

FIQH SIYASAH NUSANTARA ABAD XVII-XIX

Anas Shafwan Khalid

STAI Al-Aqidah Al-Hasyimiyah Jakarta
Jl. Kayumanis Barat No. 99 Matraman Jakarta Timur
Email: anassafwankhalid@gmail.com

Abstract: From the seventeenth to the nineteenth century, *tadwîn* was led to the memory consolidation of people's unconsciousness (*i'âdat binâ'i al-tsaqâfi*). In this process, al-Raniri and other scholars (*ulama*) in Nusantara ignored any other corpuses of political thoughts, such as al-Mawardi's *al-Ahkam al-Sulthâniyah* or Ibn Rushd's *al-Dharuri fi al-Siyâsah*. This means that the political mainstream in Nusantara was then deeply affected by the Ghazalian model through his *Nasihât al-Mulûk*, in which *fiqh-siyâsah* was defined as the political ethics, rather than as the constitutional law. This therefore made it impossible strict, secular separation between Muslim groups and non-Muslim ones, between the "house of Islam" (*dâr al-Islâm*) and the "house of war" (*dâr al-harb*), or between religion and traditions.

Keyword: *Zhillullâh fi al-ardh, Syaykh al-Islâm, Sulthanah, qiyâfah*

Abstrak: Abad XVII-XIX merupakan masa *tadwîn* yang lebih berarti konsolidasi pemikiran ke alam bawah sadar masyarakat (*i'âdat binâ'i al-tsaqâfi*). Dalam proses ini, al-Raniri dan para ulama Nusantara saat itu mengabaikan korpus pemikiran politik yang lain, seperti *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah* karya al-Mâwardî, atau karya *al-Dharûrî fi al-Siyâsah* Ibn Rusyd. Dengan demikian, *mainstream* politik nusantara bernuansakan *Nashîhat al-Mulûk* karya al-Ghazâlî, yang menempatkan fiqh siyasah sebagai etika politik, bukan fiqh tata negara. *Mainstream* ini tidak memungkinkan pembelahan antara kelompok muslim-non muslim, atau antara *dâr al-islâm* dan *dâr al-ḥarb*, ataupun pemisahan yang tegas antara agama dan adat, seperti kecenderungan sekularistik.

Kata kunci: *Zhillullâh fi al-ardh, Syaykh al-Islâm, Sulthanah, qiyâfah*

Fiqh Siyasah dan Konsolidasi Keilmuan Nusantara Abad ke-17

Geliat karya-karya dalam fiqh siyasah yang dimaksud di atas dimulai dengan dinamika kesultanan Aceh pada awal abad ke-17, yaitu pada masa kepemimpinan Sultan Iskandar Muda (1607-1636). Tidak sekadar perluasan wilayah kekuasaan, tapi di bawah pemerintahan Sultan Iskandar Muda, Aceh berkembang menjadi pusat perekonomian internasional. Dinamika keilmuan turut berkembang pesat, sehingga Aceh menjadi pusat pembelajaran Islam.¹

Bersamaan dengan itu, proses islamisasi di Jawa sudah merata² dan sedang menghadapi krisis politik setelah keruntuhan Kesultanan Demak. Orientasi dakwah Wali Songo pada saat itu lebih pada penyebaran dakwah ke luar pulau Jawa. Maka dikirimlah tiga orang santri ke Sulawesi, masing-masing adalah Khatib Tunggal (Datuk Ri Bandang, ke Makassar, Timor, Seram dan Selayar), Khatib Bungsu (Datuk Tiro, ke Bulukumba, Ternate) dan Khatib Sulaiman (Datuk Pa'tiaman, ke Luwu). Sementara di sisi lain, Sunan Giri Prapen memperluas jangkauan dakwah ke Lombok, Bali dan Sumbawa. Sedangkan Sunan Bonang ke Pahang, Johor, Pattani, Champa (sekarang Vietnam dan Kamboja).³

Pada titik ini terlihat pengaruh pemikiran al-Ghazâlî menjadi otoritas refrensial (*sulthah marja'iyah*) tentang keberislaman di Nusantara. Tidak hanya di Jawa, pemikiran al-Ghazâlî juga didistribusikan ke seluruh kepulauan di Nusantara.⁴

¹Baba menyebutkan bahwa julukan Aceh sebagai "serambi Makkah" tidak lain karena perkembangan pesat dalam bidang pendidikan Islam dan kajian keislaman. Sidik Haji Baba, "Aceh: Pusat Dakwah Islamiyah Pada Abad ke 16 dan ke 18," *Jurnal Ushuludin*, 1995, 11.

²Hal ini ditandai dengan kemunculan teks *Mawâhib al-Rabbâniyah* (1636 M), sebuah karya ulama Haramayn yang merupakan hasil korespondensi ulama Banten dan ulama Haramayn seputar fenomena masyarakat di Banten. Menurut Jajat Burhanuddin, hal itu tidak sekadar menandakan bahwa masyarakat Banten sudah mengenal *Nashihat al-Mulûk* karya al-Ghazâlî, tetapi juga menempatkan kitab tersebut sebagai pedoman dalam kehidupan berpolitik. Jajat Burhanuddin, "Kerajaan-Oriented Islam: The Experience of Pre-Colonial Indonesia," *Studia Islamika* 13, No. 1 (2006): 38.

³Bambang Sulistyó, "Malay Emigrants and Their Islamic Mission in South Sulawesi in 16th to 17th Century," *Tawarikh: International Journal for Historical Studies* 6, No. 1 (Oct 2014): 57-62.

⁴Dalam analisis Azyumardi Azra, corak pemikiran keislaman yang paling mencolok saat itu adalah harmonisasi antara syariat dan tasawuf, seperti dikembangkan oleh al-Ghazâlî. Lebih jauh tentang ini, pada dasarnya al-Ghazâlî tidak hanya menginternalisasi kajian tasawuf ke dalam fiqh, tetapi juga menyudahi krisis dalam kajian tasawuf yang terbelah ke dalam tasawuf falsafi dan tasawuf skeptis. Krisis dalam tasawuf itu membuat tasawuf dipandang negatif oleh sebagian ulama. Maka, introduksi tasawuf dalam fiqh, seperti dalam *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, dipandang sebagai terobosan baru dalam kajian Islam. Baca,

Semua pengalaman di atas merupakan perluasan dakwah secara praksis. Sedangkan fenomena yang terjadi di Aceh di masa Sultan Iskandar Muda merupakan proses kodifikasi (*tadwîn*).⁵ Sebagaimana pengalaman politik dinasti Umayyah selama 95 tahun (661-750 M) baru dikodifikasi oleh Ibn Muqaffa' (w. 756 M) pada masa dinasti Abbasiyah.⁶ Begitu pula pengalaman politik Islam Nusantara sejak masa Demak hingga Mataram Islam (Jawa) dan beberapa kesultanan di Aceh dan Malaka sejak akhir abad ke-13,⁷ baru dikodifikasi pada abad ke-17.

Jika pada masa pra Islam, dalam doktrin politik nusantara dikenal doktrin *devaraj*, yang menempatkan raja sebagai keturunan para dewa, maka pada masa kesultanan Islam, raja ditempatkan sebagai *khalîfatullâh, zhillullâh fi al-ardh*, dan tema itu disejajarkan dengan ajaran tentang insan kamil, yang termanifestasi pada kepribadian seorang raja.⁸

Kemenunggalan raja dan Tuhan disimbolkan oleh aliran wujudiyah, melalui teori yang disebut *wahdat al-wujûd*, bahwa seseorang yang sudah mencapai tingkat kemakrifatan tertentu bisa merasakan ketiadaan dirinya sendiri, dan hanya merasakan kehadiran Allah. Pada titik itu, sang hamba menyatu dengan Tuhannya, seperti pada pengalaman al-Ḥallâj yang mengaku: *anâ al-ḥaqq*, atau Siti Jenar yang mengaku sebagai Allah. Paham wujudiyah ini kembali

Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII, Akar Pembaruan Islam Indonesia*, edisi III, (Depok: Prenadamedia Grup, 2018), xxvii. Bandingkan dengan Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *al-Turâṣ wa al-ḥadāṣah, Dirāsāt wa Munāqasyāt*, (Dār Baydhā', Markaz Dirāsāt Wihdah Arabiyyah, 1991), 169-170.

⁵*Tadwîn* tidak hanya dimaknai sebagai pembukuan, sebatas kodifikasi pemikiran dalam karya-karya tekstual, tapi juga berarti konsolidasi pemikiran ke dalam bawah sadar masyarakat (*i'ādat binā'i al-tsaqāfi*). Ahmad Baso (Editor, Penerjemah, Penser), *Al-Jābirī, Eropa, dan Kita, Dialog Metodologi Islam Nusantara Untuk Dunia, Kumpulan Tulisan Muhammad Abid al-Jābirī Terkait Tafsir Kontemporer Manhaj Islam Nusantara "Al-Muḥafazhah" (Bertradisi dan "al-Akhdzu" (Tajdid)*, (Tangerang: Pustaka Afid, 2017), 34-37.

⁶ Ayoub Tahmazi, Parviz Ali Asl, "The Role of Ibn Muqaffa' in Transferring the Hereditary Monarchy Thought to Islamic World," *Journal of Social Studies* 1 No. 11, (2015): 188-194.

⁷Kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara antara lain: Samudera Pasai (1267), Malaka (1414), Perak (1450), Pahang (1450), Maluku (1460), Tidore (1475), Ternate (1475), Aceh Darussalam (1496), Brunei (1500), Mindanao (1500), Buru (1500), Makassar (1600), Demak (1518), Banten (1525), Johor-Riau (1528), Pajang (1549), Mataram (1577), baca: Helmiati, *Sejarah Islam Asia Tenggara*, (Pekanbaru: CV Nuansa Jaya Mandiri, 2014).

⁸Andi Suwirta, *Raja Wakil Allah & Manusia Sempurna: Wacana Pemikiran Politik Islam di Indonesia*, Pelita, 10 Maret 1994, 4.

mengemuka melalui pandangan Hamzah Fansuri (w. 1636 M), dari kota Barus Aceh.⁹

Hamzah al-Fansuri adalah *syaykh al-Islâm* di masa pemerintahan Iskandar Muda. Pengaruh Hamzah Fansuri dapat dilihat dari berkembangnya paham wujudiyah ini melalui penerbitan buku-buku yang kental dengan pengaruh Persia. Seperti *Hikayat Amir Hamzah*, *Hikayat Nur Muhammad*, *Hikayat Muhammad bin al-Hanafiyah*, dan tentu karya-karya Hamzah al-Fansuri, *Syair Perahu*.¹⁰

Namun pasca wafatnya Sultan Iskandar Muda, posisinya digantikan oleh menantunya, Sultan Iskandar Thani (1636-1641). Ia mengangkat Nuruddin al-Raniri (w. 1658 M) sebagai mufti. Al-Raniri kemudian melakukan pembatasan dan pembasmian terhadap ajaran wujudiyah yang dikembangkan oleh Hamzah al-Fansuri dan muridnya, Shams al-Din al-Sumatrani (w. 1630 M).¹¹ Dengan bekal penguasaan ilmu agama yang memadai dalam bidang hukum Islam, teologi, tasawuf dan politik, al-Raniri mereformasi struktur pengetahuan di Aceh, ke arah mazhab Aswaja, yakni dengan memperkenalkan pemikiran Abû Hâmid al-Ghazâlî.

Seperti akan diuraikan pada bagian selanjutnya, pada masa al-Raniri terjadi reformasi sosial, dengan pelemahan kelas menengah, dan menciptakan kelas menengah baru pada masa Iskandar Muda. Melalui *Bustân al-Salâthîn* (1638 M) al-Raniri menekankan pada etika politik seorang sultan, tentang keadilan, raja yang ideal dan sebagainya.¹²

Sejarah juga mencatat ketokohan Abdul Ro'uf al-Singkili yang mampu mengembalikan pemikiran al-Raniri menjadi arus utama di

⁹Ali Masrur, "Pemikiran Tasawuf Ortodoks di Asia Tenggara (Telaah Atas Kontribusi al-Raniri, al-Singkili, dan al-Makasari)," *Syifa al-Qulub* 1 No. 2, (Januari 2017).

¹⁰Teuku Iskandar, "Aceh as Crucible of Muslim-Malay Literature," dalam R. Michael Feener, Patrick Daly, Anthony Reid, *Mapping The Acehnese Past*, (Leiden: KITLV, 2011), 41.

¹¹R. Michael Feener, "The Acehnese Past and Its Present State of Study," dalam R. Michael Feener, Patrick Daly, Anthony Reid, *Mapping The Acehnese Past*, 10.

¹²Tidak hanya pada tataran wacana, reformasi politik ini berbuah gerakan di abad ke-19. Di antaranya para pemimpin tarekat di Kalimantan Barat, seperti Shaykh Ahmad Khatib Sambas, Shaykh M. Basuni Imron, Guru Haji Ismail Mundu. Baca: Didik M. Hans, Rahimin Affandi Abdul Rahim, "Akar Tradisi Politik Sufi Ulama Kalimantan Barat Abad ke-19 dan ke-20," dalam *Ijtima'iyah, Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam* 10, No. 1 (2017): 44-57.

Aceh, setelah tergerus ajaran wujudiyah Syaikh Saiful Rijal.¹³ Karya-karya al-Sinkili juga mendapat perhatian luas, khususnya *Mir'ât al-Thullâb* dan *Tarjumân al-Mustafîd*. Karya ini mampu menjangkau Filipina, sebelum masa penjajahan Spanyol.¹⁴

Secara garis besar, dinamika keilmuan di Aceh menyebar luas ke seluruh nusantara, khususnya kerajaan dan kesultanan yang berdarah Melayu. Dengan kata lain, identitas kemelayuan turut mempercepat penyebaran gagasan-gagasan al-Raniri ke seluruh Nusantara, termasuk di antaranya negara-negara yang berada di bawah kekuasaan atau memiliki interaksi dengan kesultanan melayu, seperti Pattani dan Champa.

Namun, kenyataan itu tidak berarti bahwa negara-negara berbasis etnis China, seperti Thailand, Burma, Vietnam dan Kamboja tidak menganut pola pemerintahan dan pemikiran yang sama. Pada uraian di atas, penulis telah memaparkan kiprah Sunan Bonang di Champa (Vietnam dan Kamboja). Begitu juga keterlibatan Shaykh Abd al-Samad al-Falimbani¹⁵ dan umat Islam di Pattani di Thailand.¹⁶

Dari Al-Ghazâlî Hingga Raja Ali Haji

Penetapan titik awal pada karya al-Ghazâlî didasari oleh pertimbangan bahwa *Nashîhat al-Mulûk*, menjadi refrensi sentral dari karya-karya yang akan dibahas selanjutnya. Sementara penetapan titik akhir pada Raja Ali Haji (Abad XIX) dikarenakan menguatnya

¹³ Takeshi Ito, "Why did Nuruddin ar-Raniri leave Aceh in 1054 A.H.?" *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 134, No. 4 (1978): 489-491

¹⁴ Helmiati, *Sejarah Islam Asia Tenggara*, 250.

¹⁵ Tidak hanya memperkenalkan tasawuf al-Ghazâlî melalui karyanya *Sayr al-Sâlikîn*, Syaikh Abdu al-Samad al-Falimbani juga terlibat dalam jihad bersama pejuang Pattani dan Kedah saat diserang tentara Siam. Suhaila Abdullah, Mohd. Sukki Othman, "Peranan dan Sumbangan Ulama' Tiga Serangkai' dalam Perkembangan Islam dan Transformasi Sosial di Malaysia." *Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) IV*, 25-26 November 2011, 444.

¹⁶ Secara genealogis, Islam yang berkembang di Pattani adalah perluasan dari Islam Samudera Pasai yang dipengaruhi oleh pemikiran al-Ghazâlî. Mohd. Fauzi Hamat, Mohd. Hasrul Shuhari, "Pengaruh Pemikiran Akidah al-Ghazâlî dalam Kitab Jawi: Tinjauan Terhadap Kitab al-Durr al-Nafis dan Sayr al-Sâlikîn," *Jurnal Ushuluddin* 36, (Juli-Desember 2012): 21-47. Selain itu, salah seorang ulama Pattani yang sangat berpengaruh di Thailand, Shaykh Daud al-Fattani, pernah belajar selama dua tahun di Aceh (1758-1759) lalu belajar ke Mekkah kepada guru-guru dari nusantara, seperti Shaykh Abd al-Samad al-Falimbani, Shaykh Muhammad Arshad al-Banjari, begitu juga ulama-ulama Malaysia. Mohd. Zain Abd. Rahman, "New Lights on The Life and Works of Shaykh Daud al-Fattani," *Studia Islamika* 9, No. 3, (2002): 91.

kolonialisme-imperialis¹⁷ sejak awal abad XX, sehingga mengubah watak politik beberapa negara¹⁸ dari karakteristik yang disimpulkan dalam tulisan ini.

Logikanya, kolonialisme memungkinkan migrasi dari wilayah Asia lainnya, seperti India dan China, di mana mereka datang membawa tradisi beragama, organisasi sosial, skil ekonomi yang berbeda dari yang berkembang di suatu negara. Maka dapat dipastikan corak budaya akan tumbuh berbeda. Selain itu, kolonialisme memungkinkan *cultural shock* yang melahirkan pembelahan-pembelahan antara kaum tua dan kaum muda yang berbeda dalam meresepsi tradisi, dan tentu akan melahirkan tradisi baru, baik bersifat akulturatif maupun asimilatif.¹⁹

- *Nashîhat al-Mulûk* (w. 505 H/1111 M)

Jika Sunan Kalijaga adalah guru politik orang-orang nusantara, maka *Nashîhat al-Mulûk* adalah buku politiknya.²⁰ Kesimpulan ini tidak berlebihan. Sebab, keterlibatan Sunan Kalijaga dalam suksesi politik pada beberapa kesultanan Islam di Indonesia, bahkan hingga perjuangan daerah, membuktikan hal itu.²¹ Begitu juga, *Nashîhat al-Mulûk* sebagai

¹⁷Gordon P. Means, *Political Islam in Southeast Asia*, (USA: Lynne Rienner, 2009), 4-5.

¹⁸Beberapa negara yang dimaksud adalah negara protektorat Inggris, seperti Malaysia, Singapura, Brunei Darussalam. Identitas kemelayuan Malaysia, dalam penuturan Iza Husein, terbentuk pada masa kolonial, di tangan elit lokal dan pemerintahan kolonial Inggris, dengan pertimbangan kepentingan kolonial. Hal itu menimbulkan kompleksitas problem seperti superioritas rasial kulit putih, pembelahan pribumi dan non-pribumi, perbedaan agama, yang mencerminkan dua kepentingan berbeda, kelompok elit lokal dan pemerintah kolonial. Iza Husain, "The Pursuit of The Perak Regalia: Islam, Law, and The Politics of Authority in Colonial State," *Law & Social Inquiry* 32, Issue 3, (Summer 2007): 759-788.

¹⁹ Pada umumnya kaum tua berpegang pada tradisi keberagaman dan pola pikir mazhab, mengacu pada pandangan al-Ghazâlî, sementara kelompok muda mengidealkan pemikiran Ibn Taimiyah, yang meragukan otoritas mazhab. *Cultural shock* ini terjadi setelah persentuhan dengan pemikiran Darul Arqam, Jama'ah Tabligh, MSA, IIFSO, Jamaah Islami Pakistan dan Ikhwan al-Muslimun Mesir. Mohammed Nawab Mohammed Osman, "Towards a History of Malaysia Ulama," *South East Asia Research*, 16, 1, pp, 117-140. Pengalaman serupa ini juga dialami muslim Singapura dengan penerbitan majalah *Genuine* yang menolak mistisisme, dan terinspirasi oleh majalah al-Imam dan al-Munir. Rahimin Affandi Abd. Rahim, "The Conflict of Traditionalism and Reformism in Malaya (1900-1940): A Study of Socio-Political Impact," *Jurnal Syari'ah* 8, No. 2 (2000): 75-88. Upaya pembongkaran doktrin al-Ghazâlî di antaranya dilakukan dengan mengangkat *Bahr al-Mâdhî*, yang menitikberatkan pada hadis berkenaan otoritas kepemimpinan. Dalam hadis yang dikutip itu, otoritas Sultan merupakan otoritas yang diminta, dan itu bertentangan dengan makna zahir hadis. Baca: Lathifah Abdul Majid, Nurullah Kurt, "Bahr al-Madhi: Significant Hadith Text Science fo Malay Muslims as a Tool for Political Teaching During Twentieth Century," *Mediterrania Journal of Social Sciences* 5 No. 20 (September 2014).

²⁰Ahmad Baso, *Pesantren Studies 4a, Khittah Republik Kaum Santri dan Masa Depan Ilmu Politik Nusantara, Juz Pertama: Akar Historis dan Fondasi Normatif Ilmu Politik-Kenegeraan se-Nusantara Abad 17 dan 18*, (Tangerang: Pustaka Afid, 2013), 346.

²¹Baca ulasan Ahmad Baso tentang pengalaman Pangeran Diponegoro (w. 1885) bertemu dengan Sunan Kalijaga, sebagaimana dikutip dari Peter Carey (*Kuasa Ramalan*, Jilid 1), dalam Ahmad Baso, *Pesantren Studies 4a*, 27.

rujukan utama dan kitab babon bagi karya-karya ulama nusantara dalam bidang politik.

Selain mendemonstrasikan sejumlah riwayat tentang pengalaman para penguasa Persia pra-Islam, Imam al-Ghazâlî juga membuat 10 standard minimal menjadi seorang khalifah dalam kitabnya, yaitu: 1) amanah; 2) selalu mengikuti bimbingan ulama; 3) peka terhadap keadilan dan kesenjangan sosial; 4) berlaku adil dan egaliter; 5) bersikap populis dan tidak menjarak dari kehidupan rakyatnya; 6) memenuhi kebutuhan rakyat; 7) berpola hidup sederhana dan tidak terlena dengan kekuasaan; 8) bersikap manusiawi dalam menghadapi problematika rakyat; 9) melakukan tugas dengan cara terbaik; 10) tidak bermaksiat, atau membiarkan rakyatnya hidup dalam kemaksiatan.²²

Jika dibanding dengan buku-buku fiqh siyasah lainnya, seperti *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*,²³ karya al-Ghazâlî ini tidak bersifat teoretik-filosofis. Ia menyampaikan gagasan-gagasan etika politik itu melalui idealisasi kisah masa lalu.²⁴ Selain agar pesan itu lebih hidup, sasaran dari kisah-kisah tersebut tidak hanya ditujukan pada para raja, melainkan juga bagi rakyat yang membaca. Dengan kata lain, kitab ini lebih pada rekayasa sosial.

Strategi penulisan seperti ini dimaksudkan juga untuk melahirkan figur-figur ideal selain raja. Melalui kisah Raja Anûsyarwân (abad ke-6 M), bahwa pada suatu hari, salah seorang rakyatnya membeli sebidang tanah, yang tanpa sepengetahuannya mengandung harta karun, ia justru mengembalikan harta karun itu kepada pemilik tanah. Dengan alasan bahwa ia tidak membutuhkan harta karun tersebut. Namun, dengan alasan yang sama, sang pemilik tanah merasa tidak berhak atas harta karun itu. Maka mereka melaporkan kejadian ini kepada sang Raja, Anûsyarwân. Akan tetapi, sang raja tidak lantas menganggap harta karun itu sebagai milik raja atau kerajaan. Tetapi menganjurkan kepada

²²Abu Hamid al-Ghazâlî, *al-Tibr al-Masbûk fi Nashîhat al-Mulûk*, (Bayrut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988), 14-29.

²³Tamara Sonn, “Political Authority in Classical Islamic Thought,” *The American Journal of Islamic Social Sciences* 13, No. 3 (1996): 321.

²⁴Kitab ini berisi 7 bab, yaitu 1) fondasi teologis; 2) keadilan dan politik para menteri; 3) sekretaris pemerintahan; 4) cita-cita politik para raja; 5) kedermawanan kaum arif; 6) kemuliaan nalar dan kaum berakal; 7) peran perempuan. Abû Hâmid al-Ghazâlî, *al-Tibr al-Masbûk fi Nashîhat al-Mulûk*.

kedua belah pihak untuk menjalin hubungan keluarga dengan menikahkan anak mereka satu sama lain, lalu menyerahkan harta tersebut kepada anak-anak mereka.²⁵

Kisah itu menggambarkan pandangan al-Ghazâlî tentang “*al-nâsu ‘alâ mulûkihim* [kualitas rakyat bergantung pada kualitas para penguasanya].”²⁶ Bukan dalam pengertian sebagai idealisasi para raja, atau menekankan pengembangan budaya yang bersifat kraton-sentris.²⁷ Melainkan, bahwa sasaran politik tidak berhenti pada level penguasa, tapi harus merembes ke bawah, menciptakan sebuah *civil society* yang sehat dan beradab.

Kesimpulan seperti ini kerap disalahpahami oleh sarjana barat. Pengalaman ulama yang memberi legitimasi bagi Demokrasi Terpimpin diidentifikasi dengan sistem politik Hindu, tentang arogansi penguasa melemahkan lingkungan sekitar untuk melanggengkan posisi dan kekuasaannya.²⁸ Dengan kata lain, idealisme tentang raja adil (*khalifatullâh* dan *zhillullâh*) disamakan dengan konsep *devaraj*.²⁹ Padahal, dalam idealisasi ulama nusantara, *al-nâsu ‘alâ mulûkihim* selalu dalam bingkai *sabdo pandito ratu*,³⁰ seperti terlihat pada fungsi *syaykh al-islâm* dalam sejarah kesultanan Aceh di atas.

***Tâj al-Salâthîn* (1603 M)**

Strategi naratif yang memiliki tujuan sebagai rekayasa sosial ini juga terlihat dalam *Tâj al-Salâthîn*, karya Shaykh Bukhari al-Jawhari (al-Johori, w. 1603). Selain mengadopsi pandangan-pandangan al-

²⁵Abû Hâmid al-Ghazâlî, *al-Tibr al-Masbûk fi Nashîhat al-Mulûk*, 51.

²⁶Abû Hâmid al-Ghazâlî, *al-Tibr al-Masbûk fi Nashîhat al-Mulûk*, 52.

²⁷Ahmad Baso, *Pesantren Studies 4a*, 355.

²⁸ Anderson mengumpamakan sikap politik Soekarno dengan aktivitas *semadi*, yaitu upaya menyerap energi dari lingkungan sekitar. Akumulasi energi itu mengukuhkan otoritas seorang pemimpin atas rakyatnya. Penilaian Anderson ini konsekuensi logis dari teorinya tentang “*traditionalism assimilationis*,” yaitu kecenderungan pemerintah “merangkul” kelompok oposisi dan para pengkritiknya, dengan tujuan untuk menetralkan kritisisme oposisi. Artinya, dalam kesimpulan itu, Anderson menempatkan rakyat sebagai lawan pemerintah. Benedict R. O’G. Anderson, *Language and Power, Exploring Political Cultures in Indonesia* (New York: Cornell University Press, 1990), 28-72. Di bagian selanjutnya masih akan diulas tentang relasi antara rakyat, raja dan tradisi politiknya.

²⁹ Leonard Andaya, “Kingship: Adat Rivalry and The Role of Islam in South Sulawesi,” *Journal of Southeast Asia Studies*, XVI, 1 (1984): 22-42.

³⁰ Yang dimaksud adalah kesesuaian kebijakan seorang raja dengan tuntunan ulama (mengacu pada doktrin agama dan tradisi yang berkembang di sebuah kerajaan). Dalam sejarah kerajaan Jawa-Islam peran itu dimainkan oleh para Wali Songo. Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*, cet. II (Bandung: PT. al-Ma’arif, 1980), 310, 312-313.

Ghazâlî, al-Johori juga menampilkan kisah-kisah baru yang tidak terdapat dalam karya *Nashîhat al-Mulûk*. Namun ia juga mengimpikan terciptanya sebuah masyarakat yang rasional, melalui karya yang menysasar pada dua target di atas: pemerintahan yang adil dan masyarakat yang beradab.

Kisah tentang Hâtim al-Thâ'i (w. 688) yang sangat dermawan, disuguhkan sebagai tokoh ideal dalam *Tâj al-Salâthîn*. Kedermawanan Hâtim digambarkan oleh al-Johori bisa membuat iri raja. Dikisahkan bahwa sang raja ingin menguji sifat al-Thâ'i dengan mengutus seseorang dalam rangka meminta sumbangan sebanyak 100 ekor unta. Meski harus berhutang, al-Thâ'i memenuhi permintaan utusan itu untuk diserahkan kepada sang raja. Raja yang makin terkagum-kagum kepada sifat al-Thâ'i, mengembalikan 100 ekor unta itu, dengan dikalungi perhiasan sebagai hadiah untuk Hâtim al-Thâ'i. Namun, tokoh ideal ini justru menyerahkan unta-unta pinjaman beserta kalung pemberian sang raja kepada sang pemilik unta.³¹

Selain dimaknai bahwa keadilan berarti kedermawanan dan pemerataan kesejahteraan, kisah ini menggambarkan bahwa idealisme dan insan kamil tidak hanya berasal dari istana. Bahkan sebaliknya, istana diposisikan belajar dari penduduk sipil yang dermawan.

Di sini, ada hal menarik yang perlu didiskusikan, bahwa pada bagian lain dalam *Tâj al-Salâthîn*, al-Johori justru mengidealisasi penguasa dengan doktrin kepatuhan yang mengarah pada fanatisme. Doktrin itu berisi, bahwa jika sang penguasa bersifat zalim, tidak berlaku adil, rakyat harus tetap patuh kepada raja dalam hal ucapannya saja, tidak pada perbuatannya. Ia tidak membenarkan adanya *protest movement*, karena hanya akan merusak stabilitas sosial (*We obey his words because we want to avoid disorder (fitnah) in the country*).³² Doktrin ini yang disebut oleh Jajat Burhanuddin sebagai paradoks dalam pemikiran al-Johori, atau doktrin politik islam-melayu secara keseluruhan.

³¹ Ahmad Baso, *Pesantren Studies 4a*, 361-362.

³² Petikan jawaban al-Johori tentang ketundukan kepada sultan, yang dikutip Jajat Burhanuddin, *Kerajaan-Oriented Islam*, 56-57

Pada dasarnya kepatuhan pada titah (*obey his words*) terwujud dengan tidak adanya *protest movement*, seperti dibayangkan dalam dinamika negara modern. Terlebih jika gerakan itu dilakukan oleh *grassroot* rakyat. Namun hal itu tidak berarti bahwa otoritas raja tetap kuat. Sebab di kalangan elit, mulai muncul mosi tidak percaya kepada sultan, seperti pengalaman Mataram pada masa pemerintahan Amangkurat I (1646-1676). Sikap lalim dan menindas rakyat serta berpihak pada kepentingan VOC, membuat saudara-saudara Sultan Mataram ini memberontak. Misalnya, Pangeran Suryakusuma, Pangeran Purbaya, Pangeran Kajoran, Pangeran Puger dan Pakubuwono II.³³ Peristiwa itu juga diiringi dengan lepasnya beberapa wilayah subordinat, seperti Palembang, Jambi dan Sukadana (Kalimantan Barat), serta putusnya hubungan dengan kerajaan Goa-Tallo dan Banjarmasin.³⁴

Simpulnya, idealisme raja-adil dan rakyat-beradab merupakan pilar nilai-nilai yang menjadi acuan, sebagai modal otoritas seorang raja. Tanpa otoritas itu, kekuasannya sudah luntur dan kehilangan basis legitimasinya.

Mawâhib al-Rabbâniyyah (1636 M)

Kesimpulan di atas juga disampaikan oleh Syaykh Muḥammad ibn ‘Alâ’ ibn ‘Allân (1588-1647) dalam *Mawâhib al-Rabbâniyyah*.³⁵ Dalam kitab ini dikisahkan tentang seorang Sahabat Nabi, Ziyâd bin Abî Sufyân yang tega membunuh ribuan rakyat demi menegakkan kewibawaan dan kewenangannya sebagai gubernur Irak.³⁶ Kutipan dari *Nashîhat al-Mulûk*, ini dikomentari oleh Ibn ‘Allân, bahwa tidak ada otoritas yang bersifat individual, pengakuan tentang status raja oleh raja,

³³Abdurrahman Wahid, “Permusyawaratan/Perwakilan rakyat Perspektif Indonesia,” dalam Masdar F. Mas’udi (ed), *Fiqh Permusyawaratan/Perwakilan Rakyat* (t.tp: P3M, RMI, Pesantren Cipasung, 1992), 55-56.

³⁴ Anton Satyo Hendriatmo, *Giyanti 1755, Perang Perebutan Mahkota III dan Terpecahnya Kerajaan Mataram Menjadi Surakarta dan Yogyakarta* (Tangerang: CS Book, 2006), 6.

³⁵ Ulama al-Haramayn ini pernah bertemu dengan Sultan Abû al-Mafâkhir Maḥmûd ‘Abdu al-Qâdir (1596-1651), di Banten. Kitab ini merupakan korespondensi Sultan Mahmud dengan Ibn ‘Allân seputar problematika di Banten, dengan mengacu pada idealisme dalam *Nashîhat al-Mulûk*.

³⁶Ahmad Baso, *Pesantren Studies 4a*, 372.

atau pemaksaan pengakuan otoritas dari rakyat. Terkait dengan kasus di atas, meski ia seorang sahabat nabi, jika melakukan kesalahan dan kezaliman sebagai penguasa, maka otoritasnya akan hilang.

Atas dasar ini, konsep otoritas kepemimpinan dalam Islam tidak ada hubungannya dengan logika mayoritas-minoritas.³⁷ Otoritas dalam politik Islam Nusantara diukur di kesesuaian dengan aturan main yang sewajarnya, yaitu adat atau norma yang berlaku.³⁸ Adat dan norma ini tidak dalam artian primordial, tetapi nilai-nilai yang diajarkan secara massif, sistematis dan menunggal. Artinya, pengajaran nilai-nilai yang dilakukan berabad-abad itu disertai dengan pengabaian terhadap doktrin yang berbeda. Dengan demikian, nilai-nilai yang dimaksud meresap dalam kesadaran rakyat Nusantara menjadi cita-cita bersama (*mikhyâl ijtimâ'i*).³⁹

Tidak seperti kecenderungan politik modern yang menempatkan rakyat *vis a vis* negara, ideologi fiqh siyasah nusantara justru menempatkan rakyat dan negara ibarat dua sisi mata uang, saling melengkapi. Kebijakan pemerintah adalah kehendak dan kebutuhan rakyat. Fiqh siyasah Nusantara tidak mengimajinasikan kritik rakyat sebagai *check and balance* bagi kebijakan pemerintah, dalam posisi yang biner dan berhadap-hadapan. Kebijakan pemerintah dan tuntutan rakyat justru bermuara pada titik yang sama, cita-cita bersama. Itulah yang hendak diwujudkan: pemerintah yang adil dan rakyat yang beradab.

Kenyataan seperti ini disimbolisasi oleh Sunan Kalijaga dalam tata kota: “*Di muka masjid itu ada alun-alun, sebelah kanan biasanja*

³⁷ Hal ini sejalan dengan idealisasi al-Ghazâlî atas ketokohan dan kepemimpinan Raja Anûsyarwân yang bukan seorang muslim. Etika politik yang hendak disampaikan al-Ghazâlî melalui idealisasi itu adalah soal keadilan, kesesuaian sikap seorang penguasa dengan nilai-nilai yang berlaku. Idealisme itu yang kemudian dirumuskan oleh al-Ghazâlî dalam 10 poin sebagaimana dipaparkan di atas. Abû Hâmid al-Ghazâlî, *al-Tibr al-Masbûk fi Nashîhat al-Mulûk*, 14-29.

³⁸ Ahmad Baso, *Pesantren Studies 4a*, 373.

³⁹ Secara teoretis, *mikhyâl ijtimâ'i* berarti seperangkat nilai yang berasal dari interaksi sosial secara terus-menerus yang mengarahkan dan mengondisikan sikap sosial tiap-tiap individu dalam sebuah komunitas menuju orientasi yang sama. Perangkat nilai itu berupa struktur kompleks yang terdiri dari prinsip-prinsip, pengalaman menentukan pilihan dan jaringan makna dan signifikasinya. Dari perangkat nilai inilah, seseorang bisa meredefinisi dirinya, mendistribusi peran dan merefleksikan kebutuhan sosial berikut cita-cita komunitasnya. Muḥammad ʿĀbid al-Jābirī, *Al-ʿAql al-Siyāsī al-ʿArabī: Muḥaddidātuhū wa Tajalliyātuhū*, Cet. V, (Dār Baydlāʾ: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-ʿArabīyyah, 1995), 15

*tempat tinggal tumenggung, kiri mahkamah, di sebelah belakang bui.*⁴⁰” Masjid sebagai simbol keterlibatan ulama dan nilai-nilai agama menjadi penjaga relasi rakyat (yang berada di alun-alun) dan negara (tumenggung) yang berada di sebelah kanan. Simbolisasi ini juga menjelaskan peran historis fiqh siyasah yang dimainkan oleh ulama sebagai polisi etika politik.

Jika pada kenyataannya ada penyelewengan wewenang oleh pemerintah, seperti dilakukan Amangkurat I atau Ziyâd ibn Abî Sufyân, maka secara otomatis legitimasi politiknya luntur dan tidak bisa mempertahankan kekuasaannya. Kekuasaan politik Islam dalam kultur nusantara hanya bisa bertahan dengan harmoni raja-rakyat yang diikat oleh kultur (fiqh siyasah) yang dijaga oleh ulama.

Dengan demikian, *protest movement* yang dilakukan rakyat terhadap pemerintah zalim bukan sebuah keharusan, apalagi dipandang sebagai satu-satunya cara, atau sebagai bentuk rasionalitas rakyat dalam sistem berpolitik.

Justru, yang hendak disampaikan dalam kisah-kisah di atas, baik dalam *Tâj al-Salâthîn* maupun *Mawâhib al-Rabbâniyyah* adalah stabilitas politik akan tercipta jika penguasa bersikap adil dan berhasil menciptakan masyarakat yang terdidik dan beradab. Ketundukan rakyat terhadap penguasa bukan sekadar soal penundukan oleh kekuasaan, tetapi dalam kerangka yang lebih besar, menciptakan stabilitas politik, *We obey his words because we want to avoid disorder (fitnah) in the country.*

Bustân al-Salâthîn (1638 M)

Stabilitas politik yang dimaksud tercermin pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda, dimana dominasi kaum elit, bangsawan dan kelas menengah sosial dibatasi dan diawasi. Fenomena Orang Kaya Aceh abad ke-17 juga diterapkan oleh Sultan Iskandar

⁴⁰ Pidato KH. Abdul Wahab Chasbullah dalam Risalah Perundangan Tahun 1957, Djilid VII, Sidang III Rapat Ke-71 (27 November 1957) Sampai Ke-76 (6 Desember 1957), Konstituante Republik Indonesia, tanpa tahun.

Thani (1636-1642) dengan mereformasi kekuatan ekonomi, dari elit lama ke elit baru.⁴¹ Namun, masa pemerintahan Iskandar Thani yang singkat membuatnya tidak bisa berbuat banyak dalam transformasi sosial, selain dalam bidang keilmuan dan keagamaan, dengan melindungi dan membiayai penelitian al-Raniri, di antaranya *Bustân al-Salâthîn*.

Seperti telah dikupas di bagian awal tulisan ini, *Bustân al-Salâthîn* merupakan salah satu kitab politik Nusantara yang dibingkai dalam naskah kesusasteraan, bukan traktat politik.⁴² Adopsi model *Nashîhat al-Mulûk*, ini mengalami tantangan lebih kuat dari unsur luar, yaitu kekuatan kolonial Belanda (VOC) dan Inggris di Singapura.⁴³ Maka tidak mengherankan jika kisah baru yang dimuat dalam turunan ketiga *Nashîhat al-Mulûk* ini adalah hikayat *Prang Sabil*, hikayat *Jaka Samaun*, hikayat *Abu Sham'ah*, dan lain-lain.⁴⁴ Strategi naratif ini mencita-citakan tumbuhnya kesadaran kolonialisme pada Bangsa Aceh.

Sejalan dengan strategi itu, al-Raniri juga mengembangkan konsep *al-qiyâfah* (firasat politik), yaitu kesadaran dalam mengamati arah dan kecenderungan permainan kekuasaan dalam arena politik. Kecakapan dalam *al-qiyâfah* ini membantu seorang sultan untuk lebih waspada dengan kepentingan-kepentingan yang terselip dalam sikap dan pandangan seseorang. Menurut al-Raniri, *al-qiyâfah* sudah diajarkan oleh Imam Syafi'i dalam kitab-kitab *mu'tabarâh* dan diijinkan oleh Rasulullah.⁴⁵

Seperti dinyatakan oleh Saiful Umam, bahwa pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Thani, gejolak politik makin kuat dari kelompok elit yang merasa dibatasi kepentingannya oleh Sultan. Terlebih, pada masa pemerintahan Sultanah (raja perempuan, dimulai

⁴¹Takeshi Ito, Anthony Reid, "From Harbour Autocracies to 'Feudal' Diffusion in Seventeenth Century Indonesia: The Case of Aceh," *Sydney Studies in Society and Culture* 2, (1985): 202-205

⁴²Norhayati Haji Hamzah, Arba'iyah Mohd. Noor, Tatiana Denisova, "The Book of Bustan al-Salatin by Nur al-Din al-Raniri as Historical Text: The Structure and Purpose of Writing," *Jurnal al-Tamaddun* Bil 9, No. 2 (2014): 29-44.

⁴³Denys Lombard, Nusa Jawa: Silang Budaya Kajian Sejarah Terpadu, Bagian II: Jaringan Asia, terj. Winarsih Partaningrat Arifin, Rahayu S. Hidayat, Nini Hidayati Yusuf, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005), 57-59. Bandingkan dengan Sher Banu A.L. Khan, *The Jewel Affair The Sultana*, 146.

⁴⁴Ahmad Baso, *Pesantren Studies* 4a, 365.

⁴⁵Ahmad Baso, *Pesantren Studies* 4a, 368.

oleh Safiyat al-Din, dilanjutkan oleh Naqiyat al-Din dan Kamalat al-Din) tercatat muncul pergerakan politik atas nama agama [politisasi agama] yang digencarkan oleh Panglima Polem. Bagi Umam, pergerakan Panglima Polem lebih bersifat politis, daripada berasas doktrin agama. Kesimpulan Umam didasarkan pada pakta kesepakatan bahwa sepeninggal Safiyat al-Din, Panglima Polem yang akan menduduki tahta.⁴⁶ Namun, pada kenyataannya Naqiyat al-Din lah yang menjadi sultanah berikutnya. Untuk kepentingan itulah ia memobilisasi tema kepemimpinan perempuan dalam perspektif agama.

Mir'ât al-Thullâb (1672)

Ada dua poin utama dalam karya Abdul Rouf al-Singkili ini. *Pertama*, kitab ini berupa kitab fiqh yang dipesan oleh Sultanah Safiyat al-Din, berkenaan dengan fiqh mu'amalah secara umum, meliputi kehidupan politik, ekonomi dan keagamaan.⁴⁷ Kitab ini memiliki pengaruh yang luas, bahkan diterapkan di Filipina.

Kedua, melalui kitab ini, al-Singkili berupaya memadukan dimensi eksoterik dan esoterik Islam, yang sempat terbelah melalui sikap tegas al-Raniri terhadap ajaran wujudiyah. Maka melalui ini, al-Singkili menawarkan perspektif yang moderat, meski tidak membenarkan doktrin wujudiyah, tapi tidak mengklaim pengikut aliran tersebut sebagai Naqshabandiyah kafir. Kecenderungan ini membuat Aceh lebih moderat dalam meresepsi aliran-aliran pemikiran dan tasawuf.⁴⁸

Sikap moderat al-Singkili ini juga yang memungkinkan kaum perempuan menjadi seorang pemimpin, di mana sempat diperdebatkan di masa patronase al-Raniri.⁴⁹ Hal ini menandakan bahwa meski Islam

⁴⁶Saiful Umam, "Controversies Surrounding The Aceh's Sultanahs, Understanding Relations between Islam and Female Leadership," *Journal of Indonesian Islam* 7, No. 01 (June 2013): 19.

⁴⁷Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, 255.

⁴⁸Oman Fathurahman, "Reinforcing Neo-Sufism in the Malay-Indonesian World: Shattariyyah Order in West Sumatra," *Studia Islamika* 10, No. 3, (2003): 29-93.

⁴⁹Meski al-Raniri tidak begitu setuju dengan kiprah perempuan sebagai pemimpin, namun ia menganggap Sultanah Safiyat al-Din sukses dalam mengemban amanat sesuai tuntunan syariat. Saiful Umam, *Controversies Surrounding The Aceh's Sultanahs*, 18.

merupakan karakter yang kuat dalam tradisi Aceh, namun ia tetap lentur dalam menyikapi perbedaan aliran dan pandangan, termasuk di dalamnya soal kepemimpinan perempuan, sesuai dengan tema ketujuh dalam *Nashihat al-Mulûk* tentang peran perempuan.⁵⁰

Bukan tidak berdasar jika muncul kesimpulan bahwa pemikiran al-Ghazâlî ini juga berlaku di Thailand. Tepatnya masyarakat Pattani juga memungkinkan perempuan menjadi seorang pemimpin.⁵¹ Maka penolakan terhadap perempuan menjadi pemimpin tidak berasal dari doktrin agama. Begitu juga penerimaan sebuah masyarakat atas kepemimpinan perempuan tidak didasarkan pada perintah agama. Sikap moderat dan kelenturan budaya setempat yang menjadi faktor penentunya.

Tsamarât al-Muhimmah (1859) dan Tuhfat al-Nafis (1860 M)

Perhatian politik Islam nusantara pada stabilitas sosial juga terlihat dalam pandangan Raja Ali Haji (1809-1870). Menurutnya, stabilitas itu memungkinkan seluruh rakyat bisa melaksanakan semua tugas, termasuk tugas spiritualnya. Untuk itu, ia menjelaskan ciri-ciri raja jelek, yaitu congkak, iri hati, serakah, suka menghambur-hamburkan harta, tidak mengacuhkan administrasi, tidak humoris bahkan bersikap menghambat perkembangan rakyatnya.⁵²

Rumusan tentang nilai-nilai ideal, tentang sifat raja yang baik, dan sifat raja yang buruk merupakan adaptasi kesekian kali dari konsep al-Ghazâlî dalam *Nashihat al-Mulûk*. Unsur baru dalam pemikiran Raja Ali Haji adalah penekanan pada kesadaran anti-kolonial, baik secara politik maupun budaya. Hal ini tercermin pada responnya atas kritik yang

⁵⁰ disebutkan bahwa seorang perempuan tidak boleh diperlakukan sebagai barang, seperti digunakan untuk meraih keuntungan dari pernikahannya. Al-Ghazâlî mengisahkan perjodohan kedua orang Tua Abdullah ibn al-Mubarak yang tidak didasarkan pada status sosial keluarga dan asal-asul keluarganya (tradisi Jahiliyyah), tidak pada keindahan fisik (tradisi Yahudi-Nasrani), tidak juga pada kekayaan (umat saat ini), melainkan pada tingkat ketakwaannya. Pertimbangan ini menandakan bahwa perempuan adalah makhluk yang sangat berharga, setara dengan laki-laki. Abû Hâmid al-Ghazâlî, *al-Tibr al-Masbûk fi Nashihat al-Mulûk*, 122-124.

⁵¹ Amporn Mardent, "Women Political Participation in Peacebuilding in Southern Thailand," *Al Albab* 6 No. 2 (December 2017): 229-246.

⁵² Alimuddin Hassan Palawa, Zulkifli, M. Nuh, *Nasihah al-Mulûk: Pemikiran Politik Raja Ali Haji Perspektif Etik*, 2nd Proceeding Annual Conference for Muslim Scholar, 21-22nApril 2018.

dikemukakan Abdul Kadir Munsyi dalam otobiografinya, bahwa masyarakat melayu adalah masyarakat konservatif karena tidak mau melepas masa lalu (tradisi)nya.⁵³

Dalam hal ini, Raja Ali Haji menekankan peran penguasa sebagai fasilitator dan penanggung jawab *character building* masyarakatnya, dengan menyediakan sekolah, menghimpun para ulama, mencerdaskan rakyat serta memberi mereka pengetahuan tentang sopan-santun (pengetahuan tentang adat dan tata-krama).⁵⁴

Perhatian utama Raja Ali Haji dalam karya-karyanya adalah cara merespon kolonialisme Barat, antara mempertahankan tradisi kemelayuan dan mengantisipasi kepentingan kolonial yang terekspresikan dalam budaya modern yang sepiantas menggiurkan, seperti tergambar pada kemajuan Singapura. Doktrin *qiyâfah* di tangan Raja Ali Haji memiliki dua sisi, tidak semata-mata mencurigai kepentingan di balik modernisasi, tetapi juga tentang pentingnya bertahan dengan tradisi. Oleh karena itu, ia mengidealkan seorang sultan yang menjadi simbol kebudayaan dan bertanggung jawab atas *character building* bangsanya, sesuai tradisi yang berjalan.

Sikap Raja Ali Haji berbanding terbalik dengan idealisasi Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi, seorang modernis Melayu yang mengidealkan modernitas dan budaya barat yang dibawa oleh Belanda, terutama Inggris di Singapura. Perhatikan kutipan berikut:

“Maka terlalu sukalah hati sahaya sekalian jikalau orang putih datang ke mari mengambil negeri ini, bolehlah senang ra'yat dalam negeri ini”⁵⁵

⁵³Barbara Watson Andaya, Virginia Matheson, “Pikiran Islam dan Tradisi Melayu, Tulisan Raja Ali Haji dari Riau (ca. 1809-ca. 1870),” dalam Anthoniy Reid & David Marr, *Dari Raja Ali Haji Hingga Hamka, Indonesia dan Masa Lalunya*, terj. Th. Sumarhana, (Jakarta: Grafiti Pers, 1983), 112.

⁵⁴ Ali Haji memberi ilustrasi dengan fakta bahwa Sultan Abdul Rahman (1823-1832) adalah seorang yang taat beribadah, Raja Ja'far (1805-1831) mendanai penelitian-penelitian keagamaan dan gemar membaca Al-Quran, dan Yamtuan Muda Ali yang dikenal sebagai murid seorang ulama. Berbeda dengan Sultan Mahmud (1823-1864) yang menolak tradisi, hidup foya-foya. Kesimpulan Ali Haji adalah karena Sultan Mahmud dipengaruhi gaya hidup modern dan tidak sadar akan kepentingan kolonial dari tradisi yang ia ikuti. Barbara Watson Andaya, Virginia Matheson, *Pikiran Islam dan Tradisi Melayu*, 114-115.

⁵⁵Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi, “Kisah Pelayaran Abdulah bin Abdul Kadir Munsyi dari Singapura sampai ke Kelantan,” dalam Amin Sweeney, *Karya Lengkap Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi*, jilid 1, (Jakarta: KPG, 2005), 153.

“Terlalu suka hati sahaya sekalian mendengar “adat orang putih itu. Maka sebab itulah diberi Allah bertambah2 kebesarannya dan kemuliannya, serta makmur negerinya”⁵⁶

Sangat terlihat idealisasi Abdul Kadir Munsyi atas budaya Barat, bahkan ia identifikasi dengan idealisme dalam kitab *Tâj al-Salâthîn*,⁵⁷ tentang penguasa yang adil, bahwa: di bawah penguasaan raja yang adil, rakyat akan makmur, perdagangan akan ramai, seperti terjadi di Singapura.⁵⁸ Dalam hal ini dia mengagungkan Barat. Sebaliknya, raja yang lalim tega mengorbankan rakyatnya demi mendapatkan keinginan pribadinya, dan membiarkan rakyatnya hidup dalam kekurangan, lingkungan kumuh dan tidak sehat. Menurutnya, demikianlah cerminan tradisi Melayu.⁵⁹

Guna menyingkap teks Abdullah ini, penulis meminjam analisis Amin Sweeney yang menyebut bahwa Munsyi tidak memiliki kepekaan terhadap kepentingan kolonial. Selain ia tercerabut dari akar kulturalnya, dengan memuji dan mengidealisasi Barat, dan sikapnya itu justru memuluskan kepentingan kolonial di Nusantara. Sementara bagi Bangsa Inggris dan kulit putih, ia tidak pernah sebanding dengan bangsa kulit putih.⁶⁰

Poin yang ingin penulis sampaikan dari kisah Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi ini adalah penolakan terhadap Tradisi Melayu (termasuk idealisme politik Islam seperti paparan di atas), seperti dilakukan Munsyi, berarti kegagalan dalam memahami watak politik Islam Nusantara, sehingga selalu menempatkan raja *vis a vis* rakyat, dan meniscayakan perubahan dengan cara meninggalkan tradisi tersebut. Terlebih lagi, ia memahami kemajuan hanya bisa terwujud dengan

⁵⁶Amin Sweeney, *Karya Lengkap Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi*, 152

⁵⁷Amin Sweeney, *Karya Lengkap Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi*, 153.

⁵⁸Amin Sweeney, *Karya Lengkap Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi*, 152.

⁵⁹ Seperti disinyalir oleh Andaya dan Matheson, dinamika sosial Riau dan Singapura sangat kontras, di mana Singapura menjadi kota metropolitan, dengan kehidupan baru seperti di Inggris, sementara di Riau tradisi turun-temurun dipertahankan tak terpengaruh oleh waktu. Bahkan, kontras itu segera tertangkap oleh orang yang baru turun dari kapal dan menginjakkan kaki di Tanjung Pinang. Barbara Watson Andaya, Virginia Matheson, *Pikiran Islam dan Tradisi Melayu*, 114-115.99.

⁶⁰Amin Sweeney, *Karya Lengkap Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi*, 79.

mengadopsi nilai barat, yang sepiantas terlihat maju, tanpa menyadari kepentingan di balik modernisasi yang mereka gencarkan.

Watak Politik Islam Nusantara abad XVII-XIX

Dari uraian di atas, ada lima poin yang mewarnai politik Islam Nusantara kala itu. *Pertama*, sultan atau raja adalah *khalifah* dan *zhillullâh*. Peran yang ia mainkan adalah distribusi keadilan dan kesejahteraan bagi segenap rakyatnya. Untuk itu, ia harus bersikap adil dan menjaga dirinya dari dorongan nafsu ingin berkuasa, melalui arahan-arahan para ulama. Sejauh ia menjalankan tugas tersebut dengan baik, sejauh itu pula ia mendapatkan otoritas atas rakyatnya.

Kedua, jika raja melampaui wewenang atau menyalahi tugas yang seharusnya maka otoritasnya hilang. Tolok ukurnya adalah adat yang berlaku, sesuai syariat dan ajaran para ulama. Hal ini mengindikasikan bahwa sistem politik Islam tidak menganut asas mayoritas vs minoritas, melainkan sebuah sistem politik yang mengedepankan hukum dan norma sosial sebagai penentu. Perlu dicatat, bahwa syariat yang dimaksud tidak dalam pengertian rigid, melainkan sebagai nilai-nilai yang membudaya dalam masyarakat.

Ketiga, seperti kisah-kisah dalam kitab-kitab yang dikaji di atas, politik Islam Nusantara tidak meletakkan rakyat sebagai objek politik, yang bersifat pasif. Kisah *Hâtim al-Thâ'i* melengkapi idealisme raja *Anûsyarwân*, bahwa kebenaran bisa berpendar dari atas ke bawah, dan sebaliknya berpendar dari bawah ke atas. Rakyat adalah cermin penguasa, dan penguasa merupakan artikulasi dari pola hidup masyarakatnya. Politik islam tidak menempatkan penguasa sebagai antitesis rakyat, ataupun sebaliknya. Terciptanya raja yang adil dan rakyat yang beradab merupakan pilar yang diidealkan demi terbentuknya negara dan sistem kehidupan bermasyarakat yang ideal.

Keempat, watak ideologi politik Islam nusantara bersifat moderat, utamanya tentang relasi agama, adat dan negara. Seperti penerimaan konsep pemerintahan perempuan dalam artikulasi *Nashihat al-Mulûk*, *Bustân al-Salâthîn* maupun *Mir'ât al-Thullâb*. Pada dasarnya Islam

tidak anti terhadap peran perempuan dalam pemerintahan, meski terdapat dalil yang digunakan oleh kelompok politik tertentu (seperti Panglima Polem) untuk menolak lawan politiknya yang mengangkat perempuan sebagai simbol.

Kelima, kesadaran anti-kolonial, melalui teori *qiyâfah*. Selain dikembangkan dalam konteks persaingan politik lokal (Sultanah Safiyat al-Din versus Panglima Polem), teori ini juga berguna dalam konteks kolonialisme Belanda dan bahkan pasca kolonial, seperti saat ini. Merujuk pada pengalaman abad ke-17 hingga akhir abad ke-19, pada dasarnya fenomena kolonialisme bangsa Eropa mulai menancapkan akarnya, melalui hegemoni politik ekonomi.***

Pustaka Acuan

- al-Ghazâlî, Abû Hâmîd, 1988, *al-Tibr al-Masbûk fi Nashîhat al-Mulûk*, Bayrût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah
- al-Jâbirî, Muḥammad ‘Âbid, 1995, *Al-‘Aql al-Siyâsî al-‘Arabî: Muḥaddidâtuhû wa Tajalliyâtuhû*, Dâr Baydlâ’: Markaz Dirâsât al-Wiḥdah al-‘Arabiyyah
- al-Jâbirî, Muḥammad ‘Âbid, *al-Turâts wa al-Ḥadâtsah, Dirâsat wa Munâqasyat*, Dâr Baydhâ’, Markaz Dirâsat Wiḥdah Arabiyyah, 1991.
- al-Jâbirî, Muḥammad ‘Âbid, *Al-Jabiri, Eropa, dan Kita*, 2017, *Dialog Metodologi Islam Nusantara Untuk Dunia, Kumpulan Tulisan Muhammad Abid al-Jabiri Terkait Tafsir Kontemporer Manhaj Islam Nusantara “Al-Muḥafazhah” (Bertradisi) dan “al-Akhdzu” (Tajdid)*, (Editor dan penerjemah: Ahmad Baso, Tangerang: Pustaka Afid
- Andaya, Barbara Watson, Virginia Matheson, 1983, *Pikiran Islam dan Tradisi Melayu, Tulisan Raja Ali Haji dari Riau (ca. 1809-ca. 1870)*,” dalam *Dari Raja Ali Haji Hingga Hamka, Indonesia dan Masa Lalunya*, (ed. Anthony Reid & David Marr), (terj. Th. Sumarthana), Jakarta: Grafiti Pers

- Anderson, Bennedict R. O'G., 1990, *Language and Power, Exploring Political Cultures in Indonesia* New York: Cornell University Press
- Azra, Azyumardi, 2018, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII, Akar Pembaruan Islam Indonesia*, edisi III, Depok: Prenadamedia Grup
- Baso, Ahmad, *Pesantren Studies 4a*, 2013, *Khittah Republik Kaum Santri dan Masa Depan Ilmu Politik Nusantara, Juz Pertama: Akar Historis dan Fondasi Normatif Ilmu Politik-Kenegaraan se-Nusantara Abad 17 dan 18*, Tangerang: Pustaka Afid
- Feener, R. Michael, 2011, *The Acehnese Past and Its Present State of Study*, dalam *Mapping The Acehnese Past*, (ed. R. Michael Feener, Patrick Daly, Anthony Reid), Leiden: KITLV
- Helmiati, 2014, *Sejarah Islam Asia Tenggara*, Pekanbaru: CV Nuansa Jaya Mandiri
- Iskandar, Teuku, 2011, *Aceh as Crucible of Muslim-Malay Literature*, dalam *Mapping The Acehnese Past*, (ed. R. Michael Feener, Patrick Daly, Anthony Reid), Leiden: KITLV
- Lombard, Denys, 2005, *Nusa Jawa: Silang Budaya Kajian Sejarah Terpadu*, Bagian II: Jaringan Asia, terj. Winarsih Partaningrat Arifin, Rahayu S. Hidayat, Nini Hidayati Yusuf, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama
- Means, Gordon P., 2009, *Political Islam in Southeast Asia*, USA: Lynne Rienner
- Munsiy, Abdullah bin Abdul Kadir, 2005, *Kisah Pelayaran Abdulah bin Abdul Kadir Munsiy dari Singapura sampai ke Kelantan*, dalam *Karya Lengkap Abdullah bin Abdul Kadir Munsiy* (ed. Amin Sweeney), jilid 1, Jakarta: KPG
- Wahid, Abdurrahman, 1992, *Permusyawaratan/Perwakilan rakyat Perspektif Indonesia*," dalam Masdar F. Mas'udi (ed), *Fiqh Permusyawaratan/Perwakilan Rakyat*, t.tp: P3M, RMI, Pesantren Cipasung
- Zuhri, Saifuddin, 1980, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*, cet. II Bandung: PT. al-Ma'arif

- Abdullah, Suhaila, Mohd. Sukki Othman, *Peranan dan Sumbangan Ulama' 'Tiga Serangkai' dalam Perkembangan Islam dan Transformasi Sosial di Malaysia," Prosiding Nadwah Ulama Nusantra (NUN) IV, (25-26 November 2011)*
- Andaya, Leonard, *Kingship: Adat Rivalry and The Role of Islam in South Sulawesi," Journal of Southeast Asia Studies, XVI, 1 (1984): 22-42.*
- Baba, Sidik Haji, 1995, *Aceh: Pusat Dakwah Islamiyah Pada Abad ke 16 dan ke 18, Jurnal Ushuludin*
- Burhanuddin, Jajat, 2006, *Kerajaan-Oriented Islam: The Experience of Pre-Colonial Indonesia, Studia Islamika 13, No. 1: 38.*
- Fathurahman, Oman, 2003, *Reinforcing Neo-Sufism in the Malay-Indonesian World: Shattariyyah Order in West Sumatra, Studia Islamika 10, No. 3*
- Hamat, Mohd. Fauzi, Mohd. Hasrul Shuhari, 2012, *Pengaruh Pemikiran Akidah al-Ghazâlî dalam Kitab Jawi: Tinjauan Terhadap Kitab al-Durr al-Nafis dan Sayr al-Salikin, Jurnal Ushuluddin 36, (Juli-Desember 2012)*
- Hamzah, Norhayati Haji, Arba'iyah Mohd. Noor, Tatiana Denisova, 2014, *The Book of Bustan al-Salatin by Nur al-Din al-Raniri as Historical Text: The Structure and Purpose of Writing, Jurnal al-Tamaddun Bil 9, No. 2*
- Hans, Didik M., Rahimin Affandi Abdul Rahim, 2017, *Akar Tradisi Politik Sufi Ulama Kalimantan Barat Abad ke-19 dan ke-20, dalam Ijtima'iyya, Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam 10, No. 1*
- Husain, Iza, 2007, *The Pursuit of The Perak Regalia: Islam, Law, and The Politics of Authority in Colonial State, Law & Social Inquiry 32, Issue 3*
- Ito, Takeshi, 1978, *Why did Nuruddin ar-Raniri leave Aceh in 1054 A.H.? Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 134, No. 4*
- Ito, Takeshi, Anthony Reid, 1985, *From Harbour Autocracies to 'Feudal' Diffusion in Seventeenth Century Indonesia: The Case of Aceh, Sydney Studies in Society and Culture 2*

- Majid, Lathifah Abdul, Nurullah Kurt, 2014, *Bahr al-Madhi: Significant Hadith Text Science fo Malay Muslims as a Tool for Political Teaching During Twentieth Century*, *Mediterrania Journal of Social Sciences* 5 No. 20
- Mardent, Amporn, 2017, *Women Political Participation in Peacebuilding in Southern Thailand*, *Al Albab* 6 No. 2
- Masrur, Ali, 2017, *Pemikiran Tasawuf Ortodoks di Asia Tenggara (Telaah Atas Kontribusi al-Ranirî, al-Singkilî, dan al-Makasarî, Syifa al-Qulub* 1 No. 2
- Osman, Mohammed Nawab Mohammaed, *Towards a History of Malaysia Ulama, South East Asia Research*
- Palawa, Alimuddin Hassan, Zulkifli, M. Nuh, 2018, *Nasihah al-Mulk: Pemikiran Politik Raja Ali Haji Perspektif Etik*, 2nd Proceeding Annual Conference for Muslim Scholar
- Rahim, Rahimin Affandi Abd., *The Conflict of Traditionalism and Reformism in Malaya (1900-1940): A Study of Socio-Political Impact*, *Jurnal Syari'ah* 8, No. 2 (2000)
- Rahman, Mohd. Zain Abd., 2002, *New Lights on The Life and Works of Shaykh Daud al-Fattani*, *Studia Islamika* 9, No. 3
- Sonn, Tamara, 1996, *Political Authority in Classical Islamic Thought*, *The American Journal of Islamic Social Sciences* 13, No. 3
- Sulistyo, Bambang, 2014, *Malay Emigrants and Their Islamic Mission in South Sulawesi in 16th to 17th Century*, *Tawarikh: International Journal for Historical Studies* 6, No. 1
- Suwirta, Andi, 1994, *Raja Wakil Allah & Manusia Sempurna: Wacana Pemikiran Politik Islam di Indonesia*, Pelita
- Tahmazi, Ayoub, Parviz Ali Asl, 2015, *The Role of Ibn Muqaffa` in Transferring the Hereditary Monarchy Thought to Islamic World*, *Journal of Social Studies* 1 No. 11
- Umam, Saiful, 2013, *Controversies Surrounding The Aceh's Sultanahs, Understanding Relations between Islam anda Female Leadership*, *Journal of Indonesian Islam* 7