

# STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 11, Number 2, 2004



---

DEFENDING THE MAJESTY OF ISLAM:  
INDONESIA'S FRONT PEMBELA ISLAM (FPI) 1998-2003

**Jajang Jahroni**

---

IN SEARCH OF AN ISLAMIC LEADER:  
MALAY PERCEPTIONS OF IBN SA'UD'S TRIUMPH AND  
THE DOMINATION OF THE WAḤḤĀBĪS IN SAUDI ARABIA

**Mohammad Redzuan Othman**

---

BEING A SHĪ'ITE AMONG THE SUNNĪ MAJORITY  
IN INDONESIA: A PRELIMINARY STUDY OF  
USTADZ HUSEIN AL-HABSYI (1921-1994)

**Zulkifli**

# STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 11, no. 2, 2004

---

## EDITORIAL BOARD:

*M. Quraish Shihab (UIN Jakarta)*

*Taufik Abdullah (LIPI Jakarta)*

*Nur A. Fadhil Lubis (IAIN Sumatra Utara)*

*M.C. Ricklefs (Melbourne University)*

*Martin van Bruinessen (Utrecht University)*

*John R. Bowen (Washington University, St. Louis)*

*M. Atho Mudzhar (IAIN Yogyakarta)*

*M. Kamal Hasan (International Islamic University, Kuala Lumpur)*

## EDITOR-IN-CHIEF

*Azyumardi Azra*

## EDITORS

*Saiful Mujani*

*Jamhari*

*Jajat Burhanuddin*

*Fu'ad Jabali*

*Oman Fathurahman*

## ASSISTANT TO THE EDITORS

*Heni Nuroni*

## ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

*Lucy Rhydwen-Marett*

## ARABIC LANGUAGE ADVISOR

*Nursamad*

## COVER DESIGNER

*S. Prinka*

STUDIA ISLAMIKA (ISSN 0215-0492) is a journal published by the Center for the Study of Islam and Society (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (STT DEPPEN No. 129/SK/DITJEN/PPG/STT/1976) and sponsored by the Australia-Indonesia Institute (AII). It specializes in Indonesian Islamic studies in particular, and South-east Asian Islamic Studies in general, and is intended to communicate original researches and current issues on the subject. This journal warmly welcomes contributions from scholars of related disciplines.

All articles published do not necessarily represent the views of the journal, or other institutions to which it is affiliated. They are solely the views of the authors. The articles contained in this journal have been refereed by the Board of Editors.

STUDIA ISLAMIKA has been accredited by The Ministry of National Education, Republic of Indonesia as an academic journal (SK Dirjen Dikti No. 23a/DIKTI/2004).

*Book Review*

## Jaringan Ulama: Pembaharuan dan Rekonsiliasi dalam Tradisi Intelektual Islam di Dunia Melayu-Indonesia

Oman Fathurahman

Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Australia: Allen & Unwin, 2004, ix + 254 pages

**Abstract:** *Islamic reformism has, up until now, been linked to the 20<sup>th</sup> century Islamic movements which developed in line with the socio-cultural changes amongst Muslims as a result of the Dutch colonial government's push for modernism in Indonesia. Islamic reformism as voiced by Cairo 'ulamā' —more specifically Muḥammad 'Abduh and Rashīd Riḍā through the journal al-Manār— was their point of intellectual reference, which then became known as Muslim reformism. Their main agenda was an attempt to introduce Islam with a new face, in line with the spirit of modern progress. Modern schools and institutions, journals, newspapers and religious books became the main feature of the Muslim reformist movement, replacing the traditional education system of pesantren (Islamic boarding schools) and kitab kuning (the "yellow books" used in pesantren).*

*This book attempts to enrich and—in a number of important ways—also to revise this nomenclature of "Islamic reformism". Taking modernism as its starting point, this book explains Islamic reformism by tracing the historical path of the important concept of sharī'ah in the religious thoughts and practices of Muslims, and how it became the dominant discourse. This concept was voiced by prominent Indonesian 'ulamā' in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries. More importantly, this concept emerged parallel to their intellectual contact with the Ḥaramayn 'ulamā' (in Mecca and Medina), which gave rise to the process of Islamic transmission through a complex network of student-teacher relationships. This process, known as the 'ulamā' network, is the focus of discussion in this book.*

It is important to note that the main issue, which formed the core thought in the transmission process outlined above, was the return to Islamic orthodoxy with an emphasis on the reconciliation between aspects of *sharī'ah* and *taṣawwuf* (Sufism). This concept, known as neo-Sufism, was very important, particularly in forming the patterns of thought in the Malay-Indonesian community at that time, and also during the following period. The dissemination of this concept of Islamic reformism through emphasising neo-Sufism in turn resulted in the intensification of Islamisation.

Understanding the transmission process of Islamic knowledge in the Malay Archipelago is very important because this region is generally considered to be peripheral to the Islamic world, not included in the mainstream, and as a result there is a tendency amongst researchers of Islam not to include the Malay Archipelago region in their discussions on Islam, because it does not have a stable Islamic tradition. Thus, Islam in this region is often considered to be "unauthentic", unlike Islam in the Middle East, which is "central".

Therefore, though this book, with the inclusion of various data and strong arguments, Azyumardi Azra attempts to convince the reader that—without sidelining the existence of local influences on the type of Islam that developed—there is continuity between Islam that developed in the Middle East and Islam in the Malay Archipelago. This continuity occurred through the complex of relationships between 'ulamā' in the Malay Archipelago and a number of prominent 'ulamā' in the Middle East.

This book was initially the author's dissertation at Columbia University, New York (1992), which was later published in Indonesian (1994) and Arabic (1999). The structure of the book has experienced a few changes and adaptations compared with the original dissertation, and the Indonesian and Arabic versions. These changes were apparently made to support the thesis that the author wants to highlight, about the roots of Islamic reformism in the Malay Archipelago in general, and in Indonesia more specifically.

Although there is a gap of more than ten years since the book was first written and published in Indonesia, this book is still relevant and interesting, bearing in mind that during this period of time there has not been an equivalent study that can be accessed by a broad readership. Moreover, aside from updating the bibliography, in the final section Azra has also added an epilogue that increases the amount of current information about the topic of study, and attempts to place the research in this book in a broader context.

## Jaringan Ulama: Pembaharuan dan Rekonsiliasi dalam Tradisi Intelektual Islam di Dunia Melayu-Indonesia

Oman Fathurahman

Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Australia: Allen & Unwin, 2004, ix + 254 pages

**خلاصة:** تنتمي دائما الحركة الإصلاحية إلى الحركة الإسلامية في القرن العشرين الميلادي التي انتشرت مسابرة للتغير الاجتماعي والثقافي الذي تفرضه حركة التحديث التي تقوم بها الحكومة الاستعمارية الهولندية في إندونيسيا، فالحركة التجديدية التي يدعو إليها شيوخ القاهرة من أمثال محمد عبده ورشيد رضا من خلال مجلة المنار تعد قبلة للمفكرين الذين عرفوا فيما بعد باسم رجال الحركة الإصلاحية، وكانت فكرتهم الأساسية قائمة على التعريف بالإسلام في صورته الجديدة تمشيا مع التقدم، فكانت المدارس بنظام الفصول والمؤسسات الحديثة والدوريات العلمية والصحف اليومية وإصدار الكتب الدينية من خصائص المسلمين الإصلاحيين، وذلك خلافا للنظام التعليمي التقليدي مع كتبه الصفراء.

يحاول هذا الكتاب إثراء معنى التجديد الإسلامي وفي بعض الجوانب يعيد النظر في مفهومه، فبدلا من الانطلاق من التجديد يعرض هذا الكتاب مفهوم التجديد من خلال مسحة تاريخية حيث أهمية الشريعة في الفكر الديني والممارسات الدينية فيها سائدة، وهي فكرة قد دعت إليها فعلا علماء إندونيسيا في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين كما نقف عليه فيما بعد، والأهم من ذلك أن نشوء الفكرة كان في الوقت الذي حدث فيه الاتصال بينهم وبين علماء الحرمين، الأمر الذي أدى إلى عملية نقل التراث الإسلامي عن طريق التواصل العلمي المعقد بين الشيوخ ومريديه هي ما يطلق عليها فيما بعد اسم شبكة العلماء التي هي نقطة الارتكاز في أبحاث هذا الكتاب.

وجدير بالذكر أن هذا الكتاب الذي ألفه آزيوماردي أزرا (Azyumardi Azra) يحاول إثراء مفهوم التجديد الإسلامي في عالم الملايو-إندونيسيا ويعيد

النظر في نفس الوقت حوله؛ إذ يقال إن الاتصال الفكري الذي حدث بين علماء الملايو-إندونيسيا وعلماء الحرمين خاصة في أوائل القرن السابع عشر الميلادي قد أحدث عملية نقل التجديد الإسلامي من خلال علاقة تقابل معقدة بين الشيخ ومريديه.

لقد كان مفهوم التجديد نفسه ينصب على بذل الجهود من أجل الرجوع إلى أهل السنة مع التركيز على التوفيق بين جانب الشريعة وجانب التصوف، وكانت هذه الفكرة التي أطلق عليها فيما بعد اسم التصوف الجديد تكتسب أهمية قصوى وبالأخص في تكوين طبيعة التفكير لدى المجتمعات الإسلامية بعالم الملايو-إندونيسيا في ذلك الوقت وما بعده من قرون، وإن انتشار أفكار التجديد التي تركز على التصوف الجديد قد أدى بدوره إلى كثافة انتشار الإسلام في المنطقة.

وفي هذا الإطار في عالم الملايو-الأرخبيل فإن استيعاب نقل التراث الفكري الإسلامي على هذا المنوال يكتسب أهمية خاصة لأن هذه المناطق بالنسبة للعالم الإسلامي عموماً تعد هامشية (Peripheral) ولا تدخل في المحرر الرئيسي الأمر الذي أفضى ببعض الباحثين إلى ترك مناطق الملايو-الأرخبيل جانباً عند حديثهم عن الإسلام لأنها لا تملك تقاليد إسلامية مستقرة، بل لا يندر أن يتم اعتبار الإسلام في هذه المناطق مزيفاً يختلف عن الإسلام في الشرق الأوسط الذي هو قلبه.

إن الدراسة التي أجراها أزرا في هذا الكتاب كانت محاولة لإعادة بناء الشبكة العلمية التي نشأت في عالم الملايو-الأرخبيل، وبناء على الأدلة والحجج التي أبرزها حاول أزرا أن يثبت أنه -بصرف النظر عن وجود التأثيرات المحلية على الإسلام في هذه المناطق- كان هناك استمرارية وتواصل بين الإسلام في الشرق الأوسط والإسلام في عالم الملايو-الأرخبيل، تلك الاستمرارية والتواصل اللتان حدثتا من خلال علاقة تقابل بين علماء الملايو-الأرخبيل وبين عدد من العلماء البارزين في الشرق الأوسط.

وكان هذا الكتاب أصلاً رسالة قدمها أزرا للحصول على الدكتوراة من جامعة كولمبيا بنيو يورك (Columbia University, New York)، ١٩٩٢م؛ وقد صدر مطبوعاً باللغة الإندونيسية عام ١٩٩٤م وباللغة العربية عام ١٩٩٩م؛ وبالمقارنة مع الرسالة الأصلية وطبعه الإندونيسي والعربي تم إدخال تعديلات طفيفة فيه تتعلق فيما يبدو بالفروض التي يريد الباحث إبرازها وهي أصول التجديد الإسلامي في عالم الملايو-الأرخبيل عامة وفي إندونيسيا خاصة.

ورغم انقضاء عشر سنوات منذ طبعه الأول باللغة الإندونيسية إلا أن هذا الكتاب لم يزل مناسباً وما زال يتمتع بالإثارة نظراً لعدم ظهور أية دراسة مماثلة خلال هذه الفترة يمكن أن يطلع عليها القراء بشكل أوسع، وخاصