-Raniri menegaskan kepatuhan terhadap sebagai satu kehatusan agama, sehingga sikap menetang raja sama sipandang setara dengan khianat kepada Allah. Di sini, lagi-lagi kita melihat bahwa pemikiran neo-sufisme al-Raniri tidak berhubungan dengan sikap politiknya terhadap kerajaan. Legitimasi sufisme terhadap budaya politik Melayu yang berorientasi-raja, yang dilakukan Hamzah Fansuri dan al-Sumatrani, tetap eksis dan dipertahankan. Dengan ungkapan lain, kritik al-Raniri terhadap sufisme *wahdat al-wujud*, dan pembaharuan neo-sufisme yang dikedepankannya tidak membawa satu perubahan berarti dalam wacana sosial dan intelektual Islam Indonesia pra-kolonial, yang berpihak dan mendukung *kerajaan*. Melalui *Bustan al-Salatin* yang dikarangnya, al-Raniri menulis bahwa "segala yang berbuat khianat akan segala raja-raja tak dapat tiada datang pula ke atas mereka itu murka Allah". Selanmutnya, dia jyba menulis."... jangan kamu berbuat khianat akan segala raja, tak dapat tiada pekerjaan yang demikian itu dinyatakan Allah ta'ala jua kepadanya (Iskandar 1966: 46).

Al-Raniri menegaskan kepatuhan terhadap sebagai satu keharusan agama, sehingga sikap menetang raja sama sipandang setara dengan khianat kepada Allah.

Institusi Ulama: Perubahan dan Perkembangan

Memasuki abad ke-20, institusi ulama seperti digambarkan di atas menghadapi tantangan sangat kuat. Bahkan, dalam beberapa segi tertentu, tantangan tersebut melampaui apa yang mereka alami saat mereka berhadapan dengan kaum priyayi yang didukung pihak kolonial. Tantangan baru ini muncul seiring dengan tumbuhnya gerakan pembaharuan Islam, yang semakin memperoleh tempat di kalangan Muslim Indonesia. Seperti halnya pengalaman Mesir dan Turki, proses pembaharuan atau reformasi Islam telah mengancam sendi-sendi pokok yang menjadi dasar tegaknya institusi ulama. Dalam konteks Indonesia, pertumbuhan wilayah perkotaan bersama dengan lembaga pendidikan dan pranata sosial modern, yang berlangsung seiring dengan kebijakan politik etis oleh pemerintan kolonial Belanda pada awal abad ke-20 (van Niel 1984), merupakan faktor penting yang ikut mendasari lahirnya berbagai perubahan sosial-politik dan budaya, dan akhirnya menjadi basis bagi lahirnya gerakan reformasi Islam di bumi Indonesia.

Pada awal abad ke-20, sejumlah kota muncul di Indonesia dengan atribut-atribut tertentu yang bisa diasosiasikan dengan perkotaan. Yogyakarta di Jawa (van Mook 1958; Daban 2000) dan Padang di Sumatra Barat (Columbijn 1994) barangkali bisa dilihat sebagai kota utama di Indonesia pada awal abad ke-20. Kedua kota tersebut kemudian tampil sebagai basis utama lahirnya gerakan pembaharuan Islam. Kota tentu saja menciptakan suasana berbeda dengan wilayah pedesaan, di mana ulama masih bertahan sebagai pemegang otoritas di bidang keagamaan. Di wilayah perkotaan, di mana elit baru didikan Barat mulai mucul seperti berdirinya Budi Utotmo pada 1908 (Nagazumi 1972; Sutherland



Gambar kumpulan mahasiswa yang terhimpun dalam Perhimpunan Indonesia merupakan salah satu gambaran elit baru hasil didikan Barat.
Sumber: Indonesia Dalam Arus Sejarah, 2012.



Ahmad Dahlan, Pendiri Muhammadiyah.
Sumber: Indonesia Dalam Arus Sejarah jilid III, 2012.

1979), dan media cetak juga tumbuh sebagai saluran proses intelektual dan juga politik (Adam 1995), hasrat untuk melakukan perubahan dan pembaharuan menjadi sesuatu yang tidak terelakan. Kemajuan berkembang menjadi satu wacana dominan di kalangan masyarakat perkotaan, khusus elit baru didikan Barat.

Bersamaan dengan itu, semangat perubahan juga sudah mulai muncul di kalangan komunitas Jawi di Mekah. Mereka mulai akrab dengan gagasan-gagasan pembaharuan Islam yang diketengahkan Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad 'Abduh, dan Rashid Ridha di Mesir (Adams 1933; Hourani 1984), yang memang mulai berkembang di Mekah. Dalam konteks komunitas Jawi, tumbuhnya kecenderungan baru di atas berhubungan sangat erat dengan tampilnya seorang ulama Indonesia, Ahmad Khatib, yang kemudian sangat berpengaruh dalam perkembangan Islam di Indonesia awal abad ke-20. Ahmad Khatib memang dikenal tidak hanya sebagai ulama yang menekankan pemurnian praktek-praktek ajarah Islam (Laffan 2003: 112-113), tapi sekaligus 'guru untuk generasi pertama kaum muda' (Steenbrink 1984: 145-146) di Melayu-Indonesia. Ahmad Dahlan, pendiri Muhammadiyah, dan Hasyim Asy'ari di NU adalah di antara murid-murid Akhmad Khatib. Kedua orang ini bahkan dianjurkan membaca karya-karya ulama pembaharu di Mesir, termasuk majalah *al-Manar* (Noer 1980: 39), yang memang menjadi sarana utama sosialisasi gagasan-gagasan pembaharuan Islam di hampir seluruh dunia Muslim (Adams 1933: 205-247).

Lebih dari itu, Mesir di penghujung abad ke-19 telah menjadi salah satu tempat tujuan utama komunitas Jawi untuk belajar Islam, selain Mekah. Mereka pada umumnya pergi ke al-Azhar di Mesir setelah sebelumnya belajar beberapa lama di Mekah. Thaher Djalaluddin adalah salah seorang dari komunitas Jawi demikian. Setelah belajar sekitar empat belas tahun belajar di Mekah, dia pada 1893 menuntut ilmu di al-Azhar selama sekitar tiga tahun (Othman 1994: 227; Noer 1980: 41). Sejauh menyangkut periode pergantian abad, Thaher Djalaluddin bahkan bisa disebut sebagai yang terpenting dalam memberi orientasi baru pemikiran keagamaan di Melayu-Indonesia. Hal ini terutama melalui kegiatan intelektualnya tidak lama setelah pulang dari Timur Tengah. Bersama sejumlah ulama lain, dia menerbitkan jurnal *al-Imam* (1906-1908) di Singapura, sebagai jurnal pertama di Dunia Melayu yang mensosialisasikan gagasan-gagasan pembaharuan Islam di Mesir (Hamzah 1991; Noer 1980: 41-42). Bahkan, *al-Imam* dalam banyak hal dipengaruhi dan mengambil bentuk majalah *al-Manar* di Mesir (Roff 1967: 59; Azra 1999: 79-100). Selain Thaher Djalaluddin, tokoh lain dari komunitas Jawi yang belajar di Mesir adalah Ahmad bin Muhammad Zain bin Mustafa bin Muhammad al-Fatani, salah seorang ulama terkemuka Patani abad ke-19 (Matheseon dan Hooker 1988: 29-30), dan To' Kenali atau Muhammad Yusof (Salleh 1975: 87-100) yang menjadi salah seorang tokoh penting di balik berdirinya Majlis Ugama di Kelantan, Malaysia (Roff 1975: 101-152).

Sementara itu di bumi Melayu-Indonesia sendiri, sebagai kiblat keilmuan Islam al-Azhar pada saat bersamaan juga tumbuh. Hal ini bisa dilihat antara lain dengan munculnya sejumlah permintaan fatwa oleh kalangan Muslim Melayu-Indonesia kepada Muhammad 'Abduh dan Rashid Ridha, lebih khususnya pada ulama yang disebut terakhir, melalui jurnal *al-Manar* (Bluhm 1983: 35-42; Abaza 1998: 93-111). Permintaan fatwa ini tidak hanya menandai satu pergeseran referensi paham keagamaan, di mana sebelumnya permintaan fatwa ditujukan kepada ulama Mekah (Kaptein 1995: 141-160; dan 1997), tapi sekaligus membuktikan satu dialog yang demikian intensif antara dunia Melayu-Indonesia dengan Mesir, yang menjadi salah satu landasan penting bagi berkembangnya gerakan pembaharuan Islam di Melayu-Indonesia.

Dalam konteks demikianlah di wilayah Jawa, gerakan pembaharuan Islam muncul dengan lahirnya Sarekat Islam pada 1912, dan kemudian yang terpenting adalah Muhammadiyah pada 1916 (Noer 1980: 84-94; Alfian 1989; Peacock 1978). Muhammadiyah tampil bersama sejumlah agenda pembaharuan dan pemurnian Islam serta pembangunan lembaga-lembaga pendidikan modern. Sejak itu, pembaharuan kemudian berkembang di sejumlah kota lain di Indonesia, seperti di Padang, Sumatra Barat (Abdullah 1971) dan juga di Palembang (Peeters 1997), dan selanjutnya disusul dengan berdirinya berbagai lembaga lain yang berhaluan reformis seperti Persatuan Islam (Persis) di Bandung (Federspiel 2001). Hal ini selanjutnya diperkuat dengan kepulangan sejumlah pelajar Indonesia di al-Azhar, Kairo (Roff 1970: 73-87; Abaza 1994), di mana mereka memiliki hubungan intensif tidak saja dengan para ulama pembaharu di Mesir, tapi juga gerakan-gerakan politik nasionalisme di Mesir dan negara Arab secara umum. Kepulangan mereka memiliki makna sangat signifikan dalam memperbesar akselerasi dan skala gerakan pembaharuan Islam di Indonesia.

Kehadiran organisasi pembaharu ini, yang berangsung sejalan dengan perubahan-perubahan sosial akibat modernisasi, pada gilirannya memang melahirkan pola kehidupan dan paham keagamaan baru yang berangkat dari semangat kemajuan. Seruan untuk kembali kepada sumber asli ajaran Islam, al-Qur'an dan Sunnah, dibukanya pintu ijtihad, dan pemurnian praktek-praktek keagamaan Muslim yang dianggap terkontaminasi pengaruh-pengaruh budaya non-Islam, merupakan satu wacana dominan di kalangan kaum pembaharu yang berbasis di perkotaan. Bagi mereka, seperti halnya 'Abduh di Mesir (Hourani 1984: 136), perubahan-perubahan yang terjadi menyusul proses modernisasi tidak hanya dilihat sebagai satu keharusan, tapi lebih dari itu juga sesuatu yang perlu direspon secara positif bagi kemajuan umat Islam. Karena itu, ketimbang mendirikan pesantren, Muhammadiyah dan juga organisasi Islam modernis lain lebih memilih sekolah gaya Barat sebagai model pendidikan. Begitu pula ketimbang mengkaji kitab kuning di bawah bimbingan ulama di pesantren, mereka lebih cenderung menggali ajaran Islam dari al-Qur'an dan Sunnah. Dan, sejalan dengan suasana kota, mereka lebih giat menerbitkan jurnal, majalah dan koran sebagai sarana sosialisasi paham keagamaan.

NU merupakan model organisasi mo¬dern yang sengaja didirikan dalam rangka mempertahankan wibawa dan otoritas keagamaan ulama yang tengah berada di tengah ancaman kaum pembaharu. Penting ditekankan, gerakan pembaharuan Islam sebenarnya tidak hanya membawa perubahan pada paham keagamaan, tentu saja beserta sejumlah perangkat modern yang menyertainya. Lebih dari itu, dan bahkan terpenting, adalah bahwa gerakan tersebut sekaligus menghadirkan satu corak baru pemahaman dan akhirnya cara beragama.

Perkembangan inilah yang kemudian mengundang respon ulama, yang berwujud lahirnya Nahdlatul Ulama (NU) pada 1926 (Noer 1980: 241-254; Anam 1985). Lembaga ini, didirikan antara lain oleh K.H. Hasyim Asy'ari, merupakan bentuk kebangkitan ulama Indonesia pada awal abad ke-20. NU merupakan model organisasi modern yang sengaja didirikan dalam rangka mempertahankan wibawa dan otoritas keagamaan ulama yang tengah berada di tengah ancaman kaum pembaharu. Penting ditekankan, gerakan pembaharuan Islam sebenarnya tidak hanya membawa perubahan pada paham keagamaan, tentu saja beserta sejumlah perangkat modern yang menyertainya. Lebih dari itu, dan bahkan terpenting, adalah bahwa gerakan tersebut sekaligus menghadirkan satu corak baru pemahaman dan akhirnya cara beragama. Meski memang masih terbatas di wilayah perkotaan, kegiatan penerbitan buku-buku dan jurnal-jurnal keagamaan oleh kaum pembaharu, yang berjalan seiring dengan tersedianya teknologi percetakan oleh pihak kolonial (de Graaf 1969), telah mengancam otoritas tradisional ulama yang sebelumnya dianggap paling otoritatif dalam pemahaman keislaman, sebagaimana telah dijelaskan di atas. Dengan tersedianya buku-buku keagamaan, maka akses terhadap ajaran Islam bisa diperoleh dengan tidak lagi melalui kitab kuning di pesantren di bawah bimbingan ulama, tapi bisa di sekolah, perpustakaan, juga di berbagai toko buku yang ada di kota-kota Indonesia (Ockeloen 1937). Dengan demikian, gerakan pembaharuan telah melahirkan apa yang disebut sebagai rekonfigurasi otoritas keagamaan dalam Islam Indonesia (Eickelman dan Anderson 1999: 1-18).

Pelembagaan ulama di pesantren merupakan satu khazanah dan sekaligus berfungsi sebagai landasan historis bagi para ulama untuk terus-menerus mempertahankan otoritas keagamaan mereka.

Oleh karena itu, pada awal perkembangannya, NU memang menolak setiap bentuk baru keagamaan—baik menyangkut lembaga pendidikan dan pemikiran intelektual—yang berwujud antara lain pada sejumlah pedebatan di seputar bidang-bidang tertentu dalam praktek keagamaan kaum Muslim; selain itu, pada saat yang sama kalangan ulama NU juga berusaha mempertahankan lembaga pendidikan pesantren sebagai basis otoritas keagamaan mereka. Namun demikian, pertumbuhan NU tidak memadai hanya dilihat sebagai reaksi terhadap gerakan pembaharuan. Pelembagaan ulama di pesantren yang sudah berkembang demikian mapan di abad ke-19, sebagaimana telah dijelaskan di atas, merupakan satu khazanah dan sekaligus berfungsi sebagai landasan historis bagi para ulama untuk terus-menerus mempertahankan otoritas keagamaan mereka. Institusi ulama yang berbasis di pesantren telah memiliki modal yang sangat memadai, baik secara sosial-keagamaan maupun politik, untuk terus bertahan sebagai dasar bagi perkembangan NU. Penelitian yang dilakukan belakangan (Mansurnoor 1987) masih menujukkan ciri-ciri utama institusi keulamaan sebagaimana dijelaskan di atas. Oleh karena itu, apa yang kemudian berlangsung di kalangan NU pada dasarnya adalah penemuan dan perumusan kembali tradisi Islam (Hobsbawm 1983: 1-14), yang berangkat dari semangat baru seiring dengan perkembangan sosial-kemasyarakatan.

Dengan demikian, dalam konteks lembaga pendidikan, sejumlah pesantren yang dipimpin ulama NU pada perkembangan lebih belakangan mulai membuka lembaga pendidikan modern, khususnya madrasah, seraya tetap mempertahankan pesantren di dalamnya.

Tradisionalis dan Reformis: Dua Wajah Islam Indonesia

Sketsa pemikiran keagamaan Muhammadiyah dan Persis dapat dipakai sebagai representasi gerakan reformis di Indonesia. Selain memiliki pengikut yang besar, dua organisasi inilah yang secara intensif mengembangkan rumusan-rumusan keagamaan. Muhammadiyah memiliki Majlis Tarjih yang khusus menangani persoalan keagamaan (Djamil 1995), sementara Persis memiliki Dewan Hisbah, suatu majlis ulama Persisi yang secara khusus merumuskan pemikiran-pemikiran keagamaan bagi para anggota Persis. Rumusan keagamaan ini diberikan baik dalam bentuk bentuk buku, majalah maupun catatan perdebatan (Rosyada 1999). Secara umum kaum reformis mengikuti metode kaum Salaf dalam memahami agama, yaitu mendahulukan *nash* atau teks suci. Mereka juga mewarisi pemikiran Ibnu Taimiyah yang cenderung litaralis dalam masalah teologis dan ritus. Selain itu, pengaruh Ibnu Taimiyah juga tampak pada seruannya untuk berijtihad dan meninggalkan keharusan bermazhab. Pengaruh lain datang dari Imam Ahmad Ibn Hanbal dan Muhammad bin Abduh Wahhab yang memperkenalkan model keberagamaan puritan dengan menentang segenap unsur budaya dalam praktik keagamaan.

Jika kaum reformis mencapai otentisitas tersebut melalui ijtihad dengan mengakses langsung pada al-Qur'an dan hadits, kaum tradisionalis mencapainya melalui tradisi.

Paduan antara pola-pola ini melahirkan kombinasi antara kecenderungan literalistik dan rasionalistik. Dalam masalah teologis dan ritus kaum reformis cenderung perpegang teguh pada *nash* dan bersikap literalistik, sedangkan dalam masalah-masalah di luar bidang-bidang tersebut—seperti etika, politik dan ekonomi—mereka cenderung bersikap rasionalis. Tampaknya, kesesuaian antara kaum reformis Indonesia dan Abduh terletak pada kesamaan visi rasional dalam masalah-masalah di luar teologi. Abduh sendiri dapat dikatakan sepenuhnya rasional dalam melihat seluruh aspek agama. Ia menerapkan supremasi rasio atas teks suci secara penuh, sementara reformis Indonesia hanya

menerapkannya secara terbatas. Meskipun demikian, dalam konteks gerakan moderen Indonesia, sisi terpentingnya lebih terletak pada seruan berijtihad atau berpikir rasional terhadap masalah aktual yang sedang dihadapi. Bagi kaum reformis, Islam tampil lebih sebagai ideologi dan bukan sebagai susunan teoretik mengenai pengetahuan ketuhanan. Artinya, di Indonesia, daya tarik gerakan moderen lebih banyak terletak pada program-program sosial-politik dibandingkan reformasi keagaman (Prasetyo et al. 2002: 25-7)

Sementara itu, Islam tradisionalis berangkat dari asumsi keagamaan yang berbeda dari Islam reformis, meskipun tujuannya relatif sama, yakni mencapai otentisitas agama. Jika kaum reformis mencapai otentisitas tersebut melalui ijtihad dengan mengakses langsung pada al-Qur'an dan hadits, kaum tradisionalis mencapainya melalui tradisi. Bagi kaum tradisionalis, kandungan al-Qur'an dan hadits tidaklah mudah dimengerti. Diperlukan persyaratan-persyaratan khusus, seperti ilmu bahasa, sejarah dan logika, yang dapat dipakai untuk mencapai arti yang terkandung dalam dua sumber utama Islam tersebut. Akibatnya, umat Islam yang hidup pada masa kini akan menghadapi kendala besar ketika hendak mengakses al-Qur'an dan hadits secara langsung. Selain persyaratan pengetahuan, jarak waktu dan ruang antarkeduanya tidak memungkinkan terjadinya arus komunikasi imbal balik yang lancar. Untuk menjembatani jarak tersebut, menurut kaum tradisionalis, dibutuhkan jembatan yang mampu menghubungkan keduanya, yaitu tradisi yang telah dibangun oleh para ulama terdahulu. Bagaimanapun cerdik-pandai dan ulama yang hidup pada masa-masa awal Islam lebih mengetahui secara pasti arah dan tujuan ajaran Islam. Mereka masih berkesempatan mengakses saksi-saksi perjalanan hidup Nabi, kejadian-kejadian sosial penting, wacana keagamaan yang dominan, sehingga pemahaman mereka atas teks suci lebih komprehensif (Dhofier 1984).

Atas dasar asumsi ini kaum tradisionalis memegang erat tradisi Islam yang dibangun para ulama pada masa-masa awal Islam. Oleh karena itu, maksud wajib bermazhab bagi kalangan tradisionalis tidak lain adalah upaya menjalankan perintah agama secara benar sebagaimana yang dijelaskan oleh ulama awal, pemegang otoritas pentafsiran teks suci. Seperti yang tercatat dalam sejarah, jumlah ulama awal yang merumuskan pehamanan keagamaan cukup banyak, tetapi yang kemudian berpengaruh besar sedikit jumlahnya. Dalam bidang hukum, di antara yang sedikit tersebut adalah Imam Malik, Imam Hanafi, Imam Syafi'i dan Imam Hanbali. Mereka ini yang oleh kaum tradisionalis Indonesia dijadikan panutan dalam memutuskan perkara hukum. Sementara dalam bidang teologi mereka mengikuti Abu Hasan al-Asy'ari dan Maturidi dan dalam bidang mistik menganut ajaran Imam Abu Qasim al-Junaid.

Sementara itu, dimensi non-keagamaan juga tampak perlu turut diperhitungkan dalam proses polarisasi reformis-tradisionalis. Pentingnya dimensi ini tentu sangat berakar pada kondisi historis lahirnya gerakan moderen Islam. Mereka secara akrab bersinggungan dengan persoalan yang sedang dihadapi rata-rata umat Islam di seluruh dunia saat itu. Kenyataan dominan yang menjadi

masalah mereka adalah penjajahan dan keterbelakangan. Bagi wilayah-wilayah yang pernah merasakan keemasan Islam, keterjajahan bukan sekadar hilangnya kemerdekaan tetapi juga musnahnya kebanggaan dan harga diri. *Common memory* yang tertanam dalam wacana sejarah mereka selalu mengingatkan bahwa Muslim pernah menguasai dunia, dan selama berabad-abad masyarakat Eropa berada di bawah kendali kekuasaan Islam. Akan tetapi, *common memory* ini dihadapkan pada realitas yang berbalikan, di mana Muslim adalah bengsa terjajah dan orang Eropa yang menjadi tuannya (lihat Prasetyo et al 2002: 30).

Keinginan untuk lepas dari penjajah muncul secara merata dari setiap golongan Muslim. Akan tetapi seruan untuk maju sambil mengadopsi nilai-nilai modernitas hanya lahir dari kelompok Muslim tertentu. Pilihan terhadap modernitas tampaknya berhubungan dengan peluang seseorang untuk membandingkan diri dengan masyarakat Eropa. Paling tidak, mereka yang memilih untuk menjadi moderen sadar bahwa modernitas adalah alternatif terbaik. Kesimpulan seperti ini hanya dapat dirumuskan bila seseorang mempunyai pengetahuan dan informasi mendalam tentang Eropa. Kelompok yang paling memungkinkan adalah kalangan Muslim urban yang tidak saja mengetahui informasi tentang budaya moderen tetapi juga bersentuhan langsung dengannya. Inilah salah satu faktor mengapa gerakan moderen dalam Islam muncul di kota dan cenderung mendapat sambutan baik dari kalangan kota pula. Mereka tidak hanya mementingkan kemerdekaan, tetapi juga kemampuan untuk mengejar ketertinggalan dari bangsa penjajah yang mereka percayai lebih maju (Prasetyo et al 2002: 31).

Perbedaan Islam reformis dan tradisionalis tidak hanya terletak pada pandangan keagamaan.

Dengan demikian, perbedaan Islam reformis dan tradisionalis tidak hanya terletak pada pandangan keagamaan, tapi juga orientasi budaya. Bahkan perbedaan yang terakhir ini lebih bersifat fundamental dibandingkan perbedaan perspektif keagamaan yang bersifat *furu'iyah*. Sebagaimana yang terlihat, sistem kultural menyangkut pandangan hidup, preferensi norma-norma pribadi, struktur dan nilai sosial. Artinya, jika perbedaan antarkeduanya telah menyangkut wilayah kultural, maka sifatnya akan sangat mendasar dikarenakan kepentingan mereka juga berbeda. Nilai-nilai yang dijunjung tinggi oleh kalangan reformis, seperti keterbukaan, egalitarianisme, *system-oriented*, atau modernitas juga tampak belum mendapat tempat dalam kehidupan sehari-hari kaum tradisionalis. Sebaliknya, tradisi yang begitu dijunjung tinggi kalangan tradisionalis juga tampak tidak diperlakukan sama oleh kalangan reformis. Bahkan orientasi kehidupan yang terfokus pada wilayah eskatologi sering menjadi sasaran kritik kaum reformis. Luasnya cakupan perbedaan antarkeduanya dalam wilayah kultural ini memberikan pendasaran yang kokoh bagi pembentukan identitas diri serta kelompok bagi masing-masing pihak. Dapat diprediksi kemudian, dikotomi Islam tradisionalis-reformis dalam artian kultural relatif akan bertahan lebih luas dan lama dibandingkan dengan dikotomi dalam wilayah keagamaan. Sebab, wilayah kulturallah yang mengisi identitas dua pihak ini dibandingkan agama (Prsetyo et al 2002: 31-2).

Luasnya cakupan perbedaan antarkeduanya dalam wilayah kultural ini memberikan pendasaran yang kokoh bagi pembentukan identitas diri serta kelompok bagi masing-masing pihak. Dapat diprediksi kemudian, dikotomi Islam tradisionalis-reformis dalam artian kultural relatif akan bertahan lebih luas dan lama dibandingkan dengan dikotomi dalam wilayah keagamaan.

Ekstensi dan Intensifikasi: Pengalaman Beberapa Wilayah

Di samping dua wajah Islam yang dikembangkan oleh Muhammadiyah dan NU, terdapat sejumlah lembaga lain yang dalam wilayah yang lebih terbatas berperan penting dalam Islam di Indonesia. Lembaga-lembaga tersebut, yang akan dibahas secar rinci di bawah ini, umumnya hadir sebagai respon kaum ulama di beberapa wilayah di Indonesia terhadap perubahan-perubahan menyusul proses modernisasi dan pembaharuan Islam. Karena itu, meski secara organisatoris tidak menjadi bagian dari NU, lembaga-lembaga ini memiliki banyak kesamaan dengan paham keagamaan yang dikedepankan para ulama NU.

Kita mulai dengan Nahdlatul Wathan (NW) di Lombok, Musa Tenggara Barat (NTB). Penting ditegaskan, Islam di Lombok merupakan satu entitas tersendiri di tengah keragaman wajah Islam Indonesia. Dan proses perkembangan Islam di wilayah ini sebagian besar merupkaan kontribusi penting NW. Organsiasi ini telah membentuk suatu landasan penting bagi proses penterjemahan Islam ke dalam sistem sosial dan budaya masyarakat Lombok. NW menjadi basis utama pembentukan wacana sosial-intelektual Islam, dan selanjutnya perumusan corak keagamaan Muslim di wilayah tersebut.

Nahdlatul Wathan (NW) di Lombok, Musa Tenggara Barat (NTB), menjadi basis utama pembentukan wacana sosial-intelektual Islam, dan selanjutnya perumusan corak keagamaan Muslim di wilayah tersebut.

Sejak awal NW hadir lebih sebagai lembaga pendidikan Islam. Tuan Guru Zainuddin Abdul Madjid, ulama terkemuka di Lombok dan pendiri NW, memulai karir ke-ulama-annya dengan membangun lembaga pendidikan sepulangnya belajar di Mekkah. Lembaga pendidikan yang didirikan ulama kelahikran Pancor, Lombok Timur, pada 1908 ini bercorak madrasah, satu wujud modernisasi pendidikan Islam Indonesia. Ini dilandasari tidak saja pengalamannya belajar di Madrasah Saulatiyah di Mekah, tapi juga tuntutan perubahan menyusul modernisasi pendidikan oleh pemerintah kolonial Belanda di Indonesia. Di sini, karir intelektual Zainuddin mewakili satu periode di mana pembaharuan dan modernisasi pendidikan Islam mulai memperoleh tempatnya di Indonesia (Hasyim 2003: 178-9).

Tidak lama setelah mendirikan Pesantren al-Muhajirin, Zainuddin mendirikan satu lembaga pendidikan lebih besar, Nahdlatul Wathan Diniyyah Islamiyyah (NWDI). Berdiri pada 17 Agustus 1937, NWDI merupakan formalisasi dari pesantren al-Mujahidin. Setelah itu, pada 21 April 1943, dia juga mendirikan Madrasah Nahdlatul Banat Diniyyah Islamiyyah (NBDI) khusus untuk kaum perempuan (Hasyim 2003: 181). Kedua lembaga pendidikan tersebut—kerap disebut "dwi tunggal pantang mundur"—tampil sebagai satu langkah pembaharuan pendidikan oleh Zainuddin. Bermula dari madrasah, Zainuddin kemudian mendirikan satu lembaga yang menjadi wadah organisasi lembaga

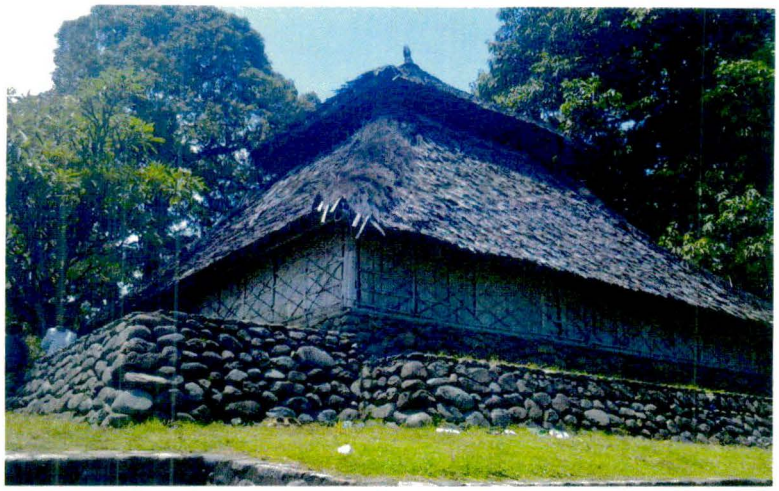
pendidikannya yang terus berkembang. Demikianlah, pada 1 Maret 1953, secara resmi berdiri organisasi Nahdlatul Wathan (NW) di Pancor, Lombok Timur (Masnun 2004: 71).

Melalui NW inilah karir intelektual Zainuddin berkembang. Dia tampil sebagai ulama terkemuka di NTB, sebagai Tuan Guru. Lembaga pendidikan yang dikelolanya mengalami perkembangan pesat. Pada 3 September 1951, gedung madrasah NWDI dibangun menjadi 10 lokal. Setahun kemudian, pada 1952/1953 dibuka sekolah tingkat lanjutan antara lain Madrasah Mu'allimin 4 tahun, Madrasah Mu'allimat 4 tahun, Sekolah Menengah Islam (SMI), dan PGA 4 tahun. Selanjutnya, sejak 1955/1956 dibuka Madrasah Muballighin dan Muballighat, yang disediakan khusus untuk menggodok para calon dai. Tidak hanya itu, Madrasah Muallimin dan Muallimat, yang tadinya hanya 4 tahun ditingkatkan menjadi 6 tahun masa belajar. PGA yang tadinya 4 tahun juga dikembangkan menjadi PGAL (Lanjutan). Di samping itu, pada 1959, didirikian Madrasah Tsanawiyah dan Aliyah dengan masa tempuh belajar selama 6 tahun (Hasyim 2003: 181).

Setelah lembaga-lembaga pendidikan di atas berjalan lancar dan berhasil mengeluarkan alumni-alumni yang membutuhkan jenjang pendidikan lebih tinggi, Tuan Guru Zainuddin kemudian mendirikan Akademi Pedagogik pada 1964. Tiga tahun kemudian, pada 1967, dia mendirikan pendidikan tinggi agama, Ma'had Dar al-Quran wa al-Hadits al-Madjdiyyah al-Syafi'iyyah. Pendidikan ini khusus untuk kaum laki-laki. Selanjutnya pada 1974 juga berdiri Ma'hadah lil Banat sebagai sarana pembinaan kader pelaksana pendidikan dan dakwah bagi kaum perempuan (Hasyim 2003: 181; Masnun 2004: 66-7).

Di samping mendirkan lembaga pendidikan, dia juga menulis sejumlah karya tentang berbagai isu keagamaan. Beberapa karya penting Zainuddin adalah: *al-Fawākih al-nahiyyah fī istishād al-tuhfah al-saniyyah bī nazhamiha al-nahdah al-zainiyyah* (1939), kitab berbahasa Arab tentang ilmu waris, yang ditulis berbentuk syair dan dalam format soal-jawab; *al-Tuhfah al-fanānīyyah sharh al-nahdah al-zainiyyah*, juga berisi tentang waris; *Sharh mi'rāj al-Tibyān ilā Samā'i 'ilm al-bayān*, berisi tentang tata bahasa Arab; *Nazām Batu Ngumpal Tarjamah Tuhfatul Atfāl* tentang tata baca al-Qur'an (*tajwīd*); *Risālah fī tawhīd* tentang teologi Islam. Juga termasuk dalam daftar karya Zainuddin adalah beberapa risalah pendek berisi wirid dan do'a yang menjadi panduan bagi anggota tarekat yang dia dirikan, Hizb al-Wathān: *Tarīqa Hizb nahdah al-watān, ikhtiyār hizb nahdah al-watān, Salāwat nahdah al-watān, Salāwat miftāh bāb rahmah al-Allāh*, dan *Salāwat nab'uthi rahmah lī al-'āmīn* (Hasim 2003: 182-4).

Di samping berbagai kegiatan sosial dan politik, lembaga pendidikan menjadi wilayah perhatian NW. Hingga perkembangan tahun 2000 lalu NW memiliki 806 lembaga pendidikan dengan perincian sebagai berkut: TK/RA sebanyak 33 buah, MI/SD sebanyak 309, MTs/SLTP berjumlah 216, dan MA/SMU



Masjid Bayan Baleq jejak peninggalan Islam abad 17 di Nusa Tenggara Barat.
Sumber: Atlas Sejarah Indonesia Masa Islam.

sebanyak 94. Dalam daftar ini juga perlu dimasukkan pondok pesantren sebanyak 54 dan panti asuhan 34 buah. Selain itu, juga perlu disebut adalah empat (4) buah lembaga pendidikan tinggi di atas (Masnun 2004: 73-4). Konsisten dengan semangat pembaharuan pendidikan yang diagendakan sejak awal berdiri, semua lembaga pendidikan NW menggunakan kurikulum yang mengadopsi baik mata pekajaran agama mupun umum. Di samping itu, NW merancang sendiri kurikulum untuk terutama Ma'had Dar al-Qur'an wa al-Hadith (MDQH) (Masnun 2004: 74).

Dengan demikian, jelas bahwa NW telah memberi kontribusi sangat berarti dalam perkembangan pendidikan Islam di wilayah Lombok. Hasilnya, sejumlah lembaga pendidikan modern banyak berdiri di Lombok, yang memberikan Muslim di wilayah tersebut pengetahuan guna menjalani kehidupan mereka di tengah kondisi sosial-budaya dan keagamaan mereka yang terus berkembang.

Lembaga selanjutnya yang perlu dibahas adalah As'adiyah di Sulawesi Selatan. Nama As'adiyah dinisbahkan kepada pendirinya, Kyai Haji Muhammad As'ad Al-Buqisiy (1907-1952). Dia adalah seorang keturunan ulama terkemuka asal Bugis yang kemudian bermukim di Mekkah. As'ad kecil menghabiskan waktunya di Mekkah. Di kota suci inilah di belajar Islam kepada berbagai ulama, baik mereka yang berasal dari Bugis maupun Arab. Dia mengkaji kitab-kitab standar di halaqah di Mekkah, yang juga digunakan di pesantren di Jawa.

Karir Kyai As'ad bermula ketika di kembali ke Sulawesi Selatan pada 1930. Dia mengembangkan pengajian yang sudah dibina saudara iparnya yang bernama Haji Ambo Emme di Sengkang. Beberapa murid pengajian tersebut kemudian kelak menjadi ulama besar di Sulawesi Selatan, antara lain adalah; Haji Abd. Rasyid atau Haji Habe, Haji Zainal Abidin atau Haji Langka, Haji Benawa, Haji Daud Ismail, dan Haji Ambo Dalle. Kelima murid inilah yang menjadi angkatan pertama dari pengajian yang di kemudian hari diberi nama Madrasah Arabiyatul Islamiah (MAI), lalu berganti nama As'adiyah. Mereka juga sekaligus diangkat sebagai guru bantu. Sepeninggal Kyai As'ad tahun 1952, kepemimpinan As'adiyah diserahkan kepada salah seorang muridnya, yaitu K.H. Daud Ismail hingga tahun 1961. Setelah itu, K.H. Abd. Malik yang merupakan angkatan kedua memperoleh kepercayaan memimpin As'adiyah hingga saat ini (Rahman 1996: 8-9).

Oleh karena itu, tidak berlebihan mengatakan bahwa Kyai As'ad melalui As'adiyah merupakan pencetak ulama-ulama besar di Sulawesi Selatan. Hampir seluruh pesantren di Sulawesi Selatan didirikan oleh murid-muridnya. Selainnya, meskipun secara tidak langsung didirikan oleh para alumni As'adiyah, pada umumnya pesantren di Sulawesi Selatan diasuh oleh kyai-kyai yang pernah *nyantri* di As'adiyah (Rahman 1996: 9). Menyangkut dunia pendidikan, As'adiyah menggabungkan konsep salafiyah (halaqah) dengan moderen (klasikal) dalam sistem pendidikannya. Sistem halaqah, atau dikenal dengan istilah *bandongan* atau *weton* di Jawa, adalah pendalaman kitab-kitab kuning karangan ulama-ulama salaf. Kegiatan ini dilaksanakan di Masjid Jami' Sengkang seusai sholat subuh dan maghrib. Sementara madrasah menggunakan sistem moderen dengan mangadopsi kurikulum nasional, seperti pembelajaran ilmu umum, yang dikeluarkan oleh Departemen Agama dan dilaksanakan di ruang-ruang belajar yang telah disediakan dengan jadwal belajar yang tertata pula.

Saat ini, As'adiyah telah membina madrasah dari berbagai tingkat, dari taman kanak-kanak, ibtidaiyah, tsanawiyah, hingga aliyah, bahkan perguruan tinggi. Taman kanak-kanak yang diberi nama Raudhatul Athfal baru berjumlah satu buah. Sedangkan Ibtidaiyah berjumlah 234 buah, Sekolah Dasar 6 buah, Tsanawiyah 16 buah, Aliyah sebanyak 4 buah, dan sebuah Perguruan Tinggi dengan tiga fakultas; Ushuluddin, Syari'ah dan Tarbiyah. Cabang As'adiyah tersebar di 11 wilayah kecamatan se-kabupaten Wajo, 8 kabupaten di propinsi Sulawesi Selatan.[19] Secara keseluruhan, As'adiyah membina 300 cabang dan tersebar di sembilan propinsi, yakni; Sulawesi Selatan (pusat), Sulawesi Tengah, Sulawesi Tenggara, Kalimantan Timur, Riau, Jambi, NTB, NTT serta perwakilan Irian Jaya (Papua) dan Jakarta. Meskipun cabang sudah tersebar ke berbagai wilayah, kantor pusat As'adiyah masih berlokasi di Sengkang, tepatnya di Jalan K. H. M. As'ad No. 79, Tempe, Wajo. Data tahun 2000 menunjukkan bahwa As'adiyah Sengkang sendiri membina santri sebanyak 2.824 orang, dengan sekitar 303 guru.[20]

As'adiyah memiliki dua kampus. Kampus I berlokasi di kota Sengkang, sedangkan kampus II berjarak 30 km ke arah utara kota Sengkang dan berdiri di atas lahan seluas 108 hektar. Selain Masjid Jami' Sengkang (yang merupakan kampus putri), kegiatan halaqah yang berlangsung malam dan pagi hari juga mengambil tempat di Masjid Agung Ummul Qura, Masjid Al-Ikhlas Laponkoda (kampus putra lama) dan kampus II Macanang. Untuk kegiatan ekstrakurikuler, As'adiyah memberikan kesempatan para santri untuk berorganisasi dan berserikat. Beberapa organisasi yang sempat lahir adalah Ikatan Pelajar As'adiyah (IPAS). Dalam wadah ini, santri dikelompokkan sesuai dengan asal daerahnya. Keparamukaan dan Resimen Mahasiswa (Menwa) juga menjadi wadah pembinaan jiwa petualangan bagi santri yang berminat.



Salah satu pesantren yang ada di Sulawesi Selatan.
Sumber: Dinas Sejarah dan Nilai Budaya, 2013.

Untuk melatih kepedulian santri terhadap moral masyarakat, As'adiyah melakukan dakwah melalui khutbah Jum'at di 120 masjid binaan. Disamping itu, As'adiyah juga kerap melakukan Safari Ramadhan ke berbagai pelosok daerah seperti Sulawesi, Sumatera, Kalimantan, NTT dan NTB, selain tentunya dakwah melalui siaran radio yang dimilikinya. Pembimbingan ibadah haji adalah upaya lain yang dilakukan oleh As'adiyah dengan mendirikan Kelompok Bimbingan Ibadah Haji (KBIH).

Di samping pendidikan, kegiatan As'adiyah juga merambah bidang sosial dan kemasyarakatan. As'adiyah membuka stasiun radio yang diberi nama Radio Suara As'adiyah yang pertama kali mengudara tahun 1968. Stasiun radio ini pula yang menjadi ciri khas As'adiyah. Apotik dan poliklinik didirikan untuk memberikan pelayanan kesehatan murah bagi masyarakat sekitar. Koperasi adalah usaha lain yang juga membantu roda perekonomian As'adiyah, jumlahnya ada dua. Untuk membuka lapangan pekerjaan bagi warga sekitar, As'adiyah mewakafkan lahan pertanian dan peternakan seluas 46,7 hektar untuk dikelola. Saat ini, kebun mangga dan peternakan ayam dan kabing bisa ditemukan di sana. Percetakan dan penerbitan adalah bidang lain yang juga memberikan kesempatan yang luas bagi warga sekitar yang berminat untuk terlibat dalam usaha ini.

Dengan jangkauan bidang pendidikan dan amal usaha serta tingkat persebaran yang tinggi di berbagai wilayah di Sulawesi dan daerah lainnya di Indonesia, telah menjadikan As'adiyah sebagai lembaga pendidikan yang berorientasi pemberdayaan masyarakat. Yang terakhir ini lebih mempertegas julukan As'adiyah sebelumnya, yakni sebagai salah satu lembaga pelopor ulama dan pesantren serta pembaharuan pendidikan Islam di Sulawesi Selatan.

Kesinambungan dan Perubahan: Catatan Penutup

Wajah Islam tradisionalis dan refomis, yang menjadi arus utama Islam Indonesia, terus berlangsung bahkan hingga dewasa ini. Belum ada institusi yang secara langsung mempertemukan, apalagi mempersatukan, kedua kelompok ini. Pada tataran politik keduanya masih berseteru melalui partai masing-masing. Sementara pada tataran budaya keduanya juga belum beranjak banyak. Dualisme pendidikan, misalnya, masih terlihat nyata. Pada masa ini baru tumbuh keinginan untuk memodernisasi pesantren melalui pembentukan madrasah dan Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) yang nantinya berubah menjadi IAIN. Hal yang sama juga terjadi pada pengelompokan sosial, desa-kota, karena mobilitasnya masih sangat rendah, sehingga peluang akulturasi atau urbanisasi tidak begitu besar.

Suasana kondusif bagi pertemuan Muslim tradisionalis-reformis baru tercipta secara nyata ketika pemerintahan digantikan oleh Orde Baru. Proses de-ideologisasi dan de-politisasi yang diterapkan pemerintah Orde Baru secara langsung maupun tidak telah membuka peluang terjadinya interaksi—terpaksa ataupun tidak—antara tradisionalis-reformis dalam berbagai bidang. Keputusan untuk menyederhanakan parta menjadi tiga, Parpai Persatuan Pembangunan (PPP), Golongan Karya (Golkar) dan Partai Demokrasi Indonesia (PDI), membuat kalangan tradisionalis maupun reformis tidak bisa mengekspresikan kepentingan politik mereka dalam wadah mereka sendiri.

Namun, tidak adanya peluang tersebut justru memaksa mereka untuk berhimpun bersama di PPP atau masuk pada partai lain yang pada dasarnya tidak membedakan mereka. Tentu saja intrik dan konflik tidak bisa dihindari ketika mereka berhimpun dalam satu wadah, tetapi dengan wadah tersebut mereka juga berkesempatan untuk berinteraksi. Tidak bisa dipungkiri bahwa pada akhirnya kalangan reformis lebih mendominasi PPP, sementara di Golkar kelompok terakhir juga menonjol. Meskipun demikian, ketidakseimbangan ini bukan lagi karena kalangan tradisionalis kurang kompeten dibandingkan reformis, tetapi lebih disebabkan oleh penguasa Orde Baru yang lebih *favorable* terhadap reformis dibandingkan tradisionalis yang memiliki basis massa kuat.

Sempitnya kesempatan untuk berpolitik tidak hanya dialami oleh kalangan tradisionalis, tetapi juga oleh hampir semua kalangan. Keberadaan PDI, misalnya, tidak kalah sulitnya dibandingkan dengan PPP. Jika PPP hanya menjadi wadah fusi partai-partai Islam, PDI harus mengakomodasi partai-partai agama di luar Islam dan partai-partai sekuler lainnya yang jumlahnya tidak sedikit. Akibatnya, dalam tubuh PDI sering terjadi konflik sebagaimana juga dalam PPP. Hanya Golkar yang merupakan partai pemerintah yang terlihat solid serta mampu mengatasi kedua pesaingnya. Atas dasar kenyataan ini kalangan Muslim tidak

lagi bergairah untuk mengekspresikan kepentingan mereka melalui jalur politik, dan bersamaan dengan itu perseteruan antara tradisionalis-reformis dalam politik menyusut.

Depolitisasi dan de-ideologisasi Orde Baru pada saat yang sama dibarengi dengan program-program pragmatik, baik dalam bidang ekonomi maupun pendidikan. Melalui program pembangunan, Orde Baru sedikit banyak berhasil mengarahkan energi massa pada kegiatan ekonomi. Hasilnya, rata-rata pertumbuhan mencapai 5% per tahun untuk jangka waktu beberapa dasawarsa. Terlepas dari disparitas pendapatan dan korupsi yang akut, program ekonomi Orde Baru telah menciptakan peluang bagi proses modernisasi dan urbanisasi. Dalam konteks hubungan tradisionalis-reformis, dua proses sosial ini sangat penting artinya, karena dengan proses tersebut sekat-sekat sosial yang memilah keduanya semakin tipis. Realitas lain yang juga turut berperan besar dalam mendekatkan keduanya adalah pendidikan, dimana program pendidikan massal Orde Baru telah membuka ruang, khususnya bagi masyarakat pedesaan, untuk masuk dalam wacana modernitas. Beberapa lembaga dalam dunia pendidikan, khususnya Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) dan IAIN, secara khusus berperan sebagai penjembatan bagi dua komunitas tersebut. HMI yang independen tidak saja menampilkan ciri-ciri kemoderenan, tetapi juga mampu menampung kalangan tradisionalis yang sedang belajar di berbagai Perguruan Tinggi. Sementara itu, IAIN, yang kebanyakan mahasiswanya dari pesantren, juga berjasa besar dalam mentransformasikan kalangan tradisionalis untuk masuk ke dalam arus utama pendidikan moderen. (lihat Anwar 1995).

Sampai di sini realitas dikotomis antara tradisionalis-reformis mulai mengendor. Selain politik, perbedaan sosial dan kultural keduanya juga semakin mendekat. Sempitnya ruang gerak politik juga mendorong munculnya respons kalangan Muslim untuk menyalurkan perhatian pada gerakan kultural. Bentuknya bisa bermacam-macam mulai dari gerakan swadaya masyarakat, pendidikan, dakwah, ekonomi sampai budaya. Dalam kancah inilah tradisionalis-reformis juga mendapat kesempatan untuk bekerja bersama-sama. Seiring dengan berjalannya waktu, kerangka besar tradisionalis-reformis yang berdimensikan politik, sosial dan budaya lambat laun mulai pudar. Saat itu tidak bisa lagi ditemukan perbedaan yang jelas antara politik kelompok tradisionalis dan reformis. Keduanya telah tersingkir oleh kekuatan Orde Baru. Dalam pentas nasional kelompok-kelompok yang diasosiasikan dengan reformis memang lebih menonjol dibandingkan mereka yang berafiliasi dengan tradisionalis. Namun kenyataan itu semata-mata konsekuensi dari kebijakan pragmatik pemerintah yang lebih memberikan tempat kepada teknokrat dan kaum terampil lainnya daripada mereka yang memiliki basis massa.

Dalam kancah pemikiran agama kedua kelompok juga mencatat perubahan-perubahan penting, meskipun sebagian besar masih bertahan pada pola lama. Misalnya, doktrin ahlussunnah waljama'ah masih tetap menjadi pegangan sebagian besar warga NU dan tradisi Wahhabiayah jug masih menjadi patokan keagamaan kalangan Muhammadiyah. Akan tetapi, pada kurun waktu ini muncul angkatan baru (*new breeds*) dari keduanya yang mampu mengatasi dikotomi tersebut. Tokoh yang paling penting untuk disebut adalah Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid. Nurcholish acap kali disebut Natsir Muda untuk menggambarkan kedekatan dan pewarisan tradisi reformis, sedangkan Abdurrahman lahir dan besar dari kalangan tradisionalis. Meskipun demikian, kedua tokoh ini mampu mengambil jarak dari narasi besar yang melingkupi diri mereka, dan memunculkan suatu bentuk pemikiran yang berbeda, yakni neo-modernis atau neo-tradisionalis. Pemikiran keduanya cukup menjanjikan karena dapat menjadi alternatif bagi kebekuan paradigma tradisionalis-reformis, sekaligus memberikan landasan bagi kehidupan berbangsa secara lebih luas (Lihat Ali dan Effendy 1986).

Pemikiran alternatif yang muncul oleh kedua kubu semakin mendapat respons positif karena pada bidang-bidang yang lain, khususnya pendidikan, sosial dan komunikasi, juga terjadi transformasi yang searah. Peluang pendidikan yang tercipta selama Orde Baru memungkinkan tidak saja kalangan reformis untuk terus masuk ke arus utama pentas kehidupan nasional, tetapi juga membuka peluang bagi kalangan tradisionalis untuk berbuat serupa. Oleh karenanya, sarjana-sarjana Muslim santri yang mulai bermunculan sejak pertengahan 1980an tidak saja berlatarbelakang reformis melainkan juga tradisionalis. Seiring dengan itu, mobilitas sosial dan jaringan komunikasi yang semakin meluas turut mempercepat terjadinya transformasi dalam tubuh dua komunitas tersebut.

Meskipun demikian tidak berarti suasana kehidupan berbangsa yang diciptakan Orde Baru benar-benar telah menghapus dikotomi tradisionalis-reformis. Pola pragmatis dan anti politik serta ideologi yang diterapkan Orde Baru sedikit banyak lebih menguntungkan kalangan reformis dan merugikan tradisionalis. Akomodasi pemerintah terhadap kalangan reformis jauh lebih menguntungkan, karena mereka lebih terlatih untuk mengisi posisi-posisi yang memang dibutuhkan untuk program-program pragmatik. Kalkulasi politik yang lebih penting adalah mudahnya kontrol terhadap kelompok ini, karena kalangan reformis tidak memiliki basis massa sekuat tradisionalis. Akibatnya, kalangan tradisionalis tersingkir hampir di segala sektor, seperti Departemen Agama, PPP dan bahkan Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang seharusnya dipegang mereka.

Oleh karena itu, meskipun pola dikotomi lama sudah mengalami banyak perubahan, periode ini tetap menyisakan perbedaan-perbedaan yang mungkin akan bangkit lagi—meski tidak sama seperti sebelumnya. Satu hal yang pasti

adalah kenyataan bahwa apa yang disebut tradisionalis-reformis tidak bisa lagi dipahami seperti yang ada pada 1940, 1950 dan 1960an. Meski sudah berubah, sebagai identitas kultural dan pengelompokan sosial, dikotomi tersebut belum bisa dihapus sama sekali. Lebih dari itu, mereka telah berjasa meletakkan landasan kokoh bagi pembentukan Islam bagi Muslim Indonesia, yang kemudian mengalami proses penafsiran ulang dan perumusan kembali seiring dengan perubahan yang terus berlangsung. Dengan kata lain, masinstream Islam telah menjadi basis bagi tampilnya Islak baru yang mulai berkembang belakangan ini.

Jajat Burhanudin

Endnotes

1 Wilayah pesisir barat Minangkabau yang pertama kali terislamkan adalah Tiku, pelabuhan dagang utamanya; Pariaman dan Ulakan mengikuti setelah ditetapkannya pengawasan Aceh atas pantai tersebut. Untuk pembahasan yang lebih rinci mengenai topik ini, lihat juga Azra (2003: 43-44); Winstedt (1917: 170-175).

2 Penting untuk ditegaskan di sini, jenis hubungan antara *rantau* dan *darek*, yang menunjukan pertentangan dan penyesuaian antara Islam dan kebiasaan setempat (*adat*), dan merupakan salah satu ciri utama dinamika dan perkembangan Islam di Minangkabau. Untuk pembahasan yang menyeluruh tentang hal ini, lihat Abdullah (1966: 1-24; dan 1971: 1-25).

3 Dobbin (1983: 121) menyatakan bahwa praktik-praktik sufi dengan penyebutan nama Tuhan berulang-ulang, bernyanyi, dan menari dengan musik adalah juga di antara praktik agama perdukunan. Lihat juga Winstedt (1969: 20-25); Rinkes 1909: 9-10).

4 Kutipan di atas berasal dari *Hikayat Jalaluddin*, satu-satunya naskah Melayu yang memuat sejarah Islam di Minangkabau. Dalam *Hikayat* ini, Faqih Saghir Sami' Syekh Jalaluddin Ahmad Kuto Tuo menghubungkan sejarah Islam dari masa ketika pertama kali diperkenalkan kepada masyarakat Minangkabau hingga masa pembaruan Islam oleh gerakan Padri. Naskah ini kemungkinan ditulis pada 1824 dalam bahasa Melayu. Studi-studi tentang naskah ini, lihat J.J. Hollander (1857); juga Steenbrink (1984: 37-43).

5 Mesti dicatat bahwa pada saat Syekh Burhanuddin mendirikan Tarekat-Surau Ulakan, di Minangkabau telah muncul tarekat Sufi lain, yaitu tarekat Naqsyabandiyah dan Qādiriyah. Tarekat Naqsyabandiyah kemungkinan besar didirikan pada dekade pertama abad ke-17 oleh seorang ulama dari Pasai. Tarekat ini menyebar terutama di Lima Puluh Koto dan Tanah Datar. Tarekat lainnya, Qādiriyah, terutama berpusat di wilayah pesisir pantai dan Agam. Lihat Azra (2003: 63-64); Dobbin (1983: 121); juga Steenbrink (1984: 177-185).

6 The *Sejarah Melayu* atau Malay Annals dianggap sebagai satu teks terbaik dan terpenting dalam karya sastra Melayu kaslik (Winsedt 1969: 111). Text ini besar kemungkinan ditulis oleh seorang anggota keluarga Bendahara, elit politk kerajaan Malaka, Tun Muhammad or Tun Sri Lanang (Roolvink 1967: 301-12; Iskandar 1967: 38-40). Ini didasakan pada bagian pendahuluan manuscript Sejaah Melayu yang ditransliterasi oleh W.G. Shellabear (1967: 3), di mana dikatakan bahwa Tun Sri Lanang sebagai pengranag, dan juga dalam *Bustan as-Salatin*, karangan al-Raniri (Jilid II Bab 12, yang berkenaan dengan geneology of raja-aja Malaka, Johor, dan Pahang (Iskandar 1967: 40; Grinter 1979: 38). Sementara waktu penulisanya, disepakai bahwa eks esebu selesai ditulis pada 1612 (Winsedt 1969: 158).

7 Sekadar contoh, teks *Sejarah Melayu* memulai dengan pujian dan shalawat kepada Allah, Rasul dan para sahabatnya. Selanjutnya, penulis teks tersebut mendifinsikan dirinya seorang fakir, "yang insaf akan lemah keadaan dirinya dan singkat pengetahuan ilmunya", dan karena iu dia memohon "taufik ke hadirat Allah sani al-'alam dan kepada nabi sayyid al-anam" (Winstedt 1938: 42). Ini umumnya dilakukan para ulama untuk menulis buku-buku keagamaan (kitab).

8 Cerita Iskandar ini juga terdapat antara lain dalam *Misa Melayu*, *Hikayat Palembang*, *Hikayat Andalas*, *Hikayat Aceh*, dan *Undang-Undang Malaka*. Lihat Khalid-Thaib (1981: 227-229).

9 Dalam bab pendahuluan, Soeratno (1992: xiii) berpendapat bahwa text ini kemungkinan besar dikarang di Malayu pada abad ke-15, seperi text klasik Melayu lain, *Hikayat Amir Hamzah* dan *Hikayat Sri Rama*. Untuk pembahasan tentang periode penulisan teks ini, lihat juga Brakel (1979: 18), dan kajian tekstual lihat Soeratno (1991).

10 Dengan istilah "bahasa Muslim" Bausani mengartikannya sebagai "suatu bahasa yang, pada momen sejarah tertentu, tampil dengan dipengaruhi secara mendalam, secara leksikal, geograpis, dalam dalam beberapa segi secara morpologis sera ponetis, oleh bahasa budaya Islam: Arab dan Peria".

11 Lihat pula , "Dawla", *The Encyclopedia of Islam*, (1965: II, 177-178).

12 Tentang biografi dan pemikiran Hamzah ansuri dan Shamsuddin al-Sumatrani, lihat antara lain al-Attas (1970); van Nieuwenhuijze (1945). Untuk pembahasan tentang sufisme di dunia Melayu secara umum, lihat juga Archer (1937); John (1957); al-Attas (1963); Bousfield (1983: 92-129).

13 Meski dalam kontes Jawa, penjelasan tentang raja sufi ini bisa dibaca dalam M.C. Ricklefs (1998: ....).

14 Lihat pula al-Attas (1966: 44).

15 Untuk pembahasan tentang pemikiran para ulama di atas, lihat antara lain Lubis (1996), Faturrahman (1999).

16 Di sini, pembahasan *Taj al-Salatin* didasarkan terutama pada edisi yang diselenggarakan Khalid Hussain (1992), meski dalam sejumlah kutipan juga diambil dari edisi lain yang lebih pendek, yang diselenggarakan Jamsari Jusuf (1979). Mengenai teks *Taj al-Salatin*, lihat antara lain Winstedt (1969: 95-7; 1920: 37-38), Iskandar (1965), Hussain (1992: xvii-xxv).

17 Meski dalam formulasi berbda, prinsip yang sama juga bisa dibaca dalam edisi Hussain (1992: 56-57).

18 Liha pula Hussain (1992: 47-8)

19 Lihat "As'adiyah", dalam *Ensiklopedi Islam di Indonesia*, h. 902-903. Departemen Agama, 1992/1993.

20 Lihat Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang, Direktori Pondok Pesantren Proyek Peningkatan Pondok Pesantren, Direktorat Pembinaan Perguruan Agama Islam Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama, 2000, h. 476-477.


سورة النساء
بسم الله الرحمن الرحيم

BAB II

Sejarah Awal Pemikiran Islam Nusantara

Pendahuluan

Abad ke-16 dapat dianggap sebagai tonggak awal terbentuknya tradisi pemikiran Islam Nusantara yang lebih mapan, dalam pengertian awal lahirnya karya-karya keislaman dalam berbagai cabang ilmu, khususnya tasawuf, tauhid, hadis, tafsir, dan fikih. Tentu saja ini bukan berarti bahwa sebelumnya Islam belum tersebar di Kepulauan Nusantara, karena bukti-bukti arkeologis dengan sangat meyakinkan menunjukkan kepada kita bahwa pada akhir abad ke-13 dan awal abad ke-14, kerajaan Islam di Samudra Pasai telah terbentuk dengan Sultan Malikus Salih, sebelumnya bernama Merah Selu, sebagai Raja pertamanya.[1]

Selain penemuan arkeologis atas batu nisan yang bertuliskan namanya, Sultan Malikus Salih juga diabadikan dalam dua karya terawal terkait Kerajaan Samudra Pasai dan Kesultanan Malaka, yakni *Hikayat Raja-raja Pasai* dan *Sulalatus Salatin*. Teks yang disebut terakhir sering disebut, sesungguhnya tanpa alasan kuat, sebagai *Sejarah Melayu*.[2]

Meskipun dapat dipastikan bahwa Islam telah masuk ke wilayah Nusantara pada akhir abad ke-13 seperti telah dikemukakan di



Nisan Makam Malikus Salih.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, 2014.

atas, sejauh ini tidak diketahui adanya karya-karya keagamaan yang mapan berisi pemikiran Islam dalam berbagai disiplin ilmu sebelum abad ke-16. Bahkan meski kisah Wali Songo begitu terkenal di Jawa pada abad ke-15, hingga kini tidak ada satu pun karya keislaman yang secara meyakinkan dapat dinisbatkan sebagai karangan mereka.

Tulisan ini akan mengemukakan sejarah pemikiran Islam ulama Nusantara, khususnya yang lahir pada masa awal pembentukan tradisi intelektual Islam tersebut di wilayah Melayu dan Jawa. Pembahasan atas sejarah pemikiran bidang ilmu tertentu, seperti tasawuf, mungkin akan terkesan lebih terperinci ketimbang bidang ilmu lainnya, karena perhatian para sarjana terhadap bidang ilmu ini cukup menonjol, sehingga sumber-sumber rujukan yang dibutuhkan cukup memadai.

Awal Pembentukan Pemikiran Islam

Hamzah Fansuri (w. 1527)[3] dapat dianggap sebagai tokoh pemikir Melayu Islam pertama yang mewariskan karya-karya sastra sufistis dalam bentuk syair. Meskipun belum sebanyak ulama-ulama Aceh generasi berikutnya, karya-karya Hamzah Fansuri memiliki karakter yang kuat sebagai penafsir pengetahuan dan doktrin mistiko filosofis, yang dalam tradisi Islam sering dinisbatkan kepada *al-syaikh al-akbar* Ibn 'Arabi (560-638/1165-1240). Itulah mengapa di kemudian hari pemikiran-pemikirannya menjadi kontroversial dan mengundang kritik serta tanggapan, bahkan kutukan, dari ulama-ulama ortodoks semisal Nuruddin al-Raniri (w. 1658).

karya-karya Hamzah Fansuri memiliki karakter yang kuat sebagai penafsir pengetahuan dan doktrin mistiko filosofis, yang dalam tradisi Islam sering dinisbatkan kepada al-syaikh al-akbar Ibn 'Arabi (560-638/1165-1240).

Pemikiran-pemikiran Hamzah tentang makrifat dan pengetahuan mistis Islam tersebut dituangkannya dalam sejumlah karya sastra, baik berbentuk prosa maupun puisi, yang telah mengundang banyak sarjana untuk mengkajinya.[4] Untaian sajak dan puisinya dianggap orisinal dan bernilai sastra tinggi, dan bahasa Melayu yang digunakannya pun penuh simbol yang menimbulkan multitafsir.

Di antara karya-karya Hamzah yang naskah-naskahnya masih dapat dijumpai, ada tiga risalah dalam bentuk prosa yang patut disebut, yakni *Syarb al-'Asyiqin*,

Asrar al-'Arifin, dan *al-Muntahi*. Jumlah karya Hamzah yang sampai kepada kita memang terlalu sedikit dibanding dengan kemasyhurannya sebagai seorang tokoh perintis sastra Sufi Melayu. Bisa jadi sebagian karya Hamzah tersebut ada yang dimusnahkan dalam peristiwa pembakaran kitab-kitab wujudiyah yang terjadi di Aceh pada sekitar 1637 atas fatwa dari al-Raniri.

Syarb al-'Asyiqin dapat dianggap sebagai ringkasan ajaran *wahdatul wujud* Ibn 'Arabi, Sadruddin al-Qunawi, dan 'Abdul Karim al-Jili tentang kesatuan Tuhan dan alam, tentang cara mencapai makrifat, dan tentang amalan tarekat Qadiriyah yang dianut oleh Hamzah. Meski inti pembahasannya tentang *wahdatul wujud*, *tajalli* (penampakan Tuhan), dan *'isq* (mabuk mistik), kitab ini juga memberikan landasan syariatnya dengan mengemukakan pentingnya tahapan-tahapan dalam menjalani ilmu suluk tersebut, yakni syari'at, tarekat, hakikat, dan makrifat.[5]

Karya prosa kedua, *Asrar al-'Arifin*, merupakan penafsiran atas puisi-puisi sufistis karangan Hamzah sendiri, yang diselipkan di tengah-tengah uraiannya. Penulisan karya, yang paling panjang dibanding karya-karya Hamzah Fansuri lainnya, ini diilhami oleh *Sawanih* karya Ahmad al-Ghazali, *Tarjuman al-'Asywaq* karya Ibn 'Arabi, *Lama'at* karya 'Iraqi, dan *Lawa'ih* karya 'Abdurrahman al-Jami. Abdul Hadi meyakini bahwa jika dibanding dengan dua risalah lainnya, *Asrar al-'Arifin* merupakan karya Hamzah yang terbesar dan orisinal.[6]

Sebaliknya, *al-Muntahi*, adalah risalah prosa Hamzah yang paling pendek, meski isinya sangat padat dan mendalam. Drewes dan Brakel (1986: 12) menyimpulkan bahwa *al-Muntahi* adalah kumpulan ayat-ayat al-Quran, hadis Nabi, sajak-sajak serta ucapan *syatahat* para Sufi yang dipergunakan untuk menjelaskan makna keruhanian ungkapan yang diyakini sebagai hadis Nabi "barang siapa mengenal dirinya, maka dia akan mengenal Tuhannya".

Selain tiga risalah tersebut, pemikiran-pemikiran sufistis Hamzah Fansuri di atas juga ditemui dalam sejumlah teks puisi seperti *Syair Perahu, Bahrunnisa, Syair Dagang, Syair si Burung Pingai*, dan beberapa lainnya. Hanya saja, sejumlah sarjana masih hati-hati menisbatkan karya-karya tersebut sebagai karangan Hamzah mengingat bukti-buktinya masih dapat diperdebatkan.

Corak pemikiran sufistik Hamzah Fansuri dilanjutkan oleh ulama Aceh berikutnya, Syamsuddin al-Sumatra'i (1550?-1630),[7] yang diketahui menjadi *Syaikh al-Islam*, atau ulama istana di zaman tiga Sultan, yakni 'Alauddin Ri'ayat Syah (1588-1604), 'Ali Ri'ayat Syah (1604-7), dan yang paling dekat di antaranya, Iskandar Muda (1607-36). Memperhatikan karya-karyanya, dapat dipastikan bahwa Syamsuddin mengetahui dengan baik puisi-puisi Hamzah Fansuri, meski tidak ada bukti tertulis apapun yang menjelaskan bahwa ia pernah bertemu langsung dengannya.[8]

Corak pemikiran sufistik Hamzah Fansuri dilanjutkan oleh ulama Aceh berikutnya, Syamsuddin al-Sumatra'i (1550?-1630), yang diketahui menjadi Syaikh al-Islam, atau ulama istana di zaman tiga Sultan, yakni 'Alauddin Ri'ayat Syah (1588-1604), 'Ali Ri'ayat Syah (1604-7), dan yang paling dekat di antaranya, Iskandar Muda (1607-36).

Berbeda dengan Hamzah, Syamsuddin tidak hanya menuangkan pemikiran-pemikiran teosofi sufistisnya dalam karya-karya berbahasa Melayu, melainkan juga bahasa Arab. Ini dengan sendirinya juga menunjukkan bagaimana kapasitas seorang Syamsuddin pada masa itu, sebagai seorang ulama asli Aceh yang memiliki kapasitas pengetahuan luas di bidang ilmu keagamaan.

Kedalaman pengetahuan makrifat Syamsuddin ditunjukkan antara lain dalam karya utamanya yang berbahasa Arabnya, *Jawhar al-Haqa'iq*. Ia menjelaskan dengan sangat mendalam pemahaman tentang *wahdatul wujud*, menekankan pentingnya tauhid, serta memberikan tafsiran atas Nama-nama dan Sifat Tuhan di atas landasan *la ilaha illallah*.[9]

Beberapa karya Syamsuddin lainnya yang berbahasa Arab antara lain: *Mir'at al-muhaqqiqin, Kitab al-Khirqah, Nur al-Daqa'iq, dan Tanbih al-Tullab*. Adapun karya-karyanya yang berbahasa Melayu antara lain: *Anwar al-Daqa'iq, Bayan al-Qulub, Da'irat al-Wujud, Haqq al-Yaqin, Syarh Ruba'i, Mir'at al-Iman*, dan lainnya.

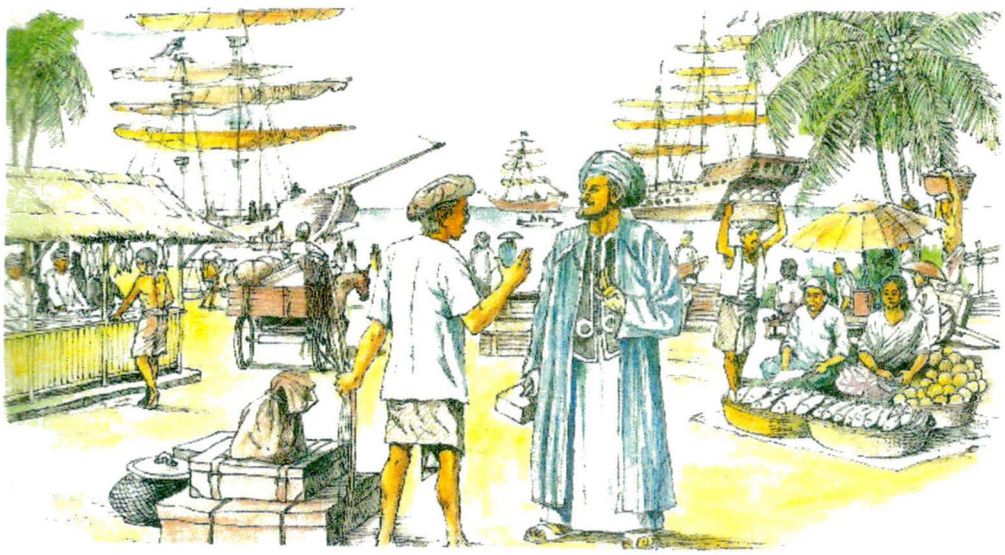
Jaringan Global dan Penguatan Pemikiran Islam Nusantara

Pembentukan pemikiran Islam pada periode pasca Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatra'i ditandai dengan adanya hubungan sosial dan intelektual keagamaan yang lebih jelas dan tegas antara dunia Islam Melayu-Nusantara dengan dunia Islam lain, khususnya Mekkah dan Madinah (Haramayn) mulai abad ke-17.

Hubungan yang terjalin sangat kuat antara kedua wilayah tersebut telah mendorong lahirnya sebuah tradisi intelektual di wilayah ini yang ditandai dengan, antara lain, terjalinnya hubungan guru-murid sejumlah ulama Melayu-Nusantara dengan ulama-ulama di Haramayn, yang saat itu memang menjadi pusat keilmuan dunia Islam.[10]

Kita bisa menyebut beberapa nama yang memiliki mata rantai jelas sebagai ulama Melayu-Nusantara yang pernah belajar ilmu-ilmu keislaman di Haramayn, dan dikenal sebagai bagian dari *jama at al-Jawiyin* (komunitas Jawi) di Mekah, seperti Nuruddin al-Raniri (w. 1658), Abdurrauf bin Ali al-Jawi al-Fansuri (1615-1693), dan Muhammad Yusuf al-Makassari (1629-1699) pada abad 17; Abdussamad al-Palimbani, Arsyad al-Banjari (1710-1812), dan Dawud al-Fatani (w. 1847), pada abad 18 dan awal abad 19; Nawawi al-Bantani (1813-1879), Ahmad Rifa'i Kalisalak (1786-1870) Ahmad Khatib Sambas (1803-1875) pada abad 19; Muhammad Saleh Darat al-Samarani (w. 1903M), Ahmad Khatib al-Minangkabawi (1860-1916), dan Muhammad Yasin al-Padani (1917-1990) pada abad 20, serta sejumlah ulama lainnya.

Kita bisa menyebut beberapa nama yang memiliki mata rantai jelas sebagai ulama Melayu-Nusantara yang pernah belajar ilmu-ilmu keislaman di Haramayn, dan dikenal sebagai bagian dari jama at al-Jawiyin (komunitas Jawi) di Mekah, seperti Nuruddin al-Raniri (w. 1658), Abdurrauf bin Ali al-Jawi al-Fansuri (1615-1693), dan Muhammad Yusuf al-Makassari (1629-1699) pada abad 17; Abdussamad al-Palimbani, Arsyad al-Banjari (1710-1812), dan Dawud al-Fatani (w. 1847), pada abad 18 dan awal abad 19; Nawawi al-Bantani (1813-1879), Ahmad Rifa'i Kalisalak (1786-1870) Ahmad Khatib Sambas (1803-1875) pada abad 19; Muhammad Saleh Darat al-Samarani (w. 1903M), Ahmad Khatib al-Minangkabawi (1860-1916), dan Muhammad Yasin al-Padani (1917-1990) pada abad 20, serta sejumlah ulama lainnya.



Gambar Kedatangan pendatang dari Mekkah dan Madinah ke Nusantara.
Sumber: Indonesia dalam Arus Sejarah, 2012.

Seperti halnya terjadi di wilayah lain tempat berkembangnya Islam, dunia Melayu-Nusantara juga telah menghasilkan teks-teks bernilai tinggi dalam berbagai keilmuan Islam, seperti tafsir, hadis, tasawuf, fikih, tauhid, dan berbagai karya keislaman lainnya, yang sebagian ditulis oleh para ulama produktif di atas. Tradisi penulisan teks dalam Islam memang berkembang sedemikian dahsyat dan sistematis sehingga teks selalu menjadi bagian tak terpisahkan dari perkembangan Islam di wilayah manapun ia tumbuh. Tak heran kemudian jika dunia Islam telah mewariskan khazanah teks atau kitab yang luar biasa kaya dalam berbagai bidang keilmuan di atas, sehingga keberadaan berbagai katalog (*faharis*) kitab pun menjadi keharusan untuk melacaknya secara sistematis.

Sejarah persentuhan dengan belahan dunia Islam lain yang cukup panjang, juga telah menghasilkan kekayaan teks yang sangat beragam, baik berupa karya terjemahan, saduran, adaptasi, atau bahkan karya yang boleh dibilang 'asli'. Sesuai dengan kondisi pada masanya, teks-teks tersebut ditulis tangan oleh para pengarangnya, dan pada gilirannya disalin serta disebarkan kembali oleh murid-murid serta pengikutnya pada periode kemudian untuk keperluan transmisi ilmu pengetahuan.

Kini, sebagian besar teks-teks keislaman Nusantara tersebut masih dapat dijumpai dalam bentuk naskah tulisan tangan (*manuscript*) di atas kertas Eropa atau kertas lokal (semisal dluwang), yang, karena alasan sejarah, tersebar tidak saja di wilayah Nusantara sendiri, melainkan di tempat-tempat lain, terutama perpustakaan dan museum, di berbagai pelosok dunia.[11]

Berbeda dengan fenomena di dunia Arab secara keseluruhan, karya-karya intelektual Islam yang dihasilkan di, dan oleh para penulis atau ulama asal, dunia Nusantara ditulis tidak secara homogen dalam satu jenis bahasa dan aksara saja, seperti bahasa dan aksara Arab misalnya, melainkan juga dalam puluhan bahasa dan aksara lokal, seperti bahasa Melayu, Jawa, Aceh, Minangkabau, Madura, Sunda, Bugis, Sasak, Wolio, dan lainnya, dengan memanfaatkan aksara Jawi, Pegon, Serang, Hanacaraka, Cacarakan, Rejang, Kaganga, dan aksara lokal lainnya.

Jelas bahwa naskah-naskah keislaman lokal yang dihasilkan itu pada hakikatnya merupakan buah dari berbagai upaya penafsiran para pengarangnya terhadap doktrin-doktrin Islam yang bersifat universal dan kosmopolitan, dan ditulis dalam rangka menyesuaikan doktrin-doktrin tersebut dengan konteks dan budaya lokal masyarakat setempat, karena meskipun 'benih' Islamnya sama dengan di tempat asalnya, 'tanah' tempat benih tersebut disemai memiliki sejumlah keragaman sosiologis yang berbeda, sehingga kreativitas para ahli agama sangat dibutuhkan untuk menemukan dan merumuskan identitas serta kekhasannya sendiri. Tidak berlebihan kiranya jika Taufik Abdullah menyebut bahwa teks-teks keislaman Nusantara tersebut merupakan hasil dari 'kegelisahan intelektual'

para ulama masa lalu yang sedang mencari jalan mendapatkan kesempurnaan fitrah manusia yang tertinggi.[12]

Lebih dari itu, sejumlah karya keislaman yang lahir dari Serambi Mekah ini juga dapat dianggap sebagai 'karya perintis' di bidangnya. Karya-karya puisi sufistis Hamzah Fansuri seperti telah dibahas di atas misalnya, diyakini sebagai cikal bakal lahirnya tradisi puitis sastra Melayu Islam Nusantara dan telah memengaruhi perkembangan *genre* puisi Melayu Islam Nusantara pada masa berikutnya.

Di bidang fikih, kita bisa menyebut kitab *Sirat al-mustaqim* karangan al-Raniri sebagai kitab fikih ibadah pertama dalam bahasa Melayu, sementara *Mir'at al-tullab* karangan Abdurrauf al-Fansuri sebagai kitab fikih muamalat pertama dalam bahasa yang sama. Selain *Mir'at al-tullab*, Abdurrauf al-Fansuri juga menulis kitab tafsir lengkap berbahasa Melayu pertama berjudul *Tarjuman al-mustafid*, yang penyusunannya banyak terilhami oleh *Tafsir al-Jalalayn* karya al-Suyuti dan al-Mahalli serta *Anwar al-tanzil* karya al-Baydawi.[13]

Demikian pula di bidang hadis. Meski agak terlupakan karena nyaris tidak ada sarjana pengkaji Islam Indonesia yang pernah memberikan perhatian khusus serta menelusuri sejauh mana tradisi dan perkembangan awal penulisan kitab-kitab hadis di Nusantara sejak masa awal tersebut. Akan tetapi karya-karya di bidang hadis sesungguhnya tidak kurang signifikan.

Hidayat al-habib fi-al-targhib wa-al-tarhib, atau disebut juga dengan judul lain, *al-Fawa'id al-bahiyah 'an al-ahadith al-nabawiyah* dapat dianggap sebagai kitab hadis Melayu pertama karangan al-Raniri. Minimnya kajian tentang tradisi penulisan karya-karya hadis, termasuk terhadap teks *Hidayat al-habib* ini tampaknya sangat dipengaruhi oleh masih terbatasnya akses terhadap sumber-sumber primer berupa naskah-naskah tulisan tangan (*manuscript*) di bidang ini. *Hidayat al-habib* kemungkinan ditulis pada 6 Syawal 1045 H/14 Maret 1636 M. Kitab ini mengandung 831 buah hadis dari berbagai sumber, seperti kitab Bukhari, Muslim, Turmudzi, dll.

Meskipun hampir semua bidang ilmu berkembang pada masa awal di dunia Islam Nusantara, akan tetapi karya-karya di bidang tasawuf tampak lebih dominan, terutama yang terkait dengan ajaran tarekat tertentu seperti Syatariyyah, Qadiriyyah, dan Naqsyabandiyah. Bahkan, beberapa karya tasawuf kontroversial telah menimbulkan pergolakan di masyarakat, seperti akan dikemukakan di bawah.

Meskipun hampir semua bidang ilmu berkembang pada masa awal di dunia Islam Nusantara, akan tetapi karya-karya di bidang tasawuf tampak lebih dominan, terutama yang terkait dengan ajaran tarekat tertentu seperti Syatariyyah, Qadiriyyah, dan Naqsyabandiyah.

Pemikiran Tasawuf: Perkembangan dan Perdebatannya

Sepanjang sejarah Nusantara, atau wilayah yang disebut Indonesia sekarang ini, kontestasi dan perebutan otoritas keagamaan telah muncul seiring dengan bersemainya beragam gagasan dan penafsiran teks-teks keagamaan oleh kelompok penafsir dengan kecenderungan yang terkadang saling berhadap-hadapan. Di satu sisi, sebagian penafsir, yang kemudian menjadi kelompok mayoritas, diidentifikasi sebagai kaum ortodoks yang mempraktikkan doktrin serta ritual keagamaan yang diyakini oleh mayoritas sebagai 'benar', sementara di sisi lain, kelompok yang kemudian menjadi kaum minoritas, didentifikasi sebagai heterodoks, karena dianggap berbeda dengan norma-norma yang diyakini kebenarannya oleh kelompok mayoritas di atas.[14]

Pada dasarnya, tentu tidak mudah menentukan sebuah penafsiran doktrin keagamaan sebagai 'benar' dan 'tidak benar', 'sah' atau 'tidak sah', mengingat masing-masing kelompok memiliki ukurannya sendiri dalam menentukan kebenaran itu. Akan tetapi, terlepas dari kerumitan itu, ketegangan antara mereka yang disebut sebagai kaum ortodoks dan heterodoks di satu sisi telah menghasilkan sebuah khazanah intelektual yang menggambarkan sejarah dan dinamika pemikiran keagamaan, di wilayah Nusantara khususnya, dan di dunia Islam pada umumnya.

Khazanah intelektual yang dimaksud adalah berupa teks-teks keagamaan, sebagian hanya dijumpai dalam bentuk manuskrip tulisan tangan, yang ditulis oleh kaum cerdik cendekia Muslim masa lalu sebagai respon atas fenomena



Makam Abdurrauf ibn Ali al-Jawi al-Fansuri/Syiah Kuala di Gampong Menasah Dayah Kuala Aceh.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

sosial keagamaan yang terjadi pada masanya. Terbatasnya akses terhadap manuskrip-manuskrip lokal Nusantara yang menggambarkan dinamika keagamaan Muslim masa lalu itu memang seringkali menjadi salah satu alasan mengapa sejarah ketegangan ortodoksi dan heterodoksi di Nusantara tersebut belum terpublikasikan secara komprehensif untuk khalayak luas.[15]

Dalam sejarah awal hubungan antar Muslim di Nusantara, salah satu isu yang memicu pertentangan serta kontestasi ortodoksi dan heterodoksi adalah berkaitan dengan penafsiran doktrin-doktrin tasawuf filosofis di kalangan para pemuka dan pemeluk agama. Ini tentu sejalan dengan teori yang umum diterima bahwa corak Islam awal yang masuk ke Nusantara adalah tasawuf.[16] Diawali sejak abad ke-16, ajaran tasawuf, baik aspek zikir dan ritual amalinya, maupun rumusan-rumusan filosofisnya, menyebar mulai dari Aceh hingga ke berbagai pelosok Nusantara,[17] termasuk di Jawa.[18]

Nama-nama Sufi awal di Kepulauan Melayu Nusantara, khususnya Aceh, seperti Hamzah Fansuri, Syamsuddin al-Sumatra'i, Nuruddin al-Raniri[19], Abdurrauf ibn Ali al-Jawi al-Fansuri (1615-1693)[20] dan sejumlah ulama lainnya dari luar Aceh saling memperkaya pemahaman melalui karya-karya mereka yang bertujuan untuk memberikan pemahaman dan penafsiran atas doktrin-doktrin tasawuf filosofis seperti konsep *fana*, *ittihad*, *hulul*, *wahdat al-wujud*, *wujudiyyah*, *tauhid al-wujud*, *martabat tujuh,* dan lain-lain.[21]

Dalam beberapa kasus, kecenderungan ortodoksi yang kemudian berjalin berkelindan dengan kekuasaan dan istana (baca: Negara, dalam konteks modern), pada gilirannya menunjukkan sebuah sikap penolakan dan marginalisasi terhadap kecenderungan heterodoksi. Wujud penolakan tersebut pun cukup beragam, mulai dari sekedar penolakan pada level gagasan hingga penolakan ekstrim yang berujung pada tindakan represif dari satu pihak terhadap pihak lain. Dan, nyatanya bentuk pertentangan serta kontestasi ortodoksi dan heterodoksi ini tidak hanya terjadi di wilayah kepulauan Melayu pada kurun waktu tertentu saja, melainkan juga merembet hingga ke wilayah di luar Melayu, seperti Jawa, pada kurun waktu berikutnya, dan bahkan hingga ke masa kontemporer sekarang ini.[22]

Dalam sejarah awal hubungan antar Muslim di Nusantara, salah satu isu yang memicu pertentangan serta kontestasi ortodoksi dan heterodoksi adalah berkaitan dengan penafsiran doktrin-doktrin tasawuf filosofis di kalangan para pemuka dan pemeluk agama. Ini tentu sejalan dengan teori yang umum diterima bahwa corak Islam awal yang masuk ke Nusantara adalah tasawuf. [16]

Al-Tuhfah al-mursalah: Muara Kontroversi Pemikiran Tasawuf Filosofis di Nusantara

Sejauh pengetahuan umum sejarah awal persebaran Islam di Nusantara, *al-Tuhfah al-mursalah ila ruh al-nabi* (hadiah yang dipersembahkan untuk ruh Nabi) dapat dianggap sebagai teks awal yang dikenal dan beredar di kalangan Muslim wilayah ini.[23] Kitab yang ditulis pada tahun 1590 oleh seorang ulama India, yakni Fadl Allah al-Hindi al-Burhanpuri (w. 1620), tersebut, telah memberikan pengaruh signifikan atas dikenalnya ajaran dasar tasawuf filosofis bahwa Tuhan adalah Wujud yang Citra-Nya dapat hadir melalui tujuh martabat emanasi, yakni *Ahadiyyah, Wahdah, Wahidiyyah, Alam al-Arwah, Alam al-Mithal, Alam al-Ajsam, dan al-Insan al-Kamil*.[24]

Kitab yang ditulis pada tahun 1590 oleh seorang ulama India, yakni Fadl Allah al-Hindi al-Burhanpuri (w. 1620), tersebut, telah memberikan pengaruh signifikan atas dikenalnya ajaran dasar tasawuf filosofis bahwa Tuhan adalah Wujud yang Citra-Nya dapat hadir melalui tujuh martabat emanasi, yakni Ahadiyyah, Wahdah, Wahidiyyah, Alam al-Arwah, Alam al-Mithal, Alam al-Ajsam, dan al-Insan al-Kamil.[24]

Kitab *al-Tuhfah al-mursalah* sendiri sebetulnya merupakan risalah pendek tidak lebih dari 10 halaman saja, yang disebut oleh penulisnya sebagai '*nubdzah*', atau ringkasan ajaran tasawuf yang tampaknya merupakan hasil 'perasan' dari berbagai sumber untuk memperlihatkan konsep kunci tertentu di bidang pemikiran tasawuf.[25]

Bagi kalangan para Sufi, kitab *al-Tuhfah al-mursalah* memang dianggap sangat penting karena dianggap berhasil 'memeras' dan menyederhanakan gagasan metafisis mahaberat Ibnu Arabi menjadi konsep martabat tujuh di atas, di mana tiga pertama di antaranya, yakni *ahadiyyah, wahdah,* dan *wahidiyyah,* merupakan aspek-aspek milik Tuhan dalam Diri-Nya sendiri, sementara empat lainnya merepresentasikan aspek-aspek 'eksternal' yang menghantarkan pada manifestasi alam yang fenomenal. Selain memberikan definisi yang singkat, tapi jelas, serta penjelasan masing-masing aspek dalam martabat tujuh di atas, al-Burhanpuri juga menutup karyanya ini dengan sebuah penjelasan bahwa pencapaian spiritual tertinggi dapat dicapai melalui kalimat tawhid '*la ilaha illa Allah*' (tiada Tuhan selain Allah).[26]

Dalam perkembangan berikutnya, kitab *al-Tuhfah al-mursalah* kemudian 'dibesarkan' oleh teks-teks lain yang ditulis sebagai komentar atasnya, seperti *al-Haqiqah al-muwafiqah li al-syari'ah*[27] karya al-Burhanpuri sendiri, *Nukhbat al-mas'alah syarh al-Tuhfah al-mursalah* karya 'Abd al-Ghani ibn Isma'il al-Nabulusi, *Ithaf al-dzaki bi-syarh al-Tuhfah al-mursalah ila al-Nabi*[28] karya Ibrahim al-Kurani, *al-Mawahib al-mustarsalah 'ala al-Tuhfah*[29] ('Abd al-Ra'uf ibn 'Ali al-Jawi al-Fansuri?), *al-mulakhkhas ila al-Tuhfah*[30] (Melayu) karya 'Abd al-Samad al-Falimbani. Umumnya, kitab-kitab komentar tersebut mencoba memberikan penjelasan lebih terperinci tentang konsep-konsep tasawuf filosofis yang dibahas secara sangat singkat dalam *al-Tuhfah al-mursalah*.

Dalam konteks Nusantara, popularitas *al-Tuhfah al-mursalah*, hingga menjadikannya sebagai salah satu karya otoritatif di bidang tasawuf filosofis tersebut, diawali pada awal abad ke-17 ketika karya ini mulai dikaji oleh kelompok Sufi asal India di Madinah, dan sejumlah *jamaat al-jawiyyin* (komunitas Muslim Nusantara) bergabung di dalamnya. Patut diduga bahwa sebagian *jamaat al-jawiyyin* tersebut berkunjung ke Aceh, bertemu al-Sumatra'i, yang kemudian menunjukkan minat serta apresiasinya yang tinggi terhadap kitab karya al-Burhanpuri tersebut. Faktanya kemudian adalah bahwa al-Sumatra'i malah dikenal sebagai Sufi Melayu pertama yang menyebarkan ajaran *martabat tujuh* dan *wahdat al-wujud* dalam kitab *al-Tuhfah al-mursalah*.

Seperti telah dikemukakan, ia misalnya menulis kitab berbahasa Arab, *Jawhar al-haqa'iq* (Permata Hakikat), yang oleh sejumlah sarjana sesungguhnya dianggap sebagai salah satu bukti puncak pencapaian intelektual Islam tertinggi yang pernah dicapai oleh seorang pemikir Muslim di wilayah Kepulauan Nusantara.[31] Kitab ini mengandung penjelasan mendalam al-Sumatra'i tentang konsep *wahdat al-wujud*, serta menawarkan pengetahuan tentang Tuhan melalui Sifat-sifat dan Nama-nama-Nya.

Pengaruh *al-Tuhfah al-mursalah* sesungguhnya tidak terbatas pada al-Sumatra'i dan sejumlah ulama Sufi Aceh lainnya, melainkan juga diadopsi, diakomodasi, dan bahkan ditafsirkan ulang oleh para ulama Sufi Nusantara lain, yang menganggap bahwa pada dasarnya tidak ada masalah dengan ajaran yang terkandung di dalamnya, hanya saja perlu penjelasan dan penafsiran yang kemungkinan dapat diterima oleh kalangan Muslim ortodoks sekalipun.

Salah satu contoh yang baik dalam konteks ini adalah kitab *Mulakhkhas li al-Tuhfah*, yang merupakan terjemahan harfiah antarbaris dalam bahasa Melayu dari *al-Tuhfah al-Mursalah*. Dalam karya terjemahannya ini, al-Falimbani terkesan ingin melakukan "akomodasi" atas teks aslinya, karena sebagai sebuah karya terjemahan harfiyah, al-Falimbani malah melakukan perubahan yang sangat signifikan menyangkut pilihan kata-kata dan susunan kalimat bahasa Arabnya, kendati substansi dan sistematikanya tetap sama; sejumlah kata kerja (*fi'il*), misalnya, diungkapkan kembali dalam bentuk kata benda (*masdar*); beberapa ungkapan kalimat yang dianggap panjang dan *njelimet* pun diganti dengan kalimat yang lebih pendek dan sederhana. Ini berarti al-Falimbani menghadirkan ulang teks aslinya dalam bentuk yang baru, seolah-olah "diterjemahkan" dari bahasa Arab ke dalam bahasa Arab yang lebih sederhana.

Sekedar contoh, dalam teks "versi A.H. Johns" misalnya tertulis "*wa inna dzâlika al-wujûd laisa lahû syaklun wa lâ haddun wa lâ hasrun wa ma'a hâdzâ zahara wa tajallâ bi al-syakli wa al-haddi wa lam yatagayyar 'ammâ kâna min 'adami*

al-syakli wa 'adami al-haddi...". Bagian ini ditulis kembali oleh al-Palimbani dengan: "*...lâ syakla lahû wa lâ hadda wa lâ hasra wa lâ 'adda ma'a zuhûrihi wa tajallîhi bi al-syakli wa al-haddi wa 'adami tagayyurihi 'ammâ kâna...*", dengan menghilangkan kata "*wa inna dzâlika al-wujûd*" di bagian awal dan beberapa perubahan redaksi, kendati substansinya tetap sama. Selain itu, al-Falimbani juga menghilangkan paragraf pertama teks Arabnya yang merupakan mukaddimah dalam *al-Tuhfah al-mursalah*, dan menggantinya dengan mukaddimah versi al-Falimbani sendiri.

Ada beberapa hipotesis yang bisa menjelaskan apa yang dilakukan oleh al-Falimbani tersebut. Salah satunya adalah terkait dengan teks *al-Tuhfah al-mursalah* itu sendiri yang, seperti dijelaskan di atas, telah menyebabkan munculnya ketegangan dan pertentangan keras dari kaum ortodoks di Aceh, sehingga al-Falimbani melakukan semacam "modifikasi" atas teks *al-Tuhfah al-Mursalah* tersebut dan kemudian menerjemahkannya ke dalam bahasa Melayu, dengan tujuan agar lebih dapat dipahami oleh kalangan Muslim awam ortodoks. Nyatanya, al-Falimbani memang tidak pernah dihukumi serta dikategorikan sebagai heretis, meski di dalamnya karya *masterpiece* nya, yakni *Siyar al-salikin*, ia juga mencantumkan doktrin martabat tujuh seperti yang diajarkan oleh al-Burhanpuri dalam *al-Tuhfah al-mursalah*, atau oleh al-Sumatra'i dalam *Jawhar al-haqa'iq*.

Sebuah benih yang sama, tampaknya memang belum tentu membuahkan hasil yang sama pula, jika benih tersebut ditanam dalam konteks tempat dan waktu yang berbeda. Itulah contoh yang ditunjukkan oleh al-Falimbani.

Lain di wilayah Melayu Sumatra, lain pula dengan apa yang terjadi di wilayah Jawa. Benih heterodoksi yang tersebar di wilayah ini pada abad ke-18 dan 19 sebagian juga bermuara pada ajaran *martabat tujuh* dan *wahdat al-wujud*. Memang tidak ada bukti kuat tertulis bahwa ajaran *martabat pitu* dan *manunggaling kawula Gusti* yang tersebar dan menyebabkan pertentangan antara ortodoksi dan heterodoksi di Jawa merujuk pada ajaran yang sama dalam *al-Tuhfah al-mursalah*. Akan tetapi, jelas bahwa teks *al-Tuhfah al-mursalah* sendiri cukup populer di wilayah ini.

Salah satu indikasi popularitasnya adalah ditemukannya terjemahan kitab *al-Tuhfah al-mursalah* dalam bentuk tembang Jawa (macapat). Telaah A.H. Johns atas teks *al-Tuhfah al-mursalah* versi Jawa ini menunjukkan betapa sang pengarang sangat akrab dengan teks aslinya, dan bahkan merujuk pada beberapa salinan lain dari teks tersebut.[32]

Selain itu, di Jawa juga dijumpai sebuah karya terjemahan dari komentar atas kitab *al-Tuhfah al-mursalah*. Kitab komentar yang dimaksud berjudul al-*Mawahib al-mustarsalah 'ala al-tuhfah* (Aneka karunia yang terkait *al-Tuhfah*), yang beberapa salinan manuskripnya tersimpan di sejumlah perpustakaan,

antara lain dua salinan di Perpustakaan Nasional dengan kode A 97 dan A 98,[33] satu salinan di Museum dan Yayasan Pendidikan Ali Hasjmy,[34] dan satu salinan lainnya di Perpustakaan Universitas Leiden.[35]

Respon dan Kritik terhadap Pemikiran Tasawuf Filosofis

Terlepas dari pujian para sarjana terhadap kualitas dan bobot keilmuan yang terkandung dalam *Jawhar al-haqa'iq* khususnya dan pemikiran mistiko filosofis al-Sumatra'i pada umumnya, nyatanya dalam konteks Aceh abad ke-17, pemikiran al-Sumatra'i justru mendapat tantangan keras dari Nuruddin al-Raniri (w. 1666), seorang Indo-Arab[36] asal Randir (Gujarat) yang fasih berbahasa Melayu. Al-Raniri mengelompokkan al-Sumatra'i bersama dengan pendahulunya, Hamzah Fansuri, sebagai penyebar ajaran sesat dan heterodoks sehingga pemikiran, karya-karya dan bahkan para penganutnya patut diperangi dan diberangus karena dianggap menyimpang dari ajaran 'yang benar'.

Sebagai seorang ulama ortodoks yang lebih mementingkan pengamalan syariah, al-Raniri mengeluarkan fatwa bahwa doktrin Wujudiyyah yang diajarkan oleh kedua ulama tersebut telah menyimpang dari akidah Islam, sehingga mereka yang tidak mau bertobat dan menolak menanggalkan paham tersebut, dapat dianggap kafir, dan dijatuhi hukuman mati.[37]

Al-Raniri membagi Wujudiyyah tersebut menjadi dua: muwahhid dan mulhid; label pertama untuk menyebut ajaran Wujudiyyah yang benar, lurus, dan sesuai dengan ajaran syariat Islam, sedangkan label kedua digunakan untuk menyebut faham wujudiyyah yang sesat dan heterodoks, khususnya dialamatkan kepada Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatra'i.

Akan tetapi, penting dikemukakan bahwa pada dasarnya al-Raniri sendiri sebetulnya dapat dikategorikan sebagai sesama ulama Sufi yang banyak mengutip dan menulis tentang doktrin yang berakar dari pemikiran Ibn Arabi tersebut. Hanya saja, ia membagi Wujudiyyah tersebut menjadi dua: *muwahhid* dan *mulhid*; label pertama untuk menyebut ajaran Wujudiyyah yang benar, lurus, dan sesuai dengan ajaran syariat Islam, sedangkan label kedua digunakan untuk menyebut faham wujudiyyah yang sesat dan heterodoks, khususnya dialamatkan kepada Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatra'i.

Berkaitan dengan Hamzah Fansuri, meskipun namanya selalu disebut oleh al-Raniri sebagai tokoh penyebar ajaran tasawuf heterodoks bersama dengan al-Sumatra'i, akan tetapi sebetulnya tidak ada bukti kuat tertulis yang

menyebutkan bahwa pemikiran Hamzah Fansuri juga dipengaruhi oleh teks *al-Tuhfah al-mursalah* seperti halnya al-Sumatra'i. Sejumlah sumber yang mendiskusikan pemikiran-pemikiran tasawuf filosofis Hamzah Fansuri umumnya hanya mengemukakan bahwa gagasan tasawuf al-Sumatra'i memang memiliki kemiripan dengan Hamzah Fansuri, yang oleh sebagian sumber tersebut sering dianggap memiliki hubungan guru murid.[38]

Masalahnya, apakah al-Sumatra'i memang pernah bertemu dan berguru kepada Hamzah Fansuri? Dalam hal ini, sejumlah sarjana masih bersilang pendapat. Drewes (1986) mengisyaratkan bahwa dalam karya-karya puisi Hamzah Fansuri, sesungguhnya tidak tampak adanya pengaruh pemikiran tasawuf yang muncul setelah tahun 1590, masa ketika teks *al-Tuhfah al-mursalah* yang mengandung ajaran martabat tujuh selesai ditulis oleh al-Burhanpuri. Bahkan, Guillot & Kalus (2008: 82-83) secara tegas mengatakan bahwa hubungan antara Hamzah Fansuri dan al-Sumatra'i seperti yang umum diasumsikan itu perlu dikaji ulang, apalagi setelah ditemukannya sebuah inskripsi batu nisan di Mekkah bertanggal 1527 yang disimpulkan oleh Guillot & Kalus sebagai kuburan Hamzah Fansuri.[39]

Bahwa Syamsuddin al-Sumatra'i sangat mengagumi karya-karya Hamzah Fansuri dan turut mempropagandakan ajaran tasawufnya tidak ada satu sumber pun yang menolak hal tersebut, karena dia memang pernah membahas syair-syair Hamzah dan sering merujuk ajaran-ajaran Hamzah dalam sejumlah karyanya. Karena itulah, meskipun al-Sumatra'i tidak dapat dipastikan pernah bertemu dengan, dan berguru kepada, Hamzah, al-Raniri selalu mengelompokkan keduanya secara bersamaan sebagai kelompok sesat yang menyebarkan ajaran Wujudiyyah *mulhid* yang dianggap heterodoks.[40]

Demikianlah, terlepas dari adanya beberapa kesamaan konsep, tampaknya sumber tekstual gagasan tasawuf filosofis Hamzah Fansuri sedikit berbeda dengan al-Sumatra'i, karena Hamzah misalnya nyaris tidak pernah menyebut teks *al-Tuhfah al-mursalah* karangan al-Burhanpuri dalam karya-karyanya. Ini juga barangkali dapat menjadi pertimbangan kebenaran teori telah wafatnya Hamzah pada tahun 1527, enam puluh tiga tahun sebelum teks *al-Tuhfah al-mursalah* tersebut lahir.

Sejarah mencatat bahwa sikap 'permusuhan' al-Raniri terhadap ajaran dan para penganut wujudiyyah mendapat dukungan politik dari Sultan Iskandar Tsani (1637-1641), sehingga para pengikut Hamzah Fansuri harus menanggung tindak kekerasan aparat kerajaan; mereka dikejar-kejar dan dipaksa melepaskan keyakinannya terhadap doktrin *wujudiyah*, jika tidak, mereka pun dibunuh, bahkan karya-karya mistik Hamzah Fansuri dikumpulkan dan dibakar di depan mesjid besar Banda Aceh, *Baiturrahman*, karena karya-karya tersebut dianggap sebagai sumber penyimpangan akidah umat Islam.[41]

Karenanya, dalam sejarah perkembangan sosial keagamaan di Kesultanan Aceh, tahun 1637 sering dianggap sebagai tahun kegelapan bagi penganut faham Hamzah Fansuri dan al-Sumatra'i, seiring dengan pergantian kekuasaan dari Sultan Iskandar Muda kepada Sultan Iskandar Tsani yang memberikan otorisasi keagamaan kepada al-Raniri untuk memfatwakan ajaran keduanya sebagai sesat dan perlu diperangi.[42]

Dalam sejarah perkembangan sosial keagamaan di Kesultanan Aceh, tahun 1637 sering dianggap sebagai tahun kegelapan bagi penganut faham Hamzah Fansuri dan al-Sumatra'i, seiring dengan pergantian kekuasaan dari Sultan Iskandar Muda kepada Sultan Iskandar Tsani yang memberikan otorisasi keagamaan kepada al-Raniri untuk memfatwakan ajaran keduanya sebagai sesat dan perlu diperangi.[42]

Saat itu, al-Raniri sendiri sebetulnya belum lama tiba dari India dan langsung mendapat kepercayaan Sultan Iskandar Tsani, atau yang disebut oleh al-Raniri sebagai Sultan Syah Marhum Darussalam, sebagai *Syaykh al-Islam*, atau ulama istana. Dalam salah satu karyanya, *Fath al-mubin*, al-Raniri menceritakan awal kedatangannya di Aceh yang langsung dihadapkan pada persoalan aliran Wujudiyyah ini, sebagai berikut:

> *"....Syahdan bahwa tatkala itu aku masuk dalam Negeri Aceh pada masa Sultan Syah Marhum Darussalam, tatkala itu zahirlah kaum wahdat al-mutlaq, Wujudiyyah yang mulhid lagi zindiq. Maka disuruh Raja himpunkan segala yang mengetahui agama dan memeriksai mana yang benar dan mana yang salah; maka berbahaslah mereka itu dengan kami beberapa kali pada majlis Marhum itu..."*[43]

Setelah mendengar argumen-argumen yang dikemukakan oleh mereka yang disebut sebagai 'kaum *wahdat al-mutlaq*' itu, al-Raniri pun tidak segan-segan menyebut mereka sebagai kafir yang sesat karena dianggap telah menyalahi prinsip-prinsip dasar syariat Islam. Al-Raniri memfatwakan bahwa:

> *"....Barangsiapa mengambil hujah dan dalil pada mesabitkan i'tikadnya dengan zahir makna ayat mutasyabihat dan hadis sifat, dan syatahiyyat, maka jadilah ia kafir yang zindiq..."*[44]

Akibat fatwa kafir dan sesat yang dikeluarkan al-Raniri, ditambah dengan legitimasi kekuasaan dari Sultan Iskandat Tsani itulah, pemberangusan ajaran dan penganut faham Wujudiyyah pun berlangsung dengan sangat tragis berupa pembakaran karya-karya dan pembantaian penganutnya seperti dikemukakan di atas.

Selain sumber lokal seperti *Bustan al-salatin*, sebuah laporan perjalanan oleh Peter Mundy juga melukiskan peristiwa tragedi sosial keagamaan tersebut. Mundy adalah seorang pelancong Inggris yang melawat ke Aceh pada tahun

Selain sumber lokal seperti Bustan al-salatin, sebuah laporan perjalanan oleh Peter Mundy juga melukiskan peristiwa tragedi sosial keagamaan tersebut. Mundy adalah seorang pelancong Inggris yang melawat ke Aceh pada tahun 1638, artinya hanya beberapa bulan setelah peristiwa penghukuman penganut Wujudiyyah terjadi.

1638, artinya hanya beberapa bulan setelah peristiwa penghukuman penganut Wujudiyyah terjadi. Konon, Mundy mendasarkan laporannya pada tuturan sejumlah saksi hidup yang sempat menyaksikan eksekusi hukuman mati terhadap para penganut faham Wujudiyyah tersebut dengan cara yang sangat kejam, yakni melemparkannya ke tengah kobaran api.[45]

Bahkan, al-Raniri sendiri meluksikan peristiwa tersebut dalam *Fath al-mubin*:

> *"....dan lagi pula kata mereka itu: al- alam huwa Allah, huwa-al- alam, bahwa alam itu Allah dan Allah itu alam. Setelah sudah demikian itu, maka disuruh raja akan mereka itu membawa tobat daripada iktikad yang kufur itu. Maka dengan beberapa kali disuruh raja jua akan mereka itu membawa tobat, maka sekali-kali tiada ia mau tobat, hingga berperanglah mereka itu dengan penyuruh raja. Maka disuruh oleh raja bunuh akan mereka itu, dan disuruhnya himpunkan segala kitab karangan guru mereka di tengah medan masjid yang bernama Bayt al-Rahman. Maka disuruh oleh raja tunukan segala kitab itu."*[46]

Fath al-Mubin dan *Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan*: Puncak Penghakiman Pemikiran Tasawuf Filosofis

Dalam dialog yang terjadi antara al-Raniri dan Iskandar Tsani di satu sisi, dengan para penganut faham Wujudiyyah di sisi lain, tampak bahwa kedua belah pihak mencoba beradu argumen berkaitan dengan i'tikad dan keyakinannya masing-masing, meski sejarah mencatat bahwa argumen-argumen serta penafsiran teologis sufistis al-Raniri lah yang kemudian dianggap benar oleh sang Sultan, dan dijadikan landasan untuk membumi-hanguskan karya-karya yang mengandung penafsiran berbeda, serta mengeluarkan fatwa sesat bagi penganutnya. Dengan demikian, karya-karya yang sampai kepada kita sekarang pun lebih berisi penggambaran ajaran Wujudiyyah versi al-Raniri.

Dalam teks *Fath al-mubin*, misalnya, al-Raniri melukiskan bahwa di antara hal yang dikemukakan oleh kaum *wahdat al-mutlaq* adalah mereka menyandarkan pandangan teologisnya tentang Wujudiyyah itu pada ayat-ayat mutasyabihat dalam al-Quran, seperti *'yad Allah fawqa aydihim'* (Tangan Allah di atas tangan mereka), pada hadis-hadis sifat Tuhan, seperti *'al-hajar al-aswad yamin Allah fi*

al-ard' (Hajar Aswad adalah tangan kanan Allah di bumi), dan pada ungkapan-ungkapan *syatahat* para sufi, seperti: '*ana Allah*' (Aku adalah Tuhan), '*ana al-Haq*' (aku adalah *al-Haq*), '*subhani ma a'zama sya'ni*' (Mahasuci Aku, alangkah agungnya diriku), dan '*ma fi jubbati siwa Allah*' (di kantong bajuku hanya ada Allah).

Menanggapi pandangan-pandangan tersebut, al-Raniri memberikan penilaian bahwa kaum Wujudiyyah sudah keliru menafsirkan ayat, hadis, dan ungkapan syatahat, yang menurut al-Raniri harus dipahami makna takwilnya, bukan makna lahir. Al-Raniri mengatakan:

> *"....maka diubah-ubahkan mereka itu maknanya dengan bahasa Jawi supaya muwafakat i'tikadnya yang zindiq itu. Maka jawab kami barangsiapa mengambil hujah dan dalil pada mesabitkan i'tikadnya dengan zahir makna ayat mutasyabihat dan hadis sifat dan syatahiyat, maka jadilah ia KAFIR yang zindiq."*[47]

Memperhatikan penjelasan dalam *Fath al-mubin* di atas, jelas bahwa fatwa kafir dan sesat oleh al-Raniri terhadap mereka yang disebut sebagai kaum *wahdat al-mutlaq* itu dihubungkan dengan motif fatwa sesat terhadap para Sufi di dunia Islam sebelumnya, seperti Abu Yazid al-Bistami (w. 875) yang terkenal dengan faham *ittihad*nya, seperti melalui ungkapan '*subhani ma a'zama sya'ni*' di atas, dan ajaran *hulul* Husayn bin Mansur al-Hallaj (w. 922), yang terkenal dengan ungkapan '*ana al-Haq*'. Seperti diketahui, keduanya difatwa sesat dan dihukum mati oleh para ulama ahli syariat pada zamannya.[48]

Selain *Fath al-mubin*, karya al-Raniri lain yang dianggap sebagai salah satu yang terpenting dalam konteks pengkafiran ajaran Wujudiyyah adalah *Tibyan fi ma'rifat al-adyan*, selanjutnya akan disebut *Tibyan*. Secara lebih spesifik, dalam lebih dari sepertiga kitab ini al-Raniri mengemukakan pembahasan tentang argumen-argumen kesesatan ajaran Hamzah Fansuri dan al-Sumatra'i. Al-Raniri sendiri bahkan merekomendasikan secara khusus untuk membaca *Tibyan* bagi mereka yang ingin mengetahui secara mendalam faham mereka yang disebut oleh al-Raniri sebagai '*i'tikad kaum yang dalalah*'. Dalam *kitab Ma al-hayah li ahl al-mamat* misalnya, al-Raniri mengatakan:

> *"Hai talib, jika kau kehendak mengetahui setiap-tiap i'tikad kaum yang dalalah itu, maka hendaklah kamu mutala'ahkan kitab Tibyan fi ma'rifat al-adyan yang telah kami ta'lifkan."*[49]

Memperhatikan mukaddimah yang ditulis oleh al-Raniri pada bagian awal *Tibyan*, dapat diketahui bahwa karya ini ditulis pada masa ketika al-Raniri berada di antara akhir Pemerintahan Sultan Iskandar Tsani (1636-1641) dan awal Pemerintahan penggantinya, Sultanah Safiyatuddin (1641-1676). Al-Raniri melukiskan bahwa pada masa Sultan Iskandar Tsani, pihak Kesultanan pernah terlibat perdebatan dengan murid-murid al-Sumatra'i yang dengan sangat *stereotipe* disebut sebagai '*kaum Wujudiyyah yang zindiq, mulhid lagi sesat*'. Ia mengatakan:

> *"Maka tatkala zahirlah kaum Wujudiyyah yang zindiq, mulhid lagi sesat yaitu daripada murid Syamsuddin al-Sumatra'i yang sesat... Maka berbahaslah mereka dengan kami beberapa hari di hadapan hadarat Sultan yang terlebih saleh pada masanya..."*[50]

Moderasi Pemikiran Tasawuf Filosofis

Gejolak sosial keagamaan di Aceh yang mulai terjadi pada akhir masa Pemerintahan Sultan Iskandar Tsani (1636-1641) akibat perbedaan pandangan terhadap ajaran tasawuf falsafi yang terkandung dalam *al-Tuhfah al-mursalah*, tampaknya terjadi secara berkepanjangan, dan belum juga mereda hingga pertengahan Pemerintahan penggantinya, Sultanah Safiyatuddin (1641-1676).

Hal ini terbukti dari dijumpainya sebuah teks tasawuf berbahasa Arab yang ditulis pada sekitar tahun 1665 dan mengandung 'laporan' terkait peristiwa tersebut. Teks yang dimaksud adalah *Ithaf al-Dzaki bi Syarh al-Tuhfah al-Mursalah ila al-Nabi Salla Allahu 'Alayhi wa-Sallama* yang dapat diterjemahkan sebagai "Sebuah Persembahan kepada Jiwa yang Suci: Penjelasan atas Kitab yang Dipersembahkan Kepada Nabi Saw" karangan seorang ulama Kurdi yang tinggal di Madinah, Ibrahim ibn Hasan al-Kurani al-Syahrazuri al-Syahrani al-Kurdi al-Madani al-Syafi'i (1616-1690).[51]

Seperti diisyaratkan dalam judulnya, *Ithaf al-Dzaki* merupakan sebuah komentar (*syarh*) atas kitab *al-Tuhfah al-Mursalah* karangan al-Burhanpuri yang dijelaskan di atas, meski dalam kenyataannya *Ithaf al-Dzaki* lebih dari sekedar komentar karena pengantarnya sendiri, yang mengandung penjelasan al-Kurani tentang konseptualisasi tasawuf dan pengalaman para Sufi, sebetulnya menyita sekitar dua pertiga dari keseluruhan teks ini.

Laporan tentang gejolak sosial keagamaan akibat beda faham terhadap ajaran dalam *al-Tuhfah al-mursalah* ini terdapat pada bagian pembukaan teks *Ithaf al-Dzaki* (ff. 1v-1r) yang terjemahannya sebagai berikut:

> *"...Kami telah menerima kabar dari sekelompok orang Jawi (Jama'at al-Jawiyin) bahwa di kalangan masyarakat 'Jawa' telah tersebar sebagian kitab tentang ilmu hakikat dan ilmu tasawuf, yang dipelajari dan diajarkan oleh para pencinta ilmu, tapi tanpa memahami terlebih dahulu syariat Nabi yang terpilih, (Muhammad), Saw; bahkan tanpa memahami ilmu hakikat yang diberikan kepada orang-orang yang menempuh jalan Allah Taala... Hal inilah yang menyebabkan sebagian dari mereka tergelincir dari jalan yang benar, menyesatkan akidah, bahkan terjerumus ke dalam perbuatan kafir (zindiq) dan sesat (ilhad)...*
>
> *Mereka menceritakan bahwa di antara kitab ilmu hakikat beredar tersebut adalah al-Tuhfah al-mursalah ila al-Nabi Saw karangan al-Syaykh Muhammad ibn al-Syaykh Fadl Allah al-Hindi al-Burhanpuri...beberapa dari jama'at al-jawiyin meminta kepada diriku yang tak berilmu ini untuk menulis sebuah komentar (syarh) atas kitab tersebut, agar dapat menjelaskan kesesuaian masalah-masalah (yang dibahas) di dalamnya dengan prinsip-prinsip dasar agama, yang diperkuat dengan dalil-dalil dari Kitab yang mulia serta Sunnah (tuntunan) pemimpin para nabi...*
>
> *Permintaan ini diajukan beberapa kali dalam beberapa tahun oleh lebih dari satu orang dari kalangan jama'at al-jawiyin tersebut.....maka setelah melakukan istikharah berkali-kali di depan makam Nabi, akupun mengabulkan permintaan tersebut dengan menulis sebuah risalah, dan aku namai kitab ini Ithaf al-Dzaki bi-Syarh al-Tuhfah al-mursalah ila al-Nabi Saw..."*

Demikianlah beberapa penggalan dari mukadimah al-Kurani yang sekaligus merupakan penjelasan atas latar belakang ditulisnya *Ithaf al-Dzaki*. Kita beruntung bahwa al-Kurani menyebutkan secara spesifik *jama'at al-jawiyin* serta dinamika sosial-keagamaan yang terjadi di dunia Melayu-Indonesia sebagai konteks ditulisnya *Ithaf al-Dzaki*, karena saat ini catatan tersebut menjadi salah satu informasi penting dan langka berkaitan dengan gejolak sosial keagamaan yang terjadi di Aceh pada abad ke-17 tersebut.

Kita beruntung bahwa al-Kurani menyebutkan secara spesifik jama'at al-jawiyin serta dinamika sosial-keagamaan yang terjadi di dunia Melayu-Indonesia sebagai konteks ditulisnya Ithaf al-Dzaki, karena saat ini catatan tersebut menjadi salah satu informasi penting dan langka berkaitan dengan gejolak sosial keagamaan yang terjadi di Aceh pada abad ke-17 tersebut.

Memang, dalam pembahasan berikutnya al-Kurani sama sekali tidak menyebut secara khusus kasus pertentangan antara Nuruddin al-Raniri dan para pengikut ajaran Wujudiyyah tersebut. Hanya saja, melalui pembahasannya yang sangat terperinci mengenai konsep kesatuan eksistensi (*wahdat al-wujud*), atau al-

Kurani lebih sering menyebutnya sebagai *tawhid al-wujud* (mengesakan eksistensi), Eksistensi Wajib (*wajib al-wujud*), dan Eksistensi Absolut (*wujud mutlaq*) tampak bahwa ia sedang berusaha memberikan penjelasan tentang sebuah pemahaman tasawuf yang benar dan berlandaskan pada prinsip-prinsip syariat dalam al-Quran dan hadis Nabi Saw.

Pada saat yang sama, al-Kurani juga menyinggung soal tidak patutnya muncul sikap sesat menyesatkan antarsesama Muslim, apalagi sampai tahap mengkafirkan (*takfir*); ia menyarankan agar setiap Muslim memandang orang lain secara proporsional dan selalu melihat sisi baiknya. Dalam salah satu bagian *Ithaf al-dzaki* misalnya, al-Kurani mengatakan:

وضع أمر أخيك على أحسنه حتى يجئك منه ما يقلبك ولا تظنن بكلمة خرجت من مسلم شرا أو سوءا وأنت تجد لها في الخير محملا

> *"...dan letakkanlah urusan saudaramu sebaik-baiknya, hingga ia menunjukkan hal yang membuatmu berubah pikiran; dan janganlah kamu menganggap buruk atau jelek ucapan yang berasal dari seorang muslim, sejauh kamu bisa menemukan sebuah penafsiran yang baik atasnya..."*

Melalui *Ithaf al-dzaki* ini, di satu sisi tampak bahwa al-Kurani ingin menunjukkan ortodoksinya dengan menegaskan pentingnya pemahaman dan praktik tasawuf yang sesuai dengan tuntunan syariat, tapi di sisi lain ia juga tidak dapat membenarkan sikap pengkafiran terhadap siapapun sejauh statusnya sebagai seorang Muslim. Jika dihubungkan dengan perdebatan sengit antara Nuruddin al-Raniri dan para penganut ajaran Wujudiyyah Hamzah Fansuri dan al-Sumatra'i, al-Kurani sepertinya ingin menunjukkan moderat dengan berdiri di antara kedua pandangan tersebut.

Berkat latar belakang keilmuannya yang sedemikian kompleks, al-Kurani memang menjadi seorang moderat yang selalu mencoba empati terhadap pemikiran yang berbeda dengan dirinya, dan yang lebih suka menengahi dua pemikiran yang berseberangan ketimbang berdiri secara ekstrim pada salah satunya. Dalam *Ithaf al-dzaki*, al-Kurani sendiri mengatakan bahwa:

والجمع مقدم على الترجيح مهما أمكن

> *"Menghimpun [dua pemikiran yang berbeda] itu lebih diutamakan daripada memilih salah satunya, selama hal itu bisa dilakukan."*

Teks lain yang dapat ditempatkan dalam konteks upaya moderasi pertentangan faham Wujudiyyah di Aceh adalah *Tanbih al-masyi al-mansub ila tariq al-Qusyasyi* karangan Abdurrauf ibn Ali al-Jawi al-Fansuri (1615-1690).[52] Dalam teks ini, senada dengan al-Kurani, Abdurrauf memberikan reinterpretasi yang lebih kompromistis terhadap doktrin *wahdatul wujud*, dengan menekankan pentingnya keselarasan doktrin tersebut dengan al-Quran dan hadis Nabi.

Teks lain yang dapat ditempatkan dalam konteks upaya moderasi pertentangan faham Wujudiyyah di Aceh adalah Tanbih al-masyi al-mansub ila tariq al-Qusyasyi karangan Abdurrauf ibn Ali al-Jawi al-Fansuri (1615-1690).[52]

Abdurrauf tampaknya sangat berhati-hati menempatkan posisi dirinya di antara dua pihak yang bertikai itu. Dalam *Tanbih al-masyi*, meskipun secara implisit semangat ajaran Abdurrauf senada dengan al-Raniri, yakni menunjukkan ketidaksepahamannya dengan doktrin *wujudiyah* berlebihan yang menegaskan kesatuan mutlak Tuhan dan alam, tetapi ia juga tidak sependapat dengan sikap al-Raniri yang menentang ajaran tersebut secara radikal.[53]

Akan tetapi —berbeda dengan al-Raniri yang menyikapi ajaran-ajaran Hamzah Fansuri secara radikal—, Abdurrauf tidak dengan serta merta mengecap para pengikut ajaran *wujudiyah* tersebut sebagai kafir. Ia bahkan menyerang balik' al-Raniri yang telah dengan sangat tegas menghukumi mereka sebagai kafir dan mengeluarkan fatwa untuk membunuhinya, sehingga tindakannya itu menimbulkan perseteruan sengit dan konflik yang berkepanjangan.

Pemikiran Tasawuf Filolofis di Jawa

Konflik keagamaan antara Muslim ortodoks yang berpegang pada aspek legal formal syariat dengan para pengikut faham mistik Islam juga terjadi di Jawa. Motif pengkafiran dari para ulama syariat terhadap para sufi yang dianggap menganut faham heterodoks tampaknya terjadi secara umum mengikuti pola yang terjadi di wilayah Melayu, khususnya Aceh, dan bahkan memiliki kemiripan dengan motif pengkafiran serta pembunuhan terhadap al-Hallaj di dunia Islam.

Serat Cabolek adalah salah satu teks Jawa yang menggambarkan motif peristiwa pengkafiran ajaran mistik Islam tersebut. Karya berbentuk tembang ini ditulis oleh seorang Pujangga Kraton Surakarta, yakni Raden Ngabehi Yasadipura I yang mengabdi pada masa dua penguasa, yakni Paku Buwana III (1749-1788) dan Paku Buwana IV (1788-1820). Selama pengabdiannya sebagai pujangga Kraton, terutama pada masa Paku Buwana III tersebut, Yasadipura I mendapat kepercayaan dan penghormatan yang sangat tinggi untuk menghasilkan karya-karya sastra sehingga ia berhasil menulis sejumlah teks seperti *Serat Cabolek*, *Babad Giyanti*, *Babad Prayut*, *Pasinden Badaya*, dan lainnya.[54]

Serat Cabolek adalah salah satu teks Jawa yang menggambarkan motif peristiwa pengkafiran ajaran mistik Islam tersebut. Karya berbentuk tembang ini ditulis oleh seorang Pujangga Kraton Surakarta, yakni Raden Ngabehi Yasadipura I yang mengabdi pada masa dua penguasa, yakni Paku Buwana III (1749-1788) dan Paku Buwana IV (1788-1820).

Serat Cabolek melukiskan kisah seorang sufi Haji Ahmad Mutamakin, yang hidup pada masa Pemerintahan Sunan Mangkurat IV (1719-1726) dan anaknya, Paku Buwana II (1726-1749) di Desa Cabolek, Tuban, daerah pantai Utara Jawa Timur. Ia digambarkan sebagai seorang penyebar ilmu hakikat yang menyalahi ilmu syariat kepada khalayak umum sehingga membuat masyarakat, khususnya para ulama syariat, sekitar Tuban resah. Haji Ahmad Mutamakin juga dituduh tidak loyal dan bahkan melecehkan penguasa lokal setempat ketika memberi nama Abdul Qahhar dan Kamaruddin untuk dua anjing peliharaannya, padahal kedua nama tersebut adalah pejabat Penghulu dan Ketib di Tuban. Para ulama Tuban pun melaporkan perilaku Haji Ahmad Mutamakin tersebut kepada Raja Kartasura.[55]

Adalah Ketib Anom Kudus, yang diceritakan dalam *Serat Cabolek* sebagai tokoh ulama Tuban yang paling sengit menentang ajaran ilmu hakikat Haji Ahmad Mutamakin. Ia digambarkan sebagai seorang ulama ortodoks yang tidak hanya menguasai ilmu-ilmu keislaman, tetapi juga tradisi Jawa. Ketib Anom Kudus lah yang memimpin para ulama Tuban untuk mengusulkan hukuman mati atas Haji Ahmad Mutamakin kepada Raja Kartasura, Sunan Mangkurat IV. Akan tetapi, sehubungan dengan wafatnya Sunan Mangkurat IV secara mendadak, maka proses pengadilan atas Haji Ahmad Mutamakin pun ditunda hingga dilantiknya Raja Kartasura baru, yakni Paku Buwana II.

Berbeda dengan kasus di Aceh, ajaran mistik yang dikemukakan Haji Ahmad Mutamakin tidak bermuara pada ajaran martabat tujuh dalam *al-Tuhfah al-*

mursalah karya al-Burhanpuri, melainkan ajaran ilmu hakikat tentang konsep kesempurnaan hidup. Dikisahkan bahwa Haji Ahmad Mutamakin mempelajari ilmu hakikat tersebut dari seorang gurunya di Yaman, yakni Syaykh Zain, dan kemudian menemukan kesamaan dengan ajaran mistik dalam teks *Bhima Suci*, atau *Dewa Ruci*. Meski demikian, kedua ajaran tersebut tampak memiliki kesamaan dalam hal penekanan pada adanya kemungkinan menyatunya manusia dengan Realitas Tersembunyi (baca: Tuhan), ketika ia sudah mencapai tahap tertentu.

Dalam salah satu episode teks *Bhima Suci* misalnya diceritakan bahwa Werkudara, nama lain dari Bima, diperintahkan masuk ke dalam gua garba (perut) Dewa Ruci melalui telinga kirinya, dan dalam tubuh Dewa Ruci itu Werkudara menemukan kesempurnaan hidup dengan menyaksikan *Pancamaya*, yang berarti tersingkapnya alam hakikat bagi dirinya (*mukasyafah*), catur warna (hitam, merah, kuning, dan putih), satu nyala berwarna delapan, dan boneka gading. Semua hal yang disaksikan Werkudara tersebut kemudian ditafsirkan dan dijelaskan oleh Dewa Ruci sebagai ajaran-ajaran ilmu hakikat, termasuk soal hubungan ontologis antara Tuhan dan manusia.[56]

Dalam *Serat Cabolek*, motif penghakiman ajaran Haji Ahmad Mutamakin sebagai ajaran heterodoks dan sesat memang tidak diakhiri dengan pembunuhan terhadap tokoh utamanya, meski hal itu sempat diusulkan oleh Ketib Anom Kudus kepada Raja Kartasura Paku Buwana II. Dalam hal ini, sang Raja memberikan ampunan kepada Haji Ahmad Mutamakin dengan catatan bahwa ia tidak diperkenankan lagi menyebarkan ajaran tersebut kepada Muslim awam kebanyakan. Tampaknya, pengarang *Serat Cabolek*, yakni Yasadipura I, yang notabene adalah seorang Pujangga Kraton, ingin menekankan kebaikan sang Raja dalam memberikan ampunan kepada mereka yang dianggap bersalah. Kendati demikian, motif *Serat Cabolek* ini jelas menunjukkan superioritas ajaran Islam ortodoks dengan menempatkan Ketib Anom Kudus, dengan dukungan Penguasa, sebagai pahlawan, dan menghakimi faham mistik Haji Ahmad Mutamakin sebagai heterodoks, sesat, dan bertentangan dengan syariat Islam.[57]

Motif Serat Cabolek ini jelas menunjukkan superioritas ajaran Islam ortodoks dengan menempatkan Ketib Anom Kudus, dengan dukungan Penguasa, sebagai pahlawan, dan menghakimi faham mistik Haji Ahmad Mutamakin sebagai heterodoks, sesat, dan bertentangan dengan syariat Islam.[57]

Tentu saja, motif akhir cerita dalam *Serat Cabolek* ini berbeda dengan kasus-kasus pengkafiran terhadap ajaran mistik tokoh-tokoh lain, seperti Syaykh Siti Jenar, Sunan Panggung, Ki Bebeluk, dan Syaykh Among Raga, yang kesemuanya berakhir dengan pembunuhan terhadap tokoh-tokoh utamanya.

Syaykh Siti Jenar dihakimi oleh para ulama Wali Songo sebagai penyebar ajaran tasawuf heterodoks tentang Wujud yang satu. Bagi Syaykh Siti Jenar, yang menurut tradisi Jawa hidup pada masa Kerajaan Giri, tidak ada realitas apapun di dunia ini selain Tuhan; karenanya diceritakan bahwa ketika salah seorang Wali Songo, yakni Sunan Giri menanyakan kepada dirinya mengapa ia tidak pernah ikut hadir di Masjid untuk syalat Jumat berjamaah, Syaykh Siti Jenar menjawab bahwa pada hakikatnya tidak ada hari Jumat, tidak ada masjid, dan

tidak ada apapun, selain Wujud Tuhan yang Hakiki. Dalam tradisi Islam, Syaykh Siti Jenar jelas dapat dianggap sebagai 'al-Hallaj Jawa' yang karenanya ajaran-ajarannya kemudian dihukum mati oleh para Wali Songo sebagai representasi ulama ortodoks.

Demikian halnya dengan Sunan Panggung. Dalam *Serat Cabolek* diceritakan bahwa Sunan Panggung, seorang aristokrat di Demak dituduh sebagai kafir dan dibunuh karena dianggap menganut ajaran yang bertentangan dengan syariat Islam. Motif Sunan Panggung ini juga disebut dalam teks *Serat Kanda*, yang menjelaskan bahwa begitu dalam cintanya terhadap Tuhan, Sunan Panggung tidak melihat sesuatupun di sekelilingnya selain Tuhan. Selain itu, ia juga dikisahkan memiliki kebiasaan membawa serta dua ekor anjing peliharaannya, yang diberi nama 'Iman' dan 'Tauhid', kapan pun ia masuk ke Masjid. Atas pemahaman keagamaan dan perilakunya ini, para ulama menganggap bahwa Sunan Panggung sudah merusak syariat Islam dan akan membahayakan kehidupan beragama di kalangan masyarakat. Cerita pengkafiran serta penghukuman Syaykh Siti Jenar dan Sunan Panggung jelas memiliki motif yang sama. Bedanya, jika nyawa Syaykh Siti Jenar berakhir dengan hukum pancung, maka hidup Sunan Panggung berakhir dalam kobaran api bersama kedua anjing peliharaannya.

Contoh lain motif pengkafiran dan penghukuman ajaran heterodoks di Jawa adalah kasus Ki Bebeluk dalam periode Kerajaan Pajang dan Syaykh Among Raga di Kerajaan Mataram. Keduanya dianggap menganut dan sekaligus menyebarkan ajaran mistik yang bertentangan dengan syariat sehingga dihukum mati dengan cara ditenggelamkan ke lautan.

Demikianlah, sejarah dan dinamika pemikiran Islam dalam bidang tasawuf di Nusantara yang pada gilirannya telah melahirkan karya-karya yang turut memperkaya tradisi keberaksaraan dan intelektual Islam. Bagian di bawah berikut akan mengungkapkan secara spesifik sejarah pemikiran Islam bidang hadis yang berkembang di wilayah yang sama.

Pemikiran Ulama Nusantara di Bidang Hadis

Di atas telah dikemukakan bahwa dalam konteks sejarah pemikiran Islam, Aceh mewariskan karya-karya intelektual serba pertama, baik di bidang tasawuf, tafsir, fikih, dan hadis.

Di antara karya-karya perintis tersebut, bidang hadis masih belum banyak dielaborasi akibat keterbatasan sumber primer, sehingga bidang hadis seolah terlupakan. Nyaris tidak ada sarjana pengkaji Islam Indonesia yang pernah memberikan perhatian khusus serta menelusuri sejauh mana tradisi dan perkembangan awal penulisan kitab-kitab hadis di Nusantara tersebut. Padahal, hadis diyakini oleh semua pemeluk agama Islam, termasuk Muslim Nusantara, sebagai sumber terpenting kedua setelah al-Quran. Karenanya, dalam tradisi keilmuan Islam secara umum, kitab-kitab hadis telah banyak disusun dengan beragam tingkatan kualitas periwayatannya, seperti Sahih al-Bukhari oleh Imam al-Bukhari (w. 870 M), Sahih Muslim oleh Imam Muslim ibn al-Hajjaj (w. 875 M), Sunan al-Sughra oleh al-Nasa'i (w. 915 M), Sunan Abu Dawud oleh Abu Dawud (w. 888 M), Sunan al-Tirmidhi oleh Imam al-Tirmidhi (w. 892 M), dan Sunan Ibn Majah oleh Ibn Majah (w. 886 M).

Sesungguhnya, tradisi penulisan kitab-kitab hadis di kalangan ulama Nusantara tidak 'sesepi' yang dikesankan selama ini. Meskipun tergolong lambat dan dari segi jumlah memang kalah jauh dibanding bidang keilmuan lain, terutama tasawuf dan fikih, karya-karya lokal di bidang hadis, terutama dalam bahasa Melayu, dapat kita jumpai, baik berupa kompilasi utuh sejumlah hadis maupun semata terjemahan dari kitab hadis berbahasa Arab.

Kelangkaan sumber dan terlalu fokusnya penelitian para sarjana tentang Islam Nusantara terhadap bidang tasawuf dan fikih telah menjadi salah satu penyebab mengapa aspek hadis, dan wacana tentang ulama hadis Nusantara, tidak terlalu banyak diketahui. Bahkan, hal ini pula yang telah memunculkan kesimpulan amat keliru dari sebuah kajian tentang sejarah transmisi hadis Nusantara, yang menegaskan bahwa transmisi hadis di Nusantara baru dimulai secara tegas pada abad ke-19 melalui Mahfuzh al-Tarmasi (w. 1919/1920 M).

Menurut kajian ini, para ulama Nusantara pendahulu al-Tarmasi sejak abad ke-17, seperti Nuruddin al-Raniri, Abdurrauf al-Jawi al-Fansuri, Nawawi al-Bantani, dan lainnya, tidak memiliki keahlian dalam bidang hadis.[58] Kesimpulan seperti ini perlu ditinjau ulang mengingat adanya sejumlah kitab hadis sebelum al-Tarmasi, seperti akan dikemukakan di bawah.

Seperti telah saya singgung di atas, kitab hadis berbahasa Melayu pertama adalah karangan al-Raniri yang berjudul *Hidayat al-habib fi-al-targhib wa-al-*

tarhib, atau disebut juga dengan judul lain, *al-Fawa'id al-bahiyah 'an al-ahadith al-nabawiyah*. Minimnya kajian tentang tradisi penulisan karya-karya hadis, termasuk terhadap teks *Hidayat al-habib* ini tampaknya sangat dipengaruhi oleh masih terbatasnya akses terhadap sumber-sumber primer berupa naskah-naskah tulisan tangan (*manuscript*) di bidang ini.

Selain al-Raniri, ulama Nusantara lain di abad ke-17 yang menghasilkan karya di bidang hadis adalah Abdurrauf bin Ali al-Jawi al-Fansuri (1615-1693). Karyanya, Sharh la if 'ala arba'in hadithan lil Imam al-Nawawi, merupakan terjemahan Melayu dari kitab Sharh Arba'in karangan Sa'd al-Din Mas' d ibn 'Umar al-Taftajani, yang berisi komentar atas 40 hadis al-Nawawi.

Selain al-Raniri, ulama Nusantara lain di abad ke-17 yang menghasilkan karya di bidang hadis adalah Abdurrauf bin Ali al-Jawi al-Fansuri (1615-1693). Karyanya, *Sharh la if 'ala arba'in hadithan lil Imam al-Nawawi*, merupakan terjemahan Melayu dari kitab *Sharh Arba'in* karangan Sa'd al-Din Mas'ūd ibn 'Umar al-Taftajani, yang berisi komentar atas 40 hadis al-Nawawi. Sejauh penelusuran yang telah dilakukan, masing-masing satu salinan naskah kitab ini terdapat di Perpustakaan Universitas Leiden nomor Cod. 3301 dan Perpustakaan Negara Malaysia (PNM) nomor MS 1314.[59]

Selain kitab tersebut, sejumlah sarjana juga menyebut *al-Mawa'iz al-badi'ah* sebagai kitab hadis karangan Abdurrauf al-Fansuri.[60] Akan tetapi, setelah memperhatikan lebih terperinci, karya ini tampaknya lebih tepat dianggap sebagai kitab akhlak (etika) karena berisi nasihat-nasihat keagamaan, atau pengarang menyebutnya 'pengajaran', yang banyak, tetapi tidak selalu, disandarkan pada hadis-hadis *qudsi* (Kalam Allah yang dilisankan melalui Nabi Muhammad, dan tidak sebagai bagian dari al-Quran). Sebetulnya, penyebutan karya ini sebagai karangan Abdurrauf al-Fansuri juga belum didukung data yang meyakinkan karena belum ada satu sumber otentik yang menyebut secara jelas bahwa karya ini adalah karangannya.[61] Karenanya, masih diperlukan penelitian lebih jauh tentang otentisitas karya ini sebagai karya Abdurrauf al-Fansuri.

Kitab hadis karya ulama Nusantara lain yang dapat disebut setelah Hidayat al-habib adalah Tanbih al-ghafilin karya Abdullah bin Lebai Abdul Mubin Pauh Bok al-Fatani, yang selesai ditulis pada 1184 H/1770 M.[62]

Kitab hadis karya ulama Nusantara lain yang dapat disebut setelah *Hidayat al-habib* adalah *Tanbih al-ghafilin* karya Abdullah bin Lebai Abdul Mubin Pauh Bok al-Fatani, yang selesai ditulis pada 1184 H/1770 M.[62] Teks ini merupakan terjemahan kitab dengan judul yang sama karangan Abū Layth al-Samarqandi. Abdullah bin Abdul Mubin Pauh Bok al-Fatani sendiri adalah putra Lebai Abdul Mubin bin Muhammad Jailani Pauh Bok al-Fathani, seorang ulama asal Patani di Thailand Selatan yang sezaman dengan Abdurrauf al-Fansuri (1615-1693 M).

Dawud bin Abdullah al-Fatani (lahir 1718 M) memiliki karya-karya di bidang hadis. Fara'id fawa'id al-fikr fil imam al-mahdi, yang selesai ditulis pada 1215 H/1800 M, adalah salah satunya.

Pada periode abad berikutnya, Dawud bin Abdullah al-Fatani (lahir 1718 M), yang dalam kebanyakan sumber lebih sering disebut sebagai penulis karya-karya fikih dan tasawuf saja, ternyata juga memiliki karya-karya di bidang hadis. *Fara'id fawa'id al-fikr fil imam al-mahdi*, yang selesai ditulis pada 1215 H/1800 M, adalah salah satunya, yang manuskripnya terdapat antara lain di PNM Malaysia dengan kode MS 652, dan dalam koleksi pribadi almarhum Hj. Wan Mohd. Shagir Abdullah.[63] Karya ini merupakan terjemahan Melayu dari kitab berbahasa Arab dengan judul yang sama karangan Shaykh Mirghani ibn Y suf.

Sesuai dengan judulnya, kandungan hadis yang terdapat dalam kitab ini berisi berbagai keterangan tentang Imam Mahdi. Dalam konteks Melayu, barangkali inilah kitab hadis pertama yang secara khusus membicarakan tentang Imam Mahdi secara lengkap.

Dawud al-Fatani juga menulis Kashf al-ghummah pada tahun 1236 H/1822 M, yang merupakan terjemahan Melayu atas kitab dengan judul sama karangan 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani.[64]

Dawud al-Fatani juga menulis *Kashf al-ghummah* pada tahun 1236 H/1822 M, yang merupakan terjemahan Melayu atas kitab dengan judul sama karangan 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani.[64] Ketika 'dinasti Fathaniyah' mencapai masa kejayaannya dalam hal dunia percetakan, kitab ini termasuk salah satu yang ditashih dan dicetak pada tahun 1303 H/1885 M. Pada periode ini, kita juga bisa menjumpai sebuah kitab hadis berbahasa Melayu yang belum diketahui pengarangnya. Kitab, yang selesai ditulis pada 2 Ramadan 1225 H/1 Oktober 1810 M, tersebut berjudul *Shifa' al-qulūb*, dan mengandung 40 bab hadis. Dalam pengantarnya dijelaskan:

> *"...Aku himpunkan akan beberapa hadis Nabi Saw. yang diriwayatkan akan dia dengan isnad yang sahih dan dengan riwayat yang kepercayaan, tetapi di sini aku buangkan segala isnadnya dan aku tinggalkan akan alfaznya, aku ambilkan akan segala maksudnya juga supaya jangan payah orang yang menyurat dia, dan supaya jangan jemu orang yang membaca dia, dan aku jadikan akan dia satu kitab.*

Nawawi al-Bantani (lahir 1230 H/1814 M). Di antara sejumlah karyanya, terutama di bidang fikih, dua adalah kitab hadis, yaitu pertama kitab dalam bahasa Arab berjudul Tanqih qawl hathith bi-sharh lubab al-hadith, yang merupakan komentar atas kitab Lubab al-hadith karya Imam al-Suy i. Kitab hadis kedua bagi al-Nawawi adalah Nasa'ih al-'ibad sharh munabbihat 'ala al-isti dad li-yawm al-ma ad, yang diselesaikan pada hari Kamis, 21 Safar 1311 H/1893 M, dan memuat sekitar 250 buah hadis.

Kemudian, berdasarkan sejumlah sumber, Hasan Besut ibn Ishaq al-Fathani (w. 1860 M) juga pernah menulis sebuah terjemahan hadis empat puluh karangan 'Abd al-'A im al-Munziri. Ia memberi judul kitab terjemahan tersebut sebagai *Hidayat al-mukhtar fi fa l al- alab al-'ilm wa-fa l Sahibihi min kalam sayyid al-akhyar*, yang diselesaikan pada tahun 1259 H/1833 M.[65]

Tradisi penulisan kitab hadis di Nusantara pada masa berikutnya dilanjutkan oleh seorang ulama Banten, yang juga cucu murid Dawud al-Fatani, yakni Nawawi al-Bantani (lahir 1230 H/1814 M). Di antara sejumlah karyanya, terutama di bidang fikih, dua adalah kitab hadis, yaitu pertama kitab dalam bahasa Arab berjudul *Tanqih qawl hathith bi-sharh lubab al-hadith*, yang merupakan komentar atas kitab *Lubab al-hadith* karya Imam al-Suyū i.

Kitab hadis kedua bagi al-Nawawi adalah *Nasa'ih al-'ibad sharh munabbihat 'ala al-isti dad li-yawm al-ma ad*, yang diselesaikan pada hari Kamis, 21 Safar 1311 H/1893 M, dan memuat sekitar 250 buah hadis. Seperti tertera dalam judulnya, kitab hadis al-Nawawi ini merupakan komentar atas kitab *munabbihat 'ala al-isti dad* karya Shihab al-Din Ahmad ibn Ali ibn Muhammad ibn Ahmad al-Shafi i, yang lebih dikenal sebagai Ibnu Hajar al- Athqalani.

Di penghujung abad ke-19, masih ada ulama Nusantara lain yang memiliki perhatian terhadap bidang keilmuan hadis, yakni Ahmad al-Fathani, anak ulama Fathani lainnya, Muhammad Zayn al-Fathani. Ia menulis sejumlah kitab hadis, baik berbahasa Arab maupun Melayu, antara lain Bisharat al-'amilin wa-nazarat al-ghafilin, Hadis memulakan makan dengan garam dan disudahi dengannya, Hadis-hadis pilihan, serta Daftar rijal hadis.[66] Di antara ulama Nusantara yang paling terkemuka sebagai ahli hadis di penghujung abad ke-19 hingga awal abad ke-20 adalah Mahfudz Termas, yang memiliki nama lengkap Muhammad Mahfuz bin Abdullah bin Abdul Manan bin Abdullah bin Ahmad al-Tarmasi.

Jelas bahwa melalui kitab-kitab hadis yang ditulisnya, al-Bantani telah menunjukkan bahwa dirinya memiliki sanad kuat dengan para ulama hadis, dan karenanya memiliki otoritas tinggi, di bidang tersebut. Selain oleh al-Bantani, ulama Nusantara lain yang menulis komentar atas *Lubab al-hadith* adalah Wan Ali bin Abdur Rahman Kutan al-Kelantani dengan judul *al-Jawhar al-mawh b*, yang diselesaikan pada malam Selasa, 2 Jumadil awal 1306 H /1888 M. Jika al-Bantani membuat komentarnya dalam bahasa Arab, maka al-Kelantani menulis kitab komentar tersebut dalam bahasa Melayu.

Di penghujung abad ke-19, masih ada ulama Nusantara lain yang memiliki perhatian terhadap bidang keilmuan hadis, yakni Ahmad al-Fathani, anak ulama Fathani lainnya, Muhammad Zayn al-Fathani. Ia menulis sejumlah kitab hadis, baik berbahasa Arab maupun Melayu, antara lain *Bisharat al-'amilin wa-nazarat al-ghafilin, Hadis memulakan makan dengan garam dan disudahi dengannya, Hadis-hadis pilihan*, serta *Daftar rijal hadis*.[66]

Di antara ulama Nusantara yang paling terkemuka sebagai ahli hadis di penghujung abad ke-19 hingga awal abad ke-20 adalah Mahfudz Termas, yang memiliki nama lengkap Muhammad Mahfuz bin Abdullah bin Abdul Manan bin Abdullah bin Ahmad al-Tarmasi. Ia lahir di Termas, Pacitan, Jawa Tengah, pada 12 Jumadil awal 1285 H/31 Agustus 1868 M, dan bermukim di Mekah hingga akhir hayatnya pada 1 Rajab 1338 H/ 20 Mei 1919 M.[67]

Kitab hadis karangan Mahfudz Termas adalah *Manhaj dhawi al-nazar fi sharh al-manzūmat 'ilm al-athar*, yang selesai ditulis pada 1329 H/1911 M, sekitar sembilan tahun sebelum ia wafat. Kitab berbahasa Arab ini merupakan komentar atas kitab *al-Manzumat 'ilm al-athar* karangan Jalal al-Din al-Suy i, dan berhasil menempatkan Mahfudz Termas menjadi salah seorang ulama Nusantara terkemuka di bidang hadis, sehingga kitab tersebut dirujuk oleh para ulama di dunia Islam secara keseluruhan.

Memasuki abad ke-20, penulisan kitab hadis di Nusantara ternyata juga tidak surut. Setidaknya tercatat kitab *Hadith 'Ataqah*, karya Muhammad Mukhtar bin Ataridi al-Jawi al-Batawi al-Bawaqiri, seorang ulama asal Bogor, Jawa Barat, yang mengemukakan beberapa permasalahan *'ataqah kubra*. Kitab ini diselesaikan oleh penulisnya pada 21 Zulhijjah 1330 H/1 Desember 1912.

Akhirnya, kitab hadis berbahasa Melayu terakhir yang dapat kita jumpai adalah *Bahr al-madhi sharh bagi mukhtaSar Sahih al-Turmudhi*, sebuah komentar atas kitab Sahih al-Turmudhi yang ditulis oleh Muhammad Idris 'Abdurrauf al-Marbawi al-Azhari pada 2 Jumadil akhir 1377 H/24 Desember 1957 M. seperti dijelaskan dalam pendahuluan jilid pertama, kitab ini ditulis berdasarkan ingatan dan pengetahuan pengarang atas berbagai pelajaran hadis yang pernah diterima dari

gurunya semasa di Al-Azhar, yakni Muhammad Ibrahim al-Samaluti, ditambah dengan rujukan pada sejumlah sumber terpercaya. Pengarang mengatakan:

> *"...kemudian manakala aku pulang ke rumah, tiadalah lagi berpaling melainkan aku jalankan batang kalam aku di pipi sahifah-sahifah sebagaimana yang kuingat dan aku paham daripadanya, berikut dengan sedikit-sedikit perkataan Imam Shafi'i di dalam al-Umm, dan perkataan Nawawi di dalam Sharh Muslim, dan perkataan al-Qustalani, dan Ibn al-'Arabi, dan lainnya..."*[68]

Memasuki abad ke-20, setidaknya tercatat kitab Hadith 'Ataqah, karya Muhammad Mukhtar bin Ataridi al-Jawi al-Batawi al-Bawaqiri, seorang ulama asal Bogor, Jawa Barat. Akhirnya, kitab hadis berbahasa Melayu terakhir yang dapat kita jumpai adalah Bahr al-madhi sharh bagi mukhtaSar Sahih al-Turmudhi, sebuah komentar atas kitab Sahih al-Turmudhi yang ditulis oleh Muhammad Idris 'Abdurrauf al-Marbawi al-Azhari pada 2 Jumadil akhir 1377 H/24 Desember 1957 M.

Demikianlah tradisi penulisan hadis di kalangan ulama Nusantara sejauh yang dapat ditelusuri. Kelangkaan referensi terkait topik ini menjadi tantangan tersendiri bagi para pengkaji di bidang terkait untuk terus melakukan berbagai penelitian lanjutan.

Lebih Dekat dengan *Hidayat al-habib*

Hidayat al-habib ditulis oleh salah seorang ulama Melayu-Nusantara di Aceh, Nuruddin al-Raniri, yang memiliki nama lengkap Nuruddin Muhammad bin Ali bin Hasanji al-Hamid al-Shafi'i al-Ash'ari al-Aydarusi al-Raniri.[69] Kendati dikenal sebagai ulama Aceh, ia sesungguhnya memiliki darah campuran Arab, India, dan Melayu, karena hanya dari ibunyalah darah Melayu mengalir, sementara Ayahnya diketahui sebagai imigran Hadramaut dari Arab Selatan yang mempunyai tradisi berpindah ke Asia Selatan dan Asia Tenggara.[70]

Hidayat al-habib ditulis oleh salah seorang ulama Melayu-Nusantara di Aceh, Nuruddin al-Raniri, yang memiliki nama lengkap Nuruddin Muhammad bin Ali bin Hasanji al-Hamid al-Shafi'i al-Ash'ari al-Aydarusi al-Raniri.[69]

Al-Raniri disebut oleh Azyumardi Azra[71] sebagai salah seorang tokoh ulama pembaharu di dunia Melayu-Indonesia pada pertengahan abad ke-17, di samping Abdurrauf al-Fansuri (1615-1693). Ia secara resmi memulai karir politiknya di Kesultanan Aceh tidak lama setelah kedatangannya pada 6 Muharram 1047/31 Mei 1637. Pengangkatannya sebagai 'Shaikh al-Islam' yang tiba-tiba oleh Sultan Iskandar Tsani (berkuasa antara 1636-1641) mengindikasikan bahwa sebelumnya ia memang sudah dikenal oleh kalangan istana. Sejak itu, al-Raniri

mendapat dukungan penuh dari Sultan Iskandar Tsani untuk mengendalikan berbagai persoalan keagamaan, sosial, ekonomi, dan bahkan politik.

Atas dukungan penuh dari Kesultanan itulah al-Raniri kemudian menjelma menjadi seorang ulama berpengaruh dan juga produktif menghasilkan sejumlah karya di bidang keagamaan, khususnya fikih, tasawuf, dan tauhid. Shagir Abdullah pernah mendaftarkan tidak kurang dari 34 judul karya al-Raniri dalam berbagai bidang keilmuan Islam.[72] *Sira al-mutaqim* merupakan salah satu karyanya yang dianggap sebagai kitab fikih ibadah pertama, sementara *Hidayat al-habib*, yang menjadi topik tulisan ini adalah karya pertama lainnya di bidang hadis. Di antara sejumlah sumber, Shaghir Abdullah adalah salah satu yang pernah menyebut bahwa *Hidayat al-habib fi-al-targhib wa-al-tarhib*, atau disebut juga dengan judul *al-Fawa'id al-bahiyah 'an al-ahadith al-nabawiyah*, merupakan kitab hadis pertama yang ditulis dalam bahasa Melayu (1999, jilid 5: 2).

Al-Raniri juga dikenal sebagai ulama penentang keras ajaran wujudiyah, terutama yang disebarkan oleh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatra'i dalam berbagai karangannya.[73]

Terlepas dari kontribusi keilmuannya bagi tradisi intelektual Islam di Aceh khususnya, dan Nusantara pada umumnya, al-Raniri juga dikenal sebagai ulama penentang keras ajaran *wujudiyah*, terutama yang disebarkan oleh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatra'i dalam berbagai karangannya.[73] Al-Raniri, yang berada di Aceh dari tahun 1637 sampai 1644 itu, menganggap sesat ajaran *wujudiyah* Hamzah Fansuri dan Syamsudin al-Sumatra'i. Sebagai seorang ulama ortodoks yang lebih mementingkan pengamalan syariah, al-Raniri mengeluarkan fatwa bahwa doktrin *wujudiyah* bersifat heterodoks, menyimpang dari akidah Islam, sehingga mereka yang tidak mau bertobat dan menolak menanggalkan paham tersebut, dapat dianggap kafir, dan dijatuhi hukuman mati.[74]



Masjid Baiturrahman saksi bisu pembakaran karya-karya Hamzah Fansuri.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Sikap al-Raniri tersebut didukung penuh oleh Sultan Iskandar Tsani, sehingga para pengikut Hamzah Fansuri harus menanggung tindak kekerasan aparat kerajaan. Mereka dikejar-kejar dan dipaksa melepaskan keyakinannya terhadap doktrin *wujudiyah*, bahkan karya-karya mistik Hamzah Fansuri dikumpulkan dan dibakar di depan mesjid besar Banda Aceh, *Baiturrahman*, karena karya-karya tersebut dianggap sebagai sumber penyimpangan akidah umat Islam.[75]

Al-Raniri dengan demikian dapat dianggap sebagai tokoh ulama awal di Nusantara yang cukup kontroversial, sebagai tokoh pembaharu yang produktif menghasikan karya-karya keilmuan Islam di satu sisi, tetapi juga tokoh ulama ortodoks yang agak ekstrim di sisi lain, setidaknya jika dibandingkan dengan penerusnya, Abdurrauf al-Jawi al-Fansuri. Tentu saja, banyak variabel dan faktor yang membentuk sikap al-Raniri seperti itu, dan mungkin aspek politik kesultanan juga menjadi salah satu di antaranya.

Kandungan Pemikiran dalam *Hidayat al-habib*

Sebelumnya, perlu diketahui terlebih dahulu bahwa naskah yang mengandung teks *Hidayat al-habib* baru ditemukan di satu tempat saja, yakni dalam koleksi Perpustakaan Negara Malaysia (PNM) dengan kode MS 1042.[76] Patut diduga bahwa salinan naskah lainnya, terutama di wilayah Aceh, kemungkinan besar dapat ditemukan, meski tiga koleksi terbesarnya, yakni Museum Negeri Aceh, Dayah Tanoh Abee, dan Yayasan Ali Hasjmy, dipastikan tidak menyimpan salinan naskah tersebut.

Masalahnya, di Aceh, dan sebetulnya juga di wilayah-wilayah lain, pemilik naskah tidak hanya bersifat lembaga seperti museum dan perpustakaan saja, melainkan juga masyarakat secara perorangan, yang terkadang jumlahnya melebihi lembaga itu sendiri. Oleh karenanya, dugaan masih dapat dijumpainya salinan naskah *Hidayat al-habib* di tangan masyarakat ini, tetap perlu dikemukakan. Tarmizi, misalnya, salah seorang kolektor naskah-naskah Aceh pernah mengemukakan bahwa di antara puluhan koleksinya terdapat naskah *Hidayat al-habib*, meski ia sendiri belum bisa memastikannya. Sayangnya, saya sendiri belum sempat memeriksanya sampai penulisan artikel ini dibuat.

Selain itu, penting dikemukakan bahwa teks ini sesungguhnya pernah dicetak terbatas oleh Penerbit Mustafa al-Babi al-Halabi di Cairo pada tahun 1346 H/1927

M sebagai teks pinggir dari sebuah teks lain berjudul *Jam al-fawa'id wa-jawahir al-qala'id* karangan Dawud al-Fatani. Akan tetapi, karena keterbatasannya itu maka akses terhadap kitab versi cetak ini pun tidak meluas, selain juga terdapat sejumlah perbedaan redaksi dengan versi naskah yang dijumpai di PNM.

Salah satu perbedaan yang cukup menonjol dalam versi cetak adalah judul kitabnya, yakni *al-Fawa'id al-bahiyah fi al-as'ilah al-nabawiyah*, meskipun terjemahannya tetap mengacu pada judul dalam versi naskah, yakni "*Haluan akan Nabi Saw. Pada menyatakan menggemari segala amal kebajikan dan menjauh daripada segala amal kejahatan*".[77] Sayangnya tidak ada informasi versi naskah mana yang dijadikan rujukan oleh sang Penerbit untuk mencetak kitab tersebut, sehingga perlu kajian lebih mendalam mengenai sebab perbedaan tersebut. Dalam perspektif filologi dan *tahqiq*,[78] judul sebuah teks seyogyanya didasarkan pada informasi asal yang berasal dari teks itu sendiri, sejauh informasi terkait bisa dijumpai. Dalam hal kitab hadis Melayu karangan al-Raniri ini, tanpa diragukan lagi bahwa pengarang sendiri telah menyebutkan judul *Hidayat al-habib* tersebut dalam halaman pertamanya.

Al-Raniri menjelaskan bahwa hadis-hadis yang dihimpun dalam karyanya ini merupakan kumpulan hadis yang bersumber pada kitab-kitab hadis terpercaya. Sebagai 'pertanggungjawaban akademis', ia pun memberikan tanda tertentu pada setiap akhir hadis untuk menandai sumber kitab hadis yang menjadi rujukannya. Adapun tanda-tanda khusus, yang ditulis dengan tinta merah tersebut antara lain adalah huruf '*kha*' untuk kitab hadis Sahih al-Bukhari, '*mim*' untuk Sahih Muslim, '*ta*' untuk al-Tirmidhi, '*alif*' untuk Imam Ahmad ibn Hanbal, '*dal*' untuk Ab Dawud, '*ha* dan *ba*' untuk Ibn Hiban, '*qaf* dan *a*' untuk al-Daruqu ni, '*jim* dan *ha*' untuk Ibn Majah, dan seterusnya.

Di bagian akhir kitab ini pula, ketika menyinggung masalah syarat bertaubat, al-Raniri menyebut kitab karangannya yang lain berjudul *Durrat al-fara'id bi-sharh al-'aqa'id*, sebuah kitab terjemahan bahasa Melayu dari teks berbahasa Arab berjudul *Sharh 'aqa'id* karangan Imam Sa d al-Din al-Taftazani (w. 791 H/1387/8 M). Oleh Naguib Al-Attas, naskah kitab ini pernah dinyatakan hilang dan tidak ditemukan lagi,[79] meski ternyata setelah melalui penelaahan lebih saksama diketahui bahwa sejumlah salinan naskahnya dapat dijumpai di beberapa lembaga penyimpan naskah, seperti Yayasan Ali Hasjmy Aceh (2 naskah)[80], Perpustakaan Nasional (1 naskah).[81]

Hidayat al-habib mengandung 831 buah hadis tentang berbagai kebaikan yang dianjurkan untuk dilakukan serta aneka keburukan yang harus ditinggalkan.

Demikianlah, *Hidayat al-habib* mengandung 831 buah hadis tentang berbagai kebaikan yang dianjurkan untuk dilakukan serta aneka keburukan yang harus ditinggalkan. Sebagai sebuah kitab di bidang hadis, al-Raniri tampak ingin menyandarkan karyanya ini pada sumber-sumber terpercaya di bidang hadis yang sudah masyhur dan diakui validitasnya di kalangan para sarjana hadis khususnya, dan masyarakat Muslim pada umumnya.

Oleh karena itulah di bagian awal, al-Raniri menyebutkan kitab-kitab hadis yang menjadi rujukannya dalam menyusun *Hidayat al-habib* tersebut, guna mengetahui sumber rujukan setiap hadis yang dikutipnya. Al-Raniri pun memberikan tanda-tanda khusus bagi setiap sumber. Adapun sumber-sumber rujukan selengkapnya adalah sebagai berikut:

1. Sahih al-Bukhari, yang ditandai dengan huruf 'kh';
2. Sahih Muslim, yang ditandai dengan huruf 'm';
3. Sunan al-Tirmidhi, yang ditandai dengan huruf 't';
4. Sunan Imam Ahmad ibn Hanbal, yang ditandai dengan huruf 'alif';
5. Sunan Abu Dawud, yang ditandai dengan huruf 'd';
6. Kitab Ibn Hiban, yang ditandai dengan huruf 'h dan b';
7. Kitab al-Daruqu ni, yang ditandai dengan huruf 'q dan ';
8. Sunan Ibn Majah, yang ditandai dengan huruf 'j dan h';
9. Kitab al-Quda i, yang ditandai dengan huruf 'ayn dan y';
10. Kitab Imam Hakim, yang ditandai dengan huruf 'k dan m';
11. Kitab abrani, yang ditandai dengan huruf ' ';
12. Kitab Imam Daylami, yang ditandai dengan huruf 'm dan y';
13. Kitab Ab al-Qasam, yang ditandai dengan huruf 'ayn dan m';
14. Kitab Imam al-Bayhaqi, yang ditandai dengan huruf 'q dan y';
15. Kitab al- Askari, yang ditandai dengan huruf 'r dan y';
16. Kitab Ab Ya la, yang ditandai dengan huruf 'y dan ayn';
17. Kitab al-Nasa'i, yang ditandai dengan huruf 'n dan s';
18. Kitab Ibn Adi, yang ditandai dengan huruf 'ayn dan d';
19. Kitab al-Kha ib, yang ditandai dengan huruf 'kh dan ';
20. Kitab al-Khuzaymah, yang ditandai dengan huruf 'm dan h';
21. Kitab Ibn Abi al-Dunya, yang ditandai dengan huruf 'y dan alif';
22. Kitab Abi Zar, yang ditandai dengan huruf 'b dan alif'.

Organisasi Tema Pembahasan dalam *Hidayat al-habib*

Sebagaimana dikemukakan oleh al-Raniri sendiri, sistematika pembahasan hadis dalam *Hidayat al-habib* ini dibagi menjadi beberapa bab, dengan tujuan untuk memudahkan dan memberikan manfaat bagi para pembacanya.

Al-Raniri mengatakan: *wa-ja altuhu mubawwaban li-yu imma al-naf a li al-raghibi*, yang diterjemahkan menjadi: *dan kujadikan ia beberapa bab supaya manfaatnya bagi segala yang menggemari akhirat*. Adapun organisasi bab tersebut selengkapnya adalah sebagai berikut:

1. Bab anjuran menggemari niat
2. Bab anjuran menggemari Islam, iman, ihsan dan ikhlash
3. Bab anjuran menggemari shalat dan larangan meninggalkannya
4. Bab anjuran menggemari zakat, shadaqah, memberi/dermawan dan larangan mencegahnya
5. Bab anjuran menggemari memberikan hadiah
6. Bab anjuran menggemari jamuan (memberi jamuan kepada tamu)
7. Bab anjuran menggemari puasa dan larangan meninggalkannya
8. Bab anjuran menggemari haji dan umrah dan larangan meninggalkannya
9. Bab keutamaan masjid dan keutamaan membangunnya
10. Bab anjuran menggemari membaca al-quran dan yang berhubungan dengannya, juga larangan meninggalkannya
11. Bab anjuran menggemari mimpi bertemu nabi Muhammad saw, menziarahinya, membaca shalawat atasnya dan larangan meninggalkannya
12. Bab anjuran menggemari ilmu, orang yang berilmu, orang yang mencari ilmu dan larangan meninggalkannya
13. Bab anjuran menggemari taqwa kepada Allah swt. dan larangan meninggalkannya
14. Bab anjuran menggemari cinta kepada Allah swt., mengingat-Nya dan *taqarrub* kepada-Nya
15. Bab anjuran menggemari qadha dan qadar
16. Bab anjuran menggemari bersyukur dan larangan meninggalkannya
17. Bab anjuran menggemari berbuat baik kepada orang tua, menyambung silaturrahim dan larangan berbuat durhaka kepada orang tua, memutuskan silaturrahim dan hak anak atas orang tuanya
18. Bab anjuran menggemari sabar dan ridha
19. Bab anjuran menggemari hilim, menahan amarah dan larangan meninggalkannya
20. Bab anjuran menggemari tawakkal;
21. Bab larangan zina dan liwath
22. Bab larangan meminum khamr

23. Bab larangan memakan riba
24. Bab larangan berdusta, bersaksi dengan dusta dan bersumpah dengan dusta
25. Bab larangan mencuri, khianat dalam amanah orang, menyembunyikan barang temuan, tidak mengembalikan barang pinjaman, dan larangan memakan harta anak yatim dengan zalim
26. Bab anjuran menggemari membayar nadzar dan larangan meninggalkannya
27. Bab larangan takabbur dan ujub
28. Bab larangan riya
29. Bab larangan hasud, dengki dan dendam
30. Bab larangan mengupat (membicarakan orang lain) dan mengadu domba
31. Bab larangan berbuat dzalim
32. Bab larangan membunuh orang mu'min
33. Bab anjuran menggemari pekerjaan raja, amir dan qadhi dan larangan meninggalkannya
34. Bab anjuran menggemari sunnah nabi dan larangan terhadap bid'ah
35. Bab anjuran untuk tidak menginginkan apa yang ada pada orang lain dan larangan tamak dan berlarut-larut dalam keinginan (angan-angan)
36. Bab anjuran menggemari zuhud dan larangan mencintai dunia karena dunia
37. Bab anjuran menggemari mencari rizki yang halal dan larangan mencari rizki yang haram
38. Bab anjuran menggemari menolong orang mu'min dan mengasihani hamba Allah dan larangan meninggalkan mengasihani mereka
30. Bab anjuran menggemari sifat seorang mu'min dan menjauhi sifat kafir dan munafik
40. Bab anjuran menggemari berakhlak baik dan larangan berakhlak buruk
41. Bab anjuran menggemari berkasih-kasihan dengan istri dan larangan meninggalkannya, dan hak suami atas istri juga hak istri atas suami
42. Bab anjuran menggemari tawadhu (rendah hati) dan larangan meninggalkannya
43. Bab anjuran menggemari musyawarah dan shalat istikharah dan larangan meninggalkannya
44. Bab anjuran menggemari diam dan larangan berkata dengan sesuatu yang tidak bermanfaat
45. Bab anjuran menggemari uzlah (mengasingkan diri) dan larangan bercampur gaul dengan makhluk
46. Bab anjuran menggemari bergaul atau bersahabat dengan orang shalih dan yang berhubungan dengannya dan larangan bergaul atau bersahabat dengan orang jahat

47. Bab anjuran menggemari menangis dan larangan banyak tertawa
48. Bab anjuran menggemari amal shalih selama hidup dan larangan meninggalkannya
49. Bab larangan pergi bertenung (pergi kepada paranormal) dan percaya kepada yang memberi tanda dari burung dan menggemari sampingan yang banyak
50. Bab anjuran menggemari jihad dan larangan meninggalkannya
51. Bab anjuran menggemari amar ma'ruf dan nahyi munkar dan larangan meninggalkannya
52. Bab anjuran menggemari untuk senantiasa mengingat kematian, mentalqinkan mayit, mengantarkan jenazah, menguburkan jenazah dan larangan untuk menginginkan kematian dan mencaci mayit
53. Bab anjuran menggemari istighfar (meminta ampunan) dan taubat dan larangan meninggalkannya.

Penutup

Demikianlah, tulisan ini merupakan pembahasan tentang sejarah pemikiran intelektual Islam di Nusantara, khususnya pada masa awal Islamisasi. Selain bidang tasawuf dan hadis yang mendapat porsi diskusi lebih banyak dalam tulisan ini, tentu saja bidang-bidang lainnya pun masih harus dielaborasi dengan memanfaatkan data-data yang telah ada, khususnya dalam bentuk manuskrip.

Tulisan ini hanya awal dan salah satu bagian saja dari sejarah pemikiran intelektual Islam Nusantara yang masih belum sepenuhnya terungkap.

Oman Fathurahman

Endnotes

1 Tentang teori-teori islamisasi di Nusantara, lihat bab pertama buku Azra 1994.

2 Lihat misalnya Syellabear (1896) Winstedt (1938, 1969), Liaw Yock Fang (1993) Teuku Iskandar (1995). Saya mendiskusikan topik ini dalam Fathurahman, 2012: 167-177.

3 Penelitian paling mutakhir berkaitan dengan informasi masa wafatnya Hamzah Fansuri disampaikan oleh C. Guillot dan Ludvik Kalus. "Batu Nisan Hamzah Fansuri" dalam *Inskripsi Islam Tertua di Indonesia* (Jakarta: KPG, EFEO, dan Forum Jakarta-Paris, 2008), 71-93, yang menjelaskan bahwa berdasarkan bukti arkeologis, Hamzah Fansuri kemungkinan sudah wafat di Mekah pada tahun 1527.

4 Lihat antara lain Doorenbos (1933), al-Attas (1970), Hasjmy (1975), Drewes and Brakel (1986), Bukhari Lubis (1993), dan Hadi (2001).

5 Hadi (2001: 147).

6 Hadi (2001: 152).

7 Tidak banyak diketahui latar belakang kehidupannya, tapi namanya begitu saja muncul sebagai "Syaykh al-Islam" di Istana mulai masa kekuasaan Sultan 'Alauddin Ri'ayat Syah hingga dua penguasa berikutnya. Memperhatikan karya-karyanya, ia jelas mengenal dan sangat terpengaruh ajaran Hamzah Fansuri, meski tidak ada bukti apapun bahwa dia pernah bertemu dengannya (lihat Anthony Johns, "Reflections on the Mysticism of Syams al-Din al-Samatra'i (1550?-1630)" dalam Jan van der Putten and Mary Kilcline Cody [eds.], *Lost Times and Untold Tales from the Malay World* (Singapore: NUS Press, 2009): 148-163). Kemudian, artikel ini diterbitkan ulang untuk pembaca yang lebih luas dalam *Studia Islamika Vol. 18 No. 2* (2011): 227-248. Lihat juga Peter Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses* (Singapore: Horizon Books, 2001): 110-115.

8 Johns (2009: 150).

9 Johns (2009: 153).

10 Tentang hal ini, lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Penerbit Mizan, cetakan II, 1994).

11 Henri Chambert-Loir & Oman Fathurahman. *Khazanah Naskah: Panduan Koleksi Naskah Indonesia Sedunia* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia kerja sama dengan EFEO, 1999).

12 Taufik Abdullah, *Nasionalisme dan Sejarah*, (Bandung: CV. Satya Historika, 2001), h. 14.

13 Lihat Peter Gregory Riddell, "Abd al-Rauf al-Singkili's Tarjuman al-Mustafid: A Critical Study of His Treatment of Juz 16", disertasi (Canberra: The Australian National University, 1984); Salman Harun, "Hakikat Tafsir *Tarjuman al-Mustafid* Karya Syeikh Abdur Rauf Singkel", disertasi (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1988); A.H. Johns, "The Qur'an in The Malay World: Reflections on 'Abd al-Ra'uf of Singkel (1615-1693)," *Journal of Islamic Studies* 9.2 (1998): 120-145.

14 Contoh paling mencolok dalam hal ini adalah kontestasi Nuruddin al-Raniri pada pertengahan abad ke-17 di Aceh dengan para penganut ajaran Wujudiyyah Hamzah Fansuri dan al-Sumatra'i, seperti akan dikemukakan di bawah.

15 Sebetulnya, pintu awal akses terhadap khazanah manuskrip Nusantara itu sudah cukup terbuka melalui penulisan berbagai katalog manuskrip. Tentang hal ini, lihat misalnya tulisan tentang "Katalogisasi dan Pencatatan Naskah Nusantara" dalam Oman Fathurahman dkk. (2010, bab kedua).

16 Anthony Johns, "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History", *JSEAH*, 2, II, (1998): 14; lihat juga Zamakhsyari Dzofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES 1980), 30; dan Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Penerbit Mizan, second edition, 1994), bab 1.

17 Anthony Johns, "Sufism in Southeast Asia: Reflections and Reconsiderations." *Journal of Southeast Asian Studies* 26 (1995): 177.

18 Merle Calvin Ricklefs, "Six Centuries of Islamization in Java." *Conversion to Islam*. Ed. N. Levtzion. (London: Oxford University Press, 1979), 107.

19 Seperti halnya Hamzah Fansuri, Syamsuddin al-Sumatra'i, dan Abdurrauf ibn Ali al-Jawi al-Fansuri, Nuruddin al-Raniri sebetulnya juga seorang sufi yang menulis tentang ajaran *Wujudiyyah* mazhab Ibn 'Arabi yang berujung pada doktrin *wahdat al-wujud*. Akan tetapi, terlepas dari status keilmuannya tersebut, ia seorang yang senang berpolemik dengan menuduh Hamzah dan Syamsuddin sebagai kafir karena telah mengotori transendensi Tuhan dan mencampurkannya dengan pluralitas makhluk (Telaah komprehensif tentang geneologi keilmuan al-Raniri, lihat Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Indonesian-Malay and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Century* (Australia & Honolulu: Allen & Unwin and University of Hawai'i Press, 2004): 54-69; lihat juga Riddell (2001): 110-125.

20 Dalam konteks sejarah intelektual Islam Aceh, Abdurrauf sering dikategorikan sebagai ulama ortodoks bersama al-Raniri yang berseberangan dengan pandangan-pandangan teosofis Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatra'i. Akan tetapi, sesungguhnya ia adalah penulis dan pembela doktrin tasawuf Ibn Arabi, dan karenanya juga melakukan propaganda doktrin *wahdat al-wujud*, meski dengan kecenderungan yang lebih santun (Tentang peran Abdurrauf dalam konteks pembaharuan tasawuf di dunia Melayu-Nusantara, lihat Azra (2004): 70-86; Riddell (2001: 125-132.

21 Beberapa nama ulama lain yang sangat berpengaruh, tapi tidak akan dielaborasi dalam tulisan ini, antara lain: Muhammad Yusuf al-Makassari (w. 1699), Abdussamad al-Falimbani (w. 1789?), Muhammad Nafis al-Banjari (1710-1812). Tentang tokoh-tokoh ini, lihat Azra (2004), bab 5 dan 6.

22 Dalam konteks ini, istilah ortodoksi sering dihubungkan dengan faham atau mazhab yang dianggap benar berdasarkan norma yang dipakai saat itu, sedangkan heterodoksi mengacu pada faham yang sebaliknya, dianggap salah, dan bahkan sesat. Dalam *Encyclopedia of Religion*, orthodoksi diartikan sebagai '*correct and sound belief according to an authoritative norm*', sedangkan heterodoxy diartikan sebagai '*belief in a doctrine differing from the norm*'. Lihat Syeila McDonough, "Orthodoxy and Heterodoxy," dalam Lindsay Jones [ed.], *Encyclopedia of Religion v. 10* (Detroit: Macmillan Reference, 2005): 6909.

23 Beberapa salinan manuskrip teks ini, berikut komentarnya dalam berbagai bahasa, lihat P. Voorhoeve *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Collection in the Netherlands* (Leiden: Leiden University Press/The Hague/Boston/ London, 1980), 380-382.

24 Manuskrip *al-Tuhfah al-mursalah* tersimpan, antara lain, di Perpustakaan Britisy Library (Ad 12305) dan Perpustakaan Universitas Leiden (Cod. Or. 5594). Edisi teks ini berikut versi Jawanya yang ditulis dalam bentuk tembang Macapat, lihat Anthony Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet* (Canberra: Australian National University, 1965).

25 Johns, *The Gift Adressed...*, 6.

26 Fadl Allah al-Burhanpuri, *al-Tuhfah al-mursalah ila ruh al-nabi*, koleksi Surau Calau Sijunjung, Sumatra Barat, h. 1-5.

27 Manuskrip teks ini dapat ditemui baik di perpustakaan-perpustakaan maupun milik perorangan. Lihat misalnya manuskrip no. Or. 2846 yang disebut dalam P. Voorhoeve *Handlist*, h. 108. Salinan manuskrip yang terakhir saya identifikasi adalah koleksi Surau Calau, Sijunjung, Sumatra Barat.

28 Teks ini dapat dianggap sebagai salah satu sumber Arab terpenting yang memberikan penafsiran atas doktrin *tawhid al-wujud* yang ditulis dalam konteks Melayu-Nusantara, seperti akan didiskusikan secara khusus di bawah. Lihat Fathurahman 2011: 177-198, dan 2012.

29 Teks ini memiliki pengaruh tidak hanya di wilayah Melayu, tapi juga Jawa. Salah satu manuskrip dari teks ini dijumpai beserta terjemahannya dalam bahasa Jawa Pegon.

30 Dalam beberapa sumber, kitab ini diberi judul *Tuhfat al-Mursalah*, sama dengan teks aslinya, lihat misalnya Syagir Abdullah, *Penyebaran Thariqat-thariqat Syufiyah Mu'tabarah di Dunia Melayu* (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 2000), 233. Akan tetapi, al-Palimbani sendiri dalam teks ini menyebutkan: "*...maka aku namai akan risalah ini Mulakhkhas*

li al-Tuhfah...", (h. 257). Analisis ringkas mengenai teks ini, lihat Oman Fathurahman, "Penulis dan Penerjemah Ulama Palembang", dalam Henri Chambert-Loir [ed.], *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia* (Jakarta: KPG, EFEO, bekerja sama dengan Forum Jakarta-Paris, Pusat Bahasa, dan Unpad Bandung, 2009), 1052-1053.

31 Anthony Johns, "*Reflections...*", 152.

32 Anthony Johns, *The Gift Adressed...*, 13-20.

33 Tim Behrend [ed.], *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 4; Perpustakaan Nasional Republik Indonesia* (Jakarta: Yayasan Obor Jakarta bekerjasama dengan EFEO, 1998), 6.

34 Oman Fathurahman dan Munawar Holil, *Katalog Naskah Ali Hajsmy Aceh* (Tokyo: Tokyo University of Foreign Studies, bekerja sama dengan Manassa Jakarta, 2007), 156-157.

35 P. Voorhoeve, *Handlist of Arabic Manuscripts...*, 171.

36 Ibunya seorang Melayu, sedangkan ayahnya berasal dari keluarga imigran Hadrami yang mempunyai tradisi panjang berpindah ke Asia Selatan dan Asia Tenggara (lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...* (1994), 169; Muhammad Naquib al-Attas, *Raniri and the Wujudiyyah of the 17th Century Aceh* (Singapore, Malaysian Branch, Royal Asiatic Society, 1966), 12.

37 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*,182.

38 Lihat misalnya Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), 3; Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 2001), 115-116.

39 Diskusi panjang lebar tentang hal ini, lihat Claude Guillot dan Ludvik Kalus, "Batu Nisan...", 71-93.

40 Claude Guillot dan Ludvik Kalus, "Batu Nisan...", 82.

41 Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...* (1994), 182; Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), 53-54; dan C. Snouck Hurgronje, *Aceh, Rakyat dan Adat Istiadatnya II* (Jakarta: INIS, 1997), 12.

42 Lihat Oman Fathurahman, *Tanbih al-Masyi: Menyoal Wahdatul Wujud*, Jakarta: Mizan, bekerja sama dengan EFEO, 1999.

43 Nuruddin al-Raniri, *Fath al-Mubin 'ala al-mulhidin*, manuskrip No. 179/TS/4/YPAH/2005 koleksi Yayasan Ali Hasjmy Aceh, 2. Tentang koleksi ini, lihat Oman Fathurahman dan Munawar Holil, *Katalog Naskah...* (2007), 146-147.

44 Nuruddin al-Raniri, *Fath al-Mubin...*, 3.

45 Peter Mundy, *The Travel of Peter Mundy Vol. III Part 2* (London: tp., 1919) 330.

46 Nuruddin al-Raniri, *Fath al-Mubin...*, 3-4.

47 Nuruddin al-Raniri, *Fath al-Mubin...*, 3-4.

48 Lihat, antara lain, Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya...*, 139-158.

49 Lihat Syagir Abdullah, *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara I* (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 1991), 53.

50 Nuruddin al-Raniri, *Tibyan fi ma'rifat al-adyan*, manuskrip no. 4209/07.1437 koleksi Museum Negeri Aceh, 2-3.

51 Analisis filologis dan sejarah mengenai teks ini, lihat Oman Fathurahman, "Ithaf al-dzaki...".

52 Diskusi tentang karya ini telah secara mendalam dibahas dalam Oman Fathurahman, *Tanbih al-Masyi...*

53 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, 191.

54 S. Soebardi, *The Book of Cabolek* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975), 17.

55 S. Soebardi, *The Book of Cabolek...*, 27.

56 Hamid Nasuhi, *Serat Dewaruci: Tasawuf Jawa Yasadipura I* (Jakarta: Usyul Press, 2009), 180-181.

57 S. Soebardi, *The Book of Cabolek...*, 41.

58 Lihat Muhajirin, "Transmisi Hadis di Nusantara: Peran Ulama Hadis Muhammad Mahfuzh al-Tarmasi". Disertasi di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. 2009.

59 Lihat H.W.M. Shagir Abdullah, *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara* (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, jilid I 1991), h. 42-61; Hoesein Djajadiningrat, *Tinjauan Kritis tentang Sajarah Banten* (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1983), h. 59.

60 Lihat misalnya Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...;* Oman Fathurahman & Munawar Holil, *Katalog...* h. 21.
61 H.W.M. Shagir Abdullah, *Khazanah...*, h. 173.
62 H.W.M. Shagir Abdullah, *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Dunia Melayu Jilid 6*, Pengenalan Siri Ke-7, (Kuala Lumpur: Persatuan Pengkajian Khazanah Klasik Nusantara & Khazanah Fathaniyah), h. 28; dan Jilid 13 (2000), h. 37.
63 H.W.M. Shagir Abdullah, *Penyebaran...* (jilid 13, 2000), h. 17.
64 H.W.M. Shagir Abdullah, *Penyebaran...* (jilid 10, 2000), h. 21.
65 H.W.M. Shagir Abdullah, *Penyebaran...* (jilid 13, 2000), h. 42.
66 H.W.M. Shagir Abdullah, *Al'Allamah Syeikh Ahmad Al Fathani Ahli Fikir Islam dan Dunia Melayu* (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 1992), h. 44-48.
67 Abdurrahman, Mas'ud, "Mahfuz al-Tirmisi (d. 1338/1919): An Intellectual Biography". *Studia Islamika 5:2* (Jakarta: PPIM UIN Jakarta), h. 33-35.
68 Muhammad Idris 'Abdurrauf al-Marbawi al-Azhari, *Bahr al-madhi sharh bagi Mukhtasar Sahih al-Turmudhi* (Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi wa-Awladuh, I 1933), h. 3.
69 Seperti halnya Hamzah Fansuri, Shamsuddin al-Sumatra'i, dan Abdurrauf ibn Ali al-Jawi al-Fansuri, Nuruddin al-Raniri, yang wafat pada 1068 H/1658 M sebetulnya juga seorang sufi yang menulis tentang ajaran *Wujudiyyah* mazhab Ibn 'Arabi yang berujung pada doktrin *wahdat al-wujud*. Akan tetapi, terlepas dari status keilmuannya tersebut, ia seorang yang senang berpolemik dengan menuduh Hamzah dan Shamsuddin sebagai kafir karena telah mengotori transendensi Tuhan dan mencampurkannya dengan pluralitas makhluk (Telaah komprehensif tentang geneologi keilmuan al-Raniri, lihat Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Indonesian-Malay and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Century* (Australia & Honolulu: Allen & Unwin and University of Hawai'i Press, 2004): 54-69; lihat juga Riddell (2001): 110-125.
70 Azyumardi Azra & Oman Fathurahman. "Jaringan Ulama". *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Ed. Azyumardi Azra (Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve), V, h. 115.
71 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 169.
72 H.W.M. Shagir Abdullah, *Penyebaran...*jilid 6, (1999), h. 7.
73 Oman Fathurahman, *Tanbih al-Masyi: Menyoal Wahdatul Wujud, Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17* (Bandung-Jakarta: Mizan, EFEO, 1999), h. 36.
74 Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan...* h. 182; hal ini dikemukakan juga dalam Oman Fathurahman, *Tanbih al-Masyi...* h. 36-37.
75 Azyumardi Azra, *Jaringan...*, h. 182.
76 H.W.M. Shagir Abdullah, *Khazanah...* II, h. 65.
77 Lihat Dawud ibn al-Shaykh 'Abd Allah al-Fatani, *Jam' al-fawa'id wa-Jawhar al-Qala'id* (Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi wa-Awladuh, 1346), h. 3.
78 *Tahqiq* merupakan terjemahan dari kata 'criticism', yang secara sederhana dapat diartikan sebagai *'ihkam al-shay'* (menghakimi sesuatu). Dalam konteks sastra, *tahqiq* didefinisikan sebagai *'al-fahs al-'ilm li-al-nusus al-adabiyah min haythu masdaruha wa-sihhat nassuha wa-insha'uha wa-sifatuha wa-tarikhuha'* (sebuah telaah ilmiah atas teks-teks sastra, dari aspek sumber, validitas teks, penyebaran, sifat, dan sejarah teks tersebut). Lihat Lihat 'Abd al-Hadi al-Fadli, *Tahqiq al-turath*, (Jeddah: Maktabat al-'Ilm, 1982), h. 31-32.
79 Muhammad Naquib al-Attas, *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of the `Aqa'id of al-Nasafi* (Kuala Lumpur: University of Malaya, 1988), h. 8.
80 Oman Fathurahman & Munawar Holil, *Katalog...* h. 53-54.
81 Ph. S. van Ronkel, *Catalogus der Maleische HSS in het Museum van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* (Batavia, VBG LVII, 1909), h. 401; Sutaarga, *Katalogus Koleksi Naskah Melayu Museum Pusat* (Jakarta: PNRI, 1972), h. 78.


سورة النساء
بسم الله الرحمن الرحيم

BAB III

Islam dalam Teks Sastra Nusantara

Hubungan negeri Arab dan kepulauan Nusantara telah berlangsung lama, jauh sebelum berkembangnya agama Islam. Kegiatan perdagangan internasional antara Timur Tengah dan Cina telah menjadikan kepulauan Nusantara memiliki posisi strategis sebagai jalur utama lalu lintas pelayaran kapal-kapal dari Barat ke Timur dan sebaliknya dari Timur ke Barat. Kota-kota pelabuhan segera tumbuh di pesisir Sumatra dan Jawa sebagai tempat singgah kapal-kapal asing itu. Pada abad VII dan VIII M, setelah agama Islam berkembang di negeri Arab, kegiatan perdagangan internasional ini semakin marak. Kepulauan Nusantara bukan sekadar laluan pelayaran kapal dagang asing, tetapi juga tempat mengambil barang dagangan utama, seperti rempah-rempah, emas, dan kamper. Para pedagang Arab yang datang ke Nusantara telah pula memeluk agama Islam dan turut pula berperan menyebarkan agama baru ini di kalangan penduduk tempatan .[1]

Tetapi sampai abad XIII M, agama ini hanya dipeluk sebagian kecil masyarakat Nusantara. Islam baru tersebar luas setelah berdirinya kerajaan-kerajaan Islam yang kuat dan memainkan peranan utama dalam kegiatan politik serta perdagangan internasional di Asia Tenggara. Kerajaan-kerajaan Islam awal yang kuat itu ialah Samudera Pasai (1272-1450), Malaka (1400-1511), dan Aceh Darussalam (1516-1700). Di kerajaan-kerajaan yang terletak di Selat Malaka, jalur utama lalu lintas perdagangan internasional antara Cina dan Timur Tengah, inilah peradaban dan kebudayaan Islam untuk pertama kalinya berkembang



Rempah-rempah merupakan komoditi perdagangan paling dicari di Nusantara sejak abad ke-17.
Sumber: Pameran Sejarah-Budaya Asia Tenggara : Sriwijaya,sebuah Kejayaan masa lalu di Asi Tenggara,2011.

di kepulauan Nusantara.[2] Sebagai negeri yang makmur pada zamannya, ketiga negeri ini tidak hanya menarik tumpuan para pedagang untuk datang berniaga dan mengambil barang niagaan, tetapi juga mengundang utusan-utusan resmi dari kerajaan-kerajaaan Islam di Timur Tengah dan Asia Barat untuk datang, sebagaimana para ulama dan cerdik cendekia dari pusat-pusat peradaban Islam. Mereka senang tinggal di situ karena mendapat sambutan hangat raja-raja Muslim Nusantara dan diberi peluang mengembangkan dakwah Islam di tempat baru itu.

Ibn Battûtah, seorang musafir Arab yang mengunjungi Samudera Pasai pada 1336, menulis dalam kitabnya *Riḥlah* (1893: 230) bahwa sultan Pasai sering mengundang para ulama dan cerdik pandai datang ke istananya untuk membincangkan masalah agama dan penyebarannya. Cerdik cendekia dari Parsi sangat dihormati di Pasai. Karena sambutan hangat itulah banyak di antara mereka yang senang tinggal di Pasai, kawin-mawin dengan wanita setempat dan diberi fasilitas membangun berbagai lembaga keislaman, terutama pendidikan. Hal yang sama berlaku di Malaka dan Aceh Darussalam pada masa kejayaannya.

Dari naskah-naskah Melayu lama yang telah diteliti, dapat diketahui bahwa cabang-cabang ilmu agama yang dipelajari di Nusantara itu sangat luas. Di antara cabang-cabang ilmu agama yang dikaji itu ialah (1) dasar-dasar ajaran Islam; (2) hukum Islam; (3) ilmu kalam atau teologi; (4) ilmu tasawuf; (5) ilmu tafsir dan hadis; (6) aneka ilmu pengetahuan lain yang penting bagi penyebaran agama Islam seperti ilmu hisab, mantiq (logika), *nahw* (tata bahasa Arab), astronomi, ilmu ketabiban, tarikh dan lain-lain. Kesusastraan Arab dan Parsi juga merupakan bahan pelajaran yang utama.[3] Tidak mengherankan apabila pada abad XIV dan XV M apresiasi dan minat kaum terpelajar Muslim Melayu terhadap kesusastraan Arab dan Parsi sudah tinggi. Berdasar dari minat dan apresiasi yang besar terhadap kesusastraan Arab dan Parsi maka tumbuh minat untuk melahirkan karya sastra dalam bahasa Melayu yang ketika itu telah menjadi bahasa pergaulan utama di bidang perdagangan dan intelektual.

Karya sastra Melayu Islam paling awal yang muncul di Pasai, antara lain, ialah *Hikayat Raja-raja Pasai.* Kitab ini ditulis setelah kerajaan ini ditaklukkan Majapahit pada 1365.[4] Bahasa yang digunakan dalam hikayat ini ialah bahasa Melayu baru yang berbeda dari bahasa zaman Sriwijaya sebelumnya, karena telah mengalami

proses islamisasi yang deras. Aksara yang digunakan ialah aksara Jawi atau aksara Arab yang dimelayukan. Ini menunjukkan bahwa bahasa Melayu Pasai dan aksara Jawi telah mantap perkembangannya pada masa itu dan luas pemakaiannya, khususnya sebagai bahasa pergaulan di bidang keagamaan dan intelektual.[5] Dalam perkembangan selanjutnya bahasa Melayu Pasai inilah yang dijadikan bahasa penulisan kitab-kitab keagamaan dan sastra Melayu.

Berdasar dari minat dan apresiasi yang besar terhadap kesusastraan Arab dan Parsi maka tumbuh minat untuk melahirkan karya sastra dalam bahasa Melayu yang ketika itu telah menjadi bahasa pergaulan utama di bidang perdagangan dan intelektual.

Selain menulis karya-karya orisinal seperti *Hikayat Raja-raja Pasai,* penulis-penulis Muslim Melayu juga mulai giat menerjemahkan dan menyadur beberapa hikayat Arab dan Parsi yang digemari masyarakat pembaca. Misalnya *Hikayat Muhammad Ali Hanafiya, Hikayat Amir Hamzah, Hikayat Bayan Budiman,* dan lain-lain. Dalam *Sejarah Melayu* (1607 M) disebutkan bahwa dua hikayat ini sangat digemari di Malaka pada akhir abad XV M. Selain itu juga disebutkan bahwa orang Islam dan sultan sangat menyukai tasawuf. Sebuah kitab tasawuf *Durr al-Manzum* karangan Maulana Abu Ishaq telah diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu oleh Abdullah Patakan, seorang ulama terkenal dari Pasai, memenuhi permintaan Mansur Syah, Sultan Malaka pertengahan abad XV M.[6]

Tidak kalah populer ialah *Qasîdah al-Burdah,* untaian puisi-puisi pujian kepada Nabi Muhammad Saw karya Syaikh al-Bûsirî, penyair sufi Mesir abad XIII M. Kasidah ini biasa dinyanyikan pada perayaan maulid Nabi. Dalam *Tuhfah al-Mujâhidîn,* kitab sejarah karangan Zayn al-Dîn al-Ma`barî abad XV dikatakan bahwa dakwah Islam berjalan efektif melalui penuturan kisah Nabi dan sajak-sajak pujian yang dinyanyikan dalam perayaan maulid.[7] Tetapi disayangkan naskah-naskah yang ditulis pada masa awal hampir tidak ditemukan lagi. Sekarang, naskah yang masih bisa dijumpai, sebagian besar adalah salinan abad XVI dan XVII M, khususnya yang ditulis di Aceh. Satu hal yang jelas ialah bahwa naskah tersebut pada zaman Islam memainkan peranan penting bukan hanya sebagai media penyebaran gagasan keagamaan, tetapi juga penyebaran gagasan intelektual dan keilmuan.

Zaman Peralihan

Taufik Abdullah[8] membagi sejarah pemikiran Islam di Nusantara dari abad XIII hingga pertengahan abad XIX M ke dalam tiga gelombang. Gelombang Pertama adalah gelombang diletakkannya dasar-dasar kosmopolitanisme Islam, yaitu sikap budaya yang menjadikan diri sebagai bagian dari masyarakat kosmopolitan dengan referensi kebudayaan Islam. Gelombang ini terjadi sebelum dan setelah munculnya Kerajaan Samudera Pasai hingga akhir abad XIV M.

Dalam Gelombang Kedua terjadi proses islamisasi kebudayaan dan realitas secara besar-besaran. Islam dipakai sebagai cermin untuk melihat dan memahami realitas. Pusaka lama dari zaman pra-Islam, yang Syamanistik, Hinduistik dan Budhistik ditransformasikan ke dalam situasi pemikiran Islam dan tidak jarang dipahami sebagai sesuatu yang Islami dari sudut pandang doktrin. Gelombang ini terjadi bersamaan dengan munculnya Kesultanan Malaka (1400-1511) dan Aceh Darussalam (1516-1700).

Dalam Gelombang Ketiga, ketika pusat-pusat kekuasaan Islam di Nusantara mulai tersebar hampir seluruh kepulauan Nusantara, pusat-pusat kekuasaan ini 'seolah-olah' berlomba-lomba melahirkan para ulama besar. Dalam gelombang inilah proses ortodoksi Islam mengalami masa puncaknya. Ini terjadi pada abad XVIII-XIX M.

Gelombang Pertama yang disebut Taufik Abdullah dapat disebut sebagai zaman awal dan peralihan dalam sejarah kesusastraan Islam di Nusantara, khususnya Melayu. Pada masa inilah penerjemahan sajajk-sajak pujian kepada Nabi Muhammad Saw (*al-madâ`ih al-nabawiyyah*) dimulai, disusul dengan penyaduran kisah-kisah dan hikayat Islam Arab Persia ke dalam bahasa Melayu, seperti, *Hikayat Muhammad Ali Hanafiyah, Hikayat Amir Hamzah, Hikayat Bayan Budiman*, dan lain-lain. Zaman ini disusul dengan zaman peralihan, yang ditandai dengan penyalinan dan penggubahan kembali karya-karya zaman Hindu-Budha dengan diberi suasana dan nafas Islam.

Ciri-ciri karya zaman peralihan ini sangat menarik, karena unsur-unsur Islam yang dimunculkan pada mulanya tidaklah begitu kentara. Allah Ta`âlâ, misalnya, pada mulanya disebut Dewata Mulia Raya, kemudian diganti Raja Syah Alam dan baru kemudian disebut Allah Subhâna wa Ta`âlâ. Sebutan Yang Mulia Raya, Raja Syah Alam, dan lain-lain tampak, misalnya, pada syair-syair tasawuf Hamzah al-Fansuri dan murid-muridnya pada abad XVI dan XVII M. Demikian pula tokoh-tokoh cerita mulai diberi nama-nama Islam. Peranan dewa-dewa diganti dengan jin, mambang, peri dan makhluk halus lain. Tidak jarang pula tempat terjadinya cerita dipindah ke negeri yang rajanya telah memeluk agama Islam. Dan raja tersebut dikisahkan memperoleh kemenangan karena percaya terhadap kekuasaan Yang Satu.

Cerita-cerita zaman Hindu yang disadur atau digubah kembali pada umumnya adalah cerita-cerita yang termasuk jenis *pelipur lara*, terutama jenis kisah cinta dan petualangan yang dibumbui peperangan antara tokoh yang berpihak pada kebenaran menentang raja kafir yang zalim. Lambat laun kisah-kisah ini ditransformasi menjadi alegori atau kisah-kisah perumpamaan sufi. Contoh yang masyhur ialah *Hikayat Syah Mardan,* sebuah alegori sufi yang ditulis berdasarkan sebuah cerita dari India yang mirip dengan cerita *Anglingdarma* yang populer di Jawa. Pengembaraan tokohnya Syah Mardan dan peperangan yang dilakukan melawan musuh-musuhnya, diubah fungsinya, yaitu untuk menerangkan tahapan-tahapan keruhanian (*maqâm*) yang harus ditempuh seorang pencari Tuhan dalam tasawuf atau ilmu suluk. Jika diringkas, *maqâm-maqâm* tersebut mencakup: (1) *mujâhadah*, perjuangan menundukkan diri atau nafsu rendah yang menguasai diri; (2) *musyâhadah,* penyaksian keesaan Yang Satu secara intuitif atau kalbiah; (3) *mukâsyafah,* tersingkapnya hijab yang menutupi penglihatan batin.

Berbeda dengan *Hikayat Syah Mardan,* yang digubah berdasarkan cerita Hindu, adalah *Cerita Dewa Ruci*, yang digubah berdasarkan cerita Islam Parsi *Hikayat Iskandar Zulkarnain.* Tokoh Iskandar diganti Bima, dan Nabi Khaidir diganti dengan Dewa Ruci. Motif pencarian air hayat (*mâ`al-hayâh*) dalam kisah itu pula, adalah perlambang bagi pencarian makrifah atau pengetahuan ketuhanan yang menyebabkan seseorang kekal (*baqâ'*) di dalam Yang Abadi, yaitu Tuhan Yang Maha Esa. Memang pada masa ini pengaruh tasawuf dan sastra Parsi sangat dominan dalam semua aspek kebudayaan Islam. Susunan bab-bab dalam hikayat dan kitab-kitab tasawuf juga ditiru dari model yang terdapat dalam sastra Parsi. Contoh terbaik dari karya-karya yang demikian ialah *Hikayat Si Miskin, Hikayat Nakhoda Muda, Hikayat Ahmad Muhamad, Hikayat Berma Syahdan, Hikayat Indraputra* dan *Hikayat Syah Mardan.* Begitu pula *Kitâb Tâj al-Salâtîn* (Mahkota Raja-raja) yang ditulis Bukhari al-Jauhari di Aceh pada awal abad XVII, penyusunan bab-babnya ditiru dari kitab-kitab Parsi yang membicarakan masalah etika dan pemerintahan.

Sayang sekali, sebagaimana telah dikemukakan, naskah asli dari karya-karya yang ditulis pada abad XIV dan XV M itu sudah tidak dijumpai lagi. Naskah salinannya pada umumnya dikerjakan pada abad XVII M. Sudah tentu baik isi maupun susunan bahasa dan gaya sastranya telah mengalami perubahan. Untuk mengetahui ciri-ciri utama dari karya-karya zaman peralihan itu kita mesti berpaling ke Jawa, khususnya suluk-suluk dan risalah tasawuf Sunan Bonang yang ditulis antara akhir abad XV dan awal abad XVI M. Sunan Bonang alias Makhdum Ibrahim adalah seorang wali sufi di pulau Jawa yang sangat prolifik dalam dunia penulisan. Dia hidup antara pertengahan abad XV sampai awal abad XVI M, bersamaan dengan mundurnya kerajaan Hindu besar terakhir Majapahit dan bangunnya Kesultanan Demak, kerajaan Islam pertama di pulau Jawa. Dia pernah belajar di Malaka dan Pasai. Karya-karyanya benar-benar mencerminkan zaman peralihan dari Hindu ke Islam yang berlaku di Nusantara.

Karya-karya Sunan Bonang pada umumnya berupa suluk, yaitu puisi-puisi dalam bentuk tembang Jawa yang memaparkan jalan keruhanian dalam ilmu tasawuf, dengan menggunakan perlambang-perlambang atau tamsil. Di antara suluk-suluknya ialah *Suluk Khalifah, Suluk Kaderesan, Suluk Regol, Suluk Bentur, Suluk Wujil, Suluk Wasiyat, Gita Suluk Latri*, dan lain-lain. Dia juga menulis risalah tasawuf dalam bentuk dialog antara seorang guru sufi dan muridnya. Salah satu versi dari risalah tasawufnya itu telah ditransliterasi dan diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Drewes (1969) di bawah judul *The Admonitions of Seh Bari* ("Pitutur Syaikh Bari"). Di antara ciri-ciri karya zaman peralihan ialah:

1. Seperti halnya wacana keagamaan dan intelektual yang lain, karya sastra dianggap sebagai *suluk*, yaitu jalan keruhanian menuju Kebenaran Tertinggi.

2. Estetika penciptaan karya sastra didasarkan atas metafisika atau kosmologi Islam yang dikembangkan para sufi Arab dan Parsi abad XII dan XIV M seperti Ibn `Arabî, Imam al-Ghazâlî, Jalâl al-Dîn al-Rûmî dan Abd al-Karîm al-Jîlî. Dalam metafisika sufi, alam kewujudan dibagi empat. Mengikuti hal ini realitas dan tatanan keindahan yang ditampilkan karya terdiri dari empat lapis, yaitu keindahan Ilahi mewakili alam ketuhanan (*alam lâhût);* keindahan batin mewakili alam keruhanian (*alam jabarût*); keindahan rasional dan imajinatif mewakili alam kejiwaan (*alam malakût,* disebut juga *alam mîtsâl*, artinya alam perumpamaan); dan keindahan lahir mewakili alam jasmani (*alam nâsût*).

3. Unsur budaya lokal dipertahankan dan diintegrasikan ke dalam sistem nilai Islam. Misalnya seorang ahli makrifah disebut *mahayogi*, sedangkan di dalam kitab Melayu disebut pendeta. Baru kata-kata Syaikh dan *faqir* digunakan. Untuk menerangkan hubungan Yang Satu dengan 'yang banyak', digunakan hubungan antara dalang, wayang dan kelir wayang.

4. Tamsil-tamsil erotis (percintaan) mulai sering digunakan untuk menggambarkan pengalaman cinta transendental (*`isyq*) yang dialami seorang salik (penempuh jalan ruhani) dalam perjalanan menuju Kekasihnya, Yang Satu.

Hikayat-hikayat Zaman Peralihan

Tidak pelak bahwa, sebagaimana terjadi pada penyebaran agama Hindu di Jawa dan hinduisasi kebudayaan Jawa, sastra memainkan peranan penting dalam proses islamisasi dan pribumisasi kebudayaan Islam. Sastra saja tidak sekadar media ekspresi, tetapi berperan pula sebagai penyampai pesan-pesan keagamaan dan sekaligus berperan sebagai wacana intelektual. Tidak mengherankan, sebagaimana pada zaman Hindu dan kebudayaan Timur lain, apabila hampir semua risalah keagamaan dan intelektual ditulis dalam bentuk karya sastra, atau menyerupai karya sastra, baik prosa maupun puisi, atau campuran keduanya.

Tidak pelak bahwa, sebagaimana terjadi pada penyebaran agama Hindu di Jawa dan hinduisasi kebudayaan Jawa, sastra memainkan peranan penting dalam proses islamisasi dan pribumisasi kebudayaan Islam. Sastra saja tidak sekadar media ekspresi, tetapi berperan pula sebagai penyampai pesan-pesan keagamaan dan sekaligus berperan sebagai wacana intelektual. Tidak mengherankan, sebagaimana pada zaman Hindu dan kebudayaan Timur lain, apabila hampir semua risalah keagamaan dan intelektual ditulis dalam bentuk karya sastra, atau menyerupai karya sastra, baik prosa maupun puisi, atau campuran keduanya.

Zaman Peralihan ini membentang dari abad XIV hingga abad XVI M, yaitu sejak berkembangnya kerajaan Pasai menjadi pusat kegiatan intelektual Islam pada abad XIV M hingga munculnya Malaka, Demak, dan Aceh Darussalam pada abad XV dan XVI M. Pada masa inilah proses islamisasi budaya lokal berlangsung dengan derasnya hingga mencapai bentuknya yang muktamad (dapat dipercaya). Sejalan dengan itu, terjadi pula proses pribumisasi kebudayaan Islam. Sejumlah besar hikayat dan kitab-kitab Arab Parsi diterjemahkan, disadur dan digubah kembali dengan meletakkannya dalam konteks dan realitas Nusantara. Ini dilakukan agar kebudayaan Islam tidak asing bagi masyarakat Nusantara yang berbondong-bondong memeluk agama Islam. Dengan demikian pula Islam dapat dijadikan cermin dan rujukan untuk memandang, memahami dan menafsirkan realitas kehidupan. Pribumisasi kebudayaan Islam dilakukan dengan menyadur dan menggubah kembali hikayat-hikayat Arab dan Parsi dalam jumlah besar, mula-mula dalam bahasa Melayu dan kemudian dalam bahasa Nusantara lain seperti Aceh, Bugis, Jawa, Sunda, Madura, dan lain-lain.

Hikayat-hikayat atau karya-karya Arab Parsi yang disadur dan digubah kembali dalam bahasa Melayu dapat dikelompokkan sebagai berikut: (1) hikayat Nabi-nabi; (2) kisah-kisah berkenaan dengan kehidupan dan perjuangan Nabi Muhammad Saw (3) kisah-kisah para sahabat Nabi; (4) kisah wali-wali Islam yang masyhur, sufi terkemuka dan para pendiri tarekat-tarekat besar yang berkembang di Nusantara; (5) hikayat pahlawan-pahlawan Islam; (6) hikayat tentang bangsawan Islam yang didasarkan pada fiksi Arab, Parsi dan Asia Tengah, umumnya berupa kisah petualangan bercampur percintaan; (7) kisah-kisah perumpamaan sufi; (8) cerita berbingkai; (9) kisah-kisah jenaka. Karya-karya yang termasuk dalam kelompok karya-karya ini pada umumnya ditulis dalam bentuk prosa, walaupun sebagian di antaranya kemudian disadur ke dalam bentuk syair atau tembang. Karena merupakan saduran atau gubahan, kebanyakan nama pengarang tidak disebutkan. Yang disebutkan kebanyakan ialah nama penyalin naskah, yang kemungkinan besar merupakan penyadur atau penggubah kembali hikayat-hikayat tersebut.

1. Hikayat nabi-nabi. Hikayat jenis ini lazim disebut *Hikayat Anbiya'* atau *Surat Anbiya'*. Termasuk ke dalamnya ialah kisah tentang Nabi Adam, Idris, Nuh, Saleh, Ibrahim, Ismail, Ishak, Yakub, Yusuf, Syuaib, Musa, Daud, Sulaiman, Ayub, Yahya, dan Isa a.s. Di samping itu terdapat kisah nabi-nabi secara secara perorangan. Yang paling populer di antaranya ialah *Hikayat Nabi Yusuf*, *Hikayat Nabi Musa, Hikayat Nabi Sulaiman, Hikayat Raja Jumunah* (dan Nabi Isa), *Hikayat Zakaria, Hikayat Lukman al-Hakim, Hikayat Nabi Allah Ayub, Hikayat Nabi Musa Bermunajat*, dan lain-lain. Nabi-nabi ini sering muncul sebagai tokoh dalam kisah lain. Misalnya, Nabi Sulaiman a.s. dimunculkan sebagai tokoh bayangan dalam kisah binatang (*fabel*) seperti *Cerita Pelanduk Jenaka.*

   Versi Melayu dari kisah para nabi itu digubah berdasarkan sumber Arab dan Parsi seperti *Kitab al-Mubtada wa Qiṣaṣ al-Anbiyâ'* (Buku tentang Kejadian Alam dan Cerita Para Nabi) karangan Wahb ibn Munabba (w. 730 M), *Arâ`is al-Majlis: Qiṣaṣ al-`Anbiyâ'* (Para Pengantin dalam Majelis: Kisah Para Nabi) karangan Tsa`labi (abad X M), dan *Qiṣaṣ al-`Anbiyâ'* karangan Ibn Khalaf dari Nisyapur, Iran.[9] Di Perpustakaan Nasional Jakarta terdapat dua belas versi dari hikayat ini. Di antaranya yang digubah oleh Ahmad ibn Muhammad al-Syilabisi (dari Sulawesi), Encik Husein dari Bugis dan Muhammad Syam dari Lingga, Riau. Pada pendahuluan kitab ini dipaparkan kisah permulaan kejadian alam semesta yang diawali dengan kejadian Nur Muḥammad. Sejarah kejadian manusia, menurut penulis kitab ini, tidak dimulai dari munculnya Adam, tetapi dari kejadian Nur Muḥammad di alam ketuhanan.

2. Kisah-kisah berkenaan dengan riwayat dan kehidupan Nabi Muḥammad Saw. Termasuk dalam kelompok ini ialah *Hikayat Kejadian Nur Muhammad, Hikayat Rasulullah, Hikayat Bulan Berbelah, Hikayat Nabi Mikraj, Hikayat Nabi Bercukur, Hikayat Seribu Satu Masalah, Hikayat Nabi Wafat, Hikayat Nabi Mengajar Anaknya Fatimah, Hikayat Nabi Mengajar Ali, Hikayat Putri Salamah* (yang mendapat pelajaran dari Nabi, *Hikayat Nabi dengan Orang Miskin,* dan *Hikayat Nabi dan Iblis*). Melalui kisah-kisah ini pengarang menyampaikan ajaran Islam. Dalam *Hikayat Putri Salamah,* misalnya, Nabi mengajarkan bagaimana tugas seorang istri dalam Islam.

   Dalam *Hikayat Nur Muhammad* atau *Hikayat Kejadian Nur Muhammad* dikisahkan bahwa sebelum menciptakan segala sesuatu di dalam semesta Tuhan menjadikan Nur Muḥammad terlebih dahulu sebagai asas kejadian. Nur Muḥammad, yang artinya ialah cahaya yang terpuji, merupakan konsep sufi tentang unsur ruhani segala ciptaan, khususnya manusia, yang digambarkan sebagai cahaya terpuji yang berkilau-kilauan. Konsep

ini dihubungkan dengan pribadi Nabi Muhammad, yang akhlak dan pengetahuannya terpuji serta menerangi alam semesta.

Sebuatan Nur Muhammad diperkenalkan mula-mula pada abad IX oleh Ibn Ishâq, penulis riwayat Nabi Muhammad paling awal. Pada abad X M konsep itu dipopulerkan oleh sufi terkemuka Sahl al-Tustârî. Konsep nur dirujuk pada hadis qudsi dan Surah al-Nûr di dalam al-Qur'an. Dalam versi Melayu hikayat ini sering dimasukkan sebagai pendahuluan karya bercorak sejarah seperti *Bustân al-Salâtîn* karangan Nuruddin al-Raniri, *Hikayat Anbiya'* dan *Tambo Minangkabau.* Versi terkenal dari hikayat ini ialah gubahan Ahmad Syamsudin dari Aceh pada 1646 M dengan judul *Târîkh Mukhtasar* (Ringkasan Sejarah), yang disadur dari naskah Parsi *Rawdat al-Anbah* (Syurga Para Kekasih) karangan Husayni pada 1495 M. Salinan terbaru ialah karangan Ki Agus Haji Khatib Thaha dari Palembang yang ditulis pada 1856. Dalam bentuk puisi, hikayat ini muncul dalam syair-syair tasawuf karangan Hamzah al-Fansuri pada abad XVI M.

Dalam Hikayat Nur Muhammad atau Hikayat Kejadian Nur Muhammad dikisahkan bahwa sebelum menciptakan segala sesuatu di dalam semesta Tuhan menjadikan Nur Muhammad terlebih dahulu sebagai asas kejadian. Nur Muhammad, yang artinya ialah cahaya yang terpuji, merupakan konsep sufi tentang unsur ruhani segala ciptaan, khususnya manusia, yang digambarkan sebagai cahaya terpuji yang berkilau-kilauan.

Hikayat berkenaan dengan Nabi Muhammad yang juga tidak kalah penting ialah *Hikayat Seribu Masalah* yang memaparkan masalah eskatologi Islam, yang diuraikan melalui berbagai perumpamaan. Salah satu versi terkenal ialah yang ditulis di Aceh pada akhir abad XVII M berdasarkan versi Arab *Masâ`il Abd Allâh ibn Salâm li Nabiyyîn* (Pertanyaan-pertanyaan Abd Allâh ibn Salâm kepada Junjungan Nabi Kita). Ringkasan ceritanya adalah sebagai berikut: Ketika Nabi hijrah ke Yatsrib (Madinah), seorang pemimpin Yahudi bernama Abd Allâh ibn Salâm menyatakan akan memeluk agama Islam bersama 700 pengikutnya apabila Nabi dapat menjawab berbagai pertanyaan. Abd Allâh ibn Salâm kemudian menanyakan soal-soal di sekitar kejadian alam, kehidupan di akhirat, surga dan neraka, pahala dan siksaan. Nabi menjawab semua persoalan itu dengan memuaskan.[10]

3 Kisah para sahabat. Menceritakan kehidupan dan perjuangan para sahabat Nabi Muhammad yang muncul sebagai tokoh penting Islam setelah Nabi. Termasuk dalam kelompok ini ialah *Hikayat Abu Bakar, Hikayat Amir al-Mu`minin Umar, Hikayat Usman bin Affan, Hikayat Sayidina Ali, Hikayat Abu Syamah, Hikayat Abu Bakar dan Rahib Yahudi, Hikayat Ali Kawin, Hikayat Raja Handak, Hikayat Hasan dan Husein, Hikayat Salman al-Farsi, Hikayat Tamim al-Dari*, dan lain-lain. Hikayat para sahabat ini mempunyai daya tarik tersendiri bagi pembacanya. Misalnya *Hikayat Abu Bakar* yang menceritakan beberapa peristiwa penting dalam sejarah Islam yang jarang diketahui umum. "Diceritakan setelah Abû Bakr Siddîq menjadi khalifah, seorang tokoh bernama Marwan dipecat dari jabatannya karena didapatkan menyebarkan fitnah. Setelah beliau wafat, jabatan khalifah dipegang oleh Umar ibn Khattâb. Dalam masa pemerintahannya terjadi

peperangan hebat antara tentara Islam di bawah pimpinan Alî ibn Abî Ṭâlib melawan tentara Khusraw dari kemaharajaan Parsi di bawah pimpinan Rustam. Dalam peperangan tersebut kaum Muslimin memperoleh kemenangan. Putri Maharaja Khusraw Syahrbanu kawin dengan Ḥusayn ibn Alî, dan Nurbayan kawin dengan Muḥammad ibn Abû Bakr".

Hikayat Abu Syamah menceritakan keadilan khalifah Umar ibn Khaṭṭâb. "Diceritakan Abû Syamah putra Umar ibn Khaṭṭâb sakit parah sekembalinya dari medan perang di Khalwan. Setelah sembuh dari sakitnya ia berjalan-jalan mengitari kota Madinah untuk menghirup udara. Seorang Yahudi yang mengetahui keadaan Abû Syamah menemuinya dan menawarkan obat untuk menyembuhkan penyakitnya. Abû Syamah menerima tawaran itu dan pergi ke rumah orang Yahudi itu. Di rumah orang Yahudi itu dia diberi minuman keras yang dikatakan sebagai obat, sehingga ia mabuk. Dalam keadaan mabuk Abû Syamah menggauli anak gadis orang Yahudi itu sehingga hamil. Orang Yahudi mengadu kepada Umar tentang perbuatan anaknya. Abû Syamah dihukum rajam sampai mati".

4. Hikayat para wali. Di antaranya yang masyhur ialah *Hikayat Rabiah al-Adawiyah, Hikayat Sultan Ibrahim ibn Adam, Hikayat Bayazid Bhistami, Hikayat Syaikh Abdul Kadir Jailani, Hikayat Syaikh Saman, Hikayat Syaikh Naqsabandi* dan lain-lain.

5. Hikayat pahlawan atau epos. Termasuk dalam kelompok ini ialah *Hikayat Muhammad Ali Hanafiyah, Hikayat Amir Hamzah, Hikayat Iskandar Zulkarnain, Hikayat Malik Saiful Lizan, Hikayat Saif ibn Dhi Yazan, Hikayat Semaun*, dan lain-lain. Para pahlawan Islam ini diperkenalkan agar sejarah perjuangan kaum Muslimin di negeri Arab dan Parsi tidak asing dan menjadi bagian dari sejarah kaum Muslimin secara keseluruhan. Tokoh *Hikayat Iskandar Zulkarnain* didasarkan atas legenda Iskandar Agung dari Macedonia yang telah menaklukkan banyak negeri dari Balkan hingga India. Penulis Muslim menghubungkan kisah raja ini dengan kisah Iskandar Zulkarnain yang terdapat dalam al-Qur'an. Winstedt[11] (1938) mengemukakan bahwa sastrawan Arab yang mencampurkan legenda Iskandar Agung dan Iskandar Zulkarnain ialah Umara. Versi Arab dari kisah ini ialah karangan Mubasyir (1503), tetapi versi Melayu digubah berdasarkan hikayat yang ada dalam sastra Parsi, yaitu *Iskandar-namah* karangan Nizami al-Ganjawi, penulis Iran abad XII M.

Di samping *Hikayat Iskandar Zulkarnain,* dua hikayat lain yang populer ialah *Hikayat Amir Hamzah* dan *Hikayat Muhammad Ali Hanafiyah.* Hikayat Amir Hamzah sangat populer di kalangan masyarakat Muslim hingga awal abad XX. Berbagai versinya dijumpai dalam sastra Melayu, Jawa, Madura, Sunda, dan lain-lain. Versi cerita ini seperti yang dikenal hingga sekarang memang berasal dari sastra Parsi, bahkan versinya dalam bahasa Arab juga disalin dan disadur dari naskah Parsi. Versi-versi yang tertulis dalam bahasa Parsi antara lain *Dastani Amir Hamzah, Qissah Amir Hamzah* dan *Asmar Hamzah.* Sumber ilham cerita ialah Hamzah ibn Abd al-Mutallib, paman Nabi Muhammad Saw, lahir pada 569 M. Pada awalnya Hamzah menentang ajaran Islam, tetapi kemudian menjadi penganut yang taat dan gigih memperjuangkan kebenaran risalah agama ini. Dalam Perang Uhud melawan pasukan Quraysh, Hamzah mati syahid. Kisah kepahlawanannya hidup terus dalam jiwa kaum Muslimin dan banyak kisah ditulis mengenai dirinya. Tetapi kemudian di Parsi kisahnya dicampur aduk dengan pahlawan lain yang juga bernama Hamzah ibn Abd Allâh, yang hidup pada zaman Abbasiyah. Ketokohan Hamzah ibn Abd Allâh sangat diagungkan oleh orang Parsi, yang berjuang menentang pemerintahan Abbasiyah di Baghdad.[12]

Di samping Hikayat Iskandar Zulkarnain, dua hikayat lain yang populer ialah Hikayat Amir Hamzah dan Hikayat Muhammad Ali Hanafiyah.

Sinopsis cerita: "Setelah Amir Hamzah masuk Islam, keberaniannya segera diketahui oleh kaum Muslimin. Beliau dipilih menjadi kepala pasukan tentara untuk menaklukkan Yaman. Maharaja Nusyirwan dari negeri Parsi mendengar berita kepahlawanan Amir Hamzah ini. Dia diundang ke istananya di Madain. Di sana Amir Hamzah jatuh cinta kepada putri Muhrnigar. Bakhtik, wazir maharaja Nusyirwan, sangat benci pada orang Arab. Dia merancang pembunuhan terhadap Amir Hamzah, yaitu dengan memberi syarat bahwa Amir Hamzah dapat menikahi sang putri apabila sanggup pergi ke Mesir, Rum, dan Yunani untuk mengumpulkan upeti. Amir Hamzah menyanggupi syarat tersebut. Dia berangkat ke Mesir. Namun malang, di sana dia ditangkap polisi dan dimasukkan ke dalam penjara. Tetapi karena kelihaiannya, Amir Hamzah bisa melarikan diri dari penjara, kemudian mengembara ke berbagai negeri, terutama Asia Tengah. Setelah pulang dari pengembaraan, oleh maharaja Nusyirwan, dia diperbolehkan menikah dengan putri Muhrnigar. Bakhtik tetap benci pada Amir Hamzah dan berusaha mengalahkannya. Mata Amir Hamzah dibuat buta. Tetapi Nabi Khaidir berhasil memulihkan penglihatan Amir Hamzah. Pada akhir cerita, Bakhtik dibunuh oleh tokoh bernama Umar Umayah. Setelah peristiwa itu Amir Hamzah memimpin pasukan memerangi raja-raja kafir dan menyebarkan agama Islam. Tetapi malang sekali, Amir Hamzah akhirnya gugur ketika berperang dengan Raja Lahad."

Hikayat Muhammad Ali Hanafiyah. Meskipun hikayat ini ditulis berdasarkan sumber Arab, tetapi dikembangkan menjadi sebuah hikayat oleh penulis-penulis Parsi pada abad XIV M. Dasar ceritanya ialah legenda yang hidup

di kalangan pengikut sekte Kaisaniya, sebuah sekte dari mazhab Syiah yang berbeda dari sekte-sekte Syiah lain seperti aliran Imam Duabelas (Imamiyah), Imam Tujuh (Ismailiyah), Imam Lima (Zaidiyah), dan lain-lain. Sekte-sekte Syiah yang lain berpendirian bahwa hanya keturunan Alî ibn Abi Ṯâlib dan Fâṯimah yang berhak menjabat Imam, maka sekte Kaisaniya menganggap bahwa jabatan imamah berakhir setelah wafatnya Muhammad Ali Hanafiyah. Hanafiyah adalah putra Ali yang ketiga dari istrinya yang berasal dari suku Hanaf dan yang dinikahi Alî setelah wafatnya Fâṯimah. Sekte ini dikembangkan oleh Kaisan, pengasuh Hanafiyah yang sangat mengagumi kesalehan tuannya.

Dalam sastra Melayu, hikayat ini telah dikenal sejak akhir abad XV M dan digubah berdasarkan sumber Parsi yang ditulis pada pertengahan abad XIV.[13] Ringkasan ceritanya sebagai berikut: "Ketika Alî dipilih menjadi khalifah ke-4 setelah terbunuhnya Utsmân ibn Affân, Mu'âwiyah--keponakan Utsmân yang menjabat sebagai gubernur Damaskus--menentang keputusan itu. Dia membuat rencana untuk membunuh Alî. Perang berkobar antara pengikut Alî dan Mu'âwiyah. Keduanya memiliki kekuatan yang seimbang. Bahkan dalam pertempuran yang menentukan pasukan Alî berada di atas angin. Tetapi melalui cara yang licik, Mu'âwiyah menawarkan perundingan. Dalam perundingan diputuskan untuk mengadakan *taḥkîm*, yaitu melalui sebuah pemilihan yang dilakukan oleh beberapa hakim yang ditunjuk oleh masing-masing pihak. *Taḥkîm* memutuskan Mu'âwiyah berhak menjabat khalifah dan sejak itu resmilah Dinasti Umayah memerintah kekhalifatan Islam. Pemerintahan Umayah berlangsung antara 662 hingga 749 M. Tidak lama setelah itu, Alî dibunuh di Kufah dan para pengikutnya terus melancarkan berbagai pembrontakan terhadap Umayah. Pada masa pemerintahan Yazîd, pengganti Mu'âwiyah, timbul pula pemberontakan yang menewaskan Ḥasan dan Ḥusayn. Muhammad Hanafiyah bangkit dan mengumpulkan pasukan, kemudian melancarkan peperangan menentang Yazîd. Dalam sebuah pertempuran yang menentukan, Yazîd terbunuh secara mengerikan, yaitu jatuh ke dalam danau yang penuh kobaran api. Setelah itu Muhammad Hanafiya menobatkan putra Ḥusayn, Zayn al-Âbidîn menjabat sebagai imam. Ketika itu, dia mendengar kabar bahwa tentara musuh sedang berhimpun dalam sebuah gua. Dia pun pergi ke tempat itu untuk memerangi mereka. Ketika dia masuk ke dalam gua, dia mendengar suara gaib yang memerintahkan agar dia jangan masuk ke dalam gua. Tetapi dia tidak menghiraukan seruan itu. Dia terus saja membunuh musuh-musuhnya. Tiba-tiba pintu gua tertutup dan dia tidak bisa keluar lagi dari dalamnya."

6. Hikayat bangsawan Islam. Biasanya berbentuk cerita tentang petualangan bercampur percintaan, dan sebagian besar termasuk ke dalam jenis *pelipur*

lara. Namun demikian, unsur didaktiknya cukup dominan. Termasuk dalam kelompok ini ialah *Hikayat Jauhar Manik, Hikayat Syamsul Anwar, Hikayat Kamaruz Zaman, Hikayat Sultan Bustaman, Hikayat Umar Umayah, Hikayat Raja Khaibar, Hikayat Ahmad Muhamad, Hikayat Siti Hasnah, Hikayat Siti Zubaidah Perang Dengan Cina*, dan lain-lain. Sebagian dari hikayat-hikayat ini dikembangkan dari kisah-kisah yang terdapat dari cerita berbingkai dan sebagian lagi dikembangkan menjadi alegori sufi. Pada umumnya, cerita dalam kisah-kisah ini bermain di wilayah Timur Tengah, Asia Barat, Parsi, dan India. Nama tempat yang memang ada dalam sejarah, seperti, Baghdad, Madain dan Turkistan. Selain itu terdapat juga nama-nama rekaan bercorak Arab dan Parsi seperti Syarqastan, Sanjatan, Malik al-Ghuyur, dan lain sebagainya.

Melengkapi hikayat bercorak Parsi muncul pula hikayat-hikayat yang mengandung baik unsur Hindu maupun Islam, seperti *Hikayat Jaya Langkara, Hikayat Gul Bakawali, Hikayat Si Miskin, Hikayat Isma Yatim, Hikayat Nakhoda Asyik, Hikayat Nakhoda Muda, Hikayat Berma Syahdan, Hikayah Syah Mardan, Hikayat Inderaputra*, dan lain-lain. Tokoh-tokoh dalam hikayat ini adalah pahlawan tempatan dan lingkungan terjadinya cerita di bumi Melayu, kecuali *Hikayat Gul Bakawali*. Meskipun digubah dari cerita yang sudah ada pada zaman Hindu, unsur Islam dari hikayat ini sangat jelas. Misalnya, terlihat pada *Hikayat Indraputra.* Dalam hikayat ini unsur Islam tampak pada hal-hal seperti berikut. (1) Diceritakan ketika berusia tujuh tahun Indraputra sudah fasih membaca al-Qur'an; (2) Beberapa naskah hikayat ini dimulai dengan basmallah; (3) Dalam pengembarannya, Indraputra selalu mengingat keagungan Allah Swt, bahkan selalu berdoa dan berzikir; (4) Ia hanya beristri empat orang; (5) Ayahnya Raja Bikrama salat dan berdoa di masjid ketika mengetahui bahwa anaknya hilang.[14]

7. Hikayat perumpamaan atau alegori sufi. Sebagian dari alegori sufi digubah berdasarkan hikayat yang termasuk dalam kategori roman, seperti, *Hikayat Syah Mardan, Hikayat Inderaputra,* dan lain-lain. Dalam sastra Jawa contoh terbaik ialah *Cerita Dewa Ruci.* Adapun alegori yang disadur dari sumber sastra Parsi ialah *Hikayat Burung Pingai, Hikayat Perkataan Alif,* dan lain-lain. Yang terkenal ialah *Hikayat Burung Pingai* yang disadur dari *Mantiq al-Ṭayr* (Musyawarah Burung) karya Farîd al-Dîn al-`Aṭṭar, penyair sufi Parsi abad XII yang masyhur. Hikayat ini baru belakangan saja diungkap. Braginsky[15] menemukan versi hikayat ini dalam naskah Leiden Cod. Or. 3341 yang telah disalin oleh van Ronkel pada 1922, namun hampir tidak ada peneliti memberi perhatian terhadap hikayat ini.

Dalam *Mantiq al-Ṭayr* diceritakan bahwa masyarakat burung dari seluruh dunia berkumpul untuk membicarakan kerajaan mereka yang kacau sebab tidak memiliki pemimpin atau raja. Burung Hud Hud tampil ke depan dan mengungkapkan bahwa raja para burung sekarang ini berada di puncak gunung Kaf, namanya *Simurgh.* Jika kerajaan burung ingin kembali pulih, kata Hud Hud, burung-burung harus terbang bersama-sama mencari raja diraja mereka. Penerbangan menuju puncak gunung Qaf sangat sukar dan berbahaya. Tujuh lembah atau wadi harus dilalui, yaitu: (1) Lembah *Ṭalab* (pencarian); (2) Lembah *`Isyq* atau Cinta; (3) Lembah *Ma'rifah*; (4) Lembah *Istihna* atau kepuasan; (5) Lembah *Tawhid;* (6) Lembah *Hayrat* atau ketakjuban; (7) Lembah *fanâ', baqâ'* dan *faqîr.* Pada mulanya, burung-burung enggan melakukan perjalanan jauh yang sangat sukar dan berbahaya itu. Tiap-tiap burung mengemukakan alasan yang berbeda-beda. Burung Bulbul sudah terlanjur lengket cintanya pada bunga mawar, sehingga menganggap perjalanan itu tidak perlu dilakukan. Elang sudah merasa puas dengan kedudukannya sebagai raja budak duniawi. Kutilang merasa lemah dan tidak berdaya. Merak sudah merasa enak tinggal di taman yang indah. Hud Hud tidak putus asa. Dia meyakinkan bahwa penerbangan itu perlu dilakukan. Baru setelah itu, burung-burung itu bersedia melakukan penerbangan yang jauh dan sukar. Ternyata yang sampai di tujuan hanya 30 ekor burung. Dalam bahasa Parsi tiga puluh artinya *Simurgh.* Demikianlah ketiga puluh ekor burung itu heran, sebab yang dijumpai adalah hakikat diri mereka sendiri.[16]

Dalam tradisi sastra sufi, burung digunakan sebagai tamsil atau lambang ruh manusia yang senantiasa gelisah disebabkan merindukan Tuhan, asal usul keruhaniannya. Simurgh bukan saja lambang hakikat diri manusia, tetapi juga hakikat ketuhanan–yang walaupun kelihatannya jauh letaknya, sebenarnya lebih dekat dari urat leher manusia sendiri. Braginsky menemukan bahwa *Hikayat Burung Pingai* dalam sastra Melayu ditransformasikan atau diubah langsung dari *Mantiq al-Ṭayr.* Simurgh diganti dengan nama Burung Sultani, namun gambaran tentangnya mirip dengan penggambaran `Aṭṭâr tentang Simurgh. Karya `Aṭṭâr itu juga mengilhami Hamzah al-Fansuri menulis syair-syair menggunakan lambang burung, seperti terlihat dalam "Syair Tayr al`Uryan Unggas Sultani". Deskripsi dalam *Hikayat Burung Pingai* ialah sebagai berikut:

"Nabi Sulaiman, raja binatang dan jin, memanggil semua burung. Burung pertama yang muncul ialah Nuri, Khatib Agung di kalangan burung-burung. Disusul Kasuari, Elang, Kelelawar, Pelatuk, Tekukur, Merak, Gagak, dan lain-lain. Di depan mereka, Nabi Sulaiman bertanya kepada burung Nuri, jalan apa yang harus ditempuh untuk mencapai rahasia dan hakikat kehidupan? Nuri menjwab, melalui jalan tasawuf, yang tahapan-tahapannya berjumlah tujuh (sebagaimana tujuh lembah keruhanian

dalam *Mantiq al-Ṭayr*). Nuri lantas memperlihatkan kearifannya dengan menceritakan bahwa seorang kawannya mengeluh tidak dapat mengenal Tuhan disebabkan buta dan tuli. Tetapi jalan tasawuf bukan jalan indrawi, jadi tidak tergantung apakah orang itu tuli dan buta secara jasmani. Kemudian Nuri menjelaskan bahwa jalan tasawuf selain sukar juga berbahaya. Di laut kehidupan tidak mudah mendapat petunjuk. Burung-burung yang mendengar penjelasan tersebut merasa keberatan harus menempuh jalan tasawuf. Masing-masing mengemukakan alasan berbeda. Tetapi setelah diuraikan pentingnya perjalanan itu, pada akhirnya burung-burung bersedia mengikuti petunjuk burung Nuri melakukan pengembaraan menuju Negeri Kesempurnaan. Penulis menutup alegorinya dengan mengutip hadis qudsi, 'Barangsiapa mengenal dirinya, akan mengenal Tuhannya'. Setelah tujuan dicapai, burung-burung yang berhasil menempuh perjalanan itu, semuanya takjub, heran dan memuji kearifan burung Nuri".[17]

Demikian penggantian tokoh Hud Hud dengan burung Nuri mempunyai alasan. Kata *nûr* dalam bahasa Arab berarti cahaya, jadi Burung Nuri yang dimaksud identik dengan Burung Pingai, sebab arti pingai juga indah berkilau-kilauan. Sebagai ganti ketidakhadiran Hud Hud dalam versi Melayu, ditampilkan Nabi Sulaiman. Dalam al-Qur'an (Surah al-Naml/27: 20-28), disebutkan burung Hud Hud merupakan burung kesayangan Nabi Sulaiman.

8. Cerita berbingkai. Cerita semacam ini sangat digemari pembaca, sehingga versi dari masing-masing cerita banyak sekali dijumpai dalam sastra Melayu. Sebagian merupakan kisah binatang (*fabel*), sebagian lagi tidak termasuk fabel. Yang termasuk fabel ialah *Hikayat Khalilah dan Dimnah* dan *Hikayat Bayan Budiman*. Yang tidak termasuk fabel ialah *Hikayat Seribu Satu Malam, Hikayat Maharaja Ali, Hikayat Bakhtiar, Hikayat Bibi Sabariah*, dan lain-lain. Selain sebagai sarana pengajaran, hikayat-hikayat ini berperan sebagai pelipur lara. Cerita berbingkai dan fabel memang berasal dari kesusastraan Sansekerta. Melalui kesusastraan Parsi kisah-kisah semacam itu sampai ke dalam buaian peradaban Islam dan dikembangkan lebih jauh hingga mencapai bentuknya yang lebih sempurna dan memesona. Para sastrawan Muslim juga meningkatkan bobot cerita-cerita ini, dengan memberinya kandungan moral serta pesan kemanusiaan dan keruhanian yang universal. Yang paling populer dari hikayat-hikayat tersebut ialah *Hikayat Seribu Satu Malam,* yang diterjemahkan atau disadur dari salah satu naskah Arab abad XIV M. Judul asli hikayat ini ialah *Alfa Layla wa Layla*, dan di Eropa dikenal dengan judul *Arabian Nights*. Dari kisah-kisah yang terdapat di dalamnya digubah pula cerita-cerita lepas, seperti *Hikayat Ali Baba, Hikayat Putri Johar Manikam, Hikayat Aladin dengan Lampu*

Yang paling populer dari hikayat-hikayat tersebut ialah Hikayat Seribu Satu Malam, yang diterjemahkan atau disadur dari salah satu naskah Arab abad XIV M. Judul asli hikayat ini ialah Alfa Layla wa Layla, dan di Eropa dikenal dengan judul Arabian Nights.

Ajaib, Hikayat Sinbad Pelaut dan lain-lain. Versi paling awal dari *Hikayat Seribu Satu Malam* dalam bahasa Melayu ialah salinan awal abad XVIII M. Pada 1895 untuk kesekian kalinya hikayat ini diterjemahkan kembali dari salah satu versi Arab abad XV oleh Datuk Mahakurnia Alang Ahmad dari Perak.[18]

9. Kisah jenaka. Kisah jenaka yang populer ialah serial *Hikayat Abu Nawas* dan *Hikayat Umar Umayya.* Berdasarkan model ini kemudian muncul kisah-kisah jenaka dengan menggunakan tokoh tempatan seperti *Pak Belalang* (Melayu), *Si Kabayan* (Sunda), *Modin Karok* (Madura), dan lain-lain. Termasuk kisah jenaka dan sekaligus fabel ialah *Kisah Pelanduk Jenaka.*

Kesadaran Diri Baru

Akhir masa peralihan Hindu ke Islam sebenarnya tidak bisa dibatasi secara jelas. Hal ini disebabkan karena karya-karya dari abad XV dan XVI M masih terus digubah kembali pada abad-abad berikutnya. Penyaduran dan penciptaan kembali hikayat-hikayat itu juga dilakukan secara intensif dalam bahasa-bahasa Nusantara lain, seperti Jawa, Sunda, Aceh, Bugis, Madura, Sasak, Banjar, Minangkabau, Makassar, dan Mandailing hingga abad XIX M. Tetapi pada akhir abad XVI M dan awal abad XVII M, bersamaan dengan berkembangnya Kesultanan Aceh Darussalam sebagai pusat baru kegiatan penulisan sastra Melayu, gelombang kedua pemikiran Islam bermula. Pada masa ini islamisasi realitas benar-benar dijalankan secara penuh dan Islam dipakai sebagai cermin untuk melihat dan memahami realitas kehidupan dalam hampir seluruh aspeknya.

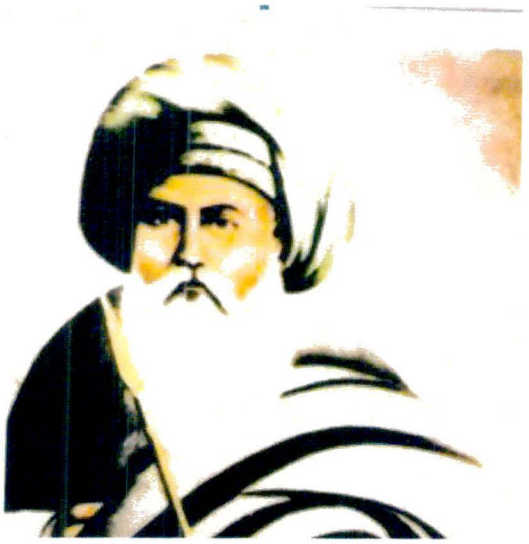
Dua gejala dominan yang saling berhubungan muncul pada masa ini, yaitu kecenderungan untuk memusatkan diri pada renungan-renungan tasawuf. Terutama dalam ikhtiar menjawab masalah hubungan manusia dengan Yang Abadi. Gejala dominan kedua ialah upaya untuk merumuskan sistem kekuasaan



Masjid Indrapuri merupakan peninggalan Kesultanan Aceh Darussalam.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

berdasarkan cara pandang Islam. Kecenderungan kedua ini memunculkan hasrat untuk menyusun teori kenegaraan yang ideal.[19] Pada masa inilah muncul tokoh-tokoh besar di bidang keagamaan dan sastra yang berpengaruh bagi perkembangan intelektual Islam di Nusantara dalam abad-abad selanjutnya. Tokoh-tokoh Hamzah al-Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani (disebut juga Syamsuddin Pasai) bersama murid-muridnya dapat dikatakan mewakili gejala dominan pertama. Sedangkan gejala dominan kedua diwakili oleh Bukhari al-Jauhari dan Nuruddin al-Raniri. Dua tokoh yang disebut terakhir ini muncul pada paruh pertama abad XVII M, ketika Aceh mencapai puncak kejayaannya sebagai pusat keagamaan, kebudayaan dan kegiatan politik Islam. Pada masa inilah kitab-kitab keagamaan–fikih, teologi dan tasawuf–untuk pertama kalinya ditulis secara sistematis dan ilmiah.

Ciri lain dari gelombang kedua ini ialah suburnya penulisan puisi-puisi keagamaan, khususnya syair-syair tasawuf. Para penyair Melayu tidak lagi sekadar menyadur dan menggubah kembali karya-karya Arab dan Parsi, melainkan mulai benar-benar melahirkan karya yang orisinal dan ekspresif. Pengaruh dari munculnya karya-karya semacam ini ialah bangkitnya sebuah kesadaran baru, khususnya kesadaran pentingnya individualitas. Karya-karya para penulis Aceh ini memperlihatkan bahwa, diakui atau tidak, Islam telah merupakan bagian dari 'diri yang sah' dan utuh dalam sejarah peradaban dan kebudayaan bangsa-bangsa Nusantara. Seperti dikatakan Taufik Abdullah, "Dalam gelombang kedua ini, teori kekuasaan yang bertolak dari pendekatan sufistik mulai dirumuskan. 'Negara' tidak lagi sekadar refleksi dari kedirian sang raja tetapi juga pranata yang merupakan wadah bagi terwujudnya kesatuan yang harmonis antara 'raja' dan 'rakyat', dan antara makhluk dan Khalik"[20]



Syekh Abdulqadir Jailani.
Sumber: Koleksi Abdul Hadi WM.

Hamzah al-Fansuri. Tokoh utama gejala pertama ialah Hamzah al-Fansuri, seorang sufi terkemuka, ahli agama, sastrawan besar dan pengembara. Dia lahir di tanah Fansuri atau Barus, dan diperkirakan hidup antara pertengahan abad XVI dan XVII M. Sejak akhir abad XVI M tanah kelahirannya masuk ke dalam wilayah ke Kerajaan Aceh Darussalam. Menurut Ali Hasymi (1984), bersama saudaranya Ali al-Fansuri, dia mendirikan sebuah *dayah* (pesantren) besar di daerah Singkil, tidak jauh dari tempat kelahirannya.

Hamzah al-Fansuri mempelajari tasawuf dalam tarekat Qadiriyah yang didirikan oleh Syaikh Abd al-Qadîr al-Jîlanî. Setelah mengembara ke berbagai pusat Islam seperti Baghdad, Makkah, Madinah, dan Yerussalem, dia kembali ke tanah airnya dan mengembangkan ajaran tasawuf sendiri. Dia juga pernah mengembara ke Iran, Afghanistan, India, Siam, Semenanjung Malaya, Jawa, Sumbawa, dan Kalimantan. Sebagai sufi, dia menempuh jalur pemikiran *wujûdiyah* Ibn `Arabî, Sadru al-Dîn al-Qunawi, dan Fakhr al-Dîn `Iraqî. Sedangkan karangan-karangan sastranya diilhami terutama oleh karya-karya Farîd al-Dîn al-`Attâr, Jalâl al-Dîn al-Rûmî dan Abd al-Rahmân al-Jâmi'. Semua nama itu merupakan sufi terkemuka Arab dan Parsi pada abad XIII–XV M.

Hamzah al-Fansuri menulis banyak kitab, tetapi yang dijumpai hingga kini ialah tiga risalah tasawufnya, masing-masing *Syarab al-`Âsyiqîn* (Minuman Orang Berahi), *Asrâr al-`Ârifîn* (Rahasia Ahli Makrifah) dan *al-Muntahî*. *Syarab al-'Âsyiqîn* dianggap sebagai karyanya yang pertama dalam bahasa Melayu dan sekaligus risalah tasawuf pertama dalam bahasa Melayu.[21] Versinya yang lain diberi judul *Zînat al-Muwahhidîn* (Perhiasan Ahli Tauhid). Sedangkan syair-syair tasawufnya yang dijumpai tidak kurang dari 32 ikat-ikatan atau untaian.[22] Syair-syairnya dianggap sebagai 'syair Melayu' pertama yang ditulis dalam bahasa Melayu, yaitu sajak empat baris dengan pola bunyi akhir AAAA pada setiap barisnya.[23] Syamsuddin al-Sumatrani (w. 1630 M) menyebut sajak-sajak tersebut sebagai *ruba'i*, yaitu sajak empat baris dalam dua *misra'*.[24]

Syair-syairnya punya ciri-ciri khusus yang sebagian darinya kemudian ditransformasikan menjadi konvensi puitika dan estetika sufi Melayu. Banyaknya kata-kata dan istilah Arab, khususnya dari al-Qur'an dan Hadis, dalam syair-syairnya menunjukkan bahwa pada masa hidupnya proses islamisasi kebudayaan Melayu berlangsung dahsyat. Dan sang penyair sudah memainkan peranan utama sebagai pelaku dari proses islamisasi itu. Ciri-ciri penting syair-syair Hamzah al-Fansuri ialah:

Pertama, pemakaian penanda kepengarangan seperti *faqir, anak dagang, anak jamu, `asyiq,* dan lain-lain, yang kesemuanya ditransformasikan

dari gagasan sufi tentang peringkat ruhani (*maqâm*) tertinggi di jalan keruhanian atau ilmu suluk.

Kedua, banyak petikan ayat al-Qur'an, hadis, pepatah dan kata-kata Arab, yang beberapa di antaranya telah lama dijadikan metafora, istilah dan citraan konseptual penulis-penulis sufi Arab dan Parsi. Di antara tamsil atau citraan konseptual yang diambil dari al-Qur'an dan dijadikan pusat renungan sufi ialah *al-bayt al-ma`mur* (QS al-Ṭûr/52: 4) untuk menyebut Ka'bah dan kalbu; *qaba qawsayn awadna* (QS al-Najm/53: 9) yang artinya: "jarak lingkaran dua busur", menggambarkan dekatnya Tuhan dengan manusia; *ayna-ma tuwallû fa tsamma wajh Allâh* (QS al-Baqarah/2:115), "ke mana pun kau memandang akan tampak wajah Allah"; *kuntu kanzan.*

Ketiga, dalam setiap bait terakhir ikat-ikatan syairnya sang sufi selalu mencantumkan nama diri dan *takhallus*-nya, yaitu nama julukannya yang biasanya didasarkan pada nama tempat kelahiran penyair atau kota tempat dia dibesarkan. Di situ penyair juga mengungkapkan tingkat dan pengalaman kesufian yang dicapainya. Di sini penyair benar-benar menekankan pentingnya individualitas dalam penciptaan puisi.[25]

Keempat, penggunaan tamsil dan citraan-citraan simbolik atau konseptual yang melukiskan pengalaman dan gagasan kesufian mereka berkenaan dengan cinta, kemabukan mistikal, fana', makrifah, tatanan wujud, dan lain-lain. Misal anggur atau arak adalah lambang kemabukan mistik. Simbol lain yang digunakan penyair ialah burung (untuk ruh), ikan yang menyatu dengan lautan (persatuan mistik); kekasih atau *Maḥbûb* (Tuhan); kapal yang berlayar ke Bandar Tauhid (perjalanan ruhani seorang beriman); bukit rantang atau puncak gunung tempat seorang *`âsyiq* bertemu dengan Kekasihnya; Ka'bah (lambang hati seseorang yang imannya teguh) dan lain-lain. Tamsil-tamsil ini ditransformasikan ke dalam lingkungan budaya dan alam kehidupan Melayu. Anggur diubah menjadi arak dan serbat, gelas anggur diubah dengan takir dari daun pisang. Selain itu terdapat cukup banyak tamsil yang diambil dari alam kehidupan dan budaya Melayu, seperti kayu, kapur barus, perahu dengan perlengkapannya dan masih banyak lagi tentunya.

Kelima, karena paduan yang seimbang antara diksi (pilihan kata), rima dan unsur-unsur puitis lainnya, syair-syair Hamzah al-Fansuri menciptakan suasana ekstase (*wajd*) dalam pembacaannya, tidak kurang seperti suasana yang tercipta pada saat para sufi melakukan wirid, zikir, dan *samâ'*, yaitu konser musik keruhanian yang disertai dengan zikir, nyanyian dan pembacaan sajak.

Ciri lain yang menonjol dalam pembaharuan Hamzah al-Fansuri dalam sastra Nusantara ialah penekanannya terhadap individualitas. Penekanan terhadap individualitas berkenaan dengan hakikat pengalaman kesufian itu sendiri. Schimmel[26] mengatakan, bahwa "Tasawuf berarti, pada periode perumusannya, terutama sebagai pendalaman ajaran Islam secara ruhaniah, suatu pengalaman pribadi tentang rahasia inti dari agama Islam, yaitu tauhid, 'penyaksian (*musyâhadah*) bahwa Tuhan itu Esa".

Untuk menjelaskan bahwa yang diungkapkannya dalam puisi-puisinya merupakan pengalaman pribadi, dalam bait-bait penutup untaian syairnya (terdiri dari 13 sampai 21 bait) penyair selalu membubuhkan nama dan *takhallus*-nya. Dalam konvensi sastra sufi ini dimaksudkan sebagai pembebasan jiwa, yang bentuknya antara lain ialah *fanâ'* (hapusnya nafsu rendah disebabkan menyatu dengan Kehendak Yang Abadi). Bentuk lain pembebasan jiwa ialah makrifah. Kutipan berikut ini menunjukkan hal tersebut:

Hamzah Fansuri di negeri Melayu
Tempatnya kapur di dalam kayu
Asalnya manikam di manakan layu
Dengan ilmu dunia di manakan payu

Hamzah Syahr Nawi terlalu hapus
Seperti kayu sekalian hangus
Asalnya laut tiada berarus
Menjadi kapur di dalam barus

(Ikat-ikatan XXVI, MS Jak. Mal. 83)

Dalam syair "Hamzah Fansuri di negeri Melayu/Tempatnya kapur di dalam kayu..." dia menggunakan tamsil pohon barus yang merupakan penghasilan utama kota kelahirannya. Tamsil itu digunakan untuk menggambarkan pengalaman *fanâ'*, seperti dikatakannya "Seperti kayu sekalian hangus". Kadang-kadang ia menggantikan citraan kayu dengan tubuh jasmaninya sendiri sebagai tempat yang batin (jiwa) melakukan *`uzlat* sehingga akhirnya mendapat pencerahan dan menyaksikan bahwa dirinya sebenarnya lebih merupakan *makhluq ruhani* dibanding *makhluq jasmani*:

Hamzah `uzlat di dalam tubuh
Ronanya habis sekalian luruh
Zahir dan batin menjadi suluh
Olehnya itu tiada bermusuh

(Ikat-ikatan XVIII, MS Jak. Mal. 83)

Kadang perjalanan seorang ahli tasawuf digambarkan sebagai pelayaran menuju Bandar Tauhid. Perjalanan tasawuf pada hakikatnya juga merupakan penyelaman ke dalam lautan wujud. Untuk itu ditampilkan tamsil-tamsil penyelaman ke dalam lautan. Penyiar menggunakan tamsil kenaikan di antaranya juga memperlihatkan akrabnya penyair dengan budaya dan kehidupan masyarakat Melayu. Keindahan pakaian wanita Melayu yang tinggal di rumah yang berpatam birai dan pintu-pintunya penuh dengan ukiran indah, dijadikan tamsil untuk menyampaikan gagasan tasawufnya.

Subhan Allah terlalu kamil
Menjadikan insan alim dan jahil
Dengan hamba-Nya da'im la washil
Itulah mahbub yang bernama adil

Mahbubmu itu tiada berlawan
Lagi alim lagi bangsawan
Kasihnya banyak lagi gunawan
Olehnya itu beta tertawan

Bersunting bunga lagi bermalai
Kainnya warna berbagai-bagai
Tahu ber(sem)bunyi di dalam sakai (=makhluq)
Olehnya itu orang terlalai

Ingat-ingat kau lalu lalang
Berlekas-lekas jangan kau mamang
Suluh Muhammad yogya kaupasang
Supaya salim jalanmu datang

Rumahnya `ali berpatam birai
Lakunya bijak sempurna bisai
Tudungnya halus terlalu pingai
Da'im ber(sem)bunyi di balik tirai

Jika sungguh kau `ashiq dan mabuk
Memakai khandi pergi menjaluk
Ke dalam pagar yogya kaumasuk
Barang ghayr (=yang selain) Allah sekalian kau amuk

(Ikat-ikatan II, MS Jak. Mal. 83)

Gambaran perjalanan naik dari tempat rendah ke tempat tinggi untuk melukiskan perjalanan ruhani sufi dari nafsu rendah menuju Diri Hakiki ini sesuai dengan gambaran tentang tatanan wujud dalam ontologi sufi. Tatanan tersebut dari bawah ke atas ialah: Pertama, alam nâsût (alam jasmani, disebut juga alam al-mulk, alam syahâdah); kedua, alam malakût (alam kejiwaan, psyche, disebut juga alam mîtsâl; ketiga, alam jabarût (alam ruhani); dan keempat alam lâhût (alam ketuhanan).[27]

Gambaran perjalanan naik dari tempat rendah ke tempat tinggi untuk melukiskan perjalanan ruhani sufi dari nafsu rendah menuju Diri Hakiki ini sesuai dengan gambaran tentang tatanan wujud dalam ontologi sufi. Tatanan tersebut dari bawah ke atas ialah: Pertama, *alam nâsût* (alam jasmani, disebut juga *alam al-mulk, alam syahâdah*); kedua, *alam malakût* (alam kejiwaan, *psyche,* disebut juga *alam mîtsâl*; ketiga, *alam jabarût* (alam ruhani); dan keempat *alam lâhût* (alam ketuhanan).[27] Seseorang yang mengenal tatanan alam yang sedemikian itu akan dapat menyempurnakan dirinya secara maksimal dan berpeluang pula mengenal hakikat dirinya.

Bukhari al-Jauhari dan *Tâj al-Salâtîn*

Kitab ini selesai ditulis pada 1603 di Aceh Darussalam dan merupakan satu-satunya karangan Bukhari al-Jauhari yang dijumpai sampai saat ini. Ketika itu Kesultanan Aceh masih berada di bawah pemerintahan Sultan Alauddin Ri`ayat Syah gelar Sayyid al-Mukammil (1590-1604 M), kakek Sultan Iskandar Muda (1607-1636 M). Sebagai karya sastra, kitab ini digolongkan ke dalam buku adab, yaitu buku yang membicarakan masalah etika, politik, dan pemerintahan. Uraian tentang masalah-masalah tersebut dijelaskan melalui kisah-kisah yang menarik, diambil dari berbagai sumber dan kemudian digubah kembali oleh pengarangnya,

Di antara kitab-kitab yang dijadikan bahan rujukan ialah (1) *Syiar al-Mulk* atau *Siyasat-namah* (Kitab Politik) karangan Nizâm al-Mulk yang ditulis antara 1092-1106 M; (2) *Asrar-namah* (Kitab Rahasia Kehidupan) karya Farîd al-Dîn `Attâr (1188); (3) *Akhlâq al-Muhsinîn* karya Husayn Wa`iz Kasyifi (1494); (4) kisah-kisah Arab dan Persia seperti *Layla dan Majenun, Khusraw dan Sirin, Yusuf dan Zulaikha, Mahmud dan Ayaz,* dan banyak lagi; (5) *Kitâb Jâmi' al-Tawârîkh* (Kitab

Sejarah Dunia) yang ditulis untuk Sultan Mughal di Delhi yaitu Humayun (1535-1556); dan lain-lain.

Gagasan dan kisah-kisah yang dikandung dalam buku ini memberi pengaruh besar terhadap pemikiran politik dan tradisi intelektual Melayu. Bab-bab yang ada di dalamnya, yaitu gagasan dan pokok pembahasannya selalu ditopang oleh ayat-ayat al-Qur`an dan hadis yang relevan. Begitu pula kisah-kisah yang digunakan sebagian berasal dari buku-buku sejarah, di samping dari cerita rakyat yang terdapat dalam buku seperti *Alf Laylah wa Laylah* (Seribu Satu Malam) dan lain-lain. Makna yang tersirat dalam kisah-kisah itu dapat dirujuk pada ayat-ayat al-Qur`an dan hadis yang dikutip.

Tema sentral buku ini ialah keadilan, karena kehidupan sosial keadilanlah jalan yang mampu membawa manusia menuju kebenaran. Untuk menegakkan keadilan diperlukan kearifan dan kematangan berpikir. Buku ini dibagi ke dalam 24 bab.

Tema sentral buku ini ialah keadilan, karena kehidupan sosial keadilanlah jalan yang mampu membawa manusia menuju kebenaran. Untuk menegakkan keadilan diperlukan kearifan dan kematangan berpikir. Buku ini dibagi ke dalam 24 bab. Bab pertama yang merupakan titik tolak pembahasan masalah secara keseluruhan membicarakan pentingnya pengenalan diri, pengenalan Allah sebagai Khalik dan hakikat hidup di dunia serta masalah kematian. Diri yang harus dikenal oleh setiap Muslim ialah diri manusia sebagai khalifah Tuhan di atas bumi dan hamba-Nya. Melalui ajaran tasawuf, Bukhari al-Jauhari mengemukakan sistem kenegaraan yang ideal dan peranan seorang raja yang adil dan benar. Orang yang tidak adil, apalagi dia seorang raja, akan menerima hukuman berat di dunia dan akhirat. Sebaliknya raja yang baik dan adil, akan menerima pahala dan tempat di surga. Ia adalah bayang-bayang Tuhan, menjalankan sesuatu berdasarkan sunnah dan hukum Allah.

Bukhari tidak hanya memberikan makna etis dan moral bagi keadilan, melainkan juga makna ontologis. Raja yang baik adalah seorang *uli al-albâb* yang menggunakan akal pikiran dengan baik dalam menjalankan segala perbuatan dan pekerjaannya, khususnya dalam pemerintahan.

Adapun tanda *uli al-albâb* ialah: (1) Bersikap baik terhadap orang yang berbuat jahat, menggembirakan hatinya dan memaafkannya apabila telah meminta maaf dan bertobat; (2) Bersikap rendah hati terhadap orang yang berkedudukan lebih rendah dan menghormati orang yang martabat, kepandaian dan ilmunya lebih tinggi; (3) Mengerjakan dengan sungguh-sungguh dan cekatan pekerjaan yang baik dan perbuatan yang terpuji; (4) Membenci pekerjaan yang keji, perbuatan jahat, segala bentuk fitnah dan berita yang belum tentu kebenarannya; (5) Menyebut nama Allah senantiasa dan meminta ampun serta petunjuk kepada-Nya, ingat akan kematian dan siksa kubur; (6) Mengatakan hanya apa yang benar-benar diketahui dan dimengerti, dan sesuai tempat dan waktu, yaitu arif menyampaikan sesuatu; (7) Dalam kesukaran selalu bergantung kepada Allah SWT dan yakin bahwa Allah dapat memudahkan segala yang sukar,

asal berikhtiar dan berdoa dengan sungguh-sungguh. Sebagai pergantungan sekalian makhluk, Allah adalah Maha Pengasih dan Penyayang.

Karena itu seorang raja atau pemimpin harus memenuhi syarat seperti berikut: (1) *Hifz*, yaitu memiliki ingatan yang baik; (2) *Fahm,* yaitu memiliki pemahaman yang benar terhadap berbagai perkara; (3*) Fikr*, tajam pikiran dan luas wawasannya; (4*) Irâdah*, menghendaki kesejahteraan, kemakmuran dan kemajuan untuk seluruh golongan masyarakat; (5*) Nûr*, menerangi negeri dengan cinta atau kasih sayang.

Dalam fasal ke-5 Bukhari al-Jauhari mengutip kitab *'Âdab al-Mulk*, dan menyatakan bahwa ada beberapa syarat lagi yang mesti dipenuhi oleh seorang calon pemimpin atau raja agar dapat memerintah negeri dengan adil dan benar. (1) Seorang raja harus dewasa dan matang sehingga dapat membedakan yang baik dan yang buruk bagi dirinya, masyarakat banyak dan kemanusiaan; (2) Seorang raja hendaknya memiliki ilmu pengetahuan yang memadai berkenaan dengan masalah etika, pemerintahan, politik, dan agama. Dia hendaklah bersahabat dengan orang-orang berilmu dan cendekiawan, dan bersedia mendengarkan dari mereka berbagai perkara yang tidak diketahuinya. Penasihat raja seharusnya juga orang yang berilmu pengetahuan, di samping jujur dan mencintai rakyat; (3) Menteri-menteri yang diangkat mesti dewasa dan berilmu, serta menguasai bidang pekerjaannya; (4) Mempunyai wajah yang baik dan menarik, sehingga orang mencintainya, tidak cacat mental dan fisik; (5) Dermawan dan pemurah, tidak kikir dan bakhil. Sifat kikir dan bakhil adalah tanda orang yang syirik dan murtad; (6) Raja yang baik harus senantiasa ingat pada orang-orang yang berbuat baik dan membantu dia keluar dari kesukaran, membalas kebajikan dengan kebajikan; (7) Raja yang baik mesti tegas dan berani. Jika rajanya penakut, maka pegawai dan tentara juga akan menjadi penakut. Terutama dalam menghadapi orang jahat dan negara lain yang mengancam kedaulatan negara; (8) Tidak suka makan dan tidur banyak, dan tidak gemar bersenang-senang dan berfoya-foya, karena semua itu akan membuat dia alpa dan lalai pada tugasnya sebagai kepala negara; (9) Tidak senang bermain perempuan; (10) Sebaiknya seorang raja dipilih dari kalangan lelaki yang memenuhi syarat dalam memimpin negara. Kecuali dalam keadaan terpaksa.

Fasal ke-6 dimulai dengan kutipan Surah al-Nahl/16: 90, *"Inna Allâha ya`muru bi al-`adl wa al-iḥsân"*–Sesungguhnya Allah memerintahkan berbuat adil dan ihsan. Sikap adil ada dalam perbuatan, perkataan dan niat yang benar; sedangkan ihsan mengandung makna adanya kebajikan dan kearifan dalam perbuatan, perkataan, dan pekerjaan. Raja yang adil merupakan rahmat Tuhan yang diberikan kepada masyarakat yang beriman, sedangkan raja yang zalim sering merupakan hukuman dan laknat yang diturunkan kepada masyarakat yang aniaya dan bodoh. Hadis lain yang juga dikutip ialah: "Raja yang tidak

mencintai rakyatnya akan terhalang memasuki pintu surga dan mengalami kesukaran meraih rahmat Allah."

Merujuk pada buku *'Âdab al-Mulk*, Bukhari menyatakan ada tiga perkara utama yang membuat sebuah kerajaan runtuh: (1) Raja tidak memperoleh informasi yang benar dan rinci tentang keadaan negeri yang sebenar-benarnya, dan hanya menerima pendapat satu pihak atau golongan; (2) Raja melindungi orang jahat, keji, bebal, tamak dan pengisap rakyat; (3) Pegawai-pegawai raja senang menyampaikan berita bohong, menyebar fitnah, membuat intrik-intrik yang membuat timbulnya konflik.

Sejarah dan Undang-undang

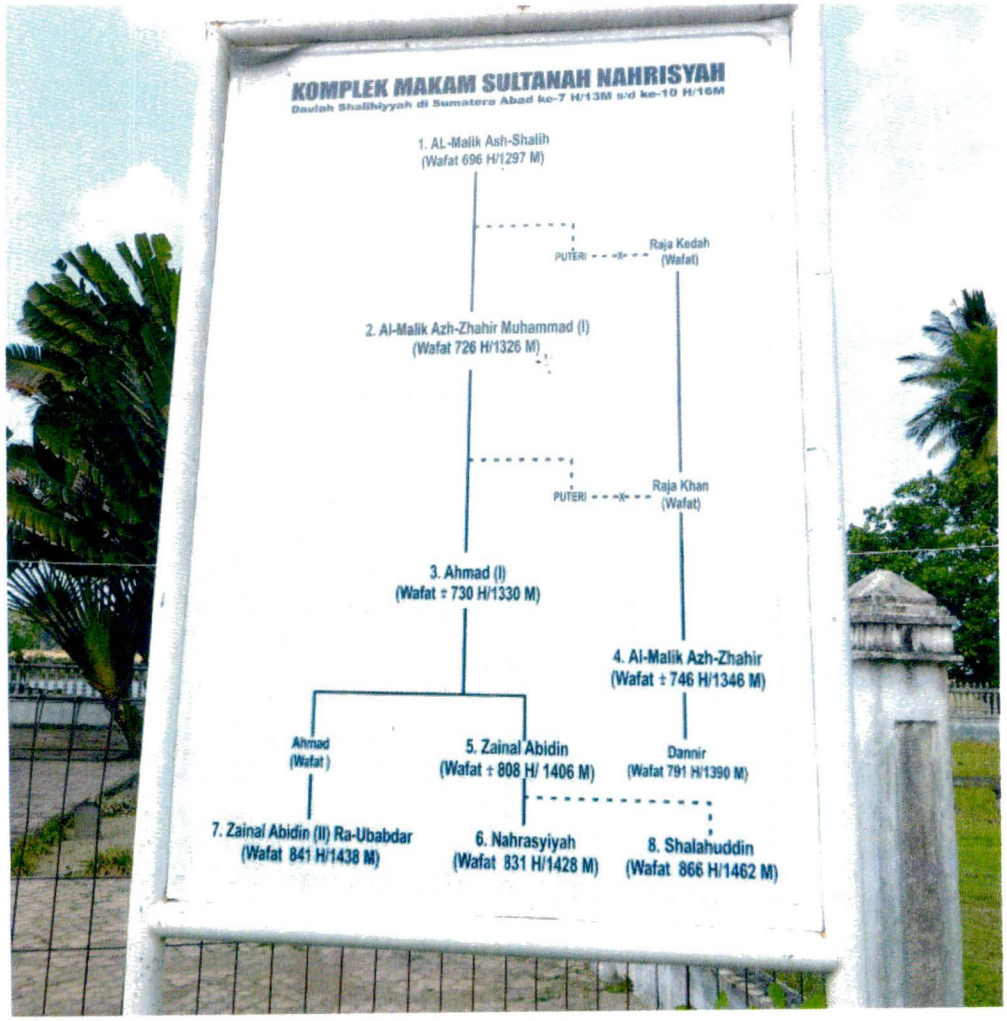
Buah dari kesadaran baru yang juga tidak kalah menonjol ialah semakin dirasakan pentingnya penulisan karya bercorak sejarah dan undang-undang. Dalam tradisi kecendekiawanan Muslim, penulisan karya sejarah menempati urutan penting karena terkait langsung dengan ajaran agama. Al-Qur'an menyebutkan bahwa ayat-ayat Tuhan terbentang di alam semesta dan diri manusia. Ayat-ayat Tuhan yang di alam semesta bukan hanya fenomena-fenomena alam, melainkan juga berbagai peristiwa sejarah. Berbeda dengan fenomena alam yang kurang melibatkan peranan manusia, sejarah sepenuhnya melibatkan peranan manusia. Pembukaan dan pendirian sebuah negeri, peperangan, naik turunnya sesuatu dinasti atau daulah pemerintahan, penghancuran dan pembangunan kota, pelayaran ke negeri-negeri jauh, pribadi dan akhlak tokoh politik, pemerintahan, agama dan intelektual, yang mengubah jalannya sejarah dan menentukan perkembangan peradaban, sangat menarik perhatian cendekiawan atau sastrawan Muslim sejak abad VII dan VIII M.

Dalam tradisi kecendekiawanan Muslim, penulisan karya sejarah menempati urutan penting karena terkait langsung dengan ajaran agama.

Dimulai dengan *Hikayat Raja-raja Pasai* dan kemudian *Sejarah Melayu,* yang telah mulai ditulis pada zaman Kesultanan Malaka pada abad XV M, karya bercorak sejarah kemudian ditulis secara intentif di pusat-pusat kegiatan politik Islam pada abad XVII hingga abad XIX M. Selain karya-karya yang telah disebutkan, karya bercorak sejarah yang juga dapat digolongkan awal tarikh penulisannya ialah *Hikayat Aceh* yang ditulis pada zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636 M). Karya lain yang ditulis sesudah *Hikayat Aceh* ialah *Bustân al-Salâtîn* karya

Nuruddin al-Raniri, khususnya Bab II yang fasal-fasal permulaan menerangkan sejarah nabi-nabi dan raja-raja, sedangkan fasal 12 mengenai sejarah Aceh yang mencapai puncak kegemilangannya pada zaman Iskandar Muda dan Iskandar Tsani (1637-1641 M).

Karya bercorak sejarah sangat banyak dijumpai dalam khazanah sastra Melayu dan Jawa pada zaman Islam, melampaui zaman sebelumnya. Di antara karya yang terkenal dalam bahasa Melayu ialah *Hikayat Merong Mahawangsa* (tentang sejarah Kedah), *Hikayat Banjar dan Kota Waringin, Hikayat Johor, Salasilah Kutai, Hikayat Patani, Hikayat Siak, Misa Melayu, Salasilah Melayu dan Bugis, Salasilah Raja-raja Brunei, Hikayat Pahang, Sejarah Raja-raja Riau, Hikayat Mokoko* (Bengkulu), *Hikayat Palembang, Hikayat Upu Daeng Manambon, Hikayat Maulana Hasanuddin* (sejarah penyebaran agama Islam di Banten), *Tuhfat al-Nafis* (karya Raja Ali Haji), *Hikayat Bengkulu, Hikayat Tuanku Imam*



Contoh Silsilah Sultanah Nahrisyah dari abad ke-13 – ke-16 M.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Bonjol, Hikayat Syaikh Jalaluddin, Hikayat Rasulullah yang Jatuh kepada Sunan Giri Kedaton, dan lain-lain. Dalam sastra Jawa, Sunda, dan Madura karya bercorak sejarah disebut *babad.* Istilah ini baru muncul sejak berkembangnya agama Islam. Di antara babad yang terkenal ialah *Babad Tanah Jawi, Babad Cirebon, Babad Demak, Babad Mataram, Babad Giyanti, Babad Madura, Babad Pasundan, Babad Cirebon, Babad Sumenep, Babad Besuki, Serat Babad Dipanegara,* dan lain-lain.

Sejauh mengenai sejarah sebuah kerajaan atau beberapa negeri yang merupakan sebuah kerajaan besar, terdapat ciri umum yang sama atau mirip di antara karya-karya bercorak sejarah itu. Apabila seorang penulis menceritakan masa lampau yang jauh, maka digunakan unsur mitos dan legenda yang hidup dalam masyarakat. Sarana mitos atau legenda kadang digunakan secara simbolik, kadang-kadang sebagai sarana untuk memberikan legitimasi kepada raja dan keturunannya yang berkuasa. *Sejarah Melayu* misalnya menceritakan bahwa raja-raja Melayu merupakan keturunan Iskandar Zulkarnain. Setelah itu baru sejarah yang sebenarnya mulai dipaparkan. Jika dimulai dari sejarah masa lampau yang dekat, unsur mitos dan legenda tidak dipaparkan, seperti misalnya tampak dalam *Bustân al-Salâtîn* fasal 12 dan *Tuḥfah al-Nafîs.* Ini jelas berbeda dengan penulisan sejarah zaman Hindu. Raja-raja dalam historiografi Hindu disebutkan sebagai titisan Dewa, khususnya Wisynu. Perbedaannya yang lain ialah dalam historiografi Islam, tarikh mulai disebutkan dengan jelas.

Ciri umum karya bercorak sejarah ialah sebagai berikut: (1) Menceritakan asal-usul raja; (2) Menceritakan keturunan raja-raja; (3) Mengisahkan pembukaan sebuah negeri oleh seorang raja dan asal-usul penamaan negeri yang baru dibuka; (4) Menceritakan bagaimana agama Islam berkembang di negeri bersangkutan, siapa tokoh-tokoh yang memainkan peranan penting dalam penyebaran itu dan bagaimana kemudian Islam dipraktikkan dalam berbagai aspek kehidupan; (5) Menceritakan keadaan negeri, peristiwa-peristiwa penting yang terjadi dari awal hingga masa paling akhir ketika buku itu ditulis. Kadang pemaparan peristiwa yang lebih akhir ditambahkan oleh para penyalin kitab itu.

Berkenaan dengan kedatangan dan perkembangan agama Islam, hikayat-hikayat itu dapat dibagi ke dalam dua kelompok. Kelompok pertama ialah seperti *Hikayat Aceh, Misa Melayu, Hikayat Pahang,* dan *Hikayat Johor.* Hikayat-hikayat ini tidak mengemukakan kisah kedatangan agama Islam karena pada waktu ditulis, Islam sudah dianut oleh masyarakat luas dan telah pula berkembang pesat. Sebagai gantinya yang diceritakan ialah adat istiadat dan kebiasaan raja serta masyarakat sehubungan dengan pelaksanaan ajaran Islam, penyelenggaraan upacara keagamaan dan hari raya. Kelompok kedua, termasuk *Hikayat Raja-Raja Pasai, Sejarah Melayu, Babad Tanah Jawi*, dan lain-lain. Kitab-kitab ini dimulai dengan menceritakan jauh sebelum agama Islam datang dan kemudian bagaimana agama Islam mula-mula berkembang.



Peta pengaruh kekuasaan Demak meliputi Pulau Jawa, selatan Sumatra dan Kalimantan.
Sumber: Indonesia Dalam Arus Sejarah, 2012.

Dalam *Sejarah Melayu*, misalnya, berbagai hal yang berkenaan dengan agama Islam dipaparkan secara agak rincu. Setelah upacara pengislamannya, raja lantas pergi mempelajari agama kepada seorang ulama terkemuka Makhdum Syaikh Abdul Aziz. Pelajaran paling awal ialah tatacara salat. Berkenaan dengan adat istiadat dan larangan, disebutkan, misalnya, bagaimana raja berangkat ke masjid di bulan Ramadan, salat tarawih dan kemudian salat Id. Dikemukakan beberapa kutipan hadis dan pepatah Arab berkenaan dengan dosa dan pahala. Juga diceritakan datangnya ulama penting dari negeri Arab yang menetap di Malaka untuk mengajar agama, serta singgahnya dua orang ulama dari Jawa dalam perjalanan menuju Pasai dan Makkah. Dua tokoh tersebut kelak menjadi wali terkemuka, yakni Sunan Giri dan Sunan Bonang.

Kadang juga diceritakan hubungan kerajaan Islam yang satu dengan yang lain. *Hikayat Banjar*, misalnya, menyebutkan bagaimana Demak menerima agama Islam dan bantuan apa yang diberikan raja Demak dalam mengislamkan Banjarmasin. Diceritakan pula peranan orang Jawa dalam mendirikan Kota Waringin. Demak menerima Islam setelah Raja Majapahit kawin dengan putri raja Pasai yang beragama Islam.

Dalam periode terakhir dari gelombang kedua pemikiran Islam, yaitu setelah mantapnya kerajaan-kerajaan Islam, maka mulailah sastra kenegaraan dan undang-undang ditulis. Di antara sastra kenegaraan yang ditulis pada zaman kejayaan Aceh selain *Tâj al-Salâtîn* ialah *Bustân al-Salâtîn* (diuraikan nanti). Karya-karya kenegaraan sebenarnya tidak banyak, namun pengaruhnya sangat besar bagi penulisan karya bercorak sejarah dan undang-undang, Dalam sastra sejarah, sering nasihat-nasihat tentang pemerintahan dikutip dari sastra kenegaraan. Misalnya dalam *Salasilah Kutai,* raja Majapahit yang dimintai nasihat

oleh raja Kutai yang baru memeluk agama Islam tentang seluk-beluk memimpin pemerintahan yang baik, dengan senang hati mengutip bagian-bagian yang relevan dari *Tâj al-Salâtîn*. Bagi sastra undang-undang sendiri, sastra kenegaraan merupakan rujukan utama di samping adat istiadat yang berlaku serta sumber-sumber al-Qur'an, hadis, dan fikih dari madzab Sunnah wa al-Jamaah.

Sastra undang-undang tidak kalah banyaknya ditulis seperti karya bercorak sejarah. Berdasarkan cara pengambilan keputusan, sastra undang-undang dibagi dalam dua kelompok, yaitu: (1) Kumpulan Undang-undang Adat Tumenggung, dan (2) Kumpulan Undang-undang Adat Perpatih. Sedangkan mengenai isinya dapat dibagi ke dalam empat kelompok, yaitu: (1) Undang-undang berkaitan dengan raja, pembesar kerajaan dan administrasi pemerintahan; (2) Undang-undang tentang kriminalitas dan hukumannya; (3) Undang-undang berkenaan dengan aturan dalam masyarakat seperti perkawinan, perceraian dan waris; (4) Adat istiadat raja-raja dan pembesar kerajaan. Penyusunan undang-undang ini tidak sepenuhnya diambil dari tradisi Islam, sering juga memasukkan unsur lokal dan Hindu.[28]

Dalam Adat Tumenggung keputusan dilakukan dari atas dan tidak didasarkan musyawarah. Dalam Adat Perpatih keputusan didasarkan atas musyawarah. Termasuk dalam Undang-undang Adat Tumenggung ialah *Hukum Kanun Malaka* (banyak versi), *Undang-undang Palembang, Undang-undang dalam Pegangan Moko-moko* (Bengkulu), *Undang-undang Aceh, Undang-undang Johor, Undang-undang Jambai, Adat Raja-raja Melayu, Adat Aceh, Undang-undang Kedah, Undang-undang Laut Melaka,* dan lain-lain. Yang ditulis pada abad XIX : *Tamarat al-Muhimmah, Muqaddimah fî Intizâm, Itqân al-Muluk bi Ta`dîl al-Suluk.* Sedangkan yang termasuk Undang-undang Adat Perpatih ialah *Undang-undang Minangkabau, Tambo Minangkabau, Kitab Kesimpanan Adat Minangkabau, Undang-undang Sembilan Puluh Sembilan* (Negeri Sembilan, Malaysia), dan lan-lain.

Penulisan kitab undang-undang ini mengandung banyak unsur sastra. Misalnya uraian tentang 'kawin semenda' dalam Undang-undang Adat Perpatih. Dalam undang-undang itu dinyatakan bahwa suami mesti tinggal di rumah istri dan disebut orang semenda atau penumpang. Yang berkuasa di rumah itu mamak, saudara dari istrinya. Hubungan orang semenda dengan ninik mamak diumpamakan sebagai "Mentimun dengan durian", dan dinyatakan sebuah prosa berirama:

Orang semenda di tempat semenda
Jika cerdik teman berunding
Jika bodoh disuruh arah
Tinggi banir tempat berlindung
Rimbun daun tempat berlindung

Disuruh pergi, dipanggil datang,
Yang patah disuruh menunggu jemursan
Yang pekak disuruh mencucuh meriam
Yang berani dibuat kepala lawan
Kalau kaya hendakkan emasnya
Kalau alim hendakkan ilmunya

Dalam sastra undang-undang yang membicarakan seluk pemerintahan, dibicarakan misalnya cara-cara seorang raja tampil sebagai pemegang tampuk pemerintahan. Dalam kitabnya *Tamarat al-Muhimmah* Raja Ali Haji misalnya mengatakan bahwa ada tiga sebab munculnya seorang raja dan kemunculannya sah dilihat dari hukum Islam: (1) *Bay`at* dari para ulama; (2) *Istikhlaf*, telah ditetapkan untuk menggantikan raja sebelumnya; (3) *Taghlab*, dengan cara merebut kekuasaan dari raja sebelumnya. Jika raja yang diturunkan takhta itu tidak adil atau zalim, maka cara demikian diperbolehkan. Dalam buku itu juga dikemukakan tata tertib pengadilan, tugas seorang qadi.

Puisi dalam Sastra Melayu

Pada zaman Islam puisi mengalami perkembangan pesat dalam kesusastraan Melayu. Ia kadang-kadang lebih efektif dalam menyampaikan pengalaman keagamaan dan mistik dibanding prosa. Perkembangan pesat puisi Melayu Islam pada abad XVI dan XVII M, serta keanekaragaman jenisnya dipengaruhi oleh berbagai faktor. Selain merupakan sarana yang efektif dalam mengungkapkan perasaan orang Melayu yang telah dipengaruhi nilai-nilai Islam, dan juga selain merupakan sarana yang efektif dalam mengungkapkan pengalaman keagamaan dan mistik, sejak lama orang Melayu–sebagaimana bangsa Nusantara yang lain–menyukai pengucapan puitis dalam menyampaikan gagasan.

Dilihat dari sumbernya, keanekaragaman bentuk puisi Melayu pada zaman Islam dapat dibagi ke dalam empat kelompok: (1) Bentuk puisi yang ditransformasikan dari tradisi lisan menjadi tradisi tulis yang telah berkembang sebelum Islam. Termasuk dalam kelompok ini ialah pantun, gurindam, talibun, seloka, dan mantera. Pantun, gurindam dan talibun hanya berbeda jumlah baris, tetapi

kerangkanya sama terdiri dari sampiran dan isi. Jumlah baris sampiran dan isi sama banyaknya. Pantun terdiri dari empat baris, sampiran 2 baris dan isi dua baris. Gurindam dua baris, 1 baris ampiran dan 1 baris lagi isi. Talibun delapan baris. Seloka adalah bentuk puisi yang berasal dari sastra Sanskerta, biasanya terdiri dari empat baris, tanpa mengenal pembagian sampiran dan isi. Seloka Melayu biasanya berisi sindiran atau ejekan; (2) Bentuk puisi yang bersumber dari tradisi Arab Parsi. Yang populer ialah 'syair; (3) Bentuk puisi yang bersumber dari sastra Parsi seperti ghazal, nazam, ruba'i, kit`ah dan matsnawi. Bentuk-bentuk puisi ini diperkenalkan oleh para penulis Melayu sebagai sisipan dalam hikayat-hikayat seperti *Hikayat Amir Hamzah, Hikayat Seribu Satu Malam* dan *Tâj al-Salâtîn.* Sebagian besar bentuk-bentuk puisi ini ditulis mengikuti aturan yang berlaku dalam persajakan Parsi. Semua bentuk puisi Parsi jarang dipakai setelah abad XVII M, tetapi memberi lahirnya bentuk puisi baru; (4). Bentuk puisi yang ditranformasikan dari sumber Parsi seperti teromba atau puisi berirama. Sumbernya ialah *matsnawi*, tetapi disesuaikan dengan cita rasa persajakan Melayu. Bentuk puisi lain seperti bidal dan pepatah, mungkin sudah ada sebelum zaman Islam sebagaimana jampi atau mantra. Di antara bentuk puisi yang paling sering digunakan ialah pantun, gurindam, syair, dan teromba atau bahasa berirama.

Pantun. Seperti telah dikemukakan, pantun adalah puisi empat baris yang terdiri dari sampiran dan isi. Tiap baris pada umumnya terdiri dari 8 hingga 12 suku kata, dengan pola sajak akhir AAAA atau ABAB. Sampiran biasanya melukiskan lingkungan alam dan budaya orang Melayu, sedangkan isi memuat maksud atau pesan moral yang ingin diungkapkan. Kaitan antara sampiran dan isi terletak pada persamaan atau kemiripan bunyinya pada setiap kata yang digunakan, kadang pada asosiasi citraan yang dilahirkannya. Pembagian ke dalam sampiran dan isi ini mungkin ada kaitannya dengan estetika Islam yang membagi teks ke dalam *surah* (bentuk lahir) dan *ma`na* (bentuk batin atau makna). Tidak diketahui kapan pantun muncul dalam bentuknya seperti dikenal sekarang. Pantun tertulis paling awal yang dijumpai berasal dari abad XVI M dalam naskah tasawuf *Asrâr al-`Ârifîn* karangan Hamzah Fansuri, yaitu:

Pantun adalah puisi empat baris yang terdiri dari sampiran dan isi. Tiap baris pada umumnya terdiri dari 8 hingga 12 suku kata, dengan pola sajak akhir AAAA atau ABAB. Sampiran biasanya melukiskan lingkungan alam dan budaya orang Melayu, sedangkan isi memuat maksud atau pesan moral yang ingin diungkapkan.

Kunjung-kunjung di bukit tinggi
Kolam sebuah di bawahnya
Wajib insan mengenal diri
*Sifat Allah pada tubuh*nya

Bandingkan dengan pantun yang populer, yang entah kapan ditulis seperti berikut:

Pulau Pandan jauh di tengah
Di balik pulau angsa dua

Hancur badan dikandung tanah
Budi baik dikenang jua

Sering pantun disisipkan dalam karangan prosa, misalnya seperti yang terdapat dalam *Sejarah Melayu* (1607) karangan Tun Sri Lanang:

Telur itik dari Senggora
Pandan tergeletak dilangkahi
Darahnya titik di Singapura
Badannya terlantar di Langkawi

Pantun yang mengandung pesan keagamaan, antara lain,

Kemumu di dalam semak
Terbang melayang selaranya
Meski ilmu setinggi tegak
Tidak sembahyang apa gunanya

Dalam syair tasawuf abad XVII M dari Aceh, karangan Abdul Jamal dan Hamzah al-Fansuri, terdapat perkataan 'bandun' yang mirip perkataan 'pantun' dan dimaksudkan oleh pengarangnya sebagai sajak dengan aturan tertentu yang dinyanyikan seperti pantun. Dalam beberapa bahasa Nusantara, seperti Madura, nyanyian atau sajak yang dinyanyikan disebut pantun. Berdasarkan isi atau temanya pantun biasa dibagi ke dalam beberapa kelompok: (1) Pantun kanak-kanak; (2) Pantun atau cinta kasih sayang; (3) Tatacara kehidupan dalam masyarakat; (4) Pentun teka-teki; (5) Pantun agama; (6) Pantun puji-pujian; (7) Pantun Nasehat; (8) Pantun Cerita.

Gurindam. Nama gurindam sudah dikenal sejak abad XIII M, tetapi artinya tidak tepat sama sebagaimana arti yang diberikan pada abad XIX M. Pada mulanya gurindam berarti perumpamaan secara umum. Sutan Takdir Alisyahbana (1952) berpendapat bahwa gurindam merupakan puisi dua baris, masing-masing baris bersajak dan mengutarakan suatu gagasan secara berkesinambungan. Isinya biasanya nasihat, pengajaran budi pekerti atau agama, senda gurau, ejekan dan sindiran. Menurut Raja Ali Haji dalam *Bustân al-Kâtibîn* (abad XIX M) gurindam adalah perkataan bersajak pada masing-masing pasangan, tetapi perkataannya baru lengkap jika diikuti oleh pasangannya. Baris pertama adalah syarat atau sampiran, baris kedua adalah jawab atau maksud. Contohnya:

Persamaan yang indah-indah
Ialah ilmu yang memberi faedah

Raja Ali Haji ingin mengatakan bahwa keindahan yang bermakna dalam karya sastra haruslah juga memberi faedah. Dengan perkataan lain estetika terkait dengan etika. Pada masa yang akhir, gurindam selalu dihubungkan dengan kreativitas Ali Haji. Dialah yang menghidupkan kembali bentuk persajakan lama ini dengan gaya baru, sebagaimana terlihat dalam karyanya *Gurindam Dua Belas.* Petikan gurindam Raja Ali Haji ialah:

Barang siapa tiada memegang agama
Tiada boleh dibilangkan nama

Barang siapa mengenal yang empat
Maka yaitulah orang bermakrifat

Barang siapa mengenal Allah
Suruh dan tegahnya tiada salah

Barang siapa mengenal diri
Dia mengenal Tuhan yang bahari

Barang siapa mengenal dunia
Tahulah ia barang yang teperdaya

Nama gurindam sudah dikenal sejak abad XIII M, tetapi artinya tidak tepat sama sebagaimana arti yang diberikan pada abad XIX M. Pada mulanya gurindam berarti perumpamaan secara umum. Sutan Takdir Alisyahbana (1952) berpendapat bahwa gurindam merupakan puisi dua baris, masing-masing baris bersajak dan mengutarakan suatu gagasan secara berkesinambungan. Isinya biasanya nasihat, pengajaran budi pekerti atau agama, senda gurau, ejekan dan sindiran. Menurut Raja Ali Haji dalam Bustân al-Kâtibîn (abad XIX M) gurindam adalah perkataan bersajak pada masing-masing pasangan, tetapi perkataannya baru lengkap jika diikuti oleh pasangannya. Baris pertama adalah syarat atau sampiran, baris kedua adalah jawab atau maksud.

Gurindam Raja Ali Haji jelas berbeda dengan gurindam tradisional, yang terdiri dari sampiran dan isi. Pada gurindam Raja Ali Haji terdapat kesinambungan pernyataan dalam baris-barisnya. Contoh gurindam yang biasa ialah:

Tua-tua keladi
Kian tua makin menjadi-jadi

Bentuk gurindam yang sama, yang terdiri dari sampiran dan isi, juga ditulis Raja Ali Haji sebagai berikut:

Dangdut tali kecapi
Kenyang perut senang di hati

Syair adalah sajak empat baris, biasanya dengan pola bunyi akhir AAAA, tetapi ada juga yang pola bunyi akhirnya ABAB, AABB, AABC, dan AABA Jumlah suku kata pada setiap barisnya pada umumnya antara 8 sampai 12.

Syair. Syair adalah sajak empat baris, biasanya dengan pola bunyi akhir AAAA, tetapi ada juga yang pola bunyi akhirnya ABAB, AABB, AABC, dan AABA Jumlah suku kata pada setiap barisnya pada umumnya antara 8 sampai 12. Dalam bentuknya seperti dikenal sekarang, syair Melayu pada mulanya diperkenalkan oleh Hamzah al-Fansuri pada akhir abad XVI M dan karena jumlah barisnya empat, Syamsuddin al-Sumatrani (wafat 1630 M) dalam bukunya *Syarah Ruba`i Hamzah Fansuri* menyebut syair ala Hamzah al-Fansuri sebagai *ruba`i*, artinya puisi empat baris yang pernyataan dari baris-barisnya berkesinambungan. Pada abad XVII M, murid-murid Hamzah al-Fansuri menyebut ruba`i Melayu sebagai *sya`ir,* sedangkan Hamzah al-Fansuri sendiri dalam risalah tasawufnya *Asrâr al-`Ârifîn* menyebutnya "sajak empat secawang". Perkataan syair yang awal antara lain dijumpai dalam salah satu dari empat versi *Syair Perahu* karya pengikut Hamzah Fansuri yang hidup pada abad XVII M. Dalam puisinya itu kata syair dipertukarkan dengan 'madah' (dari kata Arab *madih*, kata jamaknya *madâ`ih,* yang artinya puisi pujian), seperti berikut:

Inilah gerangan suatu madah
Mengarangkan syair terlalu indah
Membetuli jalan tempat berpindah
Di sanalah iktiqad diperbaiki sudah

Wahai muda kenali dirimu
Ialah perahu tamsil tubuhmu
Tiadalah berapa lama hidupmu
Ke akhirat jua kekal diammu

Pada mulanya, syair digunakan untuk menyampaikan ajaran tasawuf atau ilmu suluk, yaitu metode keruhanian dalam Islam mencapai makna terdalam Tauhid, kesaksian bahwa Allah itu Esa. Tetapi kemudian juga dipakai sebagai media menyampaikan kisah percintaan, sejarah, hikayat, dan lain-lain. Berdasarkan isi atau temanya, sastra syair dapat dibagi ke dalam kelompok seperti berikut: (1) Syair Tasawuf; (2) Syair Nasihat Keagamaan; (3) Syair Nasihat Budi Pekerti dan Adat istiadat (4) Syair Sejarah; (5) Syair Hikayat; (6) Syair Percintaan; (7) Syair Ibarat; (8) Syair tema-tema lain di luar yang telah disebutkan.

Syair Tasawuf. Memuat ajaran tasawuf atau pengalaman sufi, misalnya mengenai tahap-tahap perjalanan ruhani (maqâm) menuju Tuhan atau Kebenaran Tertinggi dari tauhid. Biasanya memakai kias dan tamsil antromorfis, kosmologis, ontologis dan erotik.

Syair Tasawuf. Memuat ajaran tasawuf atau pengalaman sufi, misalnya mengenai tahap-tahap perjalanan ruhani (*maqâm)* menuju Tuhan atau Kebenaran Tertinggi dari tauhid. Biasanya memakai kias dan tamsil antromorfis, kosmologis, ontologis dan erotik. Kecuali karya-karya Hamzah al-Fansuri, yang termasuk syair jenis ini ialah syair-syair anonim dan syair-syair yang jelas nama pengarangnya. Syair-syair yang jelas nama pengarangnya ialah: *Syair Tajalli* (Hasan Fansuri), *Syair Ta`ayyun Awwal, Syair Keindahan, Syair Sifat-sifat Tuhan, Syair Mubtadi, Syair A`yan Tsabitah, Syair Cahaya, Syair Alif* (Abdul Jamal), *Syair*

Ma`rifah, Syair Martabat Tujuh* (Syamsuddin al-Sumatrani), *Syair Ma`rifat Allah (Abdurrauf al-Singkili), *Syair Mekah Madinah, Syair Sunu* (Syaikh Daud abad XIX M), dan lain-lain. Salah satu syair Abdul Jamal yang memengaruhi Amir Hamzah, penyair abad XX, ialah:

Wahdat itulah bernama bayang-bayang
Di sana nyata wayang dan dalang
Muhit-Nya lengkap pada sekalian padang
Musyahadah di sana jangan kepalang

Syair-syair tasawuf yang anonim, antara lain, *Syair Dagang, Syair Perahu* (ada tiga versi yang berbeda-beda), *Ikat-ikatan Bahr al-Nisa'* (Lautan Perempuan), *Syair Ta`rif al-Huruf, Syair Perkataan Alif, Syair Unggas Bersoal Jawab, Syair Burung Pingai* dan lain-lain.

Syair Nasihat Keagamaan. Memuat rincian ajaran agama meliputi syariah, fikih, usuluddin, eskatologi, adab atau tentang rukun iman, rukun Islam dan lain-lain. Misalnya *Syair Naik Haji, Syair Sifat Dua Puluh, Syair Kiamat, Syair Ibadat, Syair Rukun Nikah, Syair Neraka, Syair Isra' Mi`raj, Syair Maulid Nabi, Syair Cerita Dalam Kubur* dan lain-lain.

Syair Nasihat Umum. Termasuk dalam kelompok ini antara lain *Syair Nasihat, Syair Amanat, Syair Pengajaran*, dan lain-lain. Jumlah syair semacam ini sangat banyak dalam khazanah sastra Melayu.

Syair Sejarah. Syair sejarah juga sangat banyak jumlahnya. Seperti karya bercorak sejarah, ia juga mengungkapkan sejarah sebuah negeri dengan tokoh-tokoh utamanya atau sejarah perjuangan seorang tokoh penting dalam sejarah politik dan intelektual Islam. Tetapi terdapat perbedaan antara syair sejarah dan prosa sejarah. Perbedaannya antara lain: bagian-bagian yang tidak diuraikan panjang lebar dalam prosa, diungkapkan secara panjang lebar dalam syair sejarah. Misalnya adegan peperangan. Begitu juga uraian kepribadian dan watak seorang tokoh yang tidak begitu diuraikan dalam karya bercorak sejarah, diuraikan panjang lebar dalam syair sejarah. Dengan demikian aspek estetika sangat ditekankan dalam syair sejarah. Termasuk dalam kelompok ini ialah *Syair Perang Mengkasar, Syair Perang Banjarmasin, Syair Perang Aceh, Syair Sultan Mahmud, Syair Singapura Terbakar Api, Syair Raja Haji, Syair Sultan Maulana, Syair Perang Siak, Syair Kompeni Belanda Berperang Dengan Cina, Syair PerangWangkang, Syair Pangeran Syarif Hasyim, Syair Maharaja Abu Bakar, Syair Awang Semaun, Syair Sultan Zainal Abidin, Syair Sultan Yahya, Syair Lampung Karam, Syair Moko-moko, Syair Perang Betawi, Syair Timur*, dan lain-lain.

Syair Nasihat Keagamaan. Memuat rincian ajaran agama meliputi syariah, fikih, usuluddin, eskatologi, adab atau tentang rukun iman, rukun Islam dan lain-lain.

Syair Nasihat Umum. Termasuk dalam kelompok ini antara lain Syair Nasihat, Syair Amanat, Syair Pengajaran, dan lain-lain.

Syair Sejarah mengungkapkan sejarah sebuah negeri dengan tokoh-tokoh utamanya atau sejarah perjuangan seorang tokoh penting dalam sejarah politik dan intelektual Islam. Tetapi terdapat perbedaan antara syair sejarah dan prosa sejarah. Perbedaannya antara lain: bagian-bagian yang tidak diuraikan panjang lebar dalam prosa, diungkapkan secara panjang lebar dalam syair sejarah.

Syair Hikayat. Isinya sama dengan hikayat.

Syair Percintaan. Isinya kisah percintaan bercampur petualangan yang biasa digolongkan sebagai roman dalam sastra Eropa.

Syair Ibarat. Isinya kisah perumpamaan yang menggunakan tokoh binatang atau tumbuh-tumbuhan.

Syair Hikayat. Isinya sama dengan hikayat. Misalnya *Syair Siti Zubaidah Perang dengan Cina, Syair Haris Fadilah, Syair Bidasari,* dan lain-lain.

Syair Percintaan. Isinya kisah percintaan bercampur petualangan yang biasa digolongkan sebagai roman dalam sastra Eropa. Misalnya *Syair Badr al-Zaman, Syair Nakhoda Asyiq, Syair Badr al-`Asyiq, Syair Taj al-Muluk, Syair Ken Tambuhan, Syair Dandan Setia, Syair Johar Manik, Hikayat Andaken Penurat, Syair Yatim Nestapa, Syair Si Lindung Delima, Syair Siti Zawiyah, Syair Gul Bakawali,* dan lain-lain.

Syair Ibarat. Isinya kisah perumpamaan yang menggunakan tokoh binatang atau tumbuh-tumbuhan. Tujuannya sebagai sindiran. Misalnya *Syair Ikan Terubuk, Syair Burung Nuri, Syair Burung Pungguk Merindukan Bulan, Syair Lalat dan Nyamuk, Syair Kumbang dan Melati, Syair Ikan,* dan lain-lain.

Sufi, Fukaha, dan Mufasir Aceh

Pada abad XVII M, Aceh mengalami puncak kejayaannya sebagai pusat kegiatan politik dan perdagangan di Asia Tenggara. Kerajaan Islam terbesar di Nusantara ini menjelma sebagai kerajaan maritim yang tangguh dan sekaligus menjadi pusat penyebaran dan kegiatan intelektual Islam yang sangat berpengaruh. Sejumlah ulama besar, sastrawan dan sufi terkemuka yang pemikirannya sangat berpengaruh pada generasi cendekiawan Muslim abad-abad sesudahnya, muncul secara berkelanjutan dari sini. Suburnya penulisan sastra dan kitab keagamaan di Aceh terutama terjadi pada masa pemerintahan Sultan Alauddin Ri`ayat Syah (1589-1604), Iskandar Muda (1607-1636) dan Iskandar Tsani (1637-1641). Selain Hamzah al-Fansuri dan Bukhari al-Jauhari, yang menulis pada masa pemerintahan Sultan Alauddin Ri`ayat Syah sebagaimana telah disebutkan, tokoh terkemuka lain yang masyhur dalam penulisan karya sastra dan keagamaan ialah Syamsudin al-Sumatrani, Nuruddin al-Raniri dan Abdurrauf al-Singkili.

Syamsudin al-Sumatrani. Dia juga dikenal sebagai Syamsuddin Pasai, adalah seorang ahli tasawuf dan penulis yang prolifik. Dia adalah penasihat utama

Sultan Iskandar Muda di bidang keagamaan dan pemerintahan, bahkan pernah menjabat sebagai mufti istana dan perdana menteri. Ajaran Martabat Tujuh, suatu paham tasawuf *wujûdiyah* yang diasaskan oleh Syaikh Muhammad Fadl Allâh al-Burhânpûrî di India pada akhir abad XVI, dirumuskan sebagai bentuk tasawuf Nusantara yang populer oleh Syamsuddin. Sumbangan tokoh ini terutama dalam penulisan sastra kitab, yaitu karya-karya membahas ilmu-ilmu keagamaan seperti fikih, teologi, dan tasawuf secara sistematis.

Syamsudin al-Sumatrani, dia adalah penasihat utama Sultan Iskandar Muda di bidang keagamaan dan pemerintahan, bahkan pernah menjabat sebagai mufti istana dan perdana menteri. Peranan Syamsuddin terutama tampak dalam upayanya untuk mengembangkan kritik sastra berdasarkan hermeneutika sufi yang biasa disebut ta`wîl.

Dalam hubungannya dengan sastra, peranan Syamsuddin terutama tampak dalam upayanya untuk mengembangkan kritik sastra berdasarkan hermeneutika sufi yang biasa disebut *ta`wîl*. Metode ini telah berkembang dalam tradisi intelektual Islam sejak abad XI M. Karya Syamsuddin mengenai *ta`wîl* tampak dalam risalahnya *Syarah Ruba`i Hamzah Fansuri*. *Ta`wîl* adalah metode penafsiran sastra dengan melihat teks puisi sebagai ungkapan kata-kata simbolik dan metaforik yang maknanya berlapis-lapis (*makna lahir, makna batin* dan *makna isyarah* atau *sugestif).* Pemahaman mendalam hanya dapat timbul apabila seorang pembaca mampu menembus lubuk terdalam makna, yaitu gagasan dan pandangan dunia (*weltsanschauung)* penulisnya. Konteks sejarah dan budaya penulis juga harus diketahui sebagai syarat pemahaman yang mendalam dan bermanfaat. Untuk puisi penyair sufi, simbolisme sufi juga perlu diketahui dan simbolisme tersebut berkaitan dengan kosmologi, ontologi, epistemologi dan psikologi sufi. Kata-kata dalam puisi adalah makna yang diturunkan dari makna-makna, sehingga banyak tafsir dibuat secara meluas oleh seorang yang berilmu.

Syamsuddin al-Sumatrani tidak banyak menulis puisi. Karya-karyanya terutama berupa risalah tasawuf yang tergolong sastra kitab. Di antaranya *Mir`at al-Mu`minîn* (Cermin Orang Beriman), *Mir`at al-Imân* (Cermin Keimanan), *Zikarat al-Dairati Qaba Qawsaini aw `Adnâ* (Lingkaran Dua Busur Kehampiran dengan Tuhan), *Mir`at al-Muhaqqiqin* (Cermin Penuntut Hakikat), *Jawâhir al-Haqâ`iq* (Mutiara Hakikat), *Nûr al- Daqâ`iq, Kitâb al-Haraqah,* dan lain-lain.

Nilai estetik karya-karyanya tampak dalam kutipan berikut, yang menerangkan tentang kedudukan ruh manusia menurut pandangan paham *wujûdiyah*:

"Ada pun *ruh al-qudus* itu nyata pada hati sanubari, maka al-qudus itulah rupa sifat Allah (*al-rahman* dan *al-rahim,* pengasih dan penyayang, pen.), dan yaitulah cahaya yang indah-indah, tiada yang serupa dengan dia sesuatu jua pun. Dari karena itu ruh al-qudus itu menjadi khalifah Tuhan dalam tubuh insan, yang memerintahkan pada segala barang gerak dan dita dan barang sebagainya, tiada sesuatu daripadanya jua ..."[29]

Abdussamad al-Palimbani, sufi abad XVIII dari Palembang, mengatakan dalam sebuah kitabnya bahwa karya Syamsudin Pasai mengupas tasawuf seni yang tinggi sekali peringkatnya.

Nuruddin al-Raniri. Dia adalah seorang ulama sufi, ahli fikih (fuqaha) dan sastrawan terkemuka berasal dari Ranir, Gujarat, India. Dalam sejarah intelektual Islam Nusantara, dia dikenal sebagai pendebat ajaran wujûdiyah Hamzah al-Fansuri dan Syamsudin al-Sumatrani.

Nuruddin al-Raniri. Dia adalah seorang ulama sufi, ahli fikih (*fuqaha*) dan sastrawan terkemuka berasal dari Ranir, Gujarat, India. Dalam sejarah intelektual Islam Nusantara, dia dikenal sebagai pendebat ajaran *wujûdiyah* Hamzah al-Fansuri dan Syamsudin al-Sumatrani. Setelah Sultan Iskandar Tsani naik takhta, dia berlayar ke Aceh dan diterima menjadi ulama istana. Sebelumnya, dia pernah tinggal di Pahang, Malaysia, dan menulis buku pertamanya dalam bahasa Melayu *Sirât al-Mustaqîm*. Kitab ini merupakan kitab fikih ibadah pertama dalam bahasa Melayu. Setelah Iskandar Tsani wafat, oleh penggantinya jabatan ulama istana diberikan kepada murid Syamsudin al-Sumatrani yaitu Syaif al-Rizal, yang merupakan lawan debat Nuruddin. Dia wafat pada 1658 M. Karya Nuruddin al-Raniri lebih dari 40 buah. Di antaranya ialah *Hill al-Zill, Tibyân fî Ma`rifah al-Adyân, Syaif al-Qulub, Hujjat al-Siddîq, Jawhar `Ulûm, Kabar Akhirat dan Perikeadaan Hari Kiaamat, `Umdat al-I`tiqâd, Hikayat Iskandar Zulkarnain Asrâr al-Insân fî Ma`rifah al-Rûh wa al-Rahmân,* dan lain-lain. Seperti Syamsuddin, dia menulis dalam bahasa Melayu dan Arab. Dia mempelajari bahasa Melayu di Gujarat dan Makkah ketika usianya masih muda.

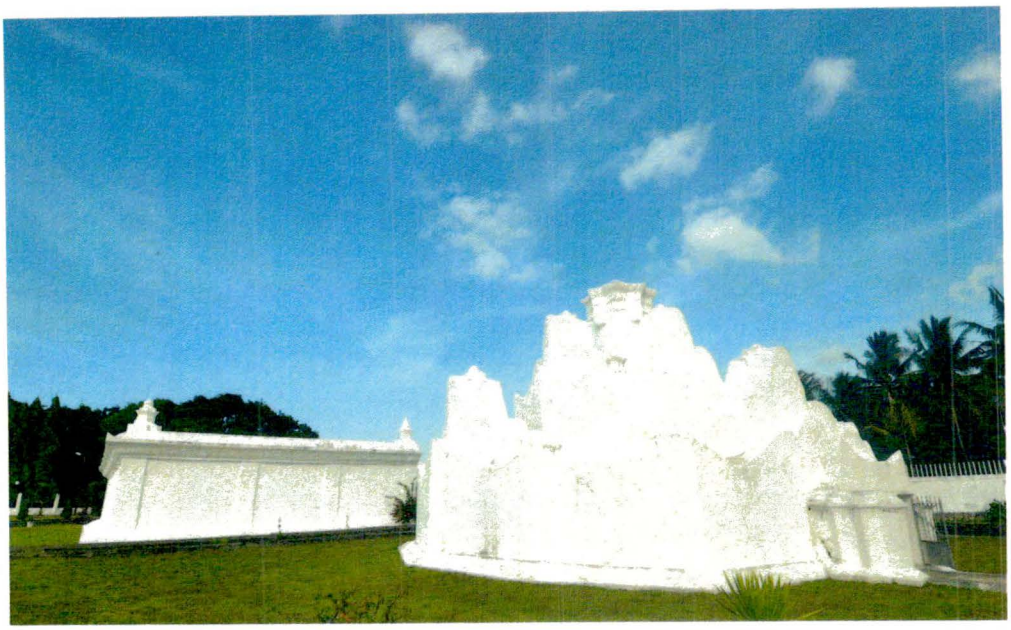
Karya Nuruddin al-Raniri yang paling terkenal ialah *Bustân al-Salâtîn* (Taman Raja-raja), yang ditulis dengan harapan dapat melengkapi kitab *Tâj al-Salâtîn* yang dianggapnya belum lengkap. Kitab ini merupakan gabungan sastra kitab, kenegaraan, eskatologi, dan sejarah. Corak penulisan sejarah dalam kitab ini realistis, tidak menggunakan unsur mitos dan legenda.

Karya Nuruddin al-Raniri yang paling terkenal ialah Bustân al-Salâtîn (Taman Raja-raja), yang ditulis dengan harapan dapat melengkapi kitab Tâj al-Salâtîn yang dianggapnya belum lengkap. Kitab ini merupakan gabungan sastra kitab, kenegaraan, eskatologi, dan sejarah. Corak penulisan sejarah dalam kitab ini realistis, tidak menggunakan unsur mitos dan legenda.

Pengaruh tasawuf sangat besar dalam penulisan kitab *Bustân al-Salâtîn* yang terdiri dari tujuh bab besar ini. Bab I menyatakan kejadian langit dan bumi, terdiri dari sepuluh fasal. Diuraikan di dalamnya bahwa sifat kejadian itu ada empat perkara ialah wadi, wahi, mani, dan manikam. Keempatnya merupakan asal-usul air, angin, api, dan tanah. Yang dinamakan tubuh jasmani ialah yang lengkap mengandung empat hal, yaitu kulit, daging, urat, dan tulang. Setelah itu baru bergerak dan geraknya disebabkan adanya nafsu. Nafsu dibimbing oleh akal, budi, cita, dan nyawa.

Bab II menyatakan kejadian sifat batin dan nyawa Adam terdiri dari 13 fasal. Fasal 1 menceritakan nabi-nabi dari Adam hingga Muhammad Saw. Nyawa Adam terbit dari Nur Muhammad. Karena hakikat dari Adam ialah Nur Muhammad. Fasal 2-10 menceritakan raja-raja Parsi, Byzantium, Mesir, dan Arab. Fasal 11 menceritakan raja-raja Melaka dan Pahang. Fasal 13 menceritakan raja-raja Aceh dari Ali Mughayat Syah hingga Iskandar Tsani, ulama-ulama Aceh yang terkenal, Taman Ghairah dan Gegunungan yang terdapat dalam kompleks istana Aceh sebagai simbol kemegahan dari kesultanan Aceh, dan upacara pula *batee* (penanaman batu nisan Iskandar Tsani) oleh penggantinya, permaisuri almarhum Iskandar Tsani, yaitu Sultanah Taj al-Alam.

Dalam Bab III, misalnya, tercantum kisah kejadian Nur Muhammad, yang secara simbolik digambarkan sebagai mutiara berkilauan yang bersujud di hadapan



Taman Ghairah ini dipersembahkan Sultan Iskandar Muda untuk isterinya, Putri Pahang, putri Raja Johor.
Sumber: Indonesia Dalam Arus Sejarah, 2012.

Tuhan selama ribuan tahun. Bab III juga menceritakan raja-raja yang adil dan wazir-wazir yang cerdik cendekia, terdiri dari 6 fasal. Bab IV menceritakan raja-raja yang gemar melakukan zuhud dan wali-wali sufi yang saleh. Bab ini terdiri dari 2 fasal. Fasal pertama, antara lain, menceritakan tokoh sufi yang masyhur, Sultan Ibrahim Adham. Bab V menceritakan raja-raja yang zalim dan wazir-wazir yang keji. Bab VI menceritakan orang-orang yang dermawan dan orang-orang besar pemberani dalam membela kebenaran. Juga diceritakan perjuangan tokoh-tokoh dalam melawan raja yang keji lagi durhaka. Bab VII menceritakan tentang akal, ilmu firasat, ilmu kedokteran, dan segala sifat perempuan. Dalam bab-babnya Nuruddin kerap menyisipkan syair dan kisah-kisah ajaib. Nilai sastra *Bustân al-Salâtîn* tampak dalam uraian tentang Taman Gairah dan Gegunungan yang terletak di kompleks istana kesultanan Aceh, sebagai berikut:

"Pada zaman bagindalah (Sultan Iskandar Tsani, pen.) diperbuat suatu bustan yang terlalu indah-indah, kira-kira seribu depa luasnya. Maka ditanaminya pelbagai bunga-bungaan dan aneka buah-buahan. Digelar baginda bustan itu Taman Ghairah ... Sebermula di seberang sungai Dar al-`Isyqi itu dua buah kolam, suatu bergelar Jentera Rasa dan suatu bergelar Jantera Hati ... Syahdan dari kanan Sungai Dar al-`Isyqi itu suatu taman terlalu amat luas, kersiknya daripada batu pelinggam, bergelar Medan Hairani. Dan pada sama tengah itu sebuah gunungan, di atasnya menara tempat semayam, bergelar Gegunungan Menara Pertama, tiangnya daripada tembaga dan atapnya daripada perak seperti sisik rumbia, puncaknya suasa."

Fungsi taman bukan sekadar untuk tempat bersenang-senang, seperti bercengkrama dengan permaisuri atau putri-putri istana bermain-main. Taman dalam istana kerajaan Islam punya beberapa fungsi khusus seperti tempat sultan menerima pelajaran tasawuf dari guru keruhaniannya dan juga tempat sultan menjamu tamu agung dari kerajaan lain.

Taman Gairah ini sebenarnya sudah ada sebelum Iskandar Tsani, namun sultan inilah yang memugarnya menjadi taman baru yang indah dan megah. Gegunungan yang disebutkan itu diperkirakan telah ada sejak abad XVI M. Dalam tradisi Islam, pembangunan taman dalam sebuah istana dikaitkan untuk menciptakan suasana seperti di dalam surga. Taman-taman yang terdapat dalam istana kerajaan Parsi, Mughal, Arab, Andalusia, dan lain-lain merupakan lambang kebesaran kerajaan-kerajaan bersangkutan. Ia harus ada sungai yang mengalir, pohon-pohon yang rindang dan lebat buahnya, aneka bunga-bungaan yang indah dan harum semerbak baunya, seperti gambaran yang diberikan al-Qur'an tentang surga. Dalam tradisi Islam pula, istana sebagai pusat sebuah kerajaan harus merupakan dunia yang lengkap dan sempurna, yang diambangkan dengan adanya taman yang luas, indah dan lengkap isinya.

Fungsi taman bukan sekadar untuk tempat bersenang-senang, seperti bercengkrama dengan permaisuri atau putri-putri istana bermain-main. Taman dalam istana kerajaan Islam punya beberapa fungsi khusus seperti tempat sultan menerima pelajaran tasawuf dari guru keruhaniannya dan juga tempat sultan menjamu tamu agung dari kerajaan lain.

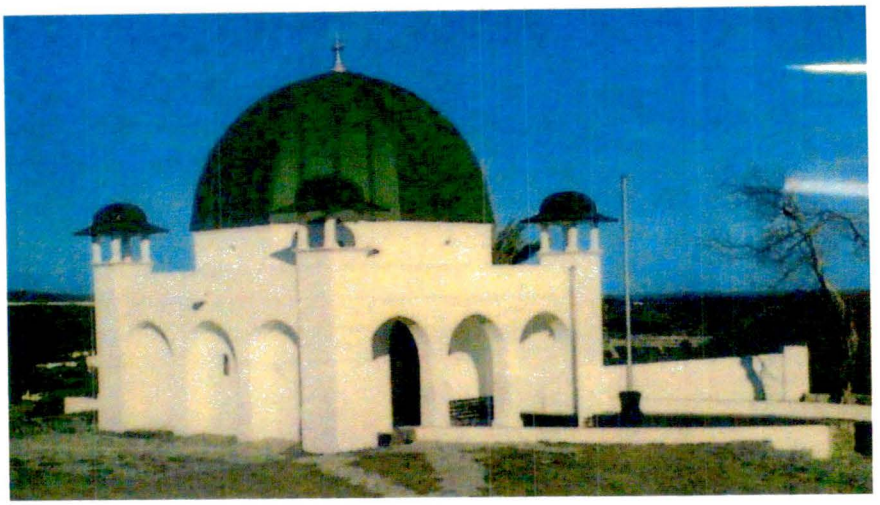
Kesempurnaan dan keindahan taman dilukiskan oleh Nuruddin al-Raniri sebagai berikut: "Dan di tengah taman itu ada sebuah sungai disebut Dar al-`Isyqi, penuh dengan batu-batu permata; airnya jernih dan sejuk sekali, dan barang siapa meminum airnya akan menjadi segar tubuhnya dan sehat." Air adalah lambang kehidupan dan penyucian diri, pembaruan dan pencerahan.

Kesempurnaan dan keindahan taman dilukiskan oleh Nuruddin al-Raniri sebagai berikut: "Dan di tengah taman itu ada sebuah sungai disebut Dar al-`Isyqi, penuh dengan batu-batu permata; airnya jernih dan sejuk sekali, dan barang siapa meminum airnya akan menjadi segar tubuhnya dan sehat." Air adalah lambang kehidupan dan penyucian diri, pembaruan dan pencerahan.

Abdurrauf al-Singkili dan Yusuf al-Makassari. Abdurrauf al-Singkili atau Singkel adalah ulama Aceh yang masyhur pada penghujung abad XVII M. Dia adalah seorang penulis yang prolifik. Karya-karyanya ditulis dalam bahasa Melayu dan Arab. Dia sering juga dikenal sebagai Abdurrauf al-Fansuri dan mempunyai hubungan keluarga dengan Hamzah al-Fansuri. Setelah lama tinggal di Makkah, sekitar 1640 dia pulang ke Aceh menggantikan peranan Nuruddin al-Raniri yang telah tiga tahun meninggalkan Aceh. Dia seorang penulis yang prolifik. *Mir`at al-Ṭullâb* merupakan kitab syariah pertama yang isinya lengkap dalam pustaka Islam Melayu. Dia juga merintis penulisan tafsir al-Qur'an. Karyanya di bidang ini yang terkenal ialah *Tarjuman al-Mustafid.*

Karya-karya lain yang penting dari Abdurrauf al-Singkili ialah *Idhah al-Bayân fî Tawḥîd Masâ'il A`yâni, `Umdat al-Muhtajina fî Suluk Maslak al-Mufarradina, Ta`bîr al-Bayân, Daqâ`iq al-Ḥurûf, Majmu` al-Masâ`il, Sakrat al-Mawt, Tanbîh al-Masyi,* dan lain-lain. Kitab-kitab tersebut ditulis dalam bahasa Melayu, kecuali yang disebut terakhir, dalam bahasa Arab. Jika pamannya Hamzah al-Fansuri adalah pengikut tarekat Qadiriyah, Abdurrauf adalah pengikut tarekat Syattariyah. Sebagai ahlu tasawuf, Abdurrauf juga menulis beberapa syair

tasawuf, namun syair-syairnya itu tidak begitu dikenal. Di antara syairnya yang dijumpai ialah *Syair Ma`rifah.* Karya-karyanya yang sebagian besar tergolong ke dalam sastra kitab dibicarakan dalam bab lain dalam buku ini.



Makam Yusuf al-Makkasari yang berada di Afrika Selatan.
Sumber: Koleksi Abdul Hadi WM.

Syaikh Abdurrauf adalah ulama besar yang mempunyai banyak murid. Di antaranya yang terkenal ialah Syaikh Jamaluddin al-Tursani dan Syaikh Yusuf al-Makkasari atau Mengkasari. Jamaluddin al-Tursani terkenal karena dalam bukunya *Syafînah al-Hukkâm* memperbolehkan wanita menjadi pemimpin atau raja. Adapun Yusuf al-Makassari (w. 1799) adalah seorang ulama yang pernah berjuang melawan kolonialisme Belanda bersama Sultan Ageng Tirtayasa dari Banten. Dia dibuang ke Afrika Selatan, tetapi aktivitasnya sebagai ulama, pendakwah dan penulis kitab yang prolifik berlanjut hingga akhir hayatnya di tempat pengasingannya. Karyanya tidak kurang 30 buah dalam bahasa Arab dan Melayu, antara lain ialah *al-Naftahu al-Sailâniyah, Zubdah al-Asrâr, Qurrat al-`Ayn, Syurût al-`Ârifîn al-Muhaqqiq* dan *Tâj al-Asrâr.*

Yusuf al-Makassari (w. 1799) adalah seorang ulama yang pernah berjuang melawan kolonialisme Belanda bersama Sultan Ageng Tirtayasa dari Banten. Dia dibuang ke Afrika Selatan, tetapi aktivitasnya sebagai ulama, pendakwah dan penulis kitab yang prolifik berlanjut hingga akhir hayatnya di tempat pengasingannya.

Seperti Hamzah al-Fansuri, Syamsuddin Pasai, Nuruddin al-Raniri, dan gurunya Abdulrrauf al-Singkili, Yusuf al-Makassari menganut paham *wujûdiyah*. Hanya saja cara menguraikan pahamnya itu berbeda dari keempat tokoh yang telah disebutkan. Menurut Yusuf al-Makassari yang disebut Nur Muhammad atau Hakikat al-Muhammadiyah ialah wadah dari manifestasi sifat-sifat dan pekerjaan Tuhan. Nur Muhammad mempunyai dimensi ganda. *Pertama,* sebagai asas penciptaan alam semesta. *Kedua,* sebagai hakikat sejati dari Diri Manusia. Uraiannya yang menarik ialah tentang kiblat manusia, yang menurutnya ada tiga: *Kiblat Amal, Kiblat Ilmu* dan *Kiblat Rahasia.* Kiblat amal ialah Ka`bah dan Masjid al-Haram di Makkah. Ia merupakan tempat orang beriman menghadapkan wajah pada waktu salat. Kiblat ilmu ialah seperti disebutkan al-Qur'an, "*Ke mana pun kau memandang akan tampak wajah Allah.*" Ia merupakan kiblat ahli makrifah. Kiblat rahasia ialah seluruh alam semesta yang di dalamnya terbentang ayat-ayat-Nya.

Palembang dan Banjarmasin

Setelah Aceh, muncul beberapa pusat kegiatan penulisan sastra Islam yang lain pada abad XVIII M. Pusat-pusat baru ini seakan-akan berlomba melahirkan ulama besar. Pusat-pusat baru yang paling aktif pada zaman baru ini ialah Palembang, Banjarmasin, dan Patani. Palembang tumbuh sebagai pusat kegiatan penulisan sastra Melayu Islam menjelang pertengahan abad XVIII. Karya-karya yang dihasilkan penulis Palembang berbeda dari karya-karya penulis Aceh, walaupun sama-sama bertolak dari ilmu tasawuf. Karya-karya Aceh terutama membawakan aliran *wujûdiyah* Ibn `Arabî, yang sangat kental dengan persoalan metafisika dan estetika. Karya-karya Palembang lebih berorientasi pada pemikiran Imam al-Ghazâlî, yang menekankan pada masalah akhlak dan berusaha mengaitkan fikih dengan tasawuf seerat mungkin.

Di antara penulis-penulis sastra kitab terpenting dari Palembang beserta karyanya ialah Syihabuddin ibn Abdullah Muhammad al-Palimbani (*Syarah yang Latif atas Kitab Mukhtasar Jawhaat al-Tawḥîd, Risalah dan Kitab `Aqidat al-Bayan;* Kemas Fakhrudin al-Falimbangi (*Fatḥ al-Raḥmân, Futûḥ al-Syam, Tuḥfah al-Zamân, Kitab Mukhtasar*; Abdussamad al-Palimbani (*Ulasan Ihya `Ulum al-Din, Ratîb Syaikh Sammân, Zuhrat al-Murid, Hidâyah al-Sâlikîn, Sayr al-Sâlikîn);* Muhammad Muhyiddin ibn Syihabuddin (*Hikayat Syaikh Muhammad Samman);* Kemas Muhammad ibn Ahmad (*Nafahât al-Raḥmân, Bahr al-Ajâ'ib)*; Muhammad Ma'ruf ibn Abdullah Khatib (*Uraian tentang Tariqat Qadiriyah dan Naqsabandiyah*); Syaikh Daud Sunur (*Syair Mekkah dan Madinah, Syair Sunur.* Selain juga muncul penulis karya-karya imajinatif Sultan Mahmud Badaruddin (*Hikayat Martalaya, Hikayat Raja Budak, Syair Kumbang, Syair Burung Nuri, Pantun Badaruiddin*); Pangeran Panembahan Senapati (*Syair Air Mawar, Syair Patut Delapan);* Ahmad ibn Abdullah (*Hikayat Andaken Penurat)*, Kiai Rangga Setyanandita *(Hikayat Mareskahek)*, Pangeran Tumenggung Karta Menggala dan Demang Muhiddin.

Selain Kemas Fakhrudin dan Abdussamad al-Palimbani, penulis yang menonjol dari Palembang ialah Sultan Mahmud Badaruddin (1766-1852). Ia memegang tampuk pemerintahan antara tahun 1804-1821, merupakan seorang sultan yang terpelajar, cerdik dan berbakat sastra. Dia mengangkat senjata melawan kolonial Belanda dan dibuang ke Ambon. Dalam pengasingannya itulah dia menulis karyanya yang terkenal *Syair Burung Nuri,* sebuah alegori bertemakan kerinduan dan percintaan. Keindahan bahasa syair ini dapat dirasakan melalui kutipan berikut:

Nuri berangkat masuk peraduan
Rebah berbaring memanggil kawan
Dayang nin datang menghadap tuan
Nuri berbisik kata merawan

Ayuhai dayang pergilah diri
Segera menghadap Simbangan bestari
Memohonklan seketika paksi Muri (Murai, pen.)
Kepala sakit tiada terperi

(Koster 1996)

Semakin kuatnya cengkraman kekuasaan Belanda pada akhir abad XVIII membuat kegiatan penulisan kreatif di banyak tempat di Indonesia mengalami kemunduran, tidak terkecuali di Palembang. Namun demikian tidak berarti kegiatan tersebut terhenti sama sekali. Di Banten, misalnya, yang sejak lama berada di bawah kekuasaan kolonial, para ulamanya tetap melanjutkan kegiatan penulisan sastra kitab hingga akhir abad XIX M. Di antara ulama Banten yang gigih berjuang melawan penjajahan Belanda dan masih terus mengasah kalamnya pada abad XIX ialah Muhammad Nawawi Tanara, yang lebih dikenal sebagai Syaikh Nawawi al-Bantani (w. 1879). Karena menentang pemerintahan kolonial, seperti halnya Sultan Badaruddin al-Palimbani, dia harus meninggalkan tanah airnya dan menetap di Makkah untuk kedua kalinya hingga akhir hayatnya. Di sana dia menulis karya-karyanya dalam bahasa Melayu dan Arab. Di antara karyanya yang masyhur ialah dua kitab tafsir al-Qur'an yang ditulis menggunakan metode *ta'wîl* atau hermeneutika keruhanian sufi. Satu di antaranya ialah *Tafsir al-Munîr* dan yang lain ialah *Murah Lubaid li Kasyfi Ma`nâ al-Qur'ân al-Majîd* atau Kitab besar berisi ungkapan-ungkapan makna yang dalam dari al-Qur'an.

Muhammad Arsyad Al-Banjari.
Sumber: Koleksi Abdul Hadi WM.



Kota lain yang memainkan peranan penting sebagai pusat penulisan sastra kitab pada abad XVIII ialah Banjarmasin. Di sini lahir sejumlah ulama yang prolifik melahirkan karya-karya Islam dalam bahasa Melayu. Tiga orang yang menonjol dari mereka ialah Muhammad Arsyad al-Banjari, Muhammad Nafis ibn Idris al-Banjari dan Utsman al-Fantayani ibn Syahabuddin al-Banjari. Karya Syaikh Arsyad al-Banjari, antara lain, ialah *Sabîl al-Muhtadîn, Tuḥfah al-Râghibîn* dan *Risalah Turunnya Imam Mahdi.* Karya Muhammad Nafis ialah *al-Dur al-Nafîs*, sedangkan Utsman al-Fantayani menulis kitab *Tâj al-'Arus.*[30]

Di Semenanjung Melayu pusat-pusat kegiatan penulisan berada di Patani, sebuah wilayah negeri Melayu yang diduduki tentara Siam pada abad XIX M. Seorang ulama terkenal yang berjuang menentang pendudukan Siam ialah Daud Abdullah al-Fatani. Dia seorang ulama yang brilian dan sangat banyak melahirkan karya dalam bahasa Melayu dan Arab. Karya-karyanya meliputi bidang yang luas seperti tasawuf, fikih, usuluddin, dan syair-syair keagamaan. Seperti ulama Palembang, aliran pemikiran tasawuf yang memengaruhi ulama

Patani ialah pemikiran Imam al-Ghazâlî. Karya Syaikh Daud al-Fatani yang awal adalah terjemahan *Bidayâh al-Hidâyah* karya al-Ghazâlî dan saduran *Ihyâ' `Ulûm al-Dîn.* Karyanya yang lain dan mengandung kupasan mendalam tentang tasawuf ialah *Kasyf al-Ghimmah.* Karyanya yang lain ialah *Dhiyâ al-Murîd, Muniyat al-Masallî, Hidayah al-Muta'alim, Wardu al-Zawahir, Fath al-Manan, Jawahir al-Saniyyah* dan *Sulam al-Mubtadî.*[31] Selain Syaikh Daud, penulis Patani lain yang terkenal ialah Muhammad Salleh ibn Zainal Abidin al-Fatani, Umar ibn Zain al-Abidin dan Haji Wan Ngah

Selain Patani, Kelantan juga memainkan peranan penting pada abad XIX M. Di sini lahir beberapa penulis sastra kitab. Seorang di antaranya yang masyhur ialah Abdussamad ibn Muhammad Salih al-Kelantani alias Tuan Tabal. Karyanya antara lain *Jala`al-Qulub, Munyat Ahl Awhah fi Bayân al-Tawbah, Munabbih al-Ghâfilîn* dan *Minhat al-Qarib.* Kitabnya ini membicarakan tasawuf, fikih dan usuluddin sekaligus.



Meriam VOC di Benteng Bukit Kunci di Pulau Penyengat, Riau.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Riau dan Betawi

Ada anggapan umum di kalangan orientalis bahwa kegiatan penulisan sastra Melayu mengalami kemunduran memasuki abad XIX M. Anggapan demikian tidak beralasan karena di berbagai tempat seperti Palembang, Johor, Riau, Langkat, Singapura, Siak, Bengkulu, Jambi, Pontianak, Banjarmasin dan Betawi penulisan sastra kitab dan sastra imajinatif masih semarak. Begitu pula di wilayah Nusantara lain yang menggunakan bahasa Jawa, Sunda, Madura, Sasak, Bugis, Sumbawa dan lain-lain. Dari tempat-tempat ini muncul banyak sekali penulis kreatif, hanya saja belum sempat dicatat secara teliti oleh sarjana-sarjana sastra Nusantara. Walau demikian mesti diakui bahwa Riau dan Johor merupakan pusat yang paling memainkan peranan penting bagi eksistensi sastra Melayu. Dua kerajaan ini pada mulanya merupakan sebuah kerajaan, namun akibat intervensi Inggris dan Belanda kemudian terpecah menjadi dua kerajaan.

Pada masa ini pulau Penyengat menjadi tempat persemaian penulis yang paling hidup pada abad XIX M. Semaraknya kegiatan penulisan di Riau Penyengat ini tidak terlepas dari tradisi yang dipegang kuat oleh bangsawan-bangsawan Melayu keturunan Bugis. Mereka mencintai ilmu agama dan sejarah. Di samping itu sejak lama mereka gemar mencatat segala sesuatu yang dijumpai dalam hidupnya seperti soal kematian, kelahiran, benda pusaka yang mereka miliki, kekayaan dan benda-benda yang diperoleh, termasuk peristiwa-peristiwa sejarah yang mereka alami sendiri. Mereka gemar mencatat itu semua dengan harapan agar keturunan mereka selalu ingat kepada asal-usulnya dan tahu pula harta pusaka dan warisan yang mereka miliki, yang berasal dari nenek moyangnya.

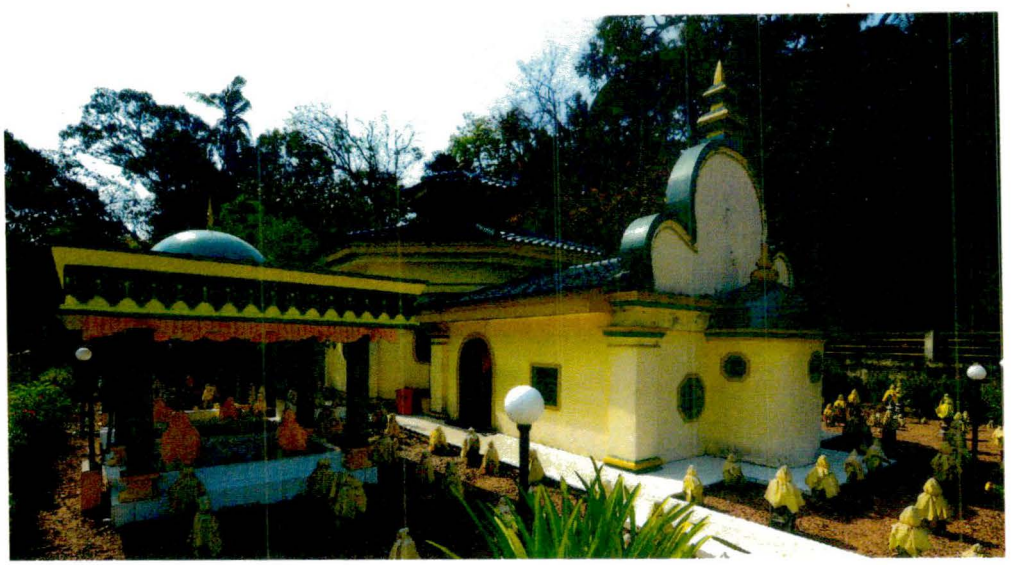


Lukisan suasana Perang Riau di Teluk Riau 1784.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Pada akhir pertengahan abad XIX bangsawan-bangsawan keturunan Bugis pencinta sastra ini mendirikan klub penulis bernama Perkumpulan Rusydiah. Lembaga ini didirikan dengan tujuan memelihara dan mengembangkan bahasa dan kesusastraan Melayu Islam. Pendirinya ialah Tengku Abdul Kadir, Raja Khalid al-Hiutami dan Sayyid Syaikh al-Hadi. Untuk mencapai tujuannya itu selain mengadakan perbincangan sastra, juga menerbitkan buku-buku karya para anggotanya. Ada kalanya menerbitkan antologi bersama. Salah satu antologi bersama yang dihasilkan klub ini ialah *Risâlat al-Fawâ'id al-Wâfiat fî Syarah Ma`na al-Tahiyyat.*[32]

Tarekat Naqsabandiyah yang diperkenalkan pada abad XIX oleh Syaikh Ismail memainkan peranan penting dalam kegiatan intelektual di Riau. Di antara penulis yang menjadi anggotanya tercatat Raja Riau ke-8 Ali, Raja Riau ke-9 Haji Abdullah dan Raja Ali Haji. Raja Riau ke-8 melahirkan karya keagamaan seperti *Syair Nasihat* dan Raja Haji Abdullah menulis beberapa syair seperti *Syair Qahar Masyhur, Syair Syarkan, Syair Encik Dusaman, dan Syair Madhi.* Lagi penulis Riau lain sebelum mereka ialah Raja Ahmad ibn Raja Haji (ayah Raja Ali Haji), yang mengarang *Syair Perang Johor* dan *Syair Ungku Putri,* serta bersama putranya menyusun karya agung *Tuhfat al-Nafis.*[33]

Pada masa ini pengaruh Eropa sudah meluas di kalangan masyarakat Melayu. Interaksi kebudayaan Melayu dan Eropa melahirkan suasana pemikiran baru, sebagaimana tampak pada karangan-karangan Abdullah ibn Abdul Kadir Munsyi di Semenanjung. Berbeda dengan Abdullah Munsyi yang melihat



Komplek makam Raja Riau ke-9 Haji Abdullah dan Raja Ali Haji.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

kebudayaan Eropa dengan apresiasi yang tinggi, penulis-penulis Riau Penyengat mengkuatirkan kemerosotan kebudayaan Melayu dan Islam. Oleh karena itu Raja Ali Haji dan karib kerabatnya mendirikan klub Rusydiah sebagai tempat mendidik penulis-penulis berbakat. Dengan cara demikian bahasa, sastra dan kebudayaan Melayu bisa dipelihara dan dikembangkan, tidak tenggelam oleh Eropanisasi yang sedang dijalankan pemerintah kolonial Inggris dan Belanda, khususnya melalui lembaga pendidikan modern yang mereka dirikan.

Usaha Perkumpulan Rusydiah membuahkan hasil yang menakjubkan. Dari klub ini lahir banyak penulis kreatif hingga akhir abad XIX M. Selain Raja Ali Haji sendiri, dari perkumpulan ini Raja Ali Tengku Kelana, Raja Hitam, Raja Aisyah, Raja Abdullah, Tuan Bilik, Raja Zaleha, Haji Ibrahim dan lain-lain. Raja Tengku Kelana memperoleh pendidikan di Mesir, darimana pemikiran pembaharuan yang diperkenalkan Muhammad Abduh dibawa ke Riau dan memengaruhi pemikiran keagamaan di situ. Namun melabihi yang lain, pengarang yang paling menonjol dan *all-round* ialah Raja Ali Haji (1807-1870).

Raja Ali Haji. Tokoh terkemuka ini bukan saja seorang penyair dan ahli sastra, tetapi juga ahli bahasa dan sejarah yang menguasai bidang-bidang ilmu agama dan hukum secara luas. Sebagai tokoh spiritual ia adalah pemimpin tarekat Naqsabandiyah. Berkat bacaannya yang luas, pada masa tuanya ia sempat menerima gagasan pembaharuan Islam yang berkembang di Mesir pada permulaan abad XIX, khususnya dari Muhammad Abduh. Kendati demikian ia masih melihat relevansi pemikiran Imam al-Ghazâlî. Bertolak dari semangat

Raja Ali Haji dan karib kerabatnya mendirikan klub Rusydiah sebagai tempat mendidik penulis-penulis berbakat. Dengan cara demikian bahasa, sastra dan kebudayaan Melayu bisa dipelihara dan dikembangkan, tidak tenggelam oleh Eropanisasi yang sedang dijalankan pemerintah kolonial Inggris dan Belanda, khususnya melalui lembaga pendidikan modern yang mereka dirikan.

Raja Ali Haji. Tokoh terkemuka ini bukan saja seorang penyair dan ahli sastra, tetapi juga ahli bahasa dan sejarah yang menguasai bidang-bidang ilmu agama dan hukum secara luas.

pemikiran Imam al-Ghazâlî, kecintaan yang besar terhadap kebudayaan Melayu dan semangat anti-kolonial yang diwarisi dari kakeknya, Raja Ali Haji melahirkan karya-karyanya.

Karya-karya Raja Ali Haji antara lain ialah *Hikayat Abdul Muluk* (1846), *Gurindam 12* (1847), *Bustân al-Kâtibîn* (1850), *Pengetahuan Bahasa* (1856-1859), *Salasilah Melayu dan Bugis* (1860), *Tuhfah al-Nafîs* (dikarang bersama ayahnya Raja Ahmad, 1865), *Syair Siti Siyanah, Suluh Pegawai, Taman Permata, Sinar Gemala Mestika Alam, Tsamrat al-Muhimmah, al-Ustâ* dan *al-Qubra*. Selain *Gurindam 12*, karya Raja Ali Haji yang terkenal ialah *Tuhfah al-Nafîs*. Di situ dia memperlihatkan kepakarannya dalam bidang sejarah. Dilihat dari corak penulisan dan maksud penyampaiannya, *Tuhfat* merupakan gabungan sastra adab dan historiografi. Realitas sejarah dilihat oleh pengarangnya dari perspektif tasawuf. Sedangkan sumber ilham penulisannya ialah peristiwa-peristiwa sejarah abad XVIII dan 19 yang terjadi di lingkungan kerajaaan Riau dan Johor.

Buku ini dimulai dengan puji-pujian kepada Allah SWT dan salawat kepada Nabi Muhammad Saw. Sesudah itu dia menyampaikan maksud penulisan karyanya. Yaitu menguraikan peristiwa-peristiwa penting yang dialami raja-raja Melayu dan Bugis selama dua abad sejak pertengahan abad XVII hingga awal abad XIX.Peristiwa-peristiwa sejarah yang dipaparkan dijadikan sarana untuk menyampaikan gagasan sufistik pengarang, khususnya tentang pentingnya akhlak, cinta agama, tradisi dan pengetahuan. Semua itu penting untuk memelihara negara dan masyarakat. Kemerosotan negeri-negeri Melayu dan krisis politik yang dialami pada abad XVIII dan XIX bersumber dari krisis moral dan lunturnya keimanan serta kecintaan raja-raja Melayu terhadap agama dan kebudayaan Islam. Krisis itu akhirnya mengundang campur tangan kolonial Inggris dan Belanda, sehingga kerajaan Riau dan Johor akhirnya terpecah belah.

Dalam buku ini pengarang mengingatkan raja-raja yang gemar mengumbar nafsu dan mementingkan diri seperti Sultan Mahmud dari Johor yang mengakibatkan bencana bagi negara dan rakyat. Raja Ali Haji juga menggambarkan dengan cermat betapa dahsyatnya proses demoralisasi melanda kehidupan raja-raja dan bangsawan Melayu selama hampir satu abad hingga *Tuhfah* ditulis. Akibat dari demoralisasi itu ialah perpecahan antara etnis Muslim, khususnya Melayu, Bugis, dan Minangkabau. Perpecahan dibuat parah karena kelobaan para pemimpin masing-masing kaum yang saling mendengki satu dengan yang lain. Sebagai karya yang tergolong sastra adab, *Tuhfah* juga membicarakan persoalan raja yang baik dan buruk. Hubungan dengan pemikiran Imam al-Ghazâlî tampak di sini.

Raja buruk biasanya congkak, serakah, jahat, iri hati, pendengki dan sok benar sendiri, serta gemar menghamburkan uang, tidak acuh pada masalah administrasi, tidak suka humor dan menghambat kemajuan berpikir. Kaum ulama, cendekiawan dan budayawan dipinggirkan dalam pemerintahannya. Pendidikan

diabaikan. Perbedaan *Tuhfah* dengan karya sejarah yang lebih awal, terletak pada penghapusan unsur legenda dan mitos. Tarikh peristiwa-peristiwa yang diceritakan dikemukakan secara rinci dan cermat. Kedaulatan seorang raja, menurut penulis buku ini, tidak dapat diukur hanya berdasarkan garis keturunan. Seorang raja memiliki kedaulatan apabila ia memliki kemampuan memimpin dan pengetahuan yang luas dalam bidang yang diperlukan seperti hukum, politik, agama, sejarah, bahasa, dan kebudayaan.



Peninggalan Gedung Mesiu di Pulau Penyengat.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Pengarang Betawi. Batavia atau Betawi muncul sebagai salah satu tempat penting kegiatan penulisan sastra Melayu pada awal abad XIX M. Walaupun tidak semarak sebagaimana di Riau Penyengat, namun karya yang dihasilkan penulis Betawi memiliki kedudukan khusus dalam perkembangan sastra Indonesia. Karena itu ia tidak semestinya diabaikan dalam penulisan sejarah sastra. Kegiatan di Betawi ini bermula dengan didirikannya *Algemeene Secretarie* pada 1819 oleh Pemerintah Hindia Belanda. Lembaga ini menghimpun juru tulis untuk menyalin naskah-naskah Melayu Lama untuk kepentingan politik pemerintah kolonial. Namun dalam perkembangannya ternyata berbelok arah, ketika keturunan para juru tulis itu kemudian tumbuh menjadi pengarang yang mandiri dalam melahirkan karyanya.

Di antara penulis generasi awal yang lahir melalui lembaga ini ialah Cing Saidullah, Muhammad Sulaeman, Muhammad Hasan, dan Abdul Hadi. Pada mulanya mereka menyalin naskah-naskah Melayu abad XVII dan XVIII, tetapi kemudian ternyata dilanjutkan dengan menggubah sendiri cerita-cerita lama menjadi karya baru. Pada pertengahan abad XIX kegiatan penulisan bertambah semarak. Penulis-penulis Betawi terkenal yang muncul sejak masa itu antara lain ialah Sapirin, Sapian, Muhammad Bakir bin Sapian, Ahmad Insab, Ahmad Mujarrab dan Ahmad Beramka.[34] Karya mereka berbeda dengan karya penulis Melayu dari daerah lain dalam hal bahasa dan corak pengungkapan cerita. Unsur-unsur dialek Betawi yang kaya dengan humor memenuhi karya mereka. Pola penceritaannya pun sudah dipengaruhi gaya realis sastra Eropa.

Kegiatan di Betawi ini bermula dengan didirikannya Algemeene Secretarie pada 1819 oleh Pemerintah Hindia Belanda. Lembaga ini menghimpun juru tulis untuk menyalin naskah-naskah Melayu Lama untuk kepentingan politik pemerintah kolonial.

Karya-karya gubahan baru yang dilahirkan penulis Betawi antara lain *Hikayat Nakhoda Asyik, Hikayat Sultan Taburat, Hikayat Syaikh Abdul Kadior Jailani, Hikayat Syaikh Muhammad Samman, Syair Buah-buahan, Syair Kupu-kupu, Syair Siti Zawiyah, Hikayat Mashudulhaq, Hikayat Siti Hasana, Syair Abdul Muluk, Syair*

Ibadat, Syair Zain al-Khayr Bertanda Islam, Syair Kembang Merambat, Hikayat Raja Budak, Nyai Dasima, Syair Himop dan lain-lain. Pengarang Betawi paling terkemuka ialah Muhammad Bakir dan Ahmad Beramka. Karya Muhammad Bakir yang terkenal ialah *Hikayat Nakhoda Asyik* dan karya Ahmad Beramka ialah *Nyai Dasima, Hikayat Hasan Mukmin* dan lain-lain.

Tentu saja perkembangan sastra Melayu tidak ditutup dengan kegiatan yang tumbuh di Riau dan Betawi. Di beberapa daerah lain pun sampai awal abad XX, sebelum munculnya sastra Indonesia modern, karya-karya Melayu lama masih terus disadur, digubah dan diterbitkan baik dalam Jawi maupun dalam tulisan Latin. Bersamaan dengan itu ditulis pula karya-karya tradisional baru yang telah mencerminkan pengaruh kebudayaan modern dan pemikiran pembaharuan Islam.

Abdul Hadi W. M.

Endnotes

1 M. Arnold, *The Preaching of Islam* (Lahore: Ashraf Press, 1968), h. 367.
2 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1995), h. 22-55.
3 Ismail Hamid, *Kesusasteraan Melayu Lama dari Warisan Peradaban Islam.* (Petaling Jaya, Selangor: Fajar Bakti Sdn. Bhd., 1983), h. 2.
4 Ibrahim Alfian, *Wajah Aceh dalam Lintasan Sejarah* (Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 1999), h. 52.
5 James Collins, "Bahasa Melayu di Batas Zaman: Renungan Sejarah, Ramalan Arah". Kertas Kerja Hari Sastera Malaysia, Shah Alam Selangor 4-7 Juni 1993.
6 Ibrahim Alfian, *Wajah Aceh,* h. 53.
7 Ismail Hamid, *Kesusasteraan Melayu Lama*, h. 27.
8 Taufik Abdullah. "Pemikiran Islam di Nusantara dalam Perpsektif Sejarah". Makalah Diskusi Peluncuran Buku *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam.* Jakarta 5 September 2002.
9 Ismail Hamid, *Kesusasteraan Melayu Lama*, h. 19.
10 Edwar Djamaris, *Naskah Undang-undang dalam Sastra Lama* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1981).
11 R. O. Winstedt. *A History of Classical Malay Literature* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1969).
12 Ismail Hamid, *Kesusasteraan Melayu Lama*, h. 76-7.
13 L. F. Brakel, *The Hikayat Muhammad Hanafiyyah* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975). h. 5.
14 Zalila Sharif dan Jamilah Haji Ahmad. *Kesusasteraan Melayu Tradisional* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993), h.160.
15 V. I Braginsky. *Tasawuf dan Sastera Melayu: Kajian dan Teks-teks* (Jakarta: RUL, 1993), h.40
16 Javad Shakur, ed., *Fariduddin al-`Attar`s Mantiq al-Tayr.* (Teheran: Kitab Furush-i Tehran, 1962).
17 Javad Shakur, ed., *Fariduddin al-`Attar`s*, h.141.
18 Ismail Hamid, *Kesusasteraan Melayu Lama*, h.123.
19 Taufik Abdullah. "Pemikiran Islam".
20 Taufik Abdullah. "Pemikiran Islam".
21 S. M. Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (University Malay Press, 1970).
22 Empat manuskrip itu ialah Cod. Or. Leiden 2016 (31 ikat-ikatan); Cod. Or. Leiden 3372 (15 ikat-ikatan); Cod. Or. Leiden 3374 (8 ikat-ikatan); dan Naskah Jakarta atau Jak. Mal. 83 (30 ikat-ikatan). Lihat Abdul Hadi W. M. *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri* (Jakarta: Paramadina, 2001), h.198.
23 V. I Braginsky. *Tasawuf dan Sastera Melayu: Kajian dan Teks-teks* (Jakarta: RUL, 1993), dan V. I. Braginsky. *Yang Indah, Yang Berfaedah dan Kamal: Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7-19 M* (Jakarta: INIS, 1998).
24 Ali Hasymi, *Syarah Ruba`i Hamzah Fansuri oleh Syamsudin al-Sumatrani* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1975).
25 A. Teeuw, *Antara Kelisanan dan Keberaksaraan* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1994), dan Abdul Hadi W. M., *Islam: Cakrawala Estetik dan Budaya* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001), h.136-146.
26 Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Caroline Press, 1981), h. 17.
27 Md. Salleh Yaapar. *Ziarah ke Timur.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2002), h. 83.
28 (R. O. Winstedt. *A History*, dan Zalila Sharif dan Jamilah Haji Ahmad. *Kesusasteraan Melayu*, h. 446-7.
29 T. Iskandar, *Nuru'd-Din ar-Raniri Bustanu's-Salatin Bab II Fasal 13.* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1966).

30 (Karel A. Steenbrink, "Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari: 1710-1812, Tokoh Fiqh dan Tasawuf", dalam bukunya *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19 M,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 66.

31 Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara* (Surabaya: al-Ikhlas, t.t.), h. 123-45.

32 Abu Hassan Sham, *Puisi-puisi Raja Ali Haji* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993), h.64.

33 Abu Hassan Sham, *Puisi-puisi Raja Ali Haji.*

34 Henri Chamber-Loir, "Muhammad Bakir: A Batavian Schribe and Author in the Nineteenth Century". Dalam *RIMA* 18:44-72, 1984, dan Mu'jizah. *Hikayat Nakhoda Asyik* (Jakarta: Pusat Bahasa, 1995).


سورة النساء
بسم الله الرحمن الرحيم

BAB IV

Konsepsi Politik Islam dalam Kitab-Kitab Melayu Nusantara

Pendahuluan

Kajian-kajian tentang Islam di Asia Tenggara, khususnya Indonesia, menunjukkan bahwa dunia Melayu telah menerima tingkat pengaruh Islam dalam derajat yang lebih besar dibanding wilayah-wilayah lain. Nilai-nilai agama tersebut membentuk substansi utama struktur politik dan budaya Melayu, sehingga ia kemudian dianggap identik dengan Islam. Bagi bangsa Melayu, hal ini terrefleksikan dalam satu ungkapan, "masuk Islam berarti masuk Melayu". Ungkapan tersebut merupakan wujud pemaknaan bangsa Melayu terhadap realitas yang dirumuskan dalam terma-terma Islam; sebagai artikulasi perasaan bangsa Melayu tentang identitas mereka yang cenderung menempatkan Islam sebagai bagian penting dalam rumusan ke-Melayu-an.

Dalam konteks politik Melayu, Islam telah menanamkan pengaruhnya yang sangat kuat. Hal ini, antara lain, terlihat jelas dalam bahasa yang digunakan untuk mengekspresikan gagasan-gagasan tentang politik, seperti konsep kekuasaan, raja atau penguasa, hubungan raja dengan rakyat, serta hal-¬hal lain yang berada dalam domain politik.

Dalam konteks politik Melayu, Islam telah menanamkan pengaruhnya yang sangat kuat. Hal ini, antara lain, terlihat jelas dalam bahasa yang digunakan untuk mengekspresikan gagasan-gagasan tentang politik, seperti konsep kekuasaan, raja atau penguasa, hubungan raja dengan rakyat, serta hal-hal lain yang berada dalam domain politik. Di sini, bangsa Melayu menjadikan Islam sebagai dasar perumusan etika bagi perilaku politik para penguasa di kerajaan. Dalam teks-teks Melayu klasik, seperti *Sejarah Melayu* dan *Hikayat Raja-Raja Pasai*,—dua teks yang masing-masing berbicara tentang kerajaan Samudra Pasai dan Malaka pada abad 14 dan 15— perumusan Islam sebagai basis etika

politik terlihat dengan jelas pada isu-sisu pokok politik yang mengemuka dalam seluruh isi pembahasan teks.

Tulisan ini mencoba menghadirkan satu pembahasan tentang konsepsi politik Islam menurut berbagai kitab yang ditulis di kawasan kebudayaan Melayu Nusantara, terkhusus kitab-kitab yang hadir seiring berkembangnya tiga kerajaan Islam awal yang memainkan peran penting dalam perkembangan agama dan kebudayaan Islam di Melayu-Nusantara, yaitu: Samudra Pasai (1272-1450 M), Malaka (1400-1511 M), dan Aceh Darussalam (1516-1700 M). Tentu, eksplorasi atas konsep kekuasaan dan tata pemerintahan Islam yang ada dalam setiap kitab akan terlebih dahulu diselaraskan dengan iklim dan situasi yang berlaku pada masa ketiga kerajaan Islam awal tersebut.

Penting dicatat, konsepsi politik Islam yang hendak diungkap dalam tulisan ini bukan sebatas pada karya-karya *genre* nasihat-pada raja (*nasihât al-mulûk)* yang lahir pada fase ketika alam politik Melayu masih diwarnai sufisme gnostik, seperti *Taj al-Salâtin* karya Bukhari al-Jauhari (1603 M.), *Sulâlat al-Salâtin* atau *Sejarah Melayu* karya Tun Sri Lanang (1612 M.), dan *Bustân al-Salâtin* karya Nuruddin ar-Raniri (1638 M), tetapi juga terhadap karya-karya *genre* nasihat-pada raja (*nasihât al-mulûk)* yang lahir pada era belakangan.

Konsepsi Politik Islam dalam Kitab Melayu

- **Konsepsi Politik Islam dalam *Hikayat Pattani***

Hikayat Pattani merupakan karya penting pertama di kawasan Melayu pada awal abad ke-14 M. Di dalamnya dimaktubkan bagaimana raja Melayu Pattani pra-Muslim menjadi Islam. *Hikayat Raja Langkasuka* merekam transisi ini, juga perubahan Langkasuka menjadi Patani yang berada di Pelabuhan Langkasuka. Sumber lain, *Hikayat Patani* dan *Sejarah Kerajaan Melayu Patani* juga menyebut perpindahan pusat pemerintahan atau ibukota kerajaan dari Kota Mahligai menuju dekat pantai, Patani. Lokus Kerajaan Patani terletak di Kampung Kersik (Thai: Ban Kru Se), 6 km dari kota Patani saat ini. Patani, juga kerajaan di Semenanjung Melayu lain, sejak awal menjadi wilayah yang berkembang pesat secara sosial dan kultural, akibat tingginya intensitas kontak perdagangan dengan dunia luar. Pertama-tama, Indianisasi. Indianisasi berlangsung lama dan intensif. Kerajaan-kerajaan mereka mengadopsi Buddhisme dan Hinduisme, sistem ketata-negaraan, budaya, dan bahkan bahasa dan huruf India. Hubungan komersial dengan para pedagang India juga memengaruhi kerajinan, lukisan, ukiran, bentuk ritual, upacara keagamaan, dan adat istiadat Thailand.

Mpu Prapanca, menyebut dalam Nagarakartagama bahwa Langkasuka atau Patani merupakan kerajaan yang mengakui Majapahit.

Sejak abad ke-14 dua kerajaan besar yang memengaruhi Patani. Pertama Kerajaan Thai yang bernama Ayuthya (1350 SM–1767M) dan Kerajaan Jawa yang bernama Majapahit (1293 SM – pertengahan abad 16 M). Pengaruh dua kerajaan besar terhadap Patani mengambil bentuk yang berbeda, Ayuthya memengaruhi secara politik, dan menganggap Patani sebagai kawasan pinggir kerajaan. Sementara Majapahit memengaruhi Patani secara kultural, seperti wayang dan keris. Mpu Prapanca, menyebut dalam *Nagarakartagama* bahwa Langkasuka atau Patani merupakan kerajaan yang mengakui Majapahit. *Hikayat Patani* menjelaskan bahwa kedaulatan yang dimiliki Ayuthya sebenarnya terbatas pada budaya, agama dan kebebasan politik, namun seakan mereka memiliki hak untuk mempertahankan identitas kemelayuan. Upacara "tolak balak" masih dipraktekkan di Patani untuk mengusir roh jahat yang mengganggu mereka, tradisi "bersih desa", juga keris, cara berpakaian, *justar* yang dikenakan pada saat pernikahan, dan juga cerita sang *Panji*, dan lain-lain, keseluruhannya merupakan pengaruh Jawa[1]. Karena Patani, Ayuthya gagal mengendalikan Semenanjung Malaya bagian selatan, juga Melaka hingga Johor, secara politik dan kultural. Berdirinya Dinasti Mamluk di Mesir pada 1250 mengakibatkan pelayaran internasional Laut Merah, dari Lautan India ke Mediterania menjadi stabil, juga karena adanya Dinasti Ming di Cina yang wilayahnya meliputi Mongolia kemudian mendirikan istana kerajaan di Nanking. Bougas menyebut bahwa Nanking merupakan kota di tepian Sungai Yangtzhe yang kemudian menjadi pusat perdagangan Cina[2].

Patani pra-Islam, menempatkan raja sebagai Tuhan, sebagaimana konsep India. Dewa Siwa merupakan raja terbesar dalam agama Hindu. Raja disebut

Hikayat Pattani tidak berhenti menawarkan konsep politik saja, tetapi juga menjelaskan tentang praktek politik, terutama bagaimana kerajaan didirikan menurut prinsip dan tuntunan ajaran Islam di wilayah Kesultanan Malaka, yang sesungguhnya terdiri dari persekutuan antar kerajaan-kerajaan kecil yang sejak zaman Sriwijaya menjadi kerajaan taklukan Malaka. Ketika Malaka jatuh, kerajaan-kerajaan itu kemudian membangun aliansi pada Johor.

Dewaraja, inkarnasi Dewa. Siwa merupakan cerminan kepercayaan Hindu bahwa seluruh sisi fenomena yang ada merupakan fakta tertinggi, kenyataan yang menyatukan. Raja, keluarga kerajaan, dan para pembesar kerajaan Pattani menganut sistem kepercayaan ini. Ketika mereka memeluk Islam, kepercayaan Siwanisme ini tetap terbawa. Kontak pertama sehingga mereka memeluk Islam dimulai ketika orang Arab dan Persia menikah dengan wanita lokal Thai, yang kemudian dibawa serta dalam perjalanan dagang mereka ke Cina dan Kamboja. *Hikayat Langkasuka* tidak menyebut kontak pertama ini.

Kajian Shaghir Abdullah tentang pesantren dan madrasah di Semenanjung Melayu dan Pattani menemukan bahwa tradisi pendidikan keagamaan telah ada sejak awal abad ke-13 M[3]. Pada *Hikayat Pattani* ditekankan bahwa menjadi Islam, bagi siapapaun, termasuk raja, yang ditekankan adalah tidak menyembah berhala dan memakan babi. Menyembah berhala bertentangan dengan konsep imanensi dan transendensi ketuhanan dalam Islam. Raja sebagai cerminan Tuhan di muka bumi berkewajiban membumikan nilai-nilai ketuhanan di dunia. Karena itu, ihsan dan adil merupakan konsep sentral tentang kekuasaan seorang raja di Pattani yang direkam dan diartikulasikan dalam *Hikayat Pattani*.

Hikayat Pattani tidak berhenti menawarkan konsep politik saja, tetapi juga menjelaskan tentang praktek politik, terutama bagaimana kerajaan didirikan menurut prinsip dan tuntunan ajaran Islam di wilayah Kesultanan Malaka, yang sesungguhnya terdiri dari persekutuan antar kerajaan-kerajaan kecil yang sejak zaman Sriwijaya menjadi kerajaan taklukan Malaka. Ketika Malaka jatuh, kerajaan-kerajaan itu kemudian membangun aliansi pada Johor.[4]

- **Konsepsi Politik Islam dalam *Tuhfah al-Nafis***

Selanjutnya, praktek politik direkam dalam *Tuhfah al-Nafis*. Pada buku ini Raja Ali Haji menulis, ketika Kerajaan Malaka ditaklukkan Portugis (yang di dalam naskah itu ditulis "Peringgi") yang dipimpin Admiral Alfonso d'Albuquerque pada 24 Agustus 1511 M, Sultan Mahmud Syah I menyingkir sambil bergerilya ke Selatan hingga Kampar, pesisir timur Sumatra (kini: di Pekanbaru, Provinsi Riau [Daratan]). Pertama-tama dia bergerak ke Batu Hampar, sedangkan putranya, Ahmad, melarikan diri ke Bentayan. Setelah Bentayan direbut Portugis juga, Ahmad menyingkir ke hulu Muar (selatan Malaka), lalu ke Penarikan, ke hulu Pahang, dan kemudian tinggal beberapa saat di istana Kerajaan Pahang. Sultan Pahang, Sultan Mansur Syah, melindungi Ahmad yang masih kerabatnya itu. Setelah beberapa lama tinggal di Pahang, Sultan Mansur Syah I dan putranya, Ahmad, berpindah ke Bintan [Riau], lalu ke Johor dan menghidupkan kembali marwah kemaharajaan Malaka dengan mendirikan Kerajaan Johor.[5]



Suasana penyerangan Portugis ke Malaka.
Sumber: Indonesia dalam Arus Sejarah, 2012.



Istana Kerajaan Siak Indrapura yang berada di Pulau Bintan.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, 2013.

Lebih lanjut *Tuhfah al-Nafis* menyebutkan bahwa memang bapak dan anak itu, Sultan Mahmud Syah I dan Ahmad, berhasil berkumpul di Johor. Namun – berhubung Ahmad dipandang kurang dapat menyesuaikan diri[6], padahal suasana politik saat itu sangat labil, dan karena itu, sikapnya dianggap membahayakan proses stabilisasi sosial-politik dan konsolidasi kekuasaan di Johor – Sultan Mahmud Syah I mengambil langkah dramatis dengan meracun putranya itu hingga meninggal dunia. Terancam oleh kekuasan Portugis yang tambah meluas dan hampir menguasai sepanjang pesisir Barat Semenanjung Melayu membuat Sultan Mahmud Syah I mengungsi dari Johor sambil bergerilya ke Pulau Bintan (kini: di Provinsi Riau Kepulauan). Ketika Bintan juga takluk, ia kemudian melarikan diri ke Kampar. Sultan mangkat di Kampar. Penggantinya, Sultan Alauddin Ri'ayat Syah melarikan diri dari Kampar (kini: Riau Daratan), pergi ke Pahang, lalu kembali ke Johor.

- **Konsepsi Politik Islam dalam *Taj al-Salatin***

Di antara karya yang termasuk *genre* adab yang terkenal ialah *Taj al-Salatin* (Mahkota Raja-raja) karya Bukhari al-Jauhari (1603 M). Pada karya ini, al-Jauhari menekankan pentingnya pengetahuan di seluruh level kepemimpinan raja, dan terkait dengan banyak hal di 24 babnya. Al-Jauhari menekankan pentingnya adil sebagai doktrin politik yang terkenal atas kekuasaan absolut raja. Belakangan kemudian dikenal "raja adil, raja disembah, raja lalim raja disanggah"[7]. Dalam menggambarkan pentingnya rasa adil ini, pengarang *Taj al-Salatin,* al-Jauhari mengutip hadis: "*inni wulidtu fi zamani 'l-muluki 'l-adli*" (aku dilahirkan anak

zaman sebagai raja yang adil)[8]. Setelah menunjukkan contoh-contoh raja Muslim yang adil dan budiman dengan merujuk kitab tarikh, dia juga menampilkan Raja Sanaiyyah, Persia, non-Muslim, Nusyirwan, sebagai gambaran tokoh yang sangat adil dalam memimpin kerajaan. Lantaran keadilannya, tidak ada seorangpun di bawah kekuasaannya mengambil barang milik orang lain secara tidak sah. Selama empat puluh tahun pasca mangkatnya, Raja Nusyirwan tetap disebut Raja Nusyirwan Adil[9]. Kebajikan yang muncul dari sifat adil raja tidak sia-sia, meski dia kafir. Walaupun dia tidak mengenal Tuhan, tetapi adil dan memelihara rakyatnya, membedakan antara yang baik dan jahat, maka negeri kerajaan yang dipimpinnya akan makmur. Di samping Nusyirwan, al-Jauhari juga menunjukkan contoh Raja Cina yang adil[10]. Nusyirwan adalah tokoh yang sangat populer dalam tradisi dan literatur Melayu karena reputasi sifat adil itu, antara lain direkam dalam *Hikayat Amir Hamzah*[11] atau epos kepahlawanan lainnya. Al-Jauhari ingin menulis bahwa kebajikan yang lahir dari sifat adil, lagi-lagi dari pemimpin Muslim, akan membuahkan kebesaran dan kemuliaan padanya.

Meski menyebut Nusyirwan sebagai contoh, al-Jauhari – merujuk kitab berbahasa Arab-Persia, *Adab al-Muluk [fi Bayan Haqa'iq al-Tasawwuf]* karya Muhammad Rafi' ibn Ali Ashgar al-Tabathaba'i[12] – menyebut para pemimpin yang menurutnya ideal yang juga seorang Nabi: Adam a.s., Yusuf a.s., Dawud a.s., Sulaiman a.s., Musa a.s., dan Muhammad s.a.w. Para nabi tersebut dianugerahi pangkat *nubuwwah* (kenabian) dan *hukumah* (hukum) sekaligus. Para nabi sekaligus raja di atas mengikuti hukum Allah dan syari'at Nabi, wajib diikuti seluruh perkataan dan perbuatannya. Sementara raja yang tidak mengikuti keduanya disebut raja durhaka, jahil, dan kafir[13]. Dalam memperkuat contoh-contoh nyata para pemimpin Muslim adil di masa lalu, mulai para Nabi, para khalifah Khulafa' al-Rasyidin, beberapa khalifah Dawlah Bani Abasiyyah, dan para wali Allah yang *shalihin*, al-Jauhari mengutip berbagai kitab seperti *Qisas al-'Anbiya'* karya Ibn Kastir[14], *Akhlaf al-Mursalin*, *Akhbar al-Hikayat*,[15] dan lain-lain. Al-Jauhari menyebut mereka dengan gelar *sultan khalifat al-rahman* (sultan wakil Tuhan al-Rahman) atau *sultan zillu Allah fi al-'alam* (sultan bayang-bayang Allah di alam semesta) atau *sultan zillu Allah fi al-'ardh* (sultan bayang-bayang Allah di muka bumi) Berlawanan dengan citra di atas, para raja hanyalah seorang raja yang mengikuti hawa nafsunya, melakukan perkerjaan yang tidak menentu, lupa diri hingga menjadi bayang-bayang iblis dan khalifah setan seteru Allah, jahil, tidak berbudi, tidak tahu malu, suka mengagung-agungkan diri, dan menjadi khalifah musuh Allah yang akan ditimpakan padanya siksa yang pedih di akhirat kelak.

Mengutip *Nasa'ih al-Muluk*[16] al-Jauhari menyebut seorang raja ideal harus mengetahui sepuluh hal agar kepemimpinannya sebagai raja dapat menyerupai *khalifah al-mukminin*. Antara lain: akil baligh, agar dapat membedakan baik-buruk; berilmu, atau menggandeng *ahl al-ilmi* untuk memberinya masukan; baik

rupa, pekerti dan sikap ramah; murah hati, dan masyhur di antara tokoh lain; tahu balas budi; berani; mengelola kekuasaan dengan sadar; laki-laki – karena perempuan dianggap kurang budinya; menjaga jarak dengan perempuan, karena akan membuat raja terlena kepada takhta kekuasaannya; terakhir mengangkat menteri yang berilmu lagi berbudi untuk dapat menegakkan hukum kerajaan[17]. Melihat syarat di atas, sepertinya al-Jauhari mengutip kitab *Nasihat al-Muluk* karya Abu al-Hasan Ali Ibn Muhammad Ibn Habib al-Mawardi. Namun, banyak ahli menyebut, dia merujuk *al-Tibr al-Masbuk fi Nasihat al-Muluk* karya al-Ghazali[18]. Beberapa syarat di atas sangat berat, setidaknya pada zaman itu, mengingat sultan tidak hanya memiliki satu permaisuri untuk seumur hidup, terkadang berganti permaisuri, di samping para sultan juga memiliki banyak gundik.

Mengutip Nasa'ih al-Muluk al-Jauhari menyebut seorang raja ideal harus mengetahui sepuluh hal agar kepemimpinannya sebagai raja dapat menyerupai khalifah al-mukminin. Antara lain: akil baligh, agar dapat membedakan baik-buruk; berilmu, atau menggandeng ahl al-ilmi untuk memberinya masukan; baik rupa, pekerti dan sikap ramah; murah hati, dan masyhur di antara tokoh lain; tahu balas budi; berani; mengelola kekuasaan dengan sadar; laki-laki – karena perempuan dianggap kurang budinya; menjaga jarak dengan perempuan, karena akan membuat raja terlena kepada takhta kekuasaannya; terakhir mengangkat menteri yang berilmu lagi berbudi untuk dapat menegakkan hukum kerajaan.

Raja harus seorang laki-laki. Perempuan dapat diangkat sebagai raja, hanya dalam keadaan kritis sosial-politik. Misalnya, raja meninggal, dan dia tidak meninggalkan satu saudara, keluarga, atau keturunan laki-laki. Perempuan dapat diangkat sebagai raja, untuk menghindarkan kerajaan dari fitnah atau cobaan yang lebih besar. Al-Jauhari tampak dihinggapi perspektif patriarkhis. Raja sebaiknya laki-laki, sebab dia harus duduk di hadapan khalayak banyak, sementara perempuan haram menampakkan wajahnya di muka publik melainkan dalam tirai. Wajib bagi perempuan untuk menutup seluruh tubuhnya kecuali wajah dan telapak tangannya. Dia dapat membuka tangan, itupun sebatas pergelangan tangan, di dalam rumah atau pada saat sembahyang. Suara raja harus terdengar jelas oleh rakyatnya, sementara suara perempuan haram didengar khalayak. Setiap Jum'at raja laki-laki harus pergi ke masjid, lengkap dengan takhta kerajaan dan simbol-simbol kebesaran kerajaan, sementara raja perempuan tidak sembahyang Jum'at. Dia harus berada di tempat yang sunyi. Jika raja perempuan berbicara tentang takhta kerajaan, maka titahnya tidak harus diikuti, mengingat budi perempuan tidak bisa sampai untuk berbicara perkara yang sukar, tidak berpikir panjang terhadap akibat yang ditimbulkannya, kecuali ada menteri-menteri senior yang loyal, patuh, dan setia padanya[19].

Kitab lain yang dikutip al-Jauhari adalah *Siyar al-Muluk* karya Abu Ali al-Hasan Ibn Nizam al-Muluk[20] atau *Siyasat-nama*. Pada kitab ini, al-Jauhari mengingatkan pemimpin untuk ingat kepada dua perkara. Dalam hubungan antara raja dengan Allah, hendaklah raja senantiasa mengikuti syari'at Nabi Muhammad s.a.w. demi kemuliaan di dunia dan di akhirat. Jangan berbuat bid'ah atau dihampiri orang bid'ah, karena bid'ah merupakan pohon segala kejahatan dan fitnah dalam ajaran agama. Raja wajib menjatuhkan hukum bunuh pada orang yang berbuat bid'ah tersebut. Sementara dalam hubungan antara raja dengan hamba Allah, hendaklah raja berlaku adil dan insyaf mengukumkan atas hamba Allah. Raja tidak boleh keji, fasik, dan bertindak ghaib (tidak hadir) – karena dapat dipandang lalim lantaran raja wajib menjalankan *amar makruf nahyi munkar* pada seluruh rakyatnya. Dengan demikian, raja akan memperoleh *warid*[21] dari seluruh para nabi[22].

Merujuk penggalan al-Qur'an "*inna Allah-a ya'murukum bi 'l-'adl-i wa 'l-ihsan-i...*"[23] al-Jauhari menekankan bahwa raja harus berlaku adil dan ihsan (baik) dalam perbuatan dan perkataan. Al-Jauhari juga mengutip hadis Nabi: "*al-'adl-u 'izzu 'd-din wa quwwat-u 's-sulthan wa fihi salah khudzu'i wa 'l-'uluwi*" (adil itu kemuliaan agama dan sultan yang kuat adalah di dalamnya terdapat kebajikan umat manusia seluruhnya). Juga hadis berikut: "*as-sulthan-u 'l-'adil-u fi 'd-dunya wa yawma 'l-qiyamati (yajlis-u) 'ala manabiri 'l-lu'lu'i fi 'l-jannati*" (sultan yang adil di dunia pada hari kiamat nanti duduk di atas memberi mutiara dalam surga"[24]. Adil – dan ihsan – yang harus melekat pada diri sultan adalah jika ia memeriksa pengaduan rakyatnya yang teraniaya dengan suka hati dan lembut manis. Namun jika raja melepaskan sang lalim, maka pahala haji sultan yang "satu langkah kaki ke tanah suci Makkah setara dengan dunia seisinya atau seluas kerajaan beserta seluruh isi di dalamnya" akan diserahkan kepada si teraniaya[25]. Mengutip sebuah hadis dalam kitab *'Abaru al-Qiyamah* karya Imam Bahali bahwa menolong teraniaya itu wajib bagi sultan, jika tidak dia akan mendapat siksa pedih di alam kubur, meski ia bersuci dari najis, mendirikan shalat, dan menuaikan zakat[26].

Pekerjaan adil itu, mengutip *Siyar al-Muluk*, merupakan nikmat Allah s.w.t., sebagaimana nikmat iman. Lawan dari adil adalah zalim, merupakan *bala'* (bencana). Pada bagian lain dari *Taj al-Salatin*, al-Jauhari mengutip kitab *Tanbih al-Zalimin* menulis bahwa aniaya mengakibatkan dua hal: membuat celaka (*syakawatun*) dan laknat[27]. Al-Jauhari memberi contoh raja, singgasana kerajaan, dan hulubalang Raja Negeri Bashrah (Iraq) yang lenyap ditelan tanah karena memutus kasus secara zalim atas kasus seorang Majusi miskin yang terlunta-lunta. Nasib yang sama juga menimpa Raja Negeri Isfahan karena zalim terhadap seorang perempuan tua. Tak berbeda dengan nasib Raja Yazdagar yang lalim terhadap rakyatnya demi seekor kuda yang sangat dicintainya. Al-Jauhari mewanti-wanti – seraya mengutip hadis Nabi: "*ittaqu du'a'a al-mazlumi walaw kana kafirun*" (takutlah terhadap do'a orang yang dizalimi meskipun dia kafir)[28].

Sehari saja raja berbuat adil di dalam kerajaan, mengutip *Fad'il-u 'l-Muluk* karya Qadi al-Fadhil, pahalanya lebih besar dari sembahyang sunnah selama enam puluh tahun. Masih merujuk pada kitab di atas, tidak ada naungan di hari kiamat kecuali raja adil berada di bawah *arasy* Allah s.w.t. Jumhur ulama berpendapat, malaikat membawa surat amal para raja adil ke langit bersama seluruh amal serta kebaktian rakyat yang ada di bawah hukum pemerintahannya. Pahala satu raka'at sembahyang raja adil sama dengan seribu raka'at rakyat. Pangkat kemuliaan raja adil dalam satu hari sama dengan umur seluruh manusia yang ada di wilayah hukumnya. Al-Jauhari mengutip hadis Nabi: "barangsiapa yang tidak mengasihi rakyatnya, maka diharamkan Allah s.w.t. dia masuk surga"[29]. Juga hadis: "barangsiapa raja-raja atau penghulu menutup pintu rumahnya, jika kembali hamba Allah yang hendak berhukum itu, maka tertutup pintu rahmat Allah baginya"[30]. Menurut sebagian ulama, tulis Al-Jauhari, jika datang hamba

kepada raja minta keputusan hukum, namun dia lambat, abai, dan alpa, maka status hukum telah jatuh halal, sementara dosa raja dicatatkan sepanjang waktu dia memutuskan perkara tersebut. Di hari kiamat kelak, hamba yang diabaikan ini akan dianugerahi semua pangkat dan kebesaran kerajaan agar dia dapat menghukum dengan keras dan gagah hingga orang jahat gentar kepadanya. Raja baik dan adil akan mengenali orang yang keras dari yang lemah, orang kaya dari yang miskin, orang besar dari yang kecil. Raja yang bebal akan Allah tutup seluruh pintu kemuliaan, dijadikan kerajaannya pohon segala kejahatan, mengelu-elukan dan membesarkan dirinya, menegakkan hukum sesuai dengan selera nafsunya menurut hukum iblis[31]. Penekanan Al-Jauhari pada adil bagi raja diulang kembali dengan mengutip kitab *Adab-u 'l-Amir*, kitab *Najat-u al-Muluk*[32] dan kitab *Mir'at-u al-'Adli*[33].

Untuk menjaga marwah kerajaan, al-Jauhari dengan mengutip kitab *Adab-u 's-Salatin,* menulis hendaknya raja mengangkat orang budiman, arif bijaksana, baik pekerti, penuh malu, tidak tamak dan berilmu. Raja dapat melimpahkan urusan kerajaan kepada mereka, menjadi mata-telinga raja untuk melihat baik-buruk, mengabarkan kepada raja apa adanya. Mereka hendaknya dikaruniai sesempurna karunia raja dan melembutkan hatinya agar raja masyhur di mata seluruh rakyat. Dengan masih mengutip kitab di atas, al-Jauhari mengingatkan, raja dapat kehilangan takhta karena tiga hal: khabar kerajaan dan otoritas hukumnya tidak tersiar kepada raja lain; membesarkan orang yang loyalitas dan cintanya pada bangsanya diragukan – tak sebanding dengan anugerah yang diberikan rajanya; dan seluruh pegawai raja teraniaya[34]. Al-Jauhari mengutip perkataan hukama': "*zawalu 'd-daulat-i bi 'rtifa'i 'l-asfalat*" (hilang daulat sebab membesarkan orang yang hina)[35].

Raja jangan menjauh dari orang yang berilmu dan beramal, demikian kutipan al-Jauhari pada kitab *Sifat-u 's-Salatin*, tetapi justru mengikuti perkataan dan mencontoh perbuatan mereka. Kedewasaan penting bagi raja, agar dapat membedakan hak dari batil, juga benar salah. Kedewasaan diperlukan untuk menengarai mana pendapat ulama di sekelilingnya yang hanya didasarkan pada hawa nafsu dan rasa tamak. Ulama, kata al-Jauhari – jika dikuasai hawa nafsu dan rasa tamak, seperti setan yang loba dan khianat, tetapi perangai jahatnya terbungkus oleh sikap lemah lembut dan memuji-sanjung demi menyenangkan rajanya. Melalui banyak hikayat, al-Jauhari menuturkan banyak raja adil di masa lalu, seperti Umar bin Abdul Aziz – khalifah Bani Abbasiyyah di Baghdad, juga Abu Ali Ilyas – penghulu lasykar di negeri Nisabur, dan Sultan Ismail ibn Ahmad yang berbudi dan bijaksana, lantaran dekat dengan ulama[36]. Raja penting mengangkat menteri budiman, karena menteri adalah perhiasan kerajaan. Sebagaimana Harun yang budiman menjadi hiasan bagi kekuasaan Musa[37]: *wa'j'alni waziran min ahli Haruna akhi* (ya Tuhan, jadikan untukku menteri dari keluarga saudaraku Harun)[38]. Al-Jauhari merujuk pada banyak kitab, *Adab 'l-Wazir*, *Ahkam-u 'l-Hukama'*, *Sifat-u 'l-Wazir*, untuk menguatkan

Tak pelak lagi, Taj al-Salatin merupakan jejak penting untuk menelusuri konsep pemikiran politik Melayu. Karya ini, di kemudian hari, sampai ke tangan Raja Ali Haji, dan memengaruhi pemikiran dan karya-karyanya. Sebegitu berpengaruhnya karya ini pada pemikiran politik Melayu, hingga Taj al-Salatin diterjemahkan sebanyak dua kali ke dalam bahasa Jawa . Hingga dewasa ini ditemukan naskah Taj al-Salatin yang sangat bervariasi membuktikan penyerapan terhadap gagasan ini memperoleh pembaca yang luas. Hingga kini terdapat lebih dari tujuh versi naskah, dari naskah asli Melayu hingga naskah Jawa berbentuk tembung macopatan .

pendapatnya tentang pentingnya menteri ini. Mengutip *Adab 'l-Wazir*, al-Jauhari menulis bahwa pekerjaan raja tidak akan sempurna melainkan dengan didampingi menteri yang budiman. Raja dapat menjalankan amanah Tuhan: *wa syawirhum fi 'l-amri*[39] karena mendapatkan lawan diskusi, meski akal budinya sempurna sebagaimana Nabi Muhammad s.a.w. Kerajaan itu, al-Jauhari mengutip kitab *Adab 'l-Amir*, ibarat mahligai dengan empat tiang – tanpa salah satu tiang membuat mahligai akan roboh: menteri bangsawan, adil, insyaf, dan setia pada raja sehingga raja menjadi arif bijaksana memerintah negeri; panglima pemberani dan setia pada raja, dermawan memelihara hulubalang, menjaga keamanan dan pertimbangan pertahanan kepada raja; bendahara terpercaya; dan penghulu berilmu-amal, mengingatkan hukum kerajaan agar menurut agama dan syari'at[40]. Bagaimana relasi raja dengan menteri dibangun, mengutip kitab *Tahqiqat-u 'l-Wazir*, meliputi beberapa hal yang harus diurus dengan seksama, penuh kesabaran, namun tegas. Bagaimana relasi raja-menteri itu dibangun dapat dilacak dalam praktik yang dicontohkan Raja Bahrum, Raja Ardasyir[41], Raja Kobat, Raja Nusyirwan, Nabi Sulaiman, Raja Hasruwin, raja dari Benua Ajam[42]. Raja tidak hanya penting mengangkat menteri, tetapi juga perangkat di bawahnya, termasuk para duta besar[43]. Pentingnya memelihara anak-anak[44], hemat[45], berakal, berilmu, dan berbudi[46], syarat-syarat mendirikan kerajaan[47], mendalami ilmu kifayat[48], ilmu firasat[49], mengurus seluruh rakyat negeri[50], termasuk melindungi rakyat Muslim dan non-Muslim[51], menunjukkan kemurahan dan kebaikan hati[52], dan menjunjung tinggi janji[53]. Pada bagian lain, dengan mengutip kitab *Adbar-u 's-Salatin*, al-Jauhari menekankan pentingnya raja mengikuti syari'at, menghindari bid'ah, tidak lalai menunaikan sembahyang lima waktu, tidak abai terhadap rakyatnya, dan segera bertaubat jika melakukan kesalahan[54].

Al-Jauhari menekankan sikap adil, merujuk kitab Fadhilat-u 'l-Adli, sebab sifat itu memiliki banyak keutamaan.

Al-Jauhari menekankan sikap adil, merujuk kitab *Fadhilat-u 'l-Adli*, sebab sifat itu memiliki banyak keutamaan. Raja kafir yang adil, di akhirat kelak berada di suatu tempat yang bernama *a'raf*: di antara kenikmatan surga dan pedihnya siksa neraka. Kafir menjadi sebab yang menghalanginya masuk surga, sementara adil menolongnya dari siksa neraka. Adil membuat makmur negeri, aparat hulubalang dan rakyat tambah berbakti kepada raja secara sukarela, rakyat giat bercocok tanam, hasil panen melimpah dan stok perbendaharaan (*bait al-mal*) raja aman. Adil yang berbuah kemakmuran akan menolak bencana, menekan angka kejahatan, dan menghindari kesalahan. Ujung dari sifat adil itu akan mengekalkan singgasana kerajaan, tulis al-Jauhari, dengan mengutip Qur'an: "*wa ma muhlika 'l-qura illa 'z-zalimin*" (dan Allah tidak akan menghancurkan sebuah negeri kecuali di dalamnya penuh dengan kezaliman)[55]. Juga mengutip hadis Nabi: "*al-maliku yabqa bi-'l-kufri wa la yubqa bi 'z-zalimi*" (kerajaan itu kekal meski dengan kafir, dan tidak kekal dengan zalim)[56].

Merujuk kitab *Tawarikh*, al-Jauhari menyebut para raja yang kekuasaannya langgeng. Misalnya, Nabi Adam a.s., Raja Kimun yang memimpin selama tiga puluh tahun, Raja Usyak (sembilan puluh tahun), Raja Taharuth (sembilan ratus

tahun). Dengan kemasyhurannya, raja terakhir dengan mudah mengalahkan Raja Ifrit yang kuat perkasa. Kemudian Raja Yama (berkuasa selama tujuh ratus tahun), seorang raja yang masyhur, selalu dikawal pasukan kuda yang mewah, lautan manusia dari Timur hingga Barat mengelu-elukannya. Raja Duhak atau dikenal dengan Duhak Zulhakin memerintah (tujuh ratus tahun), Afridun (lima ratus tahun), Mamajahar (seratus tiga puluh tahun), Dandarun (tiga puluh tahun), Tihamasab (tiga tahun delapan bulan), Faskiyu (seratus tahun), Kaskus (dua puluh tahun), Kikhasru (enam puluh tahun) – sangat mengasihi rakyat miskin dan fakir – Lahrasab (seratus sepuluh tahun), Brahman dan Isfandar (seratus dua belas tahun), Safsal – satu-satunya ratu yang disebut (tiga puluh tahun), Darinus ibn Darab (dua belas tahun), dan Harmarn dan Yazid Kurda – keduanya raja Muluk Sawafik[57].

Tak pelak lagi, *Taj al-Salatin* merupakan jejak penting untuk menelusuri konsep pemikiran politik Melayu. Karya ini, di kemudian hari, sampai ke tangan Raja Ali Haji, dan memengaruhi pemikiran dan karya-karyanya. Sebegitu berpengaruhnya karya ini pada pemikiran politik Melayu, hingga *Taj al-Salatin* diterjemahkan sebanyak dua kali ke dalam bahasa Jawa[58]. Hingga dewasa ini ditemukan naskah *Taj al-Salatin* yang sangat bervariasi membuktikan penyerapan terhadap gagasan ini memperoleh pembaca yang luas. Hingga kini terdapat lebih dari tujuh versi naskah, dari naskah asli Melayu hingga naskah Jawa berbentuk *tembung macopatan*[59].

Tak pelak lagi, Taj al-Salatin merupakan jejak penting untuk menelusuri konsep pemikiran politik Melayu. Karya ini, di kemudian hari, sampai ke tangan Raja Ali Haji, dan memengaruhi pemikiran dan karya-karyanya. Sebegitu berpengaruhnya karya ini pada pemikiran politik Melayu, hingga Taj al-Salatin diterjemahkan sebanyak dua kali ke dalam bahasa Jawa[58]. Hingga dewasa ini ditemukan naskah Taj al-Salatin yang sangat bervariasi membuktikan penyerapan terhadap gagasan ini memperoleh pembaca yang luas. Hingga kini terdapat lebih dari tujuh versi naskah, dari naskah asli Melayu hingga naskah Jawa berbentuk tembung macopatan[59].

- **Konsepsi Politik Islam dalam *Sulalat al-Salatin***

Sulalat al-Salatin (Peraturan Segala Raja-Raja) atau *Sejarah Melayu* karya Tun Sri Lanang – Bendahara Kerajaan Johor – atas permintaan resmi Sultan Abdullah Ma'ayat Syah ibni Sultan 'Ala Jalla Abdul Jalil Syah di Sungai Hilir yang disampaikan secara resmi pada 12 Rabiul Awal 1021 H/13 Mei 1612 M[60]. Ini merupakan karya penting selanjutnya. Ada banyak versi naskah ini, misalnya, William Girdlestone Shallabear[61], Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi[62], dan Richard Winstedt (1938)[63]. Tulisan ini lebih banyak didasarkan pada *Sulalat al-Salatin* (*Sejarah Melayu*) yang diselenggarakan A. Samad Ahmad[64].

Namun watak dan alur cerita *Sulalat al-Salatin* karya Tun Sri Lanang berbeda dengan *Taj al-Salatin* karya al-Jauhari. Pada karya *Sulalat al-Salatin,* Tun Sri Lanang lebih banyak bercerita bagaimana raja-raja di negeri bawah angin didirikan. Setelah menceritakan kehebatan raja-raja di seluruh dunia, Tun Sri Lanang menyebut tiga tokoh penting disebut: Sultan Iskandar – yang bergelar Zulkarnain, Raja Nusyirwan Adil – raja *masyrik* dan *maghrib*, dan Raja Sulaiman a.s. Di samping Raja Iskandar terdapat Nabi Khidir yang menjadi ulama dan penasehat agamanya. Khidir yang membuat Iskandar tetap berada dalam ajaran Nabi Ibrahim a.s[65]. Namun, ketiga raja besar ini menjadi tokoh yang senantiasa

Sulalat al-Salatin (Peraturan Segala Raja-Raja) atau Sejarah Melayu karya Tun Sri Lanang – Bendahara Kerajaan Johor – atas permintaan resmi Sultan Abdullah Ma'ayat Syah ibni Sultan 'Ala Jalla Abdul Jalil Syah di Sungai Hilir yang disampaikan secara resmi pada 12 Rabiul Awal 1021 H/13 Mei 1612 M[60].

dijadikan rujukan oleh Tun Sri Lanang tentang siapa asal usul nenek moyang raja-raja Melayu. Mulai Raja Suran yang berkuasa di Amdan Negara, Keling, India, juga Raja Chulan menjadi penguasa Negeri Langgiu[66], Kota Batu Hitam, di hulu Sungai Johor. Raja Suran juga diceritakan pernah memerintah di daerah benua Keling, India[67]. Pada saat memerintah benua Keling, Raja Suran mendapat gelar "Bijaya Negara" yang juga ditulis dalam *Hikayat Amir Hamzah*[68].

Tun Sri Lanang menulis bahwa buah perkawinan antara Raja Suran dengan Tuan Puteri Dara Segangga – salah satu permaisurinya – lahir tiga anak lelaki: Citram Syah, Paladu Tani, dan Nila Manam. Dipimpin Citram Syah yang mulai menginjak dewasa melaut, kapal diterjang badai, pecah terkeping-keping, kemudian terdampar di Palembang. Dari sini cerita tentang kekuasaan atas Tanah Andalas oleh Demang Lebar Daun di Bukit Si Guntang, Palembang, dimulai. Kerajaan Demang Lebar daun berada di Sungai Muara Tatang, hulu Sungai Melayu, yang mengalir di satu Bukit Si Guntang, hulunya di Gunung Mamamiru, dan memiliki padang huma bernama Padang Penjaringan. Demang Lebar Daun satu nenek moyang dengan Raja Suran juga, meski tak dijelaskan asal-usulnya secara terperinci. Saat dipelihara dan dianggap cucu oleh Raja Aktabu'l-Ard, setelah terdampar, ketiga anak laki-laki Raja Suran itu, yang tertua oleh Raja Aktab-u 'l-Ard diberi nama Nila Pahlawan, Krisyna Pandita, dan Nila Utama. Ketiganya memperkenalkan diri dan dengan bangga menyebut diri mereka sebagai anak cucu Raja Iskandar Zul-Karnain, nasab Raja Nusyirwan Adil, dan mendapat pancaran sinar wibawa Raja Sulaiman a.s[69].

Kabar Demang Lebar Daun mendapat tiga anak raja, keturunan Sultan Iskandar Zulkarnain, tersebar ke berbagai negeri. Datang Patih Suantang, Raja Minangkabau, ke Palembang, minta salah satu anak raja itu untuk dijadikan raja di alam Minang. Si sulung, Citram Syah atau Nila Pahlawan namun di naskah disebut Sang Si Perba, diserahkan pada Patih Suantang dan di bawa ke Minangkabau. Untuk menjaga raja baru ini, kerajaan Minangkabau dipagari – antara lain – dengan lembing tajam, dan sejak saat itu, Minangkabau dinamakan Pagar Ruyung[70]. Patih Tanjung Pura datang ke Palembang, meminta kepada Demang Lebar Daun hal yang sama, mengingat Raja Kerajaan Tanjung Pura mangkat dan tidak ditemukan penggantinya. Demang Lebar Daun menyerahkan Krisyna Pandita. Tinggal si bungsu, Nila Utama, tetap tinggal di Bukit Si Guntang, meneruskan kepemimpinan Demang Lebar Daun, yang dianggap paman. Dia menjadi raja bergelar Seri Teri Buana. Dalam cerita panjang, raja menikahi puteri Demang Lebar Daun, Radin Ratna Cendera Puri.

Citram Syah atau Nila Pahlawan kawin dengan Raden Seridari, puteri Demang Kebayunan, melahirkan empat anak: Ratna Dewi (perempuan), Seri Dewi (perempuan), Maniaka (laki-laki), dan Nila Kama (laki-laki). Syahdan, karena reputasi Citram Syah sebagai cucu Raja Iskandar Zul Karnain tersiar luas, utusan Raja Cina datang ke Pagar Ruyung di Belambang Majut (Bengkulu) untuk melamar. Seri Dewi dinikahkan dengan anak raja Benua Cina. Satu lagi,

Ratna Dewi, dilamar raja Jawa, Ratu Majapahit. Dengan ikatan perkawinan ini, "berhubunglah benua Cina dan benua Jawa dengan benua Keling"[71].

Seri Teri Buana atas usaha Demang Lebar Daun dan Aria Bupala, Menteri Bupala, akhirnya datang berkunjung ke istana Wan Seri Beni. Sepeninggal Raja Ishar Syah dan permaisuri Iskandar Syah, Wan Seri Beni, puteri semata wayang mereka, menjadi Raja Banglung, yang berkedudukan di Bukit Bijana, di darat Telaga Tujuh, berbandar di Tanjung Bintan, bertimbalan Tanjung Siak Menanti. Teluk Bintan saat itu adalah labuhan dagang yang ramai. Seri Teri Buana diangkat sebagai anak Wan Seri Beni naik singgasana duduk di Balairung, Kerajaan Banglung, berhadapan dengan keluarga istana dan para pembesar kerajaan[72]. Setelah naik takhta di istana Wan Seri Beni, Seri Teri Buana akhirnya juga memerintah istana di Singapura[73].

Seri Teri Buana yang juga menjadi raja di Singapura memiliki dua putra: Raja Kecil Besar dan Raja Kecil Muda. Raja Kecil Besar dikawinkan dengan Puteri Nila Pancadi, puteri Raja Jambuga Rama Mudaliar, raja negeri Bijaya Negara; sedangkan Raja Kecil Muda dikawinkan dengan cucu saudara Demang Lebar Daun, Raden Lasmi Puri[74]. Tatkala Seri Teri Buana mangkat, dikubur di Bukit Singapura, tidak jauh dengan Wan Seri Beni, Raja Kecil Besar naik takhta menggantikan ayahnya dengan gelar Paduka Seri Pikrama Wira, sementara Raja Kecil Muda diangkat sebagai Bendahara, dengan gelar Tun Perpatih Permuka Berjajar. Cucu laki-laki Lemah Lebar Daun, diangkat raja sebagai Perdana Menteri, dengan gelar Tun Perpatih Permuka Jegalar[75]. Hubungan pernikahan antara Seri Pikrama Wira dengan Tuan Puteri Nila Pancadi melahirkan anak seorang laki-laki, Raja Muda.



Surya Majapahit merupakan lambang kebesaran Kerajaan Majapahit.
Sumber: 700 Tahun Majapahit suatu Bunga Rampai, 2012.

Hubungan perkawinan antara Betara, Raja Majapahit, dengan Ratna Dewi, puteri Citram Syah, melahirkan dua anak laki-laki: Raden Inu Merta Wangsa dan Raden Mas Putera Sm. Putera tertua naik tahkta menjadi Raja Majapahit, sedangkan adiknya menjadi Raja Daha (Kediri). Seluruh Jawa, dan raja-raja Nusantara takluk pada Majapahit. Betara Majapahit mendengar Singapura negeri besar, raja Paduka Seri Pikrama Wira tidak menyatakan takluk kepada baginda, padahal Betara Majapahit bukan orang lain bagi Paduka Seri Pikrama Wira, maka Betara Majapahit mengirim utusan ke Singapura untuk tunduk. Utusan Majapahit dicukur habis rambutnya hingga botak dengan beliung, beliung itu pula yang dikirim Singapura ke Majapahit sebagai tanda menolak tunduk. Majapahit-Singapura yang sebenarnya masih satu nenek moyang dekat itu berperang. Majapahit kalah, karena tidak mahir perang laut[76]. Setelah

perang usai, Paduka Seri Pikrama Wira mengawinkan anaknya, Raja Muda, dengan anak Tun Perpatih Permuka Berjajar. Setelah Paduka Seri Pikrama Wira mangkat, Raja Muda menggantikan takhta dengan gelar Rakna Wikrama. Pada saat Bendahara Tun Perpatih Permuka Berjajar mangkat, anaknya, Bendahara bergelar Tun Perpatih Tulus, diangkat menggantikannya[77].

Di samping bercerita silsilah kerajaan Melayu, Jawa, dan Nusantara, Sulalat al-Salatin diselingi cerita-cerita remeh tentang kekuatan pahlawannya yang sakti. Singapura memiliki pahlawan bernama Badang, yang mengalahkan Nadi Bija Nia¬kra, pahlawan dari Benua Keling, dalam adu angkat batu raksasa. Benderang, pahlawan Raja Perlak, juga ditaklukkannya .

Di samping bercerita silsilah kerajaan Melayu, Jawa, dan Nusantara, *Sulalat al-Salatin* diselingi cerita-cerita remeh tentang kekuatan pahlawannya yang sakti. Singapura memiliki pahlawan bernama Badang, yang mengalahkan Nadi Bija Niakra, pahlawan dari Benua Keling, dalam adu angkat batu raksasa. Benderang, pahlawan Raja Perlak, juga ditaklukkannya[78].

Seri Rakna Wikrama memiliki dua orang anak laki-laki dan seorang anak perempuan. Lelaki sulung bernama Damia Raja, nanti setelah besar dikawinkan dengan anak Tun Perpatih Permuka Berjajar, Damia Puteri. Anak baginda perempuan dikawinkan dengan Tun Perpatih Tulus, juga anak Tun Perpatih Permuka Berjajar. Setelah Seri Rakna Wikrama mangkat, Damia Raja naik takhta dengan gelar Paduka Seri Maharaja. Hasil perkawinan Damia Raja dengan Damia Puteri lahir anak laki-laki bernama Raja Iskandar Syah[79].

Kedatangan Islam ke dunia Melayu yang dibahas Sulalat al-Salatin dimulai dari Pasai. Dua tokoh yang diangkat adalah Merah bersaudara dari Gunung Serigkuang: Merah Caga dan Merah Silu.

Kedatangan Islam ke dunia Melayu yang dibahas *Sulalat al-Salatin* dimulai dari Pasai. Dua tokoh yang diangkat adalah Merah bersaudara dari Gunung Serigkuang: Merah Caga dan Merah Silu. Pasai adalah nama anjing berburu Merah Silu, sementara Semundra artinya semut merah besar dari tanah tinggi yang yang dimakan Merah Silu. Tempat tinggi di mana anjing menyalak dinamakan Pasai, di tempat itu juga nanti Merah Silu membangun istana. Pengislaman Merah Silu[80], menurut *Sulalat al-Salatin*, mendapat perintah langsung Nabi s.a.w, dijalankan oleh seorang Syarif di Makkah. Syaikh Ismail memimpin ekspedisi dakwah menuju Melayu, negeri di bawah angin. Dalam perjalanan singgah di Negeri Mu'tabari, yang diperintah Sultan Muhammad – disebut sebagai cucu Abu Bakar as-Shiddiq r.a.:

> *"Sebermula maka tersebutlah pada zaman Rasul Allah salla'llahu 'alaihi wa salam, baginda bersabda pada segala sahabat: "Pada akhir zaman kelak, ada sebuah negeri di bawah angin, Semundra namanya; maka apabila kamu dengar khabarnya negeri Semundra itu, maka segeralah kamu pergi ke negeri itu, bawa isi negeri Semundra itu masuk Islam, kerana dalam negeri itu banyak wali Allah akan jadi; tetapi ada pula seorang fakir di negeri Mu'tabari namanya, ialah kamu bawa serta kamu, setelah berapa lamanya kemudian daripada sabda Nabi salla'llahu 'alaihi wa salam, maka terdengarlah kepada segala negeri, datang ke Mekah pun kedengaran nama negeri Semundra itu, Syarif di Mekah menyuruhkan sebuah kapal membawa segala perkakasan kerajaan seraya disuruhnya singgah ke negeri Mu'tabari; adapun nama nakhoda kapal itu Sheikh Isma'il"*[81].

Bersama Syaikh Ismail, Sultan Muhammad – setelah menyerahkan takhta kepada anak laki-laki tertuanya – dengan pakaian fakir ikut berlayar ke Melayu. Singgah di negeri Fansuri, kemudian Lamiri, seluruh penduduk dua negeri itu masuk Islam. Dia kemudian berlayar ke Perlak untuk mengislamkan raja dan penduduknya, lalu berlayar Samundra. Sampai di Samundra, Sultan Muhammad yang berpakaian fakir naik ke darat menemui Merah Silu untuk mengislamkannya, lalu kembali ke kapal:

> *"Syahadan pada malam itu Merah Silu pun tidur, maka ia bermimpi dirinya berpandangan dengan Rasulullah salla'llahu 'alaibi wa salam. Maka sabda Rasulullah kepada Merah Silu, "Ngangakan mulutmu!" Maka oleh Merah Silu dingangakan mulutnya; diludahi oleh Rasulullah mulut Merah Silu. Maka Merah Silu pun terjaga dari tidurnya. Diciumnya bau tubuhnya seperti bau narawastu. Telah hari siang, maka fakir pun naik ke darat membawa Qur'an disuruhnya baca pada Merah Silu. Maka oleh Merah Silu dibacanya Qur'an itu; maka kata fakir itu kepada Sheikh Isma'il, nakhoda kapal, "Inilah 'alaihi wasalam itu." Maka oleh Sheikh Isma'il segala perkakasan kerajaan yang dibawanya itu semuanya diturunkannya dari dalam kapal itu. Maka Merah Silu dirajakannya dan dinamainya Sultan Maliku's Salleh"*[82].

Mengikut masuk Islam dua pembesar negeri itu: Seri Kaya kemudian bernama Sidi Ali Ghiathu'd-Din sedangkan Bawa Kaya bernama Sidi Asma Yaumi'd-Din. Setelah Islam, Sheikh Isma'il belayar kembali ke Mekah, dan si fakir Sultan Muhammad tinggal di negeri Semundra untuk melanjutkan dakwah[83].

Sultan Maliku's-Salleh mengutus Sidi Ali Ghiathu'd-Din menghadap Raja Perlak, untuk meminang. Raja Perlak memiliki tiga orang anak perempuan: dua orang anak *gahara*[84], seorang anak gundik, Puteri Ganggang. Dengan seratus buah perahu, Tun Perpatih Pandak disuruh Sultan Perlak mengantar Puteri Ganggang ke Semundra, bersama Sidi Ali Ghiathu'd-Din. Baik Sultan Maliku's Salleh maupun Sidi Ali Ghiathu'd-Din tidak mengetahui Puteri Ganggang adalah anak Raja Perlak dengan gundiknya. Menikah dengan Puteri Ganggang, Sultan Maliku's-Salleh menjadi pemurah dan dermawan kepada para fakir miskin. Perkawinan Sultan Maliku's-Salleh dengan Puteri Ganggang membuahkan dua anak lelaki: Baginda Sultan Maliku't-Tahir dan Baginda Sultan Maliku'l-Mansur. Sultan Maliku't-Tahir diserahkan baginda kepada Sidi Ali Ghiathu'd-Din dan Sultan Maliku'l-Mansur diserahkan kepada Sidi Asma Yaumi'd-Din, untuk dididik. Pada saat Raja Perlak jatuh ke musuh, raja beserta pembesar kerajaan lari menyelamatkan diri ke Samundra[85].

Sultan Maliku's-Salleh mengajak para pembesar Perlak pergi berburu. Sampai tanah tinggi, di pinggir pantai, anjing berburu bernama Pasai menyalak. Tempat

seluas istana itu dinamakan Pasai, dibersihkan dan dibangun istana di atasnya. Suatu saat nanti, Sultan Maliku't-Tahir diangkat sebagai raja di Pasai itu, Sidi Ali Ghiathu'd-Din dijadikan baginda Mangkubumi. Rakyat, gajah, kuda, dan seluruh harta kekayaan kerajaan dibagi dua: separuh diberikan pada Sultan Maliku't-Tahir, sisanya diberikan kepada Sultan Malikul-Mansur.

Ketika Sultan Maliku's-Salleh sakit keras, Sultan meminta seluruh pembesar kerajaan Semundra berkumpul, termasuk kedua puteranya. Setelah semua datang, Sultan Maliku's-Salleh berkata:

> *"Hei anakku kedua dan segala taulanku, dan sekalian kamu pegawaiku, aku ini hampirlah ajalku akan mati. Baik-baiklah kamu sekalian sepeninggalan aku ini; hei anakku, jangan engkau berbanyak tamak akan harta orang, dan jangan kamu inginkan isteri Hamba kamu; kedua anakku ini hendaklah mufakat, jangan kamu bersalahan dua bersaudara[86]."*

Sabda Baginda kepada Sidi Ali Ghiathu'd-Din dan Sidi Asma Yaumi'd-Din:

> *"Hei saudaraku kedua, baik-baik engkau memeliharakan anakku kedua ini, dan jangan kamu bertuan raja yang lain daripada anakku kedua ini." Maka kedua mereka itu pun sujud serta dengan tangisnya. Maka sembah Sidi Ali Ghiathu'd-Din dan Sidi Asma Yaumi'd-Din, "Ya tuan kami, demi Allah Ta'ala, Tuhan yang menjadikan semesta sekalian alam, bahwa kami kedua ini yang diperhamba, sekali-kali tiada kami kedua ini mengubahkan wa'ad dan setia kami akan bertuan raja yang lain daripada paduka anakanda kedua ini"[87].*



Komplek Makam Sultan Maliku's Salleh.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Tiga hari setelah Sultan Maliku'l-Mansur diangkat sebagai Raja Semundra, Sultan Maliku's-Salleh mangkat. Dia dikuburkan di sisi istana baginda juga, di mana tempat tersebut dikenal Marhum di Semundra[88].

Kemakmuran dan kebesaran Pasai di bawah Sultan Maliku'l-Mansur membuat Raja Siam, Syahru'n Nuwi berniat menculik dan menawannya. Setelah dibujuk dengan berbagai hadiah, Sultan Maliku'l-Mansur berhasil di culik Raja Syahru'n Nuwi dan ditawan untuk memelihara ayam. Dengan bujuk hadiah yang sama, Sidi Ali Ghiathu'd-Din berhasil membebaskan Sultan Maliku'l-Mansur dan membawa kembali ke Pasai[89]. Hubungan dua bersaudara, Sultan Maliku'l-Mansur dengan Sultan Maliku't-Tahir, ini retak, lantaran Sultan Maliku'l-Mansur jatuh hati dan terlibat skandal dengan wanita dayang di istana Sultan Maliku't-Tahir. Sultan Maliku'l-Mansur tidak perduli meskipun telah diingatkan Sidi Ali Ghiathu'd-Din – menteri seniornya, karena tergoda nafsu.

> *"Maka oleh Sultan Maliku'l-Mansur digagahinya juga dirinya berangkat mengelilingi negeri Pasai itu, lalu masuk istana Sultan Maliku't-Tahir. Maka baginda pun berahi akan seorang perempuan dayang-dayang kakanda baginda, lalu diambilnya" dibawa kembali ke Semundra. Maka baginda bersabda kepada Sidi Asma Yaumi'd-Din, "Hei bapaku, bahawa aku kedatangan suatu pekerjaan yang musykil dan hilanglah budi-bicaraku, kerana aku terkena oleh hawa nafsuku, maka binasalah aku oleh pekerjaan aku, sebab tiada terkuasai hawa nafsuku." Maka sembah Sidi Asma Yaumi'd-Din, "Telah berlakulah hukum Allah atas segala makhluknya[90]."*

Konflik ini sampai memakan nyawa Sidi Asma Yaumi'd-Din, karena tetap setia membela Sultan Maliku'l-Mansur, pada saat Sultan Maliku't-Tahir hendak menurunkannya dari takhta[91]. Pada saat Sultan Maliku't-Tahir sakit keras, dia berwasiat kepada Sultan Ahmad, putera yang menggantikannya:

> *"Telah berapa lamanya, maka Sultan Maliku't-Tahir pun geringlah. Baginda berwasiatlah kepada anakanda baginda, Sultan Ahmad, katanya, "Hei anakku, cahaya mataku, dan buah hatiku! Hendaklah jangan engkau melalui sembah segala Hambamu yang tua-tua. Pada barang sesuatu pekerjaan hendaklah engkau mesyuarat dengan segala menterimu, dan jangan engkau segera menggerakkan hati Hambamu, dan hendaklah engkau perbanyak sabarmu pada segala pekerjaan yang keji, jangan engkau peringankan ibadatmu akan Allah subha nahu wa ta'ala; dan jangan engkau mengambil hak segala manusia"[92].*

Di bawah Sultan Muhammad Syah, hukum ditegakkan dengan adil, negeri makmur, rakyat diayomi dengan baik. Malaka makmur dan masyhur, dengan wilayah taklukan luas, ke Barat hingga Bemas Ujung Karang, timur hingga Terengganu. Melaka masyhur di seluruh negeri di bawah dan di atas angin dengan raja keturunan Raja Iskandar Zul¬ Karnain, pihak Raja Nusyirwan Adil, dan pancaran Nabi Sulaiman a.s.

Anak Raja Iskandar Syah menggantikan ayahnya, beristeri anak Tun Perpatih Tulus, memiliki anak laki-laki, Raja Ahmad. Setelah besar, maka Raja Ahmad, kawin dengan anak Raja Sulaiman Syah, Raja Kota Mahligai, Tuan Puteri Kamaru'l-Ajaib[93]. Raja Iskandar Syah, memiliki Bendahara bernama Sang Rajuna

Tapa, dari gundiknya dari Palembang, melahirkan anak perempuan cantik, yang kemudian dijadikan gundik Raja Iskandar Syah. Kecantikannya membuat permaisuri dan para gundik sultan lain menebar fitnah, bahwa ia memendam niat jahat pada sultan. Termakan fitnah, Sultan Iskandar Syah, menelantarkannya di ujung pasar. Tindakan ini mempermalukan Sang Rajuna Tapa. Dia berkata kepada Sultan: "Jika sungguh sekalipun anak Hamba berbuat jahat, bunuhlah ia; mengapakah diberi malu demikian?"[94].

Merasa dipermalukan dengan semena-mena, Sang Rajuna Tapa mengirim surat ke Betara, Raja Majapahit: "Sang Rajuna Tapa. Bendahari Raja Singapura, empunya sembah kepada Betara Majapahit, jikalau Betara hendak mengalahkan Singapura, segeralah datang; Hamba ada belot dalam negeri". Betara Majapahit, membaca bunyi surat Bendahari Singapura itu, mengutus Demang Mangku Negara, untuk memimpin penyerangan rakyat Jawa dengan dilengkapi tiga ratus jong, banting, dan jongkong, kelulos, dan lain-lain, menyerang Singapura. Setelah perang dan dikepung selama satu bulan lamanya, dan juga pengkhianatan, Sang Arjuna Tapa, lasykar Majapahit mengalahkan Singapura[95]. Atas tindakan Sang Rajuna Tapa itu, jatuh tersungkur ke parit tertimpa tiang penyangga, ketika hendak mengambil beras, suami-istri berubah menjadi batu. Raja Iskandar Syah menyingkir hingga ke Hampir Hulu Sungai Muar. Memperoleh lahan yang tepat untuk membangun negeri, namun tiap malam selalu didatangi ribuan biawak, meski selalu dibunuh dan dibuang ke air. Banyaknya bangkai biawak, hingga menimbulkan bau busuk, atas dasar itu, tempat itu disebut "Biawak Busuk"[96]. Sultan Iskandar Syah terus menyingkir ke Sirupang Ujong, namun karena kalau malam menjadi buruk, dinamai "Kota Buruk". Sultan terus berjalan menuju Seriing Ujong, mengutus seorang menteri tinggal di sini. Perjalanan selanjutnya, Sultan sampai ke Sungai Bertam, kuala atau muaranya berbukit, strategis untuk membangun sebuah kerajaan. Dipilihnya tempat ini selain strategis tempat bertemunya aliran sungai dengan laut, juga karena anjing mereka kalah oleh pelanduk. Ketika Sultan Iskandar Syah terkesima dengan sebuah pohon besar, yang bernama Kayu Melaka, maka Sultan Iskandar Syah berkata: "Jika demikian, Melakalah nama negeri ini"[97].

Tiga tahun memerintah Melaka, Sultan Iskandar Syah memiliki tiga anak laki-laki: Raden Bagus, Raja Tengah, dan Raden Anum. Ketiganya beristerikan anak Bendahara Tun Perpatih Tulus. Raja Bagus diangkat sebagai Bendahara, Raja Tengah menggantikan Raja Besar menjadi sultan. Raja Tengah memiliki anak bernama Raja Kecil Besar, yang menggantikan Raja Tengah. Pada masa kepemimpinan Raja Kecil Besar, Melaka dipimpin dengan adil, rakyatnya makmur, dan Melaka menjadi pelabuhan besar dunia. Raja Kecil Besar memperisteri anak Raden Bagus, yang bergelar Tun Perpatih Permuka Berjajar, memiliki dua anak laki-laki: Raja Kecil Lambang dan Raja Mahkota[98].

Saat Raja Kecil Besar memerintah, ia bermimpi bertemu Rasulullah s.a.w. Dalam mimpi itu, Rasulullah bersabda kepadanya: "Ucap olehmu: *Asyhadu alla ilaha i'l Allah wa asyhadu anna Muhammad-ar-rasulullah*[99]." Sore waktu asar, sebuah kapal dari Jeddah berlabuh. Turun makhdum dari dalam kapal itu, bernama Syed Abdul Aziz. Lalu ia mendirikan sembahyang di Pantai Melaka. Semua orang heran melihatnya: "Mengapa orang itu tunggang-tunggik?"[100]. Raja pun melihatnya, seperti apa yang dilihat raja dalam mimpinya. Syed Abdul Aziz diajak raja ke istana dengan menunggang gajah. Raja, pembesar, beserta seluruh rakyat memeluk Islam, dan bergelar Sultan Muhammad Syah. Sultan mengatur tertib kerajaan, dan untuk pertama kalinya melarang penggunaan hal yang berwarna serba kuning untuk keperluan apapun, selain kepentingan raja[101]. Dalam mengumpulkan orang, biasanya raja menemui mereka di Balairung. Disebut "Perserian", jika bertemu orang besar-besar; "Persangan", jika bertemu orang kecil; dan disebut "Pertuanan" jika bertemu dia[102]. Ada acara "nobat" pada raja di bulan Ramadan atau Syawal, mulai menteri, hulubalang, pembesar kerajaan, hingga rakyat jelata[103].

Di bawah Sultan Muhammad Syah, hukum ditegakkan dengan adil, negeri makmur, rakyat diayomi dengan baik. Malaka makmur dan masyhur, dengan wilayah taklukan luas, ke Barat hingga Bemas Ujung Karang, timur hingga Terengganu.

Di bawah Sultan Muhammad Syah, hukum ditegakkan dengan adil, negeri makmur, rakyat diayomi dengan baik. Malaka makmur dan masyhur, dengan wilayah taklukan luas, ke Barat hingga Bemas Ujung Karang, timur hingga Terengganu. Melaka masyhur di seluruh negeri di bawah dan di atas angin dengan raja keturunan Raja Iskandar Zul Karnain, pihak Raja Nusyirwan Adil, dan pancaran Nabi Sulaiman a.s[104]. Didorong sebagai keturunan Raja Iskandar Zul Karnain pula, raja negeri Pahili, di Benua Keling, Nizamu'l Muluk Akhbar Syah, disebut *Sulalat al-Salatin* sebagai raja yang sudah Islam dan menerapkan hukum Allah di kerajaannya, setelah mangkat digantikan Raja Akbar Muluk Kud Syah, juga ingin berlayar ke Melaka. Niat itu baru terkabul setelah Mani Purindan menggantikan Raja Akbar Muluk Kud Syah. Mani Purindam singgah di Pasai, dikawinkan dengan anak raja Pasai[105], begitu sampai di Melaka diangkat Sultan Iskandar Syah sebagai pejabat setingkat menteri, diambil menantu Seri Nara Diraja, dikawinkan dengan Ratna Sandari[106].

Mani Purindan – Ratna Sandari memiliki dua anak, laki-perempuan: Tun Ali dan Tun Ratna Wati. Setelah besar, Tun Ratna Wati diperisteri Sultan Muhammad Syah, lahir anak laki-laki bernama Raja Kassim. Sultan Muhammad Syah juga beristeri anak Raja Rekan, lahir anak laki-laki bernama Raja Ibrahim. Raja Ibrahim diangkat menjadi raja, menurutkan kehendak Raja Perempuan, sepupu Raja Rekan. Tetapi Sultan Muhammad Syah kasih juga mengangkat Raja Kassim, karena malu telah mengikut kehendak Raja Perempuan, Raja Rekan. Dalam perjalanannya, Raja Kassim, meski sedikit-sedikit selalu dimurkai Sultan Muhammad Syah, tetapi karena baik budi, seluruh pembesar dan rakyat kerajaan menyanjung-nyanjungnya, dan membenci Raja Ibrahim[107]. Ketika Raja Rekan datang ke Melaka menghadap Sultan Muhammad Syah, dia dimuliakan, karena Raja Perempuan itu, saudara sepupu Raja Rekan. Sedang Raja Rekan adalah

anak Sultan Sidi, saudara Sultan Sujak[108]. Sultan Muhammad Syah mangkat, jenazahnya diiring ke Masjid, Raja Ibrahim sudah diangkat menjadi raja, dengan gelar Sultan Abu Syahid. Namun sambutan Sultan Abu Syahid di Mesjid itu tidak mendapat perhatian, kredibilitas Sultan Abu Syahid runtuh karena dua hal: terlalu tampak Sultan Melaka telah menjadi boneka Raja Rekan – yang meresahkan pembesar dan rakyat Melaka -, di samping kebiasaan buruknya kerap bergaul dengan budak untuk bermain bantak.

"Mana Sultan Abu Syahid,
Budak-budak bermain bantak;
Tuan seorang dipandang baik,
Bagai cincin kena permata"[109].

Kuatnya pengaruh Raja Rekan, membuat Raja Kasim disingkirkan dari kekuasaan, memilih menjadi pelaut dan penjual ikan. Ia ditemukan Maulana Jalalu'd-Din, dan diingatkan untuk menuntut hak. Dengan bantuan Seri Nara Diraja, didampingi Maulana Jalalu'd-Din, gerakan Raja Kasim sukses memaksa Seri Amar Diraja, Bendahara Kerajaan Melaka untuk merebut kekuasaan dari Sultan Abu Syahid dengan membunuhnya, setelah terlebih dahulu membunuh Raja Rekan. Pemberontakan di waktu malam yang sunyi dan penuh kejutan itu berhasil, Raja Kasim naik takhta sebagai raja dengan gelar Sultan Muzaffar Syah[110]. Sultan Muzaffar Syah menikah dengan puteri Bendahara Seri Amar Diraja, melahirkan anak bernama Raja Abdullah. Pada Bendahara Seri Amar Diraja mangkat, Tun Perpatih Sedang, anak Bendahara, diangkat menjadi Bendahara dengan gelar, Bendahara Seri Wak Raja. Akibat tragedi "pintu terutup angin, membuat Bendahara Seri Wak Raja bunuh diri minum racun. Sepeninggal Bendahara, Sultan Muzaffar Syah sangat berduka selama 7 hari lamanya. Sultan Muzaffar Syah mengambil Tun Kudu, puteri Bendahara Seri Wak Raja sebagai istri. Saudara laki-laki Tun Kudu, Tun Perak, diangkat sebagai penghulu di Kelang[111].

Raja Siam, Syahru'n Nuwi, juga tertarik dengan kebesaran Melaka dengan memintanya tunduk. Sultan Muzaffar Syah menolak, perang pecah tak terhindarkan. Seluruh pembesar, hulubalang, rakyat Melaka membantu. Bahkan Penghulu Kelang, Tun Perak, datang dengan anak-istri perempuan Kelang[112]. Meski ditentang Sultan, Tun Perak tetap kukuh dengan pendiriannya, ini menjadi preseden pelibatan perempuan dalam perang. Melaka berhasil menangkis serangan Siam, pasukan Syahru'n Nuwi kembali ke Siam meninggalkan rotan yang kemudian tumbuh di Hulu Sungai Muar, yang dikenal "rotan Siam'[113].

Pada zaman ini, *Sulalat al-Salatin* mencatat, hanya ada tiga kerajaan besar di mana raja dibantu oleh orang-orang bijaksana: Raja Majapahit oleh Patih Aria Gajah

Mada, Raja Pasai dibantu Raja Kaya Raja Kenayan, dan Melaka yang dibantu Bendahara Seri Nara Diraja[114]. Siam kembali menyerang Melaka, dipimpin oleh Panglima Awi Dicu, namun serangan itu dapat diapatahkan Tun Omar, anak laki-laki Bendahara Seri Bija Diraja, asal Melayu yang sebelum menjadi Bendahara bernama Tun Hamzah. Tun Omar gagah berani dan cenderung menggila dalam perang laut[115]. Raja Siam, Paduka Bubunnya, marah dengan kekalahan ini. Baginda Bubunnya kemudian memimpin sendiri serangan ke Melaka, disertai anak laki-laki, Cau Panden. Serangan Siam ke Melaka kali ini juga dipatahkan dengan bantuan orang Arab yang menetap di Melaka, dikenal Saidi Arab. Bahkan, Cau Panden tewas oleh panah Saidi Arab[116]. Saidi Arab dielu-elukan:

"Cau Panden anak Bubunnya,
Hendak menyerang ke Melaka;
Ada cincin berisi bunga,
Bunga berladung air mata"[117].

Pada zaman ini, Sulalat al-Salatin mencatat, hanya ada tiga kerajaan besar di mana raja dibantu oleh orang-orang bijaksana: Raja Majapahit oleh Patih Aria Gajah Mada, Raja Pasai dibantu Raja Kaya Raja Kenayan, dan Melaka yang dibantu Bendahara Seri Nara Diraja.

Sultan Muzaffar Syah mangkat, digantikan anaknya, Raja Abdullah, dengan gelar Sultan Mansur Syah. Sultan naik takhta berumur dua puluh tujuh tahun, beristeri Tun Putih, anak Bendahara Seri Nara Diraja. Dia juga memiliki anak dengan gundik, Puteri Bakal. Sultan Mansyur Syah memperluas kekuasaan dengan menyerang Maharaja Dewa Sura, negeri Indera Pura. Indera Pura berada di bawah kekuasaan Siam, masih kerabat Paduka Bubunnya. Pasukan Melaka berhasil menawan Maharaja Dewa Sura, Raja Indera Pura, dan seorang puterinya, Puteri Onang Sari. Sultan Mansyur Syah mengambil Puteri Onang Sari sebagai istri, dan memberinya dua anak laki-laki: Raja Muhammad dan Raja Ahmad[118]. Setelah ditawan secara "istimewa" selama beberapa tahun, Raja Indera Pura dibebaskan dan dikembalikan ke Indera Pura, Siam, setelah raja Siam itu berhasil menangkap gajah tunggangan Sultan Mansyur Syah, Kemanci, yang lepas di hutan[119]. Setelah kasus ini, hubungan Melaka-Siam terjalin dengan baik.

Sultan Mansur Syah mengutus Seri Bija Pikrama dengan Tun Sura Diraja ke Mengkasar, menjalin persahabatan dengan Raja Goa. Utusan Melaka disambut baik, sepulangnya ke Melaka, Raja Goa, Keraeng, memberi hadiah Sultan Mansyur Syah anak Raja Bajung, Sulawesi, Daeng Merupawah[120]. Selama di Melaka, Daeng Merupawah berguru ilmu kepada siapapun yang dituakan, hingga Sultan Mansyur Syah, memberi anugerah nama padanya, Hang Tuah. Melengkapi delapan panglima perang yang mengabdi pada Sultan Mansyur Syah, yaitu Hang Jebat, Hang Kasturi, Hang Lekir, Hang Lekiu, Hang Ali, Hang Iskandar, Hang Hassan, Hang Hussin, menjadi sembilan dengan Hang Tuah[121].

Di belahan bumi lain, Betara Majapahit mangkat dan tidak meninggalkan keturunan laki-laki. Satu anak perempuan bernama Raden Puteri Galoh Awi

Kesuma, meski masih kecil, diangkat menjadi raja Majapahit, tapi pemerintahan sehari-hari dijalankan Patih Aria Gajah Mada. Suatu saat, seorang penyadap menemukan anak laki-laki terdampar lemah di Pantai Bengawan setelah berhari-hari hanyut berpegang sekeping papan perahu. Al-Raniri mengutip kata-kata Saidina Ali *karram-a Allahu wajhah-u*: *"La mawta illa bi 'l-'ajali"*[122], tidak ada kematian, sebelum ajal menjemput. Ternyata dia anak Raja Tanjung Pura, keturunan Raja Bukit Si Guntang, bernama Raden Perlan Langu. Tiga bersaudara, dua lelaki dan seorang perempuan, naik bersama sang ayah, hendak pergi bermain ke Pulau Permainan. Namun di tengah laut perahu mereka pecah diterpa angin ribut dan diterjang ombak. Setelah dipungut dan dibesarkan oleh penyadap, Raden Perlan Langu kemudian ditakdirkan menjadi suami Raden Puteri Galoh Awi Kesuma, dan menjadi Raja Majapahit, dengan gelar Sang Aji Jaya Ningrat. Karena besarnya Kerajaan Majapahit, Sang penyadap diangkat menjadi patih, setara dengan Patih Aria Gajah Mada, dengan gelar Patih Adi Kara[123]. Dengan Perkawinan Sang Aji Jaya Ningrat dengan Raden Puteri Galoh Awi Kesuma menghasilkan anak perempuan, Radin Galuh Cendera Kirana.

Kabar Sang Aji Jaya Ningrat naik takhta di Majapahit terdengar dan membuat Raja Indera Pura bangga, membuat Raja Tanjung Pura memiliki hubungan baik dengan Majapahit. Sultan Mansyur Syah, Sultan Melaka, menjalin hubungan baik juga dengan Majapahit, terutama karena tertarik dengan kecantikan Radin Galuh Cendera Kirana, puteri Majapahit, yang telah banyak raja-raja yang meminang namun ditolaknya. Sultan Mansyur Syah datang ke Majapahit diiringi oleh Bendahara Tun Bijaya Sura, Laksamana Hang Tuah[124], Hang Jebat, Hang Kasturi, Hang Lekir dan Hang Lekiu. Disertai pula dengan rombongan besar terdiri dari raja-raja Melayu yang takluk pada Melaka, yakni, Sultan Nara Singa dari Kerajaan Inderagiri, Raja Merlang dari Kerajaan Tungkal, Adipati Sira Sela Sida Raja dari Kerajaan Jambi, Demang Mangku Raja dari Kerajaan Palembang, dan Maharaja Ishak dari Kerajaan Lingga[125]. Menyongsong rombongan Sultan Mansyur Syah, Betara Majapahit, Sang Aji Jaya Ningrat, didampingi oleh Raja Daha, Raja Kediri, dan Raja Tanjung Pura. Sultan Mansyur Syah memberi hadiah empat puluh buah keris kepada Sang Aji Jaya Ningrat, Raja Majapahit, juga kepada Raja Daha, Raja Kediri, dan Raja Tanjung Pura, dan lainnya. Raja Majapahit menghadiahkan sebidang tanah, lengkap dengan istana dan balai-balainya, kepada Sultan Mansyur Syah dan para raja-raja Melaka di wilayah kekuasaan Majapahit[126]. Kepiawaian Hang Tuah memainkan pedang, mengalahkan puluhan dan bahkan ratusan pasukan tombak kerajaan Majapahit, membuat Sang Aji Jaya Ningrat, Raja Majapahit luluh merelakan puterinya yang jelita, Radin Galuh Cendera Kirana, kepada Sultan Mansyur Syah, sementara perempuan-perempaun – bahkan yang berada dipelukan suaminya pun – lupa diri[127] melihat Hang Tuah. Dalam *Sulalatus Salatin*, al-Raniri menggambarkan sebagai berikut:

> *Onja suruh. tanggapana penglipur; saben dina katon parandene onang uga. Ertinya, ini sirih, buat olehmu akan penglipur rasa berahi; sehari*

dilihat sungguh, demikian pun rindu juga. Iwer Sang dara kabeh, dene Laksamana lumaku-lumaku, penjurit ratu Melayu. Ertinya, sabur segala anak dara-dara semuanya melihat Laksamana berjalan, hulubalang raja Melayu. Ayu-ayu apa dewe pande wesi para tan ayu, saben dina den gurinda. Ertinya, baik-baik anak orang pandai besi, apa tak kena, Sentiasa hari dicanainya. Kaget wong paken, dene Laksamana tumandang, Laksamana tumandang, penjurit ratu ing seberang: ertinya terkejut orang dalam pangkuan, oleh melihat Laksamana, lagi hulubalang raja seberang. Tututana, yen ketemu, paTeriana karo , ketelu jaro man mara. Ertinya, ikut olehmu jikalau bertemu bunuh keduanya, ketiga dengan suruh-suruhannya. Geger wong pasar dene Laksamana liwat penjurit ratu Melaka. Ertinya, gerupar orang di pasar melihat Laksamana lalu, lagi hulubalang raja Melaka. Wis laliya kung alagi kungku maning; sumbalinga lipur kung, ati saben gelak kung. Ertinya, baik sudah lupa yang lalaikan itu, datang rindukan pula, sungguhpun aku hibur-hiburkan yang hatiku ini sentiasa dendam. Geger wong pasiban dene Laksamana teka. Laksamana teka, penjurit ratu Melaka. Ertinya, gerupar orang di penghadapan sebab melihat Laksamana datang, hulubalang raja Melaka, Den urai rambute, den tangisi, morambute melu tan diremen. Ertinya, diuraikan rambutnya tangisi, usah! Rambutku ini dia pun turut 'tah di mana"[128].

Al-Raniri dalam Sulalat al-Salatin kemudian menuliskan seorang ulama ahli tasawuf bernama Maulana Abu Ishak, menulis kitab Dur-i al-Madhlum, mempunyai murid bernama Maulana Abu Bakar, yang membahas dzat, sifat, dan perilaku tasawuf.

Setelah empat puluh hari empat puluh malam lamanya, Sang Aji Jaya Ningrat, Raja Majapahit menikahkan puterinya, Radin Galuh Cendera Kirana dengan Sultan Mansyur Syah[129]. Beberapa waktu berselang, Radin Galuh Cendera Kirana diboyong Sultan Mansyur Syah ke Melaka, sampai Pulau Sabut, sambutan meriah pembesar dan rakyat Melaka kepada Sultan Mansyur Syah dan rombongannya telah dilakukan. Sultan Mansyur Syah melarang Raja Merlang dari Inderagiri untuk kembali ke Inderagiri, malah dikawinkan dengan puterinya, Puteri Bakal. Hasil perkawinan Raja Merlang dengan Puteri Bakal lahirlah Raja Nara Singa, yang bergelar Sultan Abdul Jalil. Sementara hasil perkawinan Sultan Mansyur Syah dengan Radin Galuh Cendera Kirana melahirkan Raden Dikelang. Perkawinan Sultan Mansyur Syah dengan anak Seri Nara Diraja, dikarunia dua anak perempuan: Raja Mahadewi dan Raja Cendera. Dan Sultan Mansyur Syah dengan isteri saudara Bendahara Paduka Raja yang bungsu, melahirkan anak lelaki, Raja Hussain. Raja Hussain dikawinkan dengan Tun Naja, saudara Tun Tahir[130].

Kehebatan Melaka di bawah Sultan Mansyur Syah sampai ke Cina. Setelah menjalin hubungan dengan mengirim utusan dan surat, Raja Cina mengirim Puteri Hang Liu ke Melaka. Puteri Hang Liu kemudian dijadikan istri Sultan Mansyur Syah. Untuknya dibangunkan tempat pada sebuah bukit di luar kota, hingga kini di sebut Bukit Cina[131]. Raja Brunei, Sang Aji, juga mendengar kehebatan Melaka[132]. Melaka peduli kepada Raja Cina. Pada suatu saat, Raja

Sultan Mansur Syah meminta Makhdum Patakan dari Pasai untuk menerjemahkan Dur-i al-madhlum ke dalam bahasa Melayu.

Cina terserang penyakit gatal seluruh badan. Sultan Mansyur Syah, berkirim resep obat, namun justru air basuh kaki Sultan yang ikut terbawa serta, diminum dan di buat mandi oleh Raja Cina yang menyembuhkan penyakitnya[133].

Hanya Kampar, Negeri Pekan Tua, dengan Maharaja Jaya, yang menolak tunduk kepada Melaka. Sultan Mansyur Syah mengirim Seri Nara Diraja ke Kampar untuk menundukkan raja yang berasal dari Minangkabau ini[134]. Berhasil menaklukkan Kampar, Seri Nara Diraja diangkat sebagai Adipati Kampar. Maharaja Parameswara, Raja Siak, juga menolak tunduk kepada Melaka. Sultan mengutus Seri Udana dan Tun Jana Pakibul untuk menumpas Raja Siak, Maharaja Parameswara, yang berasal dari Pagar Ruyung[135].

Kasus menggemparkan terjadi ketika Raja Muhammad, putera bungsu hasil perkawinan Sultan Mansyur Syah dengan Puteri Onang Sari dari Siam, membunuh anak laki-laki tertua Bendahara Tun Besar Seri Amar Diraja. Meski keluarga besar Bendahara marah dan hendak membunuh untuk menuntut balas, namun dicegah oleh Tun Besar Bendahara: "Akan kata Datuk Bendahara, yang adat Hamba Melayu tidak pernah derhaka, tetapi akan kita bertuankan anak raja seorang ini janganlah." Raja Muhammad gagal menjadi Raja Melaka, menggantikan Sultan Mansyur Syah, ayahnya. Raja Muhammad menjadi raja di Pahang, Terengganu, kemudian ke Pahang kembali, dengan gelar Sultan Muhammad Syah. Dia mengambil istri cucu Sultan Iskandar, Raja Kelantan, bernama Mengindera Puteri. Hasil perkawinan ini lahir tiga anak laki-laki: Raja Ahmad, Raja Jamil, dan Raja Mahmud[136].

Al-Raniri dalam Sulalat al-Salatin kemudian menuliskan seorang ulama ahli tasawuf bernama Maulana Abu Ishak, menulis kitab Dur-i al-Madhlum, mempunyai murid bernama Maulana Abu Bakar, yang membahas dzat, sifat, dan perilaku tasawuf

Al-Raniri dalam *Sulalat al-Salatin* kemudian menuliskan seorang ulama ahli tasawuf bernama Maulana Abu Ishak, menulis kitab *Dur-i al-Madhlum*, mempunyai murid bernama Maulana Abu Bakar, yang membahas dzat, sifat, dan perilaku tasawuf. Maulana Abu Ishak mengutus Maulana Abu Bakar untuk mengajarkan tasawuf ke negeri bawah angin menurut kitab *Dur-i al-Madhlum*. Menumpang kapal laut, Maulana Abu Bakar berlayar dari Jeddah menuju Melaka. Sampai di Melaka, Maulana Abu Bakar dimuliakan Sultan Mansyur Syah. Kitab *Dur-i al-Madhlum* diarak menuju balairung istana. Sultan belajar tasawuf di sana. Sultan diceritakan terang hatinya, banyak menimba ilmu, dan Sultan Mansur Syah meminta Makhdum Patakan dari Pasai untuk menerjemahkan *Dur-i al-madhlum* ke dalam bahasa Melayu. Sultan dan seluruh pembesar kerajaan belajar *Dur-i al-madhlum* kepada Maulana Abu Bakar, kecuali Kadi Maulana Yusuf, Kadi Melaka. Kadi Maulana Yusuf adalah cucu makhdum yang pertama kali mengislamkan Melaka. Hingga suatu ketika, Kadi Maulana Yusuf hendak pergi sembahyang Jumaat, berjalan persis melewati depan pintu Maulana Abu Bakar. Tatkala itu, Maulana Abu Bakar tengah berdiri di depan pintu, Kadi Maulana Yusuf melihat Maulana Abu Bakar dikelilingi cahaya seperti sumbu dian dikelilingi api. Kadi Maulana Yusuf segera berlari datang menyembah pada Maulana Abu Bakar. Kadi Yusuf disambut seraya tersenyum. Sejak saat itu, Kadi Maulana Yusuf berguru kepada Maulana Abu Bakar. Kadi Maulana Yusuf

kemudian mengundurkan diri sebagai Kadi, digantikan anaknya, Kadi Maulana Munawar[137].

Sultan Mansyur Syah juga pernah menitahkan Tun Bija Wangsa ke Pasai untuk bertanya kepada ulama Pasai tentang apakah surga dan neraka itu kekal? Sultan Pasai memanggil Makhdum Mua untuk menjawab. Makhdum Mua menjelaskan: "Adapun segala isi surga, kekal dalamnya, sabit dengan Quran, yang tersebut: *'Innal-lazina amanu wa 'amilus-shalihati ulaikahum khair al-bariyah; Jaza'uhum 'inda rabbihim jannatu 'adnin tajri mintahtih al-'anhar khalidina fiha abada*[138]. Demikian halnya neraka, isinya kekal juga ia dalamnya, seperti firman Allah Ta'ala: *'Inn al-lazina kafaru min ahlil-kitabi wal-musyrikina fi al-nari jahannama khalidina fiha ula'ikahum syarrul-bariyah"*[139]. Tatkala itu, Tun Hassan, murid Makhdum Mua juga duduk mendengarkan[140]. Tidak hanya itu, Tun Bija Wangsa juga bertanya kepada Makhdum Mua tentang najis, dan masalah-masalah keagamaan lain. Hormat Raja Melaka, Sultan Mansyur Syah, kepada Pasai meski Pasai di bawah kerajaan Melaka. Ketika di Pasai pecah pemberontakan kepada Sultan Zainal Abidin, Sultan Mansyur Syah mengutus panglima perang membantu Pasai[141].

Orang Cempa di Melaka ditelusuri kedatangan Raja Cempa, Syah Indera Berma dan istrinya, Kenia Mesra, juga Syah Pau Ling, pertama-tama ke Aceh – menjadi asal raja Aceh kemudian ke Melaka. Kedatangan mereka disambut baik Sultan Mansur Syah. Maka Syah Indera Berma dan isteri, Kenia Mesra, dimuliakan baginda, kemudian masuk Islam. Anak cucu Syah Indera Berma menjadi puak Cempa di Melaka.

Sultan Mansyur Syah menjelang wafat, ia berwasiat, seraya memandang Raja Ahmad:

> *"Hei anakku, ketahui olehmu, bahawa dunia ini sekali-kali tiada kekal adanya. Yang hidup itu sedia akan mati juga sudahnya; iman yang sempurna dan pekerti yang baik, itulah yang kekal disebut orang selama-lamanya, Adapun peninggalan aku ini, hei anakku, hendaklah engkau berbuat adil sangat-sangat, dan jangan engkau mengambil hak orang tiada sebenarnya. Makan haqu'l-adam terlalu besar dosanya, tiada diampuni Allah subhanahu wa taala; melainkan dengan izin yang empunya hak juga; dan jangan khali engkau keluar dihadap orang, kerana Hamba Allah sekaliannya banyak berserah kepadamu; jikalau kesukaran baginya, hendaklah segala yang kesakitan itu segera engkau tolong; jikalau teraniaya ia, hendaklah engkau periksa ia baik-baik, supaya di akhirat jangan diberatkan Allah atasmu, kerana sabda nabi, salla Allahu 'alaihi wa salam: Kullukum ra'in wa kullukum mas'ulun 'an ra'iyyatihi, yakni segala kamu yang menggembala dunia lagi akan ditanyai daripada kebelaan kamu; ertinya segala raja-raja di akhirat lagi akan ditanyai Allah subhanahu wa taala daripada segala rakyat. Sebab demikianlah, maka*

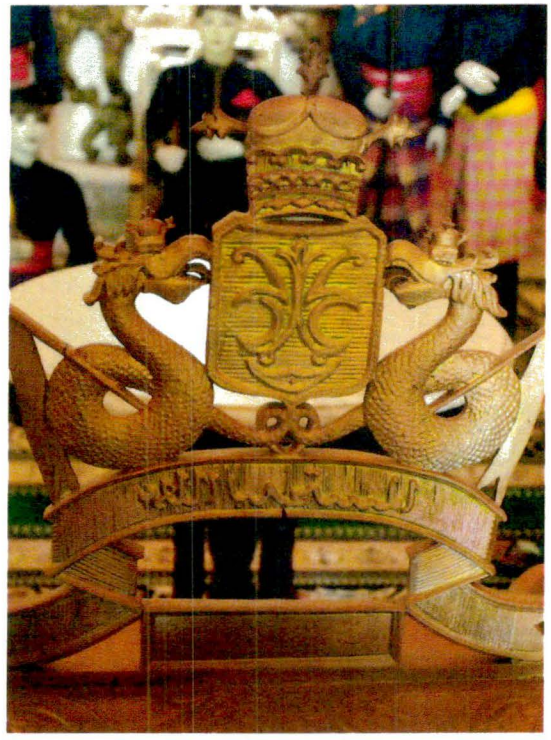
sebaiknyalah engkau berbuat adil dan saksama, supaya di sana jemah diringankan Allah Taala kira-kiramu; dan hendaklah engkau muafakat dengan segala menteri dan segala Orang Besar-besarmu, kerana raja itu, jikalau bagaimana sekalipun bijaksana dan tahunya, jikalau tiada muafakat dengan segala pegawai, di mana akan dapat ia melakukan bijaksananya itu? Dan tiada akan sentosa kerajaannya; kerana raja-raja itu umpama api, segala menteri itu umpamanya kayu; kerana api itu tiada akan nyala, jikalau tiada kayu; seperti kata Farsi: 'Ar'ayatu juan bakhasta sultan khasad', yakni rakyat itu umpama akar, dan raja itu umpama pohon; jikalau tiada akar nescaya pohon tiada akan dapat berdiri. Demikianlah raja itu dengan segala rakyatnya. Hei anakku, hendaklah engkau turut seperti amanatku ini; supaya beroleh berkat diberi Allah subha nahu wa taala, bija hi nnabi salla 'llahu 'alaihi wa salam.[142]"

Raja Ahmad[143] naik takhta, dengan gelar Sultan Alau'd-Din Riayat Syah. Selama memerintah, di samping menertibkan negeri dari pencuri, juga menentramkan kegaduhan di istana Pasai[144]. Ketika Raja Maluku direbut Kastilan, sang raja melarikan diri ke Melaka dan meminta bantuan. Pada saat yang sama Raja Rekan dan Panglima Terengganu juga menghadap sultan. Sultan Pahang, Sultan Muhammad Syah – kakak kandung Raja Ahmad, merasa lebih tua – marah terhadap Panglima Terengganu, dan mengutus tentara membunuhnya. Sultan Muhammad Syah bahkan berniat memberontak dan merebut Melaka dari kekuasaan Sultan Alau'd-Din Riayat Syah. Namun diplomasi Sultan tidak sampai membuat pecah perang saudara sekandung, Pahang dengan Melaka[145]. Sultan Alau'd-Din Riayat Syah juga menertibkan kegaduhan di istana Siak. Sultan juga sempat mengangkat Raja Menawar, anak Sultan Alau'd-Din Riayat Syah menjadi raja Kampar, dengan gelar Sultan Menawar Syah.

Sultan Alau'd-Din mangkat digantikan puteranya, Raja Mamad, dengan gelar Sultan Mahmud Syah, dengan wasiat:

"Hei anakku, adapun engkau hendaklah banyak-banyak sabar, dan ampunmu akan segala hamba sahayamu, dan baik-baik memelihara akan dia; kerana firman Allah Taala Inna 'llahu ma'as sabirin, yakni bahawa Allah Taala serta pada segala yang sabar, Dan jikalau datang kepada dua pekerjaan, suatu pekerjaan Allah, dan suatu pekerjaan dunia, maka dahulukan olehmu pekerjaan Allah daripada pekerjaan dunia. Hendaklah engkau sangat-sangat menyerahkan dirimu kepada hadrat Allah Taala yang akan memelihara akan kamu, kerana wa man yatawakkal 'ala'llah, Dan segala anak Melayu bagaimanapun besar dosanya, jangan olehmu diaifi dia, dan sampai kepada hukum syarak dosanya derhaka, bunuhlah; kerana segala Melayu itu ketanahanmu, seperti kata Arab Al-'abdi tinu'l-maulahu, yang hamba itu tanah tuhannya. Jikalau engkau bunuh ia tiada

dengan dosanya, bahawa kerajaanmu binasa. Hei anakku, hendaklah engkau turut dan engkau ingatkan wasiatku ini, dan kau kerjakan, supaya berkat diberi Allah subhanahu wa taala."



Lambang Kerajaan Siak Sri Indrapura.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, 2013.

Selama menjabat, Sultan Mahmud Syah, diterpa isu tidak sedap tentang soal perempuan. Kasus pertama, menurut *Sulalat al-Salalatin*, Sultan Mahmud Syah pada suatu malam mengunjungi isteri Tun Biajid[146] – anak Laksamana Hang Tuah – pada saat Tun Biajid tidak ada di rumah. Tun Biajid pergi ke Merba, karena kedudukannya di Merba. Sultan Mahmud Syah baru dinihari meninggalkan rumah isteri Tun Biajid. Tun Biajid marah besar, jika tidak takut durhaka, lembing ditangannya telah dilemparkan ke dada Sultan. Istri Tun Biajid ditalak, dan mundur dari jabatannya. Sultan Mahmud Syah memberi salah seorang gundiknya, Tun Iram Seridari, kepada Tun Biajid, untuk diperisteri. Tun Biajid memperistrinya, namun tetap tidak mau kembali masuk kerja[147]. Kasus kedua, pada suatu malam, Sultan Mahmud Syah pergi ke rumah seorang perempuan, Tun Dewi. Namun Sultan urung masuk ke rumah, ketika Sultan melihat baginda Tun Ali Sandang bersama Tun Dewi. Sultan memberi sirih kepada Tun Ali Sandang. Sirih adalah barang yang sangat mulia, tinggi nilainya, siapa yang diberi anugerah sirih oleh Sultan, tanda ia akan memperoleh karunia. Namun, beberapa saat kemudian, Tun Ali Sandang dibunuh Tun Isap Berakah, pengawal pribadi Sultan. Kasus pembunuhan Tun Ali Sandang oleh Tun Isap Berakah membuat keluarga berang. Kerabat Tun Ali Sandang bernama Seri Wak Raja, anak bungsu Bendahara Paduka Raja, membunuh Tun Isap Berakah sebagai balas dendam. Sultan hanya diam dengan pembunuhan ini[148].

Demi menjaga martabat Melaka, Sultan Mahmud Syah menyerang Manjong. Karena Manjong merasa menjadi Negara besar, tidak mau tunduk kepada Beruas, yang mengaku tunduk pada Melaka. Sultan Mahmud Syah membantu Pahang, ketika Pahang diserang Raja Legor, Siam, Maharaja Dewa Sura[149]. Kedah dan Patani mengirim utusan dan mengaku tunduk pada sultan, bahkan Raja Patani. Isi surat Raja Patani:

"Paduka anakanda Cau Seri Bangsa, raja dalam negeri Patani empunya sembah, datang kepada paduka ayahanda Seri Sultan Mahmud Syah *al-mu'azam malik-u al-mukarram zilu Allah-u fi al-'alam,* yang di atas takhta kerajaan dalam negeri Melaka, Malakat. Waba'dah; kemudian dan itu, bahawa paduka anakanda menyuruhkan patik itu Okun Pola, mengadap ke bawah duli paduka ayahanda, jikalau ada kumia paduka ayahanda, anakanda mohonkan nobat ke bawah duli paduka ayahanda"[150].

Sultan Mahmud Syah meminta Kadi Menawar untuk mengislamkan Cau Seri Bangsa, Raja Patani, yang kemudian bergelar Sultan Ahmad Syah. Sultan Mahmud juga menyerang Kelantan. Pada zaman itu, Kelantan sudah besar, lebih besar dari Patani. Kelantan diperintah Sultan Menawar Syah, anak saudara Sultan Iskandar Syah. Pasukan Melaka menawan tiga anak perempuan Raja Kelantan, Onang Kinang, Cau Pa, dan Cau Pauk. Ketiganya dibawa ke Melaka dan didiamkan di istana. Onang Kinang dijadikan isteri Sultan di istana[151]. Suatu saat, Cau Pauk diberikan kepada Hang Nadim[152], karena telah membawa Tun Teja Ratna Menggala, anak Bendahara Pahang, untuk dijadikan permaisuri Sultan Mahmud Syah, setelah permaisuri pertama wafat[153].

Sulalat al-Salatin mengisahkan kunjungan Pangeran Surabaya, Patih Adam, ke Melaka menghadap Sultan Mahmud Syah. Suatu ketika, Patih Adam, kembali ke Melaka dan memaksa untuk dinikahkan dengan Tun Minda, salah satu puteri Sultan, yang pada kunjungan pertama Patih Adam ke Melaka masih anak-anak. Patih Adam sampai berusaha memperkosa Tun Minda, akhirnya Patih Adam dinikahkan dengan Tun Minda dan di bawa ke Jawa[154]. *Sulalat al-Salatin* juga menyebut bahwa Sultan Mahmud Syah pernah malu dengan gaya dan perilaku saudaranya, Raja Zainal, yang *playboy* membuat para perempuan Melaka tergila-gila padanya. Sultan memanggil tiga orang kepercayaannya untuk "membunuh namun jangan sampai satu orang pun tahu". Beberapa saat kemudian, Raja Zainal mati terbunuh ketika sedang tidur[155].

Pada masa Sultan Mahmud Syah, Alfonso d'Albuquerque, seorang kapten Portugis berlabuh di dermaga Melaka dalam perjalanan dagang dari Goa. Kedatangan Alfonso d'Albuquerque membuat penduduk Melaka berkerumun dan terheran-heran. Sebagian rakyat Melaka menyebutnya Benggali Putih.

Pada masa Sultan Mahmud Syah, Alfonso d'Albuquerque, seorang kapten Portugis berlabuh di dermaga Melaka dalam perjalanan dagang dari Goa. Kedatangan Alfonso d'Albuquerque membuat penduduk Melaka berkerumun dan terheran-heran. Sebagian rakyat Melaka menyebutnya Benggali Putih. Bendahara Seri Maharaja merawatnya untuk beberapa saat. Alfonso d'Albuquerque kembali ke Goa dan mengabarkan tentang kemajuan Melaka. Portugis mengutus Gonsalo Periera, kapten kapal perang untuk menyerang Melaka. Meski Melaka dibombardir dengan meriam, serangan pertama Potugis ke Melaka ini gagal. Sisa tentara Portugis kembali ke Goa yang membuat marah penguasa Portugis di sana, dan bersiap menyusun serangan kedua. Serangan kedua belum terlaksana, bersandar kapal dari Jeddah ke Melaka membawa seorang ulama besar, Maulana Sadar Jahan. Sultan Mahmud Syah dan Raja Ahmad berguru kepadanya. Namun dalam malam, digelar pengajian, Perdana Menteri Melaka sedang duduk mengaji kepada Maulana Sadar Jahan, datang Seri Rama untuk bergabung. Dari bau mulutnya, terlihat Seri Rama sedang mabuk terlalu banyak minum arak. Maulana Sadar Jahan berkata: "*Al-khamru ummu'l-khabaith,*" (arak itu ibu segala najis). Seri Rama – karena mabuk – menyahut: "*Al-hamku ummi'l-khabaith* (yang hamak itu ibu segala najis)[156]. Perdana Menteri marah besar, langsung pulang meninggalkan tempat[157].

Meski banyak ulama datang ke Melaka, namun sultan kerap mengirim utusan ke Melaka untuk bertanya berbagai masalah agama ke Pasai. Sultan Pasai, disebut dalam surat Sultan Melaka dengan: Seri Sultan *al mu'azam maliku'l-mukarram zilu'llahu fi'l-'alam*. Di Pasai, pada zaman Sultan Mahmud Syah, tinggal ulama Mawara'l Hartar, Khurasan, dan Irak. Masalah yang hendak ditanyakan dalam surat Sultan Melaka adalah:

> *"Man qala: Inna Allaha khaliqun wa raziqun fi al-azali faqad kafara, yakni barang siapa mengatakan bahawa Allah subha nahu wa taala menjadikan dan memberi rezeki pada azali, bahawa sesungguhnya kafir; Wa man qala: Inna Allaha lam yakun khaliqun wa raziqun fi al-azali faqad kafara, yakni barang siapa mengatakan bahawa Allah subha nahu wa taala tiada menjadikan dan tiada memberi rezeki pada azali, maka sesungguhnya kafir"*[158].



Alfonso d'Albuquerque adalah Kapten Portugis yang berhasil menaklukkan Malaka pada 1511.
Sumber: Indonesia dalam Arus Sejarah, 2012.

Sultan Mahmud Syah mendapat jawaban yang memuaskan dari Tun Hassan, ulama Pasai.

> *Tun Teja Ratna Menggala, anak Bendahara Pahang, permaisuri Sultan Mahmud Syah kedua mangkat. Raja tidak memiliki permaisuri beberapa lama. Kecantikan Tun Fatimah, puteri Perdana Menteri Melaka, sangat menarik hati Sultan Mahmud Syah, namun terlambat. Karena Tun Fatimah dilihat pertama kali oleh Sultan justru pada saat Perdana Menteri menggelar pesta pernikahan dengan Tun Ali. Sultan disebut Sulalat al-Salatin kecewa dengan Perdana Menteri. Mulai mencari-cari kesalahan Perdana Menteri.*

Pada suatu saat, Raja Mendaliar, Raja Keling, berkata kepada Laksamana Khoja Hassan:

> *«Sahaya mengadap Orang Kaya ini, sahaya berlepas taksir, supaya jangan sahaya dikatakan orang sebicara dengan penghulu sahaya; kerana telah sahaya ketahui bahawa Datuk Bendahara hendak derhaka. Orang Kaya persembahkanlah ke bawah Duli Yang Dipertuan, sudah ia berbuat takh-ta kerajaan, menerupa ciu emas dan kaus emas; kasadnya hendak naik raja dalam negeri Melaka ini. Setelah Laksamana melihat harta terlalu banyak itu, maka hilanglah budi bicara akal yang sempurna itu, sebab disamun oleh harta dunia Bita ai' zahab Khuda nuqit walakin nina hasil ista, yakni: "Hei emas, Tuhan bukan engkau, tetapi kehendak hati berlaku olehmu.*[159]*"*

Mendengar berita ini, ditambah "patah hati" dengan kasus Tun Fatimah, membuat hati Sultan murka. Al-Raniri mengutip pepatah Persia: *al-mahabbat bain niyat, wa al-'asyiq fikr niyat,*" ("Yang kasih itu antara tiada, dan berahi itu bicara tiada). Sultan Mahmud Syah memanggil Tun Sura Diraja dan Tun Indera Segara untuk membunuh Perdana Menteri. Perdana Menteri dibunuh, Tun Fatimah dibawa ke istana dijadikan Permaisuri Sultan Mahmud Syah[160]. Sultan Mahmud Syah sangat mencintai Tun Fatimah, seperti bait syair: "*Juna takrim dardui jamal mahbubista qad saqafi hiyabnur amru nista.*" (apabila kutilik keelokan muka kekasihku, sesungguhnya tertariklah dalam hatiku kasih, sebab menilik cahaya mata kekasih itu). Namun, karena Tun Fatimah terluka hati karena ayahnya dibunuh, maka Sultan Mahmud Syah masyghul, seperti bait: "*Syarat mahbubista kah hujad dunista dusta dada daunina dusta;*" (syarat orang yang kasih itu, bahawa barang yang dikasihi oleh kekasihnya itu ia pun kasih hendaknya; demikian lagi barang yang dikebencinya pun)[161]. Sultan disebutkan putus asa, sampai menyerahkan kekuasaan kepada Sultan Ahmad Syah, ditinggal berburu tanpa mau didampingi tentara dan pengawal kerajaan. Namun Tun Fatimah dikabarkan hamil, digugurkan, dengan alasan: "anak sultan sudah banyak, untuk apa lagi". Setelah Sultan Mahmud Syah berjanji, kalau laki-laki akan diangkat putera mahkota, Tun Fatimah kemudian dua kali hamil, tetapi selalu melahirkan anak perempuan.

Sultan Ahmad Syah menjadi raja Melaka, Alfonso d'Albuquerque kembali menghadap Raja Portugis untuk menghadapi Melaka. Sebelum ke Melaka dia singgah di Goa, menambah kekuatan armada perang. Menghadapi Melaka, Tun Indera Segara setiap malam membacakan kisah kepahlawanan *Hikayat Muhammad Hanafiah*, untuk memompa semangat perang tentara dan rakyat Melaka melawan Portugis seperti heroisme Muhammad Hanafiah. Sultan Ahmad Syah juga memberikan Tun Indera Segara kitab *Hikayat Amir Hamzah*, agar berani seperti Amir Hamzah. Kerajaan Melaka diduduki tentara Portugis, Sultan Ahmad Syah menyingkir ke hulu Muar, Kuala Pogoh. Sultan Mahmud Syah menetap di Batu Harupar, Perdana Menteri tinggal di Lubuk Batu. Sultan Ahmad Syah kemudian menyingkir ke Bentayan. Ketika Pogoh jatuh ke Portugis, Sultan Ahmad Syah menyingkir ke Muar. Lalu menyingkir ke Penarikan. Lalu ke Pahang, bergabung dengan Sultan Abdul Jamal Syah. Sultan Mahmud dan Sultan Ahmad Syah kemudian ke Pekan Tua, Johor. Kemudian ke Tebing Tinggi, Bukit Batu Pelabuhan, Bintan. Sultan Ahmad menyajikan nasi kunyit dan tulang ayam kepada pembesar kerajaan, membuat marah mereka, memicu kemarahan Sultan Mahmud hingga membunuhnya[162]. Sultan Mahmud Syah kemudian mengangkat Raja Muzaffar Syah, sebagai raja di Kopak. Di Kopak, Sultan Mahmud Syah, Tun Fatimah, hamil anak keempat, lahir laki-laki yang diberinama Raja Ali, sebutannya Raja Kecil Besar. Setelah diangkat sebagai raja, bergelar Sultan Alau'd-Din Ri'ayat Syah, atau dikenal dengan Sultan Muda.

Sulalat al-Salatin menyebut Kampar jatuh ke tangan Portugis, dan menawan Raja Kampar, Raja Abdullah, anak Raja Menawar, saudara Sultan Mahmud Syah.

Setelah itu, Portugis menyerang Sultan Mahmud Syah untuk menaklukkan Kota Kara, Bintan, membakar Bengkalis, juga Bulang. Sesampai Portugis mendekati Kuala, Sultan Mahmud Syah menyingkir ke Bukit Batu, Johor, namun Kopak jatuh ke tangan Portugis[163]. Sultan Mahmud Syah akhirnya mangkat di Kampar[164]. Sultan Alau'd-Din Ri'ayat Syah ke Pahang, menikah dengan Raja Kusuma Dewi, dan membangun kerajaan di hulu Kuala Johor. Dari perkawinan ini lahir, antara lain, Raja Fatimah, yang kelak dinikahkan dengan Raja Omar, putera Sultan Pahang. Surat lamaran Sultan Pahang, Sultan Mansur Syah, kepada Sultan Alau'd-Din Ri'ayat Syah:

> *"Salamu'llahi bitta'zim 'aladdawam; fi'l-laili wal-ayyam, daripada paduka anakanda Seri Sultan Alau'd-Din Ri'ayat Syah, yang di atas takhta kerajaan dalam negeri Johor Daru'llzam, datang kepada paduka ayahanda, Paduka Sultan Mansur Syah yang empunya takhta kerajaan dalam negeri Pahang daru'l-salam, wa al haqani almukarram walhamam almuhtaram malja' kaffata al Umamu zillu'llahi fil 'alam, kemudian takrif zihinun yang arif akan surat yang mubarak, daripada paduka ayahanda dibawa oleh patik itu Seri Akar Raja dan Seri Nara Wangsa, serta tuhfat yang musyrifat itu telah wasillah, paduka anakanda sambut dengan takzim dan takrim. Pada tatkala dibaca, maka terdengar kepada paduka anakanda akan kehendak paduka ayahanda, akan membawa paduka cucunda Raja Omar itu; maka terlalulah amat kesukaan dan keredaan paduka anakanda, serta muafakatal wazir al kabir, jikalau ittifak paduka ayahanda, jangan kiranya diperlain yang seperti kehendak paduka ayahanda itu. Akan Peringgi telah berdendam akan negeri paduka anakanda, maka tiadalah paduka anakanda berpanjangan kalam. Burhan al mahabbat daripada paduka anakanda antelas Gujerati dua kayu, kara Iskandar dua pucuk, umpama bunga yang kena zohor matahari juga adanya." Setelah Sultan Pahang mendengar bunyi surat paduka anakanda baginda, Sultan Johor itu, maka mengucap syukurlah"*[165].

Al-Raniri adalah ulama, pengarang, ahli Sufi dan ahli sejarah dari Rander, Gujarat, India. Al-Raniri tiba di Aceh sekitar 1637 M dan seterusnya berkhidmat di bawah naungan Sultan Iskandar Thani Alauddin Mughayat Syah Johan (memerintah 1636-1641 M)

Raja Fatimah ditinggalkan Raja Omar, pada saat hamil untuk kedua kalinya, setelah melahirkan Raja Mansur. Sultan Muzaffar Syah jatuh hati dengan Raja Fatimah, namun jika mengawini secara terbuka, sultan malu dengan Raja Mansur. Akhirnya Sultan menikahi Raja Fatimah secara sirri[166]. Hasil pernikahan sirri ini lahir Raja Abdul Jalil. Sepuluh bulan kemudian melahirkan Raja Abdullah[167]. Sultan Muzaffar Syah mangkat, Sultan Abdul Jalil naik tahta, dengan gelar Sultan Abdul Jalil Ri'ayat Syah. Terakhir, sultan memindahkan istana kerajaan di Pasir Raja, Kuala Sungai Riun[168].

Judul lengkapnya Bustân al-Salâtin fî Zikr al-Awwalîn wa al-Âkhirîn (Taman Raja-Raja mengenai Ingatan terhadap Masa Lampau dan Masa Kini) ditulis ar-Raniri atas perintah Sultan Iskandar Thani pada 4 Maret 1047 H/1638 M .

• Konsepsi Politik Islam dalam *Bustan al-Salatin*

Karya *Bustan al-Salatin* (Taman Raja-raja) karya Nuruddin al-Raniri dan Nasih Luqman al-Hakim (anonim), merupakan karya penting selanjutnya. Sebelum membahas Bustan al-Salatin, penting menjelaskan secara ringkas siapa al-Raniri ini. Al-Raniri adalah ulama, pengarang, ahli Sufi dan ahli sejarah dari Rander, Gujarat, India. Al-Raniri tiba di Aceh sekitar 1637 M dan seterusnya berkhidmat di bawah naungan Sultan Iskandar Thani Alauddin Mughayat Syah Johan (memerintah 1636-1641 M)[169], saat sang sultan baru memerintah satu tahun, menggantikan ayahnya, Sultan Iskandar Muda (1607–1636 M). Melihat tahun al-Raniri mulai hingga selesai menulis *Bustan al-Salatin*, tampak *Bustan al-Salatin* ditulis kurang dari satu tahun, dan dengan tujuan yang ambisius. Lombard menduga, karya ini ditulis dengan maksud sebagai monografi lengkap yang bersifat keagamaan dan sekaligus sejarah[170].

Selama di Aceh al-Raniri terlibat polemik keras, bahkan sampai membawa konflik, dengan ulama sufi lain yang sudah lebih dulu menyebarkan syiar agama Islam di sana, Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumaterani. Al-Raniri menentang doktrin sufi kedua ulama itu, khususnya mengenai doktrin *wujudiyah*. Sultan Iskandar Thani tampaknya berpihak kepada al-Raniri dan menyetujui reformasi agama yang dilancarkannya. Namun, al-Raniri tiba-tiba meninggalkan Aceh pada 1644, sekitar tiga tahun setelah Sultan Iskandar Tsani mangkat. Konon kepergiannya itu karena al-Raniri tidak setuju Aceh diperintah perempuan (sultanah), Sultanah Safiatuddin Tajul Alam (1645–1675), janda sekaligus pengganti Sultan Iskandar Thani. Al-Raniri sangat menekankan pandangan umum dalam Islam bahwa pemimpin di segala tingkatan harus laki-laki. Spekulasi lain yang muncul adalah, al-Raniri kehilangan hak dan kedudukan istimewa dalam pergaulan di kalangan kaum bangsawan Aceh, ketika Sultanah Safiatuddin berkuasa. Berbeda dengan nasib politik al-Raniri pada zaman pemerintahan Sultan Iskandar Thani, yang melindungi dan mengangkatnya menjadi salah seorang penasehat agama Sultan. Sumber lain mengatakan, al-Raniri meninggalkan Aceh secara terpaksa dan dalam keadaan terhina kerana al-Raniri mendapat tantangan hebat dari seorang ulama yang cepat populer di Aceh bernama Saifurrijal dari Minangkabau. Al-Raniri kembali ke tempat kelahirannya di Rander dan wafat di sana pada 21 September 1658 M[171].

Judul lengkapnya Bustân al-Salâtin fî Zikr al-Awwalîn wa al-Âkhirîn (Taman Raja-Raja mengenai Ingatan terhadap Masa Lampau dan Masa Kini) ditulis ar-Raniri atas perintah Sultan Iskandar Thani pada 4 Maret 1047 H/1638 M.[172]

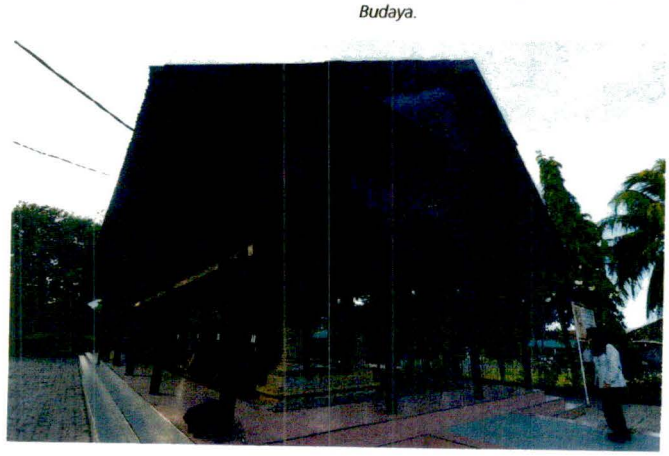
Judul lengkapnya *Bustân al-Salâtin fî Zikr al-Awwalîn wa al-Âkhirîn* (Taman Raja-Raja mengenai Ingatan terhadap Masa Lampau dan Masa Kini) ditulis ar-Raniri atas perintah Sultan Iskandar Thani pada 4 Maret 1047 H/1638 M[172]. Pada saat al-Raniri menulis karya ini, di Aceh telah ada *Taj al-Salatin* (1603M), *Sulalat al-Salatin* atau *Sejarah Melayu* (1612 M), *Hikayat Iskandar Zulkarnain*, bahkan *Hikayat Aceh* (1606-1636 M). Membaca isi dan sistematika *Bustan al-Salatin*, kuat terlihat al-Raniri dipengaruhi keempat karya tersebut. Pengaruh

atas *Bustan al-Salatin*, menurut Hadi, dapat ditelusuri pada literatur Arab dan Persia, seperti: Kitab *`Ajaib al-Malakut* karya al-Kisa`i yang juga penulis *Qisas al-Anbiya* terkenal. Tentang kitab al-Kisa`i disebutkan dalam Bab II pasal I *Bustan al-Salatin*; kitab *Daqa`iq al-Haqa`iq* karya al-Ghazali (w. 505 H/1111 M); kitab *Mirsad al-Ibad* karya seorang sufi Persia, Najamuddin Daya (wafat di Baghdad, 654 H/1256 M)[173]. Pengaruh terbesar terutama dari *Sulalat al-Salatin*, dan bahkan besar kemungkinan al-Raniri telah bertemu dengan penyusun *Sulalat al-Salatin*, Tun Seri Lanang. Dengan membaca bab demi bab dan pasal demi pasal *Bustan al-Salatin*, tampak bahwa judul yang dipilih al-Raniri terhadap karya adabnya itu mengandung nuansa yang sangat indah dan simbolik. Walaupun pada Bab II pasal 13 terdapat uraian panjang lebar mengenai taman ghairah yang terdapat di kompleks istana Aceh, akan tetapi uraian itu hanya bagian kecil dari keseluruhan hal yang ingin dipaparkan[174].

Isi dan kandungan naskah *Bustan al-Salatin* terdiri dari tujuh Bab, enam puluh pasal.

Bab I: Mengisahkan proses kejadian tujuh lapis langit dan bumi, kejadian Nur Muhammad, malaikat, jin dan iblis. Di mana pada bab ini terdiri dari sepuluh fasal. Bab ini menguraikan sifat kejadian itu ada empat perkara: *wadi*, *wahi*, *mani* dan *manikam*. Keempat perkara tersebut merupakan asal-usul air, angin, api dan tanah. Tubuh jasmani yang lengkap mengandung empat hal: kulit, daging, urat dan tulang. Dengan keempat hal tersebut, tubuh jasmani dapat bergerak dan geraknya disebabkan adanya nafsu. Nafsu dibimbing oleh akal, budi, cita, dan nyawa[175].

Bab II: Menyatakan kisah nabi-nabi mulai dari Nabi Adam a.s. hingga Nabi Muhammad s.a.w. Nyawa Adam a.s. terbit dari Nur Muhammad. Hakikat Adam a.s. adalah Nur Muhammad itu sendiri. Kemudian kisah tentang raja-raja Persia, Byzantium, Mesir, dan Arab. Pada Bab ini terdiri dari tiga belas pasal. Pasal 11 menceritakan tentang raja-raja Malaka dan Pahang. Pasal 13 menceritakan raja-raja Aceh mulai dari Ali Sultan Mughayat Syah hingga Sultan Iskandar Tsani, ulama-ulama Aceh yang terkenal, Taman Ghairah dan Gegunungan yang terdapat dalam kompleks istana Aceh sebagai simbol kemegahan dari kesultanan Aceh, dan upacara *pula batee* (penanaman batu nisan



Makam Kandang XII, tempat persemayaman terakhir Sultan Ali Mughayat Syah dan sultan-sultan sebelum Sultan Iskandar Muda.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Iskandar Tsani) oleh sultan penggantinya, janda permaisuri almarhum Iskandar Tsani, Sultanah Taj al-Alam Syafiatuddin.

Bab III: Menyatakan segala raja yang adil dan wazir yang berakal. Bab ini terdiri dari enam pasal.

Bab IV: Menyatakan segala raja yang bertapa dan wali-wali yang salihin. Bab ini terdiri dari dua pasal. Pasal pertama antara lain menceritakan tokoh sufi yang masyhur, Sultan Ibrahim Adham.

Bab V: Mengisahkan raja-raja zalim dan keji dan juga wazir yang aniaya. Bab ini terdiri dari dua pasal.

Bab VI: Menampilkan kisah orang-orang yang murah hati, mulia, orang-orang besar, pemberani dalam membela kebenaran. Juga diceritakan perjuangan tokoh-tokoh dalam melawan raja yang keji lagi durhaka. Bab ini terdiri dari dua pasal.

Bab VII: Mengemukakan berbagai hal dalam lima pasal di dalamnya tercakup tentang akal; ilmu dan firasat – yang menengarai sifat dan perilaku seseorang dari jenis rambut, kepala, kening, mata, hidung, tahi lalat, bibir, dagu, suara, telinga, bentuk muka, dan leher – dan *kifarah*[176]; ilmu tabib lengkap dengan bahan-bahan obat; ilmu dan hukum pernikahan (*munakahat*), cara memilih calon suami atau istri, adab hubungan suami-istri lengkap dengan waktu dan petuah-petuahnya, segala sifat yang ada pada perempuan – termasuk kategori perempuan yang harus dihindari, dan kemudian juga menyangkut segala hikayat yang ajaib dan gairah. Pada setiap babnya, al-Raniri menyisipkan syair dan kisah-kisah ajaib[177].

Sebagai karya adab tata kelola negara, tulis Harun, kandungan Bustan al-Salatin dipenuhi dengan berbagai panduan dan nasihat tentang tatacara pentadbiran Negara. Sekali-lagi, ini menyerupai Taj al-Salatin karya al-Jauhari atau Nasihat al-Muluk karya al-Ghazali.

Sebagai karya adab tata kelola negara, tulis Harun, kandungan *Bustan al-Salatin* dipenuhi dengan berbagai panduan dan nasihat tentang tatacara pentadbiran Negara. Sekali-lagi, ini menyerupai *Taj al-Salatin* karya al-Jauhari atau *Nasihat al-Muluk* karya al-Ghazali. Dalam memberi panduan dan nasihat pemerintahan kepada para raja, al-Raniri tidak hanya berhenti pada bagaimana menata aspek kehidupan dunia, tetapi juga turut menekankan aspek kehidupan ruhani. Raja tidak hanya harus bersikap adil, bijaksana, pemurah, gagah dan perkasa, tetapi juga harus memiliki kekuatan ruhani. Dalam konteks ini, *Bustan al-Salatin* kaya dengan panduan dan nasihat dengan kandungan sufi yang tinggi[178]. Harun meringkas dalam tiga tema sufi dalam *Bustan al-Salatin*[179].

Pertama, pentingnya raja menjalani hidup bertapa dengan mencontohkan para Nabi, wali, raja dan tokoh-tokoh sufi yang mejalani hidup asketis. Yang dimaksud al-Raniri dengan "pertapa" adalah *zuhud*. Dengan *zuhud*, raja dapat membersihkan diri dari cara hidup di dunia yang bergelimang kemewahan dan sibuk dengan kekuasaan, demi memperoleh ridla Ilahi. Selama bertapa, seseorang akan berusaha membersihkan jiwa dengan amalan-amalan ruhani tertentu, seperti zikir dan *riyadhah nafs*, yang mendekatkan diri pada kehidupan *zuhud*. Tokoh sufi yang disebut al-Raniri memilih hidup sebagai seorang *zahid* adalah Syeikh Zi al-Nun al-Misri r.a. – sufi Mesir ternama – yang berkata: "bertapa di dunia akan menjadi raja pada hari kiamat"[180] – dan Syeikh Abi Madain r.a. yang berkata "sebenar-benar raja adalah raja yang pertapa di dunia"[181]. Hidup sufi, dengan *zuhud*, al-Raniri hendak menekankan bahwa betapapun raja dan kerajaan itu penting, tetapi yang lebih utama adalah melang-lang buana meninggalkan kerajaan dan menanggalkan kekuasaan demi mencari kebenaran. Banyak raja yang meninggalkan kekuasaan kemudian mengembara memilih hidup fakir. Al-Raniri menulis salah seorang raja masyhur dalam cerita-cerita ruhani Islam adalah Ibrahim ibn Adham, seorang sufi legendaris yang memerintah kerajaan di Balkh (m.d. 778 M). Sungguhnya, ada raja yang menurut al-Raniri tidak melepas kekuasaannya, raja itu harus adil. Al-Raniri menyebut salah satunya Iskandar Zulkarnain. Sebab, "kerajaan di akhirat itu tergantung kerajaan di dunia juga"[182]. Namun tampak sekali reputasi Zulkarnain tenggelam oleh naluri intelektual al-Raniri yang sedang kasmaran pada dunia zuhud. Ia lebih tertarik memuji Ibrahim ibn Adham yang turun takhta dan mengembara secara fakir. Kisah Ibrahim ibn Adham tersebar luas dalam kesusasteraan Islam melalui sebuah cerita berjudul *Hikayat Sultan Ibrahim ibn Adham*[183]. Kisah perjalanan ruhani Ibrahim ibn Adham juga muncul dalam berbagai versi anekdot pendek. Salah sebuah anekdot terkenal tentangnya ditulis al-Raniri berikut:

> *"Sekali persetua, pada suatu hari, ada hamba serta Ibrahim ibn Adham berjalan, maka sampai kami kepada kubur. Maka Ibrahim ibn Adham pun berhenti di sisi kubur itu. Maka katanya, "Rahmat Allah taala atas isi kubur ini," lalu menangis. Maka kata hamba akan dia, "Ya tuan hamba, kubur siapa ini?" Maka sahut Ibrahim ibn Adham akan hamba, "Inilah kubur raja yang empunya negeri ini. Adalah ia sangat mengaramkan dirinya dalam laut dunia ini umpama ombak mengalun ia atas segala rakyatnya, dan cenderung kepada dunia. Maka datang kepadanya anugerah Allah taala serta diluputkan-Nya ia daripada laut yang maha dalam kepada anak yang sejahtera.*
>
> *Maka pada suatu hari ada ia bersekalian dengan permain serta dengan segala hulubalangnya, maka ia pun tidurlah, lalu ia bermimpi datang kepada seorang laki-laki pada sisi kepalanya. Maka diucapkannya suatu sahifah tersurat dalamnya dengan air emas demikian bunyinya: "jangan kaupilih yang fana' daripada yang baqa', dan jangan engkau maghrur dengan kerajaanmu dan kebesaranmu dan kemuliaanmu, bahawasanya*

yang ada dalam kerajaanmu itu terlalu baik jikalau tiada akan berpindah dan lenyap dan binasa, dan terlalu baik sentosamu dan sukacitamu jika tiada ia seperti bermain-main jua adanya. Maka segeralah engkau mengerjakan segala yang dititahkan Allah taala..."

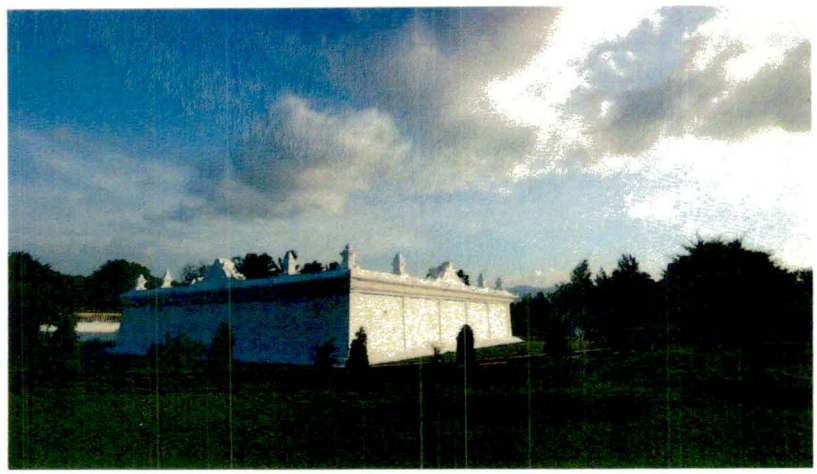
Maka tatkala sudah dibacakan sahifah itu, terlalu terkejutlah ia daripada tidurnya dan sangatlah percintaannya serta katanya, tanbih dan pengajar daripada Allah ta'ala. Maka ditinggalkannyalah kerajaan lalu ia berjalan pada segala bukit berbuat ibadat akan Allah ta'ala.

Sayugianya bagi segala ghafil[184] yang tidur lalai, hendaklah ia jaga daripada tidurnya dan daripada lalainya itu"[185].

Harun menulis, dengan menampilkan cerita ruhani ini, al-Raniri berhasrat mendorong raja-raja untuk berpikir mendalam tentang kebesaran Allah SWT, rela meninggalkan sejenak takhta kebesaran kerajaan, memilih hidup zuhud, menjalani hidup bertapa dan melatih *riyadah*[186] ruhani. Sekali lagi, contoh dapat dilihat dalam cerita Ibrahim ibn Adham yang bertemu dengan seorang syeikh yang menghadirkan hidangan makanan seraya memohon do'a. Berikut petikan ceritanya:

"Maka ia (syeikh) pun sembahyang dua rakaat dengan segeranya serta kata ia akan hamba, 'Berdiri sembahyanglah tuan hamba seperti sembahyang hamba ini'. Maka hamba pun sembahyanglah. Maka tatkala hamba memberi salam, maka hamba lihat pada pihak kanan hamba terhantar makanan dan air yang sejuk. Maka kata syeikh itu akan hamba, "Hai anak Adam, makanlah oleh tuan hamba daripada anugerah Allah dan mengucap syukurlah tuan hamba akan Dia pada anugerah-Nya ini". Maka hamba pun makanlah makanan itu sekenyang-kenyang hamba lagi ada jua makanan itu seperti halnya tiada berkurang. Dan hamba minum air itu serta hamba mengucap syukur akan Allah taala.

Maka kata syeikh akan hamba, "Hai Ibrahim, bicarakanlah oleh tuan hamba dengan bicara yang sempurna dan jangan tuan hamba bersegera pada barang pekerjaan tuan hamba kerana bersegera itu daripada perbuatan syaitan jua. Ketahui oleh tuan hamba bahawa Allah taala apabila dikehendaki-Nya akan hamba-Nya dengan kebajikan maka dipilih-Nya akan dia berbuat ibadat akan Dia, dijadikan-Nya dalam hati hamba-Nya itu suatu pelita daripada cahaya kesucian..."[187].



Taman Gairah dan Gegunungan.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

Kedua, Bab II, pasal 12 dan 13 dari *Bustan al-Salatin*, membahas hal-hal yang berkaitan dengan kerajaan Melayu. Pasal 12 bercerita tentang asal-usul sejarah dan geneologi raja-raja Malaka. Harun menulis, ini yang diambil al-Raniri dari *Sulalatus Salatin*[188]. Pasal 13 menceritakan sejarah awal raja-raja Kesultanan Aceh yang al-Raniri tidak menyebut sumber rujukannya. Yakni, sejarah ringkas kesultanan Aceh Darussalam sejak didirikan pada 1516 M oleh Sultan Ali Mughayat Syah hingga Sultan Iskandar Tsani naik tahta, menggantikan Sultan Iskandar Muda, mertuanya. Pada pasal ini juga diungkap peristiwa yang berlangsung pada zaman Sultan Iskandar Thani dan Sultanah Safiatuddin Tajul Alam. Pada pasal 13 ini al-Raniri mulai melukiskan sebuah taman indah dalam komplek Istana dikenal sebagai "Taman Ghairah". Hal ketiga yang dibahas al-Raniri adalah upacara *Pula Batee*, yaitu upacara penanaman batu nisan pada makam Sultan Iskandar Tsani oleh mantan permaisurinya Sultanah Tajul Alam Syafiatuddin, yang sekaligus menjadi penggantinya sebagai pemegang tampuk pemerintahan[189].

Hadi menulis bahwa taman ghairah dan gegunungan merupakan komponen kecil dari bahasan keseluruhan kitab ini. Ada banyak alasan mengapa al-Raniri menulis aspek ini pada karyanya. Terlihat jelas bahwa uraian tersebut dimaksud sebagai bentuk ungkapan pujian kepada Sultan Iskandar Tsani, pelindung al-Raniri, dan juga sebagai pujian terhadap kebesaran Aceh sebagai kerajaan Islam yang makmur dan megah pada zamannya disebabkan kecerdasan dan kebajikan raja-rajanya yang memerintah. Hadi selanjutnya menulis:

> *"Namun jika kita telusuri mendalam, paling tidak ada dua hal yang layak diperhatikan. Pertama, dalam tradisi Islam, taman memiliki makna kultural dan keagamaan tersendiri, karenanya memiliki fungsi dan kedudukan tersendiri dalam tradisi kerajaan Islam. Kedua, sebagai seorang sufi pengarang kitab ini tentu bertolak dari sebuah estetika yang hidup dalam tradisi intelektual sufi ketika menulis karyanya. Dalam estetika sufi, karya seni atau sastra dipandang sebagai representasi simbolik dari gagasan dan pengalaman kerohanian, sehingga yang ditekankan ialah keindahan ruhani yang mengacu pada kebajikan, kearifan, dan kesalehan. Gambaran tentang taman ghairah dan gegunungan dengan demikian sarat pula dengan makna simbolik, bahkan punya kaitan dengan konsep kekuasaan dan politik*[190].

Argumen di atas didasarkan pada permulaan uraian al-Raniri sendiri pada kitab *Bustan al-Salatin*. Al-Raniri menulis sebagai berikut:

> *"Pada zaman bagindalah (Sultan Iskandar Tsani, pen.) diperbuat suatu Bustan yang terlalu indah-indah, kira-kira seribu depa luasnya. Maka ditanaminya pelbagai bunga-bungaan dan aneka buah-buahan. Digelar baginda bustan itu Taman Ghairah... Sebermula di seberang sungai Dar al-`Isyqi itu dua buah kolam, suatu bergelar Jentera Rasa dan suatu bergelar Jantera Hati...Syahdan dari kanan Sungai Dar al-`Isyqi itu suatu taman terlalu amat luas, kersiknya daripada batu pelinggam, bergelar Medan Hairani. Dan pada sama tengah itu sebuah gunungan, di atasnya menara tempat semayam, bergelar Gegunungan Menara Pertama, tiangnya daripada tembaga dan atapnya daripada perak seperti sisik rumbia, puncaknya suasa"*[191].

Taman Gairah ini sebenarnya sudah ada sebelum Sultan Iskandar Tsani, namun sultan ini yang memugarnya menjadi taman baru yang indah dan megah. Gegunungan yang disebutkan itu diperkirakan juga telah ada sejak awal abad ke-16 M, yakni sejak didirikannya kerajaan Aceh Darussalam oleh Sultan Ali Mughayat Syah, dan diperbaiki sehingga menjadi bangunan yang indah pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636 M). Bahkan ada sarjana memperkirakan bangunan itu sebenarnya merupakan peninggalan kerajaan Lamuri, kerajaan Hindu yang ditaklukkan oleh Samudra Pasai pada abad ke-13 M dan pada abad ke-16 tapak istananya dijadikan pusat pemerintahan kesultanan Aceh[192].

Taman Gairah ini sebenarnya sudah ada sebelum Sultan Iskandar Tsani, namun sultan ini yang memugarnya menjadi taman baru yang indah dan megah. Gegunungan yang disebutkan itu diperkirakan juga telah ada sejak awal abad ke-16 M, yakni sejak didirikannya kerajaan Aceh Darussalam oleh Sultan Ali Mughayat Syah, dan diperbaiki sehingga menjadi bangunan yang indah pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636 M).

Dalam tradisi Islam, pembangunan taman dalam sebuah istana dikaitkan untuk menciptakan suasana seperti di dalam surga. Taman-taman yang terdapat dalam istana kerajaan Persia, Mughal, Arab, Andalusia dan lain-lain merupakan lambang kebesaran kerajaan-kerajaan bersangkutan. Istana sebagai pusat sebuah kerajaan harus merupakan dunia yang lengkap dan sempurna, yang dilambangkan dengan adanya taman yang luas, indah dan lengkap isinya. Ia harus ada sungai yang mengalir, pohon-pohon yang rindang dan lebat buahnya, aneka bunga yang indah dan harum semerbak baunya, meniru penggambaran al-Qur'an tentang surga. Fungsi taman bukan sekadar untuk tempat bersenang-senang, seperti bercengkrama dengan permaisuri atau wahana bagi putri-putri istana bermain-main. Taman dalam istana kerajaan Islam punya beberapa fungsi khusus seperti tempat sultan menerima pelajaran tasawuf dari guru keruhaniannya dan juga tempat sultan menjamu tamu agung dari kerajaan lain[193].

Kesempurnaan dan keindahan taman dilukiskan Nuruddin al-Raniri sebagai berikut:

> *"Dan di tengah taman itu ada sebuah sungai disebut Dar al-`Isyqi, penuh dengan batu-batu permata; airnya jernih dan sejuk sekali, dan barang siapa meminum airnya akan menjadi segar tubuhnya dan sehat[194]."*



Prasasti Neusu merupakan bukti peninggalan Kerajaan Lamuri.
Sumber: Atlas Pelabuhan-Pelabuhan Bersejarah di Indonesia, 2013.

Pelukisan Taman Ghairah dalam *Bustan al-Salatin* oleh al-Raniri menarik perhatian para ahli. Harun menulis, Dalam *Hikayat Aceh* atau *Adat Aceh* tidak pernah tercatat nama Taman Ghairah[195]. Kemungkinan besar al-Raniri merujuk pada *Hikayat Indraputra,* sebuah roman Melayu pengaruh Hindu[196]. Pada saat al-Raniri menulis *Bustan al-Salatin*, *Hikayat Indraputra* sudah sangat populer di Aceh. *Sirath al-Mustaqim*[197] secara jelas menyebut bahwa al-Raniri telah membaca *Hikayat Indraputra*. Harun menemukan sekurangnya sepuluh keterangan tentang keadaan taman dapat ditemui dalam *Hikayat Indraputra*[198], bahkan, Taman Ghairah disebut dalam *Hikayat Indraputra*[199]:

> *"Maka Indraputra pun heran mendengar nama taman Ghairat itu. Seraya tersenyum maka Indraputra pun lalulah berjalan ke Taman Ghairat diiringkan oleh bidadari itu. Maka dilihat oleh Indraputra Taman Ghairat itu pagar jala-jalanya daripada tembaga suasa dan pintunya daripada emas sepuluh mutu bertatahkan ratna mutu manikam. Maka Indraputra pun lalulah masuk ke dalam taman itu.*
>
> *Maka Raja Dewa Lela Mengerna dan Indraputra dengan Nabat Rum Syah duduk di Taman Ghairat berjaga-jaga, makan minum dengan segala bunyi-bunyian terlalu ramai.[200]"*

Lebih dari itu, banyak nama tempat yang disebut *Bustan al-Salatin* dapat ditemukan dalam *Hikayat Indraputra*. Suatu contoh yang baik terdapat dalam petikan berikut:

> *Maka pada sama tengah lancang itu diperbuatnya suatu taman dan kolam, diikat dengan yakkub yang merah dan pasirnya daripada emas urai dan batunya daripada permata dan tanahnya daripada kesturi dan rumputnya daripada kumkum, dan di hulu air itu airnya manis dan kerang-kerangannya daripada mutia dan permata.*

Syandan di hilir air itu airnya manis, kerang-kerangannya tiram dan sinting siput dan ganggang dan kerang dan ketam. Lain daripada itu beberapa bagai pula kerang-kerangan. Maka taman itu dibubuhnya pagar jala-jala daripada perak dan pintunya daripada emas terlalu indah-indah perbuatannya.

Syandan pada tepi kolam itu diaturnya jambangan, ada jambangan emas, ada jambangan perak, ada jambangan tembaga suasa. Maka pada jambangan emas itu ditanaminya cempaka hijau, dan pada jambangan perak itu ditanaminya bunga air mawar, dan pada jambangan tembaga suasa itu ditanaminya bunga melur susun dan bunga seroja dan bunga seganda.

Syandan bagai-bagai bunga yang pada tanamnya ada bunga pekan, ada bunga gambir, ada bunga anggrek, sekalian dengan jambangan bagai-bagai dan beberapa pula kolam dalam taman itu. Ada yang dengan kaca merah, ada yang diikat dengan kaca ungu, ada yang diikat dengan kaca hijau. Syandan bau airnya seperti air mawar.

Maka pada sama tengah kolam itu diperbuatnya suatu balai gading bersendi-sendi dengan emas, terlalu indah-indah perbuatannya balai itu. Syahdan di hadapan balai itu ditanamnya sepohon kayu, batangnya daripada emas, daunnya daripada zamrut dan buahnya daripada manikam yang merah, dan di atas pucuk kayu itu ditaruhnya seekor burung pungguk, dan di bawah kayu itu ada seekor merak terlalu indah-indah rupanya".[201]

Dan, bandingkan dengan paragraf di bawah ini:

"Dan adalah sama tengah Sungai Darul Isyki itu sebuah pulau bergelar Pulau Marman. Di kepala pulau itu sebuah batu mengampar, perusahaannya seperti tembus, bergelar Banar Nila warna. Dan adalah keliling pulau itu karang berbagai-bagai warna, bergelar Pancalogam. Di atas pulau itu suatu pasu, iaitu permandian, bergelar Sangga Mamaq. Dan adalah isinya air mawar yang amat merbak baunya.

Dan ada di sisi kolam terlalu luasnya bergelar Cindur Hati. Maka adalah dalam kolam itu pelbagai bunga-bungaan, daripada bunga telepok, dan jengkeleni, dan teratai, dan seroja, dan bunga iram-iram, dan bunga tunjung. Dan ada dalam kolam itu beberapa ikan, warnanya seperti emas. Dan pada sama tengah kolam itu sebuah pulau, diturapinya dengan batu putih, bergelar Pulau Sangga Sembega. Dan di atasnya suatu batu mengampar seperti singgahsana rupanya.

Dan di hadapan gedung itu sebuah balai gading, tempat kenduri baginda. Dan di sisi balai itu beberapa pohon pisang, daripada pisang emas dan pisang suasa. Dan ada di sisi gunung tepi sungai itu suatu peterana batu berukir, bergelar Kembang Lela Mashadi, dan arch ke hulunya suatu peterana batu warna nilam, bergelar Kembang Seroja Berkerawang. Dan di halaman gunung itu pasirnya daripada batu nilam dan ada sebuah balai keemasan perbuatan orang atas angin, dan di sisinya ada sebuah rumah merpati. Syandan adalah segala merpati itu pandai menari, bergelar Pedikiran Leka"[202].

Al-Raniri menjelaskan Taman Ghairah tidak sembarang taman. Meski ia taman dengan panorama fisik, namun merupakan tempat raja bertapa. Harun menulis:

"Sebagai surga, tulis Harun, perlukisan kawasan istana ditiupi dengan udara persekitaran yang sakral, suci dan rohaniah. Digambarkan bahawa taman tersebut luasnya seribu depa yang dilingkungi dengan tembok batu. Di tengah-tengah taman mengalir sungai Dar al-Ishqi (Daerah Cinta) yang berpunca daripada gunung Jabal al-A'la. Kedua-dua tebing Dar al-Ishqi itu diturap pula dengan batu pancawarna bergelar Tebing Tangga Saffa. Pada bahagian kanan sungai itu terdapat sebuah medan yang luas bergelar Medan Khairani. Pada sama tengah medan itu dibina pula sebuah gunungan tempat raja bersemayam bernama Gegunungan Menara Permata yang diperbuat daripada batu. Di dalam gunungan tersebut terdapat sebuah gua yang pintunya daripada perak. Di sisi bahagian gunungan itu terdapat kandang (makam) diraja. Kawasan taman diperindahkan lagi dengan sebuah kolam besar bernama Kolam Jentera Hati. Di kawasan itu juga dibina balai-balai istirahat dan sebuah masjid yang indah bernama Ishqi Mushahadah. Kalau dalam Bab IV raja-raja disarankan supaya mengamalkan hidup bertapa, maka dalam perlukisan "Taman Ghairah" ada disebutkan Gegunungan Menara Permata tempat raja semayam, gegunungan yang tidak begitu besar, yang sebenarnya menjadi tempat raja berkhalwat dan bertapa[203].

Ketiga, tentang *zill Allah fi al-'alam* kepada *Zikr Allah al-A'la*. Ini adalah inti tema *Bustan al-Salatin* selanjutnya. Sebutan *zill Allah fi al-'alam* sebagai gelar Sultan Iskandar Tsani, diungkap pada muqaddimah *Bustan al-Salatin*:

"Dan kemudian dari itu pada tujuh puluh hari bulan Syawal, maka dititahkan yang maha mulia faqir dengan titah yang tiada dapat tiada menjunjung dia sultan mu'azzam yang hafan lagi murah, yang pertama besar martabat izzat-nya, yaitu Sultan Iskandar Tsani 'Ala al-Din Mughayat Syah Johan berdaulat zill Allah fi al-'alam..."[204].

Sebagaimana telah dibahas di atas, bahwa dalam *Taj al-Salatin* al-Jauhari menulis kalimat: "Bermula segala raja-raja itu daripada perinya ini dikatakan *zill Allah fi al-ardh* bahawa bayangan Allah di bumi"[205]. Dengan ditulis *zill Allah fi al-'alam* atau *zill Allah fi al-ardh* dalam *Taj al-Salatin*, dan kemudian dalam *Bustan al-Salatin*, membuktikan bahwa gagasan tentang keagungan dan ketinggian martabat raja-raja sebagai bayangan Tuhan di dunia yang berasal dari tradisi politik Persia dipraktekkan al-Raniri terhadap raja-raja Aceh. Penggunaan kata-kata *zill Allah fi al-'alam* oleh al-Raniri dalam *Bustan al-Salatin* menyebabkan ungkapan tersebut begitu popular dalam pengetahuan khalayak pembaca yang lebih luas. Harun menulis bahwa, sampai dewasa ini, ungkapan tersebut sinonim dengan raja-raja Melayu. Ia menjadi keistimewaan, keagungan, dan kedaulatan raja-raja Melayu, sekaligus merupakan salah satu faktor utama yang mendorong rakyat jelata mematuhi perintah sambil lalu memuliakan kedudukan serta kebesaran raja[206].

Al-Raniri dalam *Bustan al-Salatin* memang mengagungkan, terutama kepada Sultan Iskandar Tsani, namun dia memberi syarat ketat kepada raja yang dia beri gelar *zill Allah fi al-'alam*. Syarat utama adalah memerintah dengan adil, pemurah, berakal dan berilmu pengetahuan. Seperti al-Jauhari dalam *Taj al-Salatin*, al-Raniri dalam *Bustân al-Salâtin* juga menekankan pentingnya ilmu dalam hubungannya dengan kepemimpinan raja. Bahkan pada dua bab al-Raniri mengupas relasi ilmu dan kekuasaan. Misalnya, Bab 3 yang membahas tentang pemimpin yang adil dan para menteri yang bijaksana. Juga Bab 7 yang mengupas akal, pengetahuan, intuisi, jenis-jenis penyakit, ilmu *tasyrih* (anatomi manusia), *tabib* (kesehatan). Tentu saja, tidak dapat dipisahkan antara pengetahuan dengan karakter kepemimpinan, sebagaimana dikupas al-Raniri dalam *al-Fawa'id al-Bahiyyah fi al-Ahadith an-Nabawiyyah*, karyanya yang lain[207]. Di samping itu, menurut al-Raniri, *zill Allah fi al-'alam* hanya akan dapat dicapai oleh seorang raja yang beriman dan beramal salih, rendah hati, bersungguh-sungguh mengurus rakyat, sentiasa mengingati kebesaran Allah s.w.t, mengamalkan syariat Nabi Muhammad s.a.w., dan menunaikan perbuatan baik dalam pemerintahan.

Sebagian nasihat al-Raniri dapat dilihat dalam petikan berikut:

> *"Nasihat: Hai segala raja-raja yang adil, dengarlah hal Amirulmukminin Umar radiallahuanhu, betapa ia merendahkan dirinya daripada melihat kebesaran Allah taala dan melelahkan dirinya kerana memelihara segala hamba Allah dan meneguhkan syariat Nabi sallallahu alaihi wassalam"*[208].

> *"Nasihat: Sayugianya bagi segala raja-raja, jangan ia membesarkan dirinya kerana melihat kekayaan, dan jangan ia maghrur dengan kekayaannya dunia yang fana ini, lagi jangan ia mentakburkan dirinya"*[209].

Sebagaimana al-Jauhari dalam *Taj al-Salatin*, al-Raniri juga menekankan agar para raja dapat meningkatkan iman dan amal shalih dengan didampingi para ulama. Kedua penulis juga menunjukkan contoh para nabi, sahabat, sufi, dan raja yang mengangkat ulama sebagai penasehatnya. Mengangkat ketokohan Khalifah Umar al-Khattab dan Harun al-Rasyid. Ulama adalah penunjuk jalan menuju akhirat[210].

Yang membedakan al-Raniri dalam *Bustan al-Salatin* dari al-Jauhari dalam *Taj al-Salatin* adalah al-Raniri memberi nasihat pada raja-raja agar sentiasa berkhalwat dan berzikir mengingati Allah Yang Maha Tinggi, *zikr Allah al-a'la*. Raja yang senantiasa menghubungkan hati dengan Allah dengan dzikir akan selalu berada dalam rahmat dan hidayat-Nya. Inilah kalimat *dzill Allah fi al-'alam* untuk *zikr Allah al-a'la* bermula. Amalan zikir akan merapuhkan posisi raja yang diliputi kebanggaan selaku *zill Allah fi al-alam* kepada tahap seorang hamba yang takut (*khauf*) namun penuh harap (*raja'*) kepada Allah. Untuk memperkuat nasihatnya, al-Raniri mengutip cerita al-Ghazali berikut:

> *"Kata Imam al-Ghazzali radiallahu anhu, bahawa ada seorang raja, pada suatu hari pergi ia mengunjung seorang syeikh. Maka sabda raja itu: "Ya tuan syeikh, barang jangan kiranya tuan hamba lupakan hamba pada ketika tuan hamba khalwat, tuan sebutkan kiranya hamba kepada Allah ta'ala." Maka sahut syeikh: "Tuanku, diri hamba lagi tiada hamba sebutkan pada Allah ta'ala, maka betapa menyebutkan tuan hamba kepada Allah ta'ala?".*
>
> *Maka sabda raja itu, "Ya tuan syeikh, apa sebabnya berkata tuan hamba yang demikian?" Maka sahut syeikh: "Tuanku, apabila hamba menyebut nama Allah ta'ala, maka lupalah hamba akan diri hamba." Maka berkata pula syeikh: "Jikalau berkehendak tuanku akan hal yang demikian itu, bahawa janganlah tuanku menyebut nama lain daripada nama Allah ta'ala."*
>
> *Nasihat: Sayugia bagi segala hamba Allah, hendaklah diperbuat banyak-banyak menyebut nama Allah supaya jadi ia daripada orang yang berjinak-jinakan dengan Dia"*[211].

Pengaruh Bustan al-Salatin di dunia Melayu menyebar ke berbagai karya penting. Bab VII Bustan al-Salatin terutama, ditemukan sekurang-kurangnya dua puluh satu salinannya, juga muncul pada berbagai literatur Melayu di kemudian hari. Hikayat Bakhtiar dan Cerita Musang Berjanggut yang ditemukan salinannya di berbagai dunia Melayu, di sebut Harun, secara jelas dipengaruhi Bustan al-Salatin.

Pengaruh *Bustan al-Salatin* di dunia Melayu menyebar ke berbagai karya penting. Bab VII *Bustan al-Salatin* terutama, ditemukan sekurang-kurangnya dua puluh satu salinannya, juga muncul pada berbagai literatur Melayu di kemudian hari. *Hikayat Bakhtiar* dan Cerita Musang Berjanggut yang ditemukan salinannya di berbagai dunia Melayu, di sebut Harun, secara jelas dipengaruhi *Bustan al-Salatin*. Demikian juga teks-teks Melayu klasik lain, seperti *Kitab Sembilan Perkara, Keturunan Raja-Raja Melaka, Pahang dan Johor pada Tahun*

Pengaruh Bustan al-Salatin di dunia Melayu menyebar ke berbagai karya penting. Bab VII Bustan al-Salatin terutama, ditemukan sekurang-kurangnya dua puluh satu salinannya, juga muncul pada berbagai literatur Melayu di kemudian hari. Hikayat Bakhtiar dan Cerita Musang Berjanggut yang ditemukan salinannya di berbagai dunia Melayu, di sebut Harun, secara jelas dipengaruhi Bustan al-Salatin.

1021 Hijrah, dan *Kitab Kumpulan Ringkas Berbetulan Lekas*. Pada bab ini Harun juga membahas Raja Ali Haji, yang disebut Harun sebagai "penerus" al-Raniri. Sebagaimana akan dibahas nanti, Raja Ali Haji merupakan sejarawan dan penulis adab dari Pulau Penyengat, Riau, di mana dua karyanya, *Muqaddimah fi Intizam Waza'if al-Malik* dan *Thamarat al-Muhimmah*, jelas sekali mengambil "gema" *Bustan al-Salatin*[212].

Kerajaan Sebagai Pusat

Melacak substansi kitab-kitab Melayu di atas, hal penting yang perlu digaribawahi adalah bahwa "kerajaan", yang didefinisikan Milner[213] sebagai "kondisi memiliki raja", menjadi landasan penting dari pemikiran dan praktik politik Islam Indonesia. Bermula sebagai "feneomena keraton"[214] bahwa di kerajaan proses Islamisasi berlangsung, bersamaan dengan kegiatan perdagangan—Islam sejak awal memang menjadi bagian dari sistem kekuasaan yang berpusat di kerajaan. Dalam budaya politik kerajaan, raja menempati posisi sentral tidak saja secara politik, tapi juga budaya dan agama: dari raja kekuasaan berpusat, oleh raja keberadaan rakyat sepenuhnya ditentukan, dan akhirnya kehadiran raja di singgasana adalah eksistensi sebuah kerajaan. Dalam konteks demikian itulah pemikiran dan institusi politik Islam Indonesia berkembang. Meski dalam derajat yang beragam, sebagaimana akan dijelaskan nanti, tradisi politik Islam Indonesia dirumuskan dalam kerangka budaya politik berorientasi-raja.

Kerajaan sebagai pusat-pusat institusi sosial-politik dan ekonomi yang kemudian menjadi pusat pengkajian Islam tersebut tidaklah stabil. Setiap pusat kekuasaan baru di bidang politik dan ekonomi, akan memberi andil bagi terciptanya nafas baru pada pengkajian dan persebaran Islam di alam Melayu yang telah ada. Raja-raja pada wilayah tersebut di atas membutuhkan "makanan ruhani" sebagai penguasa dan pemegang kendali kekuasaan. Mereka sedang memerintah negeri Muslim, maka dari itu, memerlukan petunjuk apa pandangan dunia (*world-view*) kekuasaan menurut tuntunan ajaran Islam, bagaimana ihwal pelaksanaan kekuasaan digelar, siapa yang memenuhi kriteria sehingga layak mengemban kekuasaan itu, mekanisme, serta seberapa besar kekuasaan yang bisa mereka miliki. Dengan cara ini, dalam konteks pemikiran politik, pengkajian

dan persebaran Islam di alam Melayu merangsang lahirnya karya-karya politik *genre* nasihat-pada raja (*nasihât al-mulûk*) di dunia Melayu. Ketika corak Islam yang lebih ortodoks tersebar di dunia Melayu pada periode belakangan, corak Islam ini juga memicu lahirnya karya-karya pemikiran politik *genre* nasihat-pada raja (*nasihât al-mulûk*) yang baru. Dengan cara ini pula, suatu karya pemikiran politik *genre* nasihat-pada raja (*nasihât al-mulûk*) yang lahir di satu pusat pengkajian dan persebaran Islam akan tersebar ke wilayah sekitarnya.

Mereka sedang memerintah negeri Muslim, maka dari itu, memerlukan petunjuk apa pandangan dunia (world-view) kekuasaan menurut tuntunan ajaran Islam, bagaimana ihwal pelaksanaan kekuasaan digelar, siapa yang memenuhi kriteria sehingga layak mengemban kekuasaan itu, mekanisme, serta seberapa besar kekuasaan yang bisa mereka miliki. Dengan cara ini, dalam konteks pemikiran politik, pengkajian dan persebaran Islam di alam Melayu merangsang lahirnya karya-karya politik genre nasihat-pada raja (nasihât al-mulûk) di dunia Melayu.

Mendefinisikan Ulang Konsep Kekuasaan

Juga ketika kita kaji lebih mendalam berbagai kitab Melayu di atas, satu hal yang perlu dicatat adalah bahwa watak kekuasaan budaya politik dunia Melayu dengan nilai Islam sebagai warna dominan tersebut cenderung berorientasi raja. Terlepas dari watak kekuasaan seperti ini melahirkan budaya politik yang menempatkan raja sebagai pusat orientasi, tafsir Islam atas kekuasaan pada budaya politik ini cenderung bersifat legitimatif, daripada oposisi. Tafsir atas Islam yang legitimatif pada kekuasaan politik di Melayu terlihat pada corak beberapa karya ulama tentang politik. Dengan merapat pada institusi kerajaan, para ulama menciptakan "ruang kosong", yang menjadikan mereka sebagai aktor yang leluasa mengisi wacana intelektual keislaman yang berbasis pada institusi kerajaan itu. Dalam proses ini, para ulama memperoleh manfaat besar, terutama karena mereka dapat dengan halus menempatkan diri pada puncak piramida pengaruh, bahkan kemudian secara alamiah memanfaatkan institusi kerajaan sebagai pusat syaraf distribusi kegiatan intelektual Islam.

Dengan posisi seperti itu, para ulama mendapatkan peluang berperan sebagai aktor dalam proses *institution building* kerajaan. Secara alamiah – seiring dengan pertumbuhan institusi kerajaan itu sendiri – mereka menjadi elit kerajaan. Millner menjelaskan, ulama menjadi aktor intelektual dalam penerjemahan Islam dalam kerangka tradisi politik lokal Melayu yang berorientasi pada raja itu.[215] Relasi raja dan ulama yang baik dalam konteks kesultanan Melayu terbentuk oleh jaringan intelektual guru-murid antara Timur Tengah dan Nusantara,[216] tetapi juga dapat dijelaskan dalam konteks perdagangan internasional. Mengikuti pemetaan Hall, kesultanan Melayu kebanyakan *the riverine-coastal states*, dan bukan *the lowland wet-rice states*. Pada *the riverine coastal state*, mudah bagi kerajaan-kerajaan itu beraliansi dengan para pedagang Muslim, demi mengendalikan rute dagang dan pasokan komoditas dari pedalaman ke pusat-pusat perdagangan

Dengan posisi seperti itu, para ulama mendapatkan peluang berperan sebagai aktor dalam proses institution building kerajaan. Secara alamiah – seiring dengan pertumbuhan institusi kerajaan itu sendiri – mereka menjadi elit kerajaan.

yang berbasis perairan. Dari perdagangan dan dakwah, peran ulama menjadi meluas meliputi bidang pemikiran keagamaan, politik, akulturasi budaya, dan wakil kerajaan-kerajaan tersebut dalam diplomasi internasional.[217]

Relasi raja dan ulama berjalan serasi, lantaran antara tanggung jawab *nubuwwah* (menegakkan ajaran kenabian) di pundak ulama dan pekerjaan *Hukûmah* (memimpin kerajaan) dalam berbagai aspeknya yang menjadi tugas raja dapat diserasikan. Relasi ulama dan raja ini digambarkan Hussain laksana "dua permata yang sama besar harganya dalam satu cincin" (*two diamonds in one ring*).[218] Tesis ini mengukuhkan pandangan mapan bahwa kedaulatan, wibawa dan tuah raja dan kerajaan tidak hanya disandarkan pada indikator-indikator fisik, seperti luasnya wilayah yurisdiksi, struktur kekuasaan dan lingkup pengaruh, kekuatan armada perang, kemakmuran rakyat, perangkat organisasi, kemegahan istana dan singgasana, panji-panji kerajaan, dan lain-lain, tetapi juga dipenuhi simbol-simbol agama.[219]

Relasi raja dan ulama berjalan serasi, lantaran antara tanggung jawab nubuwwah (menegakkan ajaran kenabian) di pundak ulama dan pekerjaan Hukûmah (memimpin kerajaan) dalam berbagai aspeknya yang menjadi tugas raja dapat diserasikan.

Posisi ulama seperti ini, menurut Hooker, melahirkan rumusan Islam Indonesia yang lebih orisinal.[220] Timur Tengah merupakan sumber mata air isu-isu pemikiran Islam yang kemudian mengalir ke berbagai penjuru dunia. Transmisi itu, antara lain, melalui karya-karya ulama Timur Tengah yang memuat berbagai disiplin ilmu dan pemikiran Islam. Transmisi itu membentuk jaringan intelektual guru-murid, yang menurut Azra, merupakan pola dominan, tidak hanya ke kawasan Melayu, tetapi juga ke berbagai penjuru dunia Islam lain.[221] Melalui transmisi ini, berbagai pemikiran Islam dari "pusat Islam" mengalami proses kontestasi, adaptasi, dan akomodasi dengan tradisi lokal.

Munculnya variasi-variasi penerjemahan Islam dalam wadah kawasan Melayu-Nusantara yang dinamis lahir dari sini. Di kawasan Melayu tidak hanya dikenal banyak sekali praktek dan aliran tasawuf, di samping organisasi tarekat, tetapi juga orientasi pandangan politik.[222] Dalam konteks politik, menguatnya pemikiran tasawuf yang lebih dekat dengan fikih – atau dikenal dengan neosufisme – pada abad ke-18, menjadi basis bagi reorientasi watak pemikiran dan budaya politik Islam yang berorientasi raja. Watak pemikiran politik yang cenderung pada neosufisme ini bertemu pengaruh dengan tata nilai dan perspektif Barat Eropa terutama yang dibawa Inggris dan Belanda. Faktor Barat Eropa inilah – yang antara lain – membuat reorientasi budaya politik dan pengelolaan kerajaan menggunakan instrumen-instrumen hukum modern, misalnya, undang-undang dan perjanjian tertulis (traktat).

Schutle menulis bahwa asosiasi-asosiasi dan organisasi-organisasi lintas nasional dan internasional pada abad ke-18 gencar mengurangi pola-pola keterlibatan secara tradisional dalam menangani berbagai hal penting di Melayu-Nusantara. Pada fase ini, gagasan tentang kerangka kerja (*framework*) negara modern dilirik untuk mengelola organisasi sosial kemasyarakatan pada ranah publik. Otoritas politik bekerja tidak saja hanya didasarkan pada legitimasi tradisional,

tetapi sudah mulai diatur oleh undang-undang.[223] Hukum perdata internasional, menurut Resink, digunakan untuk mengelola pola hubungan antar penguasa negeri-negeri merdeka di Nusantara dan hubungan diplomatik antara penguasa negeri-negeri tersebut dengan pemerintah kolonial.[224]

Hikayat Siak oleh Tengku Said merekam kecenderungan abad ke-18 dan awal abad ke-19 sebagai "zaman kegiatan Belanda dan Inggris di Selat Malaka".[225] *Hikayat Siak* menggambarkan tokoh-tokoh Belanda dan Inggris agak apresiatif dengan menganggap "kebanyakan sebagai sahabat anak-anak, cucu, dan cicit Raja Kecil".[226] Mereka adalah Gubernur Jendral di Betawi Albert H. Wiese, D. J. de Eerens, Johannes Graaf van den Bosch (Herwijnen, Belanda, 2 Pebruari 1780 - 1864); H. Merkus de Kock, Godert Alexander Gerard Philip Baron van der Kapellen (Utrecht, Belanda,15 Desember 1778-10 April 1848) yang disebut teks Jeneral Kapilah. Teks juga menyebut peran monumental panglima angkatan laut Belanda, Herman Warner Muntinghe (Amsterdam, 1773-24 November 1827), dengan nama Idelir Menteng.[227] Sementara tokoh besar Inggris, Thomas Stamford Raffles (Fort Morant, Jamaika, di atas kapal Ann, 5 Juli 1848-Highwood, Middlesex, 5 Juli 1826) – ditulis teks dengan nama Misti Rafula.[228]



Hendrik Merkus de Kock.
Sumber: Raden Saleh: Anak Belanda, Mooi Indie dan Nasionalisme, 2009.



Godert Alexander Gerard Philip Baron.
Sumber: Kuasa Ramalan Jilid 2, 2012.

Penjelasan *Hikayat Siak*, dan Schutte bahwa abad ke-18 hingga 19 perkembangan pemikiran politik Melayu dipengaruhi kerangka kerja modern, menjadikan keberadaan Belanda membuat Indonesia, terasa – meminjam G. W. Locher "terlalu condong ke Eropa". Pengaruh Inggris di Nusantara menyusut drastis setelah negara-negara kolonial membagi Asia Tenggara dalam "wilayah-wilayah pengaruh" (*spheres-of-influence*) berdasar Traktat London (*Treaty of London*) pada 17 Maret 1824 M. Berdasar perjanjian ini, Belanda leluasa mengelola wilayah kekuasaanya dan reputasi tokoh-tokoh kolonial Belanda dibangun dengan memperluas kekuasaan dan pengaruhnya di Nusantara.[229] Juga termasuk Riau – bersama-sama semua negeri di Kalimantan, beberapa di Timor dan Sulawesi – yang pada abad ke-19 dikategorikan sebagai negeri yang mengakui Belanda sebagai *leenheer* (tuan feodal [*feudal Jord*]) tanpa mempersoalkan kedaulatan (*sovereign*).[230]

Jika Laffan, mengutip De Graft dan Pigeaud, menyebut abad-abad pertama proses Islamisasi Asia Tenggara sebagai negosiasi tiga pihak: para penguasa setempat, penerima dakwah (baik lokal maupun asing), dan para ulama,[231] maka sejak abad ke-18 M seterusnya proses Islamisasi berkontestasi dengan ideologi dan kepentingan kolonial Belanda. Dalam pada itu, Schutte melihat dari pernak-pernik seremonial eksterior kerajaan di Melayu pada akhir abad ke-18 M masih menampilkan kekuasaan yang despotis dan relasi yang dibangun dengan berbagai pihak bersifat feudal.[232]



Thomas Stamford Raffles.
Sumber: Outward Appearances: Trend, Identitas, Kepentingan, 1997.

Kekuasaan despotis raja dan nuansa feudal itu merupakan ciri kekuasaan tradisional, warisan budaya politik Melayu pra-Islam. Pada fase awal Islamisasi,

Islam tidak mengusik despotisme dan feudalisme itu. Para raja Melayu diceritakan memiliki garis keturunan tokoh sejarah atau sebagai reinkarnasi dewa-dewi. Beberapa *genre* karya sastra Melayu awal – meskipun sudah diganti oleh tema-tema politik Islam – masih belum bisa keluar dari alam pikiran politik Melayu yang berorientasi raja itu. Menurut Khaled-Thaib, kecenderungan ini dapat dikenali pada teks-teks Melayu klaik seperti *Misa Melayu, Hikayat Palembang, Hikayat Andalas, Hikayat Aceh, dan teks Undang-Undang Malaka*.[233] Dalam suasana era berorientasi pada raja, karya sejarah menjadi penting karena sebagai landasan dan sumber legitimasi bagi penguasa dan keturunannya.[234] Corak kekuasaan yang berorientasi pada raja ini, bertemu dengan beberapa karya politik Melayu klasik, memiliki corak pandangan atas penguasa dan kekuasaan politik yang diwarnai panorama sufisme gnostik. Misalnya, *Taj al-Salâtin* karya Bukhari al-Jauhari (1603 H),[235] *Sulâlat al-Salâtin* atau Sejarah Melayu karya Tun Sri Lanang (Bendahara Kerajaan Johor) pada 1021 H/1612 M., dan *Bustân al-Salâtin fî Zikr al-Awwalîn wa al-Âkhirîn* karya ar-Raniri (1638 H).[236] Ketiga karya di atas menempatkan Negara tidak lagi sebagai sekedar refleksi dari kehadiran seorang raja, melainkan juga sebagai pranata yang menjamin terwujudnya kesatuan harmonis antara raja dan rakyat, antara makhluk dengan khalik.[237]

Dalam suasana era berorientasi pada raja, karya sejarah menjadi penting karena sebagai landasan dan sumber legitimasi bagi penguasa dan keturunannya. Corak kekuasaan yang berorientasi pada raja ini, bertemu dengan beberapa karya politik Melayu klasik, memiliki corak pandangan atas penguasa dan kekuasaan politik yang diwarnai panorama sufisme gnostik.

Abad ke-18, ketika sufisme gnostik tidak lagi kuat memengaruhi corak politik Melayu yang berorientasi raja, berlangsung proses desakralisasi dan demitologisasi kehidupan politik Melayu. Hal tersebut untuk mengikis cara memerintah raja-raja Melayu gaya lama, yang menganggap dirinya sendirilah yang penting, dan sama pentingnya dengan segala kemauannya.[238] Karena gaya memerintah para raja dan persepsinya bahwa dirinya sebagai cermin wibawa kosmik itu berada pada ranah mental, maka paham kekuasaan para raja dan pembesar kerajaan menjadi sasaran kajian. Upaya "pemodernan" – jika bisa disebut demikian – antara lain, diusahakan ulama dengan menekankan bahwa raja ideal adalah yang memenuhi syarat seperti disinggung pada *fiqh siyâsah*. Upaya lain dilakukan dengan memperkuat kedudukan raja oleh corak sufisme yang lebih dekat pada ortodoksi, sehingga terlucuti aspek monisme dan panteismenya. Sufisme yang dikenal dengan neo-sufisme ini dipengaruhi al-Ghazali yang menganggap penting elemen syari'ah dalam tasawuf.[239] Nesosufisme menolak paham politik atas raja bahwa ia cermin Tuhan di muka bumi (*zil Allâh fî al-ardh* atau *prince of the mirror*) atau dari klaim memiliki garis geneologis dengan tokoh-tokoh seperti Sultan Iskandar Zu al-Karnayn.[240]

Abad ke-18, ketika sufisme gnostik tidak lagi kuat memengaruhi corak politik Melayu yang berorientasi raja, berlangsung proses desakralisasi dan demitologisasi kehidupan politik Melayu.

Pada abad ke-18 M dan abad-abad selanjutnya, intensitas dominasi negara-negara Barat Eropa semakin meningkat di Melayu, tempat kerangka kerja modern itu tersosialisasikan. Terbentuknya *international boundaries* – yang tidak melulu orang-orang Eropa tetapi juga Muslim – di kawasan ini memengaruhi berbagai aspek kehidupan Melayu.[241] Pengaruh paling menonjol di samping gaya hidup adalah pemikiran.[242] Kecenderungan abad ke-18 M, baik karena pikiran modern negara-negara Eropa maupun karena pengaruh pemikiran

Islam yang lebih dekat pada ortodoksi, tercermin pada karya-karya intelektual yang lahir pada abad ini. Dibandingkan dengan *Taj al-Salâtin, Sulâlat al- Salâtin, Bustân al-Salâtin,* dan lainnya, terlihat *Muqadimah fî Intizâm* dan *Samarât al-Muhimmah* tampak distingtif dengan mengedepankan unsur-unsur rasionalitas *fiqh* dalam mengelola kerajaan. Karya ini merupakan buku panduan dan tatacara memerintah gaya Islam, namun dalam dua karya itu tidak lagi ditemui mitologi menyangkut asal-usul raja, juga tidak ditemukan pernak-pernik mistis. *Muqaddimah fî Intizâm* dan *Samarât al-Muhimmah* seakan memotong sejarah politik Melayu lama yang didominasi sufisme melankolik. Kedua karya tersebut juga tidak lagi melihat pentingnya pengelolaan negara yang disandarkan pada mitos, mistik, eksotisme magis, dan lain-lain, seperti nuansa yang mendominasi karya-karya politik Melayu lama.[243]

Terbentuknya international boundaries di kawasan ini memengaruhi berbagai aspek kehidupan Melayu. gaya hidup adalah pemikiran. Tercermin pada karya-karya intelektual yang lahir pada abad ini Taj al-Salâtin, Sulâlat al- Salâtin, Bustân al-Salâtin, dan lainnya, terlihat Muqadimah fî Intizâm dan Samarât al-Muhimmah tampak distingtif dengan mengedepankan unsur-unsur rasionalitas fiqh dalam mengelola kerajaan.

Penutup

Demikianlah, bahwa pada hampir seluruh karya yang telah dibahas di atas, benang merah yang dapat ditonjolkan adalah bahwa Islam menempatkan manusia sebagai khalifah Tuhan di muka bumi sekaligus hamba-Nya. Untuk itu manusia dilengkapi dengan kemampuan intelektual, sehingga mampu menyerap seluruh pengetahuan dan mengasah ketrampilan dalam menampilkan kepemimpinan yang efektif dan efisien, etika kekuasaan dijalankan, dan bagaimana kerajaan bekerja untuk memakmurkan rakyat dalam negeri.

Lebih jauh dapat dijelaskan bahwa dalam spektrum wacana politik Melayu, hubungan raja dengan rakyat terjalin dengan begitu erat. Sejalan dengan konsep daulat, raja dalam budaya Melayu memang dianggap memiliki posisi sangat dominan serta pemegang inisiatif di kerajaan. Namun, pada saat yang sama, politik Melayu juga memberi tempat penting bagi rakyat dalam bangunan kekuasaan kerajaan. Dalam Sejarah Melayu, misalnya, hubungan raja dengan rakyat diatur dalam suatu pola yang, dalam beberapa hal, bisa disebut sebagai satu "mekanisme kontrak" antara dua pihak yang saling berkepentingan — untuk tidak menyebut sejajar. Kendati memang sangat simbolik, teks Sejarah Melayu menekankan kewajiban dua pihak, raja dan rakyat, dalam sebuah "perjanjian" untuk tidak saling merusak posisi masing-masing. Pola hubungan raja-rakyat inilah yang selanjutnya menjadi dasar keberadaan sebuah kerajaan di dunia Melayu.

Dalam kaitan inilah maka wacana politik Melayu selanjutnya memperkenalkan konsep musyawarah, yang juga diadopsi dari tradisi politik Islam, sebagai satu aturan dalam sistem prilaku politik raja-raja Melayu. Konsep musyawarah ini tentu saja harus dilihat sebagai bagian integral dari pola hubungan raja-rakyat seperti disinggung di atas. Musyawarah dalam hal ini dilakukan guna menjaga tata hubungan yang telah dianggap sebagai landasan eksistensi suatu kerajaan. Dari sini bisa dikatakan bahwa budaya politik Melayu berbeda dengan Jawa yang memiliki konsep penyatuan Kawula-Gusti, di mana rakyat sepenuhnya menjadi bagian milik sang raja dan tidak menempati posisi yang penting seperti di dunia Melayu.

Alhasil, mengamati perumusan konsep-konsep pokok politik dalam teks-teks Melayu klasik di atas, bisa disimpulkan di sini bahwa kehadiran Islam di dunia Melayu —atau tepatnya dalam wacana politik— telah melahirkan satu proses transformasi ideologis yang sangat efektif. Islam secara pasti tampil menggantikan ideologi politik Hindu-Budhis sebagai sumber upaya perumusan etika dan sistem politik kerajaan. Dengan demikian, Islam di dunia Melayu memang telah terlibat secara intensif dalam proses awal pembentukan kerajaan dan pelembagaan sistem budaya. Didukung watak budaya mereka yang bersifat kekotaan (*urbanism*), yang tumbuh sejalan dengan hubungan intensif dengan dunia internasional lewat perdagangan, bangsa Melayu menjadi sedemikian mudah menerima ajaran Islam, sehingga islamisasi berlangsung hampir tidak menghadapi resistensi budaya lokal yang berarti.

Achmad Syahid

Endnotes

1 Wayne A Bougas, *The Kingdom of Patani: Betweem Thai and Malay Mandala* (Bangi, Selangor: Institut Alama dan Tamadun Melayu, UKM), 11.
2 Bougas, *The Kingdom of Patani,* 12.
3 Wan Mohd. Shaghir Abdullah, "Khazanah Manuskrip Pusaka Syeikh Ahmad al-Fatani", *Filologi Melayu,* Jilid 4 (1995), 59-61. Sementara Madmarn menulis pada abad ke-18, lihat Madmarn, *The Pondok and Madrasah in Patani,* 12-22.
4 Sebut saja, misalnya, Kerajaan Trengganu, Inderagiri, Kampar, Gasib/Siak, Jemaja, Siantan, Tambelan, Lingga, dan Rokan. Lihat Muchtar Lutfi, et, al. (eds), *Sejarah Riau* (Riau: Proyek Pelestarian dan Pengembangan Tradisi Budaya Riau, Biro Bina Sosial Setwilda Tingkat I Riau, 1998/1999), 193.
5 Virginia Matheson Hooker, *Tuhfah Al-Nafis: Sejarah Melayu Islam* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementrian Pendidikan Malaysia, 1991), 136. Situsnya kini di Johor Bahru, 1 km dari Pelabuhan Pasir Gudang, Johor.
6 *Tuhfah al-Nafis*, misalnya, menulis "Syahdan puteranya Sultan Ahmad (Syah) itu murah perangainya, akan tetapi tiada suka akan orang tuha-tuha serta dihina-hinakannya segala orang besar-besar, dan dilakukannya pekerjaan / yang tiada patut dan / yang bukan-bukan patut atas ((orang tuha-tuha dan orang)) besar-besar itu. Maka Sultan Mahmud pun murka lalu diracunnya putranya itu, maka mangkatlah Sultan Ahmad Syah itu". Hooker, *Tuhfah Al-Nafis*, 136.
7 Di samping pada hampir seluruh bab dan soal, soal ini ditekankan lagi dengan mengutip berbagai ayat al-Qur'an dan hadis yang tidak kurang-kurangnya menekankan soal pentingnya adil raja. Lihat Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 61-63.
8 H.R.
9 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 55-57. Raja ini disebut juga dengan Nusyirwan Adil dalam Nuruddin ar-Raniri, *Sulalat al-Salatin*, lihat Nuruddin ar-Raniri, *Sulalat al-Salatin*, diselenggarakan A. Samad Ahmad (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1968), A-11.
10 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 58.
11 Terdapat sekitar 8 naskah di Indonesia (3 naskah) dan Malaysia (5 naskah) di samping di berbagai negara Eropa. Salah satu di antaranya, lihat Abdul Latip Talib, *Hikayat Amir Hamzah* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969), 314.
12 Muhammad Rafi' ibn Ali Ashgar al-Tabathaba'i, *Adab al-Muluk [fi Bayan Haqa'iq al-Tasawwuf]* (Beirut: in Kommission bei F. Steiner Verlag Stuttgart, 1991).
13 Bukhari al-Jauhari, *Tajussalatin*, 29.
14 Ibn Kastir, *Qisas al-'Anbiya'* (Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2001).
15 Tidak jelas benar, ada kemungkinan ini kitab yang ditransliterasi Hans Wehr, *Kitab al-Hikayat al-'Ajiba wa l-Akhbar al-Ghariba* (edisi 2012).
16 Kuat dugaan ini karya Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *al-Tibr al-Masbuk fi Nasihat al-Muluk* () atau karya Abu al-Hasan Ali Ibn Muhammad Ibn Habib al-Mawardi, *Nasihat al-Muluk*.
17 Al-Jauhari, *Tajussalatin,* 37-38.
18 Antara lain, Wan Mohammad Nor Wan Daud, *Knowledge Culture and the Concept of 1Malaysia: Building a Developed and Happy Nation* (Kuala Lumpur: Akademi Kenegaraan BTN – Prime Minister's Departement and Casis UTM International Campus, 2012), 42.
19 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 38.
20 Abu Ali al-Hasan Ibn Nizam al-Muluk, *Siyar al-Muluk* (Bungāh-i Tar□ama wa Našr-i Kitāb, 1968).
21 Bahasa Arab, artinya "pemberani" atau "hadir".
22 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 38-39.
23 Q.S. al-Nahl, 90.

24 Kuat dugaan bahwa al-Jauhari mengutip ayat al-Qur'an dan dua hadis di atas dengan merujuk pada karya Ibn Rajab, *Jami' al-'Ulum wa 'l-Hikam*. Kitab ini merupakan syarah Ibn Rajab terhadap kitab hadis al-Nawawi, *Jawami al-Kalim*, sebuah komentar terbaik yang pernah ada. Karena itu, judul lengkapnya adalah *Jami' al-'Ulum wa 'l-Hikam fi Sharh khamsina Hadithan min Jawami al-Kalim* (published in English translation as *The Compendium of Knowledge and Wisdom* by Turath Publishing Ltd., London, July 2007). Ibn Rajab adalah seorang sarjana Iraq-Syiria dari madzhab Hanbali dengan nama lengkap Zain ad-Din, Abu al-Faraj, 'Abd ar-Rahman ibn Ahmad ibn 'Abd ar-Rahman ibn al-Hasan ibn Muhammad ibn Abi al-Barakat Mas'ud as-Sulami, al-Baghdadi, al-Hanbali, juga dikenal juga dengan Ibn Rajab al-Hambali. Pernah berguru pada Ibn Qayyim al-Jawjiyyah. Lahir di Baghdad (1335 M/736H).
25 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 40.
26 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 40. Tentang siapa Imam Bahali, pengarang kitab *'Abaru al-Qiyamah*, belum jelas.
27 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 62.
28 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 62-66.
29 H.R.
30 H.R.
31 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 41.
32 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 52-53.
33 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 54.
34 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 54-55.
35 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 42.
36 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 45-47, lihat juga 48-52.
37 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 66.
38 Q.S.
39 Q.S.
40 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 67.
41 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 68-69.
42 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 68-69.
43 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 68-69.
44 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 90-91.
45 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 91-96.
46 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 97-99.
47 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 99-101.
48 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 102-104.
49 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 104-107.
50 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 107-114.
51 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 116-119.
52 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 119-122.
53 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 122-125.
54 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 83-89.
55 Q.S.
56 H.R.
57 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 59-60.
58 Hamengkubuwono.
59 Lihat Teuku H. Ibrahim Alfian, "Refleksi Tentang Gempa Tsunami: Kegemilangan dalam Sejarah Aceh", 129-130. Naskah yang digunakan dalam riset ini adalah Naskah Cod. Or. Leiden 3053.
60 Lihat *Journal of Malayan Branch Royal Asiatic Society,* Vol. XVI, Part m, (1938), 35.
61 Tun Sri Lanang, *Sejarah Melayu* diselenggarakan oleh William Girdlestone Shallabear (Oxford: Oxford University Press, 1967).
62 Lihat Tun Sri Lanang, *Sejarah Melayu,* diselenggarakan Abdullah bin Abdulkadir Munsji (Jakarta: Djambatan), 200.

63 Richard Winstedt, *a History of Classical Malay Literature* (Kuala Lumpur-Oxford: Oxford University Press, 1969).
64 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin* (*Sejarah Melayu*) diselenggarakan A. Samad Ahmad (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1986).
65 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-8.
66 Asal "Langgiu" dari Bahasa Siam, artinya "perbendaharaan permata". Lihat, Nuruddin al-Raniri, *Bustan al-Salatin*, A-14.
67 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-21-25.
68 Qisa'i Amir Hamzah, *Hikayat Amir Hamzah*, diselenggarakan oleh A. Samad Ahmad (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1987).
69 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-26.
70 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-27.
71 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-37.
72 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-33-44.
73 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-44-53.
74 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-45.
75 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-47-58.
76 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-59-60.
77 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-59.
78 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-65-68.
79 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-69.
80 Hal ini dibahas juga di dalam *Hikayat Raja-Raja Pasai*.
81 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-71.
82 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-73.
83 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-73.
84 Anak dari isteri yang dinikahi secara resmi kenegaraan.
85 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-75.
86 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-76.
87 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, B-64.
88 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, B-64.
89 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-78-79.
90 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-68.
91 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-84.
92 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, B-71.
93 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-87.
94 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, B-74.
95 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-88.
96 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-89.
97 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, B-76.
98 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-77.
99 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, B-77.
100 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-93.
101 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-79.
102 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, B-82.
103 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, B-86.
104 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-96.
105 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, B-88.
106 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-99.
107 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-99.
108 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, B-89.
109 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-101.
110 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, B-93.
111 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-106.
112 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-109-111.

113 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-111.
114 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-113.
115 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-114.
116 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-115-116.
117 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-116.
118 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-117-122.
119 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, B-111.
120 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, B-109 dan A-126.
121 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-127.
122 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-136.
123 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, B-119.
124 Al-Raniri menyebut, Sultan Mansyur Syah memberi gelar "Laksamana" kepada Hang Tuah, karena berhasil menaklukkan Orang Jawa yang mengamuk, dan tak seorangpun, termasuk pendekar Sunda, bisa mengalahkannya. Lihat Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-121.
125 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-144.
126 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-122.
127 Teks aslinya berahi.
128 Laksamana Hang Tuah, pada masa itu, tidak ada bandingnya, kecuali seorang hulubalang Raja Daha, Sangka Ningrat. Hanya dia yang dapat sedikit menandingi Laksamana Hang Tuah. Hal ini terekam pada pantun Jawa: *Geger wong ing panggung dene Sangka Ningrat teka penjurit ratu ing Daha*. Ertinya, gerupar orang di atas panggungan, sebab melihat Sangka Ningrat datang itu hulubalang ratu Daha. Lihat A-150 . Namun pada suatu saat, Laksamana Hang Tuah, yang pemberani dan banyak jasanya ini, dihukum bunuh – namun ternyata hanya dipasung - oleh Sultan Mansyur Syah, karena dituduh berzina yang belum tentu kebenarannya. Lihat Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-60. Percaya Hang Tuah mati, pada suatu ketika, Hang Jebat mengamuk di istana Melaka untuk menuntut balas, tak ada yang bisa menundukkan Hang Jebat, kecuali Hang Tuah. Lihat Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-175. Hang Tuah dipanggil kembali ke istana, dan dalam pertarungan selama seminggu antara Hang Tuah dan Hang Jebat, akhirnya Hang Tuah dapat menundukkan Hang Jebat. Tragedi ini diceritakan dalam *Hikayat Hang Tuah* dan *Tuhfah al-Nafis* oleh Raja Ali Haji.
129 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, B-130.
130 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, B-132.
131 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, B-137.
132 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-167.
133 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, B-139.
134 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-187.
135 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-154.
136 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-156.
137 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-199.
138 Q.S.
139 Q.S
140 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-201.
141 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-2012-2015.
142 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-219.
143 Dalam teks disebut Raja Hussein, namun dalam penjelasan selanjutnya disebut Raja Ahmad.
144 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-220-229.
145 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-230.
146 Merupakan anak tengah Laksamana Hang Tuah dengan salah satu dari dua orang isterinya, yang masih saudara Seri Bija Diraja Datuk Bongkok. Lihat Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-323.

147 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, B-200.
148 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-251-252.
149 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*,A-315.
150 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-325.
151 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-266-267.
152 Adalah menantu Laksamana Hang Tuah dengan istri keduanya, yang berasal dari keluarga Bendahara Paduka Raja. Dati perkawinan ini lahir dua anak: yang tua laki-laki bernama Sang Guna, yang kedua, perempuan bernama Tun Emas Jiwa. Anak kedua ini menikah dengan Hang Nadim. Lihat Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-323.
153 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-307.
154 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-277-278.
155 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-315-316.
156 *Al-hamku*, dari kata *al-hamak*, bahasa Arab.
157 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-331.
158 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-256.
159 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, B-263.
160 Diketahui belakangan bahwa berita Raja Mandailir ini fitnah, dan Laksamana Khoja Hassan dipecat dari jabatannya.
161 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-356.
162 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, B-278.
163 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, B-288.
164 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-386.
165 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-398.
166 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, B-314.
167 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-412.
168 Tun Sri Lanang, *Sulalat al-Salatin*, A-418.
169 Jaelani Harun, "Bustan al-Salatin: Mutiara Kesufian untuk Raja-Raja Daripada Nuruddin al-Raniri," *Jurnal Filologi Melayu*, Jilid 13 (2005), 1.
170 Lombard (2006:42)
171 Book Review, Jelani Harun, "Bustan al-Salatin: A Malay Mirror for Rulers", dalam Kajian Malaysia, Vol. 28, No. 1, (2010) , 124.
172 J. B. Harun, *Nuruddin al-Raniri's Bustan al-Salatin: A Universal History and Adab Work from Seventeenth Century Aceh* (London: London University, 1999).
173 Lihat Abdul Hadi W.M., "Bustan al-Salatin" al-Raniri, Taman Ghairah dan Gunongan Aceh", naskah tak diterbitkan, 2 .
174 Selanjutnya Hadi menulis:
"Pemberian judul bustan yang artinya taman, bagi sebuah karangan sastra bukanlah hal baru dalam kesusastraan Islam, khususnya di Persia. Sa`di al-Syirasi, penyair sufi Persia abad ke-12/13 M mungkin termasuk penulis Muslim awal yang menggunakan judul itu untuk karya adabnya Bustan. Meskipun Nuruddin al-Raniri tidak secara tersurat menyebutkan bahwa kitab Sa`di itu menjadi salah satu rujukannya, namun bagi mereka yang membaca karya Sa'di setelah membaca Bustan al-Salatin akan dapat memahami kaitan kedua buku tersebut. Dalam Bustan Sa'di dikatakan bahwa bunga, buah dan daun-daunan yang berguna sebagai obat dalam sebuah kebun adalah perumpamaan bagi pelajaran tentang adab, kearifan dan kebajikan dalam sebuah kitab". Lihat Abdul Hadi W.M., "Bustan al-Salatin" al-Raniri, Taman Ghairah dan Gunongan Aceh", naskah tak diterbitkan, 4.
175 Abdul Hadi W.M., "Bustan al-Salatin" al-Raniri, Taman Ghairah dan Gunongan Aceh", naskah tak diterbitkan, 3.
176 Kifarah.
177
178 Harun, "Bustan al-Salatin," 25-26.

179 Jelani Harun, *Bustan al-Salatin: A Malay Mirror for Rulers* (Kuala Lumpur: USM Press, 2009). Lihat juga Jelani bin Harun, *Nuruddin Al-Raniri's Bustan Al-Salatin: A Universal History and Adab Work from Seventeenth Century Aceh* (London: University of London, 1999).
180 Al-Raniri, *Bustan al-Salatin*, MS UM 41, 578.
181 Al-Raniri, *Bustan al-Salatin*, MS UM 41, 578.
182 Al-Raniri, *Bustan al-Salatin*, MS UM 41, 616-617.
183 ujuk kajian terhadap Hikayat Sultan Ibrahim ibn Adham oleh Jones (1983).
184 Bahasa Arab, kalimat *ghaflah* artinya "lupa".
185 Al-Raniri, *Bustan al-Salatin*, MS UM 41, 593-594. Lihat juga Harun, "Bustan al-Salatin," 29-30, juga Harun, *Bustan al-Salatin: A Malay Mirror for Rulers*,... Lihat juga Nurudin al-Raniri, *Bustan al-Salatin*, diselenggarakan Siti Hawa bin Saleh (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan, Malaysia, 1992).
186 Bahasa Arab, kalimat *riyadah* artinya "melatih".
187 Al-Raniri, *Bustan al-Salatin*, MS UM 41, 581-582. Lihat juga Harun, "Bustan al-Salatin," 31.
188 Lihat Harun, "Bustan al-Salatin," 31.
189 Hadi, "Bustan al-Salatin al-Raniri", 4.
190 Hadi, "Bustan al-Salatin al-Raniri", 4-5.
191 Al-Raniri, *Bustan al-Salatin*.
192 Hadi, "Bustan al-Salatin al-Raniri", 5.
193 Hadi, "Bustan al-Salatin al-Raniri", 5.
194 Al-Raniri, *Bustan al-Salatin*.
195 Harun, "Bustan al-Salatin," 34.
196 Lihat *Hikayat Indraputra*, diselenggarakan Rujiati Mulyadi (1983).
197 Harun menulis:
"Dalam *Sirat al-Mustaqim*, Nuruddin al-Raniri ada mencatatkan seperti berikut: "...harus *istinja* dengan kitab Taurat dan Injil yang sudah berubah daripada asalnya, dan demikian lagi harus *istinja* dengan kitab yang tiada berguna pada syarak seperti *Hikayat Seri Rama* dan *Indraputra* dan barang sebagainya, jika tiada di dalamnya nama Allah." (rujuk *Sirath al-Mustaqim* dipinggir kitab *Sabil al-Muhtadin* karangan Muhammad Arsyad al-Banjari, halaman 39). Catatan ini menunjukkan bahawa Nuruddin al-Raniri pernah membaca Hikayat Indraputra"
198 Lihat Harun, "Bustan al-Salatin," 32.
199 Lihat, *Hikayat Indraputra*, (Rujiati Mulyadi, 1983: 79 & 89).
200 Harun, "Bustan al-Salatin,", 32.
201 *Hikayat Indraputra*, diselenggarakan Rujiati Mulyadi (1983), 176-177. Lihat Harun, "Bustan al-Salatin," 33.
202 Nurudin al-Raniri, *Bustan al-Salatin*, MS Raffles Malay 8, 248-250. Lihat Harun, "Bustan al-Salatin," 33-34.
203 Harun, "Bustan al-Salatin," 34.
204 Al-Raniri, *Bustan al-Salatin*.
205 (Khalid M. Hussain, 1992: 57. Harun, "Bustan al-Salatin," 35.
206 Harun, "Bustan al-Salatin," 35.
207 Nuruddin al-Raniri, *al-Fawa'id al-Bahiyyah fi al-Ahadith an-Nabawiyyah*, ed. Mohd. Muhiden Abd. Rahman (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2009), 233 dan 266. Karya al-Raniri yang lain, antara lain, *Sirat al-Mustaqim* (1634-1644), *Durrat al-Fara'id bi Sharh al- `Aqa'id* (1635), *Hidayat al-Habib fi al-Targhib wa al-Tarhib* (1635), *Bustan al-Salatin* (1638), *Asrar al-Insan fi Ma'rifat al-Ruh wa al-Rahman* (1640-1644), *Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan* (1642-1644), *Jawahir al-`Ulum fi Kasyf al-Ma'lum* (1642-1644), *Hujjat al-Shiddiq li Daf'i al-Zindiq* (1638-1641) dan *al-Fath al-Mubin `ala al- Mulhidin* (1657).
208 Al-Raniri, *Bustan al-Salatin*, MS UM 41, 315. Harun, "Bustan al-Salatin," 35.
209 Al-Raniri, *Bustan al-Salatin*, MS Klinkert 14, 83. Harun, "Bustan al-Salatin," 36.
210 Al-Raniri, Bustan al-Salatin, MS UM 41, 369. Harun, "Bustan al-Salatin," 36.

211 Al-Raniri, Bustan al-Salatin, MS UM 41, 611. Harun, "Bustan al-Salatin," 36.
212 Harun, *Bustan al-Salatin*, Bab 8, 209-236.
213 A.C. Milner, *Kerajaan: Malay Political Culture of the Eve of Colonial Rule* (Tucson: Arizona University Press, 1982), dan "Islam and Malay Kinship", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Irelan*, I, 1981, h. 46-70.
214 M.B. Hooker, "Introduction: The Translation of Islam in Southeast Asia", dalam M.B. Hooker, ed., *Islam in Southeast Asia* (Leiden: E.J. Brill, 1983), h. 7.
215 AC Millner, "Islam and Muslim State", dalam M. B. Hooker (ed.), *Islam in Southeast Asia* (Leiden: EJ Brill, 1983). Juga Jajat Burhanuddin, "Argumen Islam untuk Kerajaan", *Tsaqafah*, Volume I, No. 2 (2004), 78.
216 Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaharuan Islam Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2004).
217 Robert D. Hall, *Sejarah Asia Tenggara* (Jakarta: Yayasan Obor, 1985), 1.
218 Khalid Hussain (ed.), *Taj as-Salatin* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementrian Pendidikan Malaysia, 1966), 78-79. Baca juga T. D. Situmorang dan A Teew, *Sejarah Melayu* (Jakarta: Balai Pustaka, 1952), 190-191.
219 Achmad Syahid, "Sufistikasi Kekuasaan: Relasi Sufi dan Sultan di Kerajaan Riau-Lingga Abad ke 18," *Ulumuna*, Volume II, No. 3 (November 2005), 77-78.
220 M B Hooker, "Introduction: The Translation of Islam in Southeast Asia," dalam M. B. Hooker (ed.), *Islam in Southeast Asia* (Leiden: E. J. Brill, 1983), 3.
221 Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, 67.
222 John O Voll, "Hadith Scholars and Tariqahs: An Ulama Groups in 18th Century Haramayn and Their Impact in the Islamic World", *Journal of Asian and African Studies*, Volume 15 (1980), 264-273.
223 G. J. Schute, "Introduction", dalam G. J. Schutte (ed.), *State and Trade in the Indonesian Archipelago* (Leiden: KITLV Press, 1994), 1-2.
224 Gertrudes Johan Resink, *Raja dan Kerajaan Yang Merdeka di Indonesia 1850-1910: Enam Tulisan Terpilih, terj. KITLV dan LIPI* (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1987), xiv-xv.
225 Tengku Said, *Hikayat Siak*, diselenggarakan oleh Muhammad Yusoff Hashim (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Budaya, Kementrian Pendidikan Malaysia, 1992), 73.
226 Said, *Hikayat Siak*, 73. Raja Kecil adalah Sultan Siak yang ditulis dengan agung dalam hikayat ini. Dengan didukung oleh Kerajaan Pagaruyung dan jaringan orang-orang Minangkabau di Pesisir Timur Sumatra dan Indragiri, sebagai akan disinggung pada Bab III nanti, tokoh ini tampil menjadi pesaing tangguh bagi Johor yang didukung Bugis. Lebih lanjut baca Leonard Y. Andaya, "Raja Kechil dan the Minangkabau Conquest of Johor in 17-18", *Journal Malayan Branch of Royal Asiatic Society*, Volume XLV, ii (1972), 51-75.
227 Peran tokoh ini dalam *Syair Perang Menteng* memimpin serdadu Belanda di Palembang, Jambi, Sumatra Barat, dan Pesisir Timur Sumatra sangat monumental pada 1821 M.
228 Said, *Hikayat Siak*, 73-75.
229 Resink, *Raja dan Kerajaan Yang Merdeka di Indonesia 1850-1910*, 43-96.
230 Resink, *Raja dan Kerajaan Yang Merdeka di Indonesia 1850-1910*, xvii-xviii.
231 Michael Francis Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Ulama Below the Winds* (London and New York: Routledge-Curzon, 2003), 11.
232 Schutte, "Introduction", 4.
233 H Muhammad Khaled-Thaib, "Sastra Sejarah' in the Malay World: A Structural and Contextual Study of Flokloristic Element in a Traditional Genre", unpublished Ph.D Dissertation, Indiana University, USA, (1981), 227-229.
234 Abdul Hadi WM, "Aceh dan Kesusasteraan Melayu", AD Pirous et. al., *Aceh Kembali Ke Masa Depan* (Jakarta: IKJ Press – kerjasama dengan KataKita, Yayasan SET, PT Gudang Garam, 2005), 178-179.
235 Naskah ini bervariasi. Terdapat tujuh versi naskah, dari naskah Melayu hingga naskah Jawa berbentuk Tembung Macopatan. Lihat Teuku H. Ibrahim Alfian, "Refleksi Tentang Gempa Tsunami: Kegemilangan dalam Sejarah Aceh", 129-130. Naskah yang digunakan dalam riset ini adalah Naskah Cod. Or. Leiden 3053.

236 Denys Lombard, *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636M)*. terj. Winarsih Arifin (Jakarta: KPG-FEO, 2006), 213-227. Baca juga Abdul Hadi WM dalam Edi Seyowati (ed.) et. al., *Sastra Melayu Lintas Sejarah* (Jakarta: Pusat Bahasa, Departemen Pendidikan Nasional, 2004), 296-299.
237 Hadi WM, "Aceh dan Kesusasteraan Melayu," 202-203.
238 Lombard, *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda*, 239.
239 Syed M. Naquib al-Attas, *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised among the Malays* (Singapore: Malaysian Sociological Research Institute, Ltd., 1963), 23-25.
240 Millner, "Islam and Muslim State", 65.
241 Milton Osborne, *Southeast Asia: An Introductory History* (London and Boston: Goergoe Allen and Unwin, 1979), 58.
242 Osborne, *Southeast Asia: An Introductory History*, 66-68.
243 Mahdini, "Konsep Raja dan Kerajaan dalam *Tsamarat al-Muhimmah* Karya Raja Ali Haji", disertasi doktor tidak diterbitkan pada PPs IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2002), 44-45.


سورة النساء
بسم الله الرحمن الرحيم

BAB V

Kesatuan Mistis dan Raja Ideal Ideologi Kerajaan Islam

Renungan Doktrin dan Akomodasi Kultural

Suatu ketika raja Malaka, Sultan Mahmud Syah, harus menyelesaikan perdebatan yang terjadi di kalangan ulama. Sedemikian pelik masalah yang dihadapinya sehingga ia merasa perlu untuk mengirim utusan kepada Raja Pasai guna mendapatkan jawaban yang sesuai dengan masalah yang sedang diperdebatkan itu. Apakah jawaban yang harus diberikan terhadap pernyataan "siapa yang pernah mengatakan bahwa Tuhan adalah pencipta dan pelindung abadi adalah kafir dan siapa yang pernah mengatakan bahwa Tuhan tidak pencipta dan pelindung yang abadi adalah sesungguhnya kafir"? Setelah mendengarkan pertanyaan ini, maka Raja Pasai pun mengumpulkan semua ulama dan meminta mereka menyelesaikannya. Tetapi tak seorang pun yang sanggup memberikan jawaban yang dapat memuaskan utusan Malaka. Akhirnya Raja Pasai memanggil utusan Malaka, Tun Muhammad, dan membisikkan sesuatu sambil berkata bahwa itulah jawaban yang diinginkan Sultan Malaka.[1]

Tetapi, apakah jawaban yang diberikan Pasai itu? *Sejarah Melayu* tidak mengatakannya. Namun dari ketiadaan jawaban ini barangkali salah satu fungsi kultural dari *Sejarah Melayu* dapat pula dilihat. Teks ini, seperti juga teks

Teks ini, seperti juga teks historiografi tradisional yang lain, ingin menciptakan atau memupuk suatu dunia makna yang dihayati bersama.

historiografi tradisional yang lain, ingin menciptakan atau memupuk suatu dunia makna yang dihayati bersama. Teks ini ingin membangun suatu paradigma yang dapat menjadi landasan dalam hidup kemasyarakatan, dengan sistem hirarki, yang diakui bersama. Sedangkan jawaban yang diberikan bukanlah hal yang pantas untuk diketahui semua orang. Hanyalah golongan tertentu saja yang bisa memahami, tanpa merusak dirinya dan masyarakat.

Kisah di atas hanyalah sebuah ilustrasi dari sikap bahwa dalam masalah pemahaman hakikat ketuhanan pembedaan yang penting antara golongan jawara dengan golongan yang telah mendalami ilmu keagamaan perlu diadakan. Tak semua orang bisa dibiarkan memasuki pemasalahan ketuhanan yang serba pelik. Hanyalah yang telah terpelajar yang bisa dan dibolehkan memasuki wilayah yang pelik ini. *Sejarah Melayu* dalam hal ini hanyalah salah satu kasus saja, bahkan, tidak pula yang paling terkenal. Dalam tradisi Jawa, kisah Syekh Siti Jenar, yang dihukum para wali, sangat terkenal. Berbagai kisah lain akan mudah juga didapatkan. Si penyebar pengetahuan *esoteris* kepada masyarakat awam, bukan saja dapat dituduh sebagai pengacau kemantapan ortodoksi yang telah dibenarkan secara konsensus, tetapi juga sebagai pembangkang terhadap keabsahan sistem otoritas. Ini pulalah yang dihadapi sufi legendaris, al-Hallaj (abad ke-10 M).

Kini kita telah berhadapan dengan wilayah permasalahan yang berkenaan dengan refleksi dan pemikiran terhadap esensi dan tuntutan ajaran agama, bukan lagi pertanggungjawaban kultural terhadap proses konversi yang telah terjadi. Dalam historiografi tradisional atau ingatan kolektif masyarakat, raja, yang menjadi fokus utama dalam mitos konversi—raja bermimpi (Pasai), raja sakit (Patani), raja dikunjungi Nabi (Tallo) dan sebagainya—telah digantikan oleh para ulama, sufi, yang selalu resah mencari suasana kepastian. Dalam mitos konversi, terlihat betapa seorang penguasa lokal atau raja mengalami berbagai ragam peristiwa sampai ia akhirnya mengambil pilihan yang pasti, yaitu menjadi Muslim. Kini pertanggunganjawaban kultural telah digantikan oleh usaha pencarian yang tanpa henti terhadap hakikat tertinggi. Mitos konversi, yang ingin meletakkan landasan paradigma baru, dengan memberikan penjelasan mitologis tentang keharusan transformasi landasan kepercayaan dan kultural, kini telah digantikan oleh kisah kompetisi intelektual yang dimenangkan.

Diceritakanlah pula bahwa seorang pendeta Hindu telah siap dengan segala buku-bukunya untuk berdebat dengan Sunan Bonang. Tetapi dalam perjalanan, kapalnya kandas. Buku-bukunya karam. Setelah berhasil mendarat, ia bertemu dengan seseorang yang sedang menancapkan tongkat di tanah. Ternyata dialah yang bernama Sunan Bonang. Dalam perdebatan teologis yang mereka adakan, akhirnya sang pendeta menyadari bahwa buku-bukunya yang hilang tidaklah sebanding dengan "buku" yang sebenarnya. Ia pun menjadi murid setia Sunan Bonang.[2]

Dalam suasana ini bukan lagi dunia makna yang dihayati oleh sebuah komunitas kognitif yang menjadi perhatian pokok, tetapi corak *higher civilization* lama yang harus dikalahkan. Dengan kemenangan mitologis ini, si pemenang mendapatkan legitimasi kultural sebagai penyebar agama dan pencari hakekat ajaran. Namun dengan begini pula mitos perbenturan intelektual bisa merupakan penjelasan tentang berlanjutnya unsur-unsur lama dalam paradigma pemikiran baru. Keabsahan unsur-unsur lama tidak secara total dinafikan, tetapi dijadikan sebagai sesuatu yang subordinatif kepada yang baru, yang kini ditampilkan sebagai "pemegang hegemoni" dunia nilai. Dengan begini pula, proses Islamisasi dari unsur-unsur lama itu dijalankan. Begitulah, umpamanya, Raden Said (anak penguasa Tuban), yang telah berkelana sebagai penjudi dan perampok, kemudian dikenal sebagai Syekh Melaya (dan akhirnya bergelar Sunan Kalijaga), setelah Sunan Bonang, secara demonstratif, sesuai dengan pemikiran religio-mistis yang berlaku, memperlihatkan bahwa kekayaan material bukanlah jaminan untuk mendapatkan kebahagiaan. Kemudian, tanpa meniadakan keabsahan pemikiran serba mistis itu, Sunan Kalijaga tampil dalam historiografi tradisional dan kesadaran sejarah Jawa tidak saja sebagai penyebar agama yang paling berjasa, tetapi juga seorang *power broker,* yang memainkan peranan yang sangat penting di saat-saat kritis pada masa peralihan hegemoni kekuasaan dari Demak ke Pajang terus ke Mataram.[3]Lebih daripada itu, Sunan Kalijaga adalah "pahlawan kebudayaan *(culture herd*), yang dengan gemilang membimbing perubahan landasan sistem kosmos lama kepada yang baru. Maka, para peninjau pun bisa berkata tentang berlanjutnya tradisi sinkretik, tetapi khalayak kultural itu sendiri melihatnya sebagai keutuhan kultural yang berlanjut.

Sunan Kalijaga tampil dalam historiografi tradisional dan kesadaran sejarah Jawa tidak saja sebagai penyebar agama yang paling berjasa, tetapi juga seorang power broker, yang memainkan peranan yang sangat penting di saat-saat kritis pada masa peralihan hegemoni kekuasaan dari Demak ke Pajang terus ke Mataram

Dalam sejarah penyebaran Islam, sebagai sebuah rangkaian peristiwa dari konfrontasi intelektual, Sunan Kalijaga bukanlah tokoh yang unik. Ia dengan mudah akan dapat menemukan teman-temannya di anak benua India.[4]Keajaiban-keajaiban yang dialami oleh para tokoh pencari Zat Yang Maha Tinggi ini tak lagi bisa diterangkan sebagai sesuatu yang bersumber dari dirinya (sebagai kemampuannya untuk memanipulasi kekuatan adikodrati), tetapi, sejalan dengan pemikiran mistis, sebagai bukti dari kebesaran Allah. Islamisasi, yang dilihat sebagai penyempurnaan dari pemikiran religio-magis lama, telah terjadi. Makna baru telah diberikan kepada "realitas internal" yang lama. Barulah kemudian, ketika gelombang pemikiran skripturalis melanda, maka hal yang dari sudut syariah merupakan kesenjangan doktrinal ini tampil menjadi fokus perdebatan.

Terbentuknya tradisi yang memberikan warna *higher civilization* ini tak terlepas dari mobilitas yang cukup tinggi dari para ulama sufi sejak awal penyebaran Islam.[5]Bukan saja laporan Ibnu Batutah tentang Sultan dari Kerajaan Samudera yang selalu dikelilingi oleh para ulama, Tome Pires juga bercerita tentang para *mullah* yang selalu menemani para pedagang. Para wali, yang disebut *maulana,* yang aktif di kota-kota pantai utara Jawa, juga selalu bergerak, berkeliling,

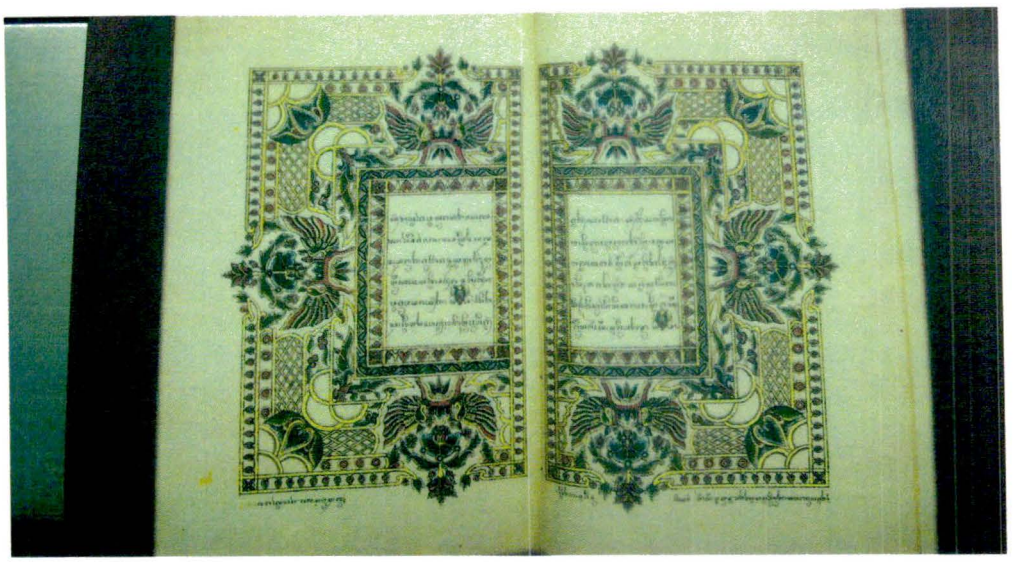
meskipun mereka berasal dari "luar negeri". Sultan Mansyur Syah mengirim Tun Bija Wangsa ke Pasai, seperti yang diungkapkan *Sejarah Melayu,* karena pengaruh Maulana Abu Bakar, yang datang ke Malaka dengan membawa kitab *Durr Mauzum.* Dalam kitabnya yang terkenal, *Bustanus salatin,* Nuruddin ar-Raniri juga menyebutkan nama-nama ulama yang berdatangan ke Aceh. Di antara mereka termasuk pamannya sendiri.[6]

Dari teks-teks yang ditemukan, dapat dikatakan bahwa sejak awal abad ke-16, dan mencapai puncaknya pada abad ke-17, adalah periode yang paling penting dalam proses pembentukan tradisi pemikiran Islam di Asia Tenggara. Abad ini tidak saja memperlihatkan aktivitas perdagangan internasional dan interinsuler yang sangat tinggi,[7]serta jayanya beberapa kerajaan besar Islam (Aceh Darussalam, Mataram, Banten, Makasar/Gowa-Tallo dan Ternate), tetapi juga masa ketika landasan tradisi intelektual dan politik diletakkan. Dengan usaha salin-menyalin, ketika budaya cetak masih jauh dari jangkauan, penyebaran ide-ide keagamaan terjadi secara bertahap. Peristiwa ini tak dilupakan oleh berbagai teks historiografi tradisional. Maka diceritakanlah, umpamanya, tentang seorang raja pengirim kitab yang dianggap penting sebagai tanda persahabatan kepada raja lain.[8]Sang raja pun tak akan terlalu payah untuk dapat mengetahui isinya, sebab ia selalu didampingi oleh para ulama yang akan dapat memberi pandangan terhadap kitab itu.[9] Mobilitas ulama, di saat kekuasaan politik dan ekonomi sedang menaik, adalah salah satu ciri khas dari zaman pra-kolonial Asia Tenggara.[10]Hal ini malah terus berlanjut setelah hegemoni politik dipegang kekuasaan asing.

Lalu tahap-tahap dalam sejarah Islam di Asia Tenggara. Mula-mula yang menjadi tema utama ialah penciptaan suatu komunitas kognitif Islam. tahap kedua, batas-batas antara suasana "kekafiran" dan "keislaman" mulai diperjelas. Renungan pribadi tentang hubungan manusia sebagai makhluk dengan Sang Maha Pencipta, mulai semakin intens dilakukan.

Demikianlah, secara sepintas lalu tahap-tahap dalam sejarah Islam di Asia Tenggara. Mula-mula yang menjadi tema utama ialah penciptaan suatu komunitas kognitif Islam. Hal ini segera disusul dengan usaha menjadikannya sebagai bagian dari suasana kosmopolitan Islam. Di saat ini, berbagai usaha penerjemahan dijalankan dan mitos konversi dirumuskan. Pada tahap kedua, batas-batas antara suasana "kekafiran" dan "keislaman" mulai diperjelas. Inilah pula saatnya, seperti batu tulis Trengganu (abad ke-14) dan naskah-naskah Islam awal (dari abad ke-16) memperlihatkan, betapa keharusan-keharusan doktrin serta etika (akhlak) Islam mulai diperkenalkan. Sementara tahap-tahap tersebut terus berlanjut, periode baru telah dimasuki. Renungan pribadi tentang hubungan manusia sebagai makhluk dengan Sang Maha Pencipta, mulai semakin intens dilakukan. Kecenderungan inilah yang menjadikan Aceh sebagai "pusat penghasil" bintang-bintang cemerlang dalam sejarah pemikiran Islam di Asia Tenggara. Renungan keagamaan seperti ini juga menguasai literatur suluk di Jawa. Bagaimanakah hubungan spiritual antara *kawula* dan *gusti* bisa dipahami?

Kecenderungan sufistik ini juga terpantul dalam upaya perumusan hubungan antara kawula dan gusti, hamba dan tuan, dalam bentuk yang lebih riil, yaitu kekuasaan politik. Bagaimanakah harus dilihat hubungan raja dan rakyat?



Serat Jati Pusaka merupakan salah satu contoh Historiografi Tradisional pada masa Islam.
Sumber: Yayasan Lontar.

Apakah kekuasaan itu sesungguhnya? Dalam hal ini kitab *Tajus-salatin,* yang berpengaruh di kerajaan-kerajaan Melayu dan Jawa, melihat hubungannya dari kacamata sufistik. Semuanya dilihat dari keharusan akan adanya keharmonisan dan kesatuan semesta. Teori kenegaraan yang diajukan kitab ini tak berbeda jauh dari teori Sunni, dalam arti penekanan yang utama pada sifat kenegaraan, yang dilandasi oleh keharusan moral pribadi sang penguasa, bukannya pada ketentuan struktural dan kekuasaan. Namun, bukankah kenyataan sejarah tidak pernah bisa menunjukkan terpenuhinya tuntutan ideal itu? Maka, dalam periode ini pun kita berhadapan dengan usaha pembentukan tradisi politik yang ingin mengatasi tuntutan ideal dan keharusan struktural.

Karena itulah, periode ini adalah saat yang kritis dalam perkembangan Islam di Asia Tenggara. Pada tahap-tahap awal usaha pembentukan komunitas Islam dan penyertaannya dalam corak kosmopolitanisme baru merupakan tema yang utama, sedangkan yang menjadi masalah pokok ialah penyederhanaan ajaran ke dalam berbagai bentuk simbol kultural. Pada tahap berikutnya, masalah lain telah harus dihadapi. Lebih dari masa-masa sebelumnya, kini idiom kebudayaan yang lama dan keharusan struktural yang telah berakar secara sadar dijadikan sebagai pasangan dialog yang aktif. Dalam proses dialog ini marginalisasi nilai dan pembuangan idiom lama sebagai sesuatu yang tak berharga bisa terjadi. Atau, bisa juga, proses adaptasi dijalankan dan situasi simbiosis budaya diperkuat. Keutuhan kosmos pun baru didapatkan. Hanya saja prosesnya tak selalu berjalan secara evolusioner. Konflik kultural bisa terjadi dan pembalikan nilai yang bercorak nativistik kadang-kadang bisa juga muncul.

Dalam konteks Asia Tenggara sebagai keseluruhan, proses kultural yang menggelisahkan ini menyebabkan terjadinya perbedaan tradisi keagamaan diantara komunitas pemeluk. Kesatuan kultural dari tradisi politik Islam pun menjadi taruhan pula. Tak kurang pentingnya, kontinuitas atau perubahan kultural menjadi problematik internal yang sangat penting. Proses perluasan jangkauan pengaruh agama dalam struktur sosial dan pola perilaku serta pendalaman maknanya dalam kesadaran dan sistem kepercayaan ternyata membawa resiko kultural yang besar juga.

Dalam konteks Asia Tenggara sebagai keseluruhan, proses kultural yang menggelisahkan ini menyebabkan terjadinya perbedaan tradisi keagamaan diantara komunitas pemeluk. Kesatuan kultural dari tradisi politik Islam pun menjadi taruhan pula. Tak kurang pentingnya, kontinuitas atau perubahan kultural menjadi problematik internal yang sangat penting. Proses perluasan jangkauan pengaruh agama dalam struktur sosial dan pola perilaku serta pendalaman maknanya dalam kesadaran dan sistem kepercayaan ternyata membawa resiko kultural yang besar juga.

Tetapi, peristiwa ini bukanlah hal yang unik dalam Sejarah Islam. Sejak agama yang bermula di kota Mekkah ini melebarkan sayapnya sampai ke pusat-pusat peradaban besar hal-hal seperti itu terjadi juga.

Antara Makhluk dan al-Khalik

Pernah ada anggapan bahwa tradisi mistik atau, lebih tepatya sufistik di dunia Islam adalah pengaruh langsung dari Hellenisme, melalui pemikiran neo-platonis. Penyebaran Islam ke Persia, yang telah dirangkul oleh Hellenisme, melalui penaklukkan Iskandar Zulkarnain *(Alexander the Great)* serta pengaruh Persia dalam sejarah pemikiran Islam, seakan-akan memberikan pembenaran terhadap dugaan ini. Apalagi perdebatan antara cita manusia sebagai "ciptaan" atau sebagai "emanasi" Zat tertinggi juga melanda pemikiran sufi. Bahkan, ada pula yang mengatakan bahwa akarnya ialah pemikiran yang berkembang di India. Tetapi, bagaimanapun juga harus dibedakan antara proses akulturasi yang bisa terjadi dengan asal-usul dari suatu kecenderungan pemikiran. Maka, dalam hal ini tradisi sufistik lebih dulu harus dicari dari ajaran Islam sendiri—sejarah kehidupan Nabi dan para sahabat, dan, terutama dari al-Qur'an. Pada interpretasi atau tafsir terhadap ayat-ayat itulah terutama pergolakan pemikiran dalam dunia mistik Islam terjadi.

Ungkapan yang mengatakan "siapa yang mengenal dirinya, akan mengenal Tuhannya" *(Man 'arrafa nafsahu faqad 'arrafa rabbahu)* adalah awal dari usaha intensifikasi ibadat melalui tasawuf. Namun problematiknya segera mulai, ketika konsep "mengenal diri" harus dirumuskan. Bagaimanakah Hadis Qudsi, yang mengatakan, *Kuntu hanzan makhfiyyan an-u'rafa* (Aku adalah harta yang tersembunyi, yang senang untuk diketahui) harus diartikan?

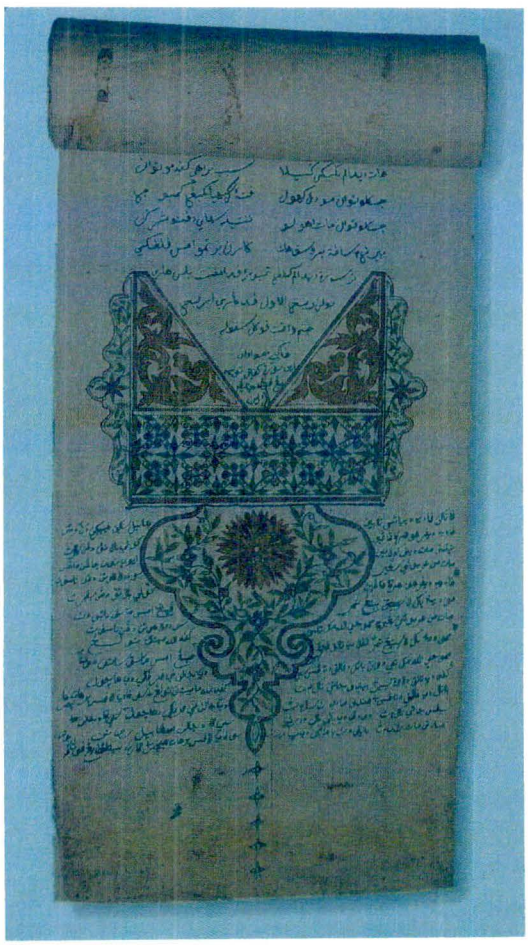
Semua dirasakan sebagai suatu misteri. Bagaimanakah "yang tersembunyi" dan "senang untuk diketahui" tersebut bisa didekati? Para sufi juga sangat menyadari peringatan Allah dalam al-Qur'an (Surah 57/Al-Hazd: 16): "Apakah masih belum tiba waktunya bagi orang-orang yang beriman supaya hatinya tunduk untuk mengingat Allah dan kebenaran wahyu yang telah diturunkan? Jangan hendaknya mereka meniru ahli-ahli kitab yang dulu, yang setelah lama berlalu, hati mereka menjadi berat. Bahkan sebagian mereka menjadi fasik". Tetapi, bagaimana caranya? Maka, dalam Surah 52/al-Hadid: 3, Allah memberi tanda, "Dialah Yang Awal dan Yang Akhir, Yang Lahir dan Yang Batin. Dia Maha Mengetahui segala-galanya". Dan, lebih lagi (ayat 4), "Dia ada bersamamu dimana saja kamu berada. Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan".[11] Selanjutnya Surah 50: 15, "Kami lebih dekat padanya daripada urat nadinya". Demikian dekat, tetapi terasa begitu jauh jalan yang harus ditempuh untuk dapat menemui-Nya. Dalam proses untuk berhubungan dengan Allah ini bukan saja perdebatan teologis yang hebat telah terjadi (dan masih berlangsung), dan berbagai corak aliran tarekat bermunculan, penetrasi dari pemikiran mistik ke dunia pemikiran agama lain pun kadang-kadang menyelinap juga.

Tasawuf, sebagai intensifikasi dalam pengabdian kepada Allah, adalah usaha untuk mencapai tingkat gnosis tertinggi, tingkat *makrifat* yang paling sempurna, ketika "diri" telah terlebur dalam rasa kesatuan Ilahi. Tetapi apakah arti keterlibatan dalam kesatuan Ilahi ini? Inilah pangkal perdebatan—apakah kesatuan dalam *wujud,* zat, ataukah *shuhud,* kesaksian? *Wahdat al-wujud* meniadakan eksistensi realitas, karena telah tergabung dalam "kesatuan wujud" dengan Allah—suatu sikap monistik yang pantheistik ekstdin telah ditemukan. Tetapi *wahdat al shuhud* bertolak dari pengakuan bahwa tingkat yang tertinggi ialah terjadinya *kasyaf* atau *shuhud,* ketika diri terasa telah menjadi bagian dari suasana keilahian. Jika yang pertama, telah bercorak monistik, maka yang kedua masih bertahan pada sifat hakiki berbeda antara Yang Mencipta (*al-Khalik*) dengan yang dicipta (makhluk).

Berdasarkan teks-teks yang ditemukan, bisa diketahui bahwa perdebatan mengenai hal ini baru terjadi di abad ke-16 di Asia Tenggara.

Dalam masalah inilah Hamzah Fansuri[12]tampil sebagai pembawa suluh dari sejarah pemikiran Islam, untuk kemudian diikuti oleh Syamsuddin as-Sumatrani,[13] seorang murid Hamzah atau setidaknya mencoba memberi tafsiran terhadap syair-syair Hamzah yang pelik. Ajaran mereka berdualah yang ditentang keras oleh ar-Raniri, ulama besar dari Rank, yang sangat produktif dan tajam.

Masalah teologis pokok yang dipertengkarkan bukanlah hal yang unik dalam sejarah mistisisme Islam. Hamzah, atau pun Syamsuddin, mempunyai teman yang cukup banyak. Di samping para mistikus besar dari "zaman keemasan" Islam seperti Ibnu Arabi, al-Hallaj, dan lainnya, permasalahan corak hubungan antara makhluk dan *al-Khalik*, juga dihadapi oleh suluk-suluk Jawa, seperti



Puisi dari Hamzah Fansuri, abad ke-18.
Sumber: Indonesia the first fifty years 1945-1995.

antara lain yang terkenal, *Suluk Wijil* dan *Suluk Kalifah,* dan tak kurang pentingnya masalah *usul suluk* atau prinsip-prinsip suluk yang dibahas dengan mendalam oleh kitab yang dulu disebut *"Het Boek van Bonang"*, tetapi, menurut pembacaan Drewes, lebih tepat disebut *"Nasehat Seh Ban"*. Namun arti Hamzah Fansuri dalam sejarah pemikiran tetap penting. Bukan saja dari sudut teks yang ditemui dalam karyanya termasuk yang tertua, tetapi juga ditangannya ajaran tasawuf tampil dalam bentuk estetik yang bernilai tinggi. Salah satu suluk tertua, *Serat Suluk Sukarsa,* barangkali dipengaruhi oleh Hamzah Fansuri, sebab ungkapan-ungkapannya mirip dengan syair Hamzah.[14] Tak kurang daripada itu syair-syairnya secara keseluruhan memperlihatkan suatu perjalanan pemikiran yang sangat memikat—mulai dari keharusan syariat dan etika Islam sampai akhirnya pertemuan dengan al-Khalik. Ketika Hamzah bersyair kepada kaum awam, agar:

Fardhu dan sunnat yogya kau pakai
akan lima waktu jangan kau lalai
Halal dan haram faraqhan bapai
Itulah amal yang tiada berbagai[15]

atau, ketika ia barulah sekedar mengingatkan lagi,

"Aho segala kita yang bernama Islam
Yogya diturut Hadith dan Kalam
Karena firman dalamnya taman
Mengatakan Tuhan tiada bermakam[16]

Tak ada masalah yang timbul. Dari sudut pemikiran ortodoksi syariah, Keesaan Tuhan Yang Maha Ada dan keharusan untuk mengikuti Hadis dan memahami *kalam* Allah adalah bagian-bagian pokok. Tetapi bagaimanakah kalau sekiranya segala hal itu tidak sekedar dipahami dan diikuti, tetapi harus dilanjutkan dengan intensifikasi pendekatan diri dengan Sang Maha Pencipta? Bagaimanakah bisa dipahami nasehat Hamzah, yang berbunyi:

Aho segala kita ummat nabi
akan ma'rifat Allah yogya diketahui
karena ma'rifat itu pada sekalian wali mulianya terlalu sangat qaw[17]

Apakah makna dari ma'rifat Allah itu sesungguhnya? Maka, salah satu perdebatan yang paling terkenal dalam dunia mistik Islam pun tak terhindarkan. Inilah pula sebenarnya yang merupakan aspek-aspek esoterik dalam pemikiran sufi. Para sufi pun lebih banyak memakai alegori dan perumpamaan dalam menyatakan ma'rifat Allah. Dalam melukiskan corak hubungannya dengan Allah, Hamzah bisa memakai "laut"[18] untuk mengatakan suasana "persemayaman" tempat Allah dan dunia "bertemu" atau, kadang-kadang melukiskan dirinya sebagai burung yang memerdekakan diri dari ikatan keduniaan.

Seperti telah disinggung di atas, Hamzah dan mistikus lain, bermula dari patokan hadis yang menyatakan bahwa mengenal diri sendiri adalah pangkal untuk mengenal Allah. Dalam salah satu teks, yang membahas syair Hamzah, dikatakan bahwa,

> *"Apabila dikenal dirinya, bahwa ia maklum Allah itu, maka makum Allah itu netiasa wasil dengan ilmu, dan ilmu Allah itu netiasa wasil dengan wujud Allah, neschaya diperolehnya nisbat daripada Allah dan dikenalnya jalan keesaannya dengan Allah SWT seperti firman Allah Ta'ala: wafi anfusikum a fa la subsiruna, artinya: Dalam diri kamu jua, maka ngapa kamu tiada melihat Dia."*[19]

Tetapi inilah hal yang menjadi masalah. Apakah dengan mengenal ilmu Allah itu sesungguhnya "dikenalnya jalan keesaannya dengan Allah"? Atau, apakah situasi gnosis atau ma'rifat adalah sesungguhnya tercapai kesatuan wujud dengan Allah? Dalam syair-syairnya Hamzah melukiskan dirinya sebagai seorang "pengelana" yang mencari Allah tanpa henti. Ia miskin, tetapi kaya dalam pencarian. Ia gelisah tanpa henti "dengan nafsu diri lawan berperang", tetapi akhirnya ia "sampailah kaya pada kedua alam menjadi raja". Karena itu,

> *"Hamzah nin jangan kau cahari*
> *Bangsanya bukan insani*
> *Rupanya sungguh pun fani*
> *Wasilnya da'im dengan haqqani*[20]

Meskipun wujud dirinya sebagai manusia hanyalah fana, tetapi ia sesungguhnya telah bersatu dalam situasi Haq yang abadi. Akhirnya agama, *din,* menunjukkan adanya utang yang harus dibayar dalam kehidupan seorang "anak dagang". Jika ini telah terselesaikan, maka leburlah semuanya ke dalam keesaan. Hamzah memang mistikus yang radikal. Dalam kitabnya, *Sharab al-Asyikin,* ia juga menegaskan,

> *"Seperkara lagi seketika ia memandang di luar dirinya.barang dilihatnya dirinya. Jika dilihatnya barang dipandangnya, dirinya juga dipandangnya, kerana, pada ahli hakikat alam dengan dirinya esa juga, tiada dua tiga. Apabila alam sekalian dengan dirinya esa, nescaya barang dilihatnya, dirinya juga dilihatnya seperti sabda Rasullullah s.a.w. ra'itu rabbibiaini rabbi, yakni kulihat Tuhanku dengan rakhmat Tuhanku"*[21]

Bagi Hamzah, hubungan antara Tuhan dengan alam adalah sebuah metafor belaka, sebab hanya Tuhan yang betul-betul ada—alam adalah pantulan dari keberadaanNya. Tak ubahnya seperti, "laut tiada bercerai dengan ombaknya, ombak tiada bercerai dengan laut.[22]

Dengan gambaran puitis, Hamzah membandingkan keberadaan esensi Tuhan dengan laut yang tanpa batas, *la ta'ayun,* sebab, katanya "budi dan bichara, ilmu dan ma'rifat kita tiada lulus padaNya". Tetapi laut yang tanpa batas ini mengaktualkan dirinya melalui lima tingkat, yang bermula dari *a'ayyun awal* (terdiri atas *ilmu, wujud, shuhud,* dan *nur)* melalui nur Muhammad ketika "ombak" dan "laut" telah mulai dibedakan, kemudian terwujud dalam jiwa yang telah dibeda-bedakan (manusia, hewan, dan* tumbuhan), untuk akhirnya, pada tahap keempat dan kelima, menjadi kenyataan natural dari alam. Tetapi kesemuanya itu adalah atas kehendak (*iradah*) Allah, bukan terjadi begitu saja.

Dalam tulisan-tulisannya, Hamzah dengan sadar membedakan para ulama syariah, yang melihat apa yang pada pandangan luar kelihatan, dengan ahli suluk, yang mencari hakekat yang sesungguhnya dari realitas. Ahli suluk adalah orang "yang tiada lupa akan dirinya, karena sabda Rasulullah: *man a'rafa nafsahu faqada'rafa rabbahu,* yakni barang siapa mengenal dirinya, maka mengenal Tuhannya".[23] Dalam konteks inilah ia terutama memperlihatkan pula betapa relatifnya segala perbedaan realitas, jika semua telah dikembalikan kepada asalnya—Zat yang tertinggi. Zat inilah yang mempunyai *iradah* dan kekuasaan untuk mewujudkan segala realitas dengan *"kunfayakun"*—"terjadilah", maka semua pun memisahkan diri.

Dalam kosmogoni Hamzah, pemisah diri itu dilakukan melalui perantaraan nur Muhammad.

Dalam konsep kesemestaan sebagai pantulan dari Zat yang haqiqi itu, kata Hamzah, "Jalal" dan "Jamal" mendapat tempat—"yakni segala yang baik daripada jamal, segala yang jahat daripada jalal, kafir daripada jalal, Islam daripada jamal, surga daripada jamal, neraka daripada jalal, murka daripada jalal, ampun daripada jamal.[24] *Jalal* (keagungan) dan *jamal* (keindahan) adalah

dua aspek dari yang hakiki yang memunculkan dirinya pada pikiran manusia dalam melihat fenomena dunia ini. Jahat dan baik adalah realitas pada fenomena dunia, tetapi keduanya terlebur dalam suatu kesemestaan. Pada tahap yang tertinggi, "ombak dan laut tiada bercerai". Meskipun Hamzah dengan jelas membeda-bedakan taraf realitas dalam sistemnya, namun relativisme antara perwujudan "jahat" dan "baik" sering pula tak teratasi. Barangkali relativisme ini pula yang memikat bagi para penulis suluk Jawa. "Baik" dan "jahat" menjadi terlebur dalam konsep kesemestaan yang abadi dan tunggal.

Karena Hamzah Fansuri dianggap sebagai contoh dari pemikiran sufi yang radikal, maka corak reformistis dari tulisan-tulisannya sering terabaikan. Di samping seruannya yang estetik kepada umat agar jangan pernah melupakan etika Islam dan ajaran Nabi dan al-Qur'an, ia juga mengecam praktek meditasi yang ketika itu masih berlaku, dan menunjukkan cara yang benar untuk menjalankan usaha mendekatkan diri kepada Allah. Hal ini bisa jadi, seperti dikatakan Brakel,[25] adalah pertanda bahwa ketika itu praktek *yoga* masih dijalankan di Aceh. Dengan kata lain, di luar dugaan rupanya pengaruh Ciwa-Buddhisme cukup berakar di Aceh. Namun, kritik dan nasehat ini memperlihatkan pula bahwa Hamzah tidak hanya sibuk dalam usaha mendekatkan diri dengan keesaan yang hakiki. Nasehat ini juga memperlihatkan hasrat transformatif Hamzah terhadap kehidupan keagamaan. Namun dalam hal ini, memang ternyata, Syamsuddin as-Sumatrani lebih menonjol. Ia lebih dari seorang guru, daripada seseorang pencari yang gelisah. Dalam tulisan-tulisannya, ia selalu mengingatkan bahwa hal-hal esoterik tentang ketuhanan hanyalah bisa dipahami oleh mereka yang telah terdidik. Dan untuk mencapai taraf ini seseorang memerlukan guru yang sempurna, sebab:

> *"Rahasia ini terlalu sukar, jikalau tiada dengan isyarat guru yang kamil dan jika tiada murid yang bijaksana, tiada akan diperoleh, karena jikalau dengan hawa nafsu sahaja menjadi mazhab kafir zindik ia. Itulah ia, demi Allah, jangan tuan keluarkan rahasia ini kepada bukan tempatnya. Wallah billah wa kalam Allah kerana Allah, jangan ditunjukkan kepada orang-orangnya, kerana rahasia itu terlalu sukar."*[26]

Salah satu jasa Syamsuddin as-Sumatrani dalam perkembangan pemikiran sufistik ialah penyusunan sebuah sistematika kosmogoni, "martabat tujuh", yang diolahnya dari kitab *al-Tuhfa al-Musala ila Ruh an Nabi*, yang ditulis Muhammad ibn Fad Allah al-Burhanpuri (1590).[27] Kitab ini sangat berpengaruh di kepulauan Nusantara. Bukan saja Syamsuddin, bahkan juga ar-Raniri, dan teks-teks tanpa nama pengarang, telah membuat berbagai syarah atas kitab yang sangat dipengaruhi oleh Ibn al-Arabi dan al-Jili ini.[28]

Dalam sebuah teks, yang mungkin ditulis oleh seorang murid Syamsuddin as-Sumatrani,[29] dikatakan bahwa sebelum ada apa-apa, maka yang ada hanyalah *al-Haqq*. Dari konsep keesaan yang total dan utuh inilah mengalir "martabat wahdat", artinya "yang punya esa". Setelah itu, "martabat wahdiat" artinya "yang esa". Dari sinilah secara berturut-turut menurun, "alam arwah", "alam inithah", "alam ajsam", dan akhirnya "alam insan". Dengan memakai kategori lain, tingkat-tingkat realitas terbagi atas dua kelompok, yaitu *a'yan tabithah* (yang terdiri atas *ahadiyah*, *wahdah*, *wahidiyah*) dan *a'yan khariyah* (alam arwah, alam mithah, alam ajsam, alam insan), mulai dari situasi ketika ketidakberwujudan, sampai yang tertinggi sampai ke tingkat yang paling nyata.

Sejak mulai diperkenalkan ajaran "martabat tujuh" ini seperti telah disinggung di atas, sangat berpengaruh. Ajaran bahwa proses penciptaan mengenal tahap-tahap dan bahwa realitas terdiri atas tingkat-tingkat dalam martabat "kehakikian" nya juga terpantul dalam berbagai teks keagamaan yang konon ditulis oleh utama legendaris dari Jawa Barat, Syekh Haji Abdul Rauf, yang konon adalah mujrid dari Singkel.[30] Malah, juga dengan gaya yang lebih literer dam canggih, dan dengan istilah yang berbeda-beda, ajaran ini juga menampilkan dirinya dalam *Wind Hidayat Jati* yang ditulis oleh pujangga keraton Surakarta sangat terkenal, Ranggawarsita.[31]

Salah satu jasa Syamsuddin as-Sumatrani dalam perkembangan pemikiran sufistik ialah penyusunan sebuah sistematika kosmogoni, "martabat tujuh", yang diolahnya dari kitab al-Tuhfa al-Musala ila Ruh an Nabi, yang ditulis Muhammad ibn Fad Allah al-Burhanpuri (1590).[27] Kitab ini sangat berpengaruh di kepulauan Nusantara. Bukan saja Syamsuddin, bahkan juga ar-Raniri, dan teks-teks tanpa nama pengarang, telah membuat berbagai syarah atas kitab yang sangat dipengaruhi oleh Ibn al-Arabi dan al-Jili ini.[28]

Salah satu hal menarik dan sekaligus kontroversial ialah usaha Ranggawarsita untuk menuangkan konsep-konsep ajaran sufistik ini ke dalam alam pikiran Jawa. Maka *ahadiyat* dalam "martabat tujuh" yang juga disebutnya *sajaratulyakin* adalah hakikat manusia yang disebut *atma*; *nur* Muhammad yang merupakan "martabat wahdat", yang terletak di bawah *ahadiyat*, adalah *manawa*. Dan begitulah seterusnya. Mungkin pendapat yang mengatakan bahwa Ranggawarsita, seperti kakeknya (Yosodipuro I dan II), berusaha mempertemukan tradisi dan ilmu kejawen dengan unsur agama Islam benar juga.[32]

Perkembangan ortodoksi tidaklah menghapuskan ajaran ini. Seorang ulama besar abad ke-19 di Patani, Syekh Abdul Kadir Abdul Rahim Patani, adalah contoh yang jelas. Meskipun dalam tulisannya ia membuat rujukan kepada Nuruddin ar-Raniri, tetapi ia menulis dalam suasana "martabat".[33]

Pada tahun 1637 Nuruddin ar-Raniri[34]mendarat di Aceh dan segera menjadi ulama kepercayaan Sultan Iskandar Tsani (1636-1641). Dan, segera pula ia menyerang ajaran sufistik yang telah dikembangkan oleh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani. Ia menuduh ajaran mereka sebagai contoh dari *wujudiyah dhalalah* yang sesat "yang mulhid" dan "zindig". Barangkali serangan gencar ar-Raniri adalah bagian dari usahanya berebut pengaruh di istana, atau boleh jadi juga semua ini adalah pantulan keterkejutannya melihat betapa ajaran esoteris telah sedemikian meluas kepada golongan masyarakat yang tidak terlatih baik, dan, mungkin ini adalah pula contoh, seperti disinyalir

Drewes,[35] betapa perdebatan yang terjadi di dunia Islam lain (India) terpantul juga dalam di Nusantara. Yang jelas sikap yang tidak toleran yang diperlihatkan ar-Raniri—membakar buku-buku Hamzah dan Syamsuddin serta mengejar para pengikut mereka—sampai menyebabkan Mulla Ibrahim (dari Medina) menulis fatwa yang mencerca gaya keras yang diperlihatkan ar-Raniri.[36] Apalagi perdebatan sesungguhnya tak terjadi, karena ar-Raniri menyerang ajaran *wujudiyah* ketika Hamzah dan Syamsuddin telah tiada.[37]

Sikap intoleran yang keras yang didampingi oleh ketergantungan yang sangat kuat kepada kekuasaan sultan, ternyata bukanlah hal yang menguntungkan bagi usaha gerakan ortodoksi yang dimulai ar-Raniri. Tak lama setelah sultan mangkat, maka serangan balik pun dijalankan oleh para ulama lain. Sedangkan Sultanah Tajul-Alam (1641-1675) merasa tak berkepentingan membela ar-Raniri. Maka, ar-Raniri pun terburu-buru meninggalkan Aceh. Kedudukannya di istana, menurut sebuah laporan Belanda, digantikan oleh ulama lain.[38]

Dalam *Hujjat as-Siddiq ki-Daf'i az-Zindiq,* ar-Raniri mengatakan bahwa ajaran Hamzah termasuk golongan yang *mulhid* dan *zindig,* salah dan terkutuk. "Kata wujudiyah yang mulhid bahwa wujud itu esa; ia itulah wujud Allah—maka alam itu Allah dan Allah itu alam—inilah perkataan dan i'tiqad kafir yang nyata". Ajaran ini juga disamakan ar-Raniri dengan ajaran Nasara, "katanya Nabi Isa itulah Allah". Selanjutnya, ia mengatakan, "maka barang siapa hendak menta'wilkan Allah itu alam dan alam itu Allah ... dan lagi katanya insan itu Allah ... makasanya ialah mendustakan Haqq Ta'aladan Rasulnya, dan membenarkan i'tiqad Yahudi dan nasara".[39] Wujudiyah yang benar, yang *muwahid,* "bahwa wujud Allah itu esa jua, tiada terbilang dan berhad, tiada bersegala dan setengah, tiada berhimpun dan bersuku-suku, tiada khas, dan amm, tiada jawhar dan jisim ... serta demikian ada dijadikannya segala perkara yang tersebut itu".[40] Kutukan yang lebih keras ditulis ar-Raniri dalam naskah yang ditulisnya setelah ia kembali ke India, *Al-Fath al-Mubin a'la al-Mulhidin* (1657 M/1068 H).[41] Tetapi karya ar-Raniri yang betul-betul bersifat serangan frontal terhadap golongan Syamsuddin, ialah kitabnya, *Tibyanfi Ma'rifati al-Adyan,* yang menurut al-Attas, ditulis antara tahun 1641 dan 1644 yang menyatakan, "maka tatkala zahirlah qaum wujudiyah yang zindiq mulhid lagi sesat daripada murid Shamsu'l-Din al-Sumatrani yang sesat ... dan *sifat'ul qulub?*" [42]

Serangan ar-Raniri terhadap ajaran Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani tidak berhasil menghilangkan pengaruh pemikiran sufistik yang mereka wakili. Memang, inilah juga salah satu aspek dalam sejarah pemikiran keagamaan: keberhasilan corak pemikiran baru tidaklah berarti terkikisnya corak pemikiran lama. Tak jarang bahwa yang "baru" lebih merupakan *intermezzo* ketika yang "lama" belum sampai pada puncak perkembangannya. Dan, pengaruh ar-Raniri dalam dunia pemikiran Islam di Nusantara lebih berarti setelah proses ortodoksi makin kuat. Menurut pengakuan Syekh Ismail al-Banjari, ia memakai kitab *Sirat*

al-Mustaqim untuk menulis bukunya tentang *fiqh* (fikih). Tetapi ini terjadi di akhir abad hampir dua dasawarsa yang lalu, setelah kepergian ar-Raniri yang tergesa-gesa, ketika Syekh Abdur Rauf al-Singkili pulang kembali ke Aceh (1661).[43] Seorang moderat, Rauf, tak mau begitu saja menuduh seseorang kafir. Jika benar orang itu kafir, untuk apa kata-kata dibuang. Kalau ia tak kafir, ujarnya, maka kata itu akan mengena diri sendiri. Dikenal dalam sejarah Aceh sebagai Teungku di Kuala karena peranannya sebagai pemegang otoritas agama, Rauf bukan saja seorang pemikir sufistik yang juga, seperti Hamzah Fansuri, merumuskan sistem kosmogoninya,[44] tetapi juga adalah pelopor utama dalam penulisan tafsir al-Qur'an. Ia menulis *Tarjuman al-Mustafid* dalam bahasa Melayu.[45] Dari tafsir yang bercorak ortodoksi ini kelihatanlah besarnya pengaruh *Tafsir al-Jalalayn*—suatu pengaruh yang sampai sekarang berlanjut di dunia pesantren[46]--meskipun Rauf sendiri mengatakan tafsirnya hanyalah terjemahan saja dari tafsir Baidhawi *(Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil).* Dengan tafsir ini Abdur Rauf, seperti ar-Raniri, sebenarnya boleh juga menempatkan dirinya sebagai peletak dasar proses ortodoksi yang semakin kuat. Namun, lebih penting lagi ia adalah penyebar Tarekat Syattariah. Karena itulah sampai sekarang namanya selalu hidup dalam kenangan dan kuburannya pun dianggap keramat dan menjadi tempat orang-orang berziarah. Menjelang akhir abad ke-19 Syattariah, yang dikatakan oleh Snouck Hugronje[47] telah banyak dicampuri oleh anasir-anasir pribumi, harus menghadapi serangan yang dilancarkan oleh Tarekat Naqshabandiyah yang lebih "murni", dan akhirnya oleh gerakan reformasi yang sangat menggebu-gebu di awal abad ke-20.

Tetapi menjelang itu, pemikiran sufistik terus menyebar. Dan, sejalan dengan itu, pemakaian simbol-simbol kultural lama dalam usaha pencarian makna dari hakikat keyakinan agama terus berlanjut. Hal ini dengan sangat jelas dan kreatif dapat dilihat pada suluk-suluk Jawa, yang juga memperlihatkan kecenderungan monistis. Dengan memakai perumpamaan, pertunjukan wayang, *Suluk Kadresan,* yang memakai nama penulis Ibrahim Sesmara, menyatakan bahwa tiada beda antara yang disembah dan yang menyembah. Keduanya adalah dalang, yaitu ia, yang merupakan kesemestaan yang tak bisa dibagi. Kini dan dalam keabadian, sebagaimana halnya sejak dulu. Melalui mulut Sunan Bonang yang menafsirkan cerita wayang tentang pertempuran Kurawa dan Pandawa, secara terselubung ingin diperlihatkan kesemestaan yang terdiri atas perlawanan sebagai cara untuk mengetahui Allah. Tampaknya suluk menunjukan bahwa pandangan yang benar hanyalah mungkin dengan mengikuti bimbingan spiritual. Maka pada yang tertinggi, orang akhirnya melihat betapa segala pertentangan telah terlebur dalam kesemestaan.[48]

Negara Ideal: *Tajus-Salatin*

Tampaknya suluk menunjukan bahwa pandangan yang benar hanyalah mungkin dengan mengikuti bimbingan spiritual. Maka pada yang tertinggi, orang akhirnya melihat betapa segala pertentangan telah terlebur dalam kesemestaan.[48]

Begitulah, renungan sufistik, yang bermula dari kesadaran akan kefanaan hidup di dunia—kita hanyalah "anak dagang", kata Hamzah; atau hidup di dunia tak obahnya dengan "sarang laba-laba", kata batu nisan Samudera Pasai menirukan bunyi al-Qur'an—kemudian mempersoalkan hubungan antara yang fana itu dengan keabadian. Maka, bukan saja kenyataan badan dan roh yang bersatu yang dimasalahkan, tetapi juga, dan terutama, corak hubungan antara makhluk dengan *al-Khalik*, sang Maha Pencipta (ataukah antara manusia dengan Zat yang tertinggi?) Dengan begini, di samping terlibat dalam perdebatan etika dan ontologis, pemikiran sufistik tak pula bisa terlepas dari permasalahan yang bercorak epistemologi. Kalau telah demikian, maka landasan sufistik ini akhirnya harus memasukkan pula corak hidup yang fana ini, agar proses ke arah tercapainya kesemestaan yang hakiki dapat terwujud, apakah kesatuan "kesaksian" atau "wujud". Kalau tarekat, yang didukung oleh legitimasi silsilah, adalah suatu kelembagaan yang memungkinkan seseorang mendapat bimbingan yang benar dalam usaha menuju suasana kesemestaan yang hakiki itu, maka bagaimanakah dengan masyarakat luar yang terdiri dari golongan awam?

Usaha menerangkan lahirnya "alam Minangkabau" dari sudut pemikiran sufistik adalah gejala yang umum, ketika hidup kemasyarakatan dan kenegaraan telah dipikirkan. Hal ini dilakukan bukanlah sekedar usaha Islamisasi konsep "alam Minangkabau" yang tidak mempunyai pusat politik yang fungsional, tetapi juga menunjukkan kecenderungan kosmogoni yang sufistik.[49] Batu nisan Sultan Malik al-Saleh, secara tak langsung adalah juga pengakuan yang mutlak bahwa peranan raja, atau sultan, tak terlepas dari sistem kosmogoni mistik. Peranan raja yang dimainkan dengan benar dan baik bisa merupakan jaminan bagi terbentuknya suatu komunitas yang akan melancarkan usaha ke arah pembentukan pribadi sebagai *insan kamil* (manusia sempurna). Dari pengalaman historis kegagalan raja menjalankan peranannya dengan benar bisa menyebabkan al-Ghazali dan para ulama lain untuk menjauhkan diri dari raja, atau menyebabkan Hamzah Fansuri mengingatkan umat:

> *"Aho segala kamu yang menjadi faqir jangan bersababat dengan raja dan amir karena Rasul Allah bashir dan nadhir melarangkan kita saqhir dan kafir."*[50]

Tetapi dalam usaha konseptualisasi pembentukan masyarakat yang ideal, dan bahkan juga pribadi yang sempurna, peranan penguasa tetap penting. Hal ini tidak saja terpantul dari peranan para sufi untuk mendampingi raja



Batu nisan Malik Al-Shaleh memperlihatkan kecenderungan kosmogoni yang sufistik.
Sumber: Atlas Sejarah Indonesia Masa Islam, 2010.

sebagai penasehat, tetapi juga dalam "strategi sosial", dan tentu saja pemikiran politik. Maka, tidaklah mengherankan kalau *Hikayat Sultan Ibrahim bin Adham,* kisah seorang raja yang meninggalkan tahta untuk menjadi seorang sufi, cukup populer. Terdapat dalam terjemahan bahasa Melayu, Jawa, Sunda, dan Bugis, hikayat ini juga membicarakan, dengan gaya berkisah, tentang keadilan sebagai landasan kekuasaan raja. Tetapi bagaimanakah sikap raja yang adil itu? Maka, sang sufi pun mengatakan, bahwa pertama, raja harus selalu memperingatkan para orang besar dan rakyat akan hukum. Kedua, pengaduan rakyat harus didengar dan diperiksa. Ketiga, raja tak boleh tamak akan harta, Dan keempat, raja tak boleh membeda-beda akan orang dari sudut kekayaan seseorang.[51] Tentu saja akan menarik sekali kalau kata-kata sederhana ini ditulis dalam bahasa modern yang lengkap dengan jargon politiknya. Tetapi biarlah hal itu tak perlu dilakukan. Yang jelas ialah, bahwa teori yang bersifat moralistik ini sejajar dengan nasehat yang diberikan oleh *Tajus-Salatin.*[52]

Terlepas dan perdebatan tentang asal usul kitab yang sangat terkenal ini, pengaruh *Tajus-Salatin*[53] dalam proses pembentukan tradisi politik Asia Tenggara barangkali tak dimasalahkan lagi. Tetapi relevansi dari pengaruh itu dalam pemikiran tentang kepantasan politik dan kekuasaan barulah lebih jelas jika teks ini dibandingkan pula dengan teks-teks lain, yang ingin melukiskan sejarah.

Sikap raja yang adil itu, sang sufi mengatakan? pertama, raja harus selalu memperingatkan para orang besar dan rakyat akan hukum. Kedua, pengaduan rakyat harus didengar dan diperiksa. Ketiga, raja tak boleh tamak akan harta, Dan keempat, raja tak boleh membeda-beda akan orang dari sudut kekayaan seseorang.[51]

Tajus-Salatin mulai dengan patokan, *"Man arrafa nafsahu faqad arafa rabbahu"*—"siapa yang mengenal dirinya, akan mengenal Tuhannya", serta peringatan bahwa hidup ini tak ubahnya seperti mimpi, "dan apabila jaga ia daripada tidurnya, suatu pun tiada diperolehnya daripada mimpi itu", sebab dunia ini memang tak lebih dari pada "perhentian" atau "rumah".[54] Sekarang masuk, besok akan keluar. Jadi, dengan mengenal diri sendiri kita mengenal Allah. Dari pengenalan akan Allah kita akan dapat pula memahami hakekat ciptaannya, yaitu dunia yang menjadi "tumpangan" menjelang maut. Dengan landasan pemikiran ini maka dapat dilihat bahwa teori kenegaraan yang ingin disampaikan oleh teks ini ialah suatu himbauan imperatif yang bercorak moralistik ke arah tercapainya keharmonisan semesta. Negara, atau lebih tepat kerajaan, semestinya merupakan suasana yang memungkinkan pribadi-pribadi di dalamnya mendapatkan pengetahuan tentang Allah dan bersatu dalam keridhaan-Nya. Hal ini hanya mungkin seandainya semua pihak yang terlibat dalam proses kenegaraan—raja, menteri, hulubalang orang besar dan rakyat—berniat dan berperilaku yang sesuai dengan keharusan moral dari kedudukannya. Maka, *Tajus-Salatin* pun menguraikan secara terperinci keharusan-keharusan moral tersebut. Kesemuanya diberi ilustrasi kisah sejarah atau legenda dan mitologi Islam.

Sepintas *Tajus-Salatin* kelihatan seperti ditulis dalam kekosongan sejarah.[55] Dalam arti bahwa teks ini sama sekali tidak membuat referensi kepada situasi kekinian dari konteks penulisannya. Barangkali memang lebih tepat disebut saja teks ini sebagai sebuah konstruksi teoretis tentang bagaimana segala sesuatu semestinya berlaku. Untuk keperluan yang serba imperatif ini, maka teks ini sangat tergantung pada kutipan-kutipan dari teks-teks lain. Hampir setiap kutipan disertai oleh penyebutan sumbernya. Namun dalam "kekosongan sejarah" ini, teks yang diketahui telah ada sejak tahun 1603 ini, memperlihatkan juga dengan cukup jelas suasana zamannya. Meskipun merupakan upaya membentuk suatu negara ideal, *Tajus-Salatin* adalah juga sebuah teks yang bercorak sufistik, yang memakai gaya kisah atau ilustrasi anektodal untuk setiap pikiran yang disampaikan. Dalam hal inilah kelihatan bahwa teks ini diarahkan kepada sebuah komunitas yang telah "intim" dengan suasana pemikiran yang dipantulkannya. Ucapan-ucapan yang bercorak nasehat atau teguran yang disampaikan serta merta memberikan kesadaran pada yang menerimanya. Kekuatan kata, bukannya peristiwa, hanya mungkin terjadi dalam konteks komunitas kognitif, yang cukup intim—dalam suasana keabsahan logika dan kepekaan perasaan telah sejalan. Dari sudut ini pula, bisa dipahami bahwa *Tajus-Salatin* kemudian makin digemari. Sebab kehadirannya dibantu oleh berbagai hikayat dan sebagainya, memainkan peranan sebagai peneguh suasana komunitas kognitif itu.[56]

Teks yang dikenal sebagai Klopak Ferrara, sesuai dengan perpustakaan tempat teks ini disimpan (Ferrara, Italia), yang berasal dari akhir abad ke-16, seperti diungkapkan Drewes[57], memperlihatkan suasana pantai utara, yang masih merupakan masyarakat campuran, sehingga teks ini membuat batas yang jelas yang membedakan perilaku Islam dan Hindu. Maka, tidaklah mengherankan kalau salah satu program politik yang terpantul dari salah satu teks tertua ini ialah sesungguhnya perluasan masyarakat Islam. Dengan kata lain, teks ini adalah ajakan untuk menguasai sistem sosial, melalui perubahan pola perilaku dari yang kafir menjadi yang islami. Tidak demikian halnya dengan *Tajus Salatin*. Teks ini ditulis dalam konteks historis ketika kekuasaan telah berada di tangan penguasa Islam. Teks ini muncul di saat situasi kafir telah ditinggalkan dan homogenitas keagamaan telah meninggalkan suasana yang pluralistik. Maka, dalam menghadapi situasi hipotetis tentang keberlanjutan pluralisme atau "masyarakat campuran", *Tajus Salatin* cenderung untuk menganjurkan pemakaian mekanisme kekuasaan. Pasal 21, adalah uraian tentang strategi yang harus dipakai untuk menghadapi kelompok-kelompok sosial yang masih kafir. Strategi dasar itu ialah menjadikan agar secara bertahap, tanpa paksaan, kelompok kafir itu akhirnya meninggalkan agama mereka. Meskipun mereka dibolehkan dengan bebas menjalankan agama mereka, tetapi, menurut nasehat *Tajus-Salatin* orang kafir jangan dibiarkan membangun rumah-rumah ibadat mereka yang baru.

Hal ini bisa dipahami. Sebab teks ini sebenarnya bertolak dari pemikiran bahwa negara yang ideal adalah suatu suasana yang merupakan kesatuan dan keharmonisan yang utuh antara makhluk dan al-Khalik, antara rakyat dan semua orang besar dengan raja. Kalau demikian, apakah sesungguhnya yang ingin disampaikan oleh teks yang terkenal ini? Meski berbicara berbagai hal, jelas bahwa yang menjadi sasaran utama dari *Tajus-Salatin* sesuai sekali dengan judulnya dalam bahasa Melayu, yaitu *Mahkota Segala Raja-Raja*.

Dalam salah satu kisah yang dikutib teks ini, diceritakan bahwa Sultan Harun al-Rasyid dengan terharu membenarkan ucapan Syekh Shaqiq Zahid,

> *"Ya, Amirul-mukminin. Ketahuilah olehmu bahwa yang mata air itu engkau juga dan segala menteri dan hulubalang dan lain daripada itu seperti segala sungai juga umpamanya. Jikalau mata air itu suci dan segala sungai itu keruh tiada mengapa. Tetapi jika mata air itu keruh dan segala sungai itu suci tiada berguna".*[58]

Tentu saja situasi yang ideal ialah ketika "mata air" dan "sungai" sama-sama suci. Dan, *Tajus-Salatin* adalah teks untuk keperluan ini: "kitab inilah tanda kurnia Allah Ta'ala padanya akan kebajikan dunia dan akhirat".

Dari awal sampai akhir, sangat terlihat bahwa bagi *Tajus-Salatin* kesatuan keilahian dalam konteks kekuasaan berkisar pada keharusan terciptanya suasana yang adil. Dan raja adalah unsur utama yang harus menjamin terciptanya suasana ini. "Mata air", dengan memakai perumpamaan Syekh Shaqiq di atas, haruslah yang memulai semuanya.

Karena ia adalah *Sultan Khaifatu 'r Rahman* dan juga *Sultan Zillu 'l-Lahifi-l Alam*. Kalau tidak demikian, "maka raja itulah bayang-bayang iblis dan khalifah setan seteru Allah Ta'ala jua adanya". Tetapi betapapun adilnya seorang raja, namun para menteri, pegawai dan hulubalang yaitu "sungai-sungai", menurut metafora sang Syekh, haruslah selalu ingat bahwa raja tak lebih daripada hamba Allah, yang telah dikaruniai Allah "kerajaan", dan "kebesaran". Karena itulah tugas mereka yang utama ialah menjaga kesucian kepercayaan yang telah diberikan Allah itu.

Karena 'adil' adalah awal dan landasan dari segala-galanya, maka baik raja atau pun para pembantunya, haruslah memenuhi beberapa syarat. Raja semestinya akil balig, berilmu, baik rupanya, murah (dermawan), tahu berterima kasih, berani, harus selalu awas (dengan mengurangi makan dan tidur), tidak akrab dengan perempuan, dan haruslah laki-laki, karena perempuan itu kurang

budinya. Hal yang terakhir ini dijelaskan panjang lebar, namun teks ini memberi jalan pemecahan, jika sekiranya terpaksa, karena tidak adanya ahli waris laki-laki yang bisa disetujui, maka perempuan juga bisa dijadikan raja, "daripada kesukaan segala hamba Allah supaya jangan jadi fitnah pada antara segala orang dan binasa segala rakyat".[59] Dengan kata lain, sejalan dengan alur pemikiran klasik politik Sunni, adanya sebuah kekuasaan adalah suatu keharusan yang tak bisa ditawar. Anarki—ketika fitnah bisa merajalela—adalah situasi yang harus dielakkan.

Tetapi apakah yang adil itu? Dengan mengutip sumber-sumbernya, *Tajus-Salatin* membenarkan bahwa "yang adil itu kemuliaan agama juga dan buat sultan juga dan kebajikan sekalian manusia juga". Jadi, keadilan bukan saja sesuatu yang secara religius diharuskan dan bagi kemanusiaan sangat diperlukan, tetapi juga bermanfaat bagi peneguhan kekuasaan sultan. Karena sesungguhnya bagi kekuasaan "pekerjaan adil itu adalah suatu hikmat daripada Allah". Dan kisah pun dipakai untuk mengatakan bahwa selain perbuatan adil dari penguasa—seperti mengulang hal yang telah pernah dikatakan oleh al Ghazali—sama pahalanya dengan enam puluh kali naik haji. Atau, dengan mengutip sumber lain, "sehari juga terlebih pahala daripada enam puluh tahun sembahyang adanya dan adalah pada hari kiamat beroleh naungan arash Allah akan naungan raja adil itu".

Keabsahan kekuasaan atau *daulat* bagi *Tajus-Salatin* tergantung pada keterikatan kekuasaan itu pada konsep keadilan. Tanpa keadilan, maka sesungguhnya keabsahan juga hilang. Secara tegas teks ini mengatakan, "hilang daulat daripada sebab aniaya". Dalam tradisi Melayu kemudian akan dikenal ungkapan "raja adil raja disembah, raja tak adil raja disanggah". Tetapi dengan begini, persoalam lain pun muncul. Apakah sanggahan ini harus diwujudkan dalam sikap yang "durhaka" atau melawan kekuasaan yang secara moral tak lagi sah itu? Apakah "hilang daulat" adalah hasil tindakan rakyat yang mendurhakai sayang penguasa yang zalim, ataukah hilangnya legitimasi itu adalah sesungguhnya hukuman Allah?

Perlu juga dicacat bahwa teks teori politik ini dihasilkan atau dirumuskan di Aceh, ketika kerajaan ini belum terbebas dari dari krisis kekuasaan. Aceh Darusaalam di zaman kelahiran *Tajus-Salatin,* seperti pernah dikisahkan oleh ar-Raniri dalam *Bustanus-Salatin*, adalah kerajaan yang sering mengalami pembunuhan dan pemakzulan raja yang dilakukan oleh kaum bangsawan. Jadi situasi kesejarahan memang menunjukkan "adil" dan "durhaka" merupakan problematik yang riil. Dalam kenyataan sering juga terjadi, seperti dikisahkan pula oleh teks ini, raja yang tidak adil dan tidak pula mengikuti perintah Allah dan Rasul, apakah akan dipatuhi juga raja seperti ini? Bukankah hal ini, tanya teks ini secara hipotetis, berarti mengikuti raja yang "durhaka, jahil, dan kafir". Maka, *Tajus-Salatin* pun menjawab pertanyaan hipotetis yang diajukannya itu.

Jawab : Yang kami ikuti raja-raja yang adil melakukan hukum Allah itu dua perkara. Pertama, kami ikut perkataannya, kedua kami ikut segala kerjanya. Adapun segala raja-raja yang salah itu kami ikut katanya dalam takhta kerajaannya dan tiada kami ikut kerjanya yang salah itu.

Soal : Adapun raja yang salah itu harus kita menyangkal segala katanya dan kerjanya, maka betapa kami ikut katanya itu.

Jawab : Maka kami ikut katanya itu karena menolakkan fitnah dan pasad dalam negeri jua, jikalau karena bukan kesukaran, tiadalah harus kami ikut katanya dan kerjanya, dan melihat mukanya pun tiada harus, karena raja salah berpaling pada hukum Allah Ta'ala, maka yang berpaling daripada hukum Allah dan menyangkal syariat itu seteru Allah Ta'ala dan seteru Rasul Allah. Maka haruslah kami berseteru dengan seteru Allah Ta'ala itu[60]

Jika harus bermusuhan dengan musuh Allah, apakah ini artinya raja yang zalim itu harus dilawan? Apakah sah pemberontakan terhadap kekuasaan yang sah, tetapi zalim. Teks ini tak melanjutkan masalah hipotetisnya, tetapi memberikan illustrasi dari sejarah. Nabi Musa dengan umatnya meninggalkan Mesir yang dikuasai oleh Fir'aun yang zalim. Ia tidak mengajak umatnya melawan. Dalam pelarian untuk mengelakkan kezaliman itu Nabi Musa dan umatnya dikejar oleh Fir'aun dengan balatentaranya. Allah menyelamatkan Musa dan umatnya dengan mukzijat yang dipunyainya Musa dapat menyeberangi lautan. Tetapi Allah menghukum Fir'aun. Ia dan tentaranya tenggelam di laut.

Kisah ini memang berasal dari Kitab Suci. Tetapi mengapa kisah ini yang dipakai sebagai alat untuk menjawab situasi yang hipotetis tentang raja yang zalim? Dengan pemakaian kisah ini yang dipakai oleh teks ini sebagai ilustrasi dalam usahanya untuk menerangkan dilema etis antara keharusan keadilan dengan durhaka, maka kesimpulan yang bisa ditarik ialah bahwa yang menghilangkan "daulat" raja, yang zalim itu, bukanlah rakyat yang telah dizalimi, tetapi Allah. Dengan penyerahan pemecahan dari masalah dilematis pada keputusan yang transendental, jelaslah pula pada akhirnya *Tqjus-Salatin* merupakan kelanjutan dari tradisi politik Sunni yang mulai berkembang sejak zaman khalifah; pemerintahan yang sah, biar zalim, lebih baik daripada berontak.

Masalah "daulat" dan "durhaka" adalah salah satu permasalahan utama dalam pemikiran politik. Apalagi masalah ini terkait dengan pengalaman sejarah yang aktual. Inilah masalah yang dihadapi oleh beberapa historiografi tradisional, ketika teks-teks ini menerangkan tentang berbagai peristiwa aktual yang terjadi dan yang telah dialami *Tajus-Salatin* mempunyai "kemewahan" untuk berhipotesa dan memberikan jawaban yang agak ambivalen, tetapi historiografi

tradisional harus memberi pertanggungjawaban kultural terhadap peristiwa dramatis yang telah dialami.

Barangkali dalam hal ini kita melihat salah satu keunggulan *genre* ini dalam tradisi sastra tradisional. Historiografi tradisional tak ubahnya dengan suatu "forum" pikiran ketika dua hal harus dipertemukan dan diselaraskan: konsepsi tentang apa *seharusnya* yang terjadi dengan apa yang telah terjadi. Dari usaha melukiskan dan menerangkan kedua hal yang bertentangan itu historiografi tradisional tidak saja harus mempersoalkan hakekat kekuasaan, tetapi juga, seperti akan dibicarakan kemudian, mencari landasan ideologis dari penciptaan tradisi politik Islam, yang terkait erat dengan situasi sosial-kultural lokal.

. Historiografi tradisional tak ubahnya dengan suatu "forum" pikiran ketika dua hal harus dipertemukan dan diselaraskan: konsepsi tentang apa seharusnya yang terjadi dengan apa yang telah terjadi.

Raja yang Ideal: Pujaan dan Sejarah

Bagi *Tajus-Salatin*, kerajaan memang tak bisa terpisahkan dari raja. Dalam salah satu kisah disebutkan bahwa "adanya raja di dalam negeri adalah seperti nyawa di dalam tubuh. Maka jika nyawa itu bercerai daripada tubuh itu niscaya binasalah tubuh itu".[61] Studi perbandingan yang dilakukan Milner[62] tentang kerajaan Islam-Melayu juga memperlihatkan bahwa kerajaan adalah situasi tentang adanya raja. Demikian pula halnya dalam tradisi Jawa. Peristiwa-peristiwa anektodal yang dilaporkan utusan Belanda memperlihatkan betapa raja adalah unsur esensial dari adanya kerajaan. Dan hal ini pulalah yang selalu ditegaskan oleh babad dan dilambangkan oleh gelar-gelar raja yang serba mentereng. Dengan kata lain, masalah kenegaraan haruslah lebih dulu dilihat sebagai perpanjangan pribadi sang penguasa, bukan sebagai organisasi dan struktur kekuasaan. Karena itulah, seperti telah dibicarakan di atas, negara ideal, yang dicitakan itu sebenarnya tak lain daripada suatu "negara moral" yang dipantulkan oleh sifat adil sang raja: "mata air yang (seharusnya) suci".

Tetapi raja, tidak seperti kerajaan atau negara, bukanlah sebuah konsep yang abstrak. Raja adalah seseorang, yang entah karena nasib atau karena apa saja, memegang tampuk kekuasaan. Adil atau zalim raja adalah sebuah sosok yang aktual dan konkrit. Kehadiran dan perwujudan kekuasaannya mempunyai pengaruh terhadap masyarakat yang beradab di bawah lingkaran kuasanya. Karena itulah beberapa hal harus pula dijaga. Bukan saja keabsahan kekuasaannya yang harus dipelihara dan kesetiaan rakyat padanya yang harus dipupuk, kepadanya pun harus pula selalu diingatkan pada tanggung jawab timbal balik antara ia dan rakyatnya dan antara ia dengan kekuasaan yang lebih tinggi, yaitu Allah Yang Maha Kuasa. Inilah yang diingatkan oleh berbagai batu nisan dengan mengutib ayat al-Qur'an atau Hadis. Ini pula yang diulang-ulang oleh *Tajus-Salatin.* Dan hal ini pula yang selalu didendangkan oleh syair pujaan

kepada raja atau diingatkan oleh berbagai historiografi tradisional. Setiap pujaan, bahkan setiap mitos sejarah, adalah juga sekaligus harapan pada raja yang sedang berkuasa dan nasehat bagi para penggantinya kemudian. Hal ini, malah secara eksplisit dikatakan oleh *Sejarah Melayu,* dan lainnya, seperti *Hikayat Merong Mahawangsa,* tentang tujuan penulisan buku sejarah itu. Dengan kata lain, hal ini juga telah merupakan suatu konvensi literer. Bisa jadi sebuah syair yang tampaknya ditujukan pada Sultan Riayat Syah yang dikenal dalam tradisi Aceh sebagai *al-Mukallam* tidak ditulis oleh Hamzah Fansuri, namun isinya adalah lukisan dari raja yang ideal.

"Shah Allam raja yang adil
Raja Qutub yang sempurna kami
Wall Allah sempurna wasil
Raja arif lagi mukammil[63]

Dalam nada ini pulalah Inche Amin, penulis *Syair Mengkasar* melukiskan Sultan Hasanudin (1653-1669), raja Gowa, yang harus menghadapi serangan VOC, di bawah Speelman (1666)

"Tuanku Sultan yang amat shana
Sempurna arif lagi bijaksana
Mengetahui ilmu empat belas laksana
Mendapat hakikat empat sempurna

Kemudian dikatakan pula bahwa "bagindalah kekasih Nabi akhir jaman".[64] Kedua contoh ini memperlihatkan raja tidak saja adil sebagai penguasa tetapi juga sebagai manusia yang telah mencapai tingkat gnosis, ma'rifat yang tertinggi. Kembali terlihat bahwa negara atau kerajaan adalah refleksi dari kepribadian sang raja.

Bertolak dari pemikiran sufistik yang sama, tetapi memakai bentuk wacana yang diwarnai oleh suasana kultur lokal, *Serat Centini,* karya eksiklopedis abad ke-18 Jawa, melukiskan dunia yang riil ini tak ubahnya dengan permainan wayang yang dimainkan oleh ki dalang. Dan "dalang yang sesungguhnya ia raja sendiri. Ia lah wakil nabi. Nabi adalah wakil Tuhan yang Maha Kuasa. Nabi dan raja adalah perwujudan Allah".[65]

Dalam usahanya menerangkan tentang ciri-ciri perbuatan adil, *Tajus-Salatin* mengatakan bahwa hal ini sebenarnya subjektif. Apa yang dirasakan baik oleh raja seandainya suatu tindakan atau hukum dikenakan padanya, tentu akan baik juga dirasakan rakyat. Sebaliknya apa yang akan dirasakan jelek bagi

dirinya, tentu akan jelek juga dirasakan rakyat. Jadi patokan yang sederhana ialah kesamaan perasaan. Inilah awal dari keadilan dan ini pulalah sesungguhnya dasar utama dari "daulat". "Daulat", kalau begitu, tidaklah sekadar landasan legitimasi kekuasaan tetapi sesungguhnya adalah pula pantulan dari adanya persamaan perasaan itu. "Daulat" berakar pada kesatuan antara rakyat dan raja. Lebih dari pada itu "daulat", yang dilandaskan pada keadilan ini adalah langkah bagi mendekatkan raja, sang makhluk, kepada Allah—ia menjadi "wali Allah sempurna wasil".

Dalam usahanya menerangkan tentang ciri-ciri perbuatan adil, Tajus-Salatin mengatakan bahwa hal ini sebenarnya subjektif. Apa yang dirasakan baik oleh raja seandainya suatu tindakan atau hukum dikenakan padanya, tentu akan baik juga dirasakan rakyat. Sebaliknya apa yang akan dirasakan jelek bagi dirinya, tentu akan jelek juga dirasakan rakyat. Jadi patokan yang sederhana ialah kesamaan perasaan. Inilah awal dari keadilan dan ini pulalah sesungguhnya dasar utama dari "daulat". "Daulat", kalau begitu, tidaklah sekadar landasan legitimasi kekuasaan tetapi sesungguhnya adalah pula pantulan dari adanya persamaan perasaan itu. "Daulat" berakar pada kesatuan antara rakyat dan raja. Lebih dari pada itu "daulat", yang dilandaskan pada keadilan ini adalah langkah bagi mendekatkan raja, sang makhluk, kepada Allah—ia menjadi "wali Allah sempurna wasil".

Keseluruhan kosmis ini adalah tujuan normatif yang ingin dicapai. Apakah terpantul dalam syair pujaan atau pun nasehat, keutuhan kosmis merupakan landasan ideologis umum dari raja-raja Islam di Asia Tenggara, bukan saja mereka selalu digambarkan dengan idiom-idiom sufistik, tak jarang mereka juga terlibat dalam suasana sufistik ini, apapun gaya dan sifat monistik yang mereka pahami. Tidaklah terlalu berlebihan kalau dikatakan bahwa, terlepas daripada perbedaan yang terdapat di dalamnya, sebagian besar dari karya yang dihasilkan oleh para pujangga keraton atau penulis istana hanyalah mungkin dipahami dengan pendekatan sufistik, bukan dari kacamata fikih atau hukum. Tetapi, sebelum hal ini dilanjutkan, sebagaimana telah dikatakan di atas, raja bukanlah konsep yang abstrak. Raja adalah kenyataan empiris. Kalau begitu, seorang raja harus mempertanggungjawabkan landasan legitimasinya, atau keabsahannya sebagai penguasa. Ia juga harus mempertanggungjawabkan perbuatannya kepada rakyatnya, ataupun kepada tradisi normatif yang telah dipupuk. Pertanggungjawaban ini adalah pula alat ideologis untuk menjamin kelangsungan dinasti dan untuk memperbesar kekuasaannya. Barangkali, dalam hal ini Berg[66] benar juga, bahwa salah satu fungsi dari karya-karya para pujangga ialah untuk memperbesar kekuatan magis sang raja. Sistem birokrasi yang belum lancar memang secara pfaktis lebih memerlukan alat integratif yang bercorak lain.

Dalam usaha pertanggungjawaban ini maka kitab seperti *Tajus-Salatin* bisa berperan sebagai referensi tentang bagaimana yang ideal itu semestinya. Tetapi yang ideal itu bagaimanapun juga harus berhadapan dengan kenyataan yang riil. Dialog antara keharusan ideal dengan kenyataan historis tak bisa dihindarkan. Maka makna normatif pun diberikan terhadap pengalaman sejarah. Pemberian makna normatif terhadap sejarah inilah yang merupakan unsur dalam proses mitologisasi, suatu proses yang kadang-kadang menjadikan sejarah sebagai pengetahuan empiris atas peristiwa yang terjadi di masa lalu, terlempar ke belakang. Sejarah telah jadi mitos yang memberikan suasana yang akrab dengan antara lain juga "menyelesaikan" segala kemungkinan terjadinya "apa yang dipercaya" dengan "apa yang terjadi". Tetapi mitos inilah yang menjadi bagian dari kesadaran kultural. Mitos pula yang membentuk dan sekaligus mendapat pengesahan dalam sistem pengetahuan yang berlaku dalam komunitas kognitif.

Begitulah, baik *Sejarah Melayu, Babad Tanah Jawi* atau pun *Tarsila* dari tradisi Sulu dan Mangindanao menghadapkan diri pada usaha menjawab landasan legitimasi berdirinya dinasti yang berkuasa. Sebab dalam konteks inilah kehadiran dan kekuasaan sang raja bisa diterima. Maka Senapati, pendiri Dinasti Mataram digambarkan sebagai pewaris kerajaan yang sah, sebab ia bukan saja keturunan Brawijaya (raja Majapahit terakhir) tetapi juga Sunan Giri yang pertama (salah seorang Wali Sanga) Jika ini belum cukup *Babad Tanah Jawi* pun menyatakan bahwa ia adalah penerima *wahyu cakraningrat* dan suami Nyai Loro Kidul.[67] *Sejarah Melayu,* yang ditulis untuk keperluan istana Johor, pewaris Kesultanan Malaka, melukiskan awal Malaka dari Palembang, tempat mendaratnya putra Iskandar Zulkarnain. Jadi Johor adalah persambungan yang tanpa putus dari mata rantai ini. Dan, lebih lagi Malaka pun telah pula memainkan peranan penting sebagai pusat penyebaran agama Islam. Bahkan, jika perlu, Malaka pun bisa mencoba menandingi kedudukan Pasai sebagai pusat ilmu keagamaan.[68] *Tarsila* pun mengatakan bahwa organisasi pusat kekuasaan pertama yang bercorak supra-desa, diletakkan oleh Sharif Kabungsuan, seorang *maulana,* penyebar Islam. Bukan itu saja, ia pun juga seorang keturunan Nabi. Demikian juga Sulu. Landasan tradisi kerajaan diletakkan oleh Raja Baginda, yang datang dari Minangkabau. Hal ini diperkuat oleh menantunya, Sayyid Abu Bakar, seorang muballigh. Ialah yang menjadi raja Sulu yang pertama. Jadi Kesultanan Sulu tak bisa dipisahkan dari hubungan antara Sulu (sebagai "pemberi" wanita) dengan dunia Melayu lain (Raja Baginda) dan pusat Islam (Abu Bakar, yang juga keturunan Nabi).[69]

Meskipun mempunyai landasan keabsahan kekuasaan yang berbeda-beda pusat-pusat kekuasaan Islam di Asia Tenggara mempunyai beberapa persamaan yang penting. Semua raja-raja besar mereka diingat dan dilukiskan sebagai penakluk dan pemersatu kerajaan, pembela agama, dan pemegang monopoli kekuasaan serta otoritas tertinggi keagamaan. Apapun motifnya, sesuatu yang dicurigai oleh Berg sebagai akibat kekalahan penguasa Mataram menaklukkan Batavia,[70] yang jelas Sultan Agung adalah raja yang memulai proses institusionalisasi Islam ke dalam tradisi Jawa. Namun tidak hanya karena namanya diingat *Babad Tanah Jawi.* Ia pun diceritakan mempunyai dua istana, yang pertama di Laut Selatan dan yang kedua di Kota Cede. Istana Laut Selatan—suatu yang mitologis—adalah tempat tinggalnya bersama Nyi Loro Kidul pasangan abadi raja-raja Mataram. Sedangkan yang di Kota Cede—sesuatu yang riil—menurut pengamatan historis pelapor Belanda, "besar dan terbuka".[71] Babad ini juga menceritakan bahwa baginda sering shalat di Masjidil Haram di Mekkah. *Babad Nitik Sultan Agung* mengatakan bahwa raja besar ini mengalahkan Minangkabau dan Palembang dengan memakaikan kekuatan gaib dan mengislamkan kedua keluarga kerajaan itu.[72] Memang ini semua adalah hal-hal yang tidak bisa dibuktikan dengan kacamata sejarah, tetapi mitos akan hilang begitu saja, tanpa adanya suatu suasana historisitas yang mendukung mitos ini. Maka memang Sultan Agung, bukan saja meluaskan Kerajaan Mataram dengan mengalahkan pusat-

pusat politik dan perdagangan di pesisir, ia pun menjadikan dirinya sebagai *Khalifatullah Sahidin Panatagama,* "wakil Allah pengatur agama". Ia adalah, *panembahan,* penguasa lokal, yang telah menjadi *susuhunan*—gelar yang selama ini dipakaikan bagi para wali—dan *sultan,* penguasa Muslim sebuah kemaharajaan. Dan, laporan Belanda pun menceritakan betapa sang sultan memaksa tawanan Belanda untuk masuk Islam.[73]

Beaulieu, laksamana Francis, dan saksi mata orang Eropa lainnya terpaksa geleng-geleng kepala melihat kekerasan yang dilakukan oleh Iskandar Muda (1607-1636) terhadap siapa pun yang mencoba menentang kekuasaannya.[74] Tetapi bagi Nuruddin ar-Raniri, penulis *Bustanus-Salatin,* sultan ini tak kurang daripada seorang pembela agama, dan yang menegakkan hukum dan moral agama. Penaklukan-penaklukan yang dilakukannya pun bukan pula karena dorongan kekuasaan, tetapi terjadi atas kehendak Allah atas nasib manusia.[75] Iskandar Muda, menurut *Adat Aceh* (dari abad ke-18) adalah peletak dasar dari hukum yang berlaku di Aceh.[76] Ia lah yang menggabungkan beberapa *gampong* (kampung) menjadi sebuah *mukim,* yang berpusat pada sebuah masjid. Sesuai dengan hukum fikih Syafe'i sebuah masjid barulah dibenarkan berdiri jika telah mempunyai empat puluh orang jamaah. Jadi, organisasi sosial kerajaan disesuaikan dengan keharusan ibadah.

Begitulah sejarah (dalam pengertian empiris) dan mitos (sebagai sesuatu yang dianggap benar) saling memperkuat klaim sang penguasa sebagai seorang yang "agung" atau "mahkota alam" yang berbeda ialah corak mitos Sultan Agung adalah wakil dari pemikiran sufistik yang kejawen, maka Iskandar Muda digambarkan oleh seorang ulama yang menentang pemikiran monistik yang wujudiyah. Akibat perbedaan ini, terpantul jelas dalam pembentukan tradisi politik.

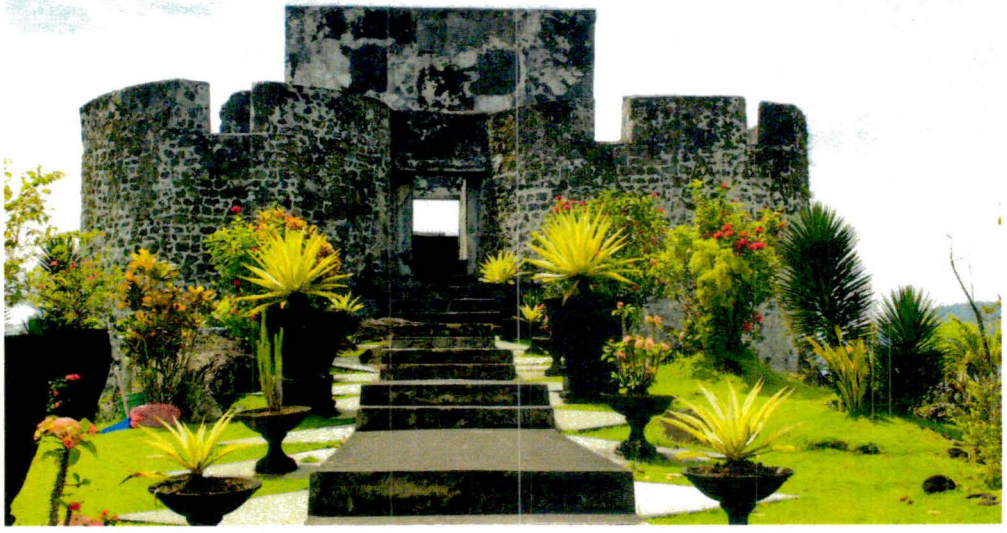
Abad ke-17 memang merupakan zaman dari munculnya raja-raja teladan: berani, adil, dan bijaksana. Mereka pun selalu pula dikenang dalam ingatan kolektif dan tradisi sebagai pembela dan pejuang agama. Meskipun kalah, mereka tetap dikenang demikian. Begitulah sikap terhadap Sultan Hasanuddin dari Gowa, seorang "ayam jantan dari timur" (ungkapan Speelman yang kini dipakai sebagai simbol kabupaten Gowa). Demikian pula halnya dengan Sultan Ageng Tirtayasa (1651-1683) yang harus menghadapi serangan VOC, yang telah bersekongkol dengan putra mahkota. Atau Sultan Baabullah (1570-1583) dari Ternate, yang meskipun sebentar, tetapi dapat membalas pengkhianatan Portugis yang telah membunuh ayahnya, Sultan Khairun (1570).

Dalam sejarah perjuangan Kesultanan-Kesultanan Manguindanao melawan Spanyol, Sultan Muhammad Dipatuan Qudarat (1619-1671) adalah raja yang paling dikenang. Di saat ia memerintah, kesultanan-kesultanan yang saling berkompetisi di wilayah Manguindanao dapat menerimanya sebagai pemersatu.

Tetapi lebih daripada itu, ia adalah pula seorang pejuang yang berani. Ia juga menghidupkan semangat tetangganya para penguasa Maranao untuk tetap teguh melawan Spanyol.[77] Ia adalah pula seorang pembela dan pejuang Islam. Sebuah laporan kontemporer Spanyol mengatakan bahwa Sultan Qudarat sangat dihormati rakyat seakan-akan ia sendiri adalah Muhammad. Karena ia adalah seorang Moro yang sangat berani, pintar dan berkemampuan tinggi, di samping sangat taat pada "agamanya yang terkutuk itu", dan juga seorang yang selalu diikuti oleh keberhasilan.[78] Jadi, tidaklah mengherankan kalau raja ini sangat memprihatinkan setiap usaha Spanyol yang berhasil untuk menarik Muslim ke dalam kekristenan. Tetapi, nampaknya, mungkin pula karena politik Islam-nya, Manguindanao menjalankan kebijaksanaan menarik orang asing untuk menetap dan kawin dengan gadis-gadis lokal serta masuk Islam. "Banyak budak-budak yang lari tinggal di sini", kata sebuah laporan Belanda, "dan banyak orang Cina yang telah masuk Islam dan diberi istri oleh Sultan (Sultan Baharaman pengganti Qudarat), karena siapa saja datang di sini diterima dengan tangan terbuka".[79]

Sejarah (dalam pengertian empiris) dan mitos (sebagai sesuatu yang dianggap benar) saling memperkuat klaim sang penguasa sebagai seorang yang "agung" atau "mahkota alam" yang berbeda ialah corak mitos Sultan Agung adalah wakil dari pemikiran sufistik yang kejawen, maka Iskandar Muda digambarkan oleh seorang ulama yang menentang pemikiran monistik yang wujudiyah.

Sebagian dari raja-raja teladan itu adalah pula pemikir dan pelindung ilmu keagamaan serta rumah-rumah yang pemurah bagi para ulama dan pemikir serta penulis teks-teks keagamaan. Laporan Ibnu Batutah tentang Samudra Pasai serta kesaksian Tome Pires tentang para penguasa-pedagang yang dikelilingi oleh para *mullah* adalah pemandangan biasa dalam kerajaan-kerajaan Islam. Bukan saja Iskandar Tsani dan permaisuri yang kemudian menjadi penggantinya, Sultanah Taj Alam Safiat udin, yang melihat betapa para ulama bisa juga bersaing untuk mendapatkan tempat di istana untuk memajukan aliran keagamaan yang dianutnya, Sultan Agung pun mengalami. Betapa kesalnya Sultan Agung terhadap kritik-kritik yang dilancarkan oleh para ulama dari Tembayat, tetapi betapa akrabnya ia dengan para penasehatnya. Ulama yang paling akrab dengan Sultan Agung menurut laporan Belanda ialah "Kalifagypan" (boleh jadi namanya yang benar ialah Haji Fachrudin). Ia, kata laporan itu, seorang yang sopan santun.[80] Sultan Ageng Tirtayasa dilaporkan juga sering dikelilingi oleh kumpulan para ulama. Laporan-laporan asing juga menyebutkan banyaknya para ulama yang berdatangan dari Timur Tengah, melalui Surat, ke Bantan.[81] Tentu saja, kesetiaan Syekh Jusuf dari Gowa, mendampingi Sultan Ageng dalam perjuangan melawan VOC,[82] selalu diingat. Tradisi raja dikelilingi para ulama akan terus berlanjut, meskipun kemudian, birokratisasi kehidupan keagamaan telah dilaksanakan. Bukankah yang wajar itu, kata *Tajus Salatin* (sambil mengutip sumbernya kitab *Sifat as-Salatin*), "hendaklah raja itu senantiasa rindukan sahabat akan orang yang berpengetahuan dan orang yang berdiri pada pekerjaan agama".[83] Sebab dengan begini situasi adil dapat dicapai dan akhirnya kesatuan kosmis akan bisa terwujud.



Benteng Tolucco merupakan salah satu benteng pertahanan Portugis ketika menggempur Ternate. Dibangun oleh Fransisco Serao pada 1540.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, 2013.

Hanya saja, memang, dinamika historis yang terkait dalam keharusan wajar ini menimbulkan keragaman struktural dan bahkan tradisi politik dari masing-masing kerajaan. Hal ini barulah kelihatan ketika bentukan ideal ini telah dikenakan pada kancah sejarah—pada wilayah yang mempertemukan hasrat ideal dengan keharusan struktural. Ketika inilah pilihan harus dibuat. Di saat inilah susunan kekuasaan harus ditentukan dan landasan ideologis dari susunan itu harus pula dirumuskan. Dengan kata lain, proses pembentukan tradisi politik dan kekuasaan telah bermula. Maka kita pun akan berkata bahwa ada perbedaan struktural antara satu pusat kekuasaan dengan pusat lainnya.

Taufik Abdullah

Endnotes

1 Dari cerita 2Q, *Sejarah Melayu* versi Shellabear (Abdulkadir Munsyi) yang diselenggarakan oleh Teeuw & Situmorang, 1950, dan versi Raffles 19, yang diterjemahkan Brown (1953), Reprint, 1983-148-149.

2 Schrieke, (1916); 44

3 Interpretasi antropologis tentang peranan sejarah Sunan Kalijaga, lihat Geertz, 1967 tentang riwayat hidupnya yang legendaris, lihat antara lain Soelarso (1974?), suatu penerbitan yang didukuug, Keluarga Trah Kadilangu — jadi ahli waris Kalijaga.

4 Lihat, antara lain Schimmel, 1982 Lawrence, 1982, Alam 1989 dan Roy, 1983. Karya-karya ini menguraikan berbagai aliran mistik Islam, yang jika dilihat dari kacamata fikih, bercorak sinkretis. Perbandingan dengan India memang memperlihatkan bahwa yang menjadi masalah pokok dalam proses awal perdebatan sufisme Islam bukanlah peniadaan validitas yang lama (Hinduistik dan Buddhistik), tetapi keunggulan ajaran tauhid, keesaan Allah. Dari perspektif komparatif dengan dunia Islam lain, Jawa, yang dilihat "aneh" dalam konteks Islam di Nusantara. tak lagi menjadi aneh. Pemikiran syariah-centris adalah salah saru tradisi pemikiran dalam Islam, dan, lebih penting lagi adalah pula bagian dari perkembangan sejarah—mula-mula hanyalah kemungkinan, kemudian menjadi, dan menyebar.

5 Dari sudut ini, munculnya teori bahwa para mistikus adalah penyebar Islam ke Asia Tenggara, seperti dilansir oleh Johns (1961, 1963) bisa dimaklumi, meskipun keberatan Drewes (1968) tak bisa dilupakan begitu saja.

6 Di masa pemerintahan Sultan Alauddin Perak ibn Sultan Ahmad, yaitu pada tahun 990 H. Menurut *Bustanus-Salatin,* Syekh Abu Khair bin Syekh ibn Hajar, penulis *Saifu'l Qati'* (pedang yang tajam), datang dan mengajar ilmu fikih di Aceh. Di samping datang pula Syekh Muhammad Yamani, seorang ahli ilmu *ushul.* Di zaman Sultan Riayat Syah (1568-1575), Muhammad Azhari, mengajar metafisika (ilmu *ma'qulat*), Paman ar-Raniri, yaitu Syekh Muhammad Jailani ibn Hassan ibn Muhammad, mengajar ilmu *manti' ma'ani* (logika dan pesi), ilmu *bayan badda 'i* (retorika), ilmu *ushul* dan *fiqh.* Dalam Iskandar (ed.), 1966: 32-33.

7 Lihat, Reid (1990), yang malah cenderung menyebut periode ini sebagai *The Age of Commerce.*

8 Meskipun dari sudut sejarah empiris bisa disangsikan, tetapi kesaksian *Hikayat Marong* Mahawangsa, bahwa Sultan Aceh dengan gembira menyambut pengislaman Raja Kedah dengan rnengirimkan kitab tulisan ar-Raniri, *Sirat al-Mustaqim,* memperlihatkan perilaku kultural yang telah jadi bagian dari tradisi raja-raja. Tentu saja lucu juga, ar-Raniri barulah sampai di Aceh di tahun 1637, sedangkan Kedah telah Islam di abad ke-15. (Winstedt, 1969: 163-164) Namun, al-Attas (1988:) menilai peristiwa ini sebagai intensifikasi proses Islamisasi.

9 Menurut sebuah dokumen yang bertarich 999 H, ketika upacara afcikah dari seorang putra raja Aceh, yang kemudian akan dikenal sejarah sebagai Iskaudar Muda, para ulama member! nama bayi tersebut. "Maka pada ban tujuh disembelih lembu 'akikah dan dicultur rambut dan ditimbang dengan emas. Maka diberi sedekah pada fakir miskin serta kenduri. Hadir alim ulama membaca do'a selamat. Maka pada ban itulah dinamakan Sultan Alaud-Din Mansur Syah, Raja Perak, Pocut Abdullah Sulaiman Mansur, yang akan memegang kerajaan Aceh. Kemudian maka berkata al-Syekh abu'I-Khair; Inilah Iskandar Muda Mansur al-Asyi. Kemudian maka berkata al-Syekh Yamin: Inilah Makota AJam Mansur. Kemudian maka berkata sekalian menteri-menteri hulubalang: Inilah tuan kita yang maiman (mengimami, mengempu?) negeri bawah angin. Maka kata al-Syeikh Nur al-din: Inilah Sultan AJaud-Din Makota Alam Iskandar Muda Perkasa Alah Syah al-Quat". Dikutiboleh Iskandar, 1980: 222-223.

10 Hal ini sering diungkapkan dalam teks-teks Melayu klasik. Kekayaan raja, kemakmuran negeri dan kemajuan perdagangan selalu diikuti oleh uraiau tentang kedatangan para ulama. Lihat umpamanya, *Tuhfat al-Nafis,* karya Raja AH Haji, Matheson & Andaya (ed.)

11 Terjemahan berdasarkan Surin (1978) 52

12 Hamzah Fansuri berasal dari Barus, di pantai barat Sumatera bagian utara. Tak ada sumber baku yang dapat memberi keterangan laugsung tentang penyair-sufi yang cemerlang ini, tetapi para ahli mencoba mencarinya dari kritik-intern terhadap tulisan-tulisannya. Hanya saja dengan begini perbedaan interpretasi tak dapat dielakkan, yang seperti Nabi, yang tak disenangi oleh Iskandar Muda, karena berani menegur dengan keras. Mungkinkah ia Hamzah Fansuri, yang tak mau ke istana Syah-e-nadi? Brakel menyebutkan tempat hanya di Aceh, karena disebut juga dalam *Hikayat Aceh*. Tetapi Drewes lebih tegas menyebut Ibukota Siam Lama. Dalam Satu hal tak ada perbedaan pendapat bahwa Fansuri berasal dari Barus. "Hamzah Barus di negeri Melayu/tepatnya Kapur di dalam kayu/....") (Dikutip Iskandar, 1965). Tetapi apakah ia dilahirkannya di sana? Perbedaan pertama muncul al-Attas (1969) dan (1970: 4-8) mengatakan tidak, ia lahir di Sharnawi, berdasarkan sajaknya

Hamzah nin asalnya Fansuri
Mendapat wujud di tanah Sharnawi

"Wujud" kata al-Attas, harus diartikan sebagai wujud fisik, jadi artinya lahir. Tetapi Brakel (1969), maupun Drewes & Brakel (1986) menyangsikan hal ini, karena al-Attas tak meneruskan syair itu,

"beroleh khilafat ilmu yang asli
pada Abdul Kadir Sayyid Jilani"

Tampaknya juga al-Attas tak mempertimbangkan bait yang sebelum dan sesudahnya. Kesimpulanya, "asalnya Fansuri" harus diartikan tempat lahir, sedangkan "Sharnawi" adalah tempat ia menemukan "ilmu wujud". Brakel (1979) memperkuat hal ini dengan mencoba merekonstruksi peranan bistoris Barus, yang penting dalam pandangan internasional.
Al-Attas tak bisa menentukan tahun kelahiran Hamzah, tetapi merasa pasti bahwa ia (Hamzah) tak lagi menyaksikan Iskandar Muda naik tahta (1607) antara lain karena ia tak disebut oleh ar-Raniri dalam *Bustanus-Salatin*. Tetapi, kata al-Attas (1966: 44-5), nampaknya ia hidup di zaman Sultan Alauddin Riayat Shah (1588-1604). Hal ini antara lain dibuktikan oleh syairnya *Ikat-Ikatan Ilmu'l-Msa,* yang menyebut raja "mukammil". Hanyalah Riayat Syah yang dikenal tradisi Aceh, sebagai *Sayyid al-Mukammal*. Namun, Brakel, dengan mengadakan kritik teks, antara lain menemukan pola *taxallo,* yaitu kebebasan ekspresi diri, menyangsikan bahwa syair ini ciptaan Hamzah Fansuri (1979: 79-81). Kesangsian ini diperkuat lagi oleh Drewes & Brakel (1986: 18-24). Brakel (1969) lebih suka mencari pada sumber luar, yaitu berita asing, antara lain admiral Beaulieu, yang datang ke Aceh (1620) yang menyebutkan adanya ulama, "orang suci", yang sangat dihormati.
Tak diketahui berapa jumlah tulisan yang telah dihasilkan oleh Fansuri. Tetapi setelah melakukan berbagai kritik internal dan perbandingan teks. Drewes & Brakel berhasil meskipun sebanyak 32 kumpulan syair. Dari kumpulan ini telah dikeluarkan beberapa syair, yang meragukan yang masih dimuat dalam Doorenbon (1933) dan al-Attas (1970). Di samping itu terdapat tigaprosa, yaitu *(1)Asrar al-Arifin* (Raliasia makrifat), (2) *Sharab al-Ashiqin* (Minuman yang bercinta) dan (3) *al-Muntahi* - keduanya telah diterbitkan dan diterjemahkan dalam al-Attas (1970). *Al-Muntahi,* yang menurut *Sejarah Banten,* dikirim ke Mekkah bersama dua buku lain (+ 1630) oleh raja Banten, adalah buku yang sukar sekali. Buku ini, kata Drewes & Brakel (hal. 12-23), sebagaimana ditunjukkan namanya, ditujukan untuk para mistik yang telah lanjut, untuk memperdalam pengertian tentang "siapa yang mengenal dirinya, mengenal Tuhannya". Tentang berbagai kesukaran dalam *al-Muntahi,* lihat juga Brakel (1979: 85-89).

13 Dalam *Bustantis-Salatin,* ar-Raniri antara lain menulis. "Syahdan pada masa itulah wafat Syekh Syamsuddin ibn Abdullah as-Sumatrani, pada malam isnin, duabelas hari bulan Rajab, patia Hijrah 1039 tahun. Adalah Syeikh itu alim pada segala ilmu, dan adalah yang termasyur alimnya pada ilmu Tasawuf, dan beberapa kitab ditaklifkannya." Iskandar (ed.) 1965. Jika hal ini dikatakan oleh orang yang sangat terkenal sebagai penentang ajaran Syamsuddin, maka tentu kita maklum juga, bahwa ulama ini memang sangat berwibawa. Namanya juga disebut dalam *Hikayat Aceh,* sebagai ulama yang paling terkemuka, ketika Sultan Iskandar Muda menjelang dewasa. Berita-berita asing, khususnya pelancong Belanda dan Inggris, menyebutkan kehadirannya sebagai penasehat spritual Sultan Iskandar Muda. Di samping seorang ulama terkemuka, Syamsuddin juga seorang yang mempunyai otoritas untuk menafsirkan syair-syair Hamzah Fansuri (lihat, Drewes & Brakel 194-225 dan juga Hasyimi, 355-359). Tafsiran itu dimuat dalam kitabnya yang berjudul *Kitab Syarah Ruba'i.* Pemikiran Syamsuddin telah dipakai sebagai disertasi oleh Niewenliuyze (1945). Tulisau-tulisannya banyak yang telah hilang, antara lain karena dibakar di zaman ar-Raniri berpengaruh. Salah satu yang tinggal adalah *Mir'at al-Mu'min* (1601) dalam bahasa Melayu dan terjemahan dalam bahasa Sunda. Tulisan-tulisan lain ialah *Mir'at al-Muhakkikin* dan lainnya. Daftar lengkap, lihat Sagnir Abdullah, 1987. Kata Winstedt, "mistisismenya, berada di antara bentuk India dan Jawa, lebih bercorak spekulatif dari pada emosional — dan berpusar pada kesatuan eksistensi dan insan kamil" (Winstedt, 1969: 144). Perkiraan Niewenhuyze, Syamsuddin meninggal tahun 1630 M—jadi lama juga sebelum kedatangan ar-Raniri ke Aceh (1637). Dan al-Attas benar juga bahwa ar-Raniri "menang" dalam berdebat melawan Hamzah Fansuri dan Syamsuddin, karena mereka hanya "diwakili" oleh para pengikut mereka. Apalagi kemenangan itu juga didapatkan, menurut al-Attas, sebab ar-Raniri mengadakan distorsi terhadap tulisan mereka (al-Attas, 1966: 16-17).

14 *Poerbatjaraka* & Hadidjaja, 1952: 103

15 Drewes & Brakel, 1986 : 4

16 Ibid, 48

17 Ibid, 58

18 "Laut" adalah perurapamaan yang umum yang dipakai di Asia Tengara, sejak zaman sebelum kedatangan Islam. "Laut" bukan saja keharusan geografis yang harus diatasi, tetapi juga membentuk pandangan dalam memahami realitas. Mengenai masalah ini lihat Lombard, 1980. Hal ini juga sangat mempengaruhi perumpamaan yang dipakai oleh Hamzah Fansuri.
Tema yang hampir menetap dari tulisan tulisan Hamzah ialah "perjalanan" yang tanpa henti untuk menemukan Tuhan, bukan "perjalanan" dalam arti fisik, tetapi spiritual. Tema perjalanan ini dengan sangat indah dilukiskan dalam sebuah syair yang terkenal, *Syair Perahu.* Hidup ini tak ubahnya dengan perahu yang harus memengaruhi lautan luas dengan ombak yang keras. Tetapi, seandainya segala kesulitan telah diatasi, maka angin pun reda dan perahu berlayar dengan tenang, sebab

Wujud Allali nama perahunya
Ihnu Allah akan dayungnya
Iman Allali nama kemudinya
Yakin Allah nama pawangnya

Akhirnya perahu pun sampai ke tempat tujuan

Wall'ahu alam nama rantaunya
iradat Allali nama laut
kudrat Allah nama bandarnya
surga jannat an-naim nama uegerinya

Kupasan estetik dan literer dari syair ini, lihat Bragtnsky, 1975. Hanya saja dari sudut kritik teks, Braginsky tak bisa memastikan apakah syair ini betul-betul ditulis oleh

Hamzah, walaupun dimuat dalam Doorenbos yang kemudian juga dikutip oleh Lombard. Drewes (Drewes & Brakel 1986: 18) menyetujui kecurigaan ini. Tetapi, hal ini tidak bisa membantah adanya kesejajaran pemikiran dan kecenderungan syair-syair yang jelas-jelas ditulis Hamzah (biasanya pada kuplet akhir Hamzah memperkenalkan dirinya).

19 Johns, 1957: 56, .kutipan al-Qur'an 51: 21. Komentar ini dltutup dengan kutiban syair Hamzah,

"kenali dirimu, hai anak jamu
jangan lupa akaii diri kamu
ilmu hakikat yogya kau rarau
supaya terkenal a la adamu

20 Drawes & Brakel, 1986: 136

21 Iskandar, 1965a

22 Al-Attas, 1966: 48

23 Dalam *Sharab al-Asyikin,* dikutib Iskandar, 1965

24 Dari *Shafab al-Asyikin*, dikutib Drewes & Brakel, 1986:170 -171. Konsep "jalal" dan "jamal" bisa jadi berasal dari tradisi yang terkenal *Qaib al-mu 'min bayna Usbulayn win asabi 'al Rahman* — "hati seorang Muslim adalah di antara dua jari dari Yang Maha Pengasih"

25 Brakel, 1979: 74 – 75

26 Dikutib Iskandar, 1965b

27 *Al-Tuhfa al-Mursala ila Ruh al-Nabi* (diterjemahkan A.H. Johns, 1965, dengan judul *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*), yang ditulis -oleh Muhammad ibn Fad Allah al-Burhanpuri (dari India) adalah salah satu kitab sufi yang paling berpengaruh di Asia Tenggara ini. Bahkan kisah kitab yang ditulis di sekitar tahun 1590 ini cukup panjang juga, meskipun jumlah halamannya tak lebih sembilan halaman folio. Naskah Jawa yang dipakai juga oleh Johns, ternyata, sebagaimana diungkapkan oleh Ricklefs (1973), semula dimiliki oleh Kanjeng Bendara Raden Ayu Danukusuma, putri Sultan Haraengkubuwono I (1749-92) dan saudara perempuan ade Hamengkubuwono II (1792-1810, 1811-12, 1826-28). Dan memang, menurut Carey (1975) kitab ini dipelajari oleh sekelompok kecil bangsawankeraton. Rd. Ayu Danukusuma, yanglahir kira-kira 1771 kawin dengan anggota keluarga Danureja, keluarga patih, yang mempunyai hubungan akrab dengan keluarga santri. Dalam dua babad yang terpisah dikatakan baliwa *Tuhfa,* di samping kitab-kitab lain tentang tasawuf dan fiqih, dan tarikh Nabi Muhammad, adalah kitab yang dipelajari oleh Pangeran Diponegoro.

28 Tentang Ibn al-Arabi, lihat umpamanya, disertasi Kautsar Azhari Noer, yang telah diterbitkan, 1995.

29 Johns, 1957

30 Santrie, 1987. Ulama ini adalah salah seorang "orang suci" Jawa, yang dibicarakan Rinkes, dalam Sen tulisannya yang tak selesai (Rinkes, 1912).

31 Raden Ngabehi Ronggowarsito (1802-1873) umumnya dianggap sebagai pujangga-keraton terakhir dari tradisi Jawa. Seperti kakek-kakeknya, Yosodipuro I dan Yosodipuro II (tentang Yosodipuro, lihat Soebandi, 1969) ia juga belajar agama (di pesantren Tegalsari, Ponorogo) di samping tradisi sastra Jawa. Menulis banyak buku, baik mengenai sastra, sejarah, etika, Ronggowarsito selalu dikutip ketika situasi krisis sedang dihadapi. Hal ini khususnya diperlakukan terhadap bukunya *Kalatida.*

32 Simuh, 1987

33 Syekh Kadir Patani (meninggal dunia 1864) adalah anggota tarekat Syattariah — jadi pengikut Syekh Abdur Rauf al- Singkili. Tentang tulisannya mengenai "martabat tujuh", Hasan (1980: 56-57) menerangkan, bahwa :
"Sistem 'martabat tujuh' Abdul Kadir dikemukakan dengan gaya bahasa yang sudah dipahami dan tidak berbelit-belit. Tujuh martabat tersebut ialah martabat *ahadiyah*, yang merupakan hakikat dari kunci zat-Nya. Kedua martabat *wahadiyah*, artinya ibarat takluk ilmunya akan zat, sifat dan segala yaug maujud di atas jalan yang ijmal. Keadaan ini dinamakan hakikat Muhammadiah. Ketiga martabat *wahidiah*, yaitu ibarat daripada

ilmu Nya akan zat, segala sifat dan segala yang maujud zat atas jalan tafsil. Ketiga-tiga martabat ini kadim dan dinamakan martabat ke-Tuhanan. Martabat keempat ialah martabat alam arwah, yaitu alam segala nyawa, yang diibaratkan kepada beberapa perkara, yang termasuk di bawah kalimat "kun", tanpa perantara lagi. Martabat kelima adalah martabat alam misal, dimana roh Nabi Muhammad pada martabat ini berpecah menjadi kumpulan-kumpulan, yang tidak terhingga banyaknya. Masing-masing misal, artinya lain-lain rupa bangsa yang bersifat rohani. Martabat keenam, yang disebut martabat alam *ajsam*, yang disusun daripada kejadian yang keempat, seperti api, hawa, air dan tanah. Dan dari sinilah adanya unsur-unsur benda, seperi hewan, tumbuh-tumbuhan, manusia dan jin. Benda-benda yang bersifat hewaniah ini masih berada di bawali lafaz "kun". Martabat yaug ketujuh ialah *insan kamil*. Disebut insan kamil di sini karena didalamnya telah terhimpun segala martabat, baik yang bersifat jasmani maupun yang bersifat nurani, yang kadim, seperti martabat *ahadiah*, yang menghimpunkan pula martabat *wahdah* dan wahidiah. Hakikat ini disebutnya *'ayan thabitah* eninya benda-benda tetap, yang masih tertakluk kepada ilmu Tuhan, sementara empat martabat berikutnya disebut 'ayan *kharijiah*, yaitu benda-benda yang sudah terkeluar, yang merupakan pantulan dari benda-benda tetap tersebut". Sebuah suluk Jawa, yaug dibicarakan Zoetmulder (1990:115-136) memakai sistem yang sama, kecuali perhatian terutama ditujukan pada pembicaraan tentang tiga martabat yang pertama, yang berada dalam situasi "ilahi".

34 Nur al Din Muhammad ibn Ali ibn Hasan ibn Muhammad atau lebih dikenal sebagai Nuruddin ar-Raniri, lahir di Ranir, sebuah kota pelabuhan tua di Gujarat, dekat Surat, India. Tarikh kelahirannya, tak diketahui. Tetapi ia adalah keturunan bangsawan Arab, al-Hamid, salah satu suku Quraish. Di tahun 1620 atau 1621 dia naik haji. Pamannya pernah dua kali mengajar di Aceh (1580-1583) dan kemudian di zaman pemerintahan Sultan alau al-Din Riayat Shah (1589-1604). Barangkali sebelum menetap di Aceh, ar-Raniri pernah juga datang di Aceh dan tinggal di Pahang. Tetapi barulah di masa pemerintah Iskandar Tsani (1637-1641) yang menggantikan Iskandar Muda (1607-1637) ia memainkan peranan penting, bahkan diangkat, menurut al-Attas, sebagai *Shaikh al Islam*. Pada tahun 1644, setelah menulis buku yang banyak sekali, antara lain yang sangat terkenal *Bustanus-Salatin* (1638), *Sirat al'Mustaqim* (1634), *Asrar al Insanfi Ma'rifat* (1640-1644) dan *Hajjat al-Siddiq li daf al-Zindiq,* dan lain-lain, pulang kembali ke Ranir, secara tergesa-gesa. Pada tahun 1658 berpulang, ketika ia masih dalam tahap penyelesaian bukunya, *Rahiq al Muhammadiyah fi Taufiq al-Suffiyah*. Dari al-Attas, 1986, tentang ar-Raniri, lihat juga a.l. Daudy 1983,1987. Tujimah, 1961, Drewes, 1974, al-Attas, 1966.

35 Drewes, 1986

36 Johns, 1975, 1976

37 Kenyataan ini ditekankan sekali oleh al-Attas, yang cenderung membela Fansuri (al-Attas, 1966: 16-17). Menurut al-Attas *(ibid,* 27-29) Fansuri tak kurang ortodoks dari ar-Raniri. Bahkan "heterodox" Fansuri lebih banyak disebabkau distrosi yang dilakukan ar-Raniri terhadap tulisan Hamzah Fansuri.

38 Ito, 1978

39 Al-Attas, 1966: 86-89

40 Ibid, 89

41 Daudy, 1987

42 al-Attas, 1966, kutipan hal. 15

43 Kalau sekiranya perkiraan Rinkes (1909) tak terlalu keliru bahwa Abdur Rauf ibn Al-Sinkel, kelahiran Singkel (Singkili), yang terkenal dengan sebutan Teungku di Kuala, pergi ke tanah suci ketika berumur 25-30 tahun, maka ia barangkali dilahirkan di sekitar tahun 1615, karena ia berada di Tanah Arab—berguru pada lima belas ulama dan kira-kira lima belas sufi–selama 19 tahun. Rauf baru pulang setelah gurunya, al-Qusyasyi, meninggal dunia dan mendapat ijazah dari pengganti Qusyasyi, Maula Ibrahim, untuk menjadi khalifah tarekat Syatariah. Ia sampai di Aceh pada tahun 1661, ketika Sultanah Tajul Alam Safiatuddin Syah (1641-1675) memerintah. Ia datang

ketika "revolusi" yang dilancarkan ar-Raniri di zaman suami ratu itu, Iskandar Thani, memerintah telah menjalani titik balik. Abdur Rauf segera mendapat kepercayaan ratu. Dalam kedudukannya di pusat kekuasaan ini, Rauf-- dalam tradisi sejarah Aceh dianggap sebagai "wakil" hukum Islam, dengan julukan Teungku Kuala. Menurut Iskandar (1965), barangkali karena terlalu lama di negeri Arab, bahasa Melayunya terlalu kaku dan terlalu berbaur Arab. Selain tafsirnya yang terkenal, kitab-kitabnya antara lain, *Umdat al-Muhtajin Ila Suluhi Maslaki'l Mufridin,* atau dalam terjemahannya sendiri, *Perpegangan segala mereka itu yang berkehendak menjalani jalan segala orang yang menggunakan dirinya.* Di samping itu juga *Kifayat al-Muhtajin dan Mir'at al-Tullaffi Tashil Ma'rifat al-Ahkam al-Shariyah HI Malik al-Wahab.* Selain dari buku-bukunya sendiri, yang kadang-kadang memberi informasi tentang dirinya, "riwayat hidup" yang bersifat hagiografis, terdapat juga dalam teks yang terdapat di Ulakan, pusat Syattariah di pantai barat Sumatera Barat (yang telah ditranskripsikan dalam Steenbrink, 1984: 179-184) Surau Syattariah di Ulakan didirikan oleh Syekh Burhauuddin, murid Abdul Rauf. Barangkali ialah yang meletakkan dasar dari pembentukan tradisi surau di Sumatera Barat - pergolakan dalam mata rantai ini pula, gerakan Paderi bermula diakhir abad ke-19.

44 Sistem kosmogoni yang diajukan oleh Abdur Rauf juga mengenal tingkat-tingkat dalam proses penciptaan—bermula dengan wujud Allah yang disebut sebagai prinsip *la taayyun.* Tak berbeda-beda, sampai terbentuknya alam yang telah berupa, *ahadiyat,* yang terbagi atas beberapa tingkat pula. Lihat Iskandar, 1965c.

45 Sebenarnya naskah yang ditemukan ialah tafsir Surah 18, yang berasal dari awal abad ke-17. Tafsir singkat ini menunjukkan pengaruh al-Kazin dan al-Baghawi, sedangkan al-Bagdawi tak terlalu penting. Lain halnya dengan *Tarjuman al-Mustafid*, yang lebih mementingkan al-Bagdawi daripada al-Baghawi. Al-Kazin dan al-Baghawi lebih mementingkan kisah-kisah dan tradisi sejarah, sedangkan al-Bagdawi dan *Tafsir al-Jalalayn* yang ditulis al-Mahalli dan al-Suyuti, lebih menekankan permasalahan filologis. Mungkin karena hal ini *Jalalayn* lebih digemari baik di India maupun di Alam Melayu. Lihat Riddel, 1984, 1990

46 Bniinessen, 1990; Othman, 1987

47 Snouck Hurgronje, 1919

48 Drewes, 1986, pembicaraan yang mendalam tentang suluk Jawa, lihat Zoetmulder, 1990. Buku ini aslinya ditulis pada tahun 1938 sebagai disertasi.

49 Versi lengkap dari Tambo Minangkabau, lihat disertasi Edwar, 1989, Versi lengkap direka dari perbandingan kira 47 versi yang tersebar di Minangkabau. Namun sebagian besar versi ini ditulis di pertengahan kedua abad ke-19, jadi, ditulis ketika Perang Paderi, yang bermula sebagai reformasi agama yang radikal, telah selesai. Interpretasi terhadap tambo, lihat Abdullah, 1972.

50 Drewes & Brake!, 1986 : 74

51 Jones, 1985: 164-165. Naskah tertua terjemahan naskah ini yang ditemukan berasal dari abad ke-18. Tetapi menurut perkiraan Jones besar sekali kemungkinan bahwa naskah ini telah dikenal sejak abad ke-17.

52 Ibid

53 Winstedt (1969: 137) memastikan bahwa *Tajus-Satatin* (Mahkota Segala Raja-Raja) adalah terjemahan dari Persia, tetapi para ahli lain cenderung untuk beranggapan dikarang di Aceh (Chambert Loir: 1983: 84) Karena naskah asli tak ditemukan dalam bahasa Persia, Iskandar (1965) juga beranggapan bahwa kitab ini ditulis di Aceh. Para editor, yang telah mentranskripsikan naskah ini Khalid Husin (di Malaysia) dan Jumsari Jusuf (Indonesia) juga berpendapat demikian (Pembicaraan ini berdasarkan kedua edisi ini). Yang pasti buku ini, seperti juga bagian-bagian tertentu dari karya ar-Raniri, *Bustanus-Salatin* memakai bahan-bahan sejarah dan anekdot moral dari Persia. Semuanya juga setuju bahwa kitab ini mulai "dikenaT di tahun 1603 di Aceh dan bahwa buku ini sangat berpengaruh, tidak saja dijadikan sebagai pedoman oleh raja-raja Melayu, tetapi juga di Jawa. Di samping *Sirat us-Salatin (Bustanus-Salatin),* kitab *Tajus-Salatin* yang telah diterjemahkan ke bahasa Jawa, menurut *Babad Yogya* (dikutib oleh Carey, 1975: 334), dipakai oleh Sultan Hamengkubuwono I (Mangkubumi. Tentang

raja pertama ini, lihat Ricklefs, 1974b). Diponegor menganjurkan agar adiknya Sultan Hamengkubuwono IV (1814-42) mempelajari buku yang telah dipelajarinya (Diponegoro) ini. *"Tadjus-Salatin"*, kata Carey, "adalah teks yang pertama yang disalin di Keraton Yogyakarta, setelah Perang Jawa suatu periode yang menunjukkan suasana *renaissanese* dalam penulisan Babad di keraton, setelah perampokan besar-besaran perpustakaan keraton oleh Inggris tahun 1S12" (Carey, *Ibid*). Selama abad ke-19 kitab ini dicetak empat kali di Jawa. Di Tanah Semenanjung, menurut Hooykaas (1947) buku ini pula yang dipakai Sultan Johor untuk menolak ajakan Raffles agar Sultan mau berdagang di bawah Singapura. Tetapi, sebaliknya, Abdullah bin Abdul Kadir Mushi, menuduh para raja Melayu, telah menjadi dekaden dan ketinggalan zaman, "Maka sebab itu, patutlah segala raja-raja itu menaruh kitab *Tajus-Salatin* (artinya Mahkota Segala Raja-Raja) dan memilih akan dia pada tiap-tiap hari, dan mencari orang yang tahu dan belajar kepadanya, dan menerima segala nasehat orang yang alim supaya boleh Tengku ketahui segala raja-raja adil dan yang lalim: (Abdullah Mushj, 1965: 107-8). Abdullah Munshi, menurut Winstedt (1969: 141), mencoba membaca watak Raffles, dengan memakaikan bab 19 dari buku ini. Karena ia senang sekali pada Raffles, tampaknya bacaannya cocok juga. Meskipun terdiri atas 24 pasal, tetapi berdasarkan masalah yang dibicarakan, teks ini dapat juga dibagi atas delapan bab, yaitu, landasan ideologis (yang sufistik), raja yang ideal, menteri yang baik, tugas-tugas umum raja, perilaku rakyat yang diharapkan, dan aspek-aspek kebijaksanaan hidup dan pekerti yang ideal (soal *kifayat*, firasat, janji dan sebagainya). Bab ke-24 berisi pesan-pesan umum terhadap empat khalayak yang ingin dicapai teks, yaitu *pertama*, "raja-raja yang mukminin yang adil dan beriman", *kedua*, "menteri hulubalang dan hamba raja", *ketiga*, "rakyat, yang berbudi", dan *keempat*, "segala orang yang kitab ini".

54 *Tajus-Salatin* menyebutkan bahwa ungkapan ini adalah hadis, meskipun sebenarnya berasal dari al-Ghazali, dalam *Ihya Ulumuddin*. Ungkapan ini juga disebut oleh *Suluk Suksma Lelana* ciptaan Ranggawarsita, sebagai hadis (Simuh, 1988: 60). Hal ini meuunjukkan bahwa.Ranggawarsita juga cukup kenal dengan *Tajus-Salatin* lewat terjemahan atau pun langsung dari bahasa Melayu. Kutipan di atas dari fasal 1, *Tajus-Salatin*. Versi yang dipakai ialah dari Yusuf, 1979 dan Khalid, 1966. Tetapi tak semua kutipan dipertanggungjawabkan menurut halaman, karena akan terlalu melelahkan dengan catatan kaki. Ikhtisar fasal demi fasal pernah dibuat Winstedt, 1969: 302-311 (Appendix).

55 Penghadapan teori kenegaraan yang disampaikan *Tajus-Salatin* dengan sejarah, sebagai peristiwa empiris, lihat Abdullah (1993).

56 Mengenai Hikayat-Hikayat Melayu Islam, lihat Haraid, 1953. Hanya saja ia selalu meninjau hikayat-hikayat tersebut dari kacamata ajaran (Qur'an dan Hadis) dan sejarah. Maka muncullah penilaian bahwa para pengarang hikayat itu tak menguasai ajaran Islam dengan baik atau mereka tergelincir dalam asumsi pra-Islam atau menyimpang dari sumber asli, Arab dan Persia. Karena itulah hikayat adalah pula distorsi sejarah. Jika saja penulis melihat dari hakekat hikayat sebagai teks, bukannya sebagai usaha menjalankan ajaran atau sejarah, penilaiannya tentu akan berbeda. Apalagi, terupakan dalam ulasannya, bahwa hikayat pada awalnya adalah kisah yang disampaikan secara lisan. Jika pun ditulis (kemudian) salinan-salinannya mengalami berbagai corak perubahan. Tentang sifat kelisanan hikayat ini, lihat Sweeney.

57 Drewes, 1979: 76

58 Edisi Khalid, 1966: 77

59 Khalid, 1966: 64, Jusuf isi sama tetapi agak berbeda. Boleh jadi benar juga dugaan bahwa penggantian Iskandar Tsani oleh permaisurinya (1641), Sultanat Taj Alam, adalah disebabkan oleh nasehat *Tajus-Salatin* ini (Iskandar I965d). Sejalan dengan pemikiran politik tradisional Sunni yang telah bermula sejak zaman khalifah, bagaimanapun juga adanya suatu kekuasaan yang sah jauh lebih baik daripada anarki.

60 Edisi Jusuf, 1979: 29-30; Dalam edisi Khalid, bagian ini tidak ditemukan. Mungkin interpolasi. Tetapi sikap ambivalen yang diperlihatkan teks ini didukung oleh ambivalensi teks-teks lain, ketika berhadapan peristiwa sejarah yang akhir, sebagaimana akan dibicarakan kemudian. Lihat juga Abdullah (1993).
61 Edisi Khalid, 1966: 68
62 Milner, 1982, 1983: 82
63 al-Attas, 1966: 44-5, Cf. bantahan Brakel (1979: 79-8, dan Drewes & Brakel, 1986: 18-24
64 Skinner, 1962
65 Dikutip Moedjanto, 1986.
66 Berg, 1938/1974: 84
67 Tentang masalah ini, lihat Anderson, 1972, Moertono, 1968, Moedjanto, 1986. Karena demikian tebalnya "selimut mitos" yang menutup Senapati, Berg dalam resensi buku de Graaf tentang Senapati (1954), menyangsikan bahwa tokoh ini betul-betul riil secara historis. Berg cenderung memperlakukannya sebagai tokoh mitos belakang. Hal ini menimbulkan perdebatan yang cukup hangat antara Berg dan de Graaf mengenai kemungkinan babad dipakai sebagai sumber sejarah.
68 Lihat Rolvink, 1965. Sultan Malaka menanyakan masalah keagamaan yang jawabnya telah dia ketahui, tetapi tak disadari oleh Sultan Pasai. Hal ini diceritakan oleh salah satu versi *Sejarah Melayu*.
69 Majul, 1973: 6-7
70 Berg, 1955.
71 De Graaf, 1986.
72 Dikutib dalam Moedjanto, 1986: 62-63. Tentu saja kisah ini hanyalah mitos. Tentang proses Islamisasi Palembang, lihat Abdullah, 1987: 201-204, dan tentang Minangkabau, lihat Abdullah, 1966.
73 de Graaf, 1986: 107-108
74 Lombard, 1981: 35-64. Laporan asing lain tentang pemerintahan Iskandar Muda yang otoriter, lihat Reid.
75 Iskandar (ed.)
76 Drewes & Voorhuve, 1958.
77 Majul, 139.
78 Dikutib dalam Mastura, 1984: 32-33
79 Laarhoven, 1987.
80 de Graaf, 1986: 106-7,120
81 Schrieke, 1956 II: 241-242
82 Tjandrasasmita, 1967
83 Edisi Khalid, 1966: 75


سورة النساء
بسم الله الرحمن الرحيم

BAB VI

Jaringan Keilmuan Ulama: Sejarah Religio-Sosial Intelektual Islam Nusantara

SEJARAH sosio-intelektual ulama Nusantara dalam dua sampai tiga dasawarsa terakhir—sejak 1990-an sampai sekarang—kian berkembang. Sejak kajian rintisan penulis tentang sejarah sosial-intelektual jaringan ulama Nusantara dan Timur Tengah terbit pada 1992 dan 2004[1] semakin banyak kajian penelitian dan penulisan yang juga memusatkan perhatian pada jaringan ulama, baik di tingkat internasional Dunia Muslim, regional misalnya di wilayah Asia Tenggara atau Timur Tengah tertentu, maupun tingkat lokal seperti Jawa Barat, Sulawesi Selatan dan seterusnya.

Kajian-kajian seperti ini dengan pendekatan sejarah sosial-intelektual tidak hanya membukakan perspektif baru dalam ilmu sejarah, tetapi sekaligus juga mengungkapkan tentang warisan dan kekayaan intelektualisme Islam, khususnya di Asia Tenggara, Indonesia dan provinsi tertentu. Tak kurang pentingnya pendekatan ini juga membukakan perspektif baru tentang dinamika sosial yang mengitari para ulama, yang pada gilirannya mengungkapkan tentang *interplay* di antara pemikiran mereka dengan lingkungan sosial yang ada. Atau sebaliknya

sekaligus memperlihatkan bagaimana intelektualisme dan pemikiran mereka mempengaruhi dinamika dan perkembangan intelektualisme dan praksis sosial kaum Muslimin secara keseluruhan.

Perkembangan dalam kajian sejarah sosial-intelektual ulama, jelas sangat memperkaya dan sekaligus mengintegrasikan studi-studi yang masih relatif terbatas tentang biografi ulama. Kajian biografis, seperti lazimnya terlalu memusatkan pada ulama bersangkutan, sehingga cenderung terlepas dan konteks sosio-intelektual yang mengitari mereka.

Perkembangan dalam kajian sejarah sosial-intelektual ulama, jelas sangat memperkaya dan sekaligus mengintegrasikan studi-studi yang masih relatif terbatas tentang biografi ulama.

Sementara itu, terdapat pula sejumlah studi yang lebih memusatkan perhatian pada peran keagamaan dan politik yang mereka mainkan dalam kurun tertentu sejarah Nusantara.

Karena itu, sangat penting yang menekankan salah satu aspek terpenting keulamaan, yakni tentang modus wacana intelektual keagamaan dan proses sosio-historis yang mereka tempuh dalam mewujudkan eksistensi keulamaan mereka. Dengan begitu, kita dapat melihat dinamika sosio-intelektual ulama secara integratif dan komprehensif.

Lebih dan itu, studi mendalam dan komprehensif tentang ulama Nusantara dalam hubungannya dengan pergumulan intelektual Islam secara global dapat mengungkapkan perspektif lebih jelas tentang kaitan mereka dengan wacana intelektual keagamaan Islam lebih luas. Dengan cara ini pula kita sekaligus dapat melihat hubungan dinamika Islam di Nusantara dengan perkembangan Islam di kawasan dunia Muslim lainnya.

Tulisan ini merupakan usaha lanjutan dalam mengungkapkan pasang-surutnya wacana intelektual keagamaan ini, khususnya pada waktu-waktu terakhir, dan peranan ulama Nusantara yang terlibat dalam jaringan tersebut terhada dinamika sosial-intelektual Islam di Indonesia atau Dunia Melayu pada umumnya.

Wacana Intelektualisme

Penelitian penulis tentang wacana intelektual keagamaan (*religio-intellectual discourse*) ulama Indonesia di Mekah dan Madinah (Haramayn) mencoba melacak sejarah sosial-intelektual ulama Nusantara dalam kaitannya dengan Dunia Islam lebih luas.

Wacana intelektual keagamaan ini berpusat pada semacam jaringan ulama (*networks of the ulama*) yang berpusat di Haramayn (Mekkah dan Madinah).

setidak-tidaknya sejak abad ke-16, memainkan peran krusial dalam transmisi gagasan-gagasan intelektual keagamaan dan Haramayn ke berbagai penjuru dunia Muslim berkaitan dengan perubahan-perubahan sosial, politik, dan ekonomi Arab Saudi. Kebangkitan Arab Saudi sebagai sebuah *nation state* modern, khususnya setelah eksploitasi minyak secara besar-besaran, telah mendorong penguatan mesin birokrasi negara ini, yang pada gilirannya mempengaruhi perkembangan dan dinamika *religio-intellectual discourse* di Haramayn. Dampak kemerosotan jaringan ulama ini terhadap perkembangan Islam di Asia Tenggara, atau khususnya Indonesia, memerlukan pengkajian tersendiri. Tetapi yang jelas, kenyataan itu akan memperdalam keprihatinan, khususnya ketika ia dikaitkan dengan isu "kelangkaan ulama" yang menjadi salah satu topik pembicaraan hangat di kalangan kaum Muslimin Indonesia dalam dasawarsa terakhir.

Mekkah dan Madinah, setidak-tidaknya sejak awal abad ke-16, memainkan peranan yang kian penting dalam wacana pemikiran intelek¬tual keagamaan Islam secara keseluruhan. Disintegrasi dan peragian (decay) dinasti-dinasti Muslim di Timur Tengah, khususnya sejak abad ke-13, turut mendorong kebangkitan kembali Mekkah dan Madinah sebagai salah satu pusat terpenting religio-inte!lectual discourse Islam.

Mekkah dan Madinah, setidak-tidaknya sejak awal abad ke-16, memainkan peranan yang kian penting dalam wacana pemikiran intelektual keagamaan Islam secara keseluruhan. Disintegrasi dan peragian (*decay*) dinasti-dinasti Muslim di Timur Tengah, khususnya sejak abad ke-13, turut mendorong kebangkitan kembali Mekkah dan Madinah sebagai salah satu pusat terpenting *religio-inte!lectual discourse* Islam. Meskipun secara kuantitatif institusi-institusi wacana intelektual keagamaan di Mekkah atau Madinah tidak pernah sebanyak yang dimiliki Baghdad atau Kairo, kedudukan sentralnya sebagai kota kelahiran dan pertumbuhan awal Islam serta sebagai tempat ibadah haji dan ziarah suci, memberikan bobot tersendiri dan nilai tambah yang signifikan, baik terhadap pemikiran Islam yang dikembangkannya maupun terhadap daya dorong atau pengaruhnya atas bagian-bagian lain dunia Muslim.

Kedudukan religio-histonis Mekah dan Madinah yang unik ini menjadi alasan utama mengapa ulama yang terlibat dalam wacana intelektual keagamaan di kedua kota ini lebih kosmopolitan dibandingkan wacana-wacana semacamnya di kota-kota lain di Tirnur Tengah. Posisi itu pula yang menyebabkan mengapa pengaruh yang dimainkan ulama hasil pendidikan Haramayn terhadap dinamika Islam di Nusantara melebihi ulama yang muncul dan tempat-tempat lain.

Sejak abad ke-16, di Mekah dan Madinah muncul dan berkembang apa yang disebut sejarawan John O. Voll sebagai "jaringan ulama" (networks of the ulama).

Demikianlah, setidak-tidaknva sejak abad ke-16, di Mekah dan Madinah muncul dan berkembang apa yang disebut sejarawan John O. Voll sebagai "jaringan ulama" (*networks of the ulama*). Inti (*core*) dan jaringan ini adalah sejumlah ulama terkemuka yang datang dan berbagai penjuru dunia Muslim; mereka menetap dan mengajar di Haramayn. Guru dan murid yang terlibat dalam jaringan sedikit sekali yang berasal dan Haramayn sendiri. Mereka kebanyakan datang dan Yaman, Mesir, Maghribi (Afrika Utara), Irak, Turkistan, Kurdistan, Anak Benua India, dan Asia Tenggara. Dengan demikian, jaringan ulama ini bersifat kosmopolitan, yang dalam perkembangan lebih lanjut memiliki pecahan atau cabang-cabang di berbagai penjuru dunia Muslim.

Jaringan ulama ini tidaklah diorganisasi secara formal dan ketat. Ia terbentuk melalui hubungan-hubungan informal dan personal yang terjalin di antara berbagai garis genealogi intelektual yang kompleks. Guru dengan guru, guru dengan murid, murid dengan murid tanpa memandang asal kesukuan dan batas-batas wilayah. Selanjutnya, genealogi intelektual yang kelihatan cukup longgar ini diikat oleh mata rantai spiritual melalui tarekat sufi dalam bentuk hubungan antara *mursyîd* (pemimpin tarekat) dan *murîd* (anggota tarekat). Dengan kedua bentuk hubungan ini, jaringan yang ada ternyata menjadi cukup solid. Karena itu, meskipun seorang murid telah kembali ke tanah airnya, hubungan dengan gurunya tetap terjalin erat. Hal ini, misalnya dapat dilihat dan kasus Syekh Abd al-Ra'uf al-Singkili (dari Singkel, Aceh), yang berkoresponden menyeberangi Lautan India dengan gurunya, Syekh Ibrahim al-Kurani, di Madinah untuk meminta petunjuk tentang masalah-masalah yang dihadapinya.

Kancah (*locus*) jaringan ulama ini adalah *halaqah* (*study circles,* lingkaran belajar) yang diselenggarakan di Masjid al-Haram Mekah dan Masjid al-Nabawi Madinah. Selain itu, juga *ribât* (sering pula disebut *zâwiyah*— pondokan sufi), madrasah klasik—untuk dibedakan dengan madrasah modern yang muncul sebagai akibat pembaruan pendidikan yang dilaksanakan Dinasti Usmani sejak perempat terakhir abad ke-19——dan *kuttâb,* "madrasah" kecil yang umumnya diselenggarakan di rumah guru) yang terdapat di lingkungan pemukiman sekitar kedua mesjid ini. Seperti dicatat sejarawan Taqi al-Din al-Fasi al-Makki (wafat 832 H./1429 M.) dalam kitab *Shîfa al-Gharâni bi Akhbâr al-Balâd al-Harâm,* sejak akhir abad ke13 sampai masa al-Fasi, di Mekkah terdapat 11 madrasah klasik, 52 *ribât,* dan puluhan *halaqah.* Seperti disinggung terdahulu, angka-angka ini sebenarnya tidaklah terlalu istimewa jika dibandingkan dengan angka-angka pada kota-kota lainnya di Timur Tengah. Abd al-Qadir al-Nu'aimi mencatat bahwa pada akhir abad ke-l0 H./10 M., di Mekkah tetap terdapat 11 madrasah klasik, sementana di Damaskus ada 159 dan di Zabid (Yaman) terdapat lebih 20 buah *(al-Dâris fî Târâkh al-Madâris,* 1948).

Akan tetapi angka bukanlah segala-galanya. Melebihi persoalan kuantitas, keistimewaan madrasah klasik, *kuttâb, ribat,* dan *halaqah* di Mekah dan Madinah bukan hanya terletak pada kosmopolitanisme mereka yang terlibat di dalamnya,

melainkan juga dalam sejarah pembentukannya. Jika lembaga-lembaga semacam ini di kota-kota lain didirikan oleh penguasa-penguasa setempat, di Mekah dan Madinah didirikan dan dikembangkan oleh penguasa Muslim dan ulama manca negara. Kenyataan ini mengindikasikan bahwa pertumbuhan dan perkembangan jaringan ulama di Haramayn merupakan proses yang tidak sederhana; suatu dialektika antara kedudukan Haramayn yang unik tadi dengan aspirasi tentang kontribusi yang dapat diberikan pada bagian-bagian dunia Islam lainnya. Namun, terlepas dan kompleksitas dialektika itu, yang jelas proses tersebut mempertegas sosok Haramayn sebagai *focalpoints* dinamika Islam secara global. Sebaliknya, kedua kota ini pada gilirannya, melalui jaringan ulama yang dimilikinya, melakukan transmisi gagasan-gagasan intelektual keagamaan ke berbagai penjuru dunia Muslim lainnya. Dalam banyak hal, mereka mendorong pembaruan pemikiran dan praktek keagamaan masyarakat Muslim yang mempunyai "wakil-wakil"-nya dalam jaringan ulama.

Pembaruan (*tajdîd, renewal*) tampaknya merupakan paradigma yang dominan dalam wacana intelektual keagamaan yang dikembangkan jaringan ulama ini. Tema sentral yang menuntun aktivitas dan pemikiran jaringan adalah "kembali kepada Al-Qur 'an dan hadis". Dalam konteks ini, Mekkah dan Madinah yang pada abad-abad awal Islam menjadi pusat terpenting studi Al-Qur'an dan hadis—tetapi kemudian merosot—sejak abad ke-9 H./15 M. kembali menunjukkan kekuatannya dalam bidang-bidang ini. Seperti ditulis Abd al-Rahman Salih Abd Allah dalam *Târîkh al-Ta'lîm fî al-Makkah al-Mukarramah* (1982), hampir seluruh madrasah klasik dan *halaqah* pada periode ini memusatkan diri pada studi Al-Qur'an, tafsir, dan hadis, selain ilmu-ilmu Islam lainnya sebagai pelengkap. Ilmu-ilmu inilah yang paling dibutuhkan kaum Muslimin di manapun mereka berada. Hanya dengan mendalami bidang-bidang ini, pemikiran dan praktek keagamaan kaum Muslimin dapat diperbarui, sehingga mampu keluar dari kemunduran dan keterbelakangan. Dengan demikian, wacana intelektual keagamaan yang berkembang pada hakikatnya adalah "kembali kepada ortodoksi", dengan doktrin yang lebih skripturalistik.

Pembaruan (tajdîd, renewal) tampaknya merupakan paradigma yang dominan dalam wacana intelektual keagamaan yang dikembangkan jaringan ulama ini. Tema sentral yang menuntun aktivitas dan pemikiran jaringan adalah "kembali kepada Al-Qur 'an dan hadis".

Reformisme juga dikembangkan dalam tarekat-tarekat sufi yang berkubu di *ribât-ribât*. Sejarahwan al-Fasi—dalam buku yang disebutkan terdahulu—dengan bagus sekali melukiskan terjadinya *discourse* yang akrab antara sufisme dan syariah. Konflik yang panjang antara kedua dimensi Islam ini pada masa lampau, kini menjadi tidak relevan di Haramayn. Dengan demikian, orang bisa menyaksikan bahwa rekonsiliasi syariah dan sufisme yang diusahakan, khususnya oleh Imam al-Ghazali pada abad XI/XII M., menemukan bentuknya yang paling sempurna di Haramayn. Kamus biografi ulama (*tarjamah*) pada masa-masa ini menginformasikan bahwa mereka yang terlibat dalam jaringan ulama, selain ahli dalam tafsir dan hadis, juga pakar dan pengamal tarekat. Sufisme yang dikembangkan dan dipraktekkan adalah sufisme yang lebih sesuai dengan kerangka ortodoksi, yang menekankan ketaatan dan respek pada ketentuan -ketentuan syariah. Dalam kerangka inilah, terjadi reinterpretasi atas doktrin-

doktrin sufisme yang dikembangkan Ibn Arabi, al-Jili, dan lain-lain. Berbeda dengan doktrin sufisme yang sebelumnya menekankan immanensi Tuhan, kini interpretasi baru yang dikembangkan lebih menekankan transendensi-Nya. Selain itu, pandangan dunia sufisme yang dulu bersifat eskapis sehingga cenderung mengabaikan dunia, kini diganti dengan persepsi yang positif terhadap dunia dan—karena itu—lebih mendorong dinamika dan aktivisme. Dengan karakteristik seperti itu, tasawuf dalam wacana intelektual keagamaan ini, secara sederhana—meminjam tipologi Fazlur Rahman—dapat disebut "neosufisme".

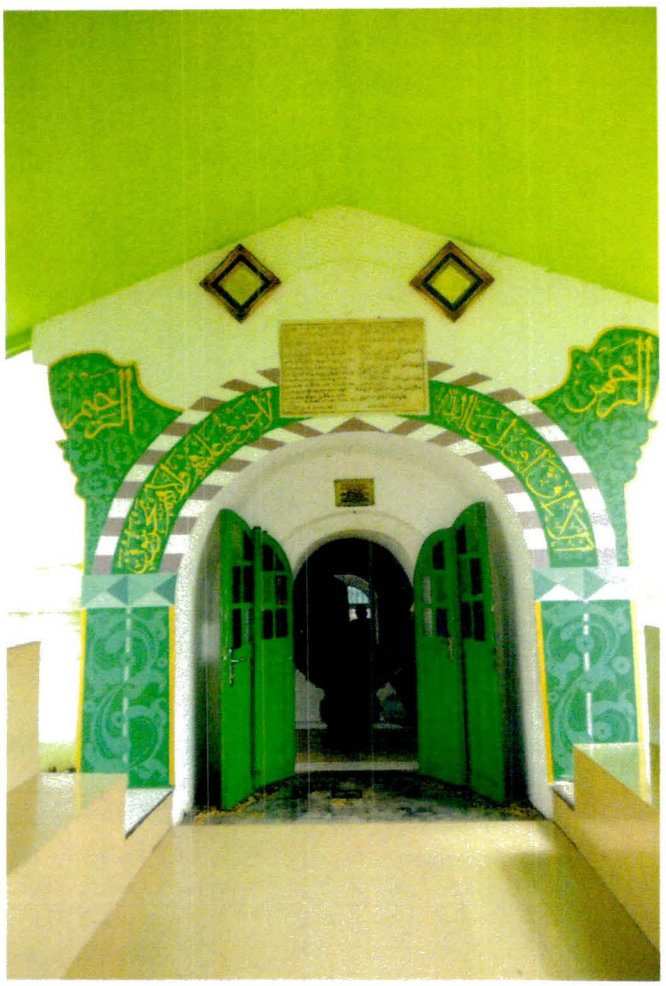
Karakteristik penting lainnya yang juga menonjol dalam *religio-intellectual discourse* jaringan ulama ini adalah kebebasan dalam mengikuti berbagai tradisi pemikiran dan aliran Islam yang berbeda, baik dalam bidang kalam, fikih maupun tasawuf. Keempat mazhab fikih *mainstream* Sunni—Syafi'i, Hanafi, Hanbali, dan Maliki—dengan bebas mendirikan dan mengembangkan *halaqah* dan madrasah masing-masing. Seorang murid penganut mazhab Syafi'i boleh saja belajar kepada syekh mazhab Hanafi dan lain-lain. Perbedaan persepsi dan pemahaman keagamaan tidak dijadikan sebagai kotak-kotak sempit yang dapat mematikan suasana dialog dan *discourse*. Ahmad al-Qushashi, seperti dikutip Ibrahim al-Kurani—keduanya termasuk guru Abd al-Ra'uf al-Sinkili dan Syekh Yusuf al-Maqassari (dari Makassar)— dalam manuskrip berjudul *Sharh fî Tuhfah al-Mursalah ilâ Rûh al-Nabî* yang ditulisnya pada pertengahan abad ke-17, menyatakan bahwa seorang syekh tidak dapat menjamin murid-muridnya masuk surga dengan mengikut mazhabnya. Karena itu, ia tidak boleh memaksa murid-muridnya mengikuti pandangan keagamaan atau mazhabnya. Syekh hanya bertugas membuka kalbu murid terhadap ilmu; pandangan mana yang akan dia anut terserah pada pertimbangan dan keputusannya sendiri.

Begitu juga dalam kepengikutan kepada tasawuf. Seorang syekh dan muridnya bisa mengikuti tarekat sufi yang berbeda. Bahkan, kepengikutan tasawuf tidak terbatas pada satu tarekat tertentu. Hampir setiap mereka yang terlibat dalam jaringan ulama mengikuti beberapa tarekat; yang berbeda bukan hanya dan segi nama, melainkan bisa jadi juga dari segi doktrin dan tradisi ketasawufan masing-masing. Dengan begitu, kita menyaksikan seorang Abd al-Ra'uf adalah *khalîfah* (wakil otoritatif) Tarekat Syattariyah dan Qadiriyah dalam waktu yang bersamaan; atau Syekh Yusuf yang menjadi *khalîfah* Tarekat Naqshabandiyah, Qadiriyah dan Khalwatiyah secara berbarengan. Tekanan tampaknya lebih diberikan pada integrasi daripada memperbesar perbedaan di antara berbagai tarekat.

Dari wacana intelektual keagamaan semacam itulah lahir banyak pembaru, yang pada gilirannya mendorong bermacam-macam manifestasi pembaruan di kalangan masyarakat Muslim di berbagai penjuru dunia. Generasi pertama jaringan ulama ini (abad ke-17 sampai pertengahan abad ke-18) mencakup

nama-nama besar seperti Syekh Sibghat Allah, Ahmad al-Qushashi, Ibrahim al-Kurani, Shah Wali Allah, Ahmad Sirhindi, Muhammad Hayyah al-Sindi, Muhammad al-Barzanji, Abu Tahir al-Kurani, dan Muhammad ibn Abd al-Wahhab. Mereka disusul oleh generasi ulama berikutnya seperti Muhammad Abd al-Karim al-Sammani, Murtada al-Zabidi, Ahmad Damanhuri al-Masri, dan Ahmad Jibril.

Tokoh-tokoh ini, beserta murid-muridnya, pada umumnya menekankan pembaruan yang lebih bersifat evolusioner. Dengan karakteristik *discourse* yang disinggung di atas, bagi mereka pembaruan lebih merupakan proses dialektika intelektual yang tidak dapat dipaksakan. Meskipun demikian, jelas tidak semua yang terlibat dalam jaringan ulama ini menempuh cara-cara damai dalam pembaruannya. Sebagian kecil, yang tidak sabar dengan proses evolusioner menempuh cara-cara yang lebih radikal. Radikalisme paling menonjol, misalnya, diperlihatkan Muhammad ibn Abd al-Wahhab—tokoh Wahhabi yang pernah menjadi murid Muhammad Hayyah al-Sindi—atau Syekh Uthman dan Fodio—murid Syekh Ahmad Jibril—yang memaklumkan gerakan jihad memerangi sebagian Muslimin lain di Semenanjung Arabia dan Afrika Barat yang mereka pandang tidak menjalankan ajaran Islam sebenarnya. Radikalisme dalam tingkat yang jauh lebih rendah juga diperlihatkan Syekh Ahmad Khatib al-Minangkabawi dengan sikapnya yang cenderung antitarekat. Bagi nama-nama ini, pendulum pembaharuan dan pemurnian tasawuf dan tarekat kembali bergerak lebih kencang kepada syariah.



Pintu masuk makam Syeh Yusuf al-Maqassari. Syeh Yusuf wafat di Capetown, Afrika Selatan pada 23 Mei 1699 dan dikebumikan di Gowa pada 6 April 1705.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, 2007.

Ulama Nusantara dan Wacana Intelektual-Keagamaan

Keterlibatan ulama Nusantara dalam jaringan ulama yang berpusat di Haramayn, sejauh penelitian yang saya lakukan, sedikitnya bermula sejak paruh kedua abad ke-17. Mulai periode inilah kita memiliki sumber-sumber yang dapat dipercaya tentang keikutsertaan mereka dalam wacana intelektual keagamaan jaringan ulama. Memang, setidaknya seabad sebelumnya, Muslimin dan "Lesser India" (Kepulauan India Kecil--Nusantara) telah ditemukan di Mekkah. Ludivico Varthema, pengembara terkenal dari Roma, dengan menyamar sebagai Muslim, adalah orang Eropa pertama yang berhasil memasuki Haramayn tahun 1502. Ia juga diklaim sebagai orang Eropa yang pertama menyebut "Kepulauan Rempah-Rempah" dengan "Jawah". Varthema mencatat tentang kehadiran orang-orang Melayu di Tanah Suci yang, selain melakukan ibadah haji, juga berdagang secara kecil-kecilan. Ia tidak menjelaskan apakah di antara orang-orang Melayu ini ada yang menuntut ilmu dari ulama yang bermukim di Haramayn. Ia juga tidak merinci berapa besar komunitas "Jawi" di Haramayn pada waktu itu. Ia memang tidak mempunyai banyak kesempatan untuk mencatat secara detil kehidupan kemasyarakatan di Mekkah dan Madinah karena penyamarannya dengan segera diketahui penguasa Muslim di Hijaz. Karena itu, ia terpaksa menyembunyikan diri dan meninggalkan Tanah Suci. Lolos dari Jeddah, ia tertangkap pada 1504 di Aden dan dipenjarakan selama 50 hari.

Ludivico Varthema, pengembara terkenal dari Roma, dengan menyamar sebagai Muslim, adalah orang Eropa pertama yang berhasil memasuki Haramayn tahun 1502. Ia juga diklaim sebagai orang Eropa yang pertama menyebut "Kepulauan Rempah-Rempah" dengan "Jawah".

Perintis keterlibatan ularna "Jawi"—Nusantara atau Dunia Melayu secara keseluruhan—kelihatannya adalah Nur al-Din al-Raniri (w. 1068/ 1658 M.), Abd al-Ra'uf al-Sinkili (1024-1105 H./1615-93 M.), Muhammad Yusuf al-Maqassari (1030-1111 H. / 1629-99 M.) yang telah kita sebut-sebut di atas. Kedua nama yang disebutkan terakhir meninggalkan Kepulauan Nusantara menjelang pertengahan abad ke-17 dan mengembara sambil menuntut ilmu selama belasan tahun di kota-kota kecil sepanjang rute perdagangan dan haji di wilayah timur, tenggara, dan selatan Semenanjung Arabia sebelum akhirnya sampai di Mekkah dan Madinah.

Menurut catatan-catatan mereka sendiri, di Mekah, keduanya belajar dan melakukan kontak keilmuan dengan berbagai ulama manca negara (internasional); yang paling terkemuka di antara mereka adalah Ahmad al-Qushashi, Ibrahim al-Kurani, Muhammad al-Barzanji, dan sejumlah ulama terkemuka lain yang tak mungkin diungkapkan di sini satu persatu. Abd al-Ra'uf diangkat sebagai khalifah tarekat Syattariyah oleh Ahmad al-Qushashi dan kembali ke Aceh setelah gurunya meninggal dunia. Adapun Muhammad Yusuf meneruskan pengembaraannya dalam menuntut ilmu ke Baghdad. Di sini ia menerima otorisasi dari Syekh Abu Barakat—seorang alim dan sufi terkenal di Irak—sebagai khalifah tarekat Khalwatiyah, sekaligus dianugerahi gelar *Tâj al-Khalwatî* (Mahkota al-Khalwati) sebelum kembali ke Indonesia.

Bisa dipastikan, dan kedua ulama besar inilah berasal akar-akar keterlibatan murid-murid dan ulama Indonesia di dalam jaringan yang kita diskusikan. Setelah mereka, muncul, murid-murid dan ulama Indonesia lainnya yang, meskipun dipisahkan oleh rentangan waktu, tetap berkaitan dengan rumpun *religio-intellectual discourse* yang sama. Mereka kemudiàn membentuk semacam "*Southeast Asian Connection*"—*cabang* jaringan [ulama] di Asia Tenggara, atau Nusantara. Beberapa nama yang paling menonjol setelah Abd al-Ra'uf dan Muhammad Yusuf hingga waktu paling berdasarkan daerah adalah: Palembang, Abd al-Shamad al-Palimbani, Sayyid Muhsin al-Palimbani; Minangkabau (Sumatera Barat), Ismail al-Khalidi al-Minangkabawi, Ahmad Khatib al-Minangkabawi (1276-1334 H./1816-1916 M.), Muhammad Yasin al-Padani (1335-1410 H./1917-1990 M.).



Kampung Sambas dengan latar belakang Masjid Sambas.
Sumber: Atlas Sejarah Indonesia.

Sedangkan dari Kalimantan, Muhammad Arshad al-Banjari (1122-1227 H./1710-1812 M.), Syekh Muhammad Nafis al-Banjari (lahir sekitar 1160 H./1735 M.), Ahmad Khatib al-Sambasi (akhir abad 19), Ahmad bin Dato Imam dan `Abd al-Mokti bin Nassar dari Brunei (akhir abad 19 dan awal abad 20, keduanya memiliki jaringan dengan Ahmad Khatib Sambas), dan Abd al-Karim al-Banjari.

Dari Semenanjung Malaya antara lain Abd al-Halim al-Kalantani (Kelantan, abad 18); Patani, Daud ibn Abd Allah al-Fatani, Ahmad bin Muhammad Zayn al-Patani.

Sedangkan dari pulau Jawa, antara lain: Nawawi al-Bantani (1230-1314 H./1813-1879 M.), Abd al-Karim al-Bantani (akhir abad 19), Ahmad Rifai Kalisalak (1200-1286 H./1786-1870 M.), Muhammad Saleh Darat al-Samarani (Semarang), Syekh Ahmad Nahrawi al-Banyumasi (wafat di Mekkah 1346 H./1928 M.), Muhammad Mahfuz al-Termasi (Termas, 1285-1338 H.! 1842-1920 M.) Hasan Mustafa al-Garuti (1268-1348 H./1852-1930 M.), Junayd al-Batawi, Ahmad Damanhuri al-Bantani, dan lain-lain.

Sebagian besar murid-murid Jawi ini kembali ke Nusantara. Namun, ada juga yang bermukim selama-lamanya di Haramayn. Meskipun demikian, kelompok terakhir ini tetap mempertahankan komitmennya kepada masyarakat Muslim Nusantara dengan mendidik mukimin Jawi di Haramayn dan sekaligus menulis dan mengirimkan karya-karya mereka ke Dunia Melayu. Suatu kajian tentang pola imigrasi ke Haramayn yang diterbitkan lembaga penelitian haji Arab Saudi belum lama ini berkesimpulan bahwa mukimin Jawi adalah komunitas yang paling kuat memelihara ikatan dan komitmen batin mereka dengan negeri asalnya.



Pesantren Lirboyo, salah satu pesantren di Jawa.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, 2013.

Adalah menarik untuk menganalisis komposisi murid-murid Jawi di Haramayn, khususnya dilihat dari latar belakang etnik kultural mereka di Nusantara. Kita tidak mempunyai data demografis, khususnya tentang jumlah dan komposisi etnis mereka dan waktu ke waktu. Namun, setidaktidaknya dan nama-nama, tepatnya *laqab*—nama akhir—mereka yang paling menonjol dapat ditarik kesimpulan sementara bahwa hampir seluruh kelompok etnis Nusantara terwakili. Kita melihat mereka yang berasal dari Aceh (al-Sinkili, al-Ashi); dari Kalimantan/Borneo (Arsyad al-Banjadi, Nafis al-Banjari, Ahmad Khatib Sambas, Ahmad bin Dato Imam dan Abdul Mokti bin Nassar (keduanya dari Brunei Darussalam; Minangkabau (al-Minangkabawi, al-Padani); Mandailing (al-Mandili); Melayu Sumatra Selatan (al-Palimbani); Jakarta (al-Betawi), Sunda (al-Bantani, al-Garuti); Jawa (al-Termasi, al-Samarani, al-Kadiri, al-Banyumasi); Bugis (al-Maqassari, al-Bugisi), Semenanjung Malaya (al-Kalantani) dan Patani (al-Fatani), Bima, dan juga dan Sumbawa (al-Sumbawa) dan pulau-pulau lain di Nusa Tenggara.

Kenyataan di atas mengindikasikan kepada kita bahwa semangat untuk menuntut ilmu keagamaan tidak terbatas pada suku-suku yang selama ini secara tradisional dikenal sebagai kelompok etnis "santri", seperti Aceh, Minangkabau atau Banten. Orang-orang dan suku Jawa—sering diasosiasikan sebagai etnik "abangan"—juga tidak sedikit, kalau tidak dapat dikatakan pre-dominan dalam lapisan murid-murid Jawi, khususnya sejak paruh kedua abad ke-19. Karena itu, tidak mengherankan kalau dalam pelacakan jaringan atau genealogi intelektual lebih lanjut atas murid-murid Jawi yang berasal dan suku Jawa, memunculkan potret yang menggambarkan bahwa hampir seluruh pesantren besar di Jawa Tengah dan Jawa Timur, baik langsung maupun tidak, berkaitan dengan ulama Jawi yang memperoleh pendidikan di Haramayn.

Gambaran awal tentang genealogi intelektual ini sejak akhir abad ke-19, misalnya dikemukakan Zamakhsyari Dhofier dalam *Tradisi Pesantren*. Penelitian lebih jauh diperlukan untuk melacak saling silang genealogi intelektual yang ada, sehingga kita bisa memperoleh gambaran yang lebih utuh. Agaknya, komposisi demografis murid-murid Jawi di atas bisa pula menjadi indikasi perkembangan Islam dalam kelompok etnis tertentu, jika kita berhasil menyusun atau menge-rangkakan semacam skala atau kurva murid-murid Jawi dilihat dan asal kesukuan dari periode ke periode, sejak pertengahan abad ke-17 hingga dewasa ini.

Hampir seluruh ulama yang disebutkan di atas merupakan penulis-penulis produktif. Dari tangan mereka muncul puluhan—kalau tidak ratusan— karya, dan yang bersifat *voluminious* (berjilid-jilid) sampai risalah-risalah pendek. Karya-karya ini ditulis dengan bahasa Arab dan bahasa Melayu klasik. Sebagian kecil karya mereka sudah diterbitkan di Istanbul, Kairo, atau Beirut—kebanyakan kemudian dicetak ulang di Nusantara. Dan lebih banyak lagi karya mereka yang masih tersimpan dalam bentuk naskah. Dilihat dan segi tempat terbit saja, kita mendapat indikasi tentang nilai karya mereka dalam penilaian para penerbit Timur Tengah. Tidak jarang karya-karya mereka menjadi pionir bidang-bidang keilmuan keislaman tertentu di Indonesia. Misalnya, *Sirât al-Mustaqim* karya al-Raniri dalam bidang fikih (ibadah), *Tarjumân al-Mustafid* karya Abd al-Ra'uf dalam bidang tafsir, *Mir'ah al-Tullâb* karya Abd al-Ra'uf dalam bidang fikih (muamalah), *Sabîl al-Mutadin* karya Muhammad Arshad al-Banjiri dalam bidang fikih, dan *Manhâj Zawi al-Nazâr* karya Abd Allah Mahfuz al-Termasi dalam bidang hadis.

Sementara itu, ada orang yang mempertanyakan orisinalitas dan tingkat keilmuan karya-karya ulama Jawi ini. Memang ada kesan bahwa karya-karya mereka banyak yang bersifat *copious* dari kitab-kitab standar dalam bidang-bidang tertentu. Namun, pada hakikatnya, persoalannya bukan terletak pada "orisinalitas", karena "orisinalitas" pada bidang keilmuan keislaman seperti tafsir, fikih atau hadis sukar dirumuskan dan dicari. Sebagaimana diketahui, bidang-bidang keilmuan semacam ini sebenarnya, dan segi materi, sudah "baku". Karena itu, paling banter yang bisa dilakukan adalah melakukan pendekatan-pendekatan "baru" atau merinci, memperjelas materi-materi yang ada dan mengkontekstualisasikannya ke dalam situasi dan lingkungan tertentu. Lebih jelasnya, dalam bidang fikih, misalnya, uraiannya pasti bermula dan soal *tahârah* (bersuci), salat, dan rukun-rukun Islam lainnya; kemudian ditutup dengan masalah-masalah muamalah. Para ulama kita yang menulis masalah fikih, juga sulit keluar dan pola seperti ini.

Penting dicatat, dengan menulis seperti itu, tak berarti mereka tidak melakukan adaptasi, baik dalam segi materi maupun penyajian, sehingga bisa lebih sesuai serta dapat dipahami dan diterima kaum Muslimin Melayu. Dan sinilah kita bisa memahami mengapa sebagian besar kitab-kitab atau risalah, khususnya dalam bidang fikih dan tafsir produk ulama Jawi, umumnya ditulis dengan bahasa yang

gamblang dan uraian yang mudah dicema. Hal ini sekaligus mencerminkan bahwa karya-karya itu ditujukan lebih untuk memenuhi kebutuhan masyarakat Melayu yang waktu itu kebanyakannya masih awam mengenai seluk beluk keagamaan mereka. Dari segi ini, karya-karya ulama kita, selain mencerminkan sejarah pemikiran Islam di Dunia Melayu, juga merefleksikan sejarah sosial masyarakat Islam di kawasan ini.

Akan tetapi, para ulama Jawi menulis bukan hanya topik-topik yang tampaknya "sederhana", yang lebih ditujukan pada masyarakat awam. Sebagian mereka, seperti al-Raniri, Abd al-Ra'uf, Muhammad Yusuf, dan Muhammad Nafis juga menulis topik-topik yang berat, yakni menyangkut masalah-masalah kalam dan tasawuf yang bersifat *mystico-filosofis.* Tulisan-tulisan seperti ini tampaknya ditujukan untuk mereka yang menurut kategori Imam al-Ghazali termasuk kalangan khas (elite intelektual). Untuk memahami karya-karya seperti ini, orang harus membacanya berulang kali sambil mengerutkan dahi.

Bahwa karya-karya itu ditujukan lebih untuk memenuhi kebutuhan masyarakat Melayu yang waktu itu kebanyakannya masih awam mengenai seluk beluk keagamaan mereka. Dari segi ini, karya-karya ulama kita, selain mencerminkan sejarah pemikiran Islam di Dunia Melayu, juga merefleksikan sejarah sosial masyarakat Islam di kawasan ini.

Karakteristik karya ulama Jawi ini, pada satu segi menjelaskan tentang corak keilmuan dan warna *religio-intelectual discourse* yang mereka peroleh di Haramayn. Sebagaimana telah kita lihat, ilmu-ilmu yang mereka dalami dan kuasai bukan hanya ilmu-ilmu yang dikategorisasikan oleh Abd al-Ra'uf sebagai "ilmu-ilmu lahir", yang bersifat eksetoris, seperti tafsir, fikih atau syariah pada umumnya. Mereka juga menguasai ilmu-ilmu yang menurut Abd al-Ra'uf termasuk ke dalam "ilmu-ilmu batin", yang bersifat esoteris seperti tasawuf. Ilmu-ilmu lahir menjelaskan ketentuan-ketentuan dan tugas-tugas pokok "lahiriah" setiap Muslim sesuai dengan penggarisan syariah.

Adapun ilmu-ilmu batin mengarahkan mereka untuk memperkuat dan memperkaya pengalaman batiniah (esoteris) dalam mencapai keakraban yang lebih intens dengan Tuhan. Kedua bentuk ilmu ini saling melengkapi dan mengisi. Sesuai dengan istilah sementara ulama Jawi sendiri, ilmu-ilmu lahir merupakan pola bentukan, sedangkan ilmu-ilmu batin merupakan isinya. Dalam pandangan mereka, ilmu-ilmu lahir tanpa ilmu-ilmu batin akan kering. Sebaliknya, ilmu-ilmu batin tanpa ilmu-ilmu lahir membawa pada pengembaraan mistis yang dalam banyak kasus dapat berakhir dengan kesesatan.

Dengan demikian, wacana intelektual keagamaan yang mereka tempuh dan kembangkan adalah wacana yang bertitik berat pada harmonisasi syariah dengan tasawuf. Hampir seluruh ulama Jawi yang dapat kita lacak adalah orang-orang yang ahli dalam syariah dan tasawuf. Pengecualian sementara, dapat dialamatkan kepada Ahmad Khatib al-Mmangkabawi yang menolak tarekat dan memberikan penekanan lebih kuat pada superioritas syariah. Terlepas dan pengecualian semacam ini, lebih jauh lagi, dengan orientasi harmonisasi syariah dengan tarekat, ulama Jawi hasil pendidikan Haramayn telah melakukan

pembaruan yang sangat signifikan dalam kehidupan keagamaan masyarakat Muslim Nusantara.

Al-Raniri, Abd al-Ra'uf, dan Muhammad Yusuf adalah para pembaru yang paling pertama dalam sejarah Islam di bagian dunia Muslim ini. Mereka berperan sebagai *transmitters* yang krusial dalam mendekatkan wacana dan tradisi Islam di Nusantara dengan perkembangan pemikiran dan praktek Islam di Haramayn khususnya. Dalam konteks itu, misalnya, sejak paruh kedua abad ke-17 mereka mengintroduksi pemikiran dan tradisi tasawuf "Arabia" yang lebih setia kepada ortodoksi atau syariah untuk menggeser dan menggantikan tasawuf yang pada masa sebelumnya diwarnai kuat oleh tradisi sufisme "India" yang cenderung eksesif, dan karenanya sering dituduh "heterodoks" atau "unortodoks" atau menyimpang.

Pembaruan yang digelindingkan oleh al-Raniri, Abd al-Ra'uf, dan Muhammad Yusuf ini menemukan kontinuitasnya dalam diri ulama Jawi selanjutnya. Kita melihat terjadinya perterjemahan—tepatnya penyaduran—kitab-kitab yang menekankan pembaruan wacana pemikiran keagamaan, sebagaimana dilakukan oleh Abd al-Shamad al-Palimbani atas beberapa kitab tasawuf karya Imam al-Ghazali.

Signifikansi ulama Jawi dalam pembaharuan Islam di Nusantara bisa dilihat bukan hanya dan aktivisme mereka dalam penulisan kitab-kitab atau risalah-risalah keagamaan, melainkan juga dan keterlibatan mereka dalam institusi-institusi sosial keagamaan dan pendidikan umat. Hampir seluruh ulama Jawi, baik yang kembali ke Tanah air maupun yang tidak, memiliki jaringan intelektual guru-murid *(intellectual-genealogy)* yang menyebar ke lembaga-lembaga pendidikan Islam semacam surau atau pesantren, pondok dan jaringan mursyid-khalifah (*mystical genealogy*) yang melekat dalam eksistensi berbagai tarekat sufi di Nusantara.

Signifikansi ulama Jawi dalam pembaharuan Islam di Nusantara bisa dilihat bukan hanya dan aktivisme mereka dalam penulisan kitab-kitab atau risalah-risalah keagamaan, melainkan juga dan keterlibatan mereka dalam institusi-institusi sosial keagamaan dan pendidikan umat.

Pengaruh ulama Jawi melalui kedua bentuk jaringan ini tidak bisa diremehkan. Melalui surau atau pesantren dan pondok, mereka mentransmisikan wacana dan praktek keagamaan yang mereka terima di Haramayn kepada generasi baru Muslim, yang kemudian menyebarkannya ke tengah masyarakat luas setelah mereka keluar dan lingkungan lembaga pendidikan Islam ini. Adapun, melalui tarekat, mereka secara langsung menyebarkan gagasan dan praktek keagamaan kepada kalangan masyarakat luas—dalam hal ini, kepada golongan santri yang menjadi *nucleus* dan apa yang pernah disebut Geertz sebagai pembawa bendera skripturalisme di dalam masyarakat. Proses transmisi seperti ini tampaknya terus berlangsung hingga sekarang, meskipun tingkat intensitasnya perlu diuji kembali, mengingat terjadinya perubahan-perubahan, baik dalam dunia pendidikan tradisional Islam dan lapisan kepenganutan tarekat maupun dalam tradisi wacana intelektual keagamaan di Haramayn.

Akan tetapi, terlepas dan perubahan-perubahan itu, modus transmisi yang dimiliki ulama Jawi tadi, secara signifikan membedakan dampak mereka terhadap perkembangan Islam di Nusantara jika dibandingkan dengan mereka yang keluar dan *locus* religio-intelektual Islam lainnya di Timur Tengah, katakanlah dari Universitas al-Azhar, misalnya. Sebagaimana diketahui sejak tahun 1920-an, jumlah mahasiswa Jawi yang belajar di Universitas al-Azhar cukup besar. Sebagian dari mereka berhasil mendapat gelar akademis, dan kembali ke Nusantara. Berbeda dengan murid-munid Jawi di Haramayn, yang dapat ditipologisasikan sebagai kelompok tradisional, alumni-alumni Universitas al-Azhar pada umumnya termasuk golongan "modernis".

Terlepas dan persoalan di sekitar tipologisasi semacam mi, terdapat kecenderungan kuat bahwa kaum modernis—termasuk alumnus Universitas Al-Azhar—"teralienasi" dari lembaga-lembaga sosial keagamaan "tradisional" semacam surau atau pesantren dan tarekat. Mereka pada umumnya bergerak di madrasah-madrasah modern dan sekolah-sekolah umum, atau di organisasi -organisasi sosial politik Muslimin, yang secara alamiah memiliki karakteristik yang jauh berbeda dengan lembaga-lembaga tradisional tadi. Perbedaan modus transmisi tampaknya secara signifikan mempengaruhi efektifitas transmisi, penyebaran gagasan, dan kedalaman pengaruh mereka di Nusantara.

Lebih jauh lagi, signifikansi ulama Jawi juga terlihat dalam posisi mereka di Tanah Suci. Tidak jarang di antara mereka berhasil mencapai posisi sosial keagamaan yang sangat terhormat, baik di kalangan komunitas Jawi sendiri maupun di antara masyarakat ulama kosmopolitan Haramayn secara keseluruhan. Dan waktu ke waktu selalu saja ada ulama Jawi yang mengajar di *halaqah-halaqah* al-Masjid al-Haram, walaupun sejak akhir dekade 1970-an situasinya semakin sulit. Seperti diketahui, untuk bisa mengajar di al-Masjid al-Haram tidaklah mudah. Seseorang harus mempunyai kapasitas keilmuan yang tinggi. Bahkan sejak 1910-an, mereka yang berminat mengajar di mesjid ini harus menempuh ujian yang diselenggarakan oleh suatu komite penguji yang terdiri daripada ulama-ulama senior, termasuk beberapa mufti.

Demikianlah, lebih daripada sekadar mengajar di *halaqah-halaqah* al-Masjid al-Haram, beberapa ulama Jawi lainnya berhasil mencapai posisi keilmuan—juga mendapat respek—yang termasuk puncak. Untuk menyebut beberapa nama, Syaikh Nawawi al-Bantani mendapat gelar "Syekh al-Hijaz"; Syaikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi pernah menjadi Mufti Mazhab Syafi'i di Masjid al-Haram; Syaikh Mahfuzh al-Termasi di sebut sumber-sumber Arab sebagai "pembangkit kembali ilmu dirayah hadits di Arabia; dan yang paling akhir, Syaikh Muhammad Yasin al-Padani disebut Allamah dan termasuk salah satu dan dua orang *muhaddits* terbesar abad 14/15H.

Melihat keberhasilan ulama Jawi, pertanyaan menarik untuk diajukan adalah lembaga dan proses apakah yang mereka tempuh dalam menggali ilmu?

Abd al-Ra'uf, Muhammad Yusuf dan kebanyakan ulama Jawi lainnya, sampai menjelang akhir abad ke-19, menyebutkan sejumlah nama guru mereka, baik di Haramayn maupun di tempat-tempat lain di Timur Tengah. Dengan demikian, bisa dipastikan, mereka belajar di dalam *ha!aqah* dan *kuttab* guru-guru mereka itu. Sayangnya, kita tidak mempunyai keterangan yang cukup memadai tentang *halaqah* atau *kuttab* guru-guru mereka tersebut. Juga terdapat pertanyaan lebih lanjut, misalnya, apakah selain belajar di *halaqah* atau *kuttab,* mereka juga menuntut ilmu di madrasah kiasik yang ada di Haramayn? Kalau ada, bagaimana posisi murid-murid Jawi di madrasah-madrasah tersebut.

Informasi yang agak jelas mulai tersedia setelah berdirinya Madrasah Saulatiyah di Mekah pada 1291 H./1874 M. Saulatiyah merupakan madrasah tradisional yang didirikan di tengah deru pembaruan pendidikan di Hijaz yang dilancarkan Dinasti Usmani. Madrasah ini didirikan oleh Syekh Muhammad Rahmat Allah yang berasal dan Delhi, India. Meskipun Madrasah Saulatiyah sering diasosiasikan dengan Muslimin Anak Benua India, keterlibatan murid-murid Jawi di dalamnya cukup signifikan. Seorang penulis anonim asal India, seperti dikutip Abd al-Latif Abd Allah Dohaish dalam *History of Education in the Hijaz up to 1925* (1978), mengungkapkan lebih jelas posisi murid-murid Jawi (Indonesia) pada Madrasah Saulatiyah. Ia memberikan angka-angka persis jumlah murid pada tahun 1912, salah satu periode puncak dalam sejarah madrasah ini. Dan jumlah total 537 murid, komposisi mereka secara kasar dilihat dari negeri asal adalah sebagai berikut: Turki 13 orang, Hijaz 4, Yaman 6, Indonesia 178, Irak 8, Syria 3, India 74, Afghanistan 4, dan Bukhara 22. Adapun Laporan Tahunan Saulatiyah (1913) mengemukakan data yang mungkin lebih akurat. Komposisi murid itu sebagai berikut: Hijaz 186 orang, India 108, Indonesia 156, Bukhara 23, Afghanistan 18, Iraq 6, Iran 6, Yaman 8, dan Hadramaut 7 orang.

Melihat angka-angka di atas, bisa dipahami kalau Faisal Abd Allah al-Aqawi, dalam *al-Ta'lîm al-Ahli li al-Banîn Makkah al-Mukarramah* (1404/1984), menyatakan bahwa Saulatiyah merupakan *locus* (kancah) murid-murid Jawi. Ia menambahkan, banyak murid Jawi yang belajar langsung dan Syekh Muhammad Rahmat Allah, mendirikan madrasah-madrasah ketika mereka kembali ke Asia Tenggara. Menurutnya, sebagian madrasah itu masih ada sampai sekarang. Sayangnya, ia tidak menyebutkan nama murid-murid tersebut beserta madrasah dan tempat mereka di Asia Tenggara. Tampaknya, diperlukan pelacakan lebih lanjut tentang genealogi intelektual lulusan Madrasah Saulatiyah dengan lembaga-lembaga pendidikan Islam, khususnya surau atau pesantren, di dunia Melayu.

Namun, di Mekkah sendiri, murid-murid Jawi lulusan Saulatiyah, secara alamiah setelah tamat berusaha mendirikan madrasah mereka sendiri. Salah satuya adalah Madrasah Dar al-Ulum al-Diniyah, Mekah. Seperti dicatat Abd al-Rahman al-Salih, dalam *Târîkh al-Ta'lîm fî al-Makkah al-Mukarramah* (1982), madrasah ini didirikan oleh Sayyid Muhsin al-Palimbani pada 1353/1934. Sayyid Muhsin

berangkat dari Palembang menunaikan ibadah haji pada 1340/1922. Selesai ibadah haji, ia malah memutuskan bermukim di Mekah untuk memperdalam ilmu agamanya. Selain mengikuti *halaqah-halaqah* ulama Jawi, ia juga belajar di Madrasah Saulatiyah. Ia tamat dari madrasah ini pada tahun 1347/1928, dan mengajar di almamaternya selama 6 tahun, sebelum ia mendirikan madrasah sendiri yang bernama Madrasah Dar al-Ulum al-Diniyah, terletak di Shi'b Ali, Mekkah.

Madrasah ini, sebagaimana bisa diduga, khususnya menampung murid-murid dan Nusantara—Indonesia, Malaysia, Singapura, dan lain-lain. Selain Sayyid Muhsin, termasuk pengurus dan pengajar pada masa-masa awal madrasah ini, antara lain Amir Tengku Mukhtar, Mubsin al-Musawi, Zubayr Ahmad al-Mandili, Abd al-Rasyid al-Palimbani, Abd al-Wahid al-Jambi, Ya'qub Firaq, Raden Atmojo, dan Abd al-Majid. Sepanjang sejarahnya hingga 1990 lalu, Madrasah Dar al-Ulum al-Diniyah dipimpin oleh 4 kepala madrasah, yaitu, secara berurutan: Muhsin al-Musawi (1353-1354 H./1934-1935 M.), Zubayr Ahmad (1354-1359 H./1935-45 M.), Ahmad Mansuri (1359-1384 H./1940-1964 M.), dan Muhammad Yasin al-Padani (1384-1410 H./1964-1990 M.). Madrasah ini termasuk madrasah yang secara gigih mempertahankan pola pendidikan tradisional; berusaha mempertahankan independensinya dan campur tangan pemerintah Saudi, baik dalam kurikulum maupun anggaran belanja. Namun, sebagaimana banyak madrasah swasta lainnya di Arab Saudi, karena berbagai alasan, ia terpaksa menerima subsidi dari pemerintah dan, dengan demikian, kehilangan independensinya.

Syekh Yasin al-Padani sebelum wafat pada musim haji 1990 bisa dipastikan merupakan ulama Jawi paling terkemuka dalam zaman kontemporer.

Syekh Yasin al-Padani sebelum wafat pada musim haji 1990 bisa dipastikan merupakan ulama Jawi paling terkemuka dalam zaman kontemporer. Syekh Yasin yang juga tamatan Madrasah Saulatiyah adalah ulama hadis yang termasyhur. Prof. Dr. Abd al-Wahhab Ibrahim Abu Sulayman menyatakan, Syekh Yasin telah menghidupkan kembali berbagai cabang ilmu hadis yang cenderung dilupakan kalangan terpelajar Muslimin sekarang ini. Karena itu, tidak aneh kalau ia disebut sebagai salah satu dan dua *muhaddits* terbesar abad VIV/XV H. Syekh Yasin menulis karyanya mengenai usul fikih, fikih, mantiq, dan bahasa Arab. Salah satu karya terbesarnya—sayangnya masih berupa manuskrip—adalah biografi ulama Jawi dalam jaringan dengan ulama-ulama Mekkah sepanjang abad XIII-XIV H. Studi mendalam diperlukan untuk mengungkapkan wacana intelektual keagamaan Syekh Yasin; begitu pula tentang Madrasah Dar al-Ulum al-Diniyah yang, menurut observasi sementara mengalami kemunduran yang cukup signifikan sepeninggal Syekh Yasin.

Selain Madrasah al-Ulum al-Diniyah, komunitas Jawi di Haramayn juga memiliki Madrasah Indonesiya al-Makkiyah. Madrasah ini didirikan Syekh Janan Muhammad Taib. Seperti dicatat al-Aqawi, Syekh Janan lahir di Indonesia. Ia tidak mengemukakan di mana dan tahun berapa. Penelitian saya menunjukkan,

bahwa ia adalah putra Minangkabau. Setelah belajar di Minangkabau, ia melanjutkan pendidikan ke Universitas al-Azhar, Kairo, sampai memperoleh ijazah untuk mengajar pencarian ilinu ke Haramayn; ia menjadi orang Indonesia pertama yang memperoleh gelar akademis dari Universitas al-Azhar. Kemudian ia pindah ke Mekkah dan mendirikan Madrasah Indonesiya al-Makkiyah pada tahun 1342 H./1923 M. Syekh Janan jelas termasuk ulama Jawi. Sebagai pemuka komunitas Jawi, ia menjadi salah seorang anggota delegasi Indonesia dengan anggota-anggota lainnya seperti Umar Said Cokroaminoto, Haji Mas Mansur, Muhammad Bakir, S. Umar Naji, dan Muhammad Talib— untuk menghadiri Muslim World Congress yang diselenggarakan di Mekah, pada 7 Juni hingga 5 Juli 1926, sebagaimana dicatat Reinhard Schulze dalam karyanya *Islamischer Internationalirnus, im 20. Jahrhundert,* 1990.

Madrasah Indonesiya al-Makkiyah. Madrasah ini didirikan Syekh Janan Muhammad Taib. Seperti dicatat al-Aqawi, Syekh Janan lahir di Indonesia. Sebagai pemuka komunitas Jawi, ia menjadi salah seorang anggota delegasi Indone¬sia dengan anggota-anggota lainnya seperti Umar Said Cokroaminoto, Haji Mas Mansur, Muhammad Bakir, S. Umar Naji, dan Muhammad Talib— untuk menghadiri Muslim World Congress yang diselenggarakan di Mekah, pada 7 Juni hingga 5 Juli 1926, sebagaimana dicatat Reinhard Schulze dalam karyanya Islamischer Inter¬nationalirnus, im 20. Jahrhundert, 1990.

Peresmian Madrasah Indonesiyya al-Makkiyah dilakukan di rumah Syekh Muhammad Nur Salim al-Khalidi di kawasan Qararah, Mekah, dengan tujuan mengembangkan ilmu dan kebudayaan Islam, khususnya di kalangan murid-murid mukimin Indonesia dan Malaysia. Karena itu, madrasah mi, selain mengajarkan bahasa Arab dan ilmu-ilmu Islam, juga memberikan pengajaran bahasa Melayu. Pelajaran dilangsungkan pagi dan sore hari. Madrasah Indonesiya al-Makkiyah dipimpin oleh Syekh Janan sampai ia wafat pada tahun 1365 H./1946 M. Kepemimpinan selanjutnya dipegang ulama Jawi lainnya sampai madrasah ini terpaksa ditutup menjelang tahun 1390 H./1970 M. Meskipun Rabitah al-Ala al-Islami pernah memberikan bantuan keuangan, eksistensi madrasah ini tidak dapat diselamatkan lagi, karena ada faktor-faktor penting lain yang mempengaruhinya. Seperti dikemukakan al-Aqawi, penyebab utama ditutupnya madrasah ini adalah semakin tajamnya persaingan dengan madrasah-madrasah negeri, selain kian ketatnya kebijaksanaan sentralisasi pendidikan yang diberlakukan pemerintah Saudi terhadap madrasah-madrasah swasta semacam ini.

Pengalaman Madrasah Dar al-Ulum al-Diniyah dan Madrasah Indonesiya al-Makkiyah sedikit banyak mengungkapkan dilema-dilema yang dihadapi ulama dan murid-murid Jawi di Haramayn di masa moderen. Madrasah Saulatiyah memang masih dapat memelihara independensinya dari campur tangan pemerintah Saudi, yang biasanya dilakukan mula-mula melalui subsidi keuangan. Madrasah ini didukung oleh harta wakaf, infak, dan sedekah yang cukup memadai dari penguasa Muslim dan jamaah haji Anak Benua India, khususnya. Adapun kedua madrasah Indonesia di atas sulit melakukan hal demikian, karena kurangnya dukungan keuangan, baik dari mukimin maupun jamaah haji untuk menjamin kelangsungannya.

Akhir riwayat kedua madrasah ini bisa diduga; mereka tidak mampu menghindarkan diri daripada menerima subsidi pemerintah, yang pada gilirannya turut menentukan kebijaksanaan pendidikan di madrasah-madrasah ini secara keseluruhan. Padahal, secara tradisional—seperti dicatat beberapa

pengembara Barat yang menyelundup masuk Haramayn sejak pertengahan abad ke-19—jemaah haji Melayu terkenal lebih "kaya" dan lebih mampu dibanding jemaah haji Anak Benua India. Karena itu, sebenarnya mereka lebih mempunyai kemampuan finansial untuk mendukung dan mempertahankan eksistensi madrasah-madrasah komunitas Jawi tersebut. Tampaknya, kesan beberapa pengembara Barat tadi benar bahwa jamaah haji Melayu mempunyai kecenderungan kuat menghabiskan uang yang mereka bawa untuk "oleh-oleh" ke Tanah Suci ketimbang mendukung institusi-institusi pendidikan Jawi di Haramayn.

Kemerosotan Jaringan Ulama

Kemunduran eksistensi madrasah-madrasah Jawi jelas ikut bertangggung jawab terhadap penciutan jumlah murid dan ulama Jawi khususnya di Mekah dewasa ini. Kini, jumlah murid-murid Jawi jauh berkurang dibandingkan masa-masa sebelumnya. Bahkan, ulama Jawi yang menonjol bisa dihitung dengan jari. Sekarang nama-nama yang paling sering disebut adalah Syekh Abd al-Karim al-Banjari, Syekh Ahmad Damanhuri al-Bantani, Syekh Fatah Rawa, dan Syekh Muhammad Badr al-Din Abd al-Qadir al-Mandili. Dalam penilaian seluruh nara sumber kita, tingkat keilmuan mereka ini belum setara dengan ulama Jawi terdahulu seperti Syekh Yasin al-Padani.

Selain itu, interaksi keilmuan murid-murid dan ulama Jawi dengan ulama non-Jawi juga kelihatan semakin menciut. Akibatnya, jaringan ulama yang berjaya pada masa-masa lampau kini ikut memudar. Guru-guru utama murid-murid Jawi dan kalangan non-Jawi, kini tinggal Syekh Ismail al-Yamani, Syekh Muhammad Alwi al-Maliki, dan Syekh Abmad Nurshef. Sekitar satu dasawarsa lampau, mereka bersama dengan guru-guru lain seperti Syekh Abd al-Yamani (almarhum) dan Syekh Ali al-Sabuni (sebelum "diusir" secara halus oleh pemerintah Saudi) memiliki *halaqah* di Masjid al-Haram. Namun, setelah "peristiwa Juhaimah" (1979), izin mereka mengajar di mesjid ini dicabut. Karena itu, mereka terpaksa memindahkan *halaqah-nya* ke rumah masing-masing.

Pengetatan perizinan untuk mengajar di Masjid al-Haram juga menimbulkan korban di kalangan ulama Jawi. Dalam dekade 1970-an, beberapa ulama Jawi, termasuk Syekh Yasin, mengajar di al-Masjid al-Haram. Kini, satu-satunya

ulama yang memiliki *halaqah* dan mengajar di mesjid ini tinggal Syekh Abd al-Karim al-Banjiri. Pada musim haji, ia memberikan pengajian dalam bahasa Indonesia, karena yang mengikuti *hataqah-nya* pada kesempatan itu umumnya jemaah haji dari Indonesia. Di luar itu, ia mengantarkan kajiannya dalam bahasa Arab, dengan anggota *halaqah* tetap. Penciutan keterlibatan ulama Jawi dalam *halaqah-halaqah* di al-Masjid al-Haram ini jelas kontras sekali dengan kenyataan pada masa-masa sebelumnya. Menjelang pergantian abad XIX ke abad XX, misalnya, Abu Bakr, dalam naskah *Tarâjim al'Ulamâ' al-Jawâh bi Makkah al-Mukarramah—yang* dipersiapkannya untuk Snouck Hurgronje—mengemukakan bahwa dari 13 ulama Jawi yang dicatatnya, sebagian besar memiliki *halaqah* di al-Masjidal-Haram, selain mengajar dan menye!enggarakan *kuttab* di rumahnya masing-masing.

Selain itu, banyak pula ulama dan guru Jawi dalam waktu-waktu belakangan ini terpaksa melepaskan pekerjaan mereka mengajar di berbagai madrasah, khususnya karena dinilai pemerintah tidak memiliki kualifikasi untuk mengajar. Akibatnya, ruang gerak hampir seluruh ulama Jawi sekarang ini terbatas pada *halaqah-halaqah* yang diselenggarakan di rumah-rumah. Kenyataan ini, selain mengakibatkan penciutan kuantitas peserta *halaqah,* lebih parah lagi ikut mempengaruhi kualitas *halaqah.* Peserta *halaqah* kini terbatas pada munid-murid Indonesia. Sedikit sekali peserta halaqah yang berasal dari Malaysia atau Patani, apalagi kalangan Anak Benua India atau Arab, yang pada masa lampau sering mengikuti dan mengembangkan ilmu melalui *halaqah-halaqah* yang diselenggarakan ulama Jawi. Dengan demikian, interaksi keilmuan pada tingkat murid juga menciut ke ambang minimal.

Penciutan ruang gerak aktivitas dan spektrum interaksi keilmuan ini lebih parah lagi diikuti dengan semakin sulitnya penerbitan dan peredaran kitab-kitab karya ulama Jawi di Haramayn. Pada masa lampau, ketika percetakan huruf Arab masih langka di Haramayn, bisa dipahami kalau karya-karya ulama Jawi dicetak di Kairo atau Istanbul. Namun, pada masa-masa lebih akhir, ketika percetakan sudah tidak lagi sulit ditemukan di Haramayn, sulit dipahami mengapa kitab-kitab ulama Jawi tetap hampir tidak ada yang diterbitkan di kawasari ini; karya mereka umumnya dikeluarkan penerbit Kairo atau Beirut. Bahkan, menurut berbagai nara sumber, kecil kemungkinan naskah-naskah Syekh Yasin dapat diterbitkan di Arab Saudi. Persoalannya, menurut dugaan beberapa narasumber, terletak pada adanya semacam kecenderungan pemerintah Saudi untuk tidak lagi membiarkan ulama keturunan mukimin berkiprah mencapai tingkat kepakaran dan kemasyhuran yang melebihi ulama Saudi asli.

Masih berkaitan dengan hal di atas, sekarang sangat sulit di Haramayn memperoleh kitab-kitab ulama Jawi yang sudah diterbitkan. Memang kitab *Marah Labîd Tafsîr al-Nûr* karya Syekh Nawawi al-Bantani masih dijual di toko buku tertentu, tetapi orang bisa frustrasi rnencari kitab-kitab ulama Jawi lainnya. Karena itu, tidak aneh jika Abdurrahman Wahid pernah menyatakan kepada

saya di Mekkah, bahwa kitab-kitab beredar secara *underground*. Hanya melalui informan dan jalur khusus, kita mendapatkan karya-karya mereka di pasar.

Kontras dengan peningkatan luar biasa fasilitas-fasilitas fisik peribadatan di Mekah dan Madinah—berbarengan dengan pembengkakan jumlah jamaah haji—dalam dekade terakhir, jaringan ulama yang berpusat di kedua Kota Suci kaum Muslimin justru mengalami kemerosotan yang amat signifikan. Kemerosotan jaringan ulama, Tulisan ini merupakan usaha lanjutan dalam mengungkapkan pasang-surutnya wacana intelektual keagamaan ini, khususnya pada waktu-waktu terakhir, dan peranan ulama Nusantara yang terlibat dalam jaringan tersebut terhada dinamika sosial-intelektual Islam di Indonesia atau Dunia Melayu pada umumnya.

Kemerosotan wacana religio-intelektual ulama Jawi dapat dipastikan banyak disebabkan oleh perubahan-perubahan ekonomi, politik, dan sosial Arab Saudi yang berlangsung demikian cepat dalam beberapa dasawarsa terakhir. Ekpsloitasi minyak secara besar-besaran telah mendatangkan petro-dollar yang melimpah. Pemerintah Saudi tidak hanya mampu memperkuat mesin birokrasinya, tetapi juga melakukan perubahan-perubahan sosial ekonomi yang secara signifikan mempengaruhi kehidupan intelektual keagamaan dan pendidikan—khususnya di Haramayn.

Dalam kerangka ini, pemerintah Saudi mempercepat proses modernisasi dan sentralisasi pendidikan. Madrasah-madrasah swasta dinegerikan, kurikulum distandardisasikan, guru-guru diharuskan memenuhi kualifiaksi formal yang ditentukan, dan sebagainya. Akibatnya, madrasah-madrasah tradisional yang selama ini melahirkan banyak ulama, kehilangan identitas dan integrasinya. Sebaliknya, madrasah-madrasah dan universitas negeri belum mampu melahirkan ulama, dalam pengertian bagian terbesar masyarakat Dunia Melayu tentang "ulama". Lebih jelasnya, lulusan universitas, seperti Ummul-Qura (Mekah) atau Universitas Islam Madinah, jika kembali ke Nusantara sering lebih dipandang sebagai sarjana atau intelektual Muslim daripada ulama.

Kemerosotan wacana religio-intelektual ulama Jawi dapat dipastikan banyak disebabkan oleh perubahan-perubahan ekonomi, politik, dan sosial Arab Saudi yang berlangsung demikian cepat dalam beberapa dasawarsa terakhir.

Dengan semakin kuatnya mesin birokrasmya, pemerintah Saudi juga mampu melakukan kontrol lebih ketat terhadap pemikiran dan praktek-praktek keagamaan masyarakat luas agar sesuai dengan doktrin Wahhabiyah. Walaupun kini tidak lagi seketat ajaran dan praktek Muhammad ibn Abd al-Wahhab, doktrin resmi Wahhabisme tetap tidak mampu menampung keragaman aspirasi batiniah masyarakat Haramayn yang kosmopolitan itu. Karena itu, tarekat sufi yang haram menurut doktrin Wahhabisme, secara diam-diam tetap dipraktekkan oleh sebagian masyarakat tertentu di Haramayn, khususnya di kalangan ulama dan murid-murid Jawi. Ironisnya, kini tidak jarang mursyid tarekat berada di Indonesia atau tempat lain di Nusantara, yang kemudian mengangkat khalifahnya untuk Haramayn. Hal ini, misalnya terjadi pada Syekh

Ahmad Damanhuri al-Bantani yang diangkat Kiai Dimyati, yang kini bermukim di Banten, sebagai khalifah Tarekat Syadziliyah untuk wilayah Mekah. Padahal, setidaknya sampai akhir abad ke-19 atau awal abad ke-l0, mursyid itu lazimnya berada di Haramayn, yang selanjutnya mengangkat khalifahnya untuk berbagai wilayah di Nusantara. Kenyataan ini dapat dilihat dan pengalaman Abd al-Ra'uf yang diangkat Ahmad al-Qushashi sebagai khalifah Syattariyah atau Ahmad Khatib Sambas yang mengangkat Syekh Abd al-Karim al-Bantani sebagai khalifah Tarekat Naqshabandiyah.

Selain itu, daya tarik petro-dollar Saudi juga menyebabkan terjadinya pergeseran motivasi kedatangan anak-anak muda Jawi ke wilayah Saudi, khususnya Haramayn. Motivasi utama kedatangan sebagian besar mukimin pada masa terakhir adalah untuk mencari nafkah, bukan menuntut ilmu agama atau menjadi ulama seperti pada masa silam. Kenyataan ini juga menyebabkan terjadinya perubahan-perubahan signifikan dalam komposisi komunitas Jawi di Haramayn. Dewasa ini, sebagian besar mukirnin Jawi adalah tenaga kerja, baik tenaga kerja Indonesia (TKI)—laki-laki—maupun tenaga kerja wanita (TKW); sedikit sekali yang bermukim khusus untuk menuntut ilmu. TKI dan TKW mi, sebagaimana kita ketahui, pada umumnya adalah tenaga kerja kasar (*blue-collar workers*), yang jelas tidak mempunyai minat lain kecuali mengumpulkan uang. Keadaan ini kontras sekali dengan komposisi komunitas Jawi— misalnya pada akhir abad ke-19, sebagaimana dilukiskan Snouck Hurgronje—yang pada umumnya adalah penuntut ilmu. Seorang Abd al-Ra'uf atau Ahmad Khatib al-Minangkabawi yang menghabiskan belasan tahun umur mereka untuk menuntut dan menggali ilmu, kini tinggal citra tipikal mukimin Jawi pada masa silam.

Bisa dipastikan masih cukup banyak anak muda Jawi yang beraspirasi menuntut ilmu di Haramayn. Namun, jalan ke sana tidaklah mudah, khususnya menyangkut izin tinggal *(iqâmah* atau visa). Sekarang ini visa untuk belajar hanya dikeluarkan untuk mereka yang ingin belajar di madrasah atau tepatnya universitas negeri. Ini juga terbatas hanya bagi mereka yang menerima beasiswa pemerintah Saudi. Tidak ada visa bagi mereka yang dengan biaya sendiri ingin mengikuti *halaqah* di Masjid al-Haram. Karena itu, mereka yang ingin menuntut ilmu melalui jalur tradisional, harus menempuh cara yang boleh dibilang "nekad", yakni bermukim secara gelap: masuk Saudi dengan menggunakan visa umrah atau haji. Ini cara yang pada umumnya ditempuh. Ada pula sebagian mereka yang datang dengan visa tenaga kerja, tetapi kemudian melepaskan kontrak kerja dengan cara "membeli" visa bebas mukimin yang cukup mahal melalui calo-calo tertentu. Mereka yang memilih cara ini pada umumnya kemudian melakukan usaha wiraswasta kecil-kecilan. Misalnya, membuat tahu tempe atau makanan Indonesia lainnya, sambil mengikuti *halaqah-halaqah* baik di Masjid al-Haram maupun di rumah ulama-ulama Jawi mukimin. Persoalan visa seperti ini jelas tidak terjadi pada masa silam. Bagi mukimin sekarang ini, belajar dalam situasi

visa yang tidak menentu seperti itu jelas mempengaruhi suasana batin mereka dalam menuntut ilmu.

Lebih jauh lagi, keutuhan komunitas Jawi, juga berada dalam transisi yang cukup krusial. Dengan kemampuan petro-dollarnya, pemerintah Saudi dalam beberapa tahun belakangan ini semakin giat meningkatkan fasilitas-fasilitas fisik yang berkaitan dengan ibadah haji. Dalam konteks ini, perluasan besar-besaran Masjid al-Haram, misalnya, tidak hanya menggusur banyak monumen historis penting dalam sejarah awal Islam, tetapi juga pasar-pasar tradisional, madrasah-madrasah, dan permukiman penduduk. Kini di Jabal Qubays, misalnya, tidak lagi ditemukan pemukiman penduduk, tetapi istana megah Raja Saudi. Padahal, kawasan Jabal Qubaysh ini secara tradisonal dulu dikenal sebagai tempat konsentrasi utama komunitas mukimin Jawi. Sekarang ini, sebagian besar mukimin hidup terpencar-pencar di dalam flat-flat di berbagai kawasan pemukiman. *Walahu a`lam bish-shawab.*

Azyumardi Azra

Endnotes

1 Lihat Azyumardi Azra, 'Networks of Malay-Indonesian 'Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries', PhD dissertation, Columbia University, New York City, 1992; Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*,


سورة النساء
بسم الله الرحمن الرحيم

BAB VII

Domestifikasi dan Kontekstualiasi Islam: Pengalaman Sejarah Indonesia

Domestifikasi Islam—suatu usaha intelektual untuk merumuskan Islam yang sejalan dengan konteks budaya Masyarakat Muslim—menjadi satu ciri menonjol dalam sejarah perkembangan Islam di Nusantara. Sejak awal kehadirannya, diwujudkan dalam bentuk mitos dan legenda konversi keagamaan, Islam telah diterjemahkan ke dalam kosa kata budaya masyarkat lokal. Dan proses tersebut terus berlangsung sejalan perkembangan Islam dan meliputi berbagai wilayah sosial-keagamaan yang luas. Bahkan, proses domestifikasdi Islam juga bisa dilihat dalam wujud budaya material—masjid, istana, nisan makam, dan sebagainya.

Dalam tulisan ini, pembahasan tentang domestifikasi—juga kontekstualisasi dengan pengertian yang sama—dibatasi pada wilayah intelektual dan sosial. Perkembangan pada beberapa periode historis tertentu dalam sejarah Islam Indonesia akan diambil sebagai kasus pembahasan, mulai dari masa pra-koloial hingga periode kontemporer dalam sejarah Islam Indonesia. Dengan demikian, tulisan ini bisa memberi satu gambaran komprehensif tentang usaha sosial-intelektual Islam, sebagaimana disuarakan para ulama dan tokoh agama, untuk menerjemahkan Islam ke dalam sistem sosial-budaya masyarakat. Dengan demikian, Islam menjadi bagian dari wacana yang hidup di tengah masyarakat.

Masa Pra-Kolonial



Komplek kuno raja-raja Binamu di Sulawesi Selatan adalah bukti dari domestikasi Islam pada nisan makam karena masih mempertahankan unsur budaya lokal.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, 2007.

Di sini sufisme menjadi subjek sangat penting dibahas. Sufisme pada dasarnya telah berkembang seiring proses awal perkembangan agama tersebut. Bersama sejumlah faktor lain yang bersifat sosial-politik dan ekonomi, sufisme menjadi satu unsur penting dalam sejarah Islam Indonesia. Ia telah berjasa menjadikan Islam memiliki daya lentur dan tingkat adaptasi yang tinggi terhadap sistem sosial-politik budaya Indonesia pra-Islam. Sehingga, denganya, Islam bisa diterima dengan mudah dan menjadi bagian dari proses pembentukan dan perkembangan sistem sosial-budaya masyarakat Melayu-Indonesia.[1]

Karena itu, sufisme menjadi satu corak pemikiran terkemuka dalam sejarah Islam Indonesia masa awal. Di dunia Melayu, sufisme berkembang demikian kuat pada masa Kerajaan Aceh. Pada abad XVI dikenal dua orang tokoh sufi terkemuka, Hamzah al-Fansuri (w. 1607) dan Syamsuddin al-Sumatrani (w. 630). Mereka merupakan ulama Kerajaan Aceh, yang hidup pada masing-masing periode kekuasaan Alauddin Ri'ayat Syah (1589-1602) dan penggantinya, Sultan Iskandar Muda (1607-1636). Dan kedua tokoh tersebut menduduki jabatan sebagai *Syaikh Al-Islam* yang bertugas sebagai penasihat raja, khususnya di bidang agama.

Dalam konteks ini, hal paling penting untuk ditekankan adalah bahwa corak pemikiran sufisme ini memiliki makna sangat penting dalam budaya politik Melayu yang berorientasi kerajaan. Dalam hal ini, sufisme memberi kontribusi—atau paling tidak sejalan dengan—pemikiran politik yang menekankan keagungan dan kesakralan raja. Salah satu aspek terpenting untuk ditekankan adalah konsep "manusia sempurna" (*al-insan al-kamil*), yang memang menjadi salah satu bagian pokok dari sufisme *wahdatul wujud*. Dan melalui konsep manusia sempurna ini signifikansi sufisme dalam budaya politik Melayu bisa dijelaskan.[2] Pengertian manusia sempurna dalam sufisme—manusia dengan kualitas spiritual yang bisa mencapai derajat kebenaran Tuhan—paralel dengan konsep raja ideal dalam tradisi politik Melayu-Indonesia, yang dirumuskan dalam istilah "Raja-Sufi", yakni seorang raja yang memimpin dan sekaligus membimbing rakyatnya untuk mencapai derajat kesempurnaan hidup, secara material dan spiritual.[3]

Di dunia politik Melayu, konsep Raja-Sufi dengan mudah bisa ditemukan. Konversi raja-raja Melayu menjadi Muslim melalui mimpi bertemu Nabi Muhammad, seperti digambarkan baik oleh *Sejarah Melayu*[4]dan *Hikayat Raja-Raja Pasai*,[5] merupakan salah satu bukti penting untuk diperhatikan. Dalam sufisme, mimpi diakui—bahkan dipraktikkan—sebagai bagian penting latihan spiritual para sufi. Bahkan, seorang sufi terkemuka seperti al-Ghazali (w. 1111), berpandangan bahwa apa yang tampak dalam mimpi adalah simbol (*mitsal*); ia merupakan sarana dalam proses transmisi pengetahuan keagamaan.[6] Dan melalui mimpi inilah raja-raja Melayu tidak hanya beralih menjadi Muslim, tapi juga memperoleh legitimasi keagamaan untuk kekuasaan politik mereka. Kedua teks tersebut selanjutnya menghadirkan sejumlah ilustrasi, baik dari Kerajaan Malaka maupun Samudera Pasai, di mana raja yang berkuasa memperlihatkan perhatian dan kecenderungan untuk tampil sebagai Raja-Sufi.[7]

Sufisme memberi kontribusi pemikiran politik yang menekankan keagungan dan kesakralan raja. Salah satu aspek terpenting untuk ditekankan adalah konsep "manusia sempurna" (al-insan al-kamil). Pengertian manusia sempurna dalam sufisme—manusia dengan kualitas spiritual yang bisa mencapai derajat kebenaran Tuhan—paralel dengan konsep raja ideal dalam tradisi politik Melayu-Indonesia, yang dirumuskan dalam istilah "Raja-Sufi", yakni seorang raja yang memimpin dan sekaligus membimbing rakyatnya untuk mencapai derajat kesempurnaan hidup, secara material dan spiritual.

Raja-Sufi selanjutnya makin kuat mewarnai pemikiran dan praktik politik Islam masa Kerajaan Aceh. Hamzah al-Fansuri, melalui syair sufinya, tampak memproyeksikan raja Aceh yang menjadi patronnya, Sultan Alauddin Ri'ayat Syah (1588-1604) ke dalam posisi tertinggi dalam kerangka sufisme. Dia diberi gelar "wali", "kamil" dan sekaligus "kutub": gelar-gelar yang mengindikasikan derajat tertinggi capaian kesempurnaan manusia dalam domain sufisme.[8] Lebih dari itu, sufisme juga menjadi salah satu dasar bangunan Kerajaan Aceh. Sebagaimana ditunjukkan Brakel,[9] satu bangunan di lingkungan istana Kerajaan Aceh pada masa kekuasaan Iskandar Tsani, Taman Gairah, sekaligus dirancang sebagai pusat energi spiritual. *Bustân al-Salâtîn* karangan Nuruddin al-Raniri (w. 1658)—sumber informasi tentang Taman Gairah tersebut[10] mencatat satu bangunan yang berada tepat di tengah-tengah taman, *gunongan*, yang bisa ditafsirkan sebagai tempat praktik meditasi raja dalam rangka memperoleh derajat kesempuraan, sebagai Raja-Sufi.

Dengan demikian di dunia Melayu, terutama dalam konteks Kerajaan Aceh, sufisme telah memberi sumbangan penting dalam memperkuat kedudukan raja. Dan proses itu terus berlangsung bahkan ketika kekuatan baru dalam pemikiran Islam berorientasi syari'ah, neo-sufisme. Diketengahkan oleh ulama Nusantara abad ke-17, Nuruddin al-Raniri dan Abdurrauf Sinkel, neo-sufisme membentuk satu wacana penting dalam peta sejarah intelekual Islam Indonesia, yang berlangsung sejalan dengan peningkatan hubungan dengan Timur Tengah.[11]

Hanya saja, berkenaan dengan wacana politik, pemikiran neo-sufisme tampaknya tidak memiliki pengaruh yang berarti. Isu pelaksanaan syari'ah Islam memang mulai diperkenalkan secara eksplisit dalam sejumlah teks Malayu dari kerajaan. Namun, ia masih tetap berada dalam domain pemikiran berorientasi Islam kerajaan. Dalam kaitan ini, *Tajussalatin* menjadi penting untuk dibahas. Sebagaimana ditunjukkan Abdullah,[12] *Tajussalatin* memiliki kedudukan sentral dalam proses pembentukan tradisi politik dunia Melayu. Ditulis Bukhari al-Jauhari di lingkungan Kerajaan Aceh, sekitar 1603,[13] *Tajussalatin* hadir sebagai nasihat



Gunongan di dalam Taman Gairah.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya.

untuk para elite kerajaan, yang "menerangkan pada peri perkataan segala raja-raja dan menteri dan hulubalang dan rakyat peri kerajaan ... dengan ibarat yang ihsan dan dengan rajin yang sempurna".[14]

Bila dibanding teks Melayu lain yang dibahas, khususnya *Sejarah Melayu*, teks *Tajussalatin* menunjukkan corak pembahasan relatif berbeda. Ketimbang menuturkan kisah hidup dan perilaku raja-raja Melayu—sambil tentu saja mengambil pelajaran darinya—*Tajussalatin* justru menghadirkan cerita para Nabi dan khalifah dalam sejarah Islam. Perhatian utama teks tersebut adalah memberikan nasihat moral dan bimbingan dalam rangka membangun suatu kerajaan ideal.[15] Karena itu, *Tajussalatin* menekankan pentingnya ajaran Islam dalam praktik politik raja.

Bila dibanding teks Melayu lain yang dibahas, khususnya Sejarah Melayu, teks Tajussalatin menunjukkan corak pembahasan relatif berbeda. Tajussalatin justru menghadirkan cerita para Nabi dan khalifah dalam sejarah Islam. Perhatian utama teks tersebut adalah memberikan nasihat moral dan bimbingan dalam rangka membangun suatu kerajaan ideal. Karena itu, Tajussalatin menekankan pentingnya ajaran Islam dalam praktik politik raja.

Hanya saja, tinjauan lebih jauh menujukkan bahwa substansi pemikiran yang diketengahkan teks tersebut tampak berada dalam domain politik berorientasi kerajaan. Konsep *adil* memang menjadi ukuran untuk menentukan kualifikasi raja ideal. Namun, ia tidak pernah berfungsi sebagai sarana untuk evaluasi terhadap kenyataan politik di kerajaan. Seperti halnya *Sejarah Melayu*, dan teks klasik Melayu lain, kepatuhan dan kesetiaan terhadap raja—bahkan raja zalim—tetap menjadi satu aspek penting dalam pemikiran politik *Tajussalatin*. Dengan argumen menghindari kekacauan (*fitnah*), "maka kami turut akan hukumnya",[16] demikian *Tajussalatin* bersikap terhadap raja zalim, yang disebutnya berada di bawah bayangan iblis.

Dalam hal ini, hal penting yang perlu digaribawahi di balik pemikiran sufisme di atas adalah ideologi politik "kerajaan". Didefinisikan Milner[17]sebagai "kondisi memiliki raja", kerajaan menjadi landasan penting dari pemikiran dan praktik politik Islam Indonesia. Bermula sebagai "feneomena keraton"[18] bahwa di kerajaan proses Islamisasi berlangsung, bersamaan dengan kegiatan perdagangan—Islam sejak awal memang menjadi bagian dari sistem kekuasaan yang berpusat di kerajaan. Dalam budaya politik kerajaan, raja menempati posisi sentral tidak saja secara politik, tapi juga budaya dan agama: dari raja kekuasaan berpusat, oleh raja keberadaan rakyat sepenuhnya ditentukan, dan akhirnya kehadiran raja di singgasana adalah eksistensi sebuah kerajaan. Dalam konteks demikian itulah pemikiran dan institusi politik Islam Indonesia berkembang. Meski dalam derajat yang beragam, sebagaimana akan dijelaskan nanti, tradisi politik Islam Indonesia dirumuskan dalam kerangka budaya politik berorientasi-raja.

Pola perkembangan di atas juga didukung budaya politik Melayu yang memang memandang raja sebagai pusat dari seluruh aspek kehidupan, termasuk kehidupan keagamaan. Raja tidak hanya diyakini sebagai pemilik wilayah dan rakyat kerajaan, tapi juga sebagai pribadi yang tercerahkan (*boddhisatva*), yang membawa warganya ke arah kemajuan dan peningkatan spiritual.[19]Dengan demikian, Raja dianggap sebagai penjelmaan dari eksistensi kerajaan, dan rakyat hidup di bawah sang raja.[20]Budaya politik inilah yang menjadi dasar dari pembentukan wacana intelektual Islam yang berkembang, yang di sini disebut sebagai "berorientasi-kerajaan". Kehadiran Islam di dunia Melayu melahirkan proses reorientasi budaya politik pra-Islam. Dan dalam reorintasi inilah peran ulama bisa dijelaskan. Mereka menjadi aktor intelektual dalam penerjemahan Islam dalam kerangka budaya politik Melayu yang berorientasi raja.

, Raja dianggap sebagai penjelmaan dari eksistensi kerajaan, dan rakyat hidup di bawah sang raja. Budaya politik inilah yang menjadi dasar dari pembentukan wacana intelektual Islam yang berkembang, yang di sini disebut sebagai "berorientasi-kerajaan". Kehadiran Islam di dunia Melayu melahirkan proses reorientasi budaya politik pra-Islam. Dan dalam reorintasi inilah peran ulama bisa dijelaskan. Mereka menjadi aktor intelektual dalam penerjemahan Islam dalam kerangka budaya politik Melayu yang berorientasi raja.

Abad ke-19: Penerjemahan dan Penulisan Kitab dan Syarah

Sebagaimana dijelaskan pada pembahasan lain, abad ke-19 termasuk satu periode penting dalam sejarah Indonesia. Diletakkan dalam kerangka domestifikasi Islam, periode ini menandai satu proses di mana ulama terlibat dalam penerjemahan dan penulisan kitab berikut *syarah* (penjelasan atas kitab tertentu), sebagai sumber pengetahuan dan sikap sosial-keagamaan Muslim Nusantara.

Penting ditegaskan bahwa kitab—tepatnya *syarah*—dan fatwa menjadi satu bagian inheren dari budaya ulama pra modern (Zaman, 2002: 38), sebagai media utama artikulasi diskursus intelektual Islam, dan sebagai otoritas ulama. Secara terminologis, *syarah* "merujuk pada gagasan pembuka, pengembangan, penjelasan, dan akhirnya komentar dari sebuah teks asli (Gilliot, 1997: 317). Pembahasan dalam *syarah* berfungsi sebagai elaborasi interpretatif dari teks asli (matan). Dan elaborasi tersebut niscaya untuk ditransformasikan menjadi jantung diskursus intelektual Islam dan akhirnya pembentukan kehidupan keagamaan Muslim. Karenanya, *syarah* menjadi "konstruksi diskursif internal" dalam dinamika intelektual Islam (Messick, 1996: 34) dengan ulama sebagai agen utamanya. Dengan demikian, *syarah* menjadi bagian inheren dari matan yang diinterpretasikan dan dielaborasikan. *Syarah* "menyingkap" substansi dari matan, dan menampilkannya dalam suatu cara yang lebih detail dan diperuntukkan bagi pembaca yang lebih luas.

Secara terminologis, syarah "merujuk pada gagasan pembuka, pengembangan, penjelasan, dan akhirnya komentar dari sebuah teks asli (Gilliot, 1997: 317). Pembahasan dalam syarah berfungsi sebagai elaborasi interpretatif dari teks asli (matan). Dan elaborasi tersebut niscaya untuk ditransformasikan menjadi jantung diskursus intelektual Islam dan akhirnya pembentukan kehidupan keagamaan Muslim.

Alhasil, proses tersebut menjadi unsur intelektual utama dalam transmisi Islam di Nusantara abad ke-19. Bersama-sama dengan permintaan fatwa, ulama Jawi terlibat dalam penulisan *syarah* atas teks-teks standar sebagai bahan pembelajaran Islam di pesantren. Dalam kaitan inilah, kitab-kitab Nawawi Banten menjadi contoh yang tepat. Karya-karyanya selalu dimulai dengan mengutip penulis kitab yang disyarahkannya, seraya menyebutnya sebagai sumber dari kapasitas intelektualnya. Dalam karyanya *Tijan al-Darari* misalnya, Nawawi mengatakan maksud dari kitab itu adalah "untuk memperoleh manfaat darinya, memperoleh berkah (*tabarruk*) dari Syekh al-Bajuri bagi orang-orang yang membaca, mendengar, dan mempelajarinya (kitab)". Seperti yang telah disebutkan, *Tijan al-Darari* merupakan *syarah* atas *Risala fi al-Tawhid* karya Ibrahim al-Bajuri (w. 1861). Sebagaimana dalam kitab-kitab *syarah* yang lain, Nawawi menyebut kitabnya sebagai bagian dari teks yang dia komentari, dan memperluas pembahasan teks tersebut yang digambarkannya "tidak memadai untuk orang-orang yang ingin belajar dan memperoleh manfaat bagi mereka yang ingin mengajar" (lihat juga Wijoyo, 1997: 158).

Penyebutan Nawawi atas penulis dari kitab-kitab dasar (matan) menunjukkan pola tradisional dalam pembelajaran Islam di mana hubungan guru-murid terjalin begitu akrab seperti *syarah* dan matannya (Mitchell, 1998: 80-4). Meski tidak selalu dalam bentuk fisik, Nawawi dengah *Tijan al-Darari*-nya mendeklarasikan bahwa Ibrahim al-Bajuri—dan ulama-ulama lain dalam kitab-kitab syarahnya yang lain—menjadi guru spiritual yang menjadi sumber pengetahuan Islamnya. Lebih penting lagi, berkah al-Bajuri membuatnya mampu menguasai isi dari kitab yang disyarahkannya. Di atas semuanya, dalam hubungan guru-murid ini, satu aspek penting lain yang layak disebut adalah bahwa *syarah* tersebut memiliki makna penting dalam apa yang saya sebut sebagai pembentukan otoritas keagamaan. Dengan kitab syarahnya, ulama Jawi terkemuka seperti Nawawi menghadirkan karya ulama Mekkah sebagai sumber intelektual yang berkontribusi meningkatkan otoritasnya di tengah-tengah umat Islam.

Lagi-lagi dalam kasus Nawawi, hal ini bisa dilihat pada fakta bahwa karya-karyanya sangat populer, menjadi sumber pembelajaran Islam di pesantren. *Tijan al-Darari* yang telah disebutkan di atas, misalnya, telah dicetak berkali-kali setelah diterbitkan pertama kali di Kairo pada 1883 dan kemudian di Mekkah pada 1911. Dan karya ini masih digunakan sebagai salah satu sumber penting pengajaran Islam di pesantren-pesantren di Indonesia kini (Wijoyo, 1997: 157-9; 372-8). Hal yang sama terjadi pada karya-karya Nawawi yang lain. Dari 40 kitab yang ditulisnya, sekitar 24 di antaranya masih dicetak ulang dan digunakan di Indonesia, dan 9 kitab masih digunakan di pesantren-pesantren kini (van Bruinessen, 1990: 263-7; Wijoyo, 1997: 106-16). Hal ini membuktikan bahwa karya-karya Nawawi—dan karya-karya ulama Jawi lain—berkembang menjadi "teks-teks dasar" dalam pembelajaran Islam pesantren. Dengan demikian, kitab *syarah* menciptakan sebuah hubungan antara ulama Timur Tengah dengan para pelajar pesantren. Proses ini terus berlanjut ketika para santri menjadi ulama,

yang lagi-lagi membaca dan menginterpretasikan kitab *syarah* dan kemudian mendiseminasikannya kepada Muslim Nusantara yang lebih luas.

Tidak hanya menulis kitab dan *syarah*, proses domestifikasi Islam bahkan secara tegas bisa dilihat dari karir keulamaan seorang tokoh penting abad ke-19, Kiyai Saleh Darat di Semarang. Sebagai seorang murid Nawawi Banten dan Mahfudz Termas, Saleh Darat menjadi bagian dari kehidupan intelektual Mekkah pada masa itu. Hal ini tampak dalam karya-karya yang dia tulis. Selain menekankan Islam berorientasi-syariah, dia juga memperkenalkan corak Islam tersebut dalam bentuk penulisan kitab yang mudah dipahami oleh masyarakat Jawa, yakni penjelasan-penjelasan atas kitab-kitab berbahasa Arab ke dalam bahasa Jawa.

Di bagian pendahuluan karyanya, *Kitab al-Hikam*, Saleh Darat menyatakan bahwa dia menulis karyanya ini sebagai sebuah versi pendek (ringkasan) dari sebuah kitab berbahasa Arab, *Matn al-Hikam* yang ditulis oleh al-'Allama al-'Alim al-'Arif bi Allah al-Shaykh Ahmad bin Ata' Allah. Ini dilakukan agar kitab tersebut lebih mudah dipahami oleh orang awam. Dia juga menerjemahkan kitab tersebut ke dalam bahasa Jawa, dengan harapan dapat mudah dicerna oleh mereka yang sedang mencari ilmu (al-Samarani, 1901: 2, dikutip dari Salim, 1994: 66-7). Memang, Saleh Darat menulis hampir semua karyanya dalam bahasa Jawa, menunjukkan bahwa dia mengabdikan kemampuan intelektualnya untuk masyarakat Jawa. Sebagai hasilnya, beberapa karyanya menjadi sumber bagi praktik keberagamaan komunitas santri. Berikut ini secara singkat saya akan memberi perhatian pada salah satu karyanya, *Majmu'at al-Shari'a*, yang memiliki makna penting dalam proses integrasi pesantren dengan budaya dan masyarakat Jawa.

Tidak hanya menulis kitab dan syarah, proses domestifikasi Islam bahkan secara tegas bisa dilihat dari karir keulamaan seorang tokoh penting abad ke-19, Kiyai Saleh Darat di Semarang.

Seperti tampak dari judulnya, *Majmu'at* adalah sebuah kumpulan naskah yang berkaitan dengan beragam bidang yang masuk dalam kategori diskursus Islam berorientasi-fikih. Kitab ini berisi pembahasan tentang praktik-praktik ibadah (*'ubudiyyah*), aturan sosial (*mu'amalah*), dan masalah pernikahan (*munakahat*). Semua permasalahan tersebut diuraikan secara detail, mencakup hampir keseluruhan isi kitab tersebut, sementara pembahasan mengenai teologi Islam (*'aqida*) dijelaskan secara sangat singkat (Salim, 1994: 70-1). Seperti kitab-kitab lain di pesantren, semua pembahasan tentang hal-hal tersebut dijelaskan dengan mengacu pada kitab-kitab standar seperti *Ihya' 'Ulum al-Din* karya al-Ghazali, *Fath al-Wahhab bi Sharh Manhaj al-Tullab* karya Yahya Zakariyya al-Ansari, dan *al-Iqna'* karya Muhammad al-Sharbini al-Khatib. Ketiga kitab tersebut dijadikan sumber rujukan utama untuk menegaskan bahwa pembahasan dalam *Majmu'at* memiliki landasan doktrinal yang kuat dalam tradisi pengajaran Islam di pesantren.

Fakta bahwa *Majmu'at* banyak merujuk pada *Ihya' Ulumuddin* karya al-Ghazali harus dilihat dalam hubungan dengan diskursus Islam pada masa itu. Biografi

intelektual Saleh Darat—dan juga Khalil Bangkalan—memperlihatkan bahwa dia telah bergabung dengan komunitas Jawi di Mekkah pada saat ketika Islam berorientasi-syari'ah memperoleh momentumnya dalam pengajaran di *halaqah*, dan pada gilirannya dalam transmisi Islam ke Hindia Belanda. Karya-karyanya menegaskan berbagai upaya menempatkan diskursus Islam di Mekkah dalam lingkungan intelektual berbasis pesantren di Jawa. Saleh Darat menjadikan *Ihya'* karya *al-Ghazali* sebagai sumber utama *Majmu'at*-nya, lebih banyak dibanding dua kitab lain yang telah disebut. Dalam pembacaannya terhadap *Majmu'at*, Salim (1994) menunjukkan bahwa rujukan kepada *Ihya'* berkenaan dengan isu-isu yang sangat substansial dari kitab tersebut, yakni mengenai shalat, haji, dan pernikahan.[21] Lebih dari itu, Saleh Darat menulis sebuah kitab khusus dalam bahasa Jawa, yang secara khusus didasarkan pada *Ihya'* karya al-Ghazali, yaitu bab 3 dan 4, *Kitab Munjiyat Metik saking Ihya' 'Ulum al-Din al-Ghazali* (1906).

Fakta bahwa Majmu'at banyak merujuk pada Ihya' Ulumuddin karya al-Ghazali harus dilihat dalam hubungan dengan diskursus Islam pada masa itu.

Menjadikan *Ihya'* karya al-Ghazali sebagai rujukan utama, Saleh Darat telah berkontribusi memperkuat arus transmisi Islam ke Nusantara yang telah dimulai oleh ulama Jawi terkemuka sebelumnya seperti Nawawi Banten melalui karya-karyanya. Karya-karya Saleh Darat sejalan dengan kecenderungan diskursus Islam pesantren yang berlaku pada masa itu, di mana karya-karya al-Ghazali yang telah disebutkan di atas—bersama-sama dengan *Bidaya al-Hidaya* dan *Minhaj al-'Abidin*-nya—mendominasi (van Bruinessen, 1990: 258). Terutama kitab *Ihya'*-nya telah diakui dalam lingkungan pesantren sebagai karya paling penting yang mengajarkan murid-murid jalan sufi untuk mencapai puncak tertinggi perjalanan intelektual yang dapat diikuti para santri (Mas'udi, 1985: 71).

Kembali kepada *Majmu'at*, kedudukan penting kitab tersebut didukung kenyataan bahwa Saleh Darat mendedikasikan *Majmu'at* untuk memberikan Muslim awam sebuah rumusan doktrin-doktrin Islam yang mudah dipahami. Seperti halnya dalam *al-Hikam*, Saleh Darat bermaksud mengintegrasikan kandungan *Majmu'at* dengan kehidupan Muslim sehari-hari, khususnya di Jawa. Dengan demikian, jelas bahwa penulisan *Majmu'at*, dan semua karya Saleh Darat, dilakukan sesuai dengan semangat pengajaran pesantren yang terkait dengan perbaikan moralitas dari perilaku (*akhlaq*) murid, dan selanjutnya praktik-praktik kehidupan keberagamaan umat Muslim sehari-hari (Wahid, 1974: 42).

Melalui karya-karyanya, Saleh Darat telah memperkaya koleksi kitab pesantren seperti yang terdapat dalam daftar van den Berg tahun 1886, meski kitab-kitab berbahasa Jawa Saleh Darat, baik dulu maupun sekarang, tidak digunakan dalam pembelajaran di pesantren. Sebagaimana ditegaskan Kyai Sanusi dari Rembang, Saleh Darat telah memudahkan terintegrasinya pengajaran Islam pesantren dengan lingkungan sosial-budaya masyarakat Jawa. Dia mengajarkan umat Muslim Jawa pengetahuan Islam yang serupa dengan yang dipelajari di pesantren—keduanya berada di bawah domain Islam berorientasi-syari'ah.

Harus ditekankan bahwa penulisan kitab-kitab berbahasa Jawa maupun penerjemahan kitab-kitab Arab ke dalam bahasa Jawa bukanlah semata-mata milik Saleh Darat. Tidak pula kecenderungan tersebut diawali oleh karya-karya ulama ini. Usaha serupa telah dilakukan pada abad-abad sebelumnya. Sebagai contoh adalah naskah Nusantara abad ke-17, *al-Mawahib al-Rabbaniyya* yang ditulis dalam bahasa Arab dengan terjemahan bahasa Jawa yang disisipkan di antara baris. Contoh lain yang perlu disebutkan adalah karya-karya Ahmad Ripangi dari Kalisalak, yang menulis karya-karyanya dalam bahasa Jawa dan digunakan oleh kaum santri di Kalisalak, Batang, Jawa Tengah.

Yang istimewa dari Saleh darat adalah bahwa karya-karyanya berkontribusi bagi terintegrasinya pembelajaran pesantren ke dalam setting masyarakat Jawa.

Namun, yang istimewa dari Saleh darat adalah bahwa karya-karyanya berkontribusi bagi terintegrasinya pembelajaran pesantren ke dalam *setting* masyarakat Jawa. Saleh Darat hidup pada masa ketika pesantren tengah mengalami proses konsolidasi sedemikian rupa sebagai pusat pembelajaran Islam dan basis pembentukan komunitas santri. Pesantren tidak hanya menghadirkan corak Islam yang semakin berbeda dari diskursus Islam berorientasi-kolonial oleh penghulu, tapi juga mengarah pada penciptaan ruang bagi proses vernakularisasi Islam. Seperti umum diketahui, pesantren diasosiasikan secara kuat dengan Jawa. Ini terkait dengan kenyataan bahwa belajar Islam di pesantren—yang bersifat dengar-lisan (*oral-aural*)—berlangsung dalam bahasa lokal guru-guru mereka yang orang Jawa. Ditambah pula oleh kenyataan bahwa sebagian besar pesantren dan ulama terkemuka berasal dari daerah-daerah yang berbahasa Jawa, sebagaimana ditunjukkan oleh biografi Khalil Bangkalan. Dalam konteks inilah, karya-karya Saleh Darat mempunyai arti khusus, di mana ia memperkuat karakter kejawaan dari diskursus Islam yang berbasis pesantren di Jawa.

Terhadap pentingnya karya-karya Saleh Darat, hal lain yang mesti ditekankan adalah berkaitan dengan tulisan Arab. Ketika tulisan Latin semakin diasosiasikan dengan dunia priyayi, tulisan Arab makin terhubung erat dengan ulama pesantren. Dengan demikian, penggunaan tulisan Arab oleh Saleh Darat untuk kitab-kitabnya, yang kemudian dikenal sebagai *aksara pegon*—sama dengan tulisan Jawi dalam bahasa Melayu—memiliki makna politik dan kultural bagi santri. Karya-karya tersebut memperkuat proses pembentukan sebuah komunitas santri yang distingtif di akhir abad ke-19.

Islam dan Negara-Bangsa: Pengalaman pada Pergantian Abad

Di Indonesia, seperti pengalaman negara-negara Muslim lain, perdebatan tentang hubungan Islam dan negara berkembang sejalan dengan pembentukan Indonesia menjadi sebuah negara-bangsa. Polemik antara Muhammad Natsir dan Soekarno tentang Islam dan nasionalisme pada 1930-an merupakan satu contoh dari awal bergulirnya perdebatan, yang terus berlangsung bahkan hingga dewasa ini.

Natsir menekankan pentingnya Islam, agama mayoritas bangsa Indonesia, sebagai dasar utama bagi perjuangan. Dia menulis bahwa kepemimpinan hendaklah di tangan orang Islam, guna "mencapai cita-cita kesempurnaan berlakukunya Islam untuk keselamatan kaum Muslimin khususnya dan keselamatan kaum bangsa umumnya".[22]

Menyuarakan aspirasi kelompok Islam, Natsir merumuskan pergerakan kebangsaan Indonesia dalam terma-terma Islam. Dalam tulisan berseri pada *Pandji Islam* (1939), dia menekankan pentingnya Islam, agama mayoritas bangsa Indonesia, sebagai dasar utama bagi perjuangan. Dia menulis bahwa kepemimpinan hendaklah di tangan orang Islam, guna "mencapai cita-cita *kesempurnaan berlakukunya Islam* untuk keselamatan kaum Muslimin khususnya dan keselamatan kaum bangsa umumnya".[22] Bagi Natsir, hal itu merupakan salah satu wujud dari apa yang disebutnya sebagai "cinta tanah air", seraya berkata bahwa kaum Muslim tidak akan berhenti hanya pada keterlibatan dalam gerakan kebangsaan. Mereka akan terus berjaung menjadikan Islam sebagai dasar dan cita-cita dan akhirnya ideologi negara yang hendak dibangun, "selama [negeri] belum didasarkan dan diatur menurut susunan hukum kenegaraan Islam".[23]

Berbeda dengan Natsir, Soekarno—yang mewakili kelompok netral agama—justru menghendaki sebaliknya. Melalui sejumlah tulisannya, dia menghendaki pemisahan tegas antara agama dan negara. Dia berargumen, Islam tidak memberikan satu aturan spesifik dan baku menyangkut penerapan agama dalam kehidupan politik dan kenegaraan.

Berbeda dengan Natsir, Soekarno—yang mewakili kelompok netral agama—justru menghendaki sebaliknya. Melalui sejumlah tulisannya, dia menghendaki pemisahan tegas antara agama dan negara. Dia berargumen, Islam tidak memberikan satu aturan spesifik dan baku menyangkut penerapan agama dalam kehidupan politik dan kenegaraan. Lebih dari itu, dia melihat paham kesatuan agama dan politik sebagai warisan kesalahpahaman tentang Islam, sebagai wujud pandangan *kolot* yang perlu ditafsirkan kembali.[24] Oleh karena itu, lanjut Soekarno, tidak mengherankan jika kaum intelektual—yang sangat akrab dengan ide kemajuan Barat modern—menjadi terasing dari Islam. Prinsip kemerdekaan roh, akal, dan pengetahuan telah hilang dari pemikiran dan praktik kaum Muslim, termasuk Muslim di Indonesia.[25] Atas dasar itu, usaha reformulasi ajaran-ajaran Islam sehingga sesuai dengan kebutuhan modernitas menjadi tidak terelakkan. Dan dalam konteks politik, dia melihat kasus Turki menjadi satu contoh penting dalam mencari format ideal hubungan Islam dan negara di Indonesia. Menurutnya, apa yang dilakukan Kemal Attaturk, menjadikan agama sebagai urusan pribadi, merupakan satu langkah berarti untuk menjadikan Islam sesuai dengan konteks Indonesia yang beragam.

Di sini, tidak perlu dibahas secara rinci pemikiran Natsir dan Soekarno secara lebih jauh. Hal terpenting untuk ditekankan di sini adalah bahwa polemik di antara mereka menandai satu periode penting dalam perkembangan Islam Indoneia, di mana perdebatan sekitar hubungan Islam dan negara mulai mengemuka. Dan hal itu terus berlangsung dalam wacana politik, yang memuncak pada saat perumusan perumusan dasar negara Indonesia oleh BPUPKI (Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia) dan PPKI (Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia). Peristiwa tersebut terjadi dua bulan menjelang proklamasi kemerdekaan 17 Agustus 1945, tepatnya Juni 1945. Ketika anggota lembaga tersebut di atas bersidang untuk menentukan format negara Indonesia, tercapai kesepakatan bahwa umat Islam diberi kebebasan untuk melaksanakan ajaran-ajaran agamanya, yang kemudian tertuang dalam Piagam Jakarta. Namun—dengan alasan yang tidak bisa diterima golongan Islam—butir piagam Jakarta tersebut dihapus pada saat pengesahan dasar negara Pancasila pada 18 Agustus 1945. Dan persitiwa itulah yang kemudian menimbulkan rasa ketidakpuasan di kalangan Muslim.

Bahwa polemik di antara mereka menandai satu periode penting dalam perkembangan Islam Indoneia, di mana perdebatan sekitar hubungan Islam dan negara mulai mengemuka.

Penghapusan butir dalam Piagam Jakarta itu—atau juga disebut tujuh kata pada sila pertama Pancasila, "dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluknya"— merupakan akar dari berbagai gerakan Islam di Indonesia. Kalangan Islam pada umumnya menganggap penghapusan ini merupakan pengkhianatan dan tidak sah, karena diputuskan tanpa meminta persetujuan umat Islam terlebih dahulu. Mereka menuntut agar Piagam Jakarta dikembalikan dan dijadikan kerangka acuan berbangsa dan bernegara. Dan tuntutan ini Islam sebagai dasar ideologi negara ini kemudian mewarnai tahap berikutnya hubungan Islam dan negara di Indonesia.



Anggota PPKI sedang bersidang untuk mengesahkan dasar negara dan merumuskan Undang-Undang Dasar 1945.
Sumber: Dokumen Museum Perumusan Naskah Proklamasi.

Penghapusan butir dalam Piagam Jakarta merupakan akar dari berbagai gerakan Islam di Indonesia. Kalangan Islam pada umumnya menganggap penghapusan ini merupakan pengkhianatan dan tidak sah, karena diputuskan tanpa meminta persetujuan umat Islam terlebih dahulu.

Gerakan Darul Islam (DI) tentu merupakan salah satu tuntutan menjadikan Islam sebagai dasar negara. Meskipun, perlu ditekankan, gerakan tersebut tumbuh lebih karena alasan-alasan lain yang akan dijelaskan, ketimbang kesadaran teologis-politis. Suasana Indonesia yang baru merdeka, di mana kekuasaan politik negara belum terkonsolidasi, merupakan satu aspek penting yang memberi sumbangan bagi munculnya gerakan DI. Di Jawa Barat, gerakan DI muncul lebih disebabkan ketidaksetujuan Kartosuwiryo—pemimpin DI—atas cara yang ditempuh para pemimpin Republik Indonesia dalam mempertahankan diri dari pendudukan kembali oleh Belanda. Ia menolak Perjanjian Renville (1948) yang disetujui pemerintah Indonesia dan Belanda. Sebaliknya, ia menyerukan jihad melawan pendudukan kembali Belanda, dan memproklamirkan Negara Islam Indonesia (NII) pada 1948. Setahun kemudian, ketika suasana politik makin tidak menentu menyusul aksi polisionil Belanda kedua (1948), ia bahkan memproklamirkan NII dengan meliputi seluruh wilayah Indoneisa. Bersamaan dengan itu, dia juga membangun kekuatan militer melalui pembentukan Tentara Islam Indonesia (TII).[26]

Sementara di Sulawesi Selatan, gerakan pemberontakan DI oleh Kahar Muzakkar mulanya lebih disebabkan kebijakan militer pemerintah pusat yang tidak menampung bekas tentara gerilyawan di wilayah tersebut dalam barisan Tentara Nasional Indonesia (TNI). Selang beberapa waktu kemudian, perlawanan militer ini menjadi gerakan pemisahan diri dari negara Indonesia. Kahar Muzakkar menjadi komandan TII untuk wilayah Sulawesi Selatan dan menjadi bagian dari NII-nya Kartosuwirjo di Jawa Barat.[27] Dan lemahnya kontrol politik pemerintah Indonesia pusat juga kemudian mendorong Daud Beureueh untuk melakukan gerakan DI di Aceh pada 1953, dengan agenda utama pemisahan Aceh dari negara Indonesia. Seperti halnya Kartosuwiryo di Jawa Barat, dia juga mengagendakan pendirian Negara Islam di Aceh.

Tumbuh dalam suasana demikian, gerakan DI—meski jelas mengagendakan negara Islam—tidak mendapat dukungan Muslim Indonesia secara berarti. Dan DI tampil lebih sebagai gerakan pemberontakan, yang tidak memiliki dampak berarti dalam perkembangan wacana politik tentang Islam dan negara. Tuntutan untuk menjadikan Islam sebagai dasar ideologi negara justru berkembang di Majelis Konstituante (1956-1959). Perolehan kursi partai Islam di parlemen hasil Pemilu 1955, sebanyak 114 dari 257 atau 43,5%, membuat aspirasi partai Islam—diwakili Masyumi, NU, PSII dan Persti—untuk menjadikan Islam sebagai ideologi negara sulit. Mereka dihadapkan pada jumlah anggota partai sekuler, yang tentu saja menolak aspirasi mereka. Karena itu, perdebatan berlangsung demikian intensif. Dan hubungan Islam dan negara muncul kembali menjadi salah satu isu politik.[28] Dalam hal ini, perdebatan terfokus tentang dasar negara. Pancasila, yang sebelumnya dianggap para pemimpin Islam sebagai simbol di mana mereka dapat memberikan persetujuan politik, telah berubah menjadi "milik kelompok yang anti Muslim".[29]

Demikianlah, Majelis Konstituante menjadi ajang perdebatan dua kelompok yang menghendaki corak ideologi berbeda. Kelompok Islam—sebagian didorong oleh kewajiban transendental menghadirkan watak holistik Islam ke dalam realitas Indonesia—mendesak menjadikan Islam sebagai dasar negara. Dan perdebatan inilah yang menjadi perhatian utama, mengalahkan keberhasilan mereka di bidang-bidang lain yang menjadi tugas utama Majelis, seperti ketetapan seputar masalah hak-hak asasi manusia, prinsip-prinsip kebijakan negara dan bentuk pemerintahan.[30] Bahkan, perdebatan tersebut tidak mengenal kompromi dan sangat panas. Kelompok Islam mengedepankan sejumlah argumen untuk menujukkan bahwa Islam memang sangat beralasan menjadi dasar negara, yakni (1) watak holistik ajaran Islam, yang meliputi baik masalah agama dan politik; (2) keunggulan Islam di atas semua ideologi lain di dunia; dan (3) kenyataan bahwa Islam menjadi agama mayoritas penduduk Indonesia.[31]Dipimpin Muhammad Natsir, Kasman Singodimejo, Zaneal Abidin, Isha Anshari, KH Masykur, kelompok Islam kokoh mempertahankan watak Islam yang holistik. Karena itu, bagi mereka, negara harus tunduk di bawah terma-terma Islam. Dan atas dasar itulah, mereka memandang Pancasila sebagai ideologi sekuler (*ladiniyah*), tanpa sumber-sumber keagamaan yang pasti. Meski sila pertama mengakui pentingnya kepercayaan kepada satu Tuhan, ia dirumuskan lebih didasarkan pada keharusan sosiologis, bukan keilahian. Dengan ungkapan lain, hal itu merupakan konsepsi manusia mengenai Tuhan, dan karenanya dapat berubah sesuai konteksnya. Lebih tegasnya, Pancasila dilihat sebagai berwatak netral, tanpa nilai-nilai keagamaan di dalamnya.[32]

Dengan pendirian yang mutlak-mutlakan tersebut, dapat dibayangkan jika pada akhirnya kompromi menjadi sulit dicapai. Bahkan, saat kelompok Islam tidak lagi bersikeras pada tuntutan awal menjadikan Islam sebagai dasar negara, dan hanya menuntut penegasan kembali Piagam Jakarta, konflik tersebut terus berlanjut dan dan menyebabkan macetnya sidang-sidang Majelis Konstituante. Sementara itu, usul pemerintah untuk kembali ke UUD 1945 tidak mendapat dukungan yang diperlukan. Semua perkembangan di atas mendorong Presiden Soekarno, dengan dukungan tentara, untuk mengeluarkan dekrit yang menyatakan kembali ke UUD 1945. Langkah ini memberinya kekuatan eksekutif sangat kuat untuk mengontrol negara.

Dengan demikian, kelompok Islam secara simbolik berhasil dikalahkan. Kecuali NU, yang segera menata kembali orientasi politiknya dan menerima Manipol Usdek-nya Soekarno—kembali ke UUD 1945, sosialisme Indonesia, demokrasi terpimpin, ekonomi terpimpin, dan kepribadian Indonesia—kekuatan politik Islam menurun drastis. Pemimpin Masyumi, yang sejak awal dipandang sebagai pendukung sejati gagasan negara Islam, sebagain dipenjarakan. Dan akhirnya, dengan alasan bahwa pemimpin utamanya (seperti Muhammad Natsir dan Syafruddin Prawiranegara) iktu terlibat dalam pemberontakan PRRI, Soekarno pada 1960 membubarkan Masyumi. Sejak itu pula, perjuangan menjadikan

Islam sebagai dasar negara tidak lagi berkembang, setidaknya di permukaan, dalam pentas politik Indonesia. Dan suasana seperti itu terus berlangsung pada masa Orde Baru, bahkan lenyap dari arus utama pemikiran Islam Indonesia. Dan hal itu pula yang akan menjadi fokus pembahasan berkut ini.

Diskursus pada Tahun 1970-an: Perumusan Islam dalam Negara-Bangsa

Pada 1970-an, isu domestifikasi Islam di Indonesia kembali termanifestasi dalam diskursus tentang hubungan antara Islam dan negara.[33]Sesungguhnya, keterkaitan antara agama dan negara, di masa lalu dan pada zaman sekarang, bukanlah hal yang baru, apalagi khas Islam.[34] Tetapi bolehlah dikatakan, pembicaraan hubungan antara agama dan negara dalam Islam adalah yang paling mengesankan, ekspresif, dan penuh dengan kompleksitas sepanjang sejarah umat manusia—terutama di masa kontemporer ini, pembicaraan ini menjadi begitu dinamis.[35]

Pengalaman Islam pada zaman modern, yang begitu ironik tentang hubungan antara agama dan negara dilambangkan oleh sikap yang saling menuduh dengan berbagai stigma teologis, seperti *kafir, murtad, syirik* dan lain sebagainya sebagaimana yang terlihat pada kedua pemerintahan Kerajaan Saudi Arabia dan Republik Islam Iran pada awal 1980-an. Saudi Arabia, sebagai pelanjut paham Sunni madzhab Hanbali aliran Wahabi, banyak menggunakan retorika yang keras menghadapi Iran sebagai pelanjut paham Syi'i yang sepanjang sejarahnya merupakan lawan politik yang tak kunjung selesai.

Lepas dari kompleksitas tersebut, dan dinamika pemikirannya yang telah "membelah" pemikir Muslim dalam dua kategori, yaitu yang "setuju" dengan Negara Islam dan yang "tidak setuju" dengan Negara Islam. Munculnya perdebatan tentang hubungan agama dan negara ini berkaitan dengan perbedaan penafsiran terhadap teks al-Qur'an dan al-Hadis. Perbedaan tersebut terjadi karena dalam memandang kedua sumber utama ajaran Islam tersebut tidaklah bersifat monolitik tetapi multitafsir. Dalam ajaran Islam, doktrin tentang pemisahan agama dan negara masih menjadi perdebatan. Hal ini berbeda,

misalnya dengan agama Kristen, di mana akibat gerakan reformasi yang melahirkan agama Kristen Protestan, muncul doktrin pemisahan yang tegas antara agama dan negara—atau sekularisme. Doktrin pemisahan agama dan negara ini, di kalangan agama Kristen sudah final. Namun di kalangan pemikir Islam, persoalan ini telah menjadi perdebatan yang lama dan panjang, yang sampai kini belum juga berakhir. Malah, perdebatan tentang masalah hubungan agama dan negara pada abad 20 sampai sekarang ini terus meningkat, dan menimbulkan pertentangan-pertentangan.[36]

Di Indonesia, setidaknya ada dua tipologi yang akan dipakai dalam analisis ini, dimana saya akan mengklasifikasikan para pemikir Muslim dalam diskursus hubungan antara agama dan negara. *Pertama*, para "intelektual organik" atau "revivalis" atau yang sekarang lebih dikenal "islamis", bahkan "radikal", yaitu mereka yang mengklaim perlunya penyatuan antara dimensi ilahiyah dalam politik, karena menurut mereka Islam mempunyai jangkauan yang luas dan meliputi seluruh spektrum kehidupan. Menurut eksponen organik ini, Islam adalah penyatuan antara agama dan negara. Para intelektual organik ini terepresentasikan oleh Sayyid Qutb, Rasyid Ridha dan Al-Maududi di kalangan Islam Sunni, dan Khomeini di kalangan Islam Syiah. [37]

Kedua, para "intelektual sekuler", yaitu mereka yang mengklaim keharusan pemisahan (secara relatif) antara agama dan negara. Hal ini untuk menjaga dan melestarikan eternalitas dan kesempurnaan agama (Islam). Dalam perspektif kedua ini, secara ekspresif diwakili oleh 'Ali 'Abd Raziq, dan seluruh pemikir Islam Progresif.[38]

Di Indonesia, setidaknya ada dua tipologi yang akan dipakai mengklasifikasikan para pemikir Muslim dalam diskursus hubungan antara agama dan negara. Pertama, para "intelektual organik" atau "revivalis" atau yang sekarang lebih dikenal "islamis", bahkan "radikal", yaitu mereka yang mengklaim perlunya penyatuan antara dimensi ilahiyah dalam politik, karena menurut mereka Islam mempunyai jangkauan yang luas dan meliputi seluruh spektrum kehidupan. Kedua, para "intelektual sekuler", yaitu mereka yang mengklaim keharusan pemisahan (secara relatif) antara agama dan negara.

Di kalangan umat Islam, ide perlunya pemisahan antara agama dan negara ini pertama kali dikemukakan oleh Ali Abd al-Raziq dalam bukunya, *al-Islam wa Ushul al-Hukm,* sedangkan yang pertama kali mempraktikkan konsep ini adalah Kemal Attaturk di Turki pada tahun 1924. Belakangan nama-nama pemikir progresif yang mengusung ide-ide sekularisme ini, seperti Thoha Husein, Mohammed Arkoun, Abdullahi Ahmad al-Naim, Asghar Ali Engineer, Mohammad Abid al-Jabiri, Abdul Karim Soroush dan sebagainya. Mereka berpendapat bahwa aturan-aturan negara sepenuhnya dibuat berdasarkan pertimbangan rasional. Pelibatan agama dibenarkan hanya sebagai sumber etika dan moral saja.

Sementara kalangan radikal, islamis, revivalis atau intelektual organik, sebagaimana dijelaskan di atas, mereka terlibat secara aktif dalam mengawal umat, utamanya pada soal-soal bagaimana menempatkan ajaran Islam pada pusat kehidupan sosial, politik, dan ekonomi. Para teoretisi di atas memiliki pemikiran yang islamis, artinya tidak memisahkan antara agama dan negara. Seiring dengan keyakinannya, bahwa Islam adalah satu agama yang serba lengkap, termasuk dengan sistem tata negara dan sistem tata negara, Islam yang harus diteladani oleh umat Islam adalah sistem yang berlaku pada zaman al-Khulafa' 'al-Rasyidin (khalifah yang empat). Al-Maududi melukiskan kehidupan

masyarakat dan kenegaraan pada masa itu kompak, teratur dan serasi, serta diliputi oleh suasana kerukunan dan kekeluargaan, baik di dalam tubuh pemerintahan maupun di antara komponen-komponen masyarakat. Tetapi sayang bahwa lukisan yang indah itu tidak didukung oleh realitas sejarah.[39]

Dalam perkembangan pemikiran politik Islam di Indonesia, baik sayap islamis atau radikal, maupun sayap sekularis—atau Islam progresif, keduanya berusaha memperoleh pengaruh di kalangan umat Islam.[40]Sayap pertama dimotori oleh Agus Salim dan Mohammad Natsir, sedangkan sayap kedua tampak dalam pemikiran Soekarno.[41] Lebih jauh masalah hubungan Islam dan negara pertama kali muncul dalam perdebatan tentang *weltanschauung* (dasar negara) di dalam sidang-sidang BPUPKI (Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia). Dalam sidang tersebut muncul perdebatan panjang tentang perlunya dasar negara yang akan dibentuk. Perdebatan panjang seputar isu tersebut pada akhirnya melahirkan dua kelompok besar dalam BPUPKI, yaitu kelompok "nasionalis sekular" dan "nasionalis Islam". Kelompok pertama menginginkan ideologi kebangsaan bagi negara yang akan dibentuk. Sebaliknya kelompok kedua menghendaki ideologi agama, yaitu Islam. Dalam perdebatan tersebut, menarik untuk dicatat, sebagaimana ditulis oleh Ahmad Syafi'i Ma'arif, bahwa hanya 20% atau sekitar 15 orang saja dari anggota BPUPKI yang menyuarakan aspirasi Islam bagi dasar negara. Karenanya, tidaklah terlalu mengherankan jika keputusan BPUPKI mengenai dasar negara Indonesia adalah ideologi kebangsaan dan bukan Islam.[42]

Polemik panjang antara kubu nasionalis sekular dan nasionalis islam di atas, menjadi bukti empiris, bahwa ketegangan dua kubu berlanjut terus setelah perdebatan para founding fathers.

Polemik panjang antara kubu nasionalis sekular dan nasionalis islam di atas, menjadi bukti empiris, bahwa ketegangan dua kubu berlanjut terus setelah perdebatan para *founding fathers.* Dalam disertasinya di Universitas Chicago yang sudah diterbitkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Islam dan Masalah Kenegaraan*, Syafi'i dengan baik menjelaskan bahwa ide-ide golongan Islam secara keras ditolak oleh kelompok-kelompok non-Islam yang kebanyakan mendukung Pancasila. Dalam perdebatan ini kelompok Islam mengritik Pancasila karena dianggap sebagai ideologi sekular dan bertentangan dengan jiwa komunitas Muslim. Selama perdebatan ini, kelompok Masyumi, membela Islam sebagai basis negara.[43]

Namun dalam perjalanannya, umat Islam yang mewakili kubu nasionalis Muslim gagal memperjuangkan Islam sebagai dasar negara setelah disahkannya UUD 1945 pada tahun 1945 dan menghapuskan Piagam Jakarta serta menetapkan Pancasila sebagai dasar negara. Tidak berhenti sampai di sini, umat Islam kembali terlibat dalam pertentangan seperti tercermin dalam sidang-sidang Konstituante. Umat Islam mulai terlibat dalam perjuangan konstitusional, ketika dalam perdebatan tentang rancangan UUD Sementara 1950. Kali ini umat Islam yang mewakili kelompok nasionalis Islam kembali bersatu memperjuangkan

aspirasi mereka untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara. Kaum nasionalis dan kelompok-kelompok non-Muslim mengritik kelompok Islam karena sikapnya yang ngotot serta pendekatannya yang skripturalis dan formal pada politik Islam. Ketika perdebatan berlanjut tanpa mencapai kesepakatan, Soekarno mengajukan usul untuk kembali ke UUD 1945. Majelis Konstituante pada awalnya menolak tawaran Soekarno. Akan tetapi dengan dukungan militer, Soekarno mengeluarkan Dekrit Presiden pada tanggal 5 Juli 1959 untuk kembali ke UUD 45, sekaligus mengakhiri gelombang kedua tuntutan kelompok Islam untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara.[44]



Soekarno mengeluarkan Dekrit Presiden pada tanggal 5 Juli 1959 untuk kembali ke UUD 45, sekaligus mengakhiri gelombang kedua tuntutan kelompok Islam untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara.
Sumber: Dokumen Museum Perumusan Naskah Proklamasi.

Dengan dikeluarkannya dekrit 5 Juli 1959, Soekarno jelas mendemonstrasikan tingkat tinggi kekuasaan yang ia pegang. Soekarno kemudian mendeklarasikan pentingnya implementasi apa yang diistilahkannya sebagai "Demokrasi Terpimpin". Secara sistematik gagasan tentang Pancasila dimunculkan oleh Soekarno di dalam pidatonya pada 1 Juni 1945. Soekarno mencanangkan Lima Asas Negara Indonesia, yaitu: Kebangsaan Indonesia, Perikemanusiaan, Mufakat atau Demokrasi, Kesejahteraan Sosial, dan Ketuhanan Yang Mahaesa. Dari uraian di atas, tampak bahwa asas yang terkait dengan agama diletakkan pada nomor lima, sedangkan asas kebangsaan adalah nomor pertama.[45] Dalam perkembangan selanjutnya, akhirnya susunan Pancasila menjadi: Ketuhanan Yang Mahaesa, Kemanusiaan, Persatuan, Demokrasi dan Keadilan. Mengenai konsep Pancasila, Soekarno pernah mengemukakan pandangannya bahwa Pancasila bisa diperas menjadi satu sila saja, yaitu gotong royong. Bahkan, menurutnya, sila Ketuhanan bisa dihilangkan. Soekarno sejak awal selalu menentang segala usaha kelompok Islam untuk menjadikan Islam sebagai asas perjuangan dan bernegara. Ketika berpidato di Amuntai, Kalimantan Selatan, 27 Januari 1953, ia menyarankan rakyat untuk menolak usul atau ajakan untuk menjadikan Islam sebagai asas negara, karena akan menyebabkan banyaknya daerah berpenduduk bukan Muslim akan melepaskan diri dari Indonesia.[46] Ini menunjukkan betapa pemikiran sekular berpengaruh kuat di kalangan kelompok nasionalis. Tetapi yang menarik, sesekuler-sekulernya pemikiran kelompok sekularis, pada Soekarno misalnya, tetap ada inspirasi Islam. Ridwan Lubis dalam desertasinya, misalnya menjelaskan bahwa

konsep Pancasila Soekarno dilhami oleh pandangannya tentang Islam terutama mengenai nasionalisme dalam hubungannya dengan sikap membela hak dan kebenaran, internasionalisme dengan *ukhuwah Islamiyah*, musyawarah dengan *syura*, kesejahteraan sosial dengan perintah untuk berlaku adil dan ketuhanan dengan tauhid.[47]

Kuntowijoyo—seorang pemikir Muslim, dan ahli sejarah Universitas Gadjah Mada—berpendapat bahwa Pancasila sebagai ideologi adalah "obyektivikasi" dari agama-agama. Pancasila adalah obyektifikasi dari Islam, sehingga Pancasila memperoleh dukungan ganda, yaitu ideologi yang mempunyai "*categorical imperative*", dan melalui proses internalisasi ia bisa masuk ke dalam wilayah agama[48]—apa pun agamanya,

Mendalami soal ini, sebagai perbandingan menarik memperhatikan pikiran Dawam Rahardjo—seorang pemikir Muslim yang mendukung sepenuhnya sekularisme di Indonesia—yang mengatakan bahwa Pancasila mengandung unsur "sekularis", artinya, negara Republik Indonesia bukanlah negara teokrasi yang berada di bawah pemimpin agama, terutama ulama. Tetapi negara juga bersifat positif terhadap agama, karena negara berasaskan Ketuhanan Yang Mahaesa di mana negara menjamin kebebasan beragama—negara tidak mencampuri urusan agama, tetapi melindungi dan memeliharanya; negara menyerap nilai-nilai luhur agama; dan negara memberi kemudahan untuk kegiatan keagamaan. [49]

Diterimanya Pancasila sebagai asas dan ideologi negara merupakan puncak dari pertentangan dan sekaligus merupakan hasil kompromi antara berbagai aliran pemikiran yang ada di Indonesia ketika itu. Fungsi terpenting diterimanya asas Pancasila adalah untuk mendorong Islam, sebagai agama mayoritas bersikap toleran terhadap kepercayaan yang lain.[50]

Diterimanya Pancasila sebagai asas dan ideologi negara merupakan puncak dari pertentangan dan sekaligus merupakan hasil kompromi antara berbagai aliran pemikiran yang ada di Indonesia ketika itu. Fungsi terpenting diterimanya asas Pancasila adalah untuk mendorong Islam, sebagai agama mayoritas bersikap toleran terhadap kepercayaan yang lain.[50]

Dalam ruang keindonesiaan, Pancasila bisa disebut, mengikuti istilah Robert N. Bellah di atas, sebagai *civil religion*. Sama halnya dengan kata *religion* pada usulan Bellah, sila Ketuhanan Yang Mahaesa tidak menunjukkan pembelaan pada agama tertentu. Tetapi, bermaksud menegaskan bahwa agama-agama di Indonesia berintikan satu Tuhan, yaitu Yang Mahaesa. Terbukti dengan dihapusnya tujuh kata "controversial" dalam Piagam Jakarta yang merupakan bahan mentah Pancasila. Namun, seperti disinyalir oleh A.R. Zainuddin, sila Ketuhanan Yang Mahaesa dalam Pancasila merupakan satu sila yang menjiwai sila-sila yang lain, sebagaimana sila-sila yang lain juga telah menjiwainya.[51]

Pada masa Orde Baru, kedudukan Pancasila sebagai asas dan ideologi negara menjadi makin kuat. Hal itu diperkuat dengan ditetapkannya setiap tanggal

1Oktober sebagai hari "kesaktian Pancasila". Namun sebagaimana di era Soekarno, ketegangan dan konflik antara pendukung dan penolak Islam politik tersebut diperburuk oleh sikap anti Islam para elit Orde Baru. Di Era Orde Baru, Soeharto juga memperhitungkan Islam sebagai ancaman berbahaya bagi kekuasaannya, baik secara ideologis maupun politik. Pada masa-masa awal pemerintahannya, Soeharto memperlakukan Islam sebagai "musuh" politik kedua setelah komunis dan dikutuk sebagai "ekstrim kanan". Situasi ini secara politis berujung pada sikap saling tidak percaya antara kelompok Islam dan rezim Orde Baru. Namun, perlahan-lahan sikap politik Soeharto terhadap Islam dalam fase-fase tertentu mengalami perubahan. Perubahan lanskap politik ini sesungguhnya bergantung pada sikap politik Soeharto sendiri. Namun, terlepas dari pendekatan hegemoniknya, Soeharto pun mengakomodasi beberapa aspirasi religio-politik Muslim di akhir 1970-an.

Dasawarsa 1960-an hingga 1970-an merupakan suatu periode di mana umat Islam, khususnya para pemikir dan aktivisnya merasakan beratnya beban yang harus dipikul akibat adanya sintesis yang sulit antara Islam dan negara. Hal yang paling krusial pada saat itu adalah seringnya umat Islam menjadi sasaran kecurigaan ideologis dan tak jarang pula ditempatkan dalam posisi marginal dalam proses-proses politik nasional. [52]

Dalam situasi sosial-politik seperti ini, Nurcholish Madjid mengusulkan ide sekularisasi, yang kemudian diperkuat dengan pribumisasi (Abdurrahman Wahid), dan kontekstualisasi (Munawir Sjadzali).

Sekularisasi atau Sekularisme? Teologi Desakralisasi, Pribumisasi, dan Kontekstualisasi

Menyadari bahwa persoalan-persoalan di atas bukan semata-mata berdimensi politis, tetapi lebih dari itu mempunyai masalah teologis juga, Nurcholish mencoba memberi suatu alternatif pemecahan, khususnya yang berkaitan dengan dimensi teologis.[53]Nurcholish, berpendapat bahwa akar persoalan yang dihadapi komunitas Islam ketika itu adalah hilangnya "daya pukul psikologis" *(psychological striking force)*—yang itu jelas diperoleh dari agama.[54]Hal ini ditandai oleh ketidakmampuan umat Islam, yang diwakili oleh para pemimpinnya, untuk membedakan antara nilai-nilai yang transendental dan yang temporal. Karenanya, Nurcholish menyarankan agar umat Islam membebaskan dirinya dari kecenderungan untuk menempatkan hal-hal yang semestinya duniawi sebagai duniawi, dan hal-hal yang semestinya ukhrowi, sebagai ukhrowi (akhirat).

Dari sinilah kemudian muncul gagasan tentang "sekularisasi" yang merupakan respon terhadap fenomena sosial politik yang berkembang pada awal rezim Orde Baru, yang merupakan implementasi gagasan dan pemikiran Nurcholish terhadap Islam sebagai agama yang terbuka dan menganjurkan *idea of progress.* Nurcholish mengajak agar umat Islam senantiasa berani melakukan ijtihad, termasuk dalam merespon persoalan-persoalan Indonesia kontemporer. Nurcholish juga mengajak umat Islam agar tidak takut terhadap fenomena modernisasi, yang di antara implikasinya adalah penerimaan atas sekularisasi.[55]

Dalam dunia pemikiran, gagasan sekularisasi merupakan bagian tak terpisahkan dari ijtihad Nurcholish. Pengertian sekularisasi dimaksudkannya sebagai suatu proses penduniawian, dalam pengertian meletakkan peranan utama pada ilmu pengetahuan. Maka pengertian pokok tentang sekularisasi adalah pengakuan wewenang ilmu pengetahuan dan penerapan dalam membina kehidupan duniawi, dan ilmu pengetahuan itu sendiri itu terus berproses dan berkembang menuju kesempurnaannya.

Dalam pandangan Nurcholish, sekularisasi mempunyai kaitan erat dengan desakralisasi. Karena keduanya mengandung unsur pembebasan. Sekularisasi berarti terlepasnya atau pembebasan dunia dari pengertian religius. Begitu pula desakralisasi dimaksudkan sebagai penghapusan atau pembebasan dari legitimasi sakral. Pemutlakan transendensi semata-mata kepada tuhan, sebenarnya harus melahirkan "desakralisasi" pandangan terhadap semua selain Tuhan; sebab sakralisasi kepada sesuatu selain Tuhan pada hakikatnya syirik—yang merupakan lawan dari tauhid. Maka semua objek yang selama ini dianggap sakral tersebut merupakan objek yang harus didesakralisasikan.[56]

Dengan pembebasan berarti manusia mengarahkan hidupnya menuju keadaan asli (fitrah), selaras dengan eksistensinya, serta membebaskan diri dari keinginan duniawi yang cenderung ke arah sekular. Islam tidak memberikan makna sakral kepada alam seisinya, terhadap langit, bumi, bintang, gunung, sungai, pohon, batu, lautan dan segala yang ada di alam. Islam melihat semua itu sebagai ciptaan Tuhan, sebagai ayat Tuhan yang tidak boleh disakralkan. Bahkan justru ayat-ayat atau tanda-tanda inilah yang harus diungkapkan, diselidiki, dan dimanfaatkan untuk kepentingan manusia. Kelebihan yang telah diberikan Tuhan berupa akal inilah yang harus digunakan untuk membongkar rahasia alam ini merupakan komponen fundamental dalam perkembangan ilmu pengetahuan.

Dengan uraiannya tentang sekularisasi itu, Nurcholish bermaksud membedakan bukan memisahkan persoalan-persoalan duniawi dan ukhrawi. Pembedaan ini diperlukan karena ia melihat umat Islam tidak bisa melihat dan memahami persoalan secara proporsional. Parameter yang digunakan untuk memberikan penilaian terhadap nilai-nilai yang "islami" sering kali dikaitkan dengan tradisi yang sudah dianggap mapan. Sehingga Islam disejajarkan dengan tradisi, dan menjadi islami disederajatkan dengan menjadi tradisionalis. Karena itu membela Islam sama dengan membela tradisi, maka sering muncul kesan bahwa kekuatan Islam adalah kekuatan tradisi yang bersifat reaksioner. Pandangan-pandangan para pemimpin Islam yang seperti ini menurut Nurcholish telah menyebabkan mereka kurang memberikan respon yang wajar terhadap perkembangan pemikiran yang ada di dunia saat ini.

Dengan maksud lebih memberikan penegasan kepada apa yang dimaksudkannya sebagai sekularisasi, Nurcholish sekali lagi mengatakan sekularisasi yang diidealisasikannya tidak dimaksudkan sebagai penerapan sekularisme dan mengubah kaum Muslim menjadi sekularis. "Tetapi dimaksudkan untuk menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi, serta melepaskan umat Islam dari kecenderungan untuk mengukhrawikannya". Melalui definisi sekularisasi semacam ini, umat Islam akan terbiasa dengan sikap mental untuk selalu menguji kebenaran suatu nilai di hadapan kenyataan-kenyataan material, moral maupun sejarah.[57]

Menurut Nurcholish, sekularisasi bukanlah sekularisme dan bahkan tidak identik dengan sekularisme sebagai paham tertutup, dan merupakan ideologi tersendiri yang lepas dari agama. Sekularisme dalam konteks demikian, bukan sebuah proses tetapi sebuah ideologi tertutup yang berfungsi sangat mirip sebagai agama.[58]

Menurut Nurcholish, sekularisasi bukanlah sekularisme dan bahkan tidak identik dengan sekularisme sebagai paham tertutup, dan merupakan ideologi tersendiri yang lepas dari agama. Sekularisme dalam konteks demikian, bukan sebuah proses tetapi sebuah ideologi tertutup yang berfungsi sangat mirip sebagai agama.[58]

Gagasan sekularisasi yang dimaksud Nurcholish bukanlah sekularisme seperti yang dikenal di Barat. Tetapi, sekularisasi sebagai salah satu bentuk "liberalisasi" atau pembebasan terhadap pandangan-pandangan keliru yang sudah mapan. Dalam uraiannya, Nurcholish secara terbuka mengemukakan bahwa ia sama sekali tidak bermaksud menerapkan sekularisme. Bahkan konsisten dengan

pandangan yang telah ditulisnya dua tahun sebelumnya. Ia dengan tegas menolak sekularisme. Ia menjelaskan,

> *"Sekularisasi tidaklah dimaksudkan sebagai penerapan sekularisme, sebab secularism is the name for an ideology, a new closed world view which function very much like a new religion. Dalam hal ini yang dimaksud ialah setiap bentuk liberating development. Proses pembebasan ini diperlukan karena umat Islam, akibat perjalanan sejarahnya sendiri, tidak sanggup lagi membedakan nilai-nilai yang disangkanya islami itu, mana yang transendental dan mana yang temporal."* [59]

Menurut Nurcholish, pendekatan dari segi bahasa akan banyak menolong menjelaskan makna suatu istilah. Tentang etimologi sekularisasi, dia berpendapat: "Kata-kata 'sekular' dan 'sekularisasi' berasal dari bahasa Barat (Inggris, Belanda dan lain-lain). Sedangkan asal kata-kata itu, sebenarnya, dari bahasa Latin, yaitu *saeculum* yang artinya zaman sekarang ini. Dan kata-kata *saeculum* itu sebenarnya adalah salah satu dari dua kata Latin yang berarti dunia. Kata lainnya ialah *mundus*. Tetapi, jika *saeculum* adalah kata waktu, maka *mundus* adalah kata ruang. Itulah sebabnya, dari segi bahasa pemakaian istilah sekular tidak mengandung keberatan apa pun. Malah, hal itu tidak saja benar secara istilah, melainkan juga secara kenyataan." Jadi, secara etimologis, menurut Nurcholish, tidak ada masalah menggunakan kata sekular untuk Islam, karena memang "manusia adalah makhluk sekular".[60]

Lebih jauh Nurcholish menjelaskan tentang ini dengan menyatakan, pembedaan antara "sekularisasi" dan "sekularisme" semakin jelas jika dianalogikan dengan pembedaan antara rasionalisasi dan rasionalisme. Seorang Muslim harus bersikap rasional, tetapi tidak boleh menjadi pendukung rasionalisme. Rasionalitas adalah suatu metode guna memperoleh pengertian dan penilaian yang tepat tentang suatu masalah dan pemecahannya. Ia menganjurkan setiap orang Muslim bersikap rasional, akan tetapi melarang untuk tidak menjadi rasionalis, sebab rasionalis berarti mendukung rasionalisme, sedangkan rasionalisme menurut Nurcholish waktu itu merupakan suatu paham yang bertentangan dengan Islam. Rasionalisme mengingkari keberadaan wahyu sebagai media untuk mengetahui kebenaran, dan hanya mengakui wahyu semata. Dengan demikian rasionalisasi mempunyai arti terbuka karena merupakan suatu proses, sedangkan rasionalisme mempunyai arti tertutup, lantaran suatu paham ideologi. [61]

Aspek sentral dari sekularisasi, yaitu bahwa sekularisasi merupakan suatu proses, dalam pengertian mengalami perubahan dan penambahan yang lebih besar terhadap arah proses atau tujuan proses tersebut. Dalam hal ini karena pengertian sekular mengacu pada pengertian duniawi, maka pengertian sekularisasi sering

diartikan proses penduniawian. Dengan proses penduniawian ini, dalam hal ini untuk menyelaraskannya dengan perkembangan zaman, proses ini tidak luput dari ancaman degradasi nilai-nilai yang ada, terutama yang menjadi korban adalah nilai agama. Dengan demikian pengertian sekularisasi lebih mengacu pada pengikisan nilai-nilai agama dari pribadi-pribadi manusianya. Dengan demikian orang tersebut kemudian lebih mengesampingkan urusan agama dari urusan duniawi. Urusan agama menjadi urusan pribadi yang harus dipisahkan dari urusan kenegaraan, dari panggung politik, sosial, ekonomi, budaya, pendidikan, dan segala macam urusan duniawi.

Selanjutnya Nurcholish juga menyatakan bahwa sekularisasi yang diidealisasikannya untuk lebih memanfaatkan misi duniawi manusia bukannya tanpa dasar. Menurutnya, ajaran al-Qur'an yang berintikan pada posisi manusia sebagai hamba Allah dan wakil Allah di muka bumi merupakan dasar doktrinal Islam tentang sekularisasi. Dengan kata lain, Nurcholish tampaknya memahami proses sekularisasi sebagai "pembumian" ajaran-ajaran Islam sebagai yang inheren dengan misi kekhalifahan manusia. Di dalam al-Qur'an terdapat sejumlah ayat-ayat yang menegaskan posisi manusia sebagai hamba dan wakil Allah di muka bumi. Menurutnya, sikap seperti ini adalah konsekuensi logis dari konsepsi tauhid Islam yang intinya pemutlakan transendensi semata-mata hanya kepada Tuhan.[62]

Sayangnya, dalam pengamatan Nurcholish, saat ini justru tidak muncul pikiran-pikiran yang segar dari kalangan umat Islam. Karena tiadanya lembaga yang dapat berfikir bebas dan memusatkan perhatiannya pada tuntutan-tuntutan sejarah dari masyarakat serta dinamika perkembangan ekonomi, politik dan sosial, maka umat Islam kehilangan—yang di atas sudah disebut—*psycologycal striking force*. Kondisi ini menjadikan umat Islam seakan-akan kehilangan kreativitas, bersikap defensif serta apologetik dalam merespon ide-ide besar yang "mendunia" (global) seperti demokrasi, keadilan sosial, sosialisme, dan sebagainya. Akibatnya, "inisiatif selalu direbut oleh pihak lain dan posisi strategis di bidang pemikiran serta ide berada di tangan mereka, sementara umat Islam di-*exclude*-kan."[63]

Gerakan pembaruan Islam yang dimotori Nurcholish pada tahun 1970-an secara tidak langsung telah memperkuat proses sekularisasi ini dengan mendukung keharusan Islam untuk melucuti klaim-klaim politiknya agar bisa memusatkan dirinya pada imperatif-imperatif etik dan spiritual.

Namun belakangan, gerakan pembaruan Islam yang dimotori Nurcholish pada tahun 1970-an secara tidak langsung telah memperkuat proses sekularisasi ini dengan mendukung keharusan Islam untuk melucuti klaim-klaim politiknya agar bisa memusatkan dirinya pada imperatif-imperatif etik dan spiritual. Diktum Nurcholish yang amat terkenal, "*Islam Yes, Partai Islam No?*", serta pernyataan Abdurrahman Wahid kemudian hari setelah Nurcholish, bahwa "*Islam bukanlah ideologi politik*' merupakan kulminasi dari proyek—meminjam istilah Yudi Latif—"*Polity-Separation Secularization*" di Indonesia. Proses sekularisasi yang dikemukakan oleh Nurcholish, di era tahun 70-an tersebut pada akhirnya telah menemukan resonansinya di kalangan intelektual Islam progresif generasi



Lambang Nahdatul Ulama yang didirikan tahun 1926 oleh Kh. Hasyim Asy'ari dan sejumlah ulama lainnya.
Sumber: Indonesia dalam Arus Sejarah, 2012.

baru, dimulai dengan Harun Nasution (Islam Rasional), Abdurrahman Wahid (Pribumisasi Islam), dan Munawir Sjadzali (Kontekstualisasi Islam).

Sebagai seorang pembaharu Islam yang digolongkan ke dalam pemikiran Neo-Modernis, pemikiran Nurcholish secara mendalam didasarkan atas teologi, yakni pandangan teologi yang oleh Charles Kurzman disebut "Islam Liberal"[64]yang ciri-cirinya adalah gerakannya bersifat progresif (menerima modernitas); Barat modern tidak dilihat sebagai ancaman, tapi justru *reinventing* Islam untuk "meluruskan" modernitas Barat; Membuka peluang bagi bentuk tertentu "otonomi duniawi" dalam berbangsa dan bernegara; dan cara pemahaman Islam yang terbuka, toleran dan inklusif-pluralis. Sebagaimana yang dikatakan Rahman,[65] bahwa karakteristik nyata dari tantangan modernitas, salah satunya yang paling menonjol adalah sekularisme. Islam Liberal sesungguhnya berkaitan dengan isu utama sekularisasi ini, bahkan sekularisme, yang pengertiannya akan terus berkembang.[66]

Sebagai penerus pemikiran gurunya, Fazlur Rahman, Nurcholish menyadari bahwa Islam yang tidak dapat memberi solusi kepada persoalan kemanusiaan tidak akan punya masa depan yang cerah. Apa yang telah dilakukannya tentang pemikiran Islam, khususnya terhadap isu-isu sosial-politik-keagamaan, seperti sekularisasi, *Islam Yes, Partai Islam No?*, adalah bagian dari ijtihad intelektual Nurcholish dalam masa yang cukup panjang, walaupun gagasan-gagasan di awal-awal kemunculannya, telah mengundang perdebatan, baik yang pro maupun kontra. Namun belakangan, gagasan-gagasan tersebut menemukan bentuknya yang paling terang dan mendapat apresiasi di kalangan luas kalangan intelektual. Munculnya Jaringan Islam Liberal (JIL) yang dimotori intelektual muda progresif NU adalah bentuk nyata dari kelanjutan pemikiran sekularisasi Nurcholish Madjid.[67]

Respons terhadap Gagasan Domestifikasi Islam

Gagasan sekularisasi dan sekularisme di Indonesia sulit dilepaskan dari nama Nurcholish Madjid, yang pada tanggal 2 Januari 1970 meluncurkan gagasannya dalam diskusi yang diadakan oleh HMI, PII, GPI, dan Persami, di Menteng Raya 58. Ketika itu, Nurcholish meluncurkan makalah berjudul "Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat" yang berisi gagasan tentang sekularisasi dan liberalisasi Islam. Dua puluh dua tahun kemudian, gagasan itu diperkuat lagi dengan pidatonya di Taman Ismail Marzuki (TIM) Jakarta, 21 Oktober 1992, yang dia beri judul "Beberapa Renungan tentang Kehidupan Keagamaan di Indonesia" yang berisi dasar-dasar pluralisme Islam.[68] Dua paper ini kelak akan memapankan diskursus sekularisasi (sekularisme), liberalisasi (liberalisme), dan pluralisme di Indonesia, sampai keluarnya fatwa MUI tentang pengharaman pluralisme, liberalisme, dan sekularisme pada 2005.

Kontroversi ide-ide Nurcholish menimbulkan polemik besar yang cukup berkepanjangan di kalangan intelektual Muslim dan para penggagas pembaruan di Indonesia. Pemicunya adalah kontroversi semantik yang digunakan Nurcholish sekitar rasionalisasi, sekulerisasi dan desakralisasi. Tesis Nurcholish adalah bahwa umat Islam perlu dibebaskan dari sakralitas semu dan ideologi-ideologi keagamaan yang membelenggu pontensi intelektualnya sehingga menjadi "tembok-tembok tebal dan tinggi" penahan laju atau penghambat kemajuan peradabannya,[69]yang belakangan ia sebut "desakralisasi".

Pokok-pokok pandangan Nurcholish dalam makalah yang ditulis tahun 1970 itu adalah perlunya cara pemahaman terhadap ajaran agama Islam yang lebih maju dengan jalan tidak terjebak dalam tradisionalisasi atau tradisionalisme, yakni dengan konsep sekularisasi yang menurut penjelasannya bukan mengarah ke sekulerisme; dan perlunya kebebasan berpikir, *idea of progress*, dan sikap terbuka. Dalam pikiran Nurcholish, umat ini tidak lagi mampu membedakan mana yang benar-benar disebut agama dan mana yang hanya sekedar pemahaman dan pendapat seorang ulama. Untuk itu, umat perlu melakukan profanisasi masalah-masalah duniawi yang pendekatannya membutuhkan sikap obyektif-rasional dari masalah-masalah iman, akidah, dan ibadah yang bersifat spiritual-ruhaniyah.

Nurcholish mengharapkan umat Islam bisa "diliberalkan" dari absolutisme dan munculnya otoritas keagamaan. Ia memimpikan umat dapat dimerdekakan dari sikap-sikap kurang dewasa dalam beragama, keberagamaan yang penuh *claim of truth*, kavling-kavling kebenaran hanya bagi diri dan kelompoknya, kesombongan intelektual, otoritas dan institusi keagamaan bak penjaga iman dan akidah, beragama yang serba formalistik-normatif. Berangkat dari itu Nurcholish pada pemikirannya tahun 1992 menyodorkan keislaman yang inklusif, semangat *al-hanafiyah al-samhah,* egaliter, pluralistik, dan demokratis.

Polemik terhadap pemikiran Nurcholish di kalangan intelektual Muslim telah memunculkan dua kelompok dikotomis: yang menolak keras dan yang mendukungnya. Kelompok *pertama* sering disebut kelompok konservatif, suatu kelompok yang menentang keras sekularisasi yang dianggap identik dengan sekularisme. Di kalangan kelompok konservatif, ide tersebut mendapat respon negatif. Mereka menanggapi wacana tersebut dengan kekhawatiran akan terjadi sekularisme seperti di Turki, terjadinya bid'ah-bid'ah di dalam syariat dan akidah, ijtihad yang membabi-buta, dan penafsiran bebas akan hukum-hukum Islam yang dikhawatirkan bisa menyebabkan pragmatisme di dalam masyarakat.

Kelompok *kedua* disebut kelompok reformis, yang mengatakan bahwa, sekularisasi diartikan sebagai upaya pembebasan masyarakat dari kehidupan magis dan tahayul dengan melakukan desakralisasi alam.

Pandangan Nurcholish tersebut ternyata banyak disalahpahami. Bahkan, teman-teman dekatnya sendiri (pada waktu itu) seperti Buya Ismail Matereum, Dr. Sulastomo, Endang Saefuddin Ansori dan M. Amien Rais sangat menentangnya. Yang lebih marah adalah kalangan Masyumi, karena mereka merasa "digunting dalam lipatan" ketika Nurcholish menyerukan penghentian wacana publik negara Islam. Sebaliknya, ia masih menganjurkan agar organisasi-organisasi Islam melakukan sosialisasi wacana mengenai keadilan sosial sebagai perwujudan dari Pancasila. Kritik yang paling keras datang dari senior Nurcholis sendiri, yaitu M. Natsir dan Rasjidi. Rasjidi serius menulis buku yang berisi penolakan mentah-mentah gagasan Nurcholish tentang sekularisasi. Penolakannya itu sangat mendasar karena pimpinan Muhammadiyah tersebut menilai bahwa sekularisme akan melenyapkan peranan agama sebagaimana yang telah terjadi di negara-negara lain. Bagi Rasjidi, Nurcholish telah menjelaskan kembali bahwa yang dimaksud dengan sekularisme adalah sekularisasi sebagaimana yang dikemukakan oleh teolog Kristen Harvey Cox. Rasjidi masih juga menolak konsep sekularisasi karena menurut pendapatnya pada akhirnya sekularisasi akan menghasilkan sekularisme.[70]Dari sisi ini, kelak Dawam Rahardjo—dan banyak pemikir Islam progresif lainnya—menyadari bahwa perjuangan untuk sekularisasi, tidak ada bedanya dengan sekularisme. Dan—ini poin yang paling penting dan baru—bahwa sekularisme tidak harus berarti *decline of religion*.[71]

Secara umum pandangan Rasjidi tentang sekularisasi merupakan tanggapan bahkan kecaman yang paling ekstrem kepada pemikiran sekularisasi Nurcholish. Menurut Rasjidi, belum ada dalam sejarah bahwa istilah sekularisme atau sekularisasi tidak mengandung prinsip pemisahan antara persoalan dunia dengan agama. Sekularisasi, menurut Rasjidi, bisa membawa pengaruh yang merugikan Islam dan umatnya. Karena itu, keduanya (sekularisasi dan sekularisme) harus dihilangkan.[72]

Rasjidi yang memang sudah lama bergelut dalam kehidupan ilmiah, dan seorang profesor filsafat, menyindir Nurcholish muda dengan kata-katanya yang tajam,

"Walaupun saya sendiri paham bahasa Inggris sudah hampir semenjak 40 tahun yang lalu dan pernah mengajar dalam suatu universitas dengan bahasa Inggris, namun saya tidak berani memaksakan suatu istilah yang sudah menjadi umum dalam dunia ilmu pengetahuan. Bagi Nurcholish, sekularisasi artinya menganggap dunia ini arena kegiatan manusia, tidak ada yang tabu, tidak ada yang sakral. Paham ini adalah paham yang salah dan akan menyebabkan akibat-akibat yang sangat besar dan tidak kita harapkan".

Rasjidi menyimpulkan pemikiran Nurcholish muda ketika itu sebagai pemikiran yang belum matang, mentah, serta tidak memenuhi syarat sebagai pembaruan dalam Islam. Bukan hanya itu, bahkan pemikiran-pemikirannya sangat berbahaya dan harus diwaspadai.

Dalam suatu acara yang diselenggarakan Dewan Kesenian Jakarta (DKJ) tahun 1972, Nurcholish menggunakan kesempatan ini untuk sedikit-banyak mengurangi kesalahpahaman atas ide-ide yang ditawarkan pada pidato sebelumnya. Maka ia menjelaskan kembali ide-idenya, antara lain melalui uraiannya mengenai prinsip iman dan amal saleh, di mana ia menjelaskan bahwa dimensi kehidupan duniawi yang material adalah ilmu, sedangkan dimensi kehidupan ukhrawi adalah iman, yang pendekatannya harus dibedakan karena perbedaan-perbedaan dimensional tersebut.[73] Ia mengakui adanya kekasaran dalam ceramah-ceramahnya saat itu dan menyebutnya sebagai "sebuah kesalahan besar yang bersifat taktis", tetapi ia tidak memungkiri ide-ide yang telah diungkapkannya tersebut.[74]

Selain Rasjidi, Muhammad al-Naquib al-Attas—Guru Besar dari ISTAC, Universitas Islam Antarbangsa (UIA), Kuala Lumpur, Malaysia, yang menulis buku *Islam dan Sekularisme*, mengkaji masalah sekularisasi secara holistik, dalam arti ingin menjembatani pemikir Barat dan Muslim. Menurutnya, Islam tidak sama dengan Kristen. Karenanya, sekularisasi yang terjadi pada masyarakat Kristen Barat berbeda dengan yang terjadi pada masyarakat Muslim. Mengawali pendapatnya tentang sekularisasi, al-Attas membedakan antara pengertian sekular yang mempunyai konotasi ruang dan waktu, yaitu menunjuk pada pengertian masa kini atau dunia kini. Selanjutnya, sekularisasi didefinisikan sebagai pembebasan manusia dari agama dan metafisika, atau terlepasnya manusia dari agama dan metafisika, atau terlepasnya dunia dari pengertian religius (dalam istilah Weber), pembebasan alam dari noda-noda keagamaan; maka sekularisme menunjuk pada suatu ideologi.[75]

Selanjutnya, menurut al-Attas, Islam menolak penerapan apapun mengenai konsep-konsep sekular, sekularisasi maupun sekularisme; semua konsep itu bukan milik Islam dan berlawanan dengannya dalam segala hal. Dengan kata

Di dalam naskah pidatonya—seperti sudah dikatakan di atas—Nurcholish memaparkan pengertian "sekularisasi" yang dimaksud tidaklah sebagai penerapan sekularisme dan mengubah kaum Muslim menjadi sekularis. Tetapi dimaksudkan untuk menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi, dan melepaskan umat Islam dari kecenderungan untuk mengukhrawikannya. Dengan demikian, kesediaan mental untuk selalu menguji dan menguji kembali kebenaran suatu nilai di hadapan kenyataan-kenyataan material, moral ataupun sejarah, harusnya menjadi sifat kaum Muslim.

lain, Islam menolak secara total manifestasi dan arti sekularisasi baik eksplisit maupun implisit, sebab sekularisasi, menurut al-Attas, bagaikan racun yang bersifat mematikan terhadap keyakinan yang benar (iman). Dimensi terpenting dari sekularisasi, menurut al-Attas, sebagaimana pendapat Harvey Cox, adalah desakralisasi atau penidak-keramatan alam. Dimensi inilah yang tidak diterima oleh kalangan Kristen Barat. Sedangkan Islam menerima pengertian tersebut dalam arti mencampakkan segala macam tahayul, kepercayaan animistis, magis serta tuhan-tuhan palsu dari alam. Pengertian Islam tentang kekeramatan alam ini adalah pengertian wajar tanpa mendatangkan sekularisasi bersamanya.

Sekularisasi dalam Islam tidak sampai ke tahap di mana umat Islam merasa tidak lagi terikat pada ajaran dasar, tetapi hanya pada ajaran hasil ijtihad ulama. Anjuran Nurcholish tentang perlunya "sekularisasi" sebagai salah satu bentuk "liberalisasi" atau pembebasan terhadap pandangan-pandangan keliru yang telah mapan, rupanya menjadi dasar kontroversi yang meluas. Nurcholish kemudian dituduh telah berubah paham menjadi sekularis. Bahkan, M. Kamal Hassan—seorang intelektual Malaysia terkemuka—telah mencapnya sebagai seorang "modernis sekuler." Tampaknya, Hassan dan orang-orang yang sepaham di Indonesia tidak mau tahu bahwa Nurcholish menolak paham sekularisme hanya karena ia menganjurkan sekularisasi dalam pengertian khusus. Namun Nurcholish lebih memilih berpegang pada ide daripada opini publik. Memilih rasionalisasi pemikiran daripada pemberhalaan dogmatis.

Di dalam naskah pidatonya—seperti sudah dikatakan di atas—Nurcholish memaparkan pengertian "sekularisasi" yang dimaksud tidaklah sebagai penerapan sekularisme dan mengubah kaum Muslim menjadi sekularis. Tetapi dimaksudkan untuk menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi, dan melepaskan umat Islam dari kecenderungan untuk mengukhrawikannya. Dengan demikian, kesediaan mental untuk selalu menguji dan menguji kembali kebenaran suatu nilai di hadapan kenyataan-kenyataan material, moral ataupun sejarah, harusnya menjadi sifat kaum Muslim.

Jelas ini menggambarkan sosok Nurcholish yang tidak bermaksud menerima paham sekularisme yang berkembang dalam ilmu-ilmu sosial Barat, bahkan secara tegas ia menolaknya. Sebab, dalam tradisi ilmu-ilmu sosial Barat tumbuh suatu pengertian yang "keras" tentang sekularisasi, yaitu tersingkirnya agama dari kehidupan publik. Agama hanya menjadi urusan pribadi masing-masing orang; ia tidak punya pesan sosial yang berarti. Melihat perdebatan yang sangat meluas dari pikiran-pikiran Nurcholish baik pada 1970-an, maupun 1990-an sampai sekarang, Yudi Latif menyebut Nurcholish sebagai *"empire of mind"*.[76] Melalui pikiran Nurcholish ini, telah terjadi transformasi besar dalam pemikiran dan praksis keislaman dan keindonesiaan, melampaui zamannya.[77]

Sekarang ini, pemikiran sekularisme pasca Fatwa MUI tentang pengharaman sekularisme, telah ditinjau kembali dan diperdalam. Dan apa yang disebutnya

sebagai pemikiran yang lebih komprehensif tentang "agama dan negara" pun telah tersusun lebih tajam dan jernih lewat banyak sekali studi, dan telah memunculkan apa yang sering disebut sebagai "Gerakan Islam Kultural" yang akan dibicarakan dalam pasal di bawah ini.

Gerakan Islam Kultural: Pribumisasi dan Kontekstualisasi

Menurut Nurcholish, semua tujuan sosial politik manusia memang harus kembali kepada *nature*-nya, yaitu fitrah manusia yang suci (*hanif*). Dan dari sini pula Nurcholish membangun dasar teologis mengenai Islam sebagai agama kemanusiaan yang nantinya akan mendasari gagasan-gagasan politik Islamnya. Kenyataan-kenyataan tersebut juga berimbas terhadap gagasan-gagasannya sekitar persesuaian antara idealitas agama dan realitas politik. Dalam konstelasi pemikiran mengenai relasi Islam dan negara, telah disadari oleh Nurcholish bahwa tidak mudah menemukan rekonsiliasi antara idealitas agama dalam realitas politik. Apabila kenyataan itu dibentangkan dari masa-masa awal sejarah politik (yang khas islam) akan terdapat begitu banyak pemikiran yang menimbulkan pernyataan-pernyataan dan polemik yang pada garis besarnya berkisar pada wajib tidaknya umat Islam mendirikan negara, bagaimana susunan dan bentuk negara, siapa yang berhak menduduki jabatan kepala negara, bagaimana posisi syari'ah dalam kaitannya dengan mekanisme pemerintahan dan lain sebagainya.[78]Bahkan pada zaman modern ini timbul persoalan yang menyangkut apakah agama harus bersatu dengan negara, atau apakah Islam memerintahkan umatnya untuk membentuk dan mendirikan "negara Islam" atau tidak. [79]

Menurut Nurcholish, ditinjau dari segi proses sejarah dan perkembangan pemikiran, timbulnya gagasan "negara Islam" itu adalah suatu bentuk kecenderungan apologetis. Setidaknya, menurut Nurcholish, apologetis tersebut dapat ditinjau dari dua segi: *pertama*, kemunculannya adalah apologi terhadap ideologi-ideologi Barat seperti demokrasi, sosialisme, komunisme, dan sebagainya. Invasi kultural ideologi-ideologi tersebut direspon dalam apresiasi yang bersifat ideologi politis, yang melahirkan pandangan dan berujung pada perjuangan Islam politik yang mencita-citakan terbentuknya "negara Islam", sebagaimana terdapat negara demokrasi, negara sosialis, atau negara komunis.

Menurut Nurcholish, ditinjau dari segi proses sejarah dan perkembangan pemikiran, timbulnya gagasan "negara Islam" itu adalah suatu bentuk kecenderungan apologetis. Apologetis tersebut dapat ditinjau dari dua segi: pertama, kemunculannya adalah apologi terhadap ideologi-ideologi Barat seperti demokrasi, sosialisme, komunisme, dan sebagainya. Kedua, pandangan legalisme yang ada sekarang merupakan kelanjutan fikihisme yang begitu dominan di kalangan umat Islam yang dibuat untuk memenuhi kebutuhan sistem hukum yang mengatur pemerintahan dan negara pada masa lalu.

Kedua, pandangan legalisme yang ada sekarang merupakan kelanjutan fikihisme yang begitu dominan di kalangan umat Islam yang dibuat untuk memenuhi kebutuhan sistem hukum yang mengatur pemerintahan dan negara pada masa lalu. Pemahaman yamg demikian masih kuat mengiringi wacana politik Islam modern, yang mengasumsikan bahwa untuk menegakkan sebuah syariat maka haruslah dimulai dari negara sebagai elemen kekuasaan yang akan mampu mengatur dan menegakkannya. Padahal, menurut Nurcholish, fikih itu telah kehilangan relevansinya dengan pola kehidupan zaman sekarang. Sedangkan perombakan secara total, sehingga sesuai dengan pola kehidupan modern dari segala aspeknya sudah tidak lagi menjadi kompetensi dan kepentingan umat Islam saja, melainkan juga orang-orang lain. Dengan demikian, dalam pandangan Nurcholish, hasilnya tidak perlu hanya merupakan hukum Islam, melainkan hukum yang meliputi semua orang, untuk mengatur kehidupan bersama.[80]

Dalam konteks ini, tampaknya Nurcholish sangat berobsesi untuk menjelaskan bahwa Islam yang hakiki bukan semata merupakan struktur atau susunan dan kumpulan hukum yang tegak berdiri di atas formalisme negara dan pemerintahan. Tetapi Islam sebagai pengejawantahan tauhid yang merupakan kekuatan spiritual yang mampu melahirkan jiwa yang *hanif*, *inklusif*, demokratis serta menghargai pluralisme masyarakat.

Lebih jauh Nurcholish melihat bahwa tindakan yang lebih prinsipil dari konsepsi negara Islam tersebut adalah sutau distorsi hubungan proporsional antara negara dan agama. Bagi Nurcholish, negara adalah salah satu segi kehidupan duniawi, yang dimensinya adalah rasional dan kolektif. Sedangkan agama adalah aspek kehidupan lain yang dimensinya adalah spiritual dan pribadi. Antara agama dan negara memang tidak bisa dipisahkan, namun antara keduanya itu tetap harus dibedakan dalam dimensi dan cara pendekatannya.

Karenanya, kelompok intelektual Islam progresif—yang akan meneruskan pikiran-pikiran Nurcholish—konsisten dengan pandangan bahwa sekularisasi adalah keharusan bagi setiap umat beragama ini, lebih khusus umat Islam, berupa pengejawantahan tesis "menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi, dan melepaskan umat Islam dari kecenderungan untuk mengukhrawikannya". Gagasan tersebut dikembangkan dalam kehidupan politik dengan semboyan Nurcholish yang terkenal, *"Islam Yes, Partai Islam No?"*. Ide ini kemudian dikembangkan lagi berdasarkan inspirasi penolakan John Naisbitt dan Patricia Aburdene terhadap agama, yang berkata *"Spirituality Yes, Organized Religion, No"*. Nurcholish mengembangkan slogan *"Islam Yes, Partai Islam No?"* menjadi (Islamic) *Spirituality Yes, Organized Religion Yes!"*. Dengan ini maka yang penting dalam kehidupan keberagamaan adalah substansi, yang semakin mendalam akan semakin spiritual. Bukan formalisme, apalagi hanya formalisme syariah.

Usaha pencarian konsepsi negara dalam sejarah pemikiran politik Islam tentu mengandung maksud dan tujuan tertentu. Maksud dan tujuan itu, seperti diintrodusir Din Syamsuddin, dapat dilihat dari dua hal. *Pertama,* untuk menemukan idealitas Islam tentang negara dengan menekankan aspek teoritis dan formal, dimulai dengan pertanyaan konseptual "Bagaimana bentuk negara dalam Islam?", dan bertolak dari asumsi bahwa Islam mempunyai konsep tertentu tentang negara. *Kedua,* untuk melakukan idealisasi dari perspektif Islam terhadap proses penyelenggaraan negara dengan memberikan penekanan pada aspek praksis dan substansial. Aspek kedua ini berusaha menjawab pertanyaan konseptual "Bagaimana isi negara menurut Islam?", dan bertolak dari asumsi bahwa Islam tidak membawa konsep tertentu tentang negara, akan tetapi menawarkan prinsip-prinsip dasar berupa landasan etis dan moral.

Meskipun kedua maksud tersebut berbeda dalam pendekatan, namun keduanya mempunyai tujuan yang sama, yakni berusaha menemukan rekonsiliasi antara idealitas agama dan realitas politik atau negara.[81]Rekonsiliasi antara cita-cita agama dan realitas politik atau negara ini menjadi tugas utama pemikiran politik Islam. Karena seringkali idealitas agama dan realitas politik dalam sejarah Islam menampilkan fenomena kesenjangan dan pertentangan. Fenomena ini menurut Din Syamsuddin, paling tidak bersumber dari dua sebab, yaitu: *pertama*, terdapat perbedaan konseptual antara "agama" dan "negara" yang menimbulkan kesulitan pemaduannya dalam praktek; dan *kedua*, terdapat penyimpangan praktek politik dari etika dan moralitas agama. Artinya, meskipun seluruh umat Islam mempunyai keyakinan yang sama, namun dalam hal implementasi etika dan moralitas agama itu dalam dimensi politik atau negara, berbeda secara diametral antara satu kelompok dengan kelompok lain. Kenyataan itu, berimplikasi pula dalam hal pencarian solusi yang dapat ditawarkan dalam usaha menengarai kesenjangan hubungan antara agama dan negara, yang membawa kepada dua kelompok pemikiran—yang dalam tulisan ini akan disebut—pemikiran Islam progresif dan Islam radikal. [82]

Gagasan-gagasan Nurcholish di atas telah mampu menggoreskan pengaruh terhadap pemikiran "generasi" Islam Progresif setelahnya.[83]Nurcholish sendiri merasa telah melewati "masa-masa yang dibaluti kesalahpahaman dan kecurigaan dalam upaya menebarkan pikiran-pikirannya".[84]Hal tersebut, dapat diartikan bahwa gagasannya kini relatif sudah banyak diterima oleh berbagai kalangan dibandingkan sebelumnya, yang cenderung terbatas hanya pada kalangan "elit" baik dari segi intelektual-keagamaan maupun ekonomi. [85]

Meskipun perkembangan Islam dalam bidang politik kurang menggembirakan akibat serangkaian kebijakan yang dilakukan oleh rezim Orde Baru, tetapi dalam dimensi ritual dan kemasyarakatan (Islam yang lebih formalis) mengalami perkembangan yang pesat. Ini dapat dilihat dengan semakin maraknya kehidupan keagamaan, seperti semakin meningkatnya orang pergi haji dari kalangan priyayi, banyaknya bangunan masjid, banyaknya kelompok studi

Meskipun perkembangan Islam dalam bidang politik kurang menggembirakan akibat serangkaian kebijakan yang dilakukan oleh rezim Orde Baru, tetapi dalam dimensi ritual dan kemasyarakatan (Islam yang lebih formalis) mengalami perkembangan yang pesat. Ini dapat dilihat dengan semakin maraknya kehidupan keagamaan, seperti semakin meningkatnya orang pergi haji dari kalangan priyayi, banyaknya bangunan masjid, banyaknya kelompok studi Islam. Sehingga, akibat berkembangnya kegiatan keagamaan tersebut, menurut Kuntowijoyo, telah terjadi konvergensi di kalangan kaum santri dan kaum abangan, antara tradisionalis dan modernis.[86]

Islam. Sehingga, akibat berkembangnya kegiatan keagamaan tersebut, menurut Kuntowijoyo, telah terjadi konvergensi di kalangan kaum santri dan kaum abangan, antara tradisionalis dan modernis.[86]

Reinterpretasi para intelektual Muslim terhadap gagasan-gagasan Islam tentang politik dan kenegaraan telah membentuk citra Islam yang inklusif, ramah dan ilmiah di mata pemerintah. Ini mendorong terwujudnya suasana yang kondusif bagi terwujudnya hubungan yang ramah antara umat Islam dan pemerintah Orde Baru. Tidak berlebihan kiranya, jika dikatakan bahwa Orde Baru—disadari atau tidak—mempunyai andil yang besar dalam merubah citra Islam dari yang "tradisional" menuju nilai-nilai keagamaan yang "modern". Yang paling menonjol adalah pembaharuan bidang pendidikan yang disediakan pemerintah, yakni STAIN, IAIN, dan UIN.[87]

Bagi generasi muda kelas menengah Islam yang terpelajar, pemikiran para intelektual Muslim yang popular, dibaca secara luas, dan menggunakan pendekatan yang kontekstual telah memperkaya wawasan intelektual serta daya analisis terhadap persoalan-persoalan kemasyarakatan dalam perspektif Islam. Bagi kalangan terpelajar kelas menengah Islam, khususnya mereka yang mengisi lapisan birokrasi, pemikiran para intelektual Muslim itu telah membekali mereka secara mental dan intelektual untuk berpartisipasi dalam proses modernisasi dan pembangunan. Sedangkan bagi yang berada di luar birokrasi, pemikiran politik intelektual Muslim memberikan inspirasi bagi gerakan-gerakan dan aktivitas sosial ekonomi untuk mengatasi persoalan umat yang konkrit, seperti kemiskinan, keterbelakangan, ketidakadilan, dan sebagainya.

Dinamika dan interaksi sosial telah menyebabkan timbulnya proses silang budaya, di mana terjadi proses saling mengisi antar varian, sehingga makin menghilangkan batas-batas kultural di antara mereka. Hal ini mungkin merupakan salah satu keberhasilan dari gerakan Islam modernis yang sejak berdirinya menyediakan berbagai lembaga pendidikan modern, yakni munculnya generasi baru Muslim yang berpendidikan modern, serta meniti jalan ke dalam pranata-pranata modern.

Dinamika dan interaksi sosial telah menyebabkan timbulnya proses silang budaya, di mana terjadi proses saling mengisi antar varian, sehingga makin menghilangkan batas-batas kultural di antara mereka. Hal ini mungkin merupakan salah satu keberhasilan dari gerakan Islam modernis yang sejak berdirinya menyediakan berbagai lembaga pendidikan modern, yakni munculnya generasi baru Muslim yang berpendidikan modern, serta meniti jalan ke dalam pranata-pranata modern.

Gerakan transformasi pemikiran dan praktik politik Islam yang telah dimulai sejak tahun 1970-an sampai batas tertentu ternyata mampu meredakan ketegangan politik antara Islam dan negara.[88]Mereka percaya, bahwa meskipun pergulatannya mengambil bentuk-bentuk politik, akar persoalannya bersifat teologis, dalam pengertian bahwa interpretasi terhadap Islam memengaruhi dan membentuk pemikiran dan aktivisme politik masyarakat Muslim. Upaya-upaya tersebut dilakukan terutama melalui berbagai pernyataan ide dan aksi politik yang dipandang lebih sesuai dengan realitas keragaman sosio-kultural dan keagamaan di Indonesia.

Dalam kerangka seperti itu, transformasi pemikiran dan praktek politik Islam di Indonesia, menurut Bahtiar Effendy, berkisar pada tiga wilayah penting.[89] *Pertama*, pembaruan teologis yang memfokuskan diri pada pencarian dasar-dasar teologi baru yang memungkinkan terciptanya sintesis yang memungkinkan antara Islam dan negara. Nurcholish Madjid, Ahmad Wahib, Harun Nasution, Abdurrahman Wahid, dan Munawir Sjazali merupakan tulang punggung aliran ini. *Kedua*, pembaruan politik-birokrasi yang bertujuan untuk menjembatani hubungan antara kalangan Islam dan pemerintah sehingga kecurigaaan politik dan ideologis dapat dikikis. Mintaredja, Sulastomo, Akbar Tandjung, Bintoro Tjokroamidjojo, Mar'ie Muhammad, Sa'adillah Mursyid merupakan sebagian dari aktivis di jalur ini. *Ketiga*, aliran transformasi sosial-ekonomi, dengan perhatian utama melakukan pemberdayaan sosial-ekonomi dan politik masyarakat bawah, baik yang ada di pedesaan maupun perkotaan. Harus diakui bahwa transformasi sosial ekonomi di kalangan Islam sejak beberapa dasawarsa sebelumnya telah menghasilkan pembesaran dan penguatan kelas menengah sehingga menjadi faktor politik yang cukup signifikan. Sudjoko Prasodjo, M. Dawam Rahardjo, Tawang Alun, Utomo Danandjaja, dan Adi Sasono adalah pelopor gerakan ini.

Dari tiga bentuk pembaharuan di atas, persoalan pertama, yakni kaitan antara agama dan politik merupakan bagian terpenting dari upaya melahirkan jalan keluar atas persoalan ketegangan antara Islam dan negara. Karenanya, mereka memandang bahwa hubungan antara Pancasila dan Islam haruslah dijernihkan lebih dahulu dalam diskursus publik, sebab erat kaitannya dengan masalah motivasi yang menggerakkan seseorang dalam proses perubahan sosial dan tanggung jawab keagamaan. Sehingga, atas jasa para intelektual Islam Progresif tersebut di atas, tidaklah heran jika seorang Indonesianis Robert W. Hefner, mengatakan,

> *"Memang sejumlah pengamat menilai bahwa kemampuan mengontekstualkan pesan Islam di dunia modern adalah suatu fenomena yang terjadi dalam sejarah Muslim di berbagai belahan dunia Islam. Para Muslim revivalis dan reformis benar-benar telah muncul di banyak negara. Meskipun demikian, ada semacam kekhasan tersendiri untuk model Indonesia. Ini bukan saja fakta bahwa Indonesia telah memunculkan para pemikir Muslim, tetapi juga ide-ide dan gagasan pemikiran yang mereka kembangkan mendapat perhatian hangat di dalam segmen masyarakat Indonesia yang luas. Hasilnya, sebagian ide dan gagasan pemikiran intelektual mereka diikuti oleh publik luas, bahkan dipakai sebagai peranti untuk meningkatkan dinamika intelektual masyarakat Muslim Indonesia."*

Ketika Islam tidak terlibat dalam politik kepartaian Orde Baru, justru terbuka banyak peluang dalam jalur-jalur kultural. Hal ini di mata rakyat dianggap sebagai perubahan bentuk dari bencana menjadi sebuah keberkahan, dan bukan karena usaha berdasarkan asas manfaat tetapi melalui upaya pemikiran ulang yang mendalam mengenai cara-cara terbaik bagi Islam memengaruhi dan memandu masyarakat, diantara pemikiran mengenai bentuk sekularisme dalam masyarakat Islam di Indonesia.[90]

Apapun alasannya, fakta membuktikan bahwa sepanjang dekade 1990-an hingga kini, di Indonesia telah terjadi sebuah kebangkitan Islam yang sangat progresif, dan begitu memiliki masa depan. Hal tersebut dalam pengamatan

Greg Barton, dimulai dan akibat sikap Soeharto yang mengabaikan kelompok-kelompok Islam untuk tidak terlibat langsung dalam partai politik dan proses demokrasi. Maka ketika Islam tidak terlibat dalam politik kepartaian Orde Baru, justru terbuka banyak peluang dalam jalur-jalur kultural. Hal ini di mata rakyat dianggap sebagai perubahan bentuk dari bencana menjadi sebuah keberkahan, dan bukan karena usaha berdasarkan asas manfaat tetapi melalui upaya pemikiran ulang yang mendalam mengenai cara-cara terbaik bagi Islam memengaruhi dan memandu masyarakat, diantara pemikiran mengenai bentuk sekularisme dalam masyarakat Islam di Indonesia.[90]

Islam dan Negara Pasca Reformasi: Catatan Penutup

Sebegaimana diketahui, tumbangnya rezim Orde Baru membuka pintu bagi gerakan Islam Radikal untuk tampil ke permukaan secara leluasa. Kalau sebelumnya mereka bergerak di bawah tanah, setelah era reformasi mereka lebih berani terbuka. Kemunculan mereka dianggap mengkhawatirkan, bukan semata-mata karena perbedaan ideologis, tetapi lantaran sebagian di antara mereka menggunakan cara-cara kekerasan dalam memperjuangkan aspirasi mereka.

Gerakan Islam Radikal berikut[91]—yaitu Islam garis keras—mengambil bentuk dalam misalnya Front Pembela Islam (FPI), Laskar Jihad, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan lain-lain. Salah satu isu paling ekstrim yang diperjuangkan oleh kelompok ini adalah penerapan syariat Islam dan menentang segala bentuk sistem pemerintahan selain sistem pemerintahan Islam. Karenanya, tidak heran jika dalam aksi-aksinya mereka menyerukan gerakan anti sekularisme. [92]Dan agenda pemberlakuan syariat ini merupakan respon terhadap gagasan domestifikasi Islam sebagaimana telah dijelaskan di atas.

Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) merupakan lembaga yang secara tegas mendukung sekaligus mengagendakan penerapan syariat Islam di Indonesia. Bagi MMI, negara Islam wajib ditegakkan karena memiliki peran sebagai institusi perantara untuk penegakan syariat Islam. Jadi, negara Islam menjadi

satu prasyarat utama yang harus dipenuhi bagi tegaknya syariat Islam. Negara Islam menjadi satu kekuatan struktural sehingga sejumlah hukum Islam, seperti qisas dan rajam, bisa secara efektif dilaksanakan di masyarakat. Lebih jauh MMI berargumen bahwa penegakan syariat merupakan bagian integral dari penegakan agama *(iqamah al-din)* secara keseluruhan. Pelaksanaannya harus dilakukan secara komprehensif *(kaffah)*.

Masyarakat Islam Indonesia yang diidentikkan dengan masyarakat yang toleran, harmonis, mempunyai solidaritas yang tinggi, dan tidak terlalu memedulikan formalisme syariah, sekarang sedang diuji dengan datangnya serangan dari gerakan formalisasi syariah, terutama formalisasi syariah di ruang publik. Inilah sesungguhnya, tantangan terbesar yang dihadapi bangsa Indonesia ke depan, yaitu gerakan formalisasi Syariah Islam di ruang publik (*public sphere*). Meski demikian, arus gerakan untuk merumuskan dan menerjemahkan Islam yang sesuai dengan alam Indoneisa—seperti disuarakan kaum progresif—tidak kalah kuat mewarnai wacana publik Indonesia. Pemikiran kalangan Islam Progresif mengusahakan secara sungguh-sungguh ijtihad politik ini untuk—mengambil jargon mereka—"menerima syariat Islam dalam ruang privat, dan sekaligus sekularisme dalam ruang publik". Dan itulah inti dari upaya domestifikasi Islam di Indonesia kini.

Pemikiran kalangan Islam Progresif mengusahakan secara sungguh-sungguh ijtihad politik ini untuk—mengambil jargon mereka—"menerima syariat Islam dalam ruang privat, dan sekaligus sekularisme dalam ruang publik". Dan itulah inti dari upaya domestifikasi Islam di Indonesia kini.

Budhy Munawar-Rahman dan Jajat Burhanudin

Endnotes

1 A.H. Johns, "Sufisme as a Category in Indoneian Literature and History", *JSEAH*, 2 (1961), h. 143-160, dan A.H. Johns, "The Role of Sufism in the Spread of Islam to the Malaya and Indonesia", *JPHS*, 9 (1961), h. 10-23.

2 A.C. Milner, *Kerajaan: Malay Political Culture on the Eva of Colonial Rule* (Tucson: University of Arizona Press, 1982), h. 40-1.

3 Meski dalam kontes Jawa, penjelasan tentang raja sufi ini bisa dibaca dalam M.C. Ricklefs, *The Seen and Unseen World in Java, 1726—49: history, literature and Islam in the court of Pakubuwana II* (St. Leonards, NSW: Asian Studies Association of Australia in association with Allen and Unwin, 1998).

4 R.O. Winstedt, (ed.), "Sejarah Melayu", h. 83.

5 A.H. Hill, ed., "Hikayat Raja-Raja Pasai", h. 56-7.

6 G.E. von Grunebaum, "Introduction: The Function of the Dream as Illustrated by Classical Islam", dalam G.E. von Grunebaum dan Roger Caillois, ed., *The Dream and the Human Societies* (Los Angeles, University of Claifirnia Press, 1966), h. 16.

7 A.C. Milner, *Kerajaan: Malay Political Culture*, h. 40-1.

8 A.C. Milner, *Kerajaan: Malay Political Culture*, h. 41-42.

9 L. F. Brakel, *The Hikayat Muhammad Hanafiyyah*, h. 60-1.

10 T. Iskandar, ed., *Bustan as-Salatain, Bab II Pasal 13* (Kuala lumpur: Dewasn Bahasa dan Pustaka, 1966), h. 48.

11 Anthony Reid, "Kings, Kadis and Charisma in the 17th Century Archipelago", dalam A. Reid, ed., *The Making of an Islamic Intellectual Discourse in Southeast Asia* (Monash: Monash Papers on Southeast Asia, 1993), h. 151-79.

12 Taufik Abdullah, "The Formation of a Political Tradition in the Malay World", dalam A. Reid, ed., *The Making of an Islamic Intellectual Discourse in Southeast Asia* (Monash: Monash Papers on Southeast Asia, 1993), h. 35-58.

13 Di sini, pembahasan *Taj us-Salatin* didasarkan terutama pada edisi yang diselenggarakan Khalid Hussain, ed., *Taj us-Salatin* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992), cet ke-2, meski dalam sejumlah kutipan juga diambil dari edisi lain yang lebih pendek, yang diselenggarakan Jamsari Jusuf (1979). Mengenai teks *Taj us-Salatin*, lihat antara lain R.O. Winstedt, *A History of Classical*, h. 95-7; 1920: 37-38), T. Iskandar, "Bokhari al-Jauhari dan Taj us-Salatin", *Dewan Bahasa*, March, 1965, Khalid Hussain, ed., *Taj us-Salatin*, h. xvii-xxv.

14 Khalid Hussain, ed., *Taj us-Salatin*, h. 5.

15 Taufik Abdullah, "The Formation of a Political Tradition in the Malay World", dalam A. Reid, ed., *The Making of an Islamic Intellectual Discourse in Southeast Asia* (Monash: Monash Papers on Southeast Asia, 1993), h. 45.

16 Khalid Hussain, ed., *Taj us-Salatin*, h. 48

17 A.C. Milner, *Kerajaan: Malay Political Culture of the Eve of Colonial Rule* (Tucson: Arizona University Press, 1982), dan "Islam and Malay Kinship", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Irelan*, I, 1981, h. 46-70.

18 M.B. Hooker, "Introduction: The Translation of Islam in Southeast Asia", dalam M.B. Hooker, ed., *Islam in Southeast Asia* (Leiden: E.J. Brill, 1983), h. 7.

19 A.C. Milner, "Islam and Muslim State", dalam M.B. Hooker, ed., *Islam in Southeast Asia* (Leiden: E.J. Brill, 1984), h.31-2.

20 A.C. Milner, *Kerajaan: Malay Political Culture*, dan A.C. Milner, "Islam and Muslim State", h. 31.

21 Saleh Darat menyatakan dalam karyanya, *Majmū'a*, "dari *Ihyā 'Ulūm al-Dīn* [yang saya rujuk] dalam [pembahasan] tentang hal-hal dan kebijaksanaan (*hikma*) dalam perkawinan (*nikāh*), kearifan shalat (*salā*), dan tentang haji (al-Samarānī 1899: 396; lihat juga Salim 1994: 114).

22 A. Mukhlis [nama samaran M. Natsir], "Tjinta Agama dan Tanah Air. Bersimpang Dua dan Berpahit-Pahit", *Pandji Islam*, No. 7 (13 Pebruari 1939), sebagaimana dikutip Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1980), hal. 298.

23 *Pandji Islam*, No. 5 (30 Januari 1939); Deliar Moer, *Gerakan*, hal. 297.
24 Tentang pemikiran Islam Soekarno bisa dibaca antara lain dalam kumpulan tulisannya, *Di Bawah Bendera Revolusi*, (Jakarta: Panita Penerbita di Bawah Bendera Revolusi, 1959). Lihat juga Deliar Noer, *Gerakan*, hal. 300-308.
25 *Pandji Islam*, No. 13 (1 April 1940); Deliar Noer, *Gerakan*, hal. 301.
26 Untuk pembahasan komprehensif tentang gerakan DI, lihat C. van Dijk, *Rebellion under the Banner of Islam: the Darul Islam in Indonesia*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981); Karl D. Jackson, *Traditional Authority, Islam, and Rebellion: A Study of Indonesian Political Behaviour*, (Berkeley: University of California Press, 1980); C.A.O. van Nieuwenhuijze, "The Dar ul-Islam Movement in Western Java till 1949", dalam *Aspect of Islam in Post-Colonial Indonesia*, (The Hague dan Bandung: W. van Hoeve Ltd., 1958).
27 B.J. Boland, *The Struggle of Islam*, hal. 59; Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, hal. 99.
28 Tentang hal ini, lihat antara lain Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, (Ithaca: Cornell University Press, 1962); "The Dynamics of Guided Democracy", Ruth McVey (ed.), *Indonesia*, (New Haven: Yale University, 1963); Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasionalis 1945-1965*, (Jakarta: Grafiti Pers, 1987); A. Syafi'i Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, (Jakarta: LP3ES, 1985); Adnan Buyung Nasution, *The Aspiration for Constitutional Government in Indonesia: A Socio-Legal study of the Indonesian Constituante 1956-1959*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1992).
29 Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, hal. 104.
30 Adnan Buyung Nasution, *The Aspiration*, hal. 42-44.
31 Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, hal 107.
32 Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara*, hal 109.
33 Lihat Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1998), khususnya Bagian I "Against Theocracy". Beberapa pemikir Islam Progresif yang disebut Kurzman sebagai pendukung ide pemisahan agama dan negara adalah: 'Ali Abd al-Raziq (Mesir), Muhammad Khalaf-Allah (Mesir), Mahmud Taleqani (Iran), dan Muhammad Sa'id Al-Ashmawi (Mesir). Dewasa ini begitu banyak pemikir Islam Progresif pendukung sekularisme—atau pemisahan agama dan negara di dunia Islam, *lihat*, Samsu Rizal Panggabean, "Din, Dunya, dan Daulah" dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jilid 6 (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoove, 2002), h. 45-81.
34 Lihat skema masalah hubungan agama dan negara yang secara jernih telah diuraikan oleh Franz Magnis-Suseno dalam *Etika Politik: Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern* (Jakarta: Gramedia, 2003), h. 355-366.
35 Nurcholish Madjid, "Agama dan Negara dalam Islam, Telaah atas Fiqih Siyasy Sunni" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 588.
36 Lihat Asghar Ali Enginer, *The Islamic State* (NY: Advent Books, 1980), khususnya Bab 6, "The Resurgence of Islamic State", h. 147-198.
37 Asghar Ali Engineer, *The Islamic State*, h. 122-148 (tentang Abu 'l-A'la Al-Maududi dan Jama'at-e Islami), h. 180-198 (Khomeini dan Iran).
38 Perdebatan tentang negara Islam dan pikiran-pikiran kalangan Islam Progresif pada masa modern, lihat, *Ibid*, h. 87-121.
39 Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, h. 32. Farag Fouda mengeritik tentang romantisasi sejarah kekhalifahan Islam, atau negara Islam yang diidealisasikan, dan sekaligus menekankan pentingnya sekularisme, lihat, Farag Fouda, *Kebenaran yang Hilang*, h. 185-187.
40 M. Din Syamsuddin, "Beberapa Catatan Problematika Politik Islam di Indonesia" dalam Abuddin Nata (ed.), *Problematika Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Grasindo, 2002), h. 22-29. Menurut Din Syamsuddin, "Keberadaan politik Islam dalam perpolitikan Indonesia merupakan kelanjutan dari adanya dikotomi santri-abangan di kalangan umat Islam" (h. 23).

41 Prototipe polemik pro-kontra ide negara Islam tercermin dalam debat antara Soekarno (yang kontra negara Islam) dan M. Natsir (yang pro negara Islam), dan tercermin kembali dalam debat mutakhir antara –yang biasa disebut "Islam Liberal" (yang kontra negara Islam) dan "Islam Literal" (yang pro negara Islam). Dokumentasi tentang prototipe polemik ini, lihat, Ahmad Suhelmi, *Polemik Negara Islam, Soekarno versus Natsir* (Jakarta: Teraju, 2002). Pada Bab 5 buku ini termuat perkembangan sepanjang sejarah Indonesia hingga kini pewaris-pewaris Soekarno maupun Natsir, dan mereka masih tetap saling berdebat, seolah belum ada substansi baru perdebatan masalah Islam dan negara di Indonesia.

42 A. Syafii Maarif, *Islam dan Pancasila*, h. 109

43 M. Syafii Anwar, "Agama, Negara, dan Dinamika Civil Islam di Indonesia, Pelajaran dari Sejarah", *Jurnal Al-Wasathiyyah*, Vol. I. No. 3. 2006, h. 12. Tentang Masyumi yang membela negara Islam, lihat Yusril Ihza, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jamaat-i-Islami* (Jakarta: Paramadina, 1999).

44 A. Syafii Maarif, *Islam dan Pancasila*, h. 179

45 *Ibid.*

46 Rusli Karim, *Negara dan Peminggiran*, h. 171.

47 Ridwan Lubis, *Pemikiran Soekarno tentang Islam* (Jakarta: CV. Haji Masagung, 1992), h. 111.

48 Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid, Esai-esai Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 2001) h. 140.

49 M. Dawam Rahardjo, *Intelektual, Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa* (Bandung: Mizan, 1993), h. 480.

50 Salah satu puncak pemikiran penerimaan Pancasila ini adalah pikiran dari KH.Ahmad Siddiq yang mengemukakan penyataan Pancasila bersifat final bagi umat Islam. Tentang ini, lihat Munawar Fuad Noeh dan Mastuki HS (ed.), *Menghidupkan Ruh Pemikiran KH. Ahmad Siddiq* (Jakarta: Gramedia, 2002), h. 126-145.

51 A.R. Zainuddin, *Pemikiran Politik Islam, Islam, Timur Tengah dan Benturan Ideologi* (Jakarta; Grafika Indah, 2004), h. 39

52 M. Syafii Anwar, *Agama, Negara*, h. 13. Lihat juga, B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971).

53 Nurcholish, sebagaimana yang dikatakan oleh sahabatnya, Eki Syachrudin, adalah salah satu contoh terbaik dalam kehidupan berorganisasi dan berpolitik. Ia adalah seorang demokrat yang konsekuen dalam kata dan perbuatan. Ia menundukkan dirinya pada cita-cita yang benar tentang pencapaian suatu masyarakat yang sehat dan bersih. Lebih lengkapnya, baca, Eki Syachrudin, *Moral Politik Sebuah Refleksi* (Jakarta: LP3ES, 2006) h. 503-506.

54 Nurcholish mengusung ide tentang perlunya kebebasan berfikir, sehingga memunculkan pikiran-pikiran segar yang mempunyai daya pukul psikologis (*psychological striking force*) yang dapat merespon tuntutan-tuntutan segera, dari kondisi-kondisi masyarakat yang terus tumbuh, baik dibidang ekonomi, politik, maupun sosial. dengan kata lain, umat islam harus mampu mengambil inisiatif-inisiatif dalam pembangunan masyarakat yang bersifat duniawi. Dengan demikian, pintu ijtihad bagi Nurcholish (sebagaimana Ibn taymiyyah) adalah tetap terbuka, dan merupakan keharusan bagi umat untuk memahami agamanya. Bahkan menurut Nurcholish, jika benar-benar konsisten terhadap ajaran agamanya, seorang muslim harus terbuka terhadap ide-ide kemajuan (*idea of progress*), serta bersedia mendengarkan perkembangan ide-ide kemanusiaan dengan spektrum seluas mungkin, kemudian memilih di antaranya, yang menurut ukuran-ukuran obyektif mengandung kebenaran (universal). Sehingga dengan mengoptimalkan rasio dan akal pikiran yang ada padanya, harus terlibat dalam upaya menemukan cara-cara yang terbaik bagi kehidupan kolektif manusia. Lihat, Nurcholish Madjid, "Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Penyegaran Kembali Pemahaman Keagamaan", dalam Charles Kurzman (ed.), *Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-isu Global,* (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 489-492

55 Ann Kull, *Piety and Politics, Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia* (Lund: Lund University, 2005).

56 Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia, Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad wahib dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta; Paramadina, 1995), h. 108-109

57 Pandangan Nurcholish ini diamini oleh banyak agamawan maupun filsuf, misalnya lihat Filsafat Ketuhanan.

58 Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*, h. 218-219.

59 Greg Barton, *Ibid*, h. 207.

60 *Ibid*, h. 216-217.

61 *Ibid*, h. 219.

62 Fachry Ali dan Bachtiar Effendi, *Merambah Jalan Baru Islam*, h. 130.

63 Pembahasan soal ini, lihat M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Musim Orde Baru* (Jakarta; Paramadina, 1995) h. 50-53.

64 Charles Kurzman, *Liberal Islam*, Juga Greg Barton, "Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid As Intellectual 'Ulama': The Meeting of Islamic Traditionalism and Modernism in Neo-Modernist Thought", dalam *Studi Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol 4 (1), 1997, h. 29-82.

65 Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1989), h. 187

66 Lihat, Arskal Salim dan Azyumardi Azra, "Negara dan Syariat dalam Perspektif Politik Hukum Indonesia" dalam *Syariat Islam, Pandangan Muslim Liberal* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2003), h. 53-81. Dalam kaitan dengan pengembangan gagasan sekularisme ini, pertanyaan seperti, "Apakah Indonesia akan lebih condong untuk menganut ide negara Islam?" menjadi pertanyaan penting, yang terus perlu diamati perkembangan sosial politiknya. Kalangan Islam Liberal—atau istilah lain yang dipakai dalam tulisan ini, Islam Progresif—sangat menyadari bahwa kecenderungan Indonesia condong ke negara Islam bukanlah hal yang mustahil, karena isu negara Islam—seperti dikemukakan di atas—mengalami proses kontestasi di dalam perdebatan sistem politik Islam, di dalam internal kalangan umat Islam itu sendiri. Namun di atas segalanya, melihat kecenderungan yang ada saat ini, di mana hampir semua aspirasi penerapan syariat Islam secara formal tidak mendapat umpan balik secara positif, maka transformasi Indonesia menjadi negara Islam, menurut mereka agaknya masih "jauh panggang dari api", *ibid*, h. 80.

67 Fatwa MUI merupakan kritik terhadap perkembangan pemikiran JIL.

68 M. Dawam Rahardjo, "Sekularisme dan Sekularisasi", *Media Indonesia*.

69 Keprihatinan Nurcholish ini dikembangkan lebih lanjut oleh M. Dawam Rahardjo—sekaligus mengkritik kecenderungan konservatif MUI dan umat Islam—dalam "Pidato Kebudayaan" di Universitas Paramadina, Jakarta, 30 Desember 2006. Dalam pidato ini Dawam mengatakan, "Pemikiran Nurcholish Madjid mengenai peradaban Islam sebenarnya masih berorientasi ke belakang, yaitu keabad pertengahan, pada masa kejayaan Islam, bahkan kadang-kadang ke zaman Nabi dan generasi salafiyah. Gus Dur sudah menghadapkan mukanya ke depan. Demikian pula kelompok muda Islam liberal Ulil Abshar. Cirinya adalah penegasan terhadap sekularisme dan lebih jauh ke pluralisme. Hanya saja Gus Dur lebih mengarah kepada gagasan kebangsaan, sedangkan Nurcholish Madjid kepada Islam yang universal. Generasi muda liberal tampaknya sudah melangkah ke arah era post-Nurcholish Madjid. Adalah tugas generasi muda liberal untuk mengintegrasikan kecenderungan Nurcholish Madjid, tetapi dengan titik tolak yang lebih kearah kebangsaan, walaupun didasarkan pada kritik terhadap peradaban Islam dunia". Lihat, M. Dawam Rahardjo, "Krisis Peradaban Islam" dalam Abdul Hakim dan Yudi Latif, *Bayang-bayang Fanatisisme, Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2007), h. 42.

70 Ahmad A. Sofyan, *Gagasan Cak Nur Tentang Negara dan Islam*, (Yogyakarta; Titian Ilahi Press, 2003) h. 100.

71 Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Oktober 2006.

72 HM. Rasjidi, *Koreksi Terhadap Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi* (Jakarta; Bulan Bintang, 1977). Lihat juga, Nurcholish Madjid, Sekitar Usaha Membangkitkan Etos intelektualisme Islam di Indonesia, dalam, Endang Basri Ananda, *70 Tahun Prof. Dr. H.M. Rasjidi* (Jakarta: Harian Umum Pelita, 1985), h. 217-218. Dalam buku ini Nurcholish menjelaskan di bagian catatan kaki, bahwa "penggunaan kata-kata 'sekularisasi' dalam sosiologi mengandung arti pembebasan, yaitu pembebasan dari sikap pensucian yang tidak pada tempatnya. Karena itu ia mengandung makna desakralisasi, yaitu pencopotan ketabuan dan kesakralan dari obyek-obyek yang semestinya tidak tabu dan tidak sacral. Jika diproyeksikan kepada situasi modern Islam sekarang, maka 'sekularisasi'-nya Robert N. Bellah itu akan mengambil bentuk pemberantasan bid'ah, khurafat dan praktek-praktek syirik lainnya, yang kesemuanya itu berlangsung di bawah semboyan kembali kepada kitab dan sunnah dalam usaha memurnikan agama. Maka saya pernah mengajukan argument bahwa sekularisasi serupa itu adalah konsekwensi dari tawhid..... tapi meskipun pengertian sosiologis sekularisasi itu sudah cukup banyak digunakan para ahli ilmu-ilmu social, namun harus diakui masih tetap terdapat kontroversi seputar istilah itu....karena sedemikian kontoversialnya istilah 'sekular', 'sekularisasi' dan 'sekularisme' itu, maka adalah bijaksana untuk tidak menggunakan istilah-istilah tersebut dan lebih baik menggantinya dengan istilah-istilah teknis lain yang lebih tepat dan netral."

73 Nurcholish Madjid, *Keharusan Pembaruan..*, h. 495-505

74 *Ibid,* h. 484

75 Naquib Al-Attas, *Islam dan sekularisme*, h. 18-19

76 Yudi Latif, "Cak Nur, Kekuatan Satu Visi", *Republika* - 30 Agustus 2005.

77 Hal ini diakui oleh Robert W. Hefner, seorang ahli Islam di Indonesia kontemporer. Menurutnya sekularisme tidak membuat Islam anti modernitas. Sekularisme yang dialami masyarakat Barat, seperti digambarkan oleh para teoretisi sekularisme selama ini, tidak berlaku bagi masyarakat Islam. Setidaknya teori sekularisme yang "keras" harus direvisi ketika dihadapkan dengan kenyataan yang berkembang dalam masyarakat Islam. Sekularisme dalam Islam bukan berarti menolak peran agama di ruang publik. Agama dapat berperan sebagai sumber nilai bagi masyarakat. Lihat, "Modernity and the Challenge of Pluralism: Some Indonesian Lessons" dalam *Studia Islamika*, Vol. 2, No. 4, 1995, h. 21-45.

78 Misalnya dalam sejarah awal Islam sangat jelas tidak adanya keseragaman dalam pemilihan pemimpin Negara. Ini membuktikan bahwa tidak ada suatu hal yang baku dalam apa yang disebut "Negara Islam". Tinjauan sejarah atas isu ini, lihat Sirojuddin Aly, "Paradigma Pemilihan Kepala Negara di Zaman Khulafa al-Rasyidin" dalam *Refleksi*, Jurnal Kajian Agama dan Filsafat, Vol. VII, No. 2. 2005. h. 109-126.

79 Nurcholish Madjid, "Harun Nasution, Tentang Islam dan Masalah Kenegaraan", dalam *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam* (Jakarta : LSAF, 1989), h. 219.

80 Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, 1992 , h. 255.

81 Din Syamsuddin, *Etika Agama*, h. 41.

82 *Ibid*, h. 42. Din Syamsuddin sendiri membagi tiga arus Islam dan politik, yaitu arus formalistik, arus substantivistik, dan arus fundamentalistik. *Lihat*, "Islamic Political Thought and Cultural Revival in Modern Indonesia" dalam *Studia Islamika*, Vol 2, No. 4, 1995, h. 47-68. Saya sejalan dengan perkembangan Islam Indonesia pasca reformasi membagi perkembangan pemikiran (diskursus) Islam dan negara dalam dua arus, yaitu progresif dan radikal. Islam Progresif berakar pada pemikiran substantivistik, sedangkan Muslim Radikal, berakar pada pemikiran formalistik, dan fundamentalistik sekaligus dalam istilah Din tersebut.

83 Pikiran seperti Nurcholish ini menjadi lebih ekspresif, dan mempunyai nuansa gerakan melalui pikiran-pikiran tentang agama dan negara Abdurrahman Wahid. Misalnya lihat Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara* (Jakarta: Grasindo, 1999). Pikiran-pikiran Abdurrahman Wahid ini sempat diimplementasikan dalam masa yang

pendek, 19 bulan menjadi Presiden Republik Indonesia (20 Oktober 1999-23 Juli 2001). Tentang ini lihat, Rumadi, "Dinamika Keagamaan dalam Pemerintahan Gus Dur" dalam Khamami Zada (ed.), *Neraca Gus Dur di Panggung Kekuasaan* (Jakarta: LAKPESDAM, 2002), h. 119-154.

84 Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan, Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 333.

85 Gagasan ini sering disebut "Neo-Modernisme". Lihat, Greg Barton, "Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia" dalam *Studi Islamika*, Vol. 2., No. 3, 1995, h. 1-75.

86 Lili Romli, *Islam Yes Partai Islam Yes,* h. 85.

87 Saiful Mujani, Agama, Intelektual, dan Legitimasi Politik dalam Indonesia Orde Baru, dalam, *'Kebebasan Cendekiawan Releksi Kaum Muda'* (Yogyakarta: Bentang, 1996), h. 163

88 Pramono U. Tanthowi, *Kebangkitan Politik Kaum Santri Islam dan Demokrasi di Indonesia, 1990-2000* (Jakarta; PSAP, 2005), h. 75. Panggung politik Islam di Indonesia memberi contoh yang baik atas suatu "*uneasy synthesis*" atas masalah Islam dan negara. Bahtiar Effendy menegaskan adanya tiga periode, yang *pertama*, 1945-1970, adalah periode *inimical*—yaitu bermusuhannya Islam dengan konstruksi negara, atau ideologi nasional. *Kedua*, 1970-1990-an, yaitu periode komplementer (istilah Abdurrahman Wahid) antara Islam dan negara. Dan *ketiga*, masa reformasi, 1998-sekarang, yaitu periode kompetitif, yang menimbulkan pergulatan antara kelompok Islam Progresif dan Muslim Radikal, dalam menafsirkan masalah Islam dan negara. Lihat Bachtiar Effendi, "Problema Politik Islam: Refleksi Tiga Periode" dalam Abuddin Nata (ed.), *Problematika Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Grasindo, 2002), h. 155-160.

89 Ibid., h. 76. Lihat juga, Bahtiar Effendy, "Islam and the State in Indonesia: Munawir Sjadzali and the Development of a New Theological Underpinning of Political Islam" *Studia Islamika*, Vol. 2., No. 2, 1995.

90 Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal*, h. 2. Gambaran komprehensif hubungan Islam dan Negara era Orde Baru ini, dan perkem-bangannya hingga kini, telah dipetakan dengan baik oleh Bachtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003).

91 Saya menggunakan istilah Islam Radikal untuk kelompok-kelompok yang secara ekstrem menentang gagasan sekularisme. Agenda mereka sangat jelas: Menegakkan negara Islam, atau paling tidak menerapkan syariat Islam. Penggunaan istilah, pengertian, dan agenda Islam Radikal dalam tulisan ini mengikuti penelitian PPIM tentang Islam Radikal di Indonesia pasca reformasi. Lihat Jamhari dan Jajang Jahrowi (ed.), *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: Penerbit Rajawali Persm 2004), khususnya Bab I Pendahuluan: Memahami Islam Radikal; dan Bab II Radikalisme Islam di Indonesia: Sebuah Upaya Pemetaan, h. 1-46. Diskusi tentang perkembangan, jaringan, dan pengaruh Islam Radikal ini dalam politik Indonesia, lihat John T. Sidel, *The Islamist Threat in Southeast Asia: A Reassessment* (Washington: East-West Center, 2007), h. 19-99.

92 Seperti sudah dikemukakan sekilas di atas, gejala radikalisme di dunia Islam bukan fenomena yang datang tiba-tiba. Ia lahir dalam situasi politik, ekonomi, dan sosial budaya yang oleh pendukung gerakan Islam radikal dianggap sangat memojokkan umat Islam. Secara politik umat Islam bukan saja tidak diuntungkan oleh sistem, tetapi juga merasa diperlakukan tidak adil. Mereka merasa aspirasi mereka tidak terakomodasi dengan baik karena sistem politik yang dikembangkan adalah menurut mereka "sistem kafir" yang dengan sendirinya lebih memihak kalangan nasionalis sekuler ketimbang umat Islam itu sendiri. Gerakan radikalisme Islam akhir-akhir ini merambah kepada masyarakat dengan begitu cepat, umumnya, banyak dipengaruhi oleh media-media kanan yang banyak bermunculan di masyarakat. Media seperti itu seringkali menghembuskan berita-berita yang sinis terhadap ajaran di luar kelompoknya. Kondisi itu diperkeruh pula oleh para khatib masjid yang seringkali mewartakan Islam bukan dengan wajah kedamaian, melainkan dengan kutukan, penyesatan, penghinaan terhadap kelompok-kelompok *non mainstream*.

Akibatnya sejumlah umat menjadi terpengaruh dan terprovokasi. Munculnya gerakan radikalisme Islam, seperti, Laskar Jihad, Front Pembela Islam, Hizbut Tahrir, dan Majelis Mujahidin setelah sebelumnya KISDI adalah akibat dari pengaruh itu. Keberadaan mereka di era reformasi telah merubah total potret gerakan Islam, setelah Islam Progresif menjadi mayoritas diskursif, Islam militan yang lebih legalistik formalistik mulai menampakkan wajahnya. Orientasi mereka adalah tuntutan aspirasi Islam, seperti pemberlakuan syariat Islam yang dipandang sebagai solusi alternatif di tengah carut marutnya politik sebagai akibat dari sistem demokrasi yang ditengarahi merupakan produk dari Barat. Oleh karena itu, demokrasi secara fundamental menurut mereka bertentangan dengan Islam. Mereka berkeyakinan bahwa doktrin Islam adalah lengkap, sempurna, dan mencakup segalam macam persoalan. Hukum-hukum Tuhan diyakini telah mengatur seluruh alam semesta tanpa ada masalah-masalah yang luput dari perhatiannya.


سورة النساء
بسم الله الرحمن الرحيم

BAB VIII

Kekerabatan Ulama dan Pembentukan Kaum Santri: Dimensi Sosiologis-Historis Peran Ulama

Indonesia adalah sebuah mozaik kebudayaan yang luas yang terbentuk dari berbagai komunitas kesukuan dan agama. Semua agama besar dunia, ratusan etnis, bahasa dan tradisi terdapat didalamnya. Tak salah bila Hildred Geertz pada tahun 1963 mengungkapkan bahwa heterogenitas kebudayaan Indonesia adalah surga bagi para antropolog.[1] Diantara khazanah kekayaan kebudayaan Islam yang khas Indonesia adalah eksistensi komunitas pelajar Muslim tradisional yang disebut kaum *santri*[2] yang telah menjadi ikon Islam Indonesia baik sebagai khazanah kultural, peran-peran sosial politik budaya Muslim maupun proses Islamisasi. Santri sebagai 'pelajar Islam' ada di negara-negara Muslim di seluruh dunia, tapi santri sebagai pelajar di lembaga pendidikan Islam tradisional yang unik adalah khas Indonesia. Bila pelajar Islam di negara-negara Muslim lain terkait dengan *maktab, suffah, madrasah* atau *zawiyah*, santri Indonesia tak terpisahkan dari pesantren yang dipimpin para kyai atau ulama. Bila santri telah berkembang menjadi kategori komunitas, demikian juga kyai atau ulama pemimpin pesantren yang mengikatkan diri dalam sistem kekerabatan ulama. Kyai dan santri tak bisa dipisahkan sebagai sub-sistem, tapi bisa dibedakan

Pesantren yang melahirkan santri dalam jumlah massal dan membentuk jaringan kekerabatan ulama adalah pesantren yang disebutkan Dhofier memiliki lima pilar utama: kiyai, santri, kitab kuning, pondok dan masjid.

secara konseptual karena keduanya memiliki habitusnya sendiri-sendiri. Santri dilahirkan dari pesantren dan kekerabatan ulama adalah "mesin" yang membuat pesantren berkembang biak, ulama-ulama baru bermunculan dan menyebar serta pengajaran Islam mengalami intensifikasi kepada masyarakat luas.

Pesantren menemukan kemapanannya pada abad ke-19 di Nusantara. Tetapi, embrio kelahirannya terbentuk jauh sebelum itu yaitu sejak masa-masa awal Islamisasi. Misalnya pesantren Quro di Karawang yang didirikan Syekh Quro yang bernama asli Syekh Hasanuddin dan pesantren Ampel Denta yang dipimpin oleh Sunan Ampel dan sering dijadikan tempat berkumpul dan musyawarah parawali (walisanga), keduanya pada abad ke-15. Tetapi, pesantren yang melahirkan santri dalam jumlah massal dan membentuk jaringan kekerabatan ulama adalah pesantren yang disebutkan Dhofier memiliki lima pilar utama: kiyai, santri, kitab kuning, pondok dan masjid. Pesantren dalam pengertian ini baru berkembang pada abad ke-19 bersamaan dengan aspek-aspek lain terutama gerakan perlawanan kepada kolonial Belanda dimana kyai dan kaum santri mengambil peranan historisnya yang penting. Pembahasan abad ke-19, dengan demikian, menjadi penting sebagai latar historis berbagai perkembangan Islam Indonesia, termasuk terbentuknya komunitas kaum santri dan terciptanya kekerabatan ulama. Tulisan ini akan mendiskusikan peran-peran sosiologis historis ulama yang menyangkut perannya dalam pengembangan pesantren, pembentukan kaum santri, dan penciptaan sistem kekerabatan ulama sebagai fenomena khas Islam Indonesia.

Pekembangan Pesantren dan Konsolidasi Islam Abad ke-19

Abad ke-19 merupakan satu period penting dalam sejarah Islam Indonesia. Perkembangan Islam pada abad inilah yang menjadi landasan historis suatu proses pembentukan apa yang disebut sebagai arus utama Islam. Salah satu aspek penting untuk dicatat adalah bahwa pada periode ini Islam Indonesia menyaksikan satu proses penting yang melahirkan apa yang disebut Gilbert (1980: 105-34) sebagai "institutionalisasi" atau "profesionaliasi" ulama. Melalui lembaga pendidikan Islam yang mereka dirikan, seperti pesantren di Jawa, ulama tampil sebagai elit sosial-keagamaan independen yang berperan penting tidak hanya dalam kehidupan keagamaan Muslim, tapi juga dalam penataan masalah-masalah yang berhubungan dengan kehidupan sosial dan politik.

Pada periode ini (abad ke-19) Islam Indonesia menyaksikan satu proses penting yang melahirkan apa yang disebut Gilbert (1980: 105-34) sebagai "institutionalisasi" atau "profesionaliasi" ulama.

Penting ditegaskan, jatuhnya kerajaan-kerajaan Islam di Indonesia pada abad ke-18, yang sebagian disebabkan intervensi Eropa ke dalam jaringan perdagangan di Nusantara, membawa implikasi penting bagi perkembangan institusi ulama. Mereka mengalami satu transformasi dari pejabat kerajaan, khususnya sebagai kadi (*qādī*),[3] menjadi pemimpin agama yang berbasis di lembaga-lembaga pendidikan tradisional seperti pesantren. Di sini, ketimbang sebagai "elit kota" (*urban notable*) di pusat kerajaan (Lapidus 1967: 11-2), ulama menjadi bagian dari masyarakat desa di wilayah pedalaman, yang pada gilirannya membawa mereka terintegrasi ke dalam ritme kehidupan agraris. Berdasarkan observasinya di pedesaan Jawa abad ke-19, Raffles menulis bahwa para ulama, selain selalu dimintai pendapat mengenai masalah perkawinan, perceraian dan waris, pada saat yang sama selalu "mengingatkan para penduduk desa mengenai musim yang tepat untuk bercocok tanam" (Raffles 1978: II, 3). Hal serupa juga muncul dalam karya Crawfurd, di mana para ulama digambarkan sebagai "segmen petani Jawa yang sangat dihormati, yang hidup sejajar dengan mereka" (Crawfurd 1820: II, 266).

Ulama menjadi bagian dari masyarakat desa di wilayah pedalaman, yang pada gilirannya membawa mereka terintegrasi ke dalam ritme kehidupan agraris.

Walaupun awal kemunculan pesantren disebutkan sekilas dimuka, belum bisa dipastikan secara pasti kapan sesungguhnya lembaga pesantren atau lembaga serupa seperti surau di Sumatra Barat dan dayah di Aceh– mulai tumbuh di Indonesia.[4] Satu hal yang pasti adalah pada abad ke-19 pesantren telah berkembang sedemikian rupa sebagai lembaga pendidikan Islam bagi kaum Muslim Indonesia. Data statistik pemerintah Belanda mencatat terdapat sekitar 15.000 pesantren yang tersebar di wilayah Jawa dan Madura, dengan jumlah santri mencapai 23.000 orang (van den Berg 1886: 518-9). Data ini juga sejalan dengan catatan perjalanan Snouck Hurgronje ke beberapa wilayah di Jawa, juga pada akhir abad ke-19. Dia menemukan bahwa pesantren telah tersebar di Jawa, dan berkembang sedemikian mapan sebagai institusi pendidikan yang dipimpin para ulama yang memberikan pelajaran keagamaan bagi masyarakat Muslim Indonesia (Wijoyo 1997: 36-45).

Pesantren bermula dari inisiatif independen kyai atau ulama. Di atas sebidang tanah, seorang ulama membangun pesantren yang terdiri dari sebuah mesjid, asrama untuk para santri, dan sebuah rumah untuk ulama atau kiyai serta keluarga mereka (Dhofier 1982: 44-5). Di lingkungan pesantren inilah seorang ulama memberikan pelajaran keagamaan untuk para santri, menyangkut baik ilmu-ilmu keislaman maupun praktik keagamaan. Ketika jumlah santri makin bertambah besar, pesantren kemudian berkembang menjadi sebuah komunitas keagamaan, dengan pola kehidupan tertentu di mana pembelajaran dan sekaligus praktik-praktik keagamaan menjadi konsentrasi utama. Pesantren menjadi pusat dari dinamika kehidupan Islam. Bersamaaan dengan itu, ulama tampil menjadi elit yang sangat dihormati dengan kekuatan spiritual-kegamaan bagi masyarakat sekitar. Dan dari pesantren inilah kehidupan keislaman secara perlahan berkembang di tengah masyarakat. Sementara ulama bertindak sebagai "pialang budaya", yang memainkan peran penting dalam pembentukan "ortodoksi dan heterodoksi dari praktik-praktik lokal dalam terma-terma hukum al-Qur'an, dan menyesuaikan sistem ideal keagamaan yang kurang fleksibel ini ke dalam realitas masyarakat Jawa" (Geertz 1959/60: 238).

Peran pesantren dalam proses transmisi ini bisa dilihat terutama pada kitab-kitab keagamaan yang tersebar di pesantren, Kitab-kitab ini, yang terkenal dengan sebutan "kitab kuning". Bisa diklasifikasikan ke dalam beberapa kategori yaitu fikih, teologi (akidah), tata bahasa Arab (nahwu, saraf dan balaghah), kumpulan hadis, tasawuf dan tarekat, serta kategori lain yang berisi kumpulan do'a dan pujian kepada Nabi Muhammad

Pengaruh keagamaan pesantren semakin besar ketika ia dipimpin oleh seorang ulama yang memiliki pengalaman belajar di Timur Tengah, khususnya Mekkah. Bagi Muslim Indonesia, Mekkah diyakni tidak hanya sebagai pusat Islam, di mana mereka belajar dan beribadah haji, tapi juga sebagai "pusat kosmis utama" (van Bruinessen 1995: 42). Oleh karena itu, ulama dengan pengalaman belajar di Mekkah dianggap memiliki otoritas keagamaan lebih tinggi. Dan pesantren yang dipimpinnya semakin terkenal dan banyak diminati para santri untuk belajar. Dalam kerangka inilah, seiring dengan peningkatan jumlah jemaah haji asal Indonesia (Verdenbregt 1962: 91-154), jaringan Islam Indonesia-Mekkah pada akhir abad ke-19 menjadi sangat intensif. Muslim Indonesia—tepatnya Asia Tenggara—yang belajar dan tinggal di Mekkah, yang disebut "komunitas Jawi," berjumlah semakin besar pada periode ini. Kenyataan ini, pada gilirannya kemudian menjadikan Mekkah sebagai pusat Islam yang memainkan peran sangat berarti dalam pembentukan wacana intelektual Islam Indonesia, lebih dari peran serupa dua abad sebelumnya (Azra 1992). Komunitas Jawi ini telah berjasa menjadikan Mekkah sebagai "jantung dari kehidupan keagamaan Muslim Indonesia" (Snouck Hurgronje 1931: 291). Mereka menjadi agen utama proses transmisi wacana Islam yang berkembang di Mekkah ke bumi Indonesia. Dan pesantren—yang sebagian besar dipimpin ulama jebolan Mekkah—berfungsi sebagai institusi bagi proses transmisi tersebut.

Peran pesantren dalam proses transmisi ini bisa dilihat terutama pada kitab-kitab keagamaan yang tersebar di pesantren (van den Berg 1886: 519-55; van Bruinessen 1990: 226-69). Kitab-kitab ini, yang terkenal dengan sebutan "kitab kuning" menjadi sumber pelajaran bagi para santri di pesantren. Kitab-kitab kuning dikarang baik oleh ulama Mekkah maupun Indonesia, dalam bahasa Arab dan Indonesia dengan tulisan Jawi. Berdasarkan substansinya, kitab

kuning ini secara kasar bisa diklasifikasikan ke dalam beberapa kategori yaitu fikih, teologi (akidah), tata bahasa Arab (nahwu, saraf dan balaghah), kumpulan hadis, tasawuf dan tarekat, serta kategori lain yang berisi kumpulan do'a dan pujian kepada Nabi Muhammad (van Bruinessen 1995: 134-5).

Di samping menulis dan menterjemahkan kitab, peran penting komunitas Jawi ini juga bisa dibuktikan dalam kumpulan fatwa –satu bidang yang akan dibahas secara rinci di sini. Pertambahan jumlah komunitas Jawi pada akhir abad ke-19, sebagaimana telah disinggung di atas, telah membawa mereka untuk aktif dalam memecahkan berbagai persoalan sosial-keagamaan, dan juga politik Indonesia. Sebagai satu komunitas –meski memang terbagi ke dalam berbagai etnis daerah asal mereka masing-masing– hubungan dan interaksi di antara mereka terjalin demikian erat, yang pada gilirannya memperkuat kesadaran kolektif dan ikatan emosional mereka dengan suasana Indonesia. Oleh karena itu, komunitas Jawi tidak hanya semata-mata menuntut ilmu (*talāb al-'ilm*) kepada para ulama Mekkah, tapi juga merasa perlu untuk meminta fatwa (*istiftā'*) kepada mufti di Mekkah. Dengan demikian, permintaan fatwa ke Mekkah menyangkut dengan berbagai isu dan persoalan sosial-keagamaan di Indonesia pada akhir abad ke-19 mulai berkembang seperti ditunjukkan oleh sebuah kitab, *Muhimmāt al-Nafā'is*, sebuah koleksi fatwa dari Mekkah tentang Islam Indonesia. Menurut Nico Kaptein (1997a; 1995: 141-60), *Muhimmat al-Nafai'is* merupakan kumpulan fatwa terpenting sejauh menyangkut Islam di Indonesia abad ke-19. Sebagian besar fatwa dalam *Muhimmat* dikeluarkan oleh mufti Mekkah dari Mazhab Shafi'i saat itu, Ahmad ibn Zainī Dahlān (1817-1886). Dia berfatwa atas dasar pertanyaan (*istiftā*) oleh Muslim Indonesia dan Asia Tenggara. Dilihat dari substansinya, dan juga mufti, fatwa-fatwa dalam *Muhimmat* menunjukkan kaitan sangat erat dengan wacana keagamaan dalam transmisi Islam abad ke-19.

Proses Institusionalisasi Ulama

Meski tentunya harus dilihat secara hati-hati, pengalaman internasional ulama telah membuat mereka memiliki satu kesadaran kelompok tersendiri, kelompok ulama atau barangkali bisa juga disebut "kelas ulama". Bersama sejumlah faktor lain yang akan dijelaskan, pengalaman internasional di atas telah memberi kontribusi penting dalam memperkuat pelembagaan ulama. Ketika banyak ulama Melayu-Indonesia belajar di Mekah, saat itu ulama Nusantara tengah mengalami proses penguatan kelompok, yang sebagian berbasis di lembaga-lembaga pendidikan. Pengalaman al-Azhar pada abad ke-19 merupakan contoh sangat menarik dari perkembangan demikian. Di tengah proses modernisasi yang dilakukan secara intensif oleh Muhammad Ali Pasha dan kemudian Ismail Pasha, yang telah melahirkan perubahan sosial-keagamaan dan elit baru didikan Barat, al-Azhar menjadi basis pertahanan bagi berlangsungnya otoritas ulama di Mesir. Shaykh al-Azhar, satu jabatan yang biasanya diterjemahkan sebagai "rektor", menjadi simbol dari dominasi ulama di lembaga pendidikan tersebut (Dodge 1961: 85; Eccel 1984).

Munculnya kesadaran kelompok ulama di Nusantara tentu saja bukan hasil dari semata-mata proses abad ke-19. Kecenderungan di atas bahkan sudah muncul pada awal perkembangan tradisi intelektual Islam di dunia Islam, khususnya ketika upaya pengumpulan hadist dilakukan secara intensif. Upaya membuat transmisi hadis (*sanad*) yang tidak terputus, yang menjadi basis otoritas dan keaslian suatu teks hadis (*matan*), selanjutnya telah melahirkan tidak saja interaksi yang intensif antara ulama pada periode tertentu, tapi juga keterikatan yang sangat kuat dengan ulama generasi sebelumnya. Dalam kerangka inilah istilah *tâbi'în* untuk ulama dari generasi pasca shabat Nabi dan *thabi'i al-tâbi'în* untuk generasi ulama lebih kemudian, berkembang kuat dalam khazanah peradaban Islam. Bersamaan dengan itu, *tabaqât* (kumpulan biografi ulama), baik didasarkan pada faktor geografis maupun keahlian di bidang keilmuan, menjadi satu corak tersendiri dalam penulisan sejarah Islam (Rosenthal 1968: 93-95).

Upaya membuat transmisi ha¬dis (sanad) yang tidak terputus, yang menjadi basis otoritas dan keaslian suatu teks hadis (matan), selanjutnya telah melahirkan tidak saja interaksi yang intensif antara ulama pada periode tertentu, tapi juga keterikatan yang sangat kuat dengan ulama generasi sebelumnya.

Proses ini semakin menguat ketika ulama terinsitusionalisasi dalam bentuk lembaga-lembaga pendidikan yang didirikan, dengan tentu saja berdasarkan wakaf yang diberikan elit masyarakat sekitar. Sejak saat itulah peran-peran sekuler ulama pada masa awal mulai berkurang. Mereka semakin terkonsentrasi pada bidang-bidang keagamaan (Cohen 1970: 16-46; Bulliet 1970: 195-211). Proses ini kemudian memuncak pada masa Dinasti Usmani, di mana ulama menjadi elit yang secara formal termasuk dalam struktur kerajaan melalui jabatan *Shaykh al-Islâm* (Bulliet 1978: 53-67; Gibb dan Bowen 1957: 81-111). Jabatan ini merupakan satu titik kulminasi dari proses evolusi ulama menjadi satu elit dan bahkan kelas tersendiri di tengah masyarakat Muslim. Dan dalam suasana demikianlah Shaykh al-Azhar di Mesir dan Shaykh al-'Ulamâ di Mekah

berkembang; mereka menjadi satu kekuatan yang menentang setiap arus perubahan yang muncul seiring dengan proses modernisasi (Baer 1971; Azra 1991: 4-16).

Pengalaman internasional telah memperkuat proses evolusi pembentukan ulama menjadi satu kelompok sosial yang memiliki keabsahan dalam menafsirkan dan memberi pengajaran doktrin-doktrin Islam, dan selanjutnya menentukan corak keberagamaan masyarakat. Budaya Indonesia pra-Islam juga memberi kemungkinan kuat bagi lahirnya satu 'kelas sosial' yang berbasiskan pada penguasaan ilmu-ilmu keagamaan, yang disebut kelas Brahmana.

Dalam konteks Indonesia abad ke-19, perkembangan pesantren dan pelembagaan ulama yang demikian mapan sedikit banyak merupakan hasil dari pengalaman internasional mereka ketika belajar baik di Mekkah maupun di al-Azhar, Kairo. Meski memang memerlukan penelitian lebih lanjut, bisa diasumsikan di sini bahwa pengalaman tersebut telah menempatkan mereka semakin terintegrasi ke dalam lapisan ulama Muslim secara umum. Artinya, pengalaman internasional di atas telah meperkuat proses evolusi pembentukan ulama menjadi satu kelompok sosial yang memiliki keabsahan dalam menafsirkan dan memberi pengajaran doktrin-doktrin Islam, dan selanjutnya menentukan corak keberagamaan masyarakat. Pengalaman belajar di Mekah dan Mesir saat itu menjadi salah satu prasyarat yang disepakati bagi tampilnya seseorang menjadi ulama. Setidaknya, pengalaman tersebut menambah bobot keilmuan seseorang di mata masyarakat, dan selanjutnya di mata kyai dan ulama di pesantren lain yang banyak tersebar di Indonesia (Djajadiningrat 1936: 201). Hanya saja, proses pelembagaan ulama tersebut tidak bisa dilihat semata-mata karena pengaruh asing. Perkembangan sosial-politik dan budaya Indonesia abad ke-19, seperti akan dijelaskan, memberi landasan sosiologis sangat kuat bagi lajunya proses institusionalisasi ulama. Di samping itu, budaya Indonesia pra-Islam juga memberi kemungkinan kuat bagi lahirnya satu 'kelas sosial' yang berbasiskan pada penguasaan ilmu-ilmu keagamaan, yang disebut kelas Brahmana.

Dua faktor setidaknya telah berperan sangat penting dalam proses pelembagaan ulama di abad ke-19, selain faktor pengalaman internasional yang telah dijelaskan. Kedua faktor tersebut adalah sufisme dan tarekat, yang mengalami kebangkitan secara hampir bersamaan dengan tumbuhnya pesantren, dan *setting* sosial-budaya pesantren di wilayah pedesaan. Faktor terakhir ini telah menyediakan lahan subur bagi berkembangnya praktek-praktek sosial-keagamaan yang sangat menempatkan ulama pada posisi yang sedemikian otoritatif, tidak saja secara keagamaan tapi juga secara sosial dan politik. Kedua faktor tersebut kemudian diperkuat sejumlah faktor lain yang tumbuh menyusul perkembangan dan perubahan sosial-politik akibat kolonialisme, yang selanjutnya turut menggeser kedudukan ulama bersama pesantren pada sebuah dunia tersendiri, yang terpisah dari kehidupan masyarakat di lingkungan kerajaan, juga kaum Muslim secara umum.

Sufisme dalam Islam Indonesia memang telah berkembang seiring proses awal perkembangan agama tesebut, ketika ia secara intensif diperkenalkan kepada masyarakat Indonesia; bersama sejumlah faktor lain yang bersifat sosial-politik dan ekonomi, sufisme telah menjadi satu kategori penting dalam sejarah Islam Indonesia (Johns 1961b: 143-160; dan 1961a: 10-23), yang telah

Dalam perkembangannya di abad ke-19, sufisme bersama tarekat juga berkembang menjadi satu wacana penting dalam pro¬ses transmisi ajaran-ajaran Islam ke dunia Melayu-Indonesia. Hal ini terutama bisa dilihat pada fakta bahwa sebagian besar ulama pemimpin pesantren di Indonesia adalah pula guru tarekat. Mereka adalah pengikut berbagai tarekat, terutama Qadiriyah-Naqsabandiyah yang memang memiliki jumlah pengikut paling besar di Indonesia (van Bruinessen 1994: 196-197; Kartodirdjo 1966:157-165; Dhofier 1982: 135-147).

berjasa menjadikan Islam memiliki daya tarik bagi masyarakat Indonesia. Dalam perkembangannya di abad ke-19, sufisme bersama tarekat juga berkembang menjadi satu wacana penting dalam proses transmisi ajaran-ajaran Islam ke dunia Melayu-Indonesia. Hal ini terutama bisa dilihat pada fakta bahwa sebagian besar ulama pemimpin pesantren di Indonesia adalah pula guru tarekat. Mereka adalah pengikut berbagai tarekat, terutama Qadiriyah-Naqsabandiyah yang memang memiliki jumlah pengikut paling besar di Indonesia (van Bruinessen 1994: 196-197; Kartodirdjo 1966:157-165; Dhofier 1982: 135-147).

Dalam konteks pembahasan ini, hal paling penting dari penerimaan sufisme adalah bahwa ia telah memperkuat posisi ulama baik di kalangan santri-santrinya di pesantren dan selanjutnya di tengah masyarakat. Ketaatan penuh kepada guru (*mursyid*) merupakan salah satu ajaran dan praktek sufisme dalam terakat; guru bertindak sebagai guru dan sekaligus pemimpin yang menuntun dan menunjukkan jalan guna mencapai tahapan-tahap spiritual yang diperlukan oleh seorang murid (Trimingham 1971: 3-4). Aspek ajaran inilah yang kemudian memberi sumbangan besar untuk menempatkan ulama pada posisi yang tidak hanya penting, tapi sekaligus juga menjadi aktor tunggal yang menentukan hampir seluruh kehidupan di dalam pesantren (Wahid 1974: 46). Di dalam bangunan pesantren, ulama tampil sebagai pemegang otoritas tunggal dan monopoli penafsiran keagamaan; demikian pula terutama di dalam bangunan pesantren, ulama hadir sebagai 'penjelmaan dari paham keagamaan' itu sendiri. Bukan hanya kritik yang absen dari para santri, tapi juga keengganan untuk menerima selain yang diberikan ulama di pesantren tempat dia belajar. Ulama dianggap sebagai penyalur kemurahan Tuhan kepada murid-muridnya, bahkan kehidupan di akherat kelak (Dhofier 1982: 82-83; Wahid 1974: 45-46).

Di dalam bangunan pesantren, ulama tampil sebagai pemegang otoritas tunggal dan monopoli penafsiran keagamaan; demikian pula terutama di dalam bangunan pesantren, ulama hadir sebagai 'penjelmaan dari paham keagamaan' itu sendiri. Bukan hanya kritik yang absen dari para santri, tapi juga keengganan untuk menerima selain yang diberikan ulama di pesantren tempat dia belajar.

Pola kehidupan seorang ulama atau kyai di pesantren ini selanjutnya menjadi acuan bagi para santrinya di kemudian hari, khususnya ketika mereka mendirikan pesantren. Sebagaimana diketahui, pendirian pesantren tampaknya menjadi satu ciri penting bagi keberadaan seorang ulama. Bahkan, semakin banyak santri dari suatu pesantren mendirikan lembaga pendidikan serupa di wilayahnya masing-masing, maka semakin besar pula wibawa dan otoritas seorang ulama. Hal tersebut menjadi semacam tolak ukur dari keberhasilan pendidikan yang diselenggarakan (Wahid 1974: 41). Dalam kaitan ini, kesaksian Djajadiningrat mengenai kehidupan pesantren menjadi penting diperhatikan. Dia menulis bahwa 'para santri itu sangat ingin menjadi guru di kemudian hari, istimewa setelah dilihatnya pula bagaimana senangnya hidup orang yang menjadi guru mengaji itu' (Djajadiningrat 1936: 201; dan 1908: 1-22). Dalam konteks ini, posisi ulama atau kyai dilihat sebagai puncak karir seorang santri, dan pesantren menjadi sarana proses mobilitas sosial santri.

Di samping itu, perkembangan terakhir ini juga berhubungan dengan fakta bahwa kyai atau ulama selalu mendapat tempat terhormat di tengah masyarakat. Didukung suasana kehidupan pedesaan, otoritas kiyai berlaku tidak

hanya di pesantren, tapi juga di lingkungan masyarakat di mana dia tinggal. Ketergantungan masyarakat pada kyai demikian besar, yang melampaui batas-batas keagamaan. Melalui pesantren yang didirikan, seorang kiyai bertindak sebagai perumus realitas berdasarkan terma-terma Islam. Sikap hidup yang dibangun kiyai di pesantren secara bertahap kemudian mempengaruhi pola kehidupan sosial-keagamaan masyarakat sekitar. Ini selanjutnya juga didukung corak pengajaran Islam di pesantren yang berorientasi praktikal, di mana materi yang diajarkan sebagian besar berhubungan dengan kehidupan keseharian (Wahid 1974: 42). Dalam kerangka inilah, ulama menjadi agen dari proses Islamisasi dan selanjutnya intensifikasi keislaman masyarakat. Ulama bersama pesantren menjadi dasar bagi proses pembentukan dari apa yang kemudian dikenal sebagai masyarakat santri (Geertz 1960).

Meski tidak didukung data-data statistik, kedudukan terhormat kyai di tengah masyarakat pada gilirannya sangat mungkin menghasilkan keuntungan ekonomi bagi kehidupan kyai dan juga keluarganya. Kesaksian Djajadingrat lagi-lagi menjadi penting diperhatikan di sini. Dia mencatat bahwa, 'jika dilihat kehidupan seorang kyai yang agak bernama, maka nampaklah bahwa kehidupannya amat senang. Meskipun ia sesekali tidak hendak berusaha buat mencari rezeki, tapi rezeki itu datang sendiri kepadanya dengan tidak ada hingganya. Rezeki itu datang dari bekas-bekas muridnya dan dari orang yang mengharap-harapkan berkat karena bersedekah kepada kyai itu' (Djajadiningrat 1936: 201). Sektor ekonomi ini pada dasarnya memegang peran penting tidak saja bagi terlaksananya tugas-tugas keulamaan, tapi sekaligus menjadi salah satu pranata institusi ulama itu sendiri (Horikoshi 1987: 103-113). Pemilikan sumber daya ekonomi ini menjadikan kyai seakan terbebas dari mencari keuntungan semata-mata di balik tugas-tugas keagamaan yang diemban.

Menjadi agen dari proses Islamisasi dan selanjutnya intensifikasi keislaman masyarakat. Ulama bersama pesantren menjadi dasar bagi proses pembentukan dari apa yang kemudian dikenal sebagai masyarakat santri

Pertumbuhan pesantren di Indonesia, khususnya di abad ke-19, sangat mungkin berlangsung melalui proses seperti diuraikan di atas. Setelah belajar pada pesantren tertentu –bahkan pada beberapa pesantren– sebagian santri kemudian mendirikan lembaga serupa baik di wilayahnya atau di tempat lain di mana dia tinggal. Melalui pesantren ini, para santri secara perlahan kemudian mulai memasuki jalan kehidupan seperti gurunya, sebagai seorang ulama atau kyai. Hal ini tentu saja sejalan dengan pandangan hidup santri yang menempatkan guru sebagai pembimbing spiritual seumur hidup (Wahid 1973: 46; Dhofier 1982: 82). Maka mengikuti jejak langkah guru, menjadi ulama, dilihat sebagai satu anugrah dan kemuliaan. Sebagian di antara mereka terlebih dahulu menuntut ilmu di Mekah atau Mesir, sebelum akhirnya mendirikan pesantren. Langkah ini diambil karena pengalaman belajar di Mekah atau Mesir memiliki makna penting untuk memperbesar wibawa dan pengaruhnya baik di kalangan ulama itu sendiri maupun di masyarakat secara umum (Djajadiningrat 1936: 199-200; Dhofier 1982: 37-38).

Bagaimana ulama membangun solidaritas dan kerjasama an¬tara mereka. Dia mengidentifikasi setidaknya tiga cara yang ditempuh ulama untuk menjadikan mereka sebagai kelompok tersendiri: (1) membangun satu tradisi bahwa keluarga terdekat harus menjadi calon kuat pengganti kepemimpinan pesantren; (2) mengembangkan jaringan aliansi perkawinan endogamous antara keluarga kyai; dan (3) mengembangkan tradisi transmisi pengetahuan dan rantai transmisi intelektual antara sesama kyai dan keluarganya.

Proses di atas memang telah menjadikan pesantren semakin tersebar luas, dan pada gilirannya membawa pola kehidupan santri di pesantren semakin terintegrasi ke dalam kehidupan masyarakat. Ulama atau kyai dengan demikian berperan penting dalam proses intensifikasi keislaman mayarakat. Pada saat bersamaan, proses tersebut di atas juga menciptakan satu jaringan erat sesama kyai. Meski berdasarkan penelitian dari periode belakangan, Dhofier (1982: 61-62) dalam hal ini memberi penjelasan sangat menarik tentang bagaimana ulama membangun solidaritas dan kerjasama antara mereka. Dia mengidentifikasi setidaknya tiga cara yang ditempuh ulama untuk menjadikan mereka sebagai kelompok tersendiri: (1) membangun satu tradisi bahwa keluarga terdekat harus menjadi calon kuat pengganti kepemimpinan pesantren; (2) mengembangkan jaringan aliansi perkawinan *endogamous* antara keluarga kyai; dan (3) mengembangkan tradisi transmisi pengetahuan dan rantai transmisi intelektual antara sesama kyai dan keluarganya. Dalam segi tertentu tiga sikap hidup di atas juga merupakan wujud dari kesadaran kyai sebagai kelompok sosial, yang kerap digambarkan menyamai kedudukan bangsawan feodal yang di pulau Jawa biasa dikenal dengan sebutan *kanjeng* (Wahid 1974: 46-47).

Dengan cara demikian, kiyai mendefinisikan diri mereka tidak hanya berbeda dari masyarakat Muslim pada umumnya, tapi sekaligus menempatkan diri mereka sebagai pembimbing spiritual dan akhirnya elit sosial. Bersamaan dengan itulah kesan-kesan supranatural kerap mewarnai gambaran hidup kyai dan keluarganya. Keleluasaan kyai di dunia pesantren, baik dari segi politik maupun sosial-keagamaan, telah menjadikan mereka dengan mudah tampil sebagai kelompok elit dengan seperangkat ideologi dan aura kebesaran, yang kerap dirumuskan dalam terma-terma keagamaan. Gelar 'nyai' untuk istri dan putri kyai yang sudah menikah dan 'gus' untuk putranya, khususnya di Jawa, dalam beberapa segi sebenarnya mengacu pada kelebihan yang dimiliki kyai dan keluarganya. Tingkah laku seorang 'gus', misalnya, yang bertentangan dengan etika umum yang berlaku di masyarakat, kerap ditafsirkan dalam terma-terma spiritual-keagamaan. Mereka dianggap mempunyai 'ilmu laduni', satu kemampuan spiritual untuk menguasai berbagai cabang ilmu keagamaan tanpa harus belajar, sebagaimana dilakukan santri-santri lain di pesantren (Dhofier 1982: 69). Selain itu, kecenderungan ini juga didukung tradisi sufisme yang memang kuat di lingkungan pesantren (Madjid 1974: 103-115), yang memberi satu landasan penting bagi lahirnya paham-paham sosial-keagamaan yang mendukung kelebihan spiritual seorang kyai.

Dengan demikian, dalam konteks sejarah Islam Indonesia, abad ke-19 barangkali bisa disebut sebagai abad ketika ulama mengalami proses institusionalisasi sedemikian mapan. Pada abad inilah jumlah pesantren dan tarekat demikian meningkat; begitu pula pada masa itu kita melihat membanjirnya kitab-kitab klasik Islam yang digunakan secara luas di dunia Muslim; juga pada saat itu hubungan intensif dengan dunia Timur Tengah terjalin erat; dan yang terpenting

pada periode yang sama proses institusionalisasi ulama telah mengalami perkembangan sampai pada tingkat di mana ia merepresentasikan satu sistem sosial-keagamaan yang mapan di kalangan Muslim Indonesia. Oleh karena itu, istilah 'subkultur' untuk dunia pesantren (Wahid 1974: 39-60) bisa dilacak pada periode perkembangannya pada abad ke-19 ini.

Istilah 'subkultur' untuk dunia pesantren bisa dilacak pada periode perkembangannya pada abad ke-19

Proses pelembagaan ulama ini selanjutnya bahkan mengalami perkembangan lebih lanjut ketika berhadapan dengan kalangan elit istana, kaum priyayi, terutama ketika yang disebut terakhir ini semakin jauh masuk dalam orbit kekuasaan yang didukung pihak kolonial. Para priyayi, termasuk para penghulu, pasa saat itu bahkan tidak hanya menjadi kaki tangan kolonial, tapi juga cenderung bertentangan dengan pola kehidupan keagamaan yang tumbuh di lingkungan ulama pesantren (Sutherland 1979: 28-29). Dalam kondisi demikianlah para ulama, seperti dilakukan Ahmad Rifai dari Kalisalak (1786-1875) (Steenbrink 1984: 101-116; Djamil 2001), mengetengahkan gugatan dan bahkan menuduh para priyayi telah menghamba pada pemerintahan kafir. Lebih dari itu, seiring dengan berbagai perubahan sosial-ekonomi, para ulama tampil sebagai aktor penting yang memberi legitimasi keagamaan bagi gerakan-gerakan perlawanan rakyat terhadap pemerintah kolonial, seperti yang terjadi pada pemberontakan di Banten pada 1888 (Kartodirdjo 1966 dan 1973), Perang Padri di Sumatra Barat (Dobbin 1983), dan Perang Jawa (Carey 1987: 271-318).

Pada beberapa segi tertentu, ulama dan priyayi memang masih menunjukkan bukti bahwa mereka memang memiliki hubungam harmonis. *Serat Cabolek*, salah satu teks sastra kraton Jawa abad ke-19 menunjukkan tidak saja keakraban kalangan priyayi dalam kehidupan keagamaan di pesantren, tapi juga besarnya unsur santri dalam wacana keagamaan kaum priyayi (Soebardi 1971: 331-349; dan 1975). Namun, seiring dengan intervensi kolonialisme yang



Ilustrasi pertempuran sengit antara pasukan Paderi melawan Belanda di bukit selatan Bonjol R. Sumber: Indonesia dalam Arus Sejarah, 2012.



Ilustrasi penangkapan Diponegoro yang dibuat oleh Raden Saleh merupakan bentuk simpati terhadap perjuangannya dalam Perang Jawa.
Sumber: Kuasa Ramalan, 2012.

semakin jauh terlibat dalam kehidupan priyayi, ketegangan dan pertentangan antara kaum santri dan priyayi juga berkembang. Pada akhir abad ke-19, ini antara lain bisa dilihat pada pembuatan citra negatif oleh kalangan priyayi kraton tentang komunitas santri. Salah satu teks kraton Jawa yang sekaligus mewakili ideologi kaum priyayi, *Serat Darmogandul* (Drewes 1966: 309-365), mengedepankan serangan –bahkan penghinaan– terhadap Islam dan kaum Muslim, khususnya kelompok masyarakat santri. Hal yang sama juga bisa dilihat pada *Serat Cabolek*, khususnya edisi lebih belakangan ketika kaum priyayi semakin berkembang menjadi kelas sosial yang, selain didukung pihak kolonial, juga semakin bertentangan dengan kaum santri (Kuntowijoyo 1991: 123-137). Gambaran tentang kaum santri di atas juga sejalan dengan pandangan pihak kolonial tentang ulama, yang sarat dengan kesan fanatisme, tamak, dan penghasut masyarakat untuk melakukan pemberotakan (Boland dan Farjon 1983: 5-7). Hubungan tidak harmonis priyayi-santri bahkan dialami seorang priyayi dari Banten, Ahmad Djajadiningrat. Dia harus menghadapi sikap yang sangat tidak bersahabat dari sesama santri seniornya ketika dia menuntut ilmu di sebuah pesantren di Banten, sebelum kemudian dia mengenyam pendidikan di sekolah Belanda. Dia menuturkan pengalamannya sebagai berikut:

> *Sebagai seorang anak amtenar [pegawai pemerintah Balenda], sudah tentu saya acap kali mendapat siksaan dari lurah saya, yang benci kepada Gubernurmen itu. Jika saya misalnya salah membaca sesuatu kata Arab, maka saya pun dicercanya dengan kata-kata yang menyakitkan hati, umpamanya: 'Tak akan masuk pelajaran ini pada otakmu, karena perutmu penuh dsumbat dengan nasi yang dibeli dengan uang yang haram!' Pada*

pendapatan lurah saya itu, uang gaji yang diterima oleh ayah saya dari Gubernurmen itu haram (Djajadiningrat 1936: 26)

Kondisi inilah yang kemudian melahirkan pertentangan antara kaum priyayi di keraton sebagai elit birokrasi kerajaan di satu pihak, dengan kaum santri yang berbasis di pesantren dan tarekat di pihak lain. Lebih dari itu, kondisi ini pada saat yang sama juga semakin memperkuat proses pelembagaan ulama sebagaimana telah dijelaskan di atas. Kesadaran kelompok di kalangan ulama, seperti halnya kaum priyayi, tumbuh semakin kuat. Begitu pula dalam situasi demikian, kedua kelompok sosial tersebut semakin intensif membuat berbagai langkah guna memperkuat posisi mereka masing-masing. Para ulama semakin gencar melakukan proses konsolidasi pembentukan umat, baik sesama ulama maupun murid-murid serta kaum santri secara umum; sementara para priyayi menjalin hubungan yang semakin erat dengan pihak kolonial, yang memang menjadi sandaran utama keberadaan mereka saat itu.

Meski kajian para sarjana belakangan mulai meninjau kembali pertentangan dua kelompok sosial-keagamaan di atas, di mana unsur-unsur tertentu dalam pemikiran dan ritual keagamaan yang biasa diasosiasikan dengan kaum santri juga terdapat di kalangan kaum priyayi (Woodward 1989: khususnya bab VI), perbedaan dari keduanya bagaimana pun tetap bisa diidentifikasi dengan jelas. Pengalaman Saifuddin Zuhri, seorang santri Jawa terkemuka, membuktikan bahwa mereka (kaum santri) tetap berada dalam situasi berbeda dengan kaum priyayi. Seperti halnya kaum santri di daerahnya, Banyumas di Jawa Timur, ia memang terlibat dalam kegiatan tertentu yang selama ini dipahami milik kaum priyayi, seperti menonton pertunjukkan wayang dan ketoprak. Namun, sebagaimana bisa dilihat dari autobiografinya, mereka memiliki pemaknaan berbeda dari kaum priyayi. Masyarakat santri cenderung memaknai cerita-cerita dalam wayang dalam terma-terma Islam (Zuhri 1977: 44-49). Dengan demikian, hingga akhir abad ke-19, pengalaman Islam Indonesia memang menyaksikan satu proses di mana kedua kelompok sosial tersebut, selain kelompok abangan, memang tengah terlibat intensif dalam proses pembentukan sosial beserta perumusan ideologi mereka masing-masing.

Kekerabatan Ulama

Sebagaimana tujuan tulisan ini, selain terbentuknya komunitas santri, dalam abad ke-19 juga sangat penting memperhatikan genealogi dan pembentukan sistem kekerabatan ulama sebagai para guru kaum santri. Ulama atau kyai adalah individu dalam sebuah pesantren tetapi komunitas tersendiri dalam jaringan pesantren. Relasi, komunikasi dan konsolidasi diantara mereka telah menciptakan jaringan kekeluargaan yang khas yang kemudian membentuk suatu sistem yang disebut kekerabatan ulama. Kekerabatan ulama memainkan peranan yang sangat signifikan paling tidak dalam empat aspek: (1) konsolidasi keberlangsungan hidup pesantren, (2) perluasan keluarga dan 'dinasti' kyai, (3) pengembangan institusi pendidikan Islam, dan (4) aktifitas Islamisasi.

Ulama atau kyai adalah individu dalam sebuah pesantren tetapi komunitas tersendiri dalam jaringan pesantren. Relasi, komunikasi dan konsolidasi di antara mereka telah menciptakan jaringan kekeluargaan yang khas yang kemudian membentuk suatu sistem yang disebut kekerabatan ulama.

Kekerabatan muncul sebagai konsekuensi natural dari keluarga yang menjadi besar dan kebutuhan sosiologis untuk mengembangkan anak keturunan. Di kalangan keluarga kyai, kekerabatan dijalin dengan pihak-pihak keluarga lain yang memiliki kesamaan orientasi, tradisi, nilai-nilai dan faham keagamaan sehingga terbangun misi dan visi yang sama untuk membangun dan mengembangkan pesantren. Kekerabatan kemudian membentuk jaringan ulama dan pesantren. Dalam sejarah Islam Indonesia, jaringan pesantren terbangun oleh beberapa unsur yang saling berkaitan dan saling menguatkan dalam proses Islamisasi seperti hubungan keilmuan, kaderisasi, organisasi, perkawinan, jaringan tarekat dan perjuangan menentang penjajah kolonial. Dalam jaringan pesantren yang dibangun oleh beberapa unsur perekat tersebut, kekerabatan ulama melalui perkawinan antar anak-anak mereka memegang peranan penting dalam membentuk dan memperkuat jaringan.

Hubungan kekeluargaan antara kyai terjalin erat melalui perkawinan yang saling terkait dan sambung-menyambung yang akhir menjadi sebuah dinasti besar kyai di Jawa. Secara politik, dinasti ini kemudian berkembang menjadi basis politik Nahdlotul Ulama (NU) yang sangat kuat di Jawa.

Di Jawa, kekerabatan ulama muncul dalam sosoknya yang sangat jelas, kuat dan berakar. Hubungan kekeluargaan antara kyai terjalin erat melalui perkawinan yang saling terkait dan sambung-menyambung yang akhir menjadi sebuah dinasti besar kyai di Jawa. Secara politik, dinasti ini kemudian berkembang menjadi basis politik Nahdltul Ulama (NU) yang sangat kuat di Jawa. Penelitian Dhofier membuktikan adanya kekerabatan yang sangat luas dalam kalangan keluarga kyai di Jawa. Ia menemukan kekerabatan ulama sudah terbentuk jauh sebelum berdirinya NU pada tahun 1926 dan kekerabatan itulah yang menjadi basis terbentuknya organisasi ulama itu. Dhofier mengambil silsilah keluarga ulama bermula dari seorang kiayi bernama Kiayi Silah yang kita kutip panjang lebar disini.

> *"Kyai Silah mempunyai 4 anak perempuan dan 6 anak laki-laki. Ia mengawinkan anaknya yang tertua, Layyinah, dengan seorang muridnya, Kyai Usman, yang kemudian mendirikan Pesantren Gedang di Jombang dalam permulaan tahun 1850-an. Kyai Usman mempunyai beberapa anak laki-laki, salah seorang di antaranya menggantikan dirinya sebagai*

pemimpin Pesantren Gedang, dan yang lain mendirikan pesantren-pesantren baru.

Kyai Usman mengawinkan salah seorang anaknya perempuan, Winih, dengan seorang muridnya yang paling pandai, Kyai Asy'ari yang berasal dari Demak, Jawa Tengah. Kyai Asy'ari mendirikan Pesantren Keras, 8 kilometer dari Jombang pada tahun 1876. Kyai Asy'ari mempunyai 4 anak perempuan dan 7 anak laki-laki. Salah seorang anak laki-lakinya, Kyai Saleh, menggantikan kedudukannya sebagai pemimpin Pesantren Keras. Pemimpin Pesantren Keras sekarang ini adalah keturunan langsung dari Kyai Saleh.



Tiga serangkai pendiri Nahdatul Ulama di Surabaya.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, 2013.

Anak laki-laki Kyai Asy'ari yang ketiga, Kyai Hasyim di kalangan para kyai di Jawa lebih sering disebut dengan gelar Hadratus-Syekh, dan dengan nama inilah saya untuk seterusnya dalam buku ini akan menyebut namanya. Hadratus-Syekh mendirikan Pesantren Tebuireng dalam tahun 1899, dibantu oleh saudara iparnya Kyai Alwi. Hadratus-Syekh mempunyai 7 anak perempuan dan 6 anak laki-laki. Salah seorang menantunya, Kyai Ma'sum Ali, mendirikan Pesantren Seblak, dekat Tebuireng. Beberapa menantunya diangkat sebagai pengajar dan anggota pemimpin Pesantren Tebuireng. Tiga orang anak laki-lakinya, Kyai Wahid Hasyim, Khaliq Hasyim dan Yusuf Hasyim secara berurutan menggantikan Hadratus-Syekh sebagai pemimpin tertinggi Pesantren Tebuireng.

Kyai Silah mengawinkan seorang anaknya yang lain, Fathimah, dengan seorang muridnya, Kyai Said, yang setelah Kyai Silah meninggal, menggantikannya sebagai pimpinan Pesantren Tambakberas. Kyai Said mempunyai anak banyak; salah seorang dari mereka itu, Kyai Hasbullah, menggantikan kedudukan Kyai Said sebagai pimpinan Pesantren Tambakberas. Kyai Hasbullah mempunyai tiga anak laki-laki dan tiga anak perempuan. Ia mengawinkan salah seorang anaknya dengan Kyai Bisyri Syamsuri, yang berasal dari Pati, Jawa Tengah, dan yang menjadi teman seangkatan anak laki-lakinya, Kyai Wahab, sewaktu keduanya belajar di Pesantren Bangkalan, Tebuireng dan selama belajar di Mekah. Kyai Bisyri Syamsuri pendiri Pesantren Denanyar di Jombang pada tahun 1917. Kyai Wahab, anak laki-laki tertua Kyai Hasbullah, menggantikan ayahnya sebagai pimpinan Pesantren Tambakberas sampai meninggalnya pada bulan Desember 1971. Ia kemudian digantikan oleh salah seorang keponakannya, Kyai Hasyim, anak laki-laki saudara perempuan Kyai Wahab.

Kyai Wahab mengawinkan salah seorang anak perempuannya dengan Kyai Musta'in, pimpinan Pesantren Peterongan di Jombang dan kini juga merangkap sebagai Rektor Universitas Darul 'ulum di Jombang. Kyai Fatah Hasyim mengawinkan salah seorang anak perempuannya dengan seorang muridnya yang pandai, Kyai Muhammad Sahal Mahfudh, anak laki-laki Mahfudh, pimpinan Pesantren Maslakul Huda di Kajen, Pati. Kyai Muhammad Sahal saat ini menjadi pimpinan Pesantren Maslakul Huda.

Aliansi perkawinan antara Hadratus-Syekh dan keluarga-keluarga Kyai yang lain di Jawa Barat, Jawa Tengah dan Jawa Timur jauhlebih luas: anak perempuannya yang pertama, Nyai Khairiyah, kawin dengan Kyai Ma'sum, cucu Kyai Abdul Jabbar, pendiri sebuah pesantren yang sangat terkenal di akhir abad ke-19, yaitu Pesantren Maskumambang di Gresik. Kyai Ma'sum adalah seorang murid Hadratus-Syekh angkatan pertama yang terkenal sangat pandai dan kemudian menjadi seorang kyai besar, dan pendiri Pesantren Seblak.

Aliansi perkawinan dengan keluarga Kyai Abdul Jabbar ini diperkuat lagi dengan perkawinan Kyai Adlan Ali, saudara laki-laki Kyai Ma'sum, dengan salah seorang keponakan Hadratus-Syekh. Kyai Adlan Ali sekarang menjadi seorang kyai yang sangat berpengaruh dan kini menjadi pemimpin tarekat Qadiriyyah wan Naqsyabandiyyah, yang sangat berpengaruh di Jawa Timur, yang berpusat di Pesantren Tebuireng. Sewaktu Kyai Ma'sum meninggal pada tahun 1933, Nyai Khairiyyah menikah lagi dengan Kyai Abdul Muhaimin Aziz, anak seorang kyai masyhur di Rembang. Kyai Abdul Muhaimin Aziz sendiri bersama-sama dengan Khairiyyah akhirnya bermukim dan mengajar di Mekah sampai meninggalnya. Kyai Khalil Rembang adalah salah seorang keponakan Kyai Abdul Muhaimin, yang kemudian berhasil mengembangkan pesantren Lasem di Rembang menjadi salah satu pesantren yang masyhur di Jawa.

Dua anak perempuan Nyai Khairiyyah dari perkawinannya yang pertama, Nyai Abidah dan Jamilah, memainkan peranan penting dalam aliansi perkawinan antara keluarga Hadratus-Syekh dan keluarga Kyai di Jawa Timur. Nyai Abidah menikah dengan Kyai Mahfudh, putra Kyai Anwar yang mendirikan dan memimpin Pesantren Paculgowang di Jombang. Nyai Jamilah menikah dengan Kyai Nur Aziz Ma'sum, saudara kandung Kyai Masykur, pemimpin Pesantren Singasari di Malang. Kyai Masykur untuk beberapa lama menjadi Menteri Agama dan sekarang ini menjadi Wakil Ketua DPR-RI di Jakarta.

Putri Hadratus-Syekh yang kedua, Aisyah, menikah dengan Kyai Baidawi, putra seorang kyai terkenal di Banyumas, Jawa Tengah. Salah seorang cucu kyai tersebut, Kyai Saifuddin Zuhri, menjadi Menteri Agama antara tahun

1961-1967. Aliansi perkawinan dengan keluarga Baidawi ini diperkuat kembali dengan perkawinan antara Kyai Khaliq Hasyim (putra Hadratus-Syekh yang nomor tiga), dan keponakan Kyai Ahmad Baidawi. Kemudian aliansi perkawinan ini diperkuat lagi dengan perkawinan antara Farida (putri pertama Kyai Saifuddin Zuhri) dan putra Kyai Wahid Hasyim yang dilakukan pada tahun 1960-an.

Putri Hadratus-Syekh yang ketiga, Izzah, mula-mula menikah dengan Kyai Ramli, yang setelah belajar beberapa tahun di bawah bimbingan Hadratus-Syekh, menggantikan ayahnya (Kyai Tamin) sebagai pemimpin Pesantren Peterongan, sebuah pesantren yang cukup besar di Jombang. Sewaktu perkawinan ini berakhir dengan perceraian, Hadratus-Syekh mengawinkan Kyai Ramli dengan salah satu seorang keponakan Nafikah (istri Hadratus-Syekh). Izzah, setelah bercerai dengan Kyai Ramli, menikah lagi dengan Kyai Idris, putra Kyai Kamali, seorang kyai besar di Cirebon, Jawa Barat. Kyai Idris akhirnya menjadi seorang tenaga pengajar yang penting di Tebuireng, sampai dengan tahun 1973.

Dari putrinya Aisyah, Hadratus-Syekh mempunyai 5 orang cucu laki-laki dan 2 orang perempuan. Dua orang cucunya meninggal pada waktu masih kanak-kanak. Gus Muhammad, yang tertua, menikah dengan putri Kyai Wahab Hasbullah, saudara sepupu Hadratus-Syekh dan penerus kepemimpinan Pesantren Tambakberas. Gus Hamid, putra kedua Nyai Aisyah, menikah dengan saudara sepupunya, putri Kyai Wahid Hasyim yang pertama. Nyai Ruqayyah, salah seorang putri Nyai Aisyah, menikah dengan Kyai Yusuf Mansyar, putra seorang pemimpin pesantren di Tuban. Kyai Yusuf Mansyar seorang yang hafal Al-Qur'an dan kini menjadi direktur Madrasah Al-Huffadh di Tebuireng.

Hadratus-Syekh mempunyai 6 orang putra. Putra pertama meninggal pada waktu masih bayi. Putra kedua, Kyai Wahid Hasyim, menikah dengan Nyai Salehah, putri pertama Kyai Bisyri Syamsuri, pendiri Pesantren Denanyar. Saya tlah menyebutkan putra Hadratus-Syekh ketiga yang menikah dengan salah seorang keponakan Kyai Ahmad Baidawi. Putra keempat, Kyai Abdulkarim menikah dengan putri seorang kyai yang kaya raya di Jombang. Yusuf Hasyim, putra Hadratus-Syekh yang kelima, menikah dengan seorang cicit Kyai Ilyas, pemimpin Pesantren Sewulan, Madiun. Perkawinan ini memperkuat kembali aliansi perkawinan antara keluarga Hadratus-Syekh dan Kyai Ilyas dari Sewulan. Putra Hadratus-Syekh yang keenam belum menikah pada waktu saya melakukan penelitian antara tahun 1977 dan 1978.

Selain aliansi perkawinan tersebut di atas, Hadratus-Syekh menikahkan putrinya yang bungsu, Nyai Fatimah, dengan Kyai Hafidh Dimyati, putra

pemimpin Pesantren Tremas yang sangat terkenal sejak akhir abad ke-19 sampai dengan pertengahan abad ke-20. Diagram II menunjukkan hubungan genealogis dan aliansi perkawinan yang utama antara Hadratus-Syekh dan kyai-kyai besar di Jawa Barat, Jawa Tengah dan Jawa Timur." (Dhofier 2011: 102-107)

Kekerabatan ulama adalah sebuah kelompok sosial yang luas dan penting yang telah menjadi realitas sosiologis masyarakat Islam Indonesia.

Yang menarik, pola hubungan genealogis dan perkawinan yang demikian luas ini baru sedikit saja dari kondisi sesungguhnya yang bisa direkam. Kekerabatan di atas, kata Dhofier, "hanya menerangkan sebagian saja dari hubungan yang sebenarnya jauh lebih rumit. Realitas dari jaringan kekerabatan dan ekspansi lembaga-lembaga pesantren sebenarnya jauh lebih sulit untuk dapat ditelusuri dan dimengerti." Ini menunjukkan kekerabatan ulama adalah sebuah kelompok sosial yang luas dan penting yang telah menjadi realitas sosiologis masyarakat Islam Indonesia. Walaupun belum terungkap dengan lengkap, hasil penelusuran Dhofier cukup untuk menunjukkan bukti bahwa jaringan kekerabatan ulama, di Jawa khususnya, adalah sub kultur dunia kepesantrenan yang memiliki keunikannya tersendiri.

Hubungan Genealogis yang Utama dan Aliansi Perkawinan antara Hadratus-Syekh dan Para Kiayi di Jawa:

1. Kyai Sihah, pendiri Pesantren Tambak Beras
2. Kyai 'Uthman, Pesantren Gedang
3. Kyai Asy'ari, Pesantren Keras
4. Kyai Ilyas, Pesantren Sewulan
5. Kyai Hasyim Asy'ari, Pesantren Tebuireng
6. Kyai Hasbullah, Pesantren Tambak Beras
7. Kyai Wahab Hasbullah, Ro'is Aam NU 1947-1972
8. Kyai Bishri Shamsuri, Pesantren Denanyar
9. Kyai Tayu, Rembang
10. Kyai Muhammad Ilyas, Menteri Agama
11. Kyai Romly, Pesantren Peterongan
12. Kyai Tamim, Pesantren Peterongan
13. Kyai 'Abdul Jabbar, Pesantren Maskumambang
14. Kyai Ma'sum, Pesantren Seblak
15. Kyai Adlan 'Ali, Pesantren Cukir
16. Kyai Munaf 'Abdulkarim, Pesantren Lirboyo
17. Kyai Mahrus, Pesantren Lirboyo
18. Kyai Mansur Anwar, Pesantren Paculgowang

19. Kyai Anwar, Pesantren Paculgowang
20. Kyai Mahfuz Anwar, Madrasah Sunan Ampel
21. Kyai Nuraziz, Pesantren Singosari, Malang
22. Kyai Masykur, Wakil Ketua DPR
23. Kyai Ma'sum, Pesantren Singosari, Malang
24. Kyai Alwi, Pesantren Keras
25. Kyai Idris, Cirebon
26. Kyai Hafidz Dimyati, Pesantren Tremas
27. Kyai Ahmad Baidawi, Banyumas
28. Kyai Wahid Hasyim, Menteri Agama (1949-1952)
29. Kyai Saifuddin Zuhri, Menteri Agama (1960-1967)
30. Kyai Ahmad Shaikhu, mantan Ketua DPR-GR

(Dhofier, hal. 108)

Di Jawa Barat pada abad ke-19 hingga pertengahan abad ke-20, kekerabatan ulama juga terbentuk antar beberapa pesantren. Kekerabatan ini terbangun melalui persebaran pesantren yang cukup signifikan. Hingga masa kemerdekaan, kurang lebih terdapat 51 pesantren yang tersebar di wilayah Keresidenan Priangan yaitu di daerah Garut sebanyak 7 pesantren, Tasikmalaya 11 pesantren, Ciamis 7 pesantren, Bandung 17 pesantren, Sumedang 3 pesantren, Cianjur 3 pesantren dan Sukabumi 3 pesantren (Kusdiana, 2013).[5] Pesantren-pesantren itu adalah pesantren-pesantren yang terhitung besar, pesantren-pesantren kecil lebih banyak lagi yang setelah memasuki abad ke-20, jumlah berkembang mencapai ratusan.

Sebagai wilayah yang tak terpisah dengan Jawa Tengah dan Jawa Timur, pesantren-pesantren di Priangan memiliki jaringan keilmuan dan kekerabatan dengan pesantren-pesantren besar di Jawa melalui para ulamanya. Pesantren Bangkalan Madura yang dipimpin KH. Muhammad Khalil dan Pesantren Tebuireng di bawah kepemimpinan KH. Hasyim Asy'ari memiliki hubungan keilmuan dengan Syekh Nawawi Al-Bantani dari Banten. Keduanya pernah belajar pada Syekh Nawawi di Mekkah yang kemudian banyak mewarisi keilmuan Nawawi Al-Bantani (Suprapto 2009: 654-656). Selain jaringan keilmuan dengan Jawa, relasi di antara pesantren-pesantren Priangan telah membangun jaringan kekerabatannya sendiri melalui jalur pernikahan yang saling kait-mengkait dan membuat pesantren-pesantren itu terhubungkan satu sama lain oleh ikatan kekeluargaan.

> *Di wilayah Priangan, peristiwa [kekerabatan] itu terjadi antara pesantren Cidewa atau Darussalam Ciamis dengan Pesantren Pagerageung Tasikmalaya, Pesantren Cipari dengan Pesantren Cilame, Pesantren Cipasung yang didirikan KH. Ruhiat masih memiliki hubungan kekerabatan dengan*

Intinya, kekerabatan menjadi sarana para kyai untuk mengembangkan pesantren ke tempat-tempat lain yang belum didirikan sehingga lembaga kepesantrenan mengalami konsolidasi dan penguatan peran kiayi. "Kuat dan luasnya hubungan kekerabatan antar kyai telah menghasilkan integrasi dan persatuan para kyai" (Dhofier 2011: 102).

Pesantren Gentur Rancapaku, Pesantren Sukamiskin Bandung dengan Pesantren Lembur Awi Bai Al-Arqam Bandung, Pesantren Sindangsari Al-Jawami Bandung dengan Pesantren Sukamiskin, Pesantren Cijantung memiliki hubungan dengan Pesantren Gegempalan Panjalu ... Pesantren Sumur Kondang yang terdapat di Garut memiliki hubungan genealogis dengan Pesantren Pamijahan yang dibangun Syekh Abdul Muhyi. Kiyai Nuryayi, pendiri pesantren Sumur Kondang memiliki hubungan genealogis dengan Syekh Abdul Muhyi. Berdasarkan tradisi lisan yang disampaikan turun-temurun, Kiayi Nuryayi juga yang dipandang sebagai leluhur yang melahirkan generasi pendiri Pesantren Keresek, merupakan keturunan Syekh Abdul Muhyi Pamijahan ... Pesantren Keresek memiliki hubungan genealogis dengan Pesantren Sumur Kondang karena Kiyai Tobri, pendiri Pesantren Keresek, merupakan keturunan dari Kiayi Nuryayi. Adanya hubungan genealogis Kiayi Tobri dengan Kiyai Nuryayi karena Kiayi Nuryayi memiliki anak yaitu Kiyai Nursalim (Muhammad Salim) yang memiliki anak lagi yaitu Kiyai Nurhikam. Kiyai Nurhikam memiliki anak yaitu KH. Tobri. (Kusdiana 2013: 8-11).

Hubungan-hubungan kekerabatan ulama di Priangan seperti itu masih luas dan banyak yang bisa dijelaskan baik yang terjadi di Garut, Tasikmalaya, Ciamis, Bandung, Cianjur dan Sukabumi. Intinya, kekerabatan menjadi sarana para kyai untuk mengembangkan pesantren ke tempat-tempat lain yang belum didirikan sehingga lembaga kepesantrenan mengalami konsolidasi dan penguatan peran kiayi. "Kuat dan luasnya hubungan kekerabatan antar kyai telah menghasilkan integrasi dan persatuan para kyai" (Dhofier 2011: 102).

Fungsi dan Nilai-nilai Kekerabatan

Walaupun kekerabatan kyai diciptakan bukan untuk tujuan-tujuan duniawi, seperti pengaruh dan kekuasaan, melainkan alasan-alasan agama, tanggung jawab pendidikan dan konsolidasi lembaga kepesantrenan tetapi tak bisa dihindari bahwa "para kyai sekaligus memelihara kepentingan mereka sebagai kelompok." (Dhofier 2011: 113). Para kyai banyak memperoleh keuntungan-keuntungan sosiologis yang diraihnya melalui kekerabatan yang dibangunnya. Alasan-alasan agama dan sosial ini saling memperkuat satu sama lain.

Para kyai banyak memperoleh keuntungan-keuntungan sosiologis yang diraihnya melalui kekerabatan yang dibangunnya. Alasan-alasan agama dan sosial ini saling memperkuat satu sama lain.

Pertama, para kiayi merasa bertanggung jawab untuk menjaga anggota keluarganya dari api neraka. "Peliharalah dirimu dan para ahlimu dari api neraka." Api neraka akan menimpa bila kehidupan keluarga jauh dari agama. Perkataan "ahli" dalam Al-Qur'an ini, menurut Dhofier, "selalu diartikan oleh para kyai sebagai 'sanak keluargamu,' sehingga dengan demikian perintah Tuhan yang tertulis dalam Al-Qur'an tersebut (agar menjaga ahli dari api neraka) tidak terbatas pada keluarga batih (istri dan anak-anak) saja" (h. 109). Tidak terbatas pada keluarga batih saja, artinya kyai mengembangkan keluarga seluas-luasnya melalui perkawinan dengan keluarga kyai lain untuk saling menjaga kehidupan relijius agar terhindari dari ancaman api neraka.

Kedua, kaderisasi kyai. Kekerabatan melalui perkawinan juga memiliki fungsi untuk memudahkan pengkaderan agar menghasilkan kyai-kyai baru di antara mereka. Meskipun pengakuan dan gelar kyai tidak diperoleh melalui keturunan melainkan prestasi dan kemampuan ilmu agama, namun para kyai telah mengembangkan tradisi yang kuat agar keturunan mereka pun menjadi kyai melalui penguatan dan perluasan kekerabatan keluarga. Semakin luas kekerabatan semakin banyak kesempatan dan peluang untuk memunculkan atau mencetak kyai-kyai muda yang berbakat.

Ketiga, mengembangkan dan memelihara persaudaraan dan tolong menolong dalam dan sesama kerabat. Di luar anggota keluarga, yang perlu diperhatikan dan dibina dalam pendidikan agama, rumah tangga yang baik dan relijius adalah kelompok kerabat. "Mereka yang mempunyai hubungan darah baik sebagai saudara kandung, sepupu, *misanan, mindoan*, maupun karena melalui hubungan perkawinan diharapkan saling tolong menolong, bekerja sama dan merasa terikat satu sama lain. Para kyai seringkali mengutip ayat-ayat Qur'an yang mengajarkan agar kita memperlakukan dzawil qurba (keluarga terdekat) dengan sebaik-baiknya." (Dhofier 2011: 117). Banyak kyai membangun kekerabatan yang disebut *bani* yang memasukkan saudara yang disebut *sedulur cedak* (keluarga terdekat) dan *sedulur adoh* (kaluarga jauh). Fungsi bani ini "tidak hanya melestarikan keharmonisan dan keakraban hubungan

kekerabatan dengan sejumlah anggota kerabat yang lebih luas, tetapi juga untuk menguatkan kultur santri antar sesama anggota dan untuk melestarikan perkawinan yang bersifat *endogamous* antara anggota-anggota bani dan yang bukan muhrim." (hal. 119).

Keempat, mempertahankan prestise. Hampir seluruh kiayi-kiayi besar di Jawa dan Sunda memperoleh hak-hak istimewa berupa penghormatan yang tinggi, pelayanan yang utama dan perlakukan berbeda dari masyarakatnya. Demikian juga bagi yang terkait dengan keluarga kyai dan pesantren. Semakin luas kekerabatannya terkait dengan kyai-kyai besar dan pesantren masyhur semakin besar hak privilese itu diterima dan dirasakan. Istri-istri kyai dan dan putri-putrinya yang telah menikah mendapatkan sebutan "nyai" sebagai sebutan kehormatan. Di Jawa Timur, keluarga lelakinya mendapat sebutan kehormatan "gus" yang berasal dari si bagus. Gus Dur, Gus Mus dan gus-gus lain adalah sebutan kehormatan bagi kyai-kyai tekenal. Bahklan "gus" itu diyakini memiliki kelebihan bahkan dianggap memiliki ilmu laduni. "Dengan penilaian masyarakat bahwa "gus" dapat mewarisi beberapa atribut spiritual dari ayahnya, para kiayi cenderung untuk memberikan legitimasi anak-anaknya sebagai penggantinya yang paling sah." (hal, 110).

Demikianlah, kekerabatan memainkan perannya yang penting dalam melebarkan fungsi-fungsi pesantren dan mengembangkan struktur sosial pedesaan yang dibangun para kyai. Kekerabatan memiliki banyak fungsi yang semuanya tak terpisahkan dari eksistensi pesantren. Kekerabatan kyai sebagai ciri khas dunia pesantren dan sub-kultur Islam tradisional di Indonesia telah memainkan perannya yang panjang dan luas dalam meneguhkan dinasti pesantren sebagai lembaga pendidikan tradisional. Dalam fungsinya yang lebih luas, kekerabatan juga telah mengkonsolidasikan eksistensi dan pengembangan pesantren dalam melahirkan dan mencetak kaum santri.

Demikianlah, kekerabatan memainkan perannya yang penting dalam melebarkan fungsi-fungsi pesantren dan mengembangkan struktur sosial pedesaan yang dibangun para kyai. Kekerabatan memiliki banyak fungsi yang semuanya tak terpisahkan dari eksistensi pesantren. Kekerabatan kyai sebagai ciri khas dunia pesantren dan sub-kultur Islam tradisional di Indonesia telah memainkan perannya yang panjang dan luas dalam meneguhkan dinasti pesantren sebagai lembaga pendidikan tradisional. Dalam fungsinya yang lebih luas, kekerabatan juga telah mengkonsolidasikan eksistensi dan pengembangan pesantren dalam melahirkan dan mencetak kaum santri.

Pembentukan Kaum Santri

Seiring dengan proses pembentukan kekerabatan ulama seperti dijelaskan di atas, saat yang sama ulama dan pesantren juga menjadi basis dari pembentukan kaum santri yang diderivasi dari karakter model pengajaran di pesantren yang dibangun dan dikembangkan para ulama. Model pengajaran, penguasaan pengetahuan Islam dan otoritas ulama di pesantrennya semuanya menjadi modal sosial dan intelektual ulama dalam menerjemahkan Islam dan membentuk tradisi keislaman di pesantren dan masyarakat lingkungannya.

Sistem pembelajaran di pesantren dijalankan dengan menggunakan dua media yaitu lisan dan tulisan dalam mentranformasikan ilmu dari guru/kyai ke murid/santri-santrinya.

Sistem pembelajaran di pesantren dijalankan dengan menggunakan dua media yaitu lisan dan tulisan dalam mentranformasikan ilmu dari guru/kyai ke murid/santri-santrinya. Van den Berg (1886), melakukan pendataan daftar kitab-kitab yang dibuat pesantren sehingga memiliki risalah-risalah pokok yang tertulis. Kitab-kitab itu diajarkan dengan cara dijelaskan secara lisan dan kemudian ditulis dan dihapalkan oleh para santri. Tradisi pesantren menyebut dua sistem proses belajar ini dengan istilah *sorogan* dan *bendongan*, yang hingga saat masih berlangsung dan dipertahankan sebagai sebuah metode pengajaran pesantren (Dhofier 1999: 10-11). *Sorogan* adalah proses belajar untuk memahami isi kitab oleh seorang santri kepada seorang ulama dengan membaca sejumlah naskah Arab dan menerjemahkan kata per kata, ke dalam bahasa lokal. Para santri harus mengulangi dan menerjemahkan bagian tersebut secara perlahan dan setepat mungkin. Sementara kegiatan *bandongan* adalah proses belajar dimana seorang ulama membaca dan menerjemahkan sejumlah bagian kitab dihadapan sejumlah santri yang membentuk lingkaran (*halaqa*). Para santri mendengarkan dan menuliskan terjemahan yang diberikan oleh guru/kyai mereka.

Dalam membaca teks "tidak tertulis", penjelasan lisan oleh ulama menjadi sebuah kebutuhan mutlak, yang didasarkan pada transmisi ingatan yang tersimpan yang berasal dari guru-guru mereka, dan bahkan mengkalim sampai kepada pengarang asli teks yang dipelajari, dan akhirnya kepada para pendiri mazhab yang mereka ikuti

Mengkisahkan yang terjadi di Iran tentang tradisi yang sama dengan di Indonesia, Hossein Nasr (1995: 57) menjelaskan, alunan bacaan Alquran, ketika proses pengajian atau pembelajaran berlangsung menghadirkan "realitas yang menyentuh perasaan terdalam di jiwa orang-orang yang beriman." Proses pembelajaran ini menggambarkan peran signifikan tradisi lisan dan ingatan dalam dalam tradisi dan transmisi pengetahuan Islam. Murid-murid diharuskan untuk tidak hanya mempelajari kata tertulis. Dalam membaca teks "tidak tertulis", penjelasan lisan oleh ulama menjadi sebuah kebutuhan mutlak, yang didasarkan pada transmisi ingatan yang tersimpan yang berasal dari guru-guru mereka, dan bahkan mengkalim sampai kepada pengarang asli teks yang dipelajari, dan akhirnya kepada para pendiri mazhab yang mereka ikuti (Nasr 1995: 58).

Tradisi lisan tersebut telah menjadi bagian dan tradisi pesantren. Kitab-kitab di pesantren yang banyak berisi *syarah* atau komentar-komentar, telah lama menjadi perhatian utama ulama Jawi. Model pengajaran ini, yang menekankan penjelasan lisan atas kitab-kitab berbahasa Arab, muncul sebagai salah satu

karakteristik utama pembelajaran pesantren. Model pengajaran kitab-kitab di pesantren seperti itu mengingatkan kepada teks-teks suci dari tradisi Barat, di mana pelisanan pikiran memiliki arti yang sangat penting (Ong 1982: 96-7). Seperti Bibel dalam agama Kristen, kitab-kitab tersebut dibaca dengan keras di hadapan murid-murid yang duduk melingkar (*halaqa*), menciptakan kondisi di mana para pengarang kitab –seperti halnya ulama– hadir dan berbicara di tengah-tengah mereka untuk menjelaskan baris-baris "tak tertulis" pada halaman-halaman teks yang mereka pelajari. Terutama dalam buku-buku fikih, yang berhubungan dengan kehidupan riil sehari-hari, kitab-kitab pesantren pada dasarnya merupakan sebuah tradisi dengar-lisan, tetapi disampaikan dalam teks tertulis. Akibatnya, makna kitab-kitab tersebut tetap hidup dalam hubungan dengan wacana lisan.

Dalam sistem pengajaran di pesantren, ulama memegang peranan intermediasi dalam mengarang, memahami dan menjelaskan sehingga, sebagai konsekuensinya, mereka memiliki kedudukan otoritatif. Para ulama berfungsi menjadi pusat di mana otoritas masa lalu, yang melekat pada para pengarang kitab, menjelma melalui sosok mereka yang memperdengarkan kata-kata tertulis tersebut kepada para santri. Dalam budaya dengan-lisan seperti itu, ulama pada gilirannya menciptakan sebuah *umbilicus mundi* (Eliade 1958: 231-5) yaitu kepekaan kosmos (*sense of cosmos*) di mana mereka dipandang sebagai pusat dunia, dari dan hanya di sekitar mana otoritas tertinggi berpusat dan ada. Melalui itu semua, ulama memiliki kedudukan yang sangat terhormat di hadapan para santri ditambah dengan kemampuan-kemampuan ruhani-spiritual yang miliki sebagai kiayi (Madjid 1974: 103-15). Di luar pesantren, budaya tradisional pedesaan mendukung sosok dan peran ulama menjadi figur terhormat yang menentukan hampir setiap aspek kehidupan pesantren. Ulama dianggap sebagai perwujudan ideal-ideal keagamaan yang sempurna yang akan diikuti oleh para santri tanpa keraguan. Dhofier (1982: 82-3) menggambarkan hubungan ulama-santri yang erat tersebut sebagai berikut:

Dalam sistem pengajaran di pesantren, ulama memegang peranan intermediasi dalam mengarang, memahami dan menjelaskan sehingga, sebagai konsekuensinya, mereka memiliki kedudukan otoritatif. Para ulama berfungsi menjadi pusat di mana otoritas masa lalu, yang melekat pada para pengarang kitab, menjelma melalui sosok mereka yang memperdengarkan kata-kata tertulis tersebut kepada para santri. Dalam budaya dengan-lisan seperti itu, ulama pada gilirannya menciptakan sebuah umbilicus mundi (Eliade 1958: 231-5) yaitu kepekaan kosmos (sense of cosmos) di mana mereka dipandang sebagai pusat dunia, dari dan hanya di sekitar mana otoritas tertinggi berpusat dan ada.

> *Para santri harus memperlihatkan ketaatan dan rasa hormatnya secara penuh kepada gurunya, bukan karena sikap menyerah secara mutlak kepada gurunya, orang yang diakui sebagai pemilik otoritas, tetapi karena kepercayaan para santri pada kesucian gurunya; guru merupakan perpanjangan tangan Tuhan bagi keberkahan para santrinya di dunia dan akhirat.*

Dalam tradisi pesantren, bentuk hubungan ulama-santri di atas masih berlangsung dan sangat ditekankan, dan menjadi salah satu pelajaran utama. Etika belajar kepada guru sangat ditekankan untuk membuat proses transformasi ilmu mengandung keberkahan. Ini pun membuat posisi ulama dihadapan

santri semakin kuat, sebagaimana mereka juga pelajari dan lakukan ketika masih belajar di pesantren saat masih muda. Kitab ini, *Ta'lim al-Muta'allim fi Tariq al-Ta'allum*, menyajikan petunjuk-petunjuk bagi para santri tidak hanya tentang cara bagaimana para santri harus memahami ajaran-ajaran Islam, tetapi juga etika yang harus mereka jalankan. Dalam kaitan ini, kitab tersebut memberikan gagasan tentang sikap yang diperlukan para santri ketika mencari ilmu pengetahuan. Seperti yang tampak dari kutipan al-Zarnuji, kepatuhan total kepada ulama menjadi elemen inti pembelajaran. Keyakinan ini muncul dari pemahaman bahwa pengetahuan agama (*'ilm*) tidak berasal dari kitab tertulis, tetapi dari penjelasan lisan ulama. Pemahaman para santri terhadap kitab tidak didasarkan pada pembacaan secara independen (atas kitab-kitab yang dipelajari), tetapi atas apa yang mereka terima dari ulama. Kitab al-Zarnuji ini masih digunakan dan merupakan "salah satu pilar pendidikan pesantren" dewasa ini (van Bruinesen 1990: 257).

Ketaatan para santri kepada ulama tidak hanya dalam lingkungan internal tetapi juga di luar pondok pesantren. Selain sebagai guru di pesantren, ulama juga sebagai panutan di masyarakat. Ulama menjadi pembimbing spiritual para santri selama di dalam pesantren bahkan seumur hidup mereka bila mereka sudah tamat belajar dan masih memelihara komunikasi dan hubungan pertemuan. Gaya hidup ulama diidealkan sedemikian rupa di mana para santri akan berusaha menirunya. Banyak santri yang membangun pesantren di daerah asal mereka masing-masing meneruskan perjuangan guru-gurunya setelah mereka tamat belajar. Karena itu, hubungan ulama-santri tetap terbangun, dan itu menjadi fondasi bagi terbentuknya jaringan ulama. Membangun pesantren diakui sebagai ukuran kesuksesan pembelajaran pesantren (Wahid 1974: 41), dan merupakan persyaratan yang diperlukan agar mereka diakui sebagai ulama. Sebagai konsekuensi hubungan ulama dan santri demikian itu, pesantren tidak hanya tumbuh dengan pesat pada akhir abad ke-19, tetapi jaringan ulama juga mulai terbangun lebih mapan. Mengenai hubungan ulama-santri yang terjalin kokoh ini, Dhofier (1982: 82) menulis sebagai berikut:

> *Dalam tradisi pesantren, rasa hormat murid kepada guru mereka adalah mutlak dan abadi, dan harus diwujudkan dalam semua aspek kehidupan—agama, sosial, dan pribadi. Adalah berlawanan dengan nilai-nilai religius mereka bagi seorang murid yang melupakan tali hubungan dengan guru mereka. Justru para murid tersebut akan kehilangan barakah dari gurunya. Hilangnya barakah[6] kiai dapat menyebabkan pengetahuan murid tersebut menjadi tidak bermanfaat. Dia akan, misalnya, tidak mampu menarik banyak murid untuk dirinya, atau dia akan kurang berhasil dibandingkan rekan-rekannya yang tidak pernah putus hubungan dengan guru-guru mereka. Adalah dilarang bagi seorang santri mengatakan bahwa dia merupakan "bekas" murid dari seorang kiai. Ketika dia menjadi murid seorang kiai, dia adalah murid kiai itu seumur hidupnya. Bahkan jika*

gurunya telah meninggal, seorang murid harus menunjukkan rasa hormatnya dengan cara tidak memutuskan hubungan dengan pesantren di mana dia pernah belajar.

Tradisi dengar-lisan juga berkonstribusi menjadikan pesantren tetap independen, dan karenanya relatif tidak tersentuh oleh diskursus kolonial yang berlangsung masa itu, yang berpusat pada lingkungan kaum priyayi.

Tradisi dengar-lisan juga berkonstribusi menjadikan pesantren tetap independen, dan karenanya relatif tidak tersentuh oleh diskursus kolonial yang berlangsung masa itu, yang berpusat pada lingkungan kaum priyayi. Seperti halnya dalam soal kesusasteraan Melayu (Sweney 1987), kelisanan dalam pengajaran pesantren berfungsi sebagai sebuah mekanisme efektif untuk menghindari infiltrasi pengetahuan Islam yang diciptakan Belanda, seperti yang disuarakan oleh sebagian besar penghulu dan orang Hadramaut. Didukung lokasi geografisnya di daerah pedesaan, ulama tetap sangat dihormati baik di dalam maupun di luar pondok pesantren. Memang, kosmos yang terpusat pada ulama meluas hingga masyarakat sekitar, mendorong kemunculan mereka sebagai elite sosial dan keagamaan di wilayah pedesaan. Hal ini terus berlangsung dalam komunitas yang disebut "masyarakat pendengar" (Sweney 1980: 15), sebuah lokasi yang menjadi tempat ulama memberikan pengajaran lisan kepada masyarakat umum agar umat Muslim memahami secara benar pesan-pesan Islam, yang dengan cara itu ulama membangun dan menjalankan otoritas keagamaan mereka di tengah masyarakat Muslim.

Atas peran ini, ulama muncul sebagai penjaga Islam tradisional. Mereka berupaya menolak hadirnya gagasan-gagasan keagamaan yang baru. Pengalaman Achmad Djajadiningrat memberi gambaran dari perkembangan tersebut. Achmad menulis "mereka yang pernah menjadi murid-murid dari pesantren akan meyakini bahwa guru mereka (ulama) adalah seorang wali yang memiliki kekuatan spiritual untuk berkomunikasi dengan Allah agar dapat memperoleh keberkahan-Nya... atau, siapapun yang datang ke desa untuk memperkenalkan pemikiran dan gagasan baru kepada orang desa tersebut akan menyadari betapa besarnya kekuasaan ulama (para kyai) dalam kehidupan spiritual umat Muslim" (Djajadiningrat 1936: 199). Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa istilah kontemporer "sub-budaya" bagi dunia pesantren (Wahid 1974: 39-60) sesungguhnya bisa dilacak kembali ke periode akhir abad ke-19, ketika ulama muncul sebagai sebuah lembaga yang terkonsolidasi dalam Islam Hindia Belanda.

Dari sistem pendidikan tradisional yang berpusat terbentuklah suatu komunitas jaringan pelajar Islam yang secara sosiologis membentuk komunitas kaum santri yang kelak tidak hanya sebuah konsep massa atau nomenklatur bagi yang hanya berada di dalam pesantren melainkan juga menjadi kategori sosial yang luas yang mengacu pada komitmen dan ketaatan masyarakat pada ajaran Islam.

Dari sistem pendidikan tradisional yang berpusat di ratusan bahkan ribuan pesantren yang tersebar di Nusantara pada ke-19, tak pelak lagi, terbentuklah suatu komunitas jaringan pelajar Islam yang secara sosiologis membentuk komunitas kaum santri yang kelak tidak hanya sebuah konsep massa atau nomenklatur bagi yang hanya berada di dalam pesantren melainkan juga menjadi kategori sosial yang luas yang mengacu pada komitmen dan ketaatan

masyarakat pada ajaran Islam. Karena pencapaian-pencapaian sosial politik, ekonomi dan budaya pada masa-masa kemudian, santri telah benar-benar menjadi ikon dari Islam Indonesia yang tidak bisa diabaikan. Berbicara Islam Indonesia adalah berbicara ekspresi sosial politik budaya kaum santri yang terus berkembang dan mengalami konsolidasi hingga abad ke-20, masa kemerdekaan, era Orde Lama dan Orde Baru bahkan abad ke-21 sekarang ini.

Santri dalam Politik Indonesia Modern

Sebagai konsep yang berkembang menjadi kategori sosial, santri kemudian tak lepas dari peran-peran sosial politiknya pada masa modern. Hingga awal ke-20, peranan kaum santri masih dominan sebagai pengendali arus sejarah Indonesia. Terbentuknya organisasi-organisasi Islam modern seperti Al-Irsyad, Sarekat Dagang Islam (SDI) yang kemudian menjadi Sarekat Islam Indonesia (SII), berdirinya Muhammadiyah tahun 1912, Persis tahun 1923 dan Nahdlatul Ulama tahun 1926 adalah bentuk-bentuk kontribusi melalui organisasi kesantrian yang terus berlanjut memasuki abad ke-20 dan peranan mereka yang signifikan dalam gerakan menentang kolonial hingga revolusi kemerdekaan. Tetapi, pada masa-masa kekuasaan Orde Lama dan Orde Baru, kaum santri kemudian mengalami marjinalisasi cukup tragis walaupun dua dekade menjelang masa-masa kejatuhan Soeharto, mereka kemudian mengalami mobilisasi vertikal dalam struktur negara dan birokrasi pemerintahan melalui transformasi ekonomi dan pendidikan Islam.

Terbentuknya organisasi-organisasi Islam modern seperti Al-Irsyad, Sarekat Dagang Islam (SDI) yang kemudian menjadi Sarekat Islam Indonesia (SII), berdirinya Muhammadiyah tahun 1912, Persis tahun 1923 dan Nahdlatul Ulama tahun 1926 adalah bentuk-bentuk kontribusi melalui organisasi kesantrian yang terus berlanjut memasuki abad ke-20 dan peranan mereka yang signifikan dalam gerakan menentang kolonial hingga revolusi kemerdekaan.

Salah satu efek dari transformasi ekonomi ini adalah proses mobilisasi massa Islam (kaum santri) melalui jalur pendidikan ke kelas sosial yang lebih tinggi yang sebelumnya berbasis masyarakat pedesaan dengan tingkat pendidikan yang rendah. Banyak kaum santri di wilayah perkotaan menikmati *income* yang tinggi atau gaji besar dari sektor-sektor industri dan pendidikan. Menarik sekali, Anwar (1995: 115) mencatat, meskipun ada problem finansial disebabkan oleh menurunnya harga minyak dan resesi ekonomi dunia yang menghantam Indonesia setelah tahun 1983, pemerintah justru meningkatkan *budget* pendidikan dari tahun ke tahun sejak Rencana Pembangunan Lima Tahun (Pelita) II. Pada Repelita II (1974/75 – 1978/79), anggaran pendidikan terhitung sebesar 10,0 persen,

Salah satu efek dari transformasi ekonomi ini adalah proses mobilisasi massa Islam (kaum santri) melalui jalur pendidikan ke kelas sosial yang lebih tinggi yang sebelumnya berbasis masyarakat pedesaan dengan tingkat pendidikan yang rendah. Banyak kaum santri di wilayah perkotaan menikmati income yang tinggi atau gaji besar dari sektor-sektor industri dan pendidikan.

dalam Repelita III (1979/80 – 1983/84) naik menjadi 10,4 persen, dan kemudian naik lagi menjadi 14,7 persen dalam Repelita IV (1984/85 – 1988/89). Seperti dikutip Syafi'i Anwar, Anne Booth, ekonom asal Australia, mengatakan melalui kebijakan ini Indonesia telah dengan sukses membuat revolusi pendidikan yang membuat Indonesia sejajar dengan India dan Filipina dimana tingkat pendidikan mereka telah lebih maju sejak kita berada dalam periode kolonial. Efek dari 'revolusi pendidikan' ini kata Booth adalah meningkatnya masyarakat santri terdidik yang mencari pekerjaan (Anwar 1995: 115,116).

Pada tahun 1990-an, ketika generasi baru terdidik memasuki dunia lapangan kerja, revolusi pendidikan telah menjadi basis kemunculan kelas menengah yang terkonsentrasi di kota-kota besar Indonesia seperti Jakarta, Bogor, Bandung, Yogyakarta, Surabaya, Padang, Medan, Ujung Pandang dan seterusnya. Mereka adalah kelas menengah yang, menurut Giddens, tidak memiliki *"property in the means of production"* (kekayaan melalui proses produksi) melainkan sebuah kelas menengah yang terbentuk karena "kualifikasi pendidikan, keterampilan dan kemampuan teknologis" (Haralambos and Holborn 1995: 69). Kelas menengah yang dimaksud Giddens, di Indonesia terlihat nyata dari data yang ditunjukkan di bawah ini.

Data sampai tahun 1990 menunjukkan bahwa kategori 'profesional dan teknisi' kemudian 'manajer dan administrator' menunjukkan 3,9 persen dari total penduduk Indonesia 1990, telah naik dari 2,6 persen in 1971 dan 3,0 persen tahun 1980. Ini menunjukkan kelas menengah dari kalangan profesional dan manajer berjumlah sekitar 7,5 juta. Di Jakarta, persentasenya lebih besar lagi –dari 6,03 persen dari total penduduk tahun 1971 menjadi 8,39 persen tahun 1990 (Badan Pusat Statistik, 1992).

Transformasi pendidikan yang terjadi sampai tahun 1985 ini diperkuat oleh kebangkitan pendidikan agama dimana santri memainkan peranannya. Tren bangkitnya pendidikan agama, yang difasilitasi oleh faktor-faktor sosial ekonomi dan kultural, tampaknya didukung oleh posisi negara Indonesia yang statusnya 'bukan negara agama' dan 'bukan pula negara sekuler.' Negara Pancasila memiliki tugas mengembangkan kehidupan agama dan komitmen negara ini menjadi faktor krusial bagi perkembangan pendidikan umat Islam.[7]

Transformasi pendidikan yang terjadi sampai tahun 1985 ini diperkuat oleh kebangkitan pendidikan agama dimana santri memainkan peranannya. Tren bangkitnya pendidikan agama, yang difasilitasi oleh faktor-faktor sosial ekonomi dan kultural, tampaknya didukung oleh posisi negara Indonesia yang statusnya 'bukan negara agama' dan 'bukan pula negara sekuler.' Negara Pancasila memiliki tugas mengembangkan kehidupan agama dan komitmen negara ini menjadi faktor krusial bagi perkembangan pendidikan umat Islam.[7] Misalnya, peranan negara ini bisa dilihat dari dikeluarkannya Surat Keputusan Bersama (SKB) Tiga Menteri. Tiga menteri yaitu Menteri Pendidikan dan Kebudayaan (Mendikbud), Menteri Agama (Menag) dan Menteri Dalam Negeri (Mendagri) pada tanggal 5 Juni 1975 sepakat menyatakan secara bersama-sama bahwa: (1) pendidikan agama wajib diselenggarakan di sekolah-sekolah umum, paling tidak 2-3 jam perminggu; (2) proporsi dan komposisi kurikulum madrasah harus berisi 70 persen pendidikan umum dan 30 persen pendidikan agama;[8] dan (3) lulusan madrasah berhak melanjutkan ke jenjang pendidikan lebih tinggi di sekolah-sekolah umum. Kebijakan ini memiliki dampak langsung terhadap interaksi positif antara pendidikan umum dan pendidikan agama, dan menjadi

penyangga luasnya pertumbuhan pendidikan agama di Indonesia. Data statistik tahun 1980 memperlihatkan,

Jumlah murid Madrasah Ibtidaiyah baik negeri maupun swasta di seluruh Indonesia pada tahun ajaran 1980 tercatat sebanyak 2.942.383 anak atau 14 persen dari jumlah murid SD di seluruh Indonesia yang berjumlah 21.165.724 anak. Pada tingkat pendidikan menengah pertama, jumlah murid Madrasah Tsanawiyyah tercatat sebanyak 340.156, atau 11 persen dari seluruh murid SMP yang berjumlah 2.894.983. Untuk tingkat pendidikan menengah ke atas, jumlah murid Madrasah Aliyah tercatat sebanyak 93.840 atau 9 persen dari murid SMA yang berjumlah 1.036.016. Pada pendidikan guru agama (PGA) jumlah siswanya adalah 33.178, persentasenya terhadap murid SPG (Sekolah Pendidikan Guru) yang jumlahnya tercatat 213.155, menjadi 15 persen. Adapun pada tingkat pendidikan tinggi, jumlah mahasiswa IAIN (Institut Agama Islam Negeri) tercatat sebanyak 28.122 atau 14,3 persen dari seluruh mahasiswa perguruan tinggi negeri yang tercatat sebanyak 195.995 orang (Anwar 1995: 117).

Menyambut pertumbuhan yang signifikan dari jumlah pelajar Muslim ini, Feillard (1997: 141) menginformasikan bahwa "pemerintah kemudian memberikan bantuan sekitar 29 persen dari total fasilitas bangunan dan fisik Madrasah Tsanawiyah secara nasional, 46 persen untuk Madrasah Aliyah secara nasional dan 74,5 persen untuk fasilitas IAIN.[9] Dari satu sisi, hal ini bisa dilihat sebagai usaha pemerintah untuk membatasi pesatnya pertumbuhan institusi Islam. Melalui bantuan keuangan, pemerintah bisa meluaskan kontrolnya terhadap perkembangan pendidikan Islam. Di sisi lain, perkembangan sekolah-sekolah Islam dan dampaknya terhadap penguatan pendidikan Islam justru berkembang sendiri diluar jangkauan kontrol pemerintah. Selanjutnya, bantuan terhadap pendidikan Islam malah menjadi bukti konkrit dukungan pemerintah terhadap perkembangan Islam sendiri. Guru-guru di sekolah-sekolah Islam dan ide-ide yang berkembang di dalamnya menggiring masyarakat dan murid-murid sekolah semakin dekat dengan nilai-nilai Islam, meningkatkan komitmen terhadap simbol-simbol keagamaan. Generasi santri berpendidikan ini kemudian memasuki lapangan pekerjaan dengan membawa bekal-bekal religius dan membawa kepentingan-kepentingan Islam. Di sinilah, proses sosiologis Islam mulai mewarnai dunia profesional dan lapangan kerja di Indonesia sejak tahun 1990-an.

Generasi santri berpendidikan ini kemudian memasuki lapangan pekerjaan dengan membawa bekal-bekal religius dan membawa kepentingan-kepentingan Islam. Di sinilah, proses sosiologis Islam mulai mewarnai dunia profesional dan lapangan kerja di Indonesia sejak tahun 1990-an.

Menurut Bourdieu, pemikir posmodern Perancis, masyarakat modern memiliki kecenderungan tidak lagi mentransmisikan bekal-bekal material terhadap anak-anak mereka dengan limpahan harta yang ruah. Masyarakat modern lebih cenderung memilih membekali anak-anak mereka dengan pengetahuan, keterampilan dan modal-modal kultural *(cultural capital)* lainnya dengan mengirimkan mereka pada sekolah-sekolah modern, tempat-tempat kursus

Lebih dari sekadar peningkatan ketaatan kepada simbol-simbol agama, fenomena tersebut, secara simbolis kultural, sesungguhnya menunjukkan bahwa kalangan santri terpelajar telah menjadi sebuah kekuatan baru kelas menengah Muslim.

yang prospektif dan akses yang besar terhadap lapangan kerja. Selain itu, keluarga modern juga menciptakan suasana rumah-rumah mereka menjadi lingkungan belajar yang kondusif untuk anak-anak mereka. Hal ini dilakukan untuk menyiapkan mereka menempati posisi-posisi strategis dalam kehidupan sosial (Bourdie and Passeron 1977).

Pengiriman anak-anak Muslim ke sekolah-sekolah modern di tahun 1950-an di Indonesia membuah hasil pada satu dekade setelahnya. Tahun 1960-an, sejumlah kecil anak-anak Muslim mulai menyelesaikan B.A *(Bachelor of Art)*. Tahun 1970-an, anak-anak santri yang menyelesaikan sarjana S1 mulai melimpah. Sedangkan *booming* (ledakan lulusan) sarjana sebagai basis terbentuknya kelas menengah di Indonesia terjadi tahun 1980-an. Menurut Oliver Roy, sarjana sosial yang mengamati dunia Islam, "ledakan massa kaum terdidik Islam adalah produk dari masyarakat modern... hadirnya penduduk Muslim urban adalah hasil dari jutaan petani yang jumlahnya melimpah dimana anak-anak mereka memasuki kota-kota besar" (Huntington 1996 : 113). Pada dekade ini, umat Islam mengalami mobilisasi vertikal, ekspresi Islam mulai nampak sebagai fenomena sosial yang bisa dilihat dalam sektor-sektor sosial dan kultural (seperti di kampus-kampus sekuler, kantor-kantor pemerintah dan swasta, hotel-hotel berbintang dan seterusnya). Periode ini memperlihatkan gerakan dakwah Islam yang ekstensif dan tumbuhnya ketaatan terhadap simbol-simbol agama secara luas seperti menjamurnya pengajian di kalangan birokrasi, tokoh-tokoh masyarakat, figur publik dan sebagainya. Pada periode inilah, pemakaian kerudung mulai populer di kalangan mahasiswa dan pegawai negeri. Begitu ekstensifnya pemakaian busana Muslimah di kalangan mahasiswa di Bandung tahun 1990-an, seorang mahasiswa di kampus IKIP (sekarang UPI) mengatakan bahwa di kampusnya sekarang mirip seperti di IAIN.

Namun demikian, lebih dari sekadar peningkatan ketaatan kepada simbol-simbol agama, fenomena tersebut, secara simbolis kultural, sesungguhnya menunjukkan bahwa kalangan santri terpelajar telah menjadi sebuah kekuatan baru kelas menengah Muslim. Pada tahun 1990-an, kalangan santri juga telah mulai memasuki pusara kekuasaan (negara), melalui semaraknya simbol-simbol ekspresi keagamaan memasuki birokrasi pemerintahan baik dari kalangan pegawai negeri atau menteri kabinet, dan melalui pendirian ICMI. Fenomena ini menegaskan tesis Bourdieu bahwa akumulasi modal kultural orang-orang Islam melalui pendidikan massal telah menciptakan kelas menengah terdidik yang menembus posisi-posisi sosial strategis dan pusara-pusara kekuasaan politik.

Moeflich Hasbullah

Endnotes

1 'Indonesia's *cultural heterogeneity as an* anthropological paradise,' Hildred Geertz in Ruth T. McVey, (ed.), *Indonesia,* New Haven: Southeast Asia Studie, Yale University, 1963.

2 Sejatinya, *santri* adalah sekelompok pelajar yang menuntut ilmu di pesantren. Diilhami oleh studi antropologis Geertz, *The Religion of Java*, santri kemudian berkembang menjadi sebuah kategori sosial yang mengacu pada sekelompok Muslim yang taat, yang dibedakan dari *abangan* dan *priyayi* dalam masyarakat Jawa. Lihat Geertz (1960) dan Muchtarom (1988).

3 Untuk pembahasan tentang kadi di kerajaan-kerajaan Indonesia, lihat antara lain van Langen (1986: 54-9), Ito (1984: 155-60), Milner (1983: 24-29), Rahim (1998), van Bruinessen (1995), dan Hisyam (2001: 20-35).

4 Beberapa sarjana berpendapat bahwa *pesantren* merupakan lembaga yang berasal dari institusi pra-Islam, *mandala,* yang berfungsi sebagai pusat meditasi (de Graaf dan Pigeaud 1989: 246). Sementara para sarjana lain melihatnya sebagai berasal dari *desa perdikan,* yakni desa-desa di Jawa yang bebas pajak karena alasan keagamaan, (Fokkens 1886: 478-480; Schrieke 1919: 391-432; van der Chijs 1864: 215). Tentang hal ini lihat juga van Bruinessen (1995: 25-26); Steenbrink (1984: 169).

5 Pesantren-pesantren itu adalah Pesantren Biru, Sumur Kondang, Keresek, Sukaraja, Cipari, Pangkalan dan Darussalam di daerah Garut; Pesantren Kudang, Suryalaya, Cilenga, Cintawana, Miftahul Khair, Assalam, Bahrul Ulum, Sukahideng, Sukamanah dan Cipasung di Tasikmalaya; Pesantren Darul Ulum, Cidewa/Darussalam, Pesantren Al-Qur'an Cijantung, Miftahul Khoer, Al-Fadhiliyah Petir di Ciamis; Pesantren Gentur, Kandang Sapi, Jambudipa di Cianjur; Pesantren Centayan, Genteng dan Syamsul Ulum Gunung Puyuh di Sukabumi; Pesantren Minhajul Karomah, Cibeunteur dan Miftahul Huda Al-Azhar Citangkolo di Banjar Ciamis; Pesantren Mahmud, Sukapakir, Sukamiskin, Al-Bidayah Cangkorah, Al-Asyikin, Islamiyah Cijawura, Cikapayang, Sindangsari Al-Jawami, Al-Ittifaq, Pesantren Persis, Palgenep, Hergarmanah, Cigondewah, Sirnamiskin, Sadangsari dan Cijerah di Bandung; Pesantren Asyrofudin, Pagelaran dan Darul Hikmah di Sumedang.

6 *Barakah* berasal dari kata Arab *baraka*, berarti "keberkahan" dari Tuhan. Dalam tradisi pesantren, *barakah* berkembang maknanya menjadi ganjaran (*reward*) Tuhan yang diberikan kepada santri melalui ulama atau kiai mereka.

7 Bandingkan dengan pandangan Hefner tentang kebangkitan Islam di negara-negara Asia Tenggara. Hefner memandang peranan Orde Baru dalam pertumbuhan negara-bangsa *(nation state)* dalam konteks kebangkitan agama. Menurutnya, proyek mendasar dari negara Asia Tenggara adalah pembangunan ekonomi dan kewarganegaraan yang dibentuk negara *(state-shaped citizenry)*. Pembangunan ekonomi yang cepat telah mendorong kemunculan kelas menengah Muslim yang baru terbentuk, sementara *state-shaped citizenry* telah mendorong umat Islam mendukung nasionalisme negara dan melemahkan pemberontakan kaum Muslimin terhadap negara. (lihat Hefner 1997a : 5- 6).

8 Indonesia mengenal dua jenis institusi pendidikan formal. *Pertama*, institusi pendidikan agama yang berafiliasi dan berada dibawah pengelolaan Departemen Agama. Departemen ini mengelola lembaga pendidikan yaitu madrasah yang terdiri dari Madrasah Ibtidaiyyah (setingkat SD), Madrasah Tsanawiyyah (setingkat SMP), dan Madrasah Aliyah (setingkat SLTA) dan Institut Agama Islam Negeri (IAIN). Dalam institusi pendidikan di bawah koordinasi Departemen Agama ini, pendidikan agama adalah proporsi utama dalam kurikulumnya. *Kedua*, pendidikan umum yang berada dalam pengelolaan Departemen Pendidikan Nasional. Dalam lembaga pendidikan ini, yaitu SD, SMP, SMA dan Perguruan Tinggi umum, pendidikan agama adalah pelengkap sedangkan proporsi utamanya adalah pendidikan umum.

9 Terlepas peranannya dalam sektor pendidikan Islam, pemerintah juga memiliki program pengembangan infrastruktural keagamaan melalui Departemen Agama, yang memfokuskan pada pembangunan rumah-rumah ibadah seperti masjid, mushala dan juga gereja. Mengutip dari data statistik di Jawa, Hefner (1997a: 88) mencatat bahwa "di Jawa Timur jumlah mesjid bertambah dari 15.574 tahun 1973 menjadi 17.750 tahun 1979,

20.648 tahun 1984 menjadi 25.655 tahun 1990. Sebagai perbandingan, demikian juga jumlah geraja. Dalam periode yang sama selama 17 tahun, jumlah gereja Katolik naik dari 206 menjadi 324 buah. Gereja Katolik (termasuk ruangan-ruangan kecil, ruangan pertemuan gereja Evangelic naik dari 1.330 tahun 1979 menjadi 2.308 tahun 1984, tetapi berkurang lagi menjadi 1.376 tahun 1990. Terdapat program efektif serupa dalam hal pembangunan masjid di Jawa Tengah dimana antara tahun 1980 dan 1992, jumlah masjid bertambah dua kali lipat, dari 15.685 menjadi 28.748. Selain itu, ada lagi program yang relatif lebih kecil tetapi lebih konktret yang disponsori oleh Presiden Soeharto sendiri ketika masih menjadi presiden yaitu program Amal Bakti Muslim Pancasila (ABMP). ABMP telah membangun 400 masjid dan memberikan bantuan pada ribuan da'i yang dikirimkan ke pelosok-pelosok daerah di seluruh Indonesia termasuk di derah Jawa."


سورة النساء
بسم الله الرحمن الرحيم

BAB IX

Pembaruan dan Modernisasi Islam

Pendahuluan

Kebangunan rasionalisme di Barat melahirkan renaisans, yaitu gerakan yang mencita-citakan pembebasan manusia dari belenggu mitologi yang selama zaman pertengahan melanda masyarakat Eropa. Alam pikiran serba dewa telah membelenggu mereka begitu lama, sehingga manusia seakan tidak memiliki otonomi untuk berbuat sesuatu. Kebangkitan rasionalisme telah melemparkan pandangan serba tuhan (teosentris), dan memberi tempat kepada manusia sebagai pusat segala sesuatu. Bahwa kehidupan ini tidak berpusat pada dewa-dewa, tetapi pada manusia (antroposentris). Pandangan antroposentrisme ini telah secara revolusioner mendobrak pandangan mitologis serba tuhan, dan menggantinya dengan rasionalisme humanis, bahwa manusia dapat melakukan segala sesuatu tanpa campur tangan para dewa. (Kuntowijoyo, 1994: 160).

Renaisans adalah awal kebangkitan Eropa menuju modernisme yang ditandai oleh "pendewaan" terhadap akal manusia, bahwa manusia dapat mencapai kemajuan hanya melalui cara penghargaan terhadap rasio, dan melepaskan ketergantungan pada dewa-dewa.

Renaisans adalah awal kebangkitan Eropa menuju modernisme yang ditandai oleh "pendewaan" terhadap akal manusia, bahwa manusia dapat mencapai kemajuan hanya melalui cara penghargaan terhadap rasio, dan melepaskan ketergantungan pada dewa-dewa. Dalam waktu lebih kurang satu abad gerakan renaisans secara nyata telah berhasil menjadikan dunia Barat mencapai kemajuan di bidang ilmu pengetahuan dan kebudayaan. Temuan-temuan baru di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi telah menghasilkan revolusi industri, dimana pabrik-pabrik berdiri memproduksi barang-barang kebutuhan manusia dalam sekala besar. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi memungkinkan bangsa-bangsa Eropa menjelajah dunia, daerah-daerah di seberang lautan.

Penemuan alat percetakan memainkan peran besar dalam percepatan tersebarnya reformasi protestantisme, di bawah kepemimpinan Martin Luther dan John Calvin. Maka lahirlah agama Kristen Protestan, sebentuk keberagamaan Kristen yang kritis terhadap pemahaman Kristen lama yang dogmatis dan mitis. Lahirnya Protestantisme menyebabkan konflik agama (Kristen) tak terhindarkan, dan selama 30 tahun (1618-1648) "perang agama" mewarnai Eropa.

Mula-mula tujuan penjelajahan ke dunia lain adalah untuk memperoleh komoditas niaga dan bahan baku untuk mengembangkan industri-industri mereka. Dengan berbagai cara, pelan tapi pasti, kolonialisasi dimulai, dan tujuan berubah dari pencarian komoditas dagang dan bahan baku berubah menjadi penguasaan secara politik daerah-daerah di seberang lautan itu. Jadi awalnya mereka berdagang, lalu monopoli, akhirnya penjajahan.

Memasuki abad ke-17 kolonisasi oleh bangsa-bangsa Eropa menjalar ke mana-mana, ke Afrika, Amerika, Asia Selatan dan Asia Tenggara, hingga ke Pasifik. Di Afrika Utara, Asia Selatan, dan Asia Tenggara bangsa-bangsa Eropa menemukan penduduk negeri-negeri itu beragama Islam. Penjajahan itu berlangsung berartus-ratus tahun, tidak saja eksploitasi sumberdaya alam, tetapi manusianya pun diperbudak, dibuat bodoh dan direndahkan martabatnya. Modernisme yang mereka bangun dengan menempatkan manusia sebagai sentral dengan mengutamakan rasio dan meninggalkan cara berpikir mitis telah membalikkan zaman dari kegelapan kepada zaman cerah. Bersamaan dengan itu cara beragama pun mengalami reformasi, dimana rasio diberi tempat yang layak dalam memahami agama. Penemuan alat percetakan memainkan peran besar dalam percepatan tersebarnya reformasi protestantisme, di bawah kepemimpinan Martin Luther dan John Calvin. Maka lahirlah agama Kristen Protestan, sebentuk keberagamaan Kristen yang kritis terhadap pemahaman Kristen lama yang dogmatis dan mitis. Lahirnya Protestantisme menyebabkan konflik agama (Kristen) tak terhindarkan, dan selama 30 tahun (1618-1648) "perang agama" mewarnai Eropa.

Melalui kolonisasi bangsa Eropa di berbagai belahan dunia, gereja Protestan dan Katolik berkompetisi dalam kristenisasi dunia. Kolonisasi Eropa selama abad ke-15 sampai abad ke-19 mengakibatkan kristenisasi di Sub-Sahara Afrika, Amerika, Australia, dan Filippina. Abad ke-18, mulai sekularisasi di Eropa yang memperoleh momentum dalam revolusi Prancis. Sekularisasi menyebabkan sampai akhir abad ke-20 agama (Kristen) mengalami kemunduran yang pesat di Eropa. Di Abad ke-20 rezim Komunis Eropa Timur dan Komunis Cina secara eksplisit anti agama. Di wilayah lokal yang sempit muncul agama-agama baru yang banyak sekali variasinya. Di awal milenium 3 pengikut agama-agama lama di dunia mencapai sekitar 75%. Pengikut agama-agama baru kira-kira 2 %, agama suku terasing sekitar 4% dan sekitar 14 % penduduk dunia tidak beragama. (http://en.wikipedia.org/wiki/History_of_religions).

Di saat agama Kristen mengalami kemunduran di Eropa, agama Islam justru mulai merambah masa kebangkitan. Berbeda dari apa yang terjadi di Eropa dengan renaisansnya, dimana pendewaan rasio dan sekularisasi disertai meninggalkan agama, di dunia Islam kebangkitan justru menperdalam keimanan dengan menggunakan rasio ala Eropa. Cara beragama yang selama itu ditengarai oleh kejumudan, taklid dan khurafat ditinjau kembali. Misalnya para pembaharu mempertanyakan kembali benarkah ilmu fikih sudah sampai ambang batas

atas perkembangannya dengan adanya empat madzhab?, dan karena itu pintu ijtihad ditutup? Ijtihad untuk memperbaharui dan menemukan formula-formula fikih baru sesuai dengan perkembangan zaman tidak diperlukan lagi. Apa yang ada sudah cukup, dan umat hanya perlu mengikuti saja apa yang ada, alias taklid. Begitupun yang terjadi dalam ilmu-ilmu Islam lainnya.

Sejak jatuhnya Baghdad (1280) oleh serangan Mongol, peradaban Islam terus mengalami kemerosotan. Yang berkembang kemudian adalah sufisme, ilmu dengan paradigma *irfani* yang mendasarkan epistemologinya pada kearifan batiniyah (*ma'rifat*) untuk mencapai kedekatan hubungan dengan Tuhan. Jadi tasawuf adalah ilmu yang memerankan hati (*qalbu*) sebagai mekanisme pencapaian martabat paling tinggi dalam kehidupan manusia. Tasawuf adalah jalan paling nalar bagi masyarakat yang mengalami gundah gulana disebabkan oleh "kekalahan". Dengan berkembangnya tasawuf yang berbasis pada hati, maka ilmu pengetahuan yang berbasis pada teks suci (*turats*) dan interpretasi seperti ilmu fikih, kalam dan tafsir, serta ilmu yang dikembangkan melalui pembuktian melalui eksperimen (*burhani*) seperti fisika, biologi, kimia, astronomi, kedokteran yang telah berkembang maju pada masa sebelumnya mengalami kemerosotan. Para ahli menyebut periode ini sebagai zaman kemunduran. Zaman kegelapan Islam ini berlangsung lebih kurang 400-an tahun. Ilmu yang berasas pada rasio (*burhani*) mengalami stagnasi, dan ilmu berbasis paradigma *bayani* pun berhenti, lantara ijtihad telah ditutup.

Sejak jatuhnya Baghdad (1280) oleh serangan Mongol, peradaban Islam terus mengalami kemerosotan. Yang berkembang kemudian adalah sufisme, ilmu dengan paradigma irfani yang mendasarkan epistemologinya pada kearifan batiniyah (ma'rifat) untuk mencapai kedekatan hubungan dengan Tuhan.

Di tengah zaman kejumudan inilah Islam merambah wilayah baru nun jauh di sebelah timur dari pusatnya (Arab), yaitu Nusantara. Dapat diperkirakan bahwa Islam yang masuk ke Nusantara pada sekitar abad ke-14 sampai abad ke-16 adalah Islam yang berorientasi ke tasawuf. Menurut beberapa teori, dalam periode awal itu, yaitu sejak konversi Hindu ke Islam sampai pertengahan abad ke-19, orientasi agama memang lebih banyak ke tasawuf. Orientasi tasawuf periode awal itu dapat dilihat pada warisan buku-buku agama Islam periode zaman ini yang dikenal sebagai kitab-kitab suluk. Kitab-kitab suluk itu menggambarkan kehidupan agama Islam saat itu yang diwarnai oleh orientasi sufistik yang berciri heterodoks. Agama Islam yang bersumber pada kitab Allah al-Qur'an berbaur dengan magi yang merupakan manipulasi kekuatan-kekuatan gaib dari kultur lokal. Kitab-kitab suluk itu antara lain *Suluk Sunan Bonang, Suluk Sunan Kalijaga, Wasiyatjati Sunan Geseng, Suluk Sujinah, Suluk Ngabesi*, dan lain-lain. (Yunus, 1979: 220).

Zaman kegelapan Islam ini berlangsung lebih kurang 400-an tahun. Ilmu yang berasas pada rasio (burhani) mengalami stagnasi, dan ilmu berbasis paradigma bayani pun berhenti, lantara ijtihad telah ditutup. Islam yang masuk ke Nusantara pada sekitar abad ke-14 sampai abad ke-16 adalah Islam yang berorientasi ke tasawuf.

Pada fase pertama, selain terjadi proses Islamisasi secara damai, Islam juga diterima di kalangan penguasa tanpa menimbulkan gejolak dan perubahan radikal maupun revolusi. Dalam penerimaan agama Islam terjadi proses akomodasi baik dengan struktur kekuasaan maupun kultur masyarakat. Dalam aras budaya terjadi akulturasi antara Islam dengan kebudayaan Nusantara, sehingga identitas keduanya menjadi lebur dalam satu identitas baru, Islam Nusantara. Dalam bidang hukum, sampai era Indonesia merdeka, bahkan

Dalam arus budaya terjadi akulturasi antara Islam dengan kebudayaan Nusantara, sehingga identitas keduanya menjadi lebur dalam satu identitas baru, Islam Nusantara.

era orde reformasi, Hooker (2003) secara meyakinkan menyebutnya "Islam madzhab Indonesia". Ini menandakan bahwa akulturasi itu berjalan terus menerus, menyebabkan Islam di Indonesia berciri khas, tidak persis serupa dengan Islam yang di Arab. Kekhususan Islam Indonesia periode kejumudan itu antara lain ditandai oleh campur aduknya ajaran dengan kultur lokal, yang kadang-kadang justru berlawanan dengan Islam itu sendiri. Campur aduk itu seringkali diidentifikasi sebagai sinkretisme heterodoks. Keadaan ini diperparah oleh kondisi sosio-politik yang sangat lemah di bawah kolonialisme yang bukan saja menempatkan umat Islam sebagai jajahan kekuasaan asing yang mencekam, tetapi juga diperbodoh dan dieksploitasi.

Kondisi umat yang terjajah dan diperbodoh, menjadikan masyarakat Muslim benar-benar berada dalam kebodohan. Tetapi keterjajahan juga menimbulkan reaksi berupa kesadaran emansipasi. Ajaran Islam sendiri menganjurkan perubahan (Al-Qur'an S. 13: 11). Perubahan yang paling memungkinkan mempunyai efek pada kehidupan sosial, ekonomi, politik dan kebudayaan adalah perubahan cara berpkir. Karena itu yang pertama perlu dilakukan adalah merubah cara berpikir, yaitu dari berpikir taklid ke berpikir bebas. Tentu saja kebebasan yang terbimbing oleh keimanan. Inilah inti reformasi Islam. Untuk itu umat Islam perlu bangkit menggali dan mengembangkan kekayaan intelektual Islam, mencerdaskan diri, dan tidak perlu malu belajar ke dunia Eropa yang telah terlebih dulu memodernisasi kehidupan mereka.

Faham reformisme Islam di Indonesia bukan saja telah mendorong tumbuhnya nasionalisme, tetapi juga telah mendorong lahirnya organisasi-organisasi modern Islam di awal abad ke-20.

Yang terjadi di Indonesia sedikit banyak berbeda dari negara-negara Islam di Timur Tengah. Kolonialisme yang telah dimulai sejak abad ke-16 dengan datangnya bangsa Portugis, dan dilanjutkan oleh bangsa Belanda telah mengembangkan kesadaran Islam sebagai simbol pribumi untuk melawan kolonialisme yang bukan muslim dan asing. Ini berarti Islam telah menumbuhkan rasa "kebangsaan" sejak sebelum faham reformisme memengaruhi Indonesia, sekalipun "kebangsaan" itu belum berkembang menjadi sebuah nasionalisme modern. Kesadaran nasionalisme modern tumbuh bersamaan dengan reformasi Islam. Faham reformisme Islam di Indonesia bukan saja telah mendorong tumbuhnya nasionalisme, tetapi juga telah mendorong lahirnya organisasi-organisasi modern Islam di awal abad ke-20.

Modernisme dan Refomasi

Memasuki perempat akhir abad ke-19, kondisi umat Islam Nusantara sedikit demi sedikit mengalami perubahan. Perubahan itu antara lain didukung oleh dua kekuatan yang satu sama lain saling menunjang. Kekuatan *pertama*, adalah kontak yang lebih intensif antara kaum Muslim Indonesia dengan sumber Islam di Timur Tengah, sebagai implikasi dibukanya Terusan Suez (1870) dan ditemukannya kapal dengan mesin uap. Kapal-kapal yang ulang alik Eropa-Indonesia jumlahnya bertambah banyak dan bertambah cepat lajunya dibanding kapal zaman sebelum itu. Orang Islam dari Indonesia bertambah banyak yang pergi ke Arab untuk menunaikan ibadah haji dan atau menuntut ilmu di Haramain dan Kairo. Dalam pada itu di Timur Tengah sedang bersemi pemikiran Islam yang dipengaruhi oleh peradaban modern Barat, yakni mengedepankan rasio. Itulah yang biasa disebut reformisme, yaitu upaya memperbaharui pemahaman dan sikap terhadap doktrin agama yang selama ini telah mengalami kebekuan. Pemuda-pemuda Indonesia yang belajar di Haramain dan Kairo mulai menyerap pemikiran baru itu, dan ketika kembali ke tanah air mereka membawa ajaran yang oleh Geertz (1985: 99) disebut ajaran ortodoksi, dan menularkan apa yang mereka dapat di Timur Tengah kepada masyarakat Islam di tanah air. Pada gilirannya gerakan reformasi pun tumbuh dan berkemnag di Indonesia. Hasilnya adalah reformasi versi Indonesia. Gerakan reformasi di awal abad ke-20 di Indonesia menampakkan greget yang semarak di kalangan kaum muda. Dengan begini ajaran agama Islam yang relatif lebih dekat dengan asal peradaban agama ini mulai memengaruhi kaum Muslimin di Indonesia.

Reformisme, yaitu upaya memperbaharui pemahaman dan sikap terhadap doktrin agama yang selama ini telah mengalami kebekuan. Pemuda-pemuda Indonesia yang belajar di Haramain dan Kairo mulai menyerap pemikiran baru itu, dan ketika kembali ke tanah air mereka membawa ajaran yang oleh Geertz (1985: 99) disebut ajaran ortodoksi.

Kedua, perubahan kebijakan pemerintah kolonial yang menerapkan politik etis di awal abad ke-20. Pelaksanaan politik etis ini antara lain memberi kesempatan kepada anak negeri untuk memperoleh pendidikan ala Eropa secara lebih luas. Kalau dahulu pendidikan anak negeri hanya di pesantren dan sebagian kecil di sekolah rendah yang dikhususkan bagi anak negeri, sejak dilaksanakannya politik etis pemerintah kolonial menyediakan pendidikan ala Eropa untuk anak negeri. Didirikanlah Hollandsch Inlandsch School (HIS) untuk sekolah dasar, Meeruitgebreid Lager Onderwijs (MULO) untuk menengah pertama, dan Algemeen Midelbare School (AMS) untuk tingkat SLTA. Pada periode berikutnya didirikan pula Sekolah Tinggi Teknik (Technische Hooge School/THS) di Bandung, dan Recht Hooge School (RHS) di Batavia. Selain sekolah-sekolah umum seperti itu, sejak akhir abad ke-19 sudah berdiri sekolah kedokteran, School tot Opleiding voor Inlandsche Artsen (STOVIA), dan sekolah ilmu pemerintahan untuk anak negeri, Opleiding School voor Inlandsche Ambtenaren (OSVIA). Anak-anak muda Muslim Indonesia sedikit demi sedikit mulai menapaki sekolah modern Eropa, yang lambat laun secara pasti mempengaruhi jalan berpikir modern mereka.



HOS Cokroaminoto adalah lulusan OSVIA yang mendirikan Sarekat Dagang Islam di Surabaya pada 1910.
Sumber: Indonesia dalam Arus Sejarah, 2012.

Fasilitas pendidikan modern yang tersedia itu tak ayal dimanfaatkan pula oleh generasi muda Muslim, karena bagaimanapun penduduk terbesar Indonesia beragama Islam. Anak-anak yang menyerap pendidikan umum modern ini sebagian terpengaruh oleh cara berpikir sekuler Barat, dan berperilaku seperti orang Eropa, dan anti Islam, tetapi sebagian lainnya memanfaatkan cara berpikir rasional untuk memahami agamanya (Islam). Kelompok inilah yang di belakang hari menjadi pelopor pemikiran modernisme Islam, dan ketika merdeka bergabung dengan Masyumi pada "bilik" sekolahan. Di antara mereka, sekedar menyebut nama, antara lain HOS. Cokroaminoto, Agus Salim, Kasman Singodimejo, Mohammad Roem, Mohammad Natsir.

Perlu ditambahkan bahwa di dalam masyarakat-masyarakat Muslim yang menjadi koloni Barat telah terjadi semacam proses sekularisasi sebagai pengaruh dari sistem pendidikan Barat, baik di negerinya, maupun mereka yang dikirim dan belajar di Barat. Kaum pembaharu Islam, sebagaimana kaum reformis Barat bersifat terbuka untuk akomodasi dan asimilasi. Mereka ingin menghasilkan suatu sintesa baru antara Islam dengan iptek modern. Jadi, para pembaharu ini mencoba menjauhkan diri sekaligus dari dua orientasi, yakni Islam lama yang jumud dan kaum pengagum peradaban Barat tetapi sekuler dan membatasi agama sebagai fenomena individu (Esposito, 1999: 647).

Reformasi di Indonesia berlangsung dengan cara mendesak kaum tradisionalis. Munculnya gerakan reformasi di Indonesia ditandai antara lain oleh berdirinya organisasi-organisasi modern sebagai wadah gerak dan melakukan kegiatan-kegiatan secara terencana dan terstruktur. Organisasi-organisasi itu adalah Sarekat Islam (1911), Muhammadiyah (1912), Persatuan Islam atau Persis (1923) dan juga Al-Irsyad (1915).

Reformasi adalah suatu kesadaran bahwa cara beragama yang tengah dijalani perlu diperbaharui formatnya, bukan saja karena apa yang ada merupakan sesuatu kesalahan, dan karena itu perlu diluruskan, tetapi juga dengan reformasi suatu cita kemajuan dapat dicapai, sehingga ketertinggalan dapat diatasi.

Reformasi adalah suatu kesadaran bahwa cara beragama yang tengah dijalani perlu diperbaharui formatnya, bukan saja karena apa yang ada merupakan sesuatu kesalahan, dan karena itu perlu diluruskan, tetapi juga dengan reformasi suatu cita kemajuan dapat dicapai, sehingga ketertinggalan dapat diatasi.

Menurut kaum reformis format beragama yang taklid buta harus diganti dengan ijtihad dan tajdid. Ijtihad tidak lain adalah melakukan usaha intelektual yang bebas, dengan memanfaatkan daya akal dan fikir secara maksimal untuk menangkap esensi agama, agar beragama tidak hanya ikut-ikutan tetapi memahami dasar argumentasi dan landasan pijak segala doktrin, anjuran dan larangan serta menemukan dasar-dasar metodologi bagi pengembangan pengetahuan agama lebih lanjut. Tajdid adalah memperbaharui cara berpikir yang memungkinkan penemuan esensi kebenaran ajaran agama, sehingga tercipta pola keberagamaan yang tidak tertinggal dari kemajuan hidup duniawi, melainkan sebaliknya, beragama menyebabkan kemajuan duniawi dan ukhrowi.

Oleh karena esensi reformasi adalah melakukan pembaharuan, maka secara populer reformasi disebut pembaharuan, dan kaum reformer disebut kaum pembaharu. Bukan agama yang diperbaharui, melainkan pemahaman pemeluk terhadap agama yang perlu diperbaiki. Menurut kaum pembaharu, keterbelakangan dan kebodohan kaum muslimin yang telah berlangsung beberapa abad itu disebabkan oleh pemahaman terhadap agama yang keliru. Penutupan pintu ijtihad, menurut mereka merupakan kekeliruan utama yang menyebabkan kebodohan itu. Penutupan ijtihad menjadikan kegiatan intelektual berhenti, sementara bangsa Barat yang setelah memperoleh pencerahan setelah persentuhannya dengan Islam terus mengalami kemajuan. Pada abad ke-19 kebanyakan negara-negara dengan mayoritas penduduk Muslim berada dalam penjajahan bangsa Barat. Inilah yang mendorong kaum pembaharu mencari format dan menemukan formula dari dalam agama Islam itu sendiri. Tujuannya agar secara kultural umat Islam mendapatkan jalan kemajuan, dan secara politis umat Islam terbebas dari hegemoni bangsa Barat.

Ciri dari reformasi adalah sikap konfrontasi dengan tradisionalisme Islam. Reformasi berusaha memutuskan diri dengan masa lalu, dan pada waktu yang sama berorientasi ke masa depan. 'Lebih dari sekedar sikap reaktif, reformisme pada umumnya bersifat tegas, menyarankan perubahan dan mengembangkan suatu rencana tindak lanjut yang strategis untuk mencapai tujuan-tujuan ideologinya. (Abdullah dan Sidique, 1988: 2).

Ciri dari reformasi adalah sikap konfrontasi dengan tradisionalisme Islam. Reformasi berusaha memutuskan diri dengan masa lalu, dan pada waktu yang sama berorientasi ke masa depan. 'Lebih dari sekedar sikap reaktif, reformisme pada umumnya bersifat tegas, menyarankan perubahan dan mengembangkan suatu rencana tindak lanjut yang strategis untuk mencapai tujuan-tujuan ideologinya. (Abdullah dan Sidique, 1988: 2).

Para Konseptor Reformisme Islam

Pemikiran reformisme Islam sebenarnya telah lama dimulai oleh para ulama. As-Syaukanie (2009) menyebutkan bahwa akar pemikiran reformisme dapat ditelusuri dari zaman klasik. Di zaman klasik itu dapat dikemukakan nama Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111) dan Taqiuddin Ibnu Taimiyah (1263-1328). Keduanya sering dianggap sebagai reformis periode awal. Hanya saja reformasi awal ini terbatas pada pemikiran, tanpa menimbulkan gerakan. Reformasi lebih lanjut yang bermula di abad ke-19 bukan hanya di ranah pemikiran, tetapi juga gerakan. Gerakan itu bahkan memperlihatkan gejala masif dan radikal. Reformasi abad ke-19 dilatarbelakngi oleh kondisi umat yang terjajah dan di bawah bayang-bayang meluasnya peradaban Barat yang dianggap lokomotif tata dunia baru. As-Syaukanie (2009: 25-34) menyebutkan ulama-ulama berikut ini sebagai pemikir reformisme Islam abad ke-19-20.

Reformasi abad ke-19 dilatarbelakngi oleh kondisi umat yang terjajah dan di bawah bayang-bayang meluasnya peradaban Barat yang dianggap lokomotif tata dunia baru.

Saya sebut pertama adalah Rifa'a al-Tahtawi (1801-1873). Tahtawi adalah pioner reformasi abad ke-19. Dalam *magnum opus*-nya, *Takhlish al-Ibriz ila Bariz*, Tahtawi menyatakan perlunya umat Islam menimba dan mengadopsi konsep-konsep politik modern seperti nasionalisme, demokrasi, dan persamaan, karena konsep-konsep seperti itu bermanfaat bagi kemajuan umat Islam. Apresiasi Tahtawi atas sains modern dan sikap positif terhadap Barat itu secara antusias disambut oleh ulama Mesir generasi berikutnya, Muhammad Abduh (1849-1905). Abduh adalah pembaharu yang menganjurkan agar umat Islam menyesuaikan diri dengan beberapa aspek kemodernan. Ia pernah tinggal di Paris atas undangan "mentor"nya Jamaluddin Al-Afgani dan juga mengunjungi London dan beberapa kota-kota besar Eropa. Dari persinggungannya dengan masyarakat Eropa, Abduh mengeluarkan pernyataan yang sangat masyhur: "*wajadna al-Islam bi duni al-muslimin fi aurubba, wa fi al mishr wajadna muslimin biduni al-Islam*" (Di Eropa ini kita temukan Islam tanpa umat Muslim, sedangkan di Mesir kita temukan orang Islam tanpa Islam). Kata-kata itu menujukkan apresiasi yang tinggi Muhammad Abduh terhadap peradaban rasional modern di Eropa yang menghasilkan etos keislaman secara nyata dalam kehidupan sehari-hari. Rasionalitas Abduh terpancar pada fatwa-fatwanya selama ia menjabat sebagai Mufti Mesir. Di antara fatwa-fatwa yang kontroversial adalah tentang halalnya bunga bank, tidak wajibnya perempuan muslimah memakai *hijab*, serta bolehnya orang Islam memakan daging sembelihan orang non muslim (As-Saukanie, 2009: 26).

Di abad ke-19, di India juga lahir reformis Islam, yakni Sayyid Ahmed Khan (1817-1898). Posisi Khan di India serupa Tahtawi di Mesir. Seperti Abduh, Sayyid Ahmed Khan juga seorang rasionalis yang tidak ragu-ragu menerima budaya modern. Ia mengkritik para orientalis yang distortif dalam memahami Islam, seperti halnya ia mengkritik ulama Islam konservatif yang salah persepasi

tentang Islam. Dalam salah satu karyanya Khan mengecam ulama konservatif yang bergelimang taklid. Khan berpengaruh luas di kalangan generasi muda muslim India dan di antara muridnya yang mengikuti jejaknya sebagi reformer adalah Chiragh Ali (1844-1895) yang menganjurkan pentingnya reformasi syari'ah (hukum Islam). Menurutnya hukum Islam adalah produk *fuqaha*, dan karena itu hukum Islam harus menjadi sasaran utama perubahan. Inti reformasi Islam adalah perubahan atas hukum Islam yang dibuat oleh *fuqaha*. Menurut Ali, mencari kebenaran dalam Islam tidak ada finalnya.

Reformer paling besar di India adalah Muhammad Iqbal (1875-1938). Karya paling berpengaruh dari Iqbal adalah *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* yang isinya banyak merujuk filosuf Barat, seperti George Berkeley, Immanuel Kant, William James, Alfred North Whitehead dan Bertrand Russel. Iqbal tidak hanya mengesahkan penggunaan pengetahuan Barat oleh umat Islam, tetapi malahan merekomendasikan umat Islam untuk mempelajarinya dan mengambil manfaat darinya. Argumen-argumen Iqbal tentang kemestian perubahan yang meyakinkan tidak diragukan lagi menginspirasi banyak ulama di seluruh dunia. Salah seorang pengikut Iqbal, Fazlur Rahman (1919-1988) malahan lebih radikal lagi dalam soal isu Islam dan perubahan sosial. Rahman yakin bahwa ide Al-Qur'an yang pertama dan yang paling utama adalah etik. Kitab yang diturunkan Allah adalah petunjuk moral bagi umat manusia. Di dalamnya terdapat sejumlah ayat berkaitan dengan isu hukum dan politik, tetapi harus dilihat sebagai postulat moral etik. Hukum tidak boleh dipahami secara literal, seperti yang dipahami oleh kaum muslimin tempo dulu yang cenderung *punitive*, seolah-olah hukum Islam itu bersifat menghukum dan memberi sanksi. Ide negara Islam di Pakistan menurutnya merupakan hasil dari keinginan obsesif untuk melaksanakan Islam "*punitive*" itu.

Sikap positif penganjur reformasi di atas tentang perubahan didasarkan pada keyakinan bahwa perubahan itu merupakan bagian dan prinsip dasar dalam Islam. Kaum reformer menganggap ijtihad merupakan argumen yang paling masuk akal bagi perubahan.

Pendek kata, sikap positif penganjur reformasi di atas tentang perubahan didasarkan pada keyakinan bahwa perubahan itu merupakan bagian dan prinsip dasar dalam Islam. Kaum reformer menganggap *ijtihad* merupakan argumen yang paling masuk akal bagi perubahan. Dalam yurisprudensi Islam, *ijtihad* itu bukan tentang sumber-sumber utama, seperti Al-Qur'an, Sunnah, Ijma' dan Qiyas, melainkan metode *istinbath* hukum. *Ijtihad* adalah jalan rasional bagi orang Islam untuk memahami teks agama dan bukan di dalam teks itu sendiri. Muhammad Arkoun memaknai *ijtihad* sebagai *naqd al-'aql al-islami* atau logika kritis Islam. Menurutnya, apa yang perlu bagi Muslim modern sekarang bukan sekedar interpretasi ulang atas isu-isu hukum klasik, khusunya fikih, tetapi dekonstruksi secara radikal atas seluruh korpus epistemologi Islam. Jadi *ijtihad* itu merupakan rancang bangun (*building block*) reformasi Islam modern.

Di antara tema reformasi dan perubahan dalam diskursus Islam masa kini, perubahan politik menempati posisi yang penting. Ini karena isu tersebut terkait langsung dengan kehidupan kaum muslimin yang menyentuh doktrin utama,

yaitu tentang unifikasi agama dan negara, dan supremai agama atas negara. Banyak orang Islam yang percaya bahwa pemisahan negara dari agama adalah asing dalam Islam. Sejak Kemal Attaturk menghapuskan sistem kekhalifahan dan menjadikan Turki negara sekuler, isu sekularisasi menjadi kontroversial. Jika Rashid Ridha menganggap bahwa sistem khalifah merupakan keniscayaan, Ali Abd al-Raziq (1888-1966) mengangap bahwa kekhalifahan hanyalah satu alternatif saja dari sejumlah sistem pemerintahan. Menurutnya, Muhammad diutus oleh Allah bukan sebagai pemimpin politik, melainkan sebagai rasul. Politik bukanlah tujuan dari misi kenabian. Apa yang menjadi perhatian Islam bukanlah format negara, baik republik, kerajaan maupun kekhalifahan, tetapi bagaimana suatu pemerintahan dapat melaksanakan nilai-nilai universal yang ada dalam Islam seperti keadilan dan kesejahteraan. Ide Raziq tidak saja berpengaruh terhadap sekularisasi Attaturk di Turki, tetapi juga Soekarno di Indonesia. Kontribusi besar Raziq adalah menunjukkan jalan bagi kaum Muslim modern, untuk menemukan basis teologi bagi sekularisme.

Ali Abd al-Raziq (1888-1966) mengangap bahwa kekhalifahan hanyalah satu alternatif saja dari sejumlah sistem pemerintahan. Menurutnya, Muhammad diutus oleh Allah bukan sebagai pemimpin politik, melainkan sebagai rasul. Politik bukanlah tujuan dari misi kenabian. Apa yang menjadi perhatian Islam bukanlah format negara, baik republik, kerajaan maupun kekhalifahan, tetapi bagaimana suatu pemerintahan dapat melaksanakan nilai-nilai universal yang ada dalam Islam seperti keadilan dan kesejahteraan. Ide Raziq tidak saja berpengaruh terhadap sekularisasi Attaturk di Turki, tetapi juga Soekarno di Indonesia. Kontribusi besar Raziq adalah menunjukkan jalan bagi kaum Muslim modern, untuk menemukan basis teologi bagi sekularisme.

Raziq tidak mengenal konsep sekularisme, tetapi argumentasinya yang merujuk pada al-Qur'an dan Sunnah secara eksplisit bersetuju dengan pemisahan agama dari negara. Banyak intelektual di belakang Raziq mendiskusikan konsep sekularisme dan lalu menyetujuinya. Sekedar menyebut contoh adalah Muhammad Arkoun (Aljazair), Asghar Ali Engineer (India), Abdul Karim Soroush (Iran), dan pemikir lainnya. Mereka menyebut bahwa sekularisme dan kesetaraan merupakan dasar bagi dilaksanakannya demokrasi. Sikap positif para reformis Islam terhadap sekularisme dan konsep-konsep modern lainnya seperti demokrasi, pluralisme, hak-hak sivil, dan kebebasan merupakan pertanda tingginya penerimaan mereka terhadap perubahan. Apa yang penting di catat di sini adalah bahwa penerimaan kaum reformis Islam atas sekularisme itu tidak diikuti oleh sikap negatif terhadap agama, mislnya "agama menjadi tidak relevan".

Reformasi Islam dan Tantangan yang Dihadapi.

Reformasi adalah memperbarui sikap terhadap agama, dimana tek-teks agama tidak lagi hanya dibaca dan dibiarkan tanpa pemikiran, melainkan direfleksikan ke dalam kenyataan struktural dan kultur lokal. Jika ortodoksi mementingkan berlakunya hukum Islam dalam perilaku dan tatanan sosial, maka reformasi menghendaki tegaknya etika dan akidah Islam sebagai landasan ideologis dan moral dalam memasuki dunia modern (Abdullah, 1986: 16). Ketika reformasi dimulai, paham ortodoksi pecah menjadi dua orientasi, yaitu mereka yang menghendaki ijtihad untuk menghadapi dunia modern, dan ortodoksi yang tetap memegangi tradisi lama. Yang disebut terakhir ini sering dinamai sebagai kaum tradisionalis.

Reformasi adalah memperbarui sikap terhadap agama, dimana tek-teks agama tidak lagi hanya dibaca dan dibiarkan tanpa pemikiran, melainkan direfleksikan ke dalam kenyataan struktural dan kultur lokal. Ketika reformasi dimulai, paham ortodoksi pecah menjadi dua orientasi, yaitu mereka yang menghendaki ijtihad untuk menghadapi dunia modern, dan ortodoksi yang tetap memegangi tradisi lama. Yang disebut terakhir ini sering dinamai sebagai kaum tradisionalis.

Perubahan yang terjadi di Indonesia tidak jauh dari perkembangan yang berlangsung di dunia Islam internasional. Sebenarnya gerakan puritanisasi agama sebagai ciri utama reformasi di Indonesia telah mulai pada abad ke-18, ketika tiga orang muda Sumatera Barat kembali dari haji membawa faham Wahabi yang berciri puritan, dengan moto kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah. Mereka mulai bergerak untuk membersihkan praktik Islam dari bid'ah dan khurafat. Walaupun dengan tantangan yang tidak ringan dari masyarakatnya, pengaruh puritanisme Wahabi merasuk cukup dalam ke dalam masyaraklat Minangkabau. Di Jawa, reformisme mulai dengan munculnya Sarekat Islam yang disusul kemudian oleh lahirnya Muhammadiyah, Persis dan al-Irsyad. Seperti di Sumatera Barat, reformisme di Jawa juga dengan cara mendesak kebiasaan orang Islam yang bergelimang taklid, bid'ah dan khurafat. Jadi tantangan utama reformasi adalah apa yang di kalangan Muhammadiyah disebut TBC (taklid, bid'ah dan khurafat). Umat Islam yang terbiasa dengan taklid didorong untuk melepaskan diri dari kebiasaan buruk itu dan memulai dengan yang baru, yaitu berpikir bebas, memahami agama secara leluasa, tanpa harus mengikatkan diri pada madzhab tertentu. Di Sumatera Barat, muncul sekolah-sekolah Islam modernis dan di Jawa lahir sekolah sejenis, di samping sekolah umum bernafas Islam. Karena kesamaan *manhaj* Muhammadiyah dengan modernisme yang berkembang di Sumatera Barat sebelumnya, hingga sekarang Sumatera Barat termasuk pendukung Muhammadiyah yang paling kuat di luar Jawa.

Setelah Sarekat Islam berkembang pesat menjadi gerakan massa bertaraf nasional, komunisme mulai muncul. Dalam kandungan Sarekat Islam yang merupakan tempat berkumpulnya rakyat anak negeri dari segala orientasi keislaman, di sana pula komunisme dapat bertumbuh menyertainya. Tidak mengherankan jika ada seorang haji yang komunis, seperti Haji Misbah di Solo. Di Semarang, kelompok yang berorientasi komunisme mendirikan Sarekat Rakyat yang kemudian berubah menjadi Partai Komunis. Ini mungkin terjadi sebagai pengaruh komunisme yang dibawa Sneevliet dari Belanda dan mendirikan Indische Sociaal Democratische Vereenigintg (ISDV).

Memasuki perempat awal abad ke-20, , jika di dunia Islam Timur Tengah merebak gagasan Pan Islamisme, Islam di Indonesia justru kebalikannya, yaitu tidak tertarik kepada ide Pan Islamisme, melainkan nasionalisme.

Memasuki perempat awal abad ke-20, isu nasionalisme mulai muncul. Munculnya faham nasionalisme menyebabkan umat Islam terpecah menjadi dua kelompok, yaitu kaum nasionalis dan kaum Islamis. Antara tahun 1924, 1930, dan 1939-40, sekurang-kurangnya terdapat tiga perdebatan antara nasionalis dengan Islam. Kaum nasionalis terwakili oleh Soekarno, sedangkan yang Islamis oleh tiga pemimpin Islam reformis, yakni Agus Salim, A. Hasan, dan Mohammad Natsir. Ini menunjukkan, jika di dunia Islam Timur Tengah merebak gagasan Pan Islamisme, Islam di Indonesia justru kebalikannya, yaitu tidak tertarik kepada ide Pan Islamisme, melainkan nasionalisme.

Tantangan lain paling nyata terhadap reformasi adalah modernisme itu sendiri. Dasar pemikiran modernisme coba diterima dan institusi-institusi modernitas di kalangan Islam pun harus dibangun. Sistem pendidikan pesantren dengan metode pembelajaran yang tidak sistematik, tanpa kurikulum, tanpa kelas dan tidak kritis jelas tidak sesuai dengan alam pikiran modern. Sistem sekolah ala Eropa perlu diadopsi dan diadaptasi karena dipandang lebih sesuai dengan alam pikiran modern. Maka sekolah ala Eropa pun didirikan, tetapi keimanan Islam harus tetap terbawa, karena jiwa reformasi adalah keimanan yang diperbarui. Di sekolah Adabiyah Padang Panjang dibuka HIS met de Kor'an, yang mengajarkan pelajaran-pelajaran umum seperti sekolah HIS biasa tetapi ditambahkan pembelajaran agama Islam menurut kebutuhan lama belajar tertentu. HIS met de Kor'an kemudian diadopsi, dibangun dan diperluas oleh Muhammadiyah di berbagai tempat. Muhammadiyah juga mendirikan sekolah guru, Kweekschool. Muhammadiyah sebagai organisasi reformis, tidak saja bekerja menyiarkan dakwah agama Islam dan menyebarkan ajaran Islam modernis, tetapi juga mencoba menyesuaikan gerakannya dengan mendirikan lembaga-lembaga modern, seperti sekolah umum, rumah sakit, kepanduan, rumah asuhan, dan penerbitan jurnal ataupun majalah.

. Muhammadiyah sebagai organisasi reformis, tidak saja bekerja menyiarkan dakwah agama Islam dan menyebarkan ajaran Islam modernis, tetapi juga mencoba menyesuaikan gerakannya dengan mendirikan lembaga-lembaga modern, seperti sekolah umum, rumah sakit, kepanduan, rumah asuhan, dan penerbitan jurnal ataupun majalah.

Penerbitan merupakan organ sangat penting bagi penyebaran faham dan gerakan reformasi. Di Timur Tengah persebaran pemikiran reformis sangat mengandalkan penerbitan. Seperti yang terjadi di Barat, penemuan mesin percetakan sangat mempermudah gerak Kristenisasi di berbagai belahan dunia terjajah. Percetakan dan Pers adalah peradaban modern saat itu yang besar manfaatnya dalam penyebarluasan suatu gagasan. Ini adalah tantangan kaum reformis, yakni bagaimana pemikiran reformis disebarluaskan. Mereka lalu memanfaatkan media tersebut. Pemikiran reformisme Muhammad Abduh dan ulama pembaharu lainnya di Mesir sampai di Indonesia melalui dua cara. *Pertama*, melalui orang Indonesia yang belajar di Haramain dan Kairo dan mereka yang menunaikan ibadah haji. Pemikiran kaum pembaharu merupakan objek kajian di Haramain melalui ulama-ulama yang sebagiannya juga berasal dari Indonesia. *Kedua*, adalah melalui jalan pers dan penerbitan. Pada 1884, dua tokoh pembaharu Jamaluddin al-Afgani dan Muhammad Abduh menetap di Paris mendirikan perkumpulan Islam *al-'Urwat al-Wutsqa* dan menerbitkan majalah dengan nama yang sama. Walaupun penerbitan majalah itu hanya berlangsung

selama 8 bulan, tetapi pengaruh dari majalah ini sangat kuat di seluruh dunia Islam. Di Mesir sendiri majalah ini dilarang masuk oleh pemerintah kolonial Inggris, tetapi dengan cara selundupan bisa dibaca oleh kalangan terbatas. Di Mesir, Muhamad Abduh juga menerbitkan majalah bersama Muhammad Rasyid Ridha, *al-Manar*. Dua majalah ini sebenarnya dilarang masuk ke Indonesia oleh penguasa Hindia Belanda, tetapi dengan jalan selundupan, pos-pos rahasia, dan melalui orang yang pulang dari haji dan belajar di Timur Tengah, majalah-majalah itu dapat dinikmati dan dikaji oleh kalangan sangat terbatas di Indonesia. Perkumpulan *Jam'iyyat al-Khair* di Jakarta, suatu organisasi orang Arab yang menjalin hubungan baik dengan dunia Arab dan pusat kekuasaan Islam di Istanbul memainkan peranan penting dalam menyebar luaskan majalah tersebut. Karena itu tidak mengherankan jika pada akhir abad ke-19, selain *Al-'Urwat al-Wutsqa*, juga ditemukan di Indonesia majalah-majalah: *Al-Jawaib* (Istambul); *Al-Insan* (Istanbul); *Al-Janna* (Beirut); *Lisan al-Hal* (Beirut); *Al-Wathan* (Kairo); *Al-Ahram* (Alexandria); dan *Al-Raudhat al-Iskandariya* (Alexandria) (Noer, 1982: 67). Jadi melalui dua cara seperti itu gagasan pembaharuan Islam diserap oleh ulama dan masyarakat Indonesia untuk selanjutnya disebarluaskan dan diamalkan, baik pada tingkat individu, kelompok, maupun organisasi massa seperti Muhammadiyah, Al-Irsyad, Persis dan lainnya.

Selain itu, tidak diragukan lagi bahwa perluasan pengaruh pemikiran reformis dimungkinkan oleh peranan media massa yang terbit di Indonesia khususnya dan Asia Tenggara pada umumnya. Contoh paling penting adalah *al-Imam* (1906-1908), sebuah majalah yang terbit di Singapura. Majalah ini disunting oleh ulama kenamaan Minangkabau, sepupu Syekh Ahmad Khatib al-Minangkabawi, Syaikh Thahir Djalaluddin yang pernah belajar lama di Mekkah dan kemudian di Kairo. Syekh Ahmad Khatib merupakan ulama besar Mekkah asal Minangkabau yang merupakan guru paling penting bagi para penuntut ilmu asal Indonesia dan Asia Tenggara di Masjid Haram. Lebih dari itu, karena kealimannya yang menonjol, ia juga diangkat sebagai Imam Besar Madzhab Syafi'i di Masjid Haram. Tulisan-tulisan dalam *al-Imam* banyak dipengaruhi pemikiran Muhammad Abduh, dan Rasyid Ridla dan malahan boleh disebut sebagai corong *Al-Manar* untuk Asia Tenggara pada umumnya. Majalah ini diseponsori penerbitannya oleh masyarakat Arab yang mempunyai hubungan-hubungan khusus dengan kolega-kolega mereka di Indonesia (Shihab, 1998: 133). Majalah *al-Imam* yang terbit di Singapura ini mempunyai peranan sangat penting bagi persebaran pemikiran reformisme di Indonesia. Pembaca *al-Imam* tersebar selain di Singapura sendiri terutama adalah di Sumatera dan Jawa.

Al-Imam, sebuah majalah yang terbit di Singapura. Majalah ini disunting oleh ulama kenamaan Minangkabau, sepupu Syekh Ahmad Khatib al-Minangkabawi, Syaikh Thahir Djalaluddin. Syekh Ahmad Khatib merupakan ulama besar Mekkah asal Minangkabau yang merupakan guru paling penting bagi para penuntut ilmu asal Indonesia dan Asia Tenggara di Masjid Haram.

Tantangan lain yang dihadapi oleh gerakan reformasi, khususnya yang di Jawa adalah Jawanisme. Jawanisme adalah faham yang bersumber pada kepercayaan tradisional Jawa diramu sebagian dengan Islam dan kebatinan. Sebagian faham Jawanisme bertentangan dengan ajaran agama Islam, baik yang ortodoks maupun yang refiormis, walaupun para penganjur Jawanisme adalah juga beragama Islam. Karena para pembaharu membawa pemikiran

yang bertentangan dengan faham Jawanisme, para tokoh Jawanisme pun tidak segan-segan menyerang ajaran Islam melalui berbagai cara. Pada masa itu, Surakarta boleh disebut sebagai "pusat" Jawanisme. Sebuah contoh barangkali boleh dikemukakan di sini peristiwa "Djawi Hisworo". Di awal tahun 1918, surat kabar *Djawi Hisworo* di Surakarta menerbitkan sebuah artikel yang ditulis oleh Joyodikoro, berisi pemikiran kejawen tentang Tuhan. Sebenarnya pemimpin surat kabar itu, Martodharsono adalah seorang aktivis Sarekat Islam, tetapi banyak aktivis Sarekat Islam lainnya, terutama pimpinan Central Sarekat Islam (CSI) di Surabaya yang menyesalkan pemimpin redaksi *Djawi Hisworo* itu lantaran isi artikel Djoyodikoro itu mengandung nuansa "sara" antara lain berupa penghinaan terhadap Nabi Muhammad. Dikatakan dalam artikel itu bahwa Nabi Muhammad menerima wahyu dalam keadaan mabok.

Artikel itu menimbulkan reaksi yang sangat keras dari umat Islam setelah disebarkan dalam surat kabar CSI, *Oetoesan Hindia*, Surabaya. Nampaknya, Sarekat Islam memanfaatkan peristiwa ini untuk menggugah semangat banyak Sarekat Islam lokal yang telah mulai *melempem* dalam dua tahun terakhir. Sebagai reaksi Sarekat Islam lalu mendirikan organisasi dengan nama yang provokatif, "Tentara Kanjeng Nabi Muhammad" di Surabaya, yang kemudian disusul di berbagai kota lainnya. Di Surakarta deklarasi pendirian Tentara Kanjeng Nabi Muhammad digelar di lapangan Tirnonadi yang dihadiri oleh ribuan anggota SI, para pejabat, baik Belanda maupun Kraton, serta para pimpinan SI dari berbagai daerah dan CSI. Walaupun organisasi dengan nama tentara ini tidak jelas *juntrung*-nya, tetapi kelahirannya telah menggugah Sarekat Islam yang sedang "tidur" untuk bergerak lebih bersemangat (Widyastuti, 2005). Walaupun banyak usul agar redaktur dan penulis artikel itu diadili, pada akhirnya tidak ada pengadilan atas kasus ini. Menurut Kuntowijoyo (2000), Martodharsono dapat menunjukkan surat dukungan dari KH Ahmad Dahlan, sehingga pengadilan tidak dianggap perlu, karena antara kedua pihak, pemimpin redaksi dan penulis artikel sama-sama beragama Islam, sehingga tidak bisa dianggap penghinaan terhadap agama lain. Ini menujukkan bahwa dalam menghadapi kaum Jawanisme, kaum reformis menunjukkan sikap toleran, tidak menentang secara frontal.

Kepercayaan khurafat yang banyak diyakini oleh para pengikut Jawanisme misalnya bahwa orang dapat mendapat berkah keberuntungan atau terhindar dari petaka dengan membuat sesaji tertentu di tempat keramat tertentu. Keramatan itu sendiri adalah keyakinan Jawanisme. Orang juga dapat menjadi kaya dengan berguru pada dukun *pesugihan* dan mengamalkan syarat-rukun yang dianjurkan oleh dukun. Muhammadiyah menghadapi tantangan ini dengan menunjukkan argumen bahwa keberuntungan bukan disebabkan oleh jimat *pesugihan*, tetapi lebih ditentukan oleh kehendak Tuhan, antara lain karena ketaatannya kepada Allah Swt. Dalam *Suara Muhammadiyah* No. 2 tahun ke1, 1915, KH Ahmad Dahlan menjelaskan tentang keutamaan salat

sunnat. Dikatakan bahwa "keberuntungan (*begja, rahayu*) itu semata-mata karena kehendak Tuhan, dan salat sunnat adalah salah satu jalan meraihnya. Itu berarti bahwa keberuntungan tidak disebabkan oleh *pesugihan* (jimat kaya), minta-minta di kuburan keramat, dan memelihara tuyul." (Kuntowijoyo, 2000: xv)



Lambang Muhammadiyah.
Sumber: Indonesia dalam Arus Sejarah, 2012.

Tantangan lain dari reformisme adalah tradisionalisme, yaitu kebiasaan yang tidak sejalan dengan ajaran agama Islam reformis dalam masyarakat Islam itu sendiri. Terdapat kebiasaan, pada waktu itu, penghargaan terhadap guru agama (kyai) yang sangat tinggi, sehingga guru dianggap keramat, memiliki kutamaan spiritual, dan doanya lebih dikabulkan dari pada orang Islam biasa. Oleh karena itu, kyai menjadi wasilah dalam do'a kepada Tuhan. Mereka memerankan diri pada posisi mediator antara santri atau murid dengan Allah. Jadi kedudukan kyai adalah keramat dalam masyarakat Muslim ketika itu. Tradisi seperti ini biasa berlaku di dalam masyarakat Muslim ketika itu, terutama di kalangan pesantren, sedangkan pesantren pada awal abad ke-20 merupakan satu-satunya lembaga pendidikan Islam. Tidak ada guru yang datang kepada murid. Jika terjadi guru yang mendatangi murid atau santri untuk mengajar agama, itu akan menurunkan martabat kyai. Anak-anak perempuan juga tidak belajar agama, kecuali kepada orang tuanya di rumah. Tidak ada anak perempuan pergi ke pesantren untuk belajar agama.

Menghadapi ini, KH Ahmad Dahlan menempuh jalan tabligh. Tabligh pada waktu itu belum ada dalam praktik dakwah. Ahmad Dahlan adalah seorang kyai yang mengajar agama Islam di langgarnya, seorang khatib yang memberi khutbah di Masjid Agung Yogyakarta. Jadi posisi Dahlan sangat tinggi dalam struktur masyarakat Islam. Tetapi ia tidak memerankan diri sebagai figur istimewa seperti anggapan kalangan tradisionalisme saat itu. Ia mengajar anak-anak perempuan di Solo dan mengajak rekreasi muris-muridnya ke Taman Sriwedari. Tabligh yang dilakukan Ahmad Dahlan ádalah menyampaikan ajaran Islam dengan mendatangi murid-muridnya, sesuatu yang tabu bagi seorang kyai pada waktu itu. Ia merubah anggapan masyarakat Muslim bahwa kyai mempunyai posisi yang sangat tinggi, memiliki keunggulan spiritual yang tak terjangkau oleh masyarakat biasa, karena itu terlalu rendah untuk mendatangi santri. Dahlan berkeliling ke berbagai tempat, sambil berdagang batik, ia menyampaikan ajaran agama. Dengan tabligh itu KH Ahmad Dahlan melawan kebiasaan masyarakat Muslim yang memerankan kyai sebagai orang keramat. Ia menjadikan penyiaran agama dan kyai sebagai masalah kemanusiaan biasa. Monopoli ulama atas agama

KH Ahmad Dahlan melawan kebiasaan masyarakat Muslim yang memerankan kyai sebagai orang keramat. Ia menjadikan penyiaran agama dan kyai sebagai masalah kemanusiaan biasa. Monopoli ulama atas agama dengan cara ini hendak dihilangkan oleh gerakan reformisme. Dengan demikian tantangan tradisionalisme dihadapi dengan mengutamakan cara amar ma'ruf melalui teladan, bukan dengan cara nahy munkar yang menimbulkan kekeruhan dalam masyarakat.

dengan cara ini hendak dihilangkan oleh gerakan reformisme. (Kuntowijoyo, 2000: xiv-xv). Dengan demikian tantangan trdisionalisme dihadapi dengan mengutamakan cara *amar ma'ruf* melalui teladan, bukan dengan cara *nahy munkar* yang menimbulkan kekeruhan dalam masyarakat.

Ketika H. Agus Salim bergabung dengan Sarekat Islam (SI), ia selalu mendampingi ketua SI HOS Cokroaminoto turun ke mana-mana. Salim menyaksikan penampilan Cokroaminoto yang begitu mengesankan. Salim terpana menyaksikan cara orang mengelu-elukan kedatangan pemimpina SI itu setiap kali sampai di suatu daerah. Ribuan orang itu menyambut dengan membungkukkan badan sambil mencium kaki pemimpin SI itu. "Melihat demikian, Salim berkata kepada Cokroaminoto, bahwa membiarkan diri dipuja seperti demikian bisa berbahaya. Menanggapi kata-kata Salim itu, Cokroaminto bukannya marah kepada Salim, tetapi malah kian lekat hubungannya. Pada waktu itulah tercetus kesepakatan mereka berdua untuk saling membantu." (*Tempo*,12-18 Agustus 2013: 52).

Ada juga tindakan Agus Salim yang telah menjadi ingatan kolektif masyarakat Muslim Indonesia. Ketika itu, Samsul Rijal sebagai ketua Jong Java mengusulkan dalam kongres organisasi pemuda Jawa ini di Surakarta agar Jong Java membuat program kursus agama Islam. Kongres menolak usulan ini, dan ketika Samsul Rijal berkonsultasi dengan Agus Salim, disarankan agar didirikan saja organisasi pemuda Islam sendiri. Rijal lalu mendirikan Jong Islamiten Bond (JIB) dan menjadikan Agus Salim sebagai penasehat organisasi ini. Dalam kongresnya yang pertama Salim menyaksikan di tempat kongres itu antara laki-laki dan perempuan dibuat *hijab* (tabir) pemisah dari kain yang terbentang. Melihat itu Salim memerintahkan agar *hijab* itu dibuang saja. Kedua kasus di atas juga menunjukkan bahwa tantangan tradisionalisme dihadapi kaum reformis dengan lebih mengedepankan *amar ma'ruf* dari pada *nahi munkar*.



Kongres pembubaran Jong Java Desember 1929.
Sumber: Dengan Semangat Berkobar: Nasionalisme dan Gerakan Pemuda di Indonesia 1918-1930, 2003.

Implikasi Modernisasi

Telah dikemukakan bahwa di dalam masyarakat-masyarakat Muslim yang menjadi koloni Barat telah terjadi semacam proses sekularisasi sebagai pengaruh dari sistem pendidikan Barat, baik di negaranya, maupun mereka yang dikirim dan belajar di Barat. Kaum reformis Islam, sebagaimana kaum modernis Barat bersifat terbuka untuk akomodasi dan asimilasi. Mereka ingin menghasilkan suatu sintesa baru antara Islam dengan iptek modern. Jadi, para reformis ini mencoba menjauhkan diri sekaligus dari dua orientasi, yakni Islam lama yang jumud dan kaum pengagum peradaban Barat tetapi sekuler dan membatasi agama sebagai fenomena individu.

Gerakan reformasi menyebabkan masyarakat Muslim di Indonesia terbelah menjadi dua orientasi, modernis, dan tradisionalis. Modernis adalah mereka yang mendukung gerakan reformasi, dengan ciri berpikir lebih bebas, terbuka, dan yang paling krusial menerima modernisme Barat tapi selektif. Tradisionalis adalah mereka yang menerima ajaran ortodoksi, yakni ajaran yang lebih dekat dengan sumber Islam, Haramain, akibat hubungan yang intensif di awal abad lalu, tetapi juga dekat dengan tradisi lokal.

Gerakan reformasi menyebabkan masyarakat Muslim di Indonesia terbelah menjadi dua orientasi, modernis, dan tradisionalis. Modernis adalah mereka yang mendukung gerakan reformasi, dengan ciri berpikir lebih bebas, terbuka, dan yang paling krusial menerima modernisme Barat tapi selektif. Tradisionalis adalah mereka yang menerima ajaran ortodoksi, yakni ajaran yang lebih dekat dengan sumber Islam, Haramain, akibat hubungan yang intensif di awal abad lalu, tetapi juga dekat dengan tradisi lokal. Jadi, antara dua golongan tersebut sebenarnya sama-sama berorientasi kepada ajaran ortodoksi, tetapi yang modernis berorientasi ke modernisme Barat secara selektif, sedangkan yang tradisionalis tidak menolak tradisionalisme, melainkan mengorientasikannya kepada ortodoksi. Kalau kelompok modernis mengorganisasikan diri ke Muhammadiyah, Persis dan al-Irsyad, maka kelompok tradisionalis mereaksi pula dengan mendirikan organisasi Nahdlatul Ulama. Antara keduanya, pada dekade 30 hingga 60-an abad ke-20 terlibat dalam konflik, yang di beberapa daerah menimbulkan kekerasan. Konflik itu pada umumnya mempermasalahkan cabang-cabang ibadah yang berbeda antara keduanya. Ciri umum yang berlaku, di kalangan Muhammadiyah adzan pada Jum'atan satu kali, di kalangan N U dua kali. Muhammadiyah mengamalkan salat tarawih (pada malam ramadhan) sebanyak 8 raka'at plus witir tiga raka'at, NU menjalankannya sebanyak 23 raka'at dengan witirnya. Kaum modenis tidak melafalkan niat pada tiap-tiap ibadah, di kalangan NU melafalkan (*talafudh*) niat termasuk yang harus dilakukan. Demikian seterusnya perbedaan-perbedaan furu'iyah dalam ibadah menjadi subjek konflik yang satu sama lain saling mengejek.

Kalangan tradisionalis menjalankan berbagai ritual yang berhubungan dengan peristiwa daur hidup dan kematian yang dianggap oleh kaum modernis sebagai bid'ah, sedang kaum modernis melaksanakan ritual daur hidup yang dianggap sesuai dengan tuntunan Islam, misalnya akikah, walimatul khitan, dan walimatul arusy saja. Ritual seperti upacara kehamilan 4 bulan dan 7 bulan, serta upacara mengenang kematian 3 hari, 7 hari, 40 hari, 100 hari dan 1000 hari serta haul biasa dilakukan oleh kaum tradisionalis. Penghormatan berlebihan kepada guru agama, kyai dan ulama, syaikh tarekat serta tawasul yang dihindari di kalangan

modernis, dilakukan oleh kaum tradisionalis. Demikian juga tasawuf dan praktik tarekat yang ditolak oleh kaum modernis, dijalankan oleh kaum tradisionalis.

Perbedaan-perbedaan antara dua kelompok tersebut tidak terbatas pada masalah ritual agama, tetapi juga pada tampilan kultur keduanya. Cara berpakaian, cara berbicara, dan orientasi pendidikan bagi generasi mudanya. Kalau kalangan tradisionalis memilih pondok pesantren sebagai tempat pendidikan ideal bagi anak-anak mereka, kaum modernis memilih sekolah. Implikasinya, kaum tradisionalis memilih pertanian sebagai mata pencahariannya, sedangkan di kalangan modernis sektor-sektor modern seperti pegawai, pengusaha, berdagang lebih banyak dipilih. Dalam bidang seni, kaum tradisionalis lebih suka berseni samroh, barzanji, rodad dan salawatan, maka kaum modernis mengembangkan seni orkes, band, dan drama.

Tetapi perbedaan-perbedaan itu sedikit demi sedikit mengalami penyatuan. Memasuki dasawarsa 1970-an banyak kalangan tradisionalis memasuki pendidikan sekolah. Pesantren-pesantren mengadopsi sistem sekolah, menjadi madrasah, atau bahkan sekolah-sekolah umum seperti SMP dan SMA di pesantren. Masifnya generasi Muslim memasuki pendidikan modern, lambat laun perbedaan-perbedaan itu semakin mengecil. Mulai dasawarsa 1980-an pembedaan dikotomis tradisionalis dan modernis semakin pudar. Ciri-ciri pembeda seperti disebut di atas sudah sulit dipakai untuk membedakan kelompok tradisionalis modernis. Memasuki milenium ke-3, Muhammadiyah dan NU tidak lagi bermusuhan tetapi bekerjasama. Para pemimpin dua kelompok ini saling mendekati dan bekerja sama untuk membangun kesejahteraan umat bersama.

Proses "penyatuan" itu barang kali disebabkan oleh tantangan bersama yang dihadapi, yaitu kaum salafi wahabi yang mulai marak di akhir abad ke-20 dan semakin besar dalam satu dasawarsa terakhir. Yang amat ditentang oleh Muhammadiyah maupun NU adalah faham kaum Salafi tentang wujud Allah. Orang Salafi berpendapat bahwa wujud Allah itu nyata (tajsim) dan bertempat di tempat tertentu, yakni di 'arsy, sedang NU dan Muhammadiyah sangat menentang faham tajsim. Yang sama-sama ditentang oleh NU maupun Muhammadiyah adalah sikap kaum Salafi yang merasa paling benar; orang yang tidak sepaham dikatakan ahlul bid'ah, yang berarti kafir.

Proses "penyatuan" itu barang kali disebabkan oleh tantangan bersama yang dihadapi, yaitu kaum salafi wahabi yang mulai marak di akhir abad ke-20 dan semakin besar dalam satu dasawarsa terakhir. Kaum Salafi itu sebenarnya puritanis seperti Muhammadiyah, hanya saja Salafi bersifat radikal dan frontal dalam menghadapi apa yang mereka sebut bid'ah. Muhammadiyah, meski puritan tetapi akomodatif terhadap budaya lokal. Tetapi sebenarnya ada perbedaan yang fundamental dalam memandang bid'ah dan tafsir ayat-ayat tertentu dalam al-Qur'an. Yang amat ditentang oleh Muhammadiyah maupun NU adalah faham kaum Salafi tentang wujud Allah. Orang Salafi berpendapat bahwa wujud Allah itu nyata (*tajsim*) dan bertempat di tempat tertentu, yakni di 'arsy, sedang NU dan Muhammadiyah sangat menentang faham *tajsim*. Yang sama-sama ditentang oleh NU maupun Muhammadiyah adalah sikap kaum Salafi yang merasa paling benar; orang yang tidak sepaham dikatakan ahlul bid'ah, yang berarti kafir.

Dalam proses saling mendekat sehingga mencapai "penyatuan" antara kaum modernis dan tradisionalis, maka perbedaan praktik ibadah pun tidak lagi seperti dulu. Tasawuf misalnya, yang dulu ditentang oleh kaum modernis, sekarang mulai diapresiasi. Telah lama tasawuf mengalami periperalisasi

(*peripheralization*) oleh munculnya faham modernis yang menganggap bahwa tasawuf bukan merupakan ajaran Islam. Kaum modernis kota sangat keberatan terhadap praktik tasawuf berupa wirid menurut lafal dan bilangan tertentu dan teknik dzikir yang unik. Bagian tasawuf yang menjadi sasaran paling empuk bagi kaum modernis adalah bai'at, yang dikatakannya sumpah setia kepada guru tanpa reserve, untuk taat melaksanakan wirid tertentu dan penghormatan kepada guru berlebihan, baik mursyidnya maupun pendiri praktik tasawuf tertentu, tarekat dan para syekh dengan memberi hadiah bacaan fatihah untuk mereka dan bertawasul (bermediasi) dengan para syekh yang sudah meninggal dunia. Praktek-praktek demikian oleh kaum reformis dikatakan tidak bersandar kepada hadis dan al-Qur'an, atau dianggap sebagai bid'ah, yaitu tambahan-tambahan yang baru dalam agama yang dianggap tidak sah. *Stereotiping* seperti itu berimplikasi sosial, dimana kaum modernis menganggap diri sebagai Muslim puritan, yang murni, sedangkan pengamal tarekat sebagai heterodoks. Dengan kritik-kritik yang tajam kepada kaum pengamal tasawuf, hubungan antara keduanya menjadi dialogis.

Menurut pengamatan banyak sarjana, keadaan ini mulai berubah sejak dasawarsa delapan puluhan abad ke-20. Bahkan menurut Julia D. Howel kecenderungan perubahan itu sudah mulai sejak 1970-an (Howell, 2008: 375). Para sarjana Muslim mulai berubah pandangan, bahwa praktek tasawuf dan tarekat pada umumnya dipandang merupakan alternatif terhadap cara beribadah kaum modernis yang dikatakan 'kering' spiritualitas, tidak menyentuh batin yang paling dalam. Dzikir ala tarekat mengandung penghayatan spiritual yang dalam dan mampu mengisi kerinduan mereka akan kedekatan diri kepada Tuhan. Lama-kelamaan apresiasi kaum modernis terhadap tarekat dan tasawuf pada umumnya semakin meningkat. Banyak kelompok tarekat muncul di kota-kota, dan kaum terpelajar kota, eksekutif, dan birokrat masuk ke dalam kelompok tarekat.

Masyarakat yang dulu kritis terhadap tasawuf sedikit demi sedikit mengapresiasi praktek keberagamaan tersebut. Bahkan di antaranya menjadi peserta pengamal tasawuf. Dalam lima belas tahun terakhir, di lapangan LIPI, Kampus Jalan Gatot Subroto, Jakarta, tiap tahun digelar sebuah ritual akbar, haul, yang diselenggarakan oleh organisasi Tarikat Qadiriyah wa Naqsabandiyah. Biasanya pada bulan Sya'ban, lapangan yang biasa dipakai untuk upacara ini ditutup tenda raksasa sepenuh lapangan, di panggung yang dilapisi karpet sepenuh tenda itu. Pada hari Ahad, ketika libur kantor, haul akbar itu digelar. Para pengikut Tarikat Qadiriyah wa Naqsabandiyah dari berbagai daerah di Indonesia, dengan berseragam pakaian putih-putih berkumpul bersama mursyid dan ulama tarekat ini melaksanakan dzikir dan doa, ber-*tawajjuh*, *munajat*, mendekatkan diri kepada Allah SWT, memohon ampunan untuk keselamatan dunia akhirat. Kegiatan ini adalah acara tahunan, sedangkan ritual mingguan bagi anggota yang berdomisili di Jakarta dan sekitarnya dilaksanakan pada setiap hari Sabtu, bergilir di tempat-tempat yang ditentukan, di rumah-

rumah anggota dan di masjid-masjid. Masjid LIPI termasuk salah satu tempat yang secara bergilir dipakai untuk ritual mingguan itu. *Tawajjuh* ini bukan saja diikuti oleh anggota dari kalangan masyarakat Muslim biasa, tetapi juga oleh tokoh-tokoh masyarakat, para birokrat, seperti menteri, intelektual, ilmuwan, saudagar, pegawai, pengusaha dan sebagainya. Anggota tarekat, dengan demikian meliputi berbagai kelas sosial yang ada.

Dzikir Akbar seperti yang dilaksanakan di lapangan LIPI itu merupakan satu dari sejumlah ritual yang sama oleh berbagai kelompok masyarakat Muslim di Jakarta dan di kota-kota besar lainnya di Indonesia. Di tayangan TV sering ditayangkan acara ritual sejenis dilaksanakan oleh kelompok terorganisasi, seperti Majelis adz-Dzikra yang dipimpin oleh Ustadz M. Arifin Ilham, Ustadz Abdullah Gimnastiar, dan juga Ustadz Haji Haryono. Dzikir oleh yang disebut terakhir biasanya dirangkai dengan ritual pengobatan. Sejumlah orang penderita macam-macam penyakit, biasanya yang telah berobat ke dokter tetapi tidak berhasil, berkumpul, ikut berzdikir dan berdoa dipimpin oleh Ustadz Haji Haryono. Ustadz Haji Haryono, selain beralamat di Bekasi, tempat biasanya ia bersama dengan para pembantunya mengobati pasiennya dengan metode dzikir, ia adalah juga seorang pemimpin sebuah pesantren di Jawa Timur.

KH Abdullah Gymnastiar telah lebih lama mendirikan dan memimpin Darut Tauhid, pesantren yang identik dengan kegiatan pembinaan spiritual. Melalui media radio yang terpancar dari kampus pesantrennya di Bandung, Darut Tauhid, dan ceramah-ceramahnya yang diminati oleh puluhan ribu orang, Aa Gim (nama populer Abdullah Gymnastiar) memberi siraman spiritual dengan kekhususan sentuhan hati, dengan bahasa sederhana, menyentuh hati, sehingga secara populer pendidikan spiritualitas ala Aa Gim itu disebut "Manajemen Qalbu".

Kelompok pengamal dzikir dan doa secara berjamaah seperti itu tidak saja berlangsung di kalangan orang *lumrah* yang dipimpin oleh ustadz atau kyai melainkan juga oleh orang nomor satu di Indonesia, Susilo Bambang Yudhoyono (SBY). Ia memang bukan ustadz dan juga bukan kyai, tetapi mendirikan juga kelompok dzikir berjamaah sejenis yang disebut di atas. Lebih kurang 6 tahun yang silam (2004), ketika ia memantapkan diri untuk menjadi kandidat presiden melalui suatu pemilihan presiden secara langsung yang pertama di Indonesia, ia mendirikan jamaah dzikir.[1] Kelompok dzikir yang ia dirikan bersama sejumlah ustadz pendukungnya diberi nama sesuai dengan nama dirinya sebagai inisiator, Majelis Dzikir SBY "Nurussalam".

Beberapa kelompok dzikir yang dikemukakan di atas hanyalah sekedar contoh. Dapat diperkirakan bahwa kelompok dzikir yang lain lebih banyak lagi terdapat di Jakarta dan berbagai kota besar lainnya. Sebut saja misalnya Majelis Dzikir "Nurul Musthofa" dan sejumlah majelis dzikir yang bernaung di bawah *habaib* (para habib) yang di Jakarta jumlahnya cukup banyak. Misalnya "Majelis

Rasulullah" yang dipimpin oleh Habib Mundzir al-Musawa (almarhum) yang anggotanya lebih dari 10.000 orang.

Kegiatan majelis dzikir yang paling pokok adalah pelatihan ruhani dengan dzikir atau ingat kepada Allah SWT, *al-Khaliq*, Yang Mahakuasa, Yang Mahaesa dan sifat-sifat Allah lainnya dengan menyebut kalimah *thayyibah* (kata-kata indah) seperti *la ilaha illa Allah* yang berarti tiada tuhan kecuali Allah, *subhana Allah wa alhamdulillah wa la ilaha illa Allah huwa Allahu akbar* yang berarti mahasuci Allah, dan segala puji hanya milik Allah, tiada tuhan selain Allah, Dia yang Mahabesar, serta *kalimah thayyibah* lainnya. Kalimat-kalimat indah seperti itu dibaca berkali-kali, dengan menundukkan jiwa dan batin hanya kepada makna kalimat-kalimat indah itu, *munajat*, menghadapkan jiwa hanya kepada Allah, dzat yang Mahatunggal, Mahakuasa, yang berkuasa atas segala-galanya, termasuk berkuasa menyembuhkan penyakit dan sebagainya. Para peserta dzikir meyakini bahwa mengamalkan ritual seperti itu dapat menjadi sarana bagi penciptaan ketenangan jiwa, mengendalikan diri dari berbuat maksiat dan mencegah terjerumus dalam kepalsuan "fatamorgana" gemerlapnya duniawi yang senantiasa menggoda kehidupan masyarakat kota.

Kegiatan majelis dzikir yang paling pokok adalah pelatihan ruhani dengan dzikir atau ingat kepada Allah SWT, al-Khaliq, Yang Mahakuasa, Yang Mahaesa dan sifat-sifat Allah lainnya dengan menyebut kalimah thayyibah (kata-kata indah) seperti la ilaha illa Allah yang berarti tiada tuhan kecuali Allah, subhana Allah wa alhamdulillah wa la ilaha illa Allah huwa Allahu akbar yang berarti mahasuci Allah, dan segala puji hanya milik Allah, tiada tuhan selain Allah, Dia yang Mahabesar, serta kalimah thayyibah lainnya.

Pembinaan dan praktik agama dengan penekanan lebih khusus pada spritualitas semacam itu agaknya merupakan gejala yang semakin populer di kalangan masyarakat perkotaan, sekurang-kurangnya dalam sepuluh tahun terakhir. Fenomena ini di kalangan pemerhati kehidupan beragama biasa disebut "sufisme perkotaan" atau dalam bahasa Inggris *urban sufism*. Sufisme perkotaan merupakan bentuk wacana spiritual yang membentuk kelas-kelas pengikut yang didominasi oleh masyarakat golongan menengah atas dengan biaya yang cukup tinggi. Tasawuf di dalam masyarakat kota mempunyai fungsi tersendiri, baik sebagai pengendali sosial maupun tempat di mana masyarakat pengamal sufisme menemukan ketenteraman jiwa, serta manfaat positif lainnya. Tasawuf menawarkan berbagai bentuk dan metode pencerahan jiwa di tengah-tengah deru kehidupan perkotaan yang sarat dengan berbagai patologi kejiwaan.

Muhamad Hisyam

Endnotes

1 Majelis Dzikir ini berawal dari sekelompok jamaah yang mendoakan keselamatan Bapak SBY dan Ibu Ani Yudoyono pada waktu hendak menunaikan ibadah haji tahun 2000 di rumah beliau diCikeas. Tahun 2004, ketika SBY secara resmi mencalonkan diri sebagai kandidat calon presiden dalam pemilihan presiden 2004, majelis dzikir ini dideklarasikan secara resmi dengan nama Nurussalam dan menjadi bagian dari mobilisasi masyarakat dalam kampanye pilpres tersebut. Kegiatan dan anggota cepat bertambah banyak dan meluas. Hingga kini cabang-cabang majelis dzikir Nurussalam telah didirikan di seluruh propinsi di Indonesia. Lihat http://www.inilah.com/berita/politik/2010/01/01/254391/inilah-majelis-dzikir-sby-si-gurita-cikeas-1/


سورة النساء
بسم الله الرحمن الرحيم

BAB X

Tradisi Rantau dan Diaspora: Kasus Minangkabau, Melayu dan Bugis

Pergi ke dan menetap di negeri lain adalah kegiatan yang lazim dilakukan oleh hampir semua warga bangsa Indonesia. Ada banyak alasan, seperti politik, ekonomi, sosial, dan budaya, yang menyebabkan warga suatu etnis pergi ke dan menetap di daerah lain. Bila dilihat dari perjalanan waktu, kegiatan ini telah dilakukan sejak lama. Namun jika diperhatikan dengan saksama, aktivitas ini meningkat dengan cukup drastis sejak awal abad ke-20 umumnya dan melonjak secara luar biasa sejak pertengahan abad ke-20 khususnya. Hal ini, setidaknya terlihat dari keterlibatan etnis yang merantau dan berdiaspora, serta luasnya daerah perantauan dan penyebaran mereka. Dalam kurun waktu yang disebutkan di atas, jumlah etnis yang terlibat dalam kegiatan ini menjadi semakin banyak dan wilayah persebaran mereka juga semakin luas dan semakin jauh dari kampung halamannya.

Di waktu-waktu yang jauh ke belakang, etnis yang pergi ke dan menetap di daerah lain tidak sebanyak yang terjadi pada abad ke-20. Jumlah etnis yang melakukan perpindahan saat itu masih sedikit. Walaupun demikian, semangat perantauan dan penyebaran yang mereka miliki tidak kurang masifnya jika dibandingkan dengan yang terjadi pada abad ke-20 atau awal abad ke-21 sekarang ini. Mereka pergi ke dan menetap di daerah yang jauh dari kampung halaman mereka dan pergi dalam jumlah yang juga relatif banyak. Dua dari sedikit suku bangsa yang telah merantau

dan berdiaspora dalam waktu yang lama, jauh sebelum abad ke-20, adalah Minangkabau dan Bugis.

Berbagai sumber tradisional yang dimiliki suku bangsa Minangkabau dan Bugis menyebut bahwa pergi meninggalkan kampung halaman untuk menetap di negeri lain telah mereka lakukan sejak zaman "legendaris". Namun, perantauan dan diaspora dalam skala besar terjadi sejak masa modern awal umumnya serta sejak hadirnya bangsa Barat di Nusantara khususnya, dan tetap berlanjut hingga beberapa waktu belakangan.

Dalam perjalanan sejarahnya yang demikian panjang, ada dinamika perantauan dan diaspora yang beragam dari kedua suku bangsa di atas. Ada perubahan daerah tujuan perantauan dan diaspora, ada perubahan latar belakang yang menyebabkan mereka pergi meninggalkan kampung halaman, serta memilih suatu daerah tertentu sebagai tempat hunian yang baru, dan ada perubahan kelompok sosial yang pergi merantau. Di samping itu, ada juga konflik dan harmoni yang terjadi antara para perantau Minangkabau dan Bugis dengan warga etnis, tempat mereka bermukim, atau konflik dan harmoni antara perantau Minangkabau dan Bugis dengan kelompok-kelompok yang lain, bahkan juga dengan kaum kolonialis. Sehubungan dengan itu, tulisan ini mencoba mengungkapkan aktivitas merantau orang Minangkabau dan diaspora orang Bugis, serta dinamika sosial, politik, ekonomi, dan budaya mereka di daerah rantau.

Merantau Minangkabau

Merujuk kepada tambo, merantau adalah sebuah kegiatan yang diwarisi oleh orang Minangkabau dari nenek moyang mereka.

Merujuk kepada tambo, historiografi tradisional Minangkabau, merantau adalah sebuah kegiatan yang diwarisi oleh orang Minangkabau dari nenek moyang mereka. Tambo alam Minangkabau mengatakan bahwa leluhur mereka adalah serombongan perantau yang datang dari Benua Ruhun. Selain itu, tambo dari sejumlah nagari di Minangkabau mengatakan pendiri nagari tersebut adalah para perantau yang datang dari daerah lain untuk meneroka dan membangun pemukiman di nagari yang bersangkutan.

Jiwa dan semangat merantau tidak hanya sekedar diwarisi dari nenek moyang, tetapi juga muncul dari sebuah "paksaan" yang dibuat oleh orang Minangkabau. Orang Minangkabau "memaksa" warganya (yang masih muda) untuk pergi

merantau, karena di kampung belum berguna. "Paksaan" ini dikemukakan dalam mamangan yang diungkapkan dalam bentuk pantun dan dikenal luas di tengah masyarakat:

Keratau madang di hulu
Berbuah berbunga belum
Merantau bujang dahulu
Di rumah berguna belum

Merantau telah dilakukan orang Minangkabau sejak zaman "legendaris". Pada masa "alun baralun" tersebut, perantauan berhubungan erat dengan perluasan daerah sehingga akhirnya terbentuklah Alam Minangkabau, yang terdiri dari Luhak Nan Tigo sebagai daerah inti dan rantau sebagai daerah perluasan. Tambo menyebut perantaunya adalah para leluhur yang tidak dijelaskan siapa identitasnya (tokoh-tokoh legendaris). Daerah tujuan perantauan umumnya adalah daerah yang relatif dekat dengan nagari asal. Akhir dari perantauan ini adalah terbentuknya Alam Minangkabau, wilayah yang identik dengan Provinsi Sumatera Barat dewasa ini dan ditambah sebagian daerah di Riau dan dikurangi dengan Kepulauan Mentawai.

Perantauan di era modern awal, selain dilatarbelakangi oleh daya tarik ekonomi (perniagaan) juga disemangati oleh keinginan untuk menuntut ilmu. Daya tarik ekonomi misalnya mengantarkan perantau Minangkabau ke Tanah Semenanjung. Mereka pergi ke sana untuk berniaga, dan salah satu komoditas niaga yang mereka bawa adalah emas. Hamerster dan Joustra mengatakan bahwa perantauan orang Minangkabau ke sana telah dimulai sejak abad ke-14 (Hamerster 1914; Joustra 1923), sedangkan Winsted dan Wilkinson berpendapat bahwa perantauan tersebut dimulai pada abad ke-15 dan 16 (Winsted 1934; Wilkinson 1971). Namun Marsden mengatakan perantauan orang Minangkabau ke sana telah berlangsung sejak abad ke-12, yang ditandai dengan berangkatnya serombongan perantau Minangkabau yang dipimpin oleh Sri Tribuwana (Masrden 1966). Ketika Islam tumbuh dan berkembang di Tanah Semenanjung (Malaka), sebagian perantau Minang yang menjejakkan kaki mereka di sana juga juga ikut beralih agama. Marsden dan Dobbin mengatakan bahwa para perantau inilah yang kemudian membawa Islam masuk ke Minangkabau (Marsden, 1966; Dobbin, 1983). Dobbin bahkan menegaskan bahwa munculnya pusat penyebaran Islam di pedalaman Minangkabau, tepatnya di Sumpur Kudus, di tepi Sungai Kuantan dimungkinkan oleh kegiatan perantau yang telah beralih agama ini (Dobbin, 1983).

Daya tarik ekonomi dan kemudian keinginan untuk menuntut ilmu juga merangsang para perantau Minangkabau untuk pergi ke kawasan utara pantai barat Sumatera. Walaupun perantau Minangkabau mulai bermukim dalam

jumlah yang banyak di kawasan barat Aceh sejak abad ke-16, diperkirakan orang Minang telah merantau ke sana jauh hari sebelumnya. Pieres menyebut bahwa sejak awal abad ke-16 pengaruh orang Minangkabau telah cukup kuat di daerah itu (Pieres, 1944). Kota-kota di pesisir barat bagian utara Sumatera, seperti Barus, Singkel, Meulaboh adalah kota-kota bandar yang telah ramai dikunjungi pelaut dan saudagar sejak milenium pertama. Peran kota-kota bandar ini menjadi semakin penting pada saat tampilnya Aceh menjadi sebuah kekuatan politk dan ekonomi sejak abad ke-16. Pada masa jaya Aceh, kota-kota bandar ini tidak hanya menjadi pusat kegiatan politik dan ekonomi, tetapi juga tumbuh menjadi pusat pendidikan (penyiaran) Islam. Ke kota-kota inilah, khususnya Singkel, banyak datang perantau (muda) dari Minangkabau. Mereka datang untuk menuntut ilmu. Salah seorang anak muda Minangkabau (kemudian menjadi penyebar Islam terkemuka di Minangkabau), yang merantau dan menuntut ilmu di sana (Singkel) adalah Syekh Burhanuddin.

Kota-kota di pesisir barat bagian utara Sumatera, seperti Barus, Singkel, Meulaboh adalah kota-kota bandar yang telah ramai dikunjungi pelaut dan saudagar sejak milenium pertama. Pada masa jaya Aceh, kota-kota bandar ini tidak hanya menjadi pusat kegiatan politik dan ekonomi, tetapi juga tumbuh menjadi pusat pendidikan (penyiaran) Islam.

Merantau guna menuntut ilmu (agama) kemudian dilanjutkan dengan merantau untuk menyebarluaskan agama tersebut. Merantau untuk menyebarluaskan agama adalah bagian dari kepercayaan yang dianut oleh sebagian ulama. Tidak banyak sumber tertulis berkenaan dengan perantauan ulama Minangkabau ini, tetapi memori kolektif penduduk sejumlah daerah (suku bangsa) di Nusantara mengakui aktivitas perantau tipe itu. Memori kolektif warga Sulawesi Selatan misalnya menyebut adanya Datuak Ribandang, Datuak Ritiro dan Datuak Patimang, perantau dari Minangkabau sebagai pembawa agama Islam ke negeri itu. Memori kolektif yang sama juga berkembang di Kalimantan Timur, Brunei, dan Sulu.

Perantauan di era modern awal dilanjutkan dengan perantauan pada zaman hadirnya bangsa Barat, terutama sejak awal abad ke-19. Perang Paderi mempunyai andil yang besar bagi perantauan orang Minangkabau pada paruh pertama abad ke-19. Ada dua pola perantauan waktu itu: pertama, pergi dalam artian melarikan diri karena diburu pihak Belanda; kedua, pergi meninggalkan Minangkabau karena dibuang oleh Belanda.

Perantauan dalam bentuk pertama dilakukan oleh pejuang Paderi karena terdesak oleh serangan militer Belanda. Hampir semua pejuang itu pergi merantau ke Tanah Semenanjung. Pergi ke Tanah Semenanjung adalah suatu hal yang lazim dilakukan oleh pejuang Paderi. Selama perang berlangsung, Tanah Semenanjung adalah negeri tempat para pejuang (saudagar) Paderi menjual berbagai komoditas niaga yang mereka bawa dari Minangkabau, dan sekaligus negeri di mana mereka mendapatkan berbagai barang yang dibutuhkan untuk mendukung perlawanan mereka terhadap kolonialis Belanda. Tidak diketahui berapa banyaknya perantau yang termasuk ke dalam kelompok ini. Dilihat dari latar belakang sosialnya, para perantau yang termasuk kelompok ini adalah orang-orang yang cukup berpengaruh di Minangkabau, mulai dari petinggi Paderi hingga saudagar Paderi.

Perantauan dalam bentuk kedua tidak hanya meliputi pejuang Paderi, tetapi juga terdiri dari "kaum adat". Bahkan bisa pula dikatakan, perantauan melalui pola hukum buang ini dilakukan pertama kali oleh "kaum adat", yakni Sutan Alam Bagagarsyah dan sejumlah kerabatnya. Tokoh yang mengundang Belanda masuk ke Minangkabau dan bersama Belanda memerangi kaum Paderi ini dibuang karena (pada mulanya) dituduh berkhianat terhadap Belanda. Dia dibuang ke Batavia. Namun setelah beberapa kali persidangan diketahui bahwa Alam Bagagarsyah ternyata tidak terbukti berkhianat kepada Belanda, sehingga sampai akhir hayatnya dia tetap menerima tunjangan dari pemerintah kolonial. Walaupun demikian Alam Bagagarsyah tidak dikembalikan ke Minangkabau. Dia tetap menjadi perantau di Batavia.



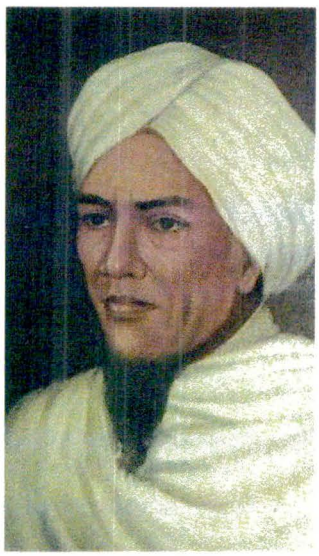
Makam Datuak Ri Bandang yang terletak di Sinassara Tallo, Kota Makasar. Diperkirakan Datuak Ribandang, Datuak Ritiro dan Datuak Patimang mulai menyebarkan Islam sekitar abad 16 atau 17.
Sumber: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, 2011.

Perantauan dalam kaitannya dengan pembuangan ini juga dialami oleh para pejuang Paderi. Banyak sekali pejuang Paderi yang dibuang oleh Belanda, termasuk pemimpinnya Tuanku Imam Bonjol. Imam Bonjol pernah dibuang ke Cianjur, Maluku, dan akhirnya ke Lotak (Manado). Para pejuang Paderi yang lainnya ada yang dibuang ke Jawa, Sulawesi dan Maluku.

Hukum buang bisa dikatakan sebagai bagian dari perantauan karena umumnya mereka pergi (dibuang) dalam waktu yang lama atau bahkan tidak pernah pulang kembali. Tidak hanya itu, sebagian dari mereka pergi lengkap dengan anggota keluarga, bahkan dengan mengikutsertakan para pengikutnya, sehingga pembuangan (kepergian) mereka itu bagaikan "bedol desa". Itulah sebabnya sebagian lokasi pembuangan mereka seakan-akan menjadi kampung atau nagari Minangkabau yang baru. Bisa pula dikatakan bahwa rantau Jawa dan Indonesia bagian timur baru dikenal orang Minangkabau dalam hubungannya dengan Perang Paderi.

Perantauan dalam hubungannya dengan hukum buang ini kemudian terulang lagi pada paruh pertama abad ke-20. Ada dua peristiwa politik yang menyebabkan dibuangnya sejumlah besar orang Minang saat itu, yaitu: pertama, perlawanan orang Minangkabau terhadap pelaksanaan pajak (Perang Pajak) pada tahun 1908; dan kedua, perlawanan kaum komunis (Pemberontakan Komunis/ Silungkang) tahun 1927. Sama dengan era Paderi, umumnya mereka dibuang ke Indonesia bagian Timur (Sulawesi, Maluku dan Papua). Perang Pajak dan Pemberontakan Komunis tidak hanya menghasilkan perantau (orang buangan), tetapi juga perantau yang melarikan diri dari kejaran (tangkapan) penguasa

Perantauan di era modern awal dilanjutkan dengan perantauan pada zaman hadirnya bangsa Barat, terutama sejak awal abad ke-19. Ada dua pola perantauan waktu itu: pertama, pergi dalam artian melarikan diri karena diburu pihak Belanda; kedua, pergi meninggalkan Minangkabau karena dibuang oleh Belanda.



Tuanku Imam Bonjol ditangkap Belanda pada 25 Oktober 1837 kemudian dibuang ke Cianjur, Jawa Barat. Tanggal 19 Januari 1839 ia dibuang ke Ambon dan tahun 1841 dipindahkan ke Manado sampai meninggalnya tanggal 6 November 1864.
Sumber: Indonesia dalam Arus Sejarah, 2012.

kolonial. Sama pula dengan era Perang Paderi, para perantau yang termasuk kelompok "pelarian politik" ini umumnya memilih Tanah Semenanjung sebagai daerah rantau mereka.

Perantauan bentuk lain berhubungan erat dengan diperkenalkannya pendidikan barat di Minangkabau. Sejak pertengahan abad ke-19, pemerintah Hindia Belanda membuka berbagai macam/jenis sekolah di Sumatera Barat, mulai dari Sekolah Nagari, Kweekschool, Sekolah Kelas I, Sekolah Kelas II, Schakel-School, ELS, Sekolah MULO, dan lain sebagainya. Sebagian dari tamatan sekolah-sekolah di atas ada yang langsung bekerja, baik sebagai pegawai pemerintah, pegawai partikelir atau juga guru. Di samping ditempatkan di Sumatera Barat, banyak di antara mereka yang ditugaskan di daerah lain, tidak hanya di Pulau Sumatera, tetapi juga ke pulau-pulau lain di kawasan timur. Tamatan sejumlah sekolah di atas, yang tidak langsung bekerja, melanjutkan pendidikannya ke Pulau Jawa. Pulau Jawa dipilih karena sekolah lanjutan (sekolah tinggi) yang mereka butuhkan hanya ada di sana. Dengan demikian tersebarlah para perantau terpelajar Minangkabau di sebagian besar pelosok Sumatera, sejumlah kota besar di Jawa, berbagai kawasan (pulau) lain di Nusantara.

Daerah rantau kaum terpelajar Minangkabau saat itu tidak hanya wilayah Hindia Belanda, tetapi juga hingga mancanegara. Dua negara yang menjadi rantau orang muda Minangkabau waktu itu adalah Negeri Belanda dan Jepang. Perantauan ke Negeri Belanda umumnya didasari oleh keinginan mereka untuk menuntut ilmu pada lembaga pendidikan yang lebih tinggi, serta pergi dengan biaya sendiri, beasiswa yang diberikan oleh studie fonds, atau dana yang dikumpulkan orang sekampung. Perantauan ke Negeri Matahari Terbit ini umumnya dilakukan sejak paruh kedua tahun 1930-an. Mereka dibawa ke Jepang oleh orang Jepang yang diduga sebagai bagian dari persiapan mereka untuk masuk ke Indonesia kelak di kemudian hari.

Sejak awal abad ke-20, perantauan orang Minang juga mengarah ke pusat-pusat politik dan ekonomi yang "baru" dibuka pemerintah kolonial Belanda. Daerah rantau tipe ini antara lain berada di kawasan Sumatera Timur. Para perantaunya, di samping kalangan terpelajar, juga terdiri dari pedagang. Kehadiran kaum kolonialis memang menstimulan perantauan orang Minang ke pusat-pusat pendidikan, politik dan ekonomi di Indonesia, ke Tanah Semenanjung, dan juga ke Negeri Belanda dan Negeri Matahari Terbit.

Semangat merantau orang Minangkabau tetap berlanjut pada kurun waktu pasca-proklamasi kemerdekaan khususnya dan selepas pengakuan kedaulatan pada umumnya. Pada permulaan tahun 1950-an banyak orang Minangkabau yang pergi merantau ke Malaysia (dan Singapura). Malaysia saat itu nampaknya "membuka pintu" bagi perantau dari Minangkabau khususnya dan Indonesia pada umumnya. Di samping banyak merantau ke Malaysia tentu banyak juga perantau Minangkabau yang pergi ke daerah-daerah lain di Sumatera (terutama



Hatta bersama pengurus PI pada tahun 1925 di Belanda.
Sumber: Dengan Semangat Berkorbar: Nasionalisme dan Geraka Pemuda di Indonesia, 1918-19930, 2003.

Sumatera Timur, Riau, Jambi, dan Palembang), serta ke Pulau Jawa. Bila perantauan ke daerah-daerah lain di Sumatera lebih dilatarbelakangi oleh motif ekonomi, maka perantauan ke Jawa lebih disebabkan oleh keinginan untuk menuntut ilmu.

Sejak tahun-tahun terakhir 1950-an hingga akhir 1960-an jumlah perantau Minang melonjak dengan drastis. Menurut Mochtar Naim (1975) perantauan orang Minangkabau keluar negeri saat itu bagaikan eksodus besar-besaran. Perantauan saat itu berhubungan erat dengan sikap represif pemerintah pusat umumnya dan APRI (Angkatan Perang Republik Indonesia) khususnya terhadap orang Minangkabau yang dikatakan sebagai pendukung PRRI (Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia). Di samping mengarah ke daerah-daerah yang ada di Sumatera (Pakanbaru dan Medan), perantauan masa ini khususnya mengarah ke Jakarta. Sebagian besar perantau "korban" PRRI ini adalah masyarakat kebanyakan, dan tujuan mereka merantau adalah untuk "mencari hidup". Proses merantau tipe inilah yang sesungguhnya melahirkan para perantau Minang yang banyak bergerak di sektor informal di kota-kota besar di Sumatera dan juga di Jawa (terutama Jakarta). Sebagian dari kelompok perantau ini pulalah yang sering dianggap oleh penduduk kota tempat tinggal mereka sebagai "pengacau". Sikap dan perilaku "preman" yang mereka tampilkan di daerah rantau - sebagiannya - adalah bara dendam yang mereka bawa dari kampung halaman, dendam terhadap berbagai tindak kekerasan dan kekejaman yang dilakukan serta dipertontonkan tentara atau organisasi pemuda yang mendapat dukungan tentara, seperti OPR (Organisasi Pemuda Rakyat) dalam mengakhiri PRRI.

Perang Pajak dan Pemberontakan Komunis tidak hanya menghasilkan perantau (orang buangan), tetapi juga perantau yang melarikan diri dari kejaran (tangkapan) penguasa kolonial. Sama pula dengan era Perang Paderi, para perantau yang termasuk kelompok "pelarian politik" ini umumnya memilih Tanah Semenanjung sebagai daerah rantau mereka.

Sejak tahun-tahun terakhir 1990-an, terlihat gejala baru dalam perantauan orang (muda) Minang. Sejak saat itu banyak di antara mereka yang pergi merantau untuk menjadi "kuli". Menjadi "kuli" atau buruh adalah gejala baru dalam pola perantauan orang Minangkabau. Lantas, seperti apa gambaran orang Minang secara umum? Tentang ini, ada ungkapan yang selalu diingat selalu oleh orang Minang, yakni, "Bumiku, Kampungku". Kata-kata tersebut, dilengkapi dengan gambar bola dunia yang dilukisi dengan sketsa atap 'rumah gadang', tertera pada baju kaos (oblong) yang dijual sebagai suvenir di Bukittinggi (Sumatera Barat).

Perantauan ke daerah-daerah lain di Sumatera dan Pulau Jawa tetap berlanjut sejak tahun 1970-an. Di samping ke kota-kota besar di Sumatera dan Pulau Jawa, mereka juga merantau ke kota-kota lain di pulau-pulau yang lain. Memang tujuan utama mereka adalah daerah perkotaan, karena motif utama mereka adalah untuk "mencari hidup". Di daerah rantau mereka umumnya bergerak dalam sektor perdagangan (kebanyakan sifatnya informal). Tentu saja ada sebagian perantau (sejak tahun 1970-an) yang terdiri dari para pemuda yang ingin melanjutkan pendidikannya. Khusus untuk perantau tipe yang terakhir ini, pulau Jawa adalah tujuan perantauannya.

Sejak tahun-tahun terakhir 1990-an, terlihat gejala baru dalam perantauan orang (muda) Minang. Sejak saat itu banyak di antara mereka yang pergi merantau untuk menjadi "kuli". Khususnya untuk kasus yang terakhir dilakukan para perantau yang pergi ke Malaysia untuk bekerja sebagai buruh di berbagai perusahaan perkebunan di negeri jiran itu. Merantau untuk menjadi "kuli" atau buruh adalah gejala baru dalam pola perantauan orang Minangkabau. Tampilnya perantau "kuli" atau buruh ini membuat aktivitas orang Minangkabau di daerah rantau semakin "dinamis".

Lantas, seperti apa gambaran orang Minang secara umum? Tentang ini, ada ungkapan yang selalu diingat selalu oleh orang Minang, yakni, "Bumiku, Kampungku". Kata-kata tersebut, dilengkapi dengan gambar bola dunia yang dilukisi dengan sketsa atap 'rumah gadang', tertera pada baju kaos (oblong) yang dijual sebagai suvenir di Bukittinggi (Sumatera Barat). Tafsiran yang bisa dibuat dari kata-kata dan gambar tersebut adalah orang Minang memang ada di mana-mana, di setiap penjuru bumi.

Ungkapan atau bahkan lawakan mengenai adanya orang Minang di berbagai penjuru bumi telah lama populer di tengah masyarakat. Bahkan ada lawakan yang lebih ekstrem, orang Minang tidak hanya bisa ditemui di sejumlah pelosok di muka bumi, tetapi juga di angkasa luar. Dua contoh yang sudah sangat akrab di telinga kita mengenai lawakan tentang persebaran orang Minang ini adalah: pertama, "di setiap kota atau daerah pasti ada orang Minang, karena di setiap kota dan daerah ada restoran (rumah makan) Minang"; kedua, "ketika Neil Armstrong mendarat di bulan, ternyata dia dapati ada orang Minang yang telah lebih dulu datang dan membuka rumah makan di sana".

Ungkapan atau lawakan di atas mungkin terlalu berlebihan. Tidak di setiap pelosok bumi atau penjuru negeri ada orang Minang. Namun ungkapan atau lawakan tersebut - dalam kadar tertentu - juga ada benarnya. Orang Minang, setidaknya, bisa ditemukan di banyak tempat di berbagai pelosok dunia atau berbagai sudut negeri di Nusantara. Mochtar Naim dalam bukunya Merantau: Pola Migrasi Suku Minangkabau (1977) dan Tsuyoshi Kato dalam bukunya Matriliny and Migration: Evolving Minangkabau Traditions in Indonesia (1982) telah mengkaji luasnya penyebaran orang Minang ini. Kedua peneliti tersebut

sama-sama mengatakan orang Minang tidak hanya ditemukan di berbagai tempat di Nusantara, tetapi juga di banyak negeri di mancanegara. Informasi yang sama juga ditemui dalam buku a la "siapa mengapa orang Indonesia" yang marak terbit pada dasawarsa 1970-an dan 1980-an.

Di masa yang sedikit jauh ke belakang, keterangan yang relatif sama juga dikemukakan dalam sejumlah literatur. Pada masa pendudukan Jepang misalnya, dalam buku yang diterbitkan oleh Gunseikanbu, Orang Indonesia Jang Terkemoeka di Djawa (1944) diketahui bahwa orang Minang berdomisili di hampir setiap kota yang ada di Pulau Jawa saat itu.

Di masa yang lebih jauh lagi ke belakang, informasi yang sama juga ditemukan dalam banyak risalah. John Anderson dalam bukunya Mission to the East Coast of Sumatra, sebuah buku yang ditulis berdasarkan kunjungan atau "studi lapangannya" pada tahun 1824 ke kawasan pantai timur Sumatera (mulai dari Diamont Point di utara hingga Siak di selatan) misalnya, mengungkapkan bahwa orang Minang atau pengaruh orang Minang ditemukan pada berbagai daerah yang ada di bagian utara pantai timur Sumatera tersebut (Anderson, 1971). William Marsden dalam bukunya The History of Sumatra (1883), sebuah buku yang ditulis berdasarkan studi kepustakaan yang mendalam serta ditambah dengan berbagai pengalaman pribadinya selama berada di Bengkulu khususnya dan pantai barat Sumatera umumnya pada paruh kedua abad ke-18, juga menyebut bahwa orang atau pengaruh orang Minang ada di banyak negeri di seantero pulau itu. Setali tiga uang dengan Anderson dan Marsden, Tome Pires dalam travelogue-nya yang diterjemahkan dan diedit oleh Armando Cortesao, The Summa Oriental of Tome Pires, sebuah buku yang ditulis berdasarkan catatan harian/perjalanannya pada tahun 1512-1515, menyebut bahwa orang Minang atau pengaruh orang Minang ada di banyak tempat di pulau itu. Pires yang mengungkapkan bahwa saat itu orang Minang telah hadir dan aktif berniaga di Malaka (Cortesao, 1944).

Masih ada banyak buku atau risalah yang digubah para penulis (baik para pengelana, sejarawan, ilmuwan sosial-politik, atau pengamat sosial-kemasyarakatan) yang menginformasikan luasnya persebaran orang Minang, tetapi informasi yang disajikan relatif sama dengan apa yang dikemukakan oleh para penulis di atas. Sesuatu yang menarik untuk dibicarakan adalah adanya kesamaan informasi yang disajikan dalam berbagai karya tersebut. Informasi yang dikemukakan itu berkisar pada empat tema utama: pertama, wilayah persebaran; kedua, waktu/saat dimulainya penyebaran; ketiga, alasan-alasan penyebaran; dan keempat, kehidupan di rantau (peran sosial, polik, dan ekonomi, serta hubungan dengan penduduk setempat).

Wilayah persebaran orang Minangkabau terdiri dari dua wilayah utama, pertama mancanegara dan kedua berbagai pelosok negeri di Nusantara. Persebaran di mancanegara sesungguhnya bisa lagi dibagi menjadi dua daerah utama, yakni:

Wilayah persebaran orang Minangkabau terdiri dari dua wilayah utama, pertama mancanegara dan kedua berbagai pelosok negeri di Nusantara. Persebaran di mancanegara sesungguhnya bisa lagi dibagi menjadi dua daerah utama, yakni: 1), negara-negara yang secara geografis jauh letaknya dari Indonesia (seperti Australia, Timur Tengah, Eropa, Amerika); dan 2), negara-negara yang berada di sekitar Indonesia (seperti Malaysia dan Singapura).

1), negara-negara yang secara geografis jauh letaknya dari Indonesia (seperti Australia, Timur Tengah, Eropa, Amerika); dan 2), negara-negara yang berada di sekitar Indonesia (seperti Malaysia dan Singapura).

Persebaran ke daerah-daerah yang jauh letaknya ini mulai marak terjadi sejak 50 tahun yang lalu (kecuali ke Timur Tengah yang telah dimulai, setidaknya, sejak abad ke-18). Jumlah perantau Minang¬kabau yang cukup signifikan di rantau 'nan jauh di mata' ini terdapat di Australia dan Eropa. Ada tiga faktor yang menyebabkan persebaran ke negeri yang jauh ini: pertama, peristiwa PRRI. Ada banyak orang Minang yang berada di luar negeri pada saat peristiwa itu terjadi, sebagian di antara mereka bekerja sebagai diplomat, sebagian yang lain bekerja pada berbagai lembaga/perusahaan lain, baik yang berhubungan dengan pemerintah RI atau milik negara yang bersangkutan. Ketika PRRI kalah, mereka tidak kembali lagi ke tanah air, karena mereka bersimpati dengan PRRI; kedua, penempatan mahasiswa di luar negeri. Pada era Orde Lama banyak mahasiswa Indonesia yang dikirim ke luar negeri, banyak pula di antara mereka yang berasal dari Minangkabau. Paralel dengan kebijakan pemerintah (dan Presiden Soekarno) saat itu, umumnya mahasiswa tersebut ditempatkan di negara-negara Blok Timur. Ketika Orde Lama tumbang, banyak di antara mereka yang tidak pulang ke Indonesia. Alasannya politis, mereka "anak Orde Lama" atau "anak Soekarno"; ketiga, bekerja di luar negeri. Sejak awal 1960-an khususnya dan paruh kedua tahun 1960-an umumnya banyak orang Minang yang bekerja di luar negeri, mulai dari anak buah kapal, berdagang (membuka rumah makan), hingga bekerja di lembaga-lembaga pemerintah dan perusahaan-perusahaan kelas dunia. Kepergian mereka ini juga ada hubungannya dengan dua peristiwa yang disebut di atas. Mereka meninggalkan kampung untuk menghindari sikap represif penguasa saat itu yang "terlanjur" mengecap orang Minang sebagai pendukung PRRI (pasca-1958) atau pendukung pemerintahan kiri (pasca-1965).

Sebagian dari mereka menetap di mancanegara dengan anak-anak dan istri/suami (orang Indonesia). Mereka membawa anak dan istri/suami sejak berangkat atau anak dan istri/suami datang menyusul. Sebagian lainnya pergi ke luar negeri seorang diri. Di rantau ketemu jodoh, beristrikan atau bersuamikan orang asing. Dari penelusuran yang dilakukan Amri diketahui bahwa perantau Minang yang menetap di negara yang secara geografis jauh dari "Tanah Bundo" ini hidup dalam damai. Nyaris tidak ada penolakan yang khusus ditujukan pada orang Minang tersebut (Amri, 2006).

Nyaris tidak ada gangguan atau pelecehan terhadap mereka karena mereka yang merantau dan kemudian menetap di sana umumnya adalah orang-orang yang secara sosial berada pada posisi menengah. Dan kalaupun ada yang merantau dan menetap untuk "mencari sesuap nasi" jenis pekerjaan yang mereka pilih bukanlah pada posisi pembantu atau pelayan. Mereka umumnya mempunyai usaha, seperti berdagang.

Penyebaran ke negara-negara tetangga (Malaysia dan Singapura) yang relatif dekat dari kampung halaman terjadi sejak waktu yang lama. Perantauan ke Semenanjung Malaysia misalnya telah terjadi sejak abad ke-15 atau 16 (atau sebelumnya: Marsden misalnya menyebut sejak abad ke-12, Hamerster dan Joustra mengatakan sejak abad ke-14, Winsted memperkirakan sejak abad ke-15, dan Wilkinson mengasumsikan sejak abad ke-16), sedangkan perantauan ke Singapura telah terjadi semenjak negeri itu dibangun oleh Raffles. Perantauan ke kedua negeri tersebut tetap berlanjut dengan masif hingga tahun 1950-an dan 1960-an. Ada beberapa alasan perantauan orang Minang ke kedua negeri jiran itu: pertama, alasan ekonomi (untuk berdagang); kedua, diundang untuk menjadi pemimpin (raja); ketiga, alasan politik (terjadinya kegaduhan di Ranah Minang, seperti Perang Paderi, Pemberontakan Pajak, Pemberontakan PKI, Perang Kemerdekaan, dan PRRI; keempat, sebagai TKI, mulai terjadi sejak 1980-an (Asnan, 2008).

Perantau yang datang ke Semenanjung Malaysia jauh di masa lampau (sebelum abad ke-20) umumnya lelaki. Di rantau tersebut mereka mendapatkan pasangan hidup (penduduk lokal), sehingga keberadaan mereka membaur dan melebur dengan masyarakat setempat. Pendatang yang datang dengan anak-istri (atau anak istri menyusul kemudian) umumnya terjadi sejak awal abad ke-20. Hal ini dimungkinkan oleh karena keadaan dianggap semakin aman, lancar dan juga mudahnya transportasi dari Minangkabau ke Kawasan Selat.

Secara sosial, ekonomi, dan politik, orang Minang yang merantau ke Negeri Jiran di masa lampau (kecuali untuk TKI beberapa waktu belakangan), adalah orang-orang yang relatif mapan dan terpandang. Mereka adalah para saudagar, bangsawan, "pelarian politik", atau orang terpelajar. Para saudagar yang datang ke Malaka, Kelang, dan Singapura misalnya, datang dengan membawa barang dagangan. Mereka bukan orang miskin. Kehadiran mereka bahkan disambut baik oleh penduduk dan penguasa setempat (termasuk oleh Portugis atau Inggris). Perantau yang datang dengan cara "diundang" untuk menduduki jabatan tertentu, dalam kehidupan sosial atau politik negeri pasti bukan orang sembarangan (mereka adalah kerabat raja atau kaum bangsawan). Para pendatang dari kelompok "pelarian politik", baik pejuang Paderi dan pemberontak dalam Perang Pajak adalah juga orang yang secara sosial-politik tidak termasuk kelompok "orang terbuang". Kehadiran mereka bahkan disambut baik oleh penguasa setempat (Inggris), yang kebetulan berseberangan dengan pemerintah Hindia Belanda. Para perantau Minang yang merantau ke Tanah Semenanjung sejak masa revolusi hingga tahun 1960-an, walaupun datang dengan tujuan "untuk mencari hidup", mereka datang pada saat yang tepat. Saat itu Malaysia masih membuka diri bagi kedatangan "kerabat" dari negara serumpunnya. Posisi dan nilai Indonesia masih sangat berharga di mata orang dan pemerintah Malaysia saat itu.

Gerakan migrasi ke Pulau Jawa ini juga didukung oleh tersedianya sarana transportasi laut yang baik serta teratur antara Padang dengan Batavia sejak pertengahan abad ke-19. Sejak pertengahan abad ke-19, perusahaan perkapalan yang disubsidi pemerintah Hindia Belanda (NISM dan KPM) berlayar secara rutin antara Padang dengan Batavia. Tidak itu saja, perusahaan-perusahaan perkapalan yang melayani rute Batavia dengan Negeri Belanda (atau sebaliknya) dan berlayar di perairan sebelah barat Sumatera diwajibkan singgah di kota Padang. Dengan menggunakan kapal tersebut orang Minang memiliki akses yang mudah untuk pergi ke Batavia (Pulau Jawa).

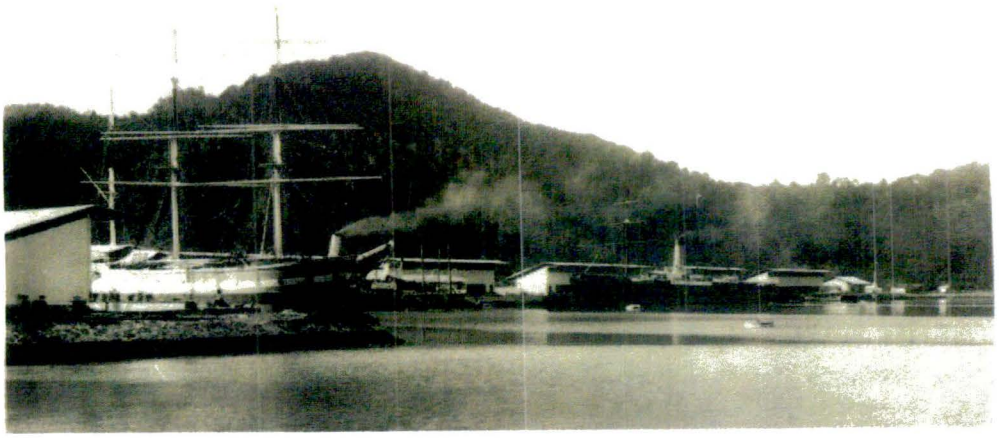
Kecuali beberapa dekade belakangan, di masa lampau perantau Minang di Malaysia dan Singapura diterima dengan baik oleh penduduk setempat dan tidak ada penolakan terhadap mereka. Bahkan Negeri Sembilan bisa dikatakan sebagai "Minangkabau kedua".

Berdasarkan bukti-bukti empiris, penyebaran orang Minang ke seantero Nusantara (di luar Sumatera) mulai terjadi secara masif sejak awal abad ke-20 (walaupun dalam jumlah yang lebih sedikit telah ada di waktu-waktu sebelumnya). Pulau Jawa adalah daerah rantau di luar Sumatera yang paling banyak didatangi. Perantauan tersebut berhubungan erat dengan keinginan orang (anak muda) Minang untuk menuntut ilmu. Banyak dan sangat banyak anak muda Minang yang melanjutkan pendidikan mereka di berbagai lembaga pendidikan yang ada di Pulau Jawa saat itu. Hampir di semua lembaga pendidikan (tinggi) yang ada di pulau tersebut waktu itu ditemukan anak muda Minang yang tengah menuntut ilmu. Inilah salah satu penyebab Minangkabau menjadi salah satu suku bangsa yang paling banyak kaum terpelajarnya, baik di masa sebelum kemerdekaan atau selepas kemerdekaan hingga pertengahan 1950-an (Willard, 1959). Di samping itu, gerakan migrasi ke Pulau Jawa ini juga didukung oleh tersedianya sarana transportasi laut yang baik serta teratur antara Padang dengan Batavia sejak pertengahan abad ke-19. Sejak pertengahan abad ke-19, perusahaan perkapalan yang disubsidi pemerintah Hindia Belanda (NISM dan KPM) berlayar secara rutin antara Padang dengan Batavia. Tidak itu saja, perusahaan-perusahaan perkapalan yang melayani rute Batavia dengan Negeri Belanda (atau sebaliknya) dan berlayar di perairan sebelah barat Sumatera diwajibkan singgah di kota Padang. Dengan menggunakan kapal tersebut orang Minang memiliki akses yang mudah untuk pergi ke Batavia (Pulau Jawa).

Setelah menyelesaikan pendidikannya, sebagian besar anak muda yang menempuh pendidikan di Jawa tidak pulang kembali ke Sumatera Barat. Mereka umumnya bekerja di Pulau Jawa. Itulah sebabnya mengapa orang Minang pada masa pendudukan Jepang ditemukan di hampir setiap kota yang ada di pulau tersebut.

Umumnya anak muda Minang yang sekolah dan kemudian bekerja serta menetap di Pulau Jawa membangun rumah tangga dengan pasangannya yang juga orang Minang. Sebagian pasangan hidup ini didapat sewaktu mereka menempuh pendidikan (kawasan semasa sekolah/kuliah), dan sebagian lainnya didatangkan dari kampung. Walaupun demikian banyak pula di antara mereka yang beristrikan atau bersuamikan orang Jawa/Sunda (serta etnis lain). Memperoleh istri atau suami dari kalangan penduduk setempat (Jawa atau Sunda) tidaklah sulit bagi mereka. Karena secara sosial dan ekonomi mereka berada pada posisi yang relatif baik dan tinggi. Bahkan dikatakan banyak dari mereka mendapat jodoh sebelum mereka tamat sekolah (Aminuddin, 1956).

Penyebaran orang Minang ke daerah-daerah atau pulau-pulau lain di luar Pulau



Teluk Bayur merupakan pelabuhan penting bagi mobilitas perantau Minang.
Sumber: Atlas Pelabuhan-Pelabuhan Bersejarah di Indonesia, 2013.

Jawa (dan Sumatera) pada awalnya berkaitan erat dengan anak muda Minang yang mengecap pendidikan di Pulau Jawa. Ketika mereka telah menyelesaikan pendidikan, mereka ditempatkan atau ditugaskan di daerah-daerah atau pulau-pulau di luar Jawa (dan Sumatera). Umumnya mereka terdiri dari lulusan STOVIA dan OSVIA. Di samping itu juga ada yang terdiri dari lulusan berbagai lembaga pendidikan keguruan.

Sama dengan yang terjadi di Pulau Jawa, sebagian dari mereka tinggal dan menetap di daerah/pulau di mana mereka ditempatkan atau ditugaskan. Ketika memasuki jenjang rumah tangga, sebagian dari mereka beristrikan atau bersuamikan "Urang Awak" (baik yang didapat semasa sekolah, di tempat kerja, atau didatangkan dari kampung), dan sebagian lainnya mendapat pasangan hidup lelaki atau perempuan penduduk setempat. Sama dengan pengalaman anak muda di Pulau Jawa, tidak sulit mendapatkan jodoh bagi mereka.

Di samping untuk menuntut ilmu dan bekerja sesuai dengan bidang ilmunya, penyebaran orang Minang ke pulau-pulau lain di Nusantara (di luar Sumatera), juga disebabkan oleh faktor politik. Sejarah perantauan tipe ini bisa ditelusuri jejaknya pada saat berkecamuknya Perang Paderi. Saat itu banyak pemimpin Paderi yang ditangkap dan dihukum buang, salah satu diantaranya adalah Tuanku Imam Bonjol. Sebagaimana layaknya hukum buang a la pemerintah Hindia Belanda, si terhukum dibolehkan membawa anak istri bahkan juga pengawalnya, sehingga hukuman buang itu layaknya "pindah tempat tinggal" sebuah keluarga atau sekelompok orang. Penyebaran atau perantauan "orang buangan" ini tetap berlanjut hingga awal abad ke-20 (dalam kaitannya dengan Pemberontakan 1908, Pemberontakan PKI 1927) dan akibat perlawanan terhadap tentara pendudukan Jepang.

Di daerah pembuangan, para tawanan politik ini hidup dalam damai dengan penduduk setempat, termasuk dengan penduduk di daerah dengan akidah yang berbeda (seperti Imam Bonjol yang ditempatkan di Lotak, Manado). Hubungan yang sangat baik tentu saja terjalin dengan penduduk di daerah-daerah pembuangan, di mana penduduknya memiliki akidah, ideologi politik, dan strategi perjuangan yang sama.

Berdasarkan kondisi di atas, orang Minang yang pergi merantau dan menetap di daerah-daerah lain di luar Sumatera tersebut memiliki status sosial, ekonomi, dan politik yang relatif baik (apalagi bila dibandingkan dengan penduduk setempat), bisa dipastikan mereka bisa hidup dalam damai dan nyaris tanpa gangguan dari penduduk setempat.

Di samping untuk menuntut ilmu dan bekerja sesuai dengan bidang ilmunya, penyebaran orang Minang ke pulau-pulau lain di Nusantara (di luar Sumatera), juga disebabkan oleh faktor politik.

Penyebaran orang Minang ke daerah/pulau lain di Nusantara (di luar Sumatera) juga dilakukan karena motif ekonomi. Aktivitas dagang adalah pendorong utamanya. Berbeda dengan perantau yang berniaga ke kawasan Tanah Semenanjung yang memperdagangkan hasil bumi, kegiatan niaga ke pulau-pulau lain di Nusantara umumnya diawali oleh perniagaan barang-barang kebutuhan harian (rumah tangga). Barang-barang yang "diambil" dari pemilik toko ini dijual secara eceran. Kegiatan ini dilakukan, baik di kota besar atau di berbagai pelosok negeri. Pada perkembangan berikutnya, kegiatan niaga ini mulai mengarah kepada pembukaan rumah makan, dan warung yang menjual kebutuhan rumah tangga, dan toko-toko kelontong, pakaian, serta perhiasan (emas). Pola perantauan seperti ini mulai dilakukan sejak tahun 1950-an dan semakin menjadi-jadi pada dasawarsa 1970-an (sebagai akibat perkembangan politik di daerah pasca-PRRI dan pemerintahan kiri).

Para perantau Minang yang tinggal di berbagai daerah/pulau Nusantara dengan profesi sebagai saudagar/pedagang nyaris tidak pernah bermasalah dengan penduduk setempat atau dengan etnis lain di mana mereka tinggal. Hal ini bisa dimaklumi, karena untuk menjalankan roda bisnis mereka, kerjasama serta hidup rukun dan damai sangat diperlukan. Sebaliknya, penduduk setempat atau etnis lain yang bermukim di daerah itu juga membutuhkan kehadiran saudagar/pedagang Minang ini.

Ada juga perantau Minang yang pergi merantau ke berbagai penjuru Nusantara (di luar Sumatera) dengan alasan yang lain dari yang dikemukakan di atas, yakni menyebarkan agama (Islam) dan pergi bertukang (tukang/pembuat rumah). Dua tipe perantauan ini lebih bersifat memori kolektif dari beberapa daerah di Nusantara. Khusus untuk perantau yang datang dan menetap di suatu tempat dengan niat menyebarkan agama (Islam) terdapat di daerah Sulawesi Selatan (Bugis/Makasar), bahkan juga Kalimantan Timur, Kalimantan Utara (Brunei), serta Filipina bagian selatan. Khusus di Sulawesi Selatan dan Kalimantan Timur dikenal tokoh (perantau) Minang, yaitu Dt. Ribandang, Dt. Patimang, dan Dt.

Ritiro sebagai penyebar agama Islam di sana. Sedangkan perantau yang datang dan menetap sebagai tukang ditemukan di Kalimantan Barat.

Berdasarkan bidang usaha dan pekerjaan mereka, bisa dikatakan bahwa para perantau tipe ini juga bisa diterima dengan utuh oleh penduduk setempat. Bisa pula dikatakan bahwa tidak ada penolakan terhadap keberadaan mereka.

Perantau Minang yang paling banyak tentu berada di Pulau Sumatera. Perantauan mereka ini telah dimulai pada masa "legendaris", dan tetap berlanjut hingga saat ini. Perantauan pertama orang Minang adalah ke kawasan barat (pesisir barat) bagian tengah Pulau Sumatera. Perpindahan ini berkaitan erat dengan upaya penduduk daerah pedalaman mendapatkan garam. Kebetulan jarak dari daerah inti Minangkabau ke kawasan barat ini tidak begitu jauh dan akses menuju kawasan itu juga tidak begitu sulit. Perantauan kedua ditujukan ke arah timur, tepatnya kawasan tengah bagian timur Sumatera. Perpindahan ke daerah ini bisa dilakukan karena adanya sejumlah sungai yang berhulu di daerah pedalaman Minangkabau dan mengalir serta bermuara di kawasan timur bagian tengah Sumatera ini. Sungai menjadi prasarana transportasi utama perpindahan mereka. Di samping itu, perpindahan ke kawasan timur ini juga dilatarbelakangi oleh munculnya pusat-pusat politik dan ekonomi di kawasan itu, seperti Kerajaan Melayu (Jambi) atau Palembang, Indragiri, Siak, dan Rokan (Cortesao 1944). Berbeda dengan perantauan ke kawasan barat, sejak masa yang paling awal, perantauan ke arah timur telah dilatarbelakangi oleh faktor ekonomi (untuk berdagang).

Di masa kontak antara orang Minang dengan "dunia luar" semakin intensif (abad ke-16 dan 17), perantauan orang Minang juga mengarah ke daerah paling ujung (utara) Sumatera, yakni Aceh. Perantauan tersebut terutama dilatarbelakangi oleh keinginan anak muda untuk menuntut ilmu (agama Islam) di berbagai pusat pendidikan agama di sana, antara lain di Singkel. Syekh Burhanuddin, yang dianggap sebagai salah satu tokoh pembawa dan penyebar Islam di Minangkabau menuntut ilmu di Aceh (Abdurrauf al-Singkeli). Era Aceh juga ditandai sebagai era kebangkitan dunia niaga orang Minang di kawasan barat. Sejak saat itu semakin banyak orang Minang yang terlibat dalam kegiatan ini dan banyak pula dari mereka yang berniaga di sejumlah kota pantai di sepanjang pesisir barat Sumatera (ke arah utara). Itulah salah satu alasan mengapa banyak orang (perantau) Minang yang tinggal di Natal, Sibolga, Barus, Singkel, dan Meulaboh serta Tapaktuan.

Pada saat yang relatif bersamaan, saudagar Minang juga banyak yang berniaga ke arah selatan, ke Bengkulu dan Lampung. Pergerakan ke arah selatan ini disebabkan oleh bergairahnya dunia niaga kawasan itu akibat kebangkitan Kerajaan Banten. Pengaruh Kerajaan Banten ini bahkan sampai mencapai Muko-muko dan Ketaun. Ini pulalah salah satu penyebab banyaknya perantau Minang di Bengkulu dan Lampung.

Perantauan orang Minang ke berbagai penjuru Sumatera tetap berlanjut, bahkan semakin banyak pada saat kaum kolonialis Belanda berkuasa di pulau tersebut. Di samping menyebar ke daerah-daerah rantau "tradisional"nya, pada zaman kolonial ini orang Minang juga mulai menyebar ke Sumatera Timur (khususnya Medan). Perantauan ini terutama disebabkan oleh pertumbuhan kawasan itu menjadi pusat ekonomi dan politik yang baru (sejak perempat terakhir abad ke-19), serta pembukaan jaringan jalan raya yang menghubungkan Sumatera Barat dengan Medan pada awal abad ke-20.

Merantau ke Sumatera Timur ini tidak hanya dilakukan oleh orang Minang yang "ingin hidup" atau dari kalangan masyarakat yang "susah" saja, tetapi juga dilakukan oleh kalangan intelek. Mereka merantau ke sana untuk bekerja pada berbagai lembaga dan kantor atau perusahaan sebagai pekerja "terhormat", sebagai guru atau ambtenaar atau juga wartawan dan penulis. Rohana Kudus, Hamka dan Tan Malaka adalah tiga contoh dari kelompok yang disebut terakhir.

Profesi sebagai guru dan pegawai pemerintah memang menjadi alasan tersebarnya orang Minang dalam jumlah yang cukup banyak ke berbagai pelosok Sumatera sejak penghujung abad ke-19 hingga akhir dasawarsa 1930-an. Bisa dipastikan, orang Minang yang berprofesi sebagai guru dan pegawai pemerintah ditemukan di seluruh daerah di Sumatera. Banyaknya guru atau pegawai yang berasal dari Minangkabau ini disebabkan oleh banyaknya orang Minang yang menempuh pendidikan di Kweekschool Bukittinggi. Sesuai dengan namanya, sekolah ini memang ditujukan untuk mencetak tenaga pendidik (guru). Walaupun demikian, sebagian dari lulusannya juga dipekerjakan sebagai pegawai di berbagai kantor pemerintahan. Adanya alumni sekolah ini yang bekerja sebagai pegawai, yang saat itu merupakan profesi yang terhormat dan memiliki status sosial yang cukup tinggi menyebabkan sekolah ini juga disebut sebagai Sekolah Raja. Guru atau pegawai lepasan Kweekschool atau Sekolah Raja ini tidak hanya ditempatkan di berbagai sekolah atau kantor pemerintah di Sumatera Barat, tetapi juga di berbagai pelosok Sumatera, dari ujung paling utara hingga ujung paling selatan, termasuk ke pulau-pulau yang ada di sekitarnya (temasuk Bangka dan Belitung).

Perantauan orang Minang dengan profesi sebagai guru dan pegawai ke seantero Sumatera ini tetap berlanjut hingga tahun 1950-an. Pada tahun itu, guru atau pegawai "Urang Awak" ini tidak hanya berasal dari berbagai sekolah guru yang banyak dibuka di Sumatera Barat, tetapi juga dari berbagai perguruan tinggi yang ada di Pulau Jawa.

Pasca-PRRI perantauan orang Minang di Sumatera lebih banyak tertuju ke kota-kota terkemuka di pulau itu. Pola perantauan seperti ini memang lazim berlaku saat itu, orang Minang menghindar dari sikap represif penguasa militer di daerahnya dengan jalan pergi ke daerah atau kota (lain), di mana kekuasaan pemerintah begitu nyata.

Dalam perjalanan sejarahnya, para perantau Minang yang menyebar dan menetap di berbagai daerah di seantero Sumatera ini hidup dalam damai dengan masyarakat setempat. Kalau pun ada pertentangan dengan penduduk setempat, skala dan kualitasnya dapat dikatakan sangat kecil dan jumlahnya relatif sedikit. Selain itu, harus diakui juga bahwa konflik dengan penduduk setempat ini adalah bagian dari "dendam sejarah" yang dibawa oleh para perantau Minang pasca-PRRI. Mereka dicap dan dihina sebagai orang kalah di negerinya, sehingga di daerah rantau - bila ada kesempatan - mereka juga melakukan tindakan yang sama.

Merantau bagi Orang Melayu: Kasus Lain

Sebagai bagian dari bangsa Melayu, perantauan yang dilakukan oleh orang Minang sesungguhnya adalah "waris yang diemban, dan pusaka yang diterima" dari para leluhur mereka. Watak perantau yang dimiliki orang Minang sesungguhnya adalah watak bangsa Melayu secara umum. Orang Melayu adalah para petualang, orang yang memiliki mobilitas tinggi, orang yang tersebar ke dalam sebuah kawasan yang sangat luas, hampir sepertiga permukaan bumi (bagian selatan).

Hampir semua etnis yang mendiami Nusantara, yang dikatakan sebagai bagian dari ras Melayu sesungguhnya adalah manusia petualang. Sebagian dari mereka pasti ditemukan di daerah-daerah lain, di luar daerah etnis mereka. Karena itu, nyaris tidak ada satu pun daerah etnis (dari rumpun Melayu) yang hanya ditempati oleh anggota etnis yang bersangkutan.

Sama dengan yang dialami oleh orang Minangkabau, alasan penyebaran tersebut bermacam-macam, di antaranya alasan ekonomis, sosial, politik, dan budaya. Penyebaran dengan alasan-alasan seperti ini pulalah di masa lalu yang menyebabkan ikatan antar-anggota etnis yang berpuakan Melayu ini bisa terjadi dengan baik. Kalau ada kegaduhan, maka kegaduhan tersebut bagaikan "robeknya bulu ayam", sekali dikibaskan, tampil mulus dan utuh dia kembali.

Adanya persebaran yang luas ini pulalah sesungguhnya yang menyebabkan Melayu itu "eksis" di Nusantara khususnya dan dalam kerangka Republik Indonesia pada umumnya. Bahasa Melayu dipakai sebagai bahasa pengantar dalam kegiatan niaga di masa lampau. Ketika cikal bakal Indonesia mulai berkecambah, keberlangsungan Bahasa Melayu ini didukung pula oleh para

"perantau" Minangkabau (dan berbagai sastrawan atau penulis dari etnis-etnis lain) yang melahirkan begitu banyak karya sastra yang berbasiskan bahasa dan budaya Melayu. Tidak itu saja, orang-orang dari puak Melayu ini bahkan berhasil "memelayukan" berbagai bangsa lain yang mendiami Nusantara, seperti Cina atau Belanda (Eropa) sehingga mereka juga melahirkan karya sastra atau media massa Melayu. Pada saat itu, keberadaan dan posisi tawar menawar Melayu begitu kuat.

Satu atau dua dekade setelah proklamasi kemerdekaan, Melayu masih tetap luas dan besar. Wilayahnya masih mencakup sebuah kawasan yang sangat luas, setidaknya di kawasan Asia Tenggara. Namun sejak dasawarsa 1960-an wilayahnya mulai "dipereteli". Pada mulanya Malaysia mengatakan mereka Melayu yang asli. Beberapa waktu kemudian klaim yang sama muncul pula dari daerah Provinsi Riau (sebelum pemekaran). Pada saat berikutnya, Provinsi Riau dan Kepulauan Riau juga mengatakan mereka pulalah Bunda Melayu atau Kilometer Nolnya Melayu.

Watak perantau yang dimiliki orang Minang sesungguhnya adalah watak bangsa Melayu secara umum. Orang Melayu adalah para petualang, orang yang memiliki mobilitas tinggi, orang yang tersebar ke dalam sebuah kawasan yang sangat luas, hampir sepertiga permukaan bumi (bagian selatan). Adanya persebaran yang luas ini pulalah sesungguhnya yang menyebabkan Melayu itu "eksis" di Nusantara khususnya dan dalam kerangka Republik Indonesia pada umumnya. Bahasa Melayu dipakai sebagai bahasa pengantar dalam kegiatan niaga di masa lampau.

Munculnya pengklaiman bahwa Malaysia, Provinsi Riau atau Provinsi Kepulauan Riau sebagai Melayu sesungguhnya bersamaan waktunya dengan maraknya politik identitas di Indonesia khususnya dan di dunia pada umumnya. Sikap saling mengklaim ini akan berdampak jelek pada kebesaran ras dan alam Melayu. Bisa-bisa daerah-daerah budaya (etnis) yang sebelumnya nyata sebagai bagian dari ras Melayu akan muak dengan sikap saling klaim tersebut dan mencari identitas lain sehingga akhirnya mengecilkan arti dan kebesaran Melayu. Perlu juga diingat, kebesaran Alam Melayu tidak hanya disebabkan oleh orang dari Riau, Kepulauan Riau atau Malaysia. Kebesaran Alam Melayu adalah hasil karya, karsa dan cipta dari berbagai etnis yang termasuk ke dalam puak Melayu, dan itu telah terjadi sejak masa yang jauh ke belakang, jauh sebelum Riau, Kepulauan Riau, dan Malaysia hadir di panggung sejarah. Dan tetap berlangsung ketika Riau, Kepulauan Riau, atau Malaysia "tenggelam" dalam arus sejarah. Seperti yang telah dikatakan di atas, keberlangsungan kejayaan dan kebesaran Melayu itu dijaga dan dikawal oleh etnis-etnis Melayu lainnya. Orang Minangkabau sesungguhnya hanyalah salah satu dari sekian suku bangsa yang menjaga dan mengawal kebesaran budaya Melayu tersebut.

Diaspora Bugis: Sebuah Pengalaman

Kebesaran Alam Melayu adalah hasil karya, karsa dan cipta dari berbagai etnis yang termasuk ke dalam puak Melayu, dan itu telah terjadi sejak masa yang jauh ke belakang, jauh sebelum Riau, Kepulauan Riau, dan Malaysia hadir di panggung sejarah.

Merantau juga telah menjadi sebuah tradisi pada masyarakat Bugis. Pergi ke negeri lain - setidaknya sekali dalam hidupnya - adalah salah satu "kewajiban" yang harus ditunaikan oleh laki-laki Bugis. Tradisi ini menjadi salah satu dasar "historis" mengapa orang Bugis suka merantau. Sehubungan dengan itu, merantau telah dipraktekkan manusia Bugis sejak era "legendaris".

Kebiasaan pergi ke negeri lain menjadi semakin akrab dengan masyarakat Bugis karena suku bangsa ini termasuk salah satu suku bangsa di Nusantara yang "menguasai" dunia transportasi, yakni transportasi laut. Sejumlah ingatan kolektif suku bangsa ini mengungkapkan bahwa para pelaut Bugislah yang menjadi anak-anak kapal dalam armada niaga Sriwijaya, dan para pelaut Bugislah yang menjadi pemandu sejumlah armada (niaga) Tiongkok yang berlayar di perairan Nusantara. Karena kegiatan pelayaran di masa lalu identik dengan aktivitas perdagangan, maka ingatan kolektif tersebut juga mengungkapkan bahwa di masa "legendaris" tersebut orang Bugis telah aktif dalam kegiatan niaga di Nusantara. Pergi mengelana, sebagai pelaut dan saudagar, di era legendaris inilah yang menjadi salah satu alasan pertama tersebarnya suku bangsa Bugis di berbagai daerah di Nusantara.

Salah satu catatan tertua yang mengatakan bahwa orang Bugis telah bermukim jauh di luar kampung halamannya berasal dari awal abad ke-16. Informasi itu ditemukan dalam karya Tome Pires yang menyebut bahwa orang "Celates" telah lama bermukim di sekitar Palembang dan mereka mengawal Parameswara berlayar dari Palembang ke Singapura. Setelah Parameswara menetap di Singapura mereka memilih tinggal di Pulau Karimun (Pires, 1944). Pires selanjutnya mengatakan bahwa "Celates" adalah penamaan dari orang Melayu terhadap sekelompok orang, yang oleh orang Jawa dinamakan Bugis. Pires juga mengatakan, di samping "Celates", orang Melayu juga menamakan orang Bugis dengan dengan "Bujuus". Bila dikaitkan dengan ingatan kolektif masyarakat Bugis yang menyebut bahwa anak kapal armada Sriwijaya adalah orang Bugis, boleh jadi, orang "Celates" yang dimaksud Tome Pires ini adalah anak-cucu para pelaut Bugis yang menjadi pelaut Sriwijaya di masa lampau.

Pires mengatakan bahwa orang Bugis adalah pelaut ulung, memiliki banyak perahu, dan enerjik. Pires juga menulis, bahwa sebagian orang Bugis menjadi perompak atau lanun di sejumlah negeri, mulai dari Pegu di barat hingga Maluku dan Banda di timur, serta menjarah hampir semua negeri di pesisir Pulau Jawa. Sebagian yang lain, menjadi saudagar. Mereka menjual beras, emas, madu dan kapur barus kepada mitra dagangnya di berbagai pusat niaga, termasuk kota Bandar Malaka, serta membeli beraneka jenis kain yang didatangkan dari Cambay, Bengal, dan Keling (Pires, 1944).

Bila kepergian orang Bugis di era "legendaris" (menjadi anak kapal armada Sriwijaya atau pemandu kapal Cina) dapat dikatakan sebagai perantauan pertama orang Bugis keluar daerahnya, maka petualangan di dekade-dekade terakhir era modern awal - baik sebagai lanun atau saudagar - bisa pula dikatakan sebagai perantauan kedua orang Bugis. Berbeda dengan perantauan di era "legendaris" yang lebih tertuju ke kawasan barat (terutama kawasan timur Sumatera), maka perantauan pada dasawarsa-dasawarsa terakhir era modern awal hampir meliputi seluruh Nusantara. Namun bila diperhatikan dengan saksama, para perantau di dua era ini umumnya terdiri dari kalangan masyarakat biasa.

Bila kepergian orang Bugis di era "legendaris" (menjadi anak kapal armada Sriwijaya atau pemandu kapal Cina) dapat dikatakan sebagai perantauan pertama orang Bugis keluar daerahnya, maka petualangan di dekade-dekade terakhir era modern awal - baik sebagai lanun atau saudagar - bisa pula dikatakan sebagai perantauan kedua orang Bugis. Berbeda dengan perantauan di era "legendaris" yang lebih tertuju ke kawasan barat (terutama kawasan timur Sumatera), maka perantauan pada dasawarsa-dasawarsa terakhir era modern awal hampir meliputi seluruh Nusantara. Namun bila diperhatikan dengan saksama, para perantau di dua era ini umumnya terdiri dari kalangan masyarakat biasa.

Di dalam bukunya Pires juga mengatakan bahwa ada 50 raja di Pulau Macassar, namun dia tidak merinci nama-nama kerajaan yang ada di pulau tersebut. Walaupun demikian, dalam sumber-sumber lain diketahui bahwa di kawasan selatan Sulawesi saja setidaknya terdapat lima kerajaan yang besar, yakni Luwu, Goa-Tallo, Bone, Soppeng dan Wajo. Dalam perjalanan sejarahnya, kerajaan-kerajaan ini hidup dalam suasana konflik dan harmoni. Pada satu saat mereka menjadi aliansi dengan kerajaan yang lain, tetapi di lain waktu mereka bersaing bahkan saling bermusuhan. Kepentingan politik dan ekonomi menjadi dasar utama aliansi atau perseteruan di antara mereka. Persaingan di antara kerajaan-kerajaan ini semakin tajam ketika kawasan selatan Sulawesi ini tumbuh menjadi sebuah kawasan niaga yang penting antara Maluku dan Malaka.

Perang antarkerajaan hampir selalu terjadi sepanjang waktu. Persaingan antarkerajaan ini akhirnya melibatkan kekuatan luar, yakni VOC. Terlibatnya kompeni dagang ini disebabkan oleh keinginannya untuk mengambil keuntungan dari aktivitas niaga di kawasan itu. Untuk memuluskan niatnya, dalam menggempur Kerajaan Gowa-Tallo, kompeni dagang ini memanfaatkan permusuhan antarkerajaan. Tidak mudah bagi VOC memenangkan perang. Kerajaan Gowa-Tallo dan sekutunya memberikan perlawanan yang sengit. Namun setelah bertempur dalam waktu yang lama, dengan beberapa kali jeda serta sejumlah perjanjian akhirnya Kerajaan Gowa-Tallo khususnya dan semua kerajaan (daerah) di selatan Sulawesi berhasil ditaklukkan.

Sejak dikuasainya semua daerah itu (1669) oleh VOC, mulailah terjadi perantauan besar-besaran orang Bugis, Makasar serta kelompok-kelompok masyarakat lainnya dari bumi Sulawesi Selatan. Pergi dalam jumlah besar tidak hanya berarti banyak dalam jumlah orang, tetapi juga banyak dalam artian kelompok (kelas) sosial. Bila kepergian orang "Bugis" di masa lalu, baik sebagai lanun atau saudagar lebih terbatas pada kelompok sosial masyarakat kebanyakan, maka kepergian pasca-penaklukan oleh VOC juga melibatkan para bangsawan.

Perginya para bangsawan ini antara lain didasari oleh keengganan mereka menjadi orang yang kalah di negeri asal. Bagi para bangsawan itu, lebih baik meninggalkan kampung halaman daripada hidup menanggung malu (menjadi orang yang kalah). Kalah dianggap sebagai pengusik harga diri, dan jalan keluarnya, kalau tidak bisa ditebus dengan segala kemampuan (termasuk dengan senjata), lebih baik pergi meninggalkan negeri leluhur. Dalam konteks inilah terjadinya eksodus besar-besaran dari berbagai kerajaan di Sulawesi Selatan ke berbagai kawasan di Nusantara.



Istana Kerajaan Islam Luwu.
Sumber: Direktorat sejarah dan nilai budaya, 2007.

Namun kepergian bangsawan dan rombongan ke negeri lain di luar Sulawesi Selatan tidak hanya karena faktor "siri", tetapi ada juga yang pergi karena bukti kesetiaan kepada kompeni khususnya atau penguasa asing (termasuk Inggris) pada umumnya. Salah seorang bangsawan yang pergi ke berbagai tempat di Nusantara sebagai kaki tangan kompeni adalah Arung Palaka. Di samping itu ada pula sejumlah warga Bugis yang pergi ke daerah lain dan bekerja untuk kepentingan Inggris (terutama ke Bengkulu).

Selayaknya sebuah eksodus maka ada banyak warga yang pergi. Kepergian tersebut dilakukan dengan cara berombongan atau kelompok-kelompok kecil, dipimpin oleh bangsawan atau hanya oleh seorang kepala kelompok saja. Mereka pergi ke hampir seluruh pelosok Nusantara, namun secara umum dapat dikatakan bahwa perantau dari suku Bugis banyak merantau ke kawasan timur Kalimantan, Kalimantan Barat, Bima, Kepulauan Riau, Singapura, Johon, bagian tengah kawasan timur Sumatera, dan Bengkulu. Para perantau Makasar banyak merantau ke Bima dan Sumbawa, tetapi juga Sumba, Dompu, Timor, Sanggar, Kutai, Buton, Muna, Bungku, Solor, Tedak, Manggarai, Limboto, Gorontalo, Tondano, Sangir, Buru, Tobea, dan Bebe. Di samping itu, banyak juga di antara mereka yang pergi ke Pulau Jawa.

Sebuah karakteristik yang menarik dari para perantau Bugis adalah sikapnya yang memunculkan penerimaan masyarakat di negeri-negeri (kerajaan-kerajaan) yang mereka datangi. Umumnya mereka diterima oleh para petinggi negeri dan banyak di antara mereka kemudian diangkat pula menjadi petinggi kerajaan

Sejak dikuasainya semua daerah itu (1669) oleh VOC, mulailah terjadi perantauan besar-besaran orang Bugis, Makasar serta kelompok-kelompok masyarakat lainnya dari bumi Sulawesi Selatan. Pergi dalam jumlah besar tidak hanya berarti banyak dalam jumlah orang, tetapi juga banyak dalam artian kelompok (kelas) sosial. Bila kepergian orang "Bugis" di masa lalu, baik sebagai lanun atau saudagar lebih terbatas pada kelompok sosial masyarakat kebanyakan, maka kepergian pasca-penaklukan oleh VOC juga melibatkan para bangsawan.

yang mereka datangi. Simpati dari negeri yang didatangi umumnya bermula dari bantuan (tenaga dan senjata) yang mereka berikan terhadap kerajaan setempat. Atas bantuan mereka tersebut, raja-raja tempatan mampu mengatasi berbagai persoalan (terutama kegaduhan dan pemberontakan) yang dialami kerajaan tempatan. Imbal jasa dari bantuan tersebutlah yang menyebabkan petinggi negeri/kerajaan setempat memberi banyak kemudahan bagi para perantau Bugis. Hal ini sangat nampak di Kepulauan Riau, Kalimantan Barat dan juga Tanah Semenanjung Malaysia.

Gusti Asnan

Penutup

Merantau Minangkabau dan diaspora Bugis menjadi salah satu faktor munculnya keanekaragaman penduduk di Nusantara. Sikap mereka di tanah rantau, adaptasi yang mereka lakukan dengan penduduk setempat atau penduduk yang berasal dari etnis lain, telah menghadirkan sikap saling menghargai antara satu kelompok dengan kelompok etnis yang lain.


سورة النساء
بسم الله الرحمن الرحيم

DAFTAR PUSTAKA

`Abd al-Jabbar, `Umar, 1959, *Durus al-Madi al-Ta`lim wa Hadirihi bi al-Masjid al-Haram*, Kairo: Tanpa Penerbit.

--------, `Abd al-Rahman Shalih, 1403/1982, *Tarikh al-Ta`lim fi Makkah al-Mukarramah*, Jeddah: Dar al-Syuruq.

--------, `Umar, 1403/1982, *Siyar wa Tarajim ba`d `Ulamina fi al-Qarn al-Rabi` Ashar li al-Hijrah*, Jeddah: Tihama.

A. Teeuw & D. K. Wyatt. 1970. *Hikayat Patani: The Story of Patani*. Bibliotheca Indonesica, 5. The Hague: Martinus Nijhoff.

Abdullah, H.W.M. Shagir. 1991 *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara*. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, jilid I dan II.

--------. 1992. *Al'Allamah Syeikh Ahmad Al Fathani Ahli Fikir Islam dan Dunia Melayu*. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah.

--------. 1999. *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Dunia Melayu Jilid 6*. Pengenalan Siri Ke-7. Kuala Lumpur: Persatuan Pengkajian Khazanah Klasik Nusantara & Khazanah Fathaniyah.

--------., 2000. *Penyebaran Thariqat-thariqat Syufiyah Mu'tabarah di Dunia Melayu*. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah.

--------. 2000. *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Dunia Melayu Jilid 10*. Pengenalan Siri Ke-11. Kuala Lumpur: Persatuan Pengkajian Khazanah Klasik Nusantara & Khazanah Fathaniyah.

--------. 2000. *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Dunia Melayu Jilid 13*. Pengenalan Siri Ke-14. Kuala Lumpur: Persatuan Pengkajian Khazanah Klasik Nusantara & Khazanah Fathaniyah.

Abdullah, Hawash. Tt. *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*.Surabaya: al-Ikhlas.

Abdullah, Taufik, 1986, "Perjuangan Umat Islam Melawan Penjajahan Barat dan Jepang", makalah lokakarya penulisan sejarah Islam, MUI.

--------. 1987, *Islam dan Masyarakat, Pantulan Sejarah Indonesia*, LP3ES, Jakarta.

--------.1989. "Islam and the Formation of Tradition in Indonesia: A Comparative Perspective", *Itinerario*, 13

--------. 1993. "The Formation of a Political Tradition in the Malay World", dalam A. Reid, ed., *The Making of an Islamic Intellectual Discourse in Southeast Asia*. Monash: Monash Papers on Southeast Asia.

-------- dan Sharon Siddique (eds.) 2003, *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, LP3ES, Jakarta.

--------. 2001. *Nasionalisme dan Sejarah*. Bandung: CV. Satya Historika.

--------. 2002. "Pemikiran Islam di Nusantara dalam Perpsektif Sejarah". Makalah Diskusi Peluncuran Buku *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta 5 September 2002.

Al-Aqawi, Faisal `Abd Allah, 1404/1984, *al-Ta`lim al-Ahli li al-Banin Makkah al-Mukarramah*.

Al-Attas, S. M. Naquib. *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (University Malay Press, 1970).

Al-Attas, Muhammad Naquib *Raniri and the Wujudiyyah of the 17th Century Aceh* (Singapore, Malaysian Branch, Royal Asiatic Society, 1966).

Al-Attas, S.M.N. 1963. *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised among the Malays*. Singapore: Malaysian Sociological Research Institute

Al-Attas, S.M.N. 1970. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malay Press

al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970).

al-Burhanpuri, Fadl Allah, *al-Tuhfah al-mursalah ila ruh al-nabi*, koleksi Surau Calau Sijunjung, Sumatra Barat.

Al-Burhanpuri, Muhammad ibn Fadl Allah. 1965. *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet* [*Tuhfah al-Mursalah ila Ruḥ al-Nabi*], ed. Terjemahan dari teks Arab dan Jawa oleh AH Johns, Canberra: the Australian National University.

Al-Fasi, Taqi al-Din, 1965, *Shifa al-Gharam bi Akhbar al-Balad al-Haram*, 2 jilid, Makkah al-Mukarramah, Maktabat al-Nahdhah al-Haditsah.

Al-Fatani, Ahmad Fathy. 1994. *Pengantar Sejarah Patani*. Alor Setar: Pustaka Darussalam, 1994.

Alfian, Ibrahim. 1999. *Wajah Aceh dalam Lintasan Sejarah*. Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh.

Al-Nu`aimi, Abd al-Qadir, 1948, *al-Daris fi al-Tarikh al-Madaris*, Beirut.

al-Raniri, Nuruddin. T.t. *Fath al-Mubin 'ala al-mulhidin*, manuskrip No. 179/TS/4/YPAH/2005 koleksi Yayasan Ali Hasjmy Aceh.

al-Raniri, Nuruddin. T.t. *Tibyan fi ma'rifat al-adyan*, manuskrip no. 4209/07.1437 koleksi Museum Negeri Aceh.

Aly, Sirojuddin. 2005. "Paradigma Pemilihan Kepala Negara di Zaman Khulafa al-Rasyidin" dalam *Refleksi*, Jurnal Kajian Agama dan Filsafat, Vol. VII, No. 2.

Amal, Taufik Adnan. 1989. *Islam dan Tantangan Modernitas Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan.

Aman, Sofyan (ed.). 2007. *Kiprah Perantau Minang di Malang Jawa Timur*. Malang: Yayasan Tuanku Imam Bonjol.

Amri. 2006. "Kehidupan Orang Minangkabau di Mancanegara: Sebuah Catatan dari Berbagai Catatan", *Draf Buku* (Belum Diterbitkan).

Anderson, John. 1971. *Mission to the East Coast of Sumatra in 1821*. Kuala Lumpur, Singapore: Oxford University Press.

Anwar, M. Syafi'i. 1995. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia. Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Penerbit Paramadina.

-------. 2006. "Agama, Negara, dan Dinamika Civil Islam di Indonesia, Pelajaran dari Sejarah", *Jurnal Al-Wasathiyyah*, Vol. I. No. 3.

Archer, R.L. 1937. "Muhammadan Mysticim in Sumatra", *JMBRAS*, 15, Part II.

Arnold, M. 1968. *The Preaching of Islam*. Lahore: Ashraf Press.

Asnan, Gusti. 2007. *Dunia Maritim Pantai Barat Sumatera*. Yogyakarta: Ombak.

-------. 2008. "Penjajahan Belanda di Sumatera Barat dan Migrasi Orang Minangkabau ke Tanah Semenanjung" dalam Gusti Asnan (ed.), *Persembahan 70 Tahun Prof. Suwardi MS: Mengabdi pada Ilmu dan Profesi Sejarah, Demi Daerah & Bangsa*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Assyaukanie, Luthfi, 2009, *Islam and The Secular State in Indonesia*. Singapore: ISEAS.

Azra, Azyumardi 1992. "The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Network of Middle-eastern and Malay-Indonesian "Ulama" in the Seventeenth and Eighteenth", Ph.D dissertation, Colombia University, New York

-------. 1994, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan.

-------. 2001, "Networks of the Ulama in the Haramayn: Connections in the Indian Ocean Region", makalah disampaikan pada Research Workshop The Hagop Kevorkian Center, New York University, 16 April 2001.

-------. dan Oman Fathurahman. 2003. "Jaringan Ulama". Dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve.

-------. 2004 (forthcoming), *The Origins of Islamic Reform in Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian Ulama*, Canberra: Australian Association of Asian Studies (AAAS) in cooperation with Allen & Unwin.

-------. 2004. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Indonesian-Malay and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Century*. Australia & Honolulu: Allen & Unwin and University of Hawai'i Press

-------. 2007, *Islam in The Indonesian World, An Account of Institutional Formation*, Mizan, Bandung.

Barthema, L. 1905. "The Travels of Lewis Barthema of Vertoman into Egypt, Syria, Arabia, Persia, and India, hereto published by R. Eden, and here Correxcted according to Ramusios Copie, and Corrected". dalam S. Purchas (ed.), *Hakluytius Posthumus or Purchas and His Pilgrims*, Glasgow: James Mac Lehose.

Barton, Greg. 1995. "Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia" dalam *Studi Islamika*, Vol. 2., No. 3.

-------. 1995. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia, Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad wahib dan Abdurrahman Wahid.* Jakarta; Paramadina.

-------. 1997. "Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid As Intellectual 'Ulama': The Meeting of Islamic Traditionalism and Modernism in Neo-Modernist Thought", dalam *Studi Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol 4 (1).

Bausani 1975. "Is Classical Malay a "Muslim Language?", *BAEO*, 11

Beaulieu 1744. "The Expedition of Commodore Beaulieu to the East Indies (1619-1622)", dalam J. Harris, (ed.), *Navigantum atque Itinerantium Bibliotheca*. London: Hakluyt Society, Jlid. I, bab. II, pasal XXV.

Behrend, Tim [ed.]. 1998. *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 4; Perpustakaan Nasional Republik Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Jakarta bekerjasama dengan EFEO.

Boland, B.J. 1971. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Bottoms, J.C. 1965. "Some Malay Historical Sources: A Biographical Note", in Soedjatmoko at. al., (eds.), *An Introduction to Indonesian Historiography.* Ithaca: Cornell University Press.

Bourdieu, Pierre and Jean-Claude Passeron. 1977. *Reproduction in Education, Society, and Culture.* London and Beverly Hills: Sage.

Bousfield, John. 1984. "Islamic Philosophy in Southeast Asia", dalam M.B. Hooker (ed.), *Islam in Southeast Asia*. Leiden: E.J. Brill.

Braginsky, V. I. 1993. *Tasawuf dan Sastera Melayu: Kajian dan Teks-teks*. Jakarta: RUL.

-------. 1998. *Yang Indah, Yang Berfaedah dan Kamal: Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7-19 M* (Jakarta: INIS, 1998).

Bradley, Francis R. 2006. *The World of the Hikayat Patani*. M.A. Thesis, University of Wisconsin-Madison.

Brakel, L. F. 1975. *The Hikayat Muhammad Hanafiyyah: A Medieval Muslim Romance*. The Hague: Martinus Nijhoff

Bruinessen, Martin. 1996. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. Bandung: Mizan.

Burhanudin, Jajat, 2012, *Ulama dan Kekuasaan, Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, Mizan, Bandung.

Chamber-Loir, Henri. 1984. "Muhammad Bakir: A Batavian Schribe and Author in the Nineteenth Century". Dalam *RIMA* 18.

--------. & Oman Fathurahman. 1999. *Khazanah Naskah: Panduan Koleksi Naskah Indonesia Sedunia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia kerja sama dengan EFEO

--------. [ed.]. 2009. *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: KPG, EFEO, bekerja sama dengan Forum Jakarta-Paris, Pusat Bahasa, dan Unpad Bandung.

Chaudhuri, K.N. 1985. *Trade and Civilization in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750*. Cambridge: Cambridge University Press.

Collins, James. 1993. "Bahasa Melayu di Batas Zaman: Renungan Sejarah, Ramalan Arah". Kertas Kerja Hari Sastera Malaysia, Shah Alam Selangor 4-7 Juni 1993.

Cortesao, Armando. 1944. *The Suma Oriental of Tome Pires*. London: The Hakluyt Society.

Dalton, George 1985. "Karl Polanyi's Analysis of Long Distance Trade and His wide Paradigm", dalam J.A. Sabloff and Lamberg-Karlovsky, (ed), *Ancient Civilization and Trade*. Mexico: University of New Mexico Press.

David K. Wyatt. 1967. "A Thai Version of Newbold's 'Hikayat Patani'." *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society,* 40, no. 2.

Day, A. 1984. "Islam and Literature in Southeast Asia Some Pre-Modern, Mainly Javanese Perspectives", in M.B. Hooker, (ed.), *Islam in Southeast Asia*. Leiden: E.J. Brill.

Dhofier, Zamakhsyari. 2011. *Tradisi Pesantren. Studi Pandangan Hidup Kyai dalam Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, Edisi Revisi, Jakarta: LP3ES.

Dijk, C. Van. 1981. *Rebellion under the Banner of Islam: the Darul Islam in Indonesia*, (The Hague: Martinus Nijhoff.

Djajadiningrat, Hoesein. 1983. *Tinjauan Kritis tentang Sajarah Banten*. Jakarta: Penerbit Djambatan.

Djamaris, Edwar. 1981. *Naskah Undang-undang dalam Sastra Lama*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI.

Dohaish, `Abd al-Latif, 1398/1978, *History of Education in the Hijaz up to 1925*, Kairo: Dar al-Fikr.

Doorenbos, Johann. 1933. *De Geschriften van Hamzah Pansoeri*. Leiden: NV VH Batteljes & Terpstra.

Drewes, G.W.J. 1968. "New Light on the Coming of Islam to Indonesia?", *BKI*, 124.

-------. 1969. *Direction for Travelers on the Mystic Path*. The Hague: Martinus Nijhoff.

-------. & Brakel, L. F. 1986. *The Poems of Hamzah Fansuri*. Dordrecht-Holland/Cinnaminson-USA: Foris Publication.

Effendy, Bahtiar. 1995. "Islam and the State in Indonesia: Munawir Sjadzali and the Development of a New Theological Underpinning of Political Islam" *Studia Islamika*, Vol. 2., No. 2.

--------. 2002. "Problema Politik Islam: Refleksi Tiga Periode" dalam Abuddin Nata (ed.), *Problematika Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Grasindo.

--------. 2003. *Islam and the State in Indonesia*. Singapore: ISEAS.

Enginer, Asghar Ali. 1980. *The Islamic State*. New York: Advent Books.

Errington, Shelly 1979. "Some Comments on the Style in the Meaning of the Past", in A. Reid and D. Marr, (eds.), *Perceptions of the Past in Southeast Asia*. Singapore: Meinemann Educational Books.

Errington, Shelly. 1975. "A Study of Genre: Meaning and Form in the Malay Hikayat Hang Tuah", Ph.D Diss. Cornell University.

Esposito, John L., 1999, "Contemporary Islam, Reformation or Revolution?" dalam, John L. Esposito (ed.) *The Oxford History of Islam*, Oxford University Press, Oxford.

Fang, Liaw Yock, (ed.) 1976. *Undang-Undang Melaka*. The Hague: Martinus Nijhoff

Fathurahman, Oman & Munawar Holil. 2007. *Katalog Naskah Ali Hajsmy Aceh*. Tokyo: Tokyo University of Foreign Studies, bekerja sama dengan Manassa Jakarta.

Fathurrahman, Oman 1998. *Menggugat Wahdatul Wujud: Pemikiran Sufisme Abdul Rauf Singkel*. Bandung: Mizan

--------. 1999. *Tanbih al-Masyi: Menyoal Wahdatul Wujud*. Jakarta: Mizan, bekerja sama dengan EFEO.

--------. 2008. *Katalog Naskah Dayah Tanoh Abee, Aceh Besar*. Jakarta: Penerbit Komunitas Bambu bekerja sama dengan TUFS, PPIM, PKPM, Manassa, dan Dayah Tanoh Abee.

--------. 2011. "Ithaf al-dzaki by Ibrahim al-Kurani: A Commentary of *Wahdat al-Wujud* for Jawi Audiences", *Archipel 81*

--------. 2012 "*Sulalat al-Salatin* Karya Tun Seri Lanang: Kebesaran Karya Sastra yang Melampaui Zamannya", *Jumantara*, Volume 3 No. 1. Jakarta: Perpusnas RI.

--------. 2012. *Ithaf al-Dzaki: Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara*. Jakarta: Mizan, bekerja sama dengan EFEO, Yayasan Rumah Kitab, dan IISIF.

--------. 2008. *Tarekat Syattariyah di Minangkabau*. Jakarta: Prenada Media Grup.

Fatimi, S.Q. 1969. *Islam Comes to Malaysia*. Singapore: Malayan Sociological Research Institute.

Feith, Herbert. 1963. "The Dynamics of Guided Democracy" dalam Ruth McVey (ed.) *Indonesia*. New Haven: Yale University.

Feith, Herbert. 1962. *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press.

Geertz, Clifford, 1985, "Modernization in a Muslim Society: The Indonesian Case" dalam, RN. Bellah (ed.), *Religion and Progress in Modern Asia*, Free Press, New York.

Geertz, Hildred. 1963. 'Indonesia's *cultural heterogeneity as an* anthropological paradise,' dalam Ruth T. McVey, (ed.), *Indonesia,* New Haven: Southeast Asia Studie, Yale University.

Gibb, H.A.R. 1994. *The Travel of Ibn Battuta*, translated and edited by H.A.R. Gibb. London: The Hakluyt Society.

de Graaf dan Piageaud 1989. *Kerajaan-Keajaan Islam di Jawa*. Jakarta: Grafiti Pers.

Grunebaum, G.E. von. 1966. "Introduction: The Function of the Dream as Illustrated by Classical Islam", dalam G.E. von Grunebaum dan Roger Caillois, ed., *The Dream and the Human Societies*. Los Angeles, University of California Press.

Guillot, C. & Ludvik Kalus. 2008. *Inskripsi Islam Tertua di Indonesia*. Jakarta: KPG, EFEO, dan Forum Jakarta-Paris.

Gullick, J.M. 1972. *Indigenous Political Systems*. London: The Athlone Press.

Gunseikanbu. 1981. *Orang Indonesia jang Terkemoeka di Djawa* (ed. ke-3). Yogyakarta: Gajah Mada University Press.

Hadi, Abdul. 2001. *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*. Jakarta: Paramadina.

Hall, D.G.E. 1981. *A History of Southeast Asia*. London: Macmillan Press

Hall, Kenneth R. 1985. *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press

Hamid, Ismail. 1983.*Kesusasteraan Melayu Lama dari Warisan Peradaban Islam*. Petaling Jaya, Selangor: Fajar Bakti Sdn. Bhd.

Hanna, Willard A. 1959. "The Role of Minangkabau in Contemporary indonesia" in American Universities Field Staff Reports, vii (3), WAH-2-'59.

Harun, Salman, 1988, "Hakikat Tafsir *Tarjuman al-Mustafid* Karya Syeikh Abdur Rauf Singkel", disertasi, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah.

Hasbullah, Moeflich. 2012. *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*, Pustaka Setia, 2012.

Hasjmy, Ali. 1975. *Syarh Ruba'i Hamzah Fansuri oleh Syamsuddin al-Sumatrani*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

-------. 1993. *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, Al-Ma'arif.

Hefner, Robert W. 1995. "Modernity and the Challenge of Pluralism: Some Indonesian Lessons" dalam *Studia Islamika*, Vol. 2, No. 4.

Hill, A.H. (ed.) 1960. "Hikayat Raja-Raja Pasai", *JMBRAS*, 33

-------. 1963. "The Coming of Islam to North Sumatra", *JSEAH*, 4

Hobsbawm, E. 1983. "Introduction: Inventing Tradition", in E. Hobsbawm and T.O. Ranger, (eds.), *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hooker, M.B. 1983."Introduction: The Translation of Islam in Southeast Asia", dalam M.B. Hooker, ed., *Islam in Southeast Asia*. Leiden: E.J. Brill.

-------. 2003, *Islam Mazhab Indonesia, Fatwa-fatwa dan Perubahan Sosial*. Jakarta: Teraju.

Howell, Julia D. 2001. "Sufism and Indonesian Islamic Revival", dalam, *Journal of Asian Studies*, vol. 60, No. 3.

-------. 2008. "Modernitas dan Spiritualitas dalam Jaringan Baru Sufi Indonesia" dalam Martin van Bruinessen, "*Urban Sufism*", Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell (eds.), Rajawali Pers, Jakarta.

Huntington, Samuel P. 1996, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.

Hurgronje, C. Snouck. 1997. *Aceh, Rakyat dan Adat Istiadatnya II*. Jakarta: INIS.

Hussain, Khalid (ed).1992. *Taj us-Salatin*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Ihza, Yusril. 1999. *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jamaat-i-Islami*. Jakarta: Paramadina.

Ishii Yoneo, ed. 1998. *The Junk Trade from Southeast Asia: Translations from the Tosen Fusetsu-gaki, 1674-1723*. Data Paper Series, Sources for the Economic History of Southeast Asia, no. 6. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Iskandar, T. 1965. "Bokhari al-Jauhari dan Taj us-Salatin", *Dewan Bahasa*, March.

-------. 1966. *Nuru'd-Din ar-Raniri Bustanu's-Salatin Bab II Fasal 13*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

-------. (ed.). 1966. *Bustan as-Salatain, Bab II Pasal 13*. Kuala lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka

Ito, Takeshi. 1984. "The World of Adat Aceh: A Historical Study of the Sultanate of Aceh", (Ph.D. Thesis, Australian National University.

Jackson, Karl D. 1980. *Traditional Authority, Islam, and Rebellion: A Study of Indonesian Political Behaviour*. Berkeley: University of California Press.

Jamhari dan Jajang Jahrowi (ed.). 2004. *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*. Jakarta: Penerbit Rajawali Pers.

Johns, Anthony.H. 1957. "Malay Sufism" *JMBRAS*, 30, Part II.

-------. 1961b. "The Role of Sufism in the Spread of Islam to the Malaya and Indonesia" dalam *JPHS*, 9.

-------. 1961. "Sufisme as a Category in Indoneian Literature and History", *Journal of Southeast Asian Studies*, 2, II.

--------. 1965. *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*. Canberra: Australian National University.

-------. 1980. "From Coastal Settlements to Islamic School and City: Islamization in Sumatra, the Malay Penensula and Java", dalam, *Indonesia: The Making of A Culture*. Canberra: Research School for Pacific Studies.

--------. 1995 "Sufism in Southeast Asia: Reflections and Reconsiderations." *Journal of Southeast Asian Studies* 26.

--------. 1998. "The Qur'an in The Malay World: Reflections on 'Abd al-Ra'f of Singkel (1615-1693)." *Journal of Islamic Studies* 9.2.

--------. 2009. "Reflections on the Mysticism of Syams al-Din al-Samatra'i (1550?-1630)" dalam Jan van der Putten and Mary Kilcline Cody [eds.], *Lost Times and Untold Tales from the Malay World*. Singapore: NUS Press.

Jones, Lindsay [ed.]. 2005. *Encyclopedia of Religion v. 10*. Detroit: Macmillan Reference.

Jones, R. 1979. "Ten Conversion Myths from Indonesia", dalam Nehemia Levtzion, (ed.), *Conversion to Islam*. New York: Holmes dan Meier.

Jusuf, Jamsari (ed.) 1979. *Tajussalatin*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan

Kathirithamby-Wells, J. 1986. "The Islamic City: Melaka to Jogjakarta, c. 1500-1800", *MAS*, 20.

Kato, Tsuyoshi. 1982. *Matriliny and Migration: Evolving Minangkabau Traditions in Indonesia*. Cornell, London: Itacha University Press.

Khalid-Thaib, H. Muhammad. 1981."'Sastera Sejarah' in the Malay World: A Structural and Contextual Study of Folkloristic Elements in a Transitional Genre", Ph.D. *Disertasi*, India University, USA

Kull, Ann. 2005. *Piety and Politics, Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia*. Lund: Lund University.

Kuntowijoyo. 1994. *Paradigma Islam*. Bandung: Mizan.

-------. 2000, "Jalan Baru Nuhannadiyah" pengantar buku Abdul Munir Mulkan, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani*. Yogyakarta: Bentang.

-------. 2001. *Muslim Tanpa Masjid, Esai-esai Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*. Bandung: Mizan.

Kurzman, Charles. 1998. (ed.), *Liberal Islam*. Oxford: Oxford University Press.

-------. (ed.). 2001. *Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-isu Global*. Jakarta: Paramadina.

Kusdiana, Ading. 2013. *Jaringan Pesantren di Priangan 1800-1945, Disertasi* Doktor di Universitas Pajajaran Bandung.

Laffan, Michael F. 2003. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Belom the Wind*. London and New York: Routledge Curzon.

Lancaster, J. 1940. *The Voyage of Sir James Lancaster to Brazil and the East Indies*, ed. Sir W. Foster. London: Hakluyt.

Lapidus, Ira M. 1967. *Muslim Cities in the Middle East*. Cambridge and Massachusetts: Harvard University Press.

Latif, Yudi. 2005. "Cak Nur, Kekuatan Satu Visi", *Republika* - 30 Agustus 2005.

Lewis, Bernard. 1988. *The Political Language of Islam*. Chicago and London: The University of Chicago Press

Lombard, Denys. 1986. *Kerajaan Aceh: Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*. Jakarta: Balai Pustaka

Lubis, Bukhari dan Haji Muhammad. 1993. *The Ocean of Unity: Wahdat al-Wujud in Persian, Turkisy, and Malay Poetry*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Lubis, Nabilah. 1996. *Syekh Yusuf al-Taj al-Makassari: Menyingkap Inti Segala Rahasia*. Bandung: Mizan.

Lubis, Ridwan. 1992. *Pemikiran Soekarno tentang Islam*. Jakarta: CV. Haji Masagung.

Maarif, A. Syafi'I. 1985. *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*. Jakarta: LP3ES.

Madjid, Nurcholish. 1985. "Sekitar Usaha Membangkitkan Etos intelektualisme Islam di Indonesia", dalam, Endang Basri Ananda, *70 Tahun Prof. Dr. H.M. Rasjidi*. Jakarta: Harian Umum Pelita.

-------. 1989. "Harun Nasution, Tentang Islam dan Masalah Kenegaraan", dalam *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam*. Jakarta: LSAF.

-------. 1995. "Agama dan Negara dalam Islam, Telaah atas Fiqih Siyasy Sunni" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina.

-------. 1998. *Dialog Keterbukaan, Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*. Jakarta: Paramadina.

Magnis-Suseno, Franz. 2003. *Etika Politik: Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*. Jakarta: Gramedia.

Mansunoor, Iik Arifin, 1992, "Brunei sebagai sebuah Pusat Jaringan (network) Intelektual Islam di Asia Tenggara", dalam Dato Hj. Abu Bakar Hj. Apong (eds), *Sumbangsih UBD: Essays on Brunei Darussalam*, Bandar Seri Begawan: Akademi Pengajian Brunei.

Mansurnoor, Iik Arifin, 1995, "Historiography and Religious Reform in Brunei during the Period 1912-1959", *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol. 2, No. 3.

Marsden, William. 1986. *The History of Sumatra* (original 1811). Kuala Lumpur: Oxford University Press.

Mas'ud, Abdurrahman. 1998. "Mahfuz al-Tirmisi (d. 1338/1919): An Intellectual Biography". *Studia Islamika 5:2* Jakarta: PPIM UIN Jakarta.

Meilink-Reolofsz, M.A.P. 1962. *Asian Trade and European Influence*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Milner, A.C. 1982. *Kerajaan: Malay Political Culture of the Eve of Colonial Rule*. Tucson: Arizona University Press

-------. 1984. "Islam and Muslim State", dalam M.B. Hooker, (ed.), *Islam in Southeast Asia*. Leiden: E.J. Brill.

Mochtar Naim. 1977. *Merantau: Pola Migrasi Suku Minangkabau*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.

Mu`jizah. 1995. *Hikayat Nakhoda Asyik*. Jakarta: Pusat Bahasa.

Muhajirin. 2009. "Transmisi Hadis di Nusantara: Peran Ulama Hadis Muhammad Mahfuzh al-Tarmasi". *Disertasi* di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Mujani, Saiful. 1996. "Agama, Intelektual, dan Legitimasi Politik dalam Indonesia Orde Baru", dalam, *'Kebebasan Cendekiawan Releksi Kaum Muda'*. Yogyakarta: Bentang.

Mundy, Peter. 1919. *The Travel of Peter Mundy Vol. III Part 2*. London: tp.

Nasuhi, Hamid. 2009. *Serat Dewaruci: Tasawuf Jawa Yasadipura I*. Jakarta: Usyul Press.

Nasution, Adnan Buyung. 1992. *The Aspiration for Constitutional Government in Indonesia: A Socio-Legal study of the Indonesian Constituante 1956-1959*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

Nieuwenhuijze, C.A.O. van 1945. *Samsu'l Din van Pasai*. Leiden: E.J. Brill

Nieuwenhuijze, C.A.O. van. 1958. "The Dar ul-Islam Movement in Western Java till 1949", dalam *Aspect of Islam in Post-Colonial Indonesia*.The Hague dan Bandung: W. van Hoeve Ltd.

Nieuwenhuijze, C.A.O. van. 1958. *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia: Five Essays*. The Hague: Van Hoeve.

Noeh, Munawar Fuad dan Mastuki HS (ed.). 2002. *Menghidupkan Ruh Pemikiran KH. Ahmad Siddiq*. Jakarta: Gramedia.

Noer, Deliar. 1982. *Gerakan Islam Modern di Indonesia 1900-1942*, LP3ES, Jakarta.

--------. 1987. *Partai Islam di Pentas Nasionalis 1945-1965*. Jakarta: Grafiti.

Othman, Mohammad R. 1994. "The Middle Eastern Influence on the Development of Religious and Political Thought in Malay Society, 1880-1940", *Dissertasi* Ph.D., University of Edinburgh

Pandji Islam, No. 13 (1 April 1940)

Pandji Islam, No. 5 (30 Januari 1939)

Panggabean, Samsu Rizal. 2002. "Din, Dunya, dan Daulah" dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jilid 6. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoove.

Panuti H.M. Sudjiman.1982. *Adat Raja-Raja Melayu*. Jakarta: UI-Press.

Pelras, C. 1985. "Religion, Tradition, and the Dynamics of Islamization in South Sulawesi", *Archipel*, 29

Pires, Tome 1944. *The Suma Oriental fo Tome Pires*, terj. Armando Cortesao. London: Hakluyt Society, 2 jilid.

Polo, Marco. 1903. *The Book of Sir Marco Polo*, terj. Sir Henry Yule. London: John Murray, 2 jilid.

Jones, R. 1979. Ten Conversion Myths from Indonesia", in Nehemia Levtzion (ed.), *Conversion to Islam*. New York: Holmes and Meier.

Rahardjo, M. Dawam. 1993. *Intelektual, Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa*. Bandung: Mizan.

-------. 2007. "Krisis Peradaban Islam" dalam Abdul Hakim dan Yudi Latif, *Bayang-bayang Fanatisisme, Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid*. Jakarta: PSIK Universitas Paramadina.

Rahim, Husni 1998. *Sistem Otoritas dan Administrasi Islam: Studi tentang Pejabat Agama Masa Kesultanan dan Kolonial di Palembang*. Jakarta: Logos.

Rahman, Fazlur, 1979, *Islam*, Second Edition, Chicago: University of Chicago Press.

Ras, J.J. 1968. *Hikayat Bandjar: A Study in Malay Historiography*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Rasjidi, HM. 1977. *Koreksi Terhadap Nurcholish Madjid tentang Sekularisasi*. Jakarta; Bulan Bintang.

Reid, Anthony. 1980. "The Structure of Cities in Southeast Asia, Fifteenth to Seventeenth Centuries", *JSEAS*, 11.

-------. 1993. "Kings, Kadis and Charisma in the 17th Century Archipelago", dalam A. Reid, ed., *The Making of an Islamic Intellectual Discourse in Southeast Asia*. Monash: Monash Papers on Southeast Asia.

-------.1993a. *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1540-1680*. New Haven and London: Yale Univesity Press.

-------. 1993b."Islamization and Christianazation in Southeast Asia: the Critical Phase, 1550-1650", dalam A. Reid (ed.), *Southeast Asia in the Early Modern Era: Trade, Power and Belief*. Ithaca: Cornell University Press.

-------. 1993c. "Kings, Kadis and Charisma in the 17th Century Archipelago", dalam A. Reid, (ed.), *The Making of an Islamic Intellectual Discourse in Southeast Asia*. Monash: Monash Papers on Southeast Asia.

Renard, John 1993. *Islam and the Heroic Image: Themes in Literature and the Visual Arts*. South Carolina: University of South Carolina Press.

Ricklefs, Merle Calvin. 1979. "Six Centuries of Islamization in Java." *Conversion to Islam*. Ed. N. Levtzion. London: Oxford University Press.

--------. 1994, *History of Modern Indonesia, Since 1300,* Second Edition, The Macmillan Press, London.

--------. 1998. *The Seen and Unseen World in Java, 1726—49: history, literature and Islam in the court of Pakubuwana II*. St. Leonards, NSW: Asian Studies Association of Australia in association with Allen and Unwin.

--------. 2001. *A History of Modern Indonesia*. London: The Macmillan Press.

--------. 2012, *Islamization and Its Opponents in Java, c. 1930 to Present*, NUS Press, Singapore.

Riddell, Peter Gregory. 1984. "Abd al-Rauf al-Singkili's Tarjuman al-Mustafid: A Critical Study of His Treatment of Juz 16", *Disertasi*, The Australian National University.

--------. 1990. *Tranferring Tradition: Abd al-Rauf al-Sinkili's Rendering into Malay the Jalalyn Commentary*. Berkeley: Centre for Southeast Asian Studies University of California.

--------. 2001. *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*. Singapore: Horizon Books.

Rinkes, Douwe. A. 1909. *Abdoerraoef van Singkel: Bijdrage tot de Kennis van Mystiek op Sumatra en Java*. Leiden: proefschrift Universitas Leiden

Roeder, O.G and Mahiddin Mahmud. 1980. *Who's Who in Indonesia. Biographies of Prominent Indonesian Personalities in the Fields* (2nd ed.). Singapore dan Jakarta: Gunung Agung.

Roeder, O.G. 1971. *Who's Who in Indonesia. Biographies of Prominent Indonesian Personalities in the Fields*. Jakarta: Gunung Agung.

Rumadi. 2002. "Dinamika Keagamaan dalam Pemerintahan Gus Dur" dalam Khamami Zada (ed.), *Neraca Gus Dur di Panggung Kekuasaan*. Jakarta: LAKPESDAM.

Salim, Arskal dan Azyumardi Azra. 2003. "Negara dan Syariat dalam Perspektif Politik Hukum Indonesia" dalam *Syariat Islam, Pandangan Muslim Liberal*. Jakarta: Jaringan Islam Liberal.

Schimmel, Annemarie. 1981. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Caroline Press.

Schrieke, B.J.O. 1955. *Indonesian Sociological Studies*. The Hague & Bandung: van Hoeve, 2 jilid.

Sewang, Ahmad M. 1997. "Islamisasi Kerajaan Gowa", Disertasi di IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta

Shahab, Yasmine Zaki. 2005. 'Sistim Kekerabatan sebagai Katalisator Peran Ulama Keturunan Arab di Jakarta,' makalah Simposium Internasional ke-4 bertema *Arab Society and Culture in Southeast Asia,* Jurnal ANTROPOLOGI INDONESIA, Universitas Indonesia, Depok, 12–15 Juli 2005.

Sham, Abu Hassan. 1993. *Puisi-puisi Raja Ali Haji*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Sharif, Zalila dan Jamilah Haji Ahmad. 1993. *Kesusasteraan Melayu Tradisional* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Shils, Edward. 1981. *Tradition.* Chicago: University of Chicago Press.

Sidel, John T. 2007. *The Islamist Threat in Southeast Asia: A Reassessment*. Washington: East-West Center.

Simuh. 1996. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam.* Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

Soebardi, S. 1975. *The Book of Cabolek.* The Hague: Martinus Nijhoff.

Soekarno. 1959. *Di Bawah Bendera Revolusi.* Jakarta: Panita Penerbit di Bawah Bendera Revolusi.

Soeratno, S. Chamamah. 1991. *Hikayat Iskandar Zulkarnain: Analisis Resepsi.* Jakarta: Balai Pustaka

-------. 1992. *Hikayat Iskandar Zulkarnain: Suntingan Teks.* Jakarta: Balai Pustaka

Sofyan, Ahmad A. 2003. *Gagasan Cak Nur Tentang Negara dan Islam.* Yogyakarta; Titian Ilahi Press.

Steenbrink, Karel A. 1984. "Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari: 1710-1812, Tokoh Fiqh dan Tasawuf", dalam bukunya *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19 M.* Jakarta: Bulan Bintang.

-------. 1993. *Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Contacts and Conflicts 1596-1950.* Amsterdam: Atlanta GA.

Suhelmi, Ahmad. 2002. *Polemik Negara Islam, Soekarno versus Natsir.* Jakarta: Teraju.

Syachrudin, Eki. 2006. *Moral Politik Sebuah Refleksi.* Jakarta: LP3ES.

Syamsuddin, M. Din. 1995. "Islamic Political Thought and Cultural Revival in Modern Indonesia" dalam *Studia Islamika*, Vol 2, No. 4.

-------. 2002. "Beberapa Catatan Problematika Politik Islam di Indonesia" dalam Abuddin Nata (ed.), *Problematika Politik Islam di Indonesia.* Jakarta: Grasindo.

Tanthowi, Pramono U. 2005. *Kebangkitan Politik Kaum Santri Islam dan Demokrasi di Indonesia, 1990-2000.* Jakarta; PSAP.

Taufik Abdullah. 1989. "Islam and the Formation of Tradition in Indonesia: A Comparative Perspective", *Itinerario*, 13.

Teeuw, A. 1994. *Antara Kelisanan dan Keberaksaraan.* Jakarta: Pustaka Jaya.

Tempo,12-18 Agustus 2013, Edisi Khusus Kemerdekaan "Agus Salim".

The Book of Ser Marco Polo, diterjemahkan dan diedit oleh H.C. Yule, (London: John Murray, 1903).

The Encyclopedia of Islam. 1965. Leiden: E.J. Brill.

Tibbets, G.R. 1979. *A Study of the Arabic Texts Containing Material on South-East Asia.* Leiden and London: E.J. Brill

Tudjimah. 1961. *Asrar al-Insan.* Jakarta: PT. Penerbitan Universitas Djakarta: 1961.

van Langen, K.F.H. 1986. *Susunan Pemerintahan Aceh Semasa Kesultanan*, terj. Indonesia oleh Aboe Bakar. Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh.

van Leur, J.C. 1983. *Indonesian Trade and Society.* Dordrect: Foris Publication, Cet, ke-2

Voorhoeve P. 1980. *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Collection in the Netherlands*. Leiden: Leiden University Press/The Hague/Boston/ London.

Vlekke, Bernard H.M. 1959. *Nusantara: A History of Indonesia*. The Hague dan Bandung: W. van Hoeve Ltd.

von Grunebaum, G.E. 1966. "Introduction: The Function of the Dream as Illustrated by Classical Islam", dalam G.E. von Grunebaum dan Roger Caillois, (ed.), *The Dream and the Human Societies*. Los Angeles: University of Claifirnia Press

Wahab, D.Z. Abidin bin 1966. "Sejarah Melayu", *AS*, vol. 4, hal. 445-41.

-------, 1983. "Power and Authority in the Melaka Sultanate: The Traditional View", in K. S. Sindhu and Paul Wealthy, (eds.), *Melaka: The Transformation of a Malay Capital c. 1400-1980*. Kuala Lumpur: Oxford University Press

Wahid, Abdurrahman. 1999. *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*. Jakarta: Grasindo.

Wertheim, W.F. 1959. *Indonesian Society in Transition*. Bandung & The Hague: W. van Hoeve

Wilkinson, R.J. 1932a. *A Malay-English Dictionary*. Mytilene: Salavopoulus and Kinderlis, Part. 2.

-------. 1932b. "Some Malay Studies", *JMBRAS*, 10

Winstedt, R.O. (ed.) 1938. "Sejarah Melayu or Malay Annals", *JMBRAS*, 16.

-------. 1969. *A History of Classical Malay Literature*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.

-------.1970. *The Fall of Srivijaya in Malay History*. Ithaca: Cornell University Press

Yaapar, Md. Salleh. 2002. *Ziarah ke Timur*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Yunus, Mahmud, 1979, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Mutiara, Jakarta.

Zainuddin, A.R. 2004. *Pemikiran Politik Islam, Islam, Timur Tengah dan Benturan Ideologi*. Jakarta; Grafika Indah.

Zoelverdi, Ed. (ed.). 1995. *Siapa Mengapa Sejumlah Orang Minang*. Jakarta: BK3AM.



Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan
2015

CETAKAN 2015
ISBN: 978-602-1289-00-6
ISBN: 978-602-1289-02-0

CETAKAN KE DUA 2015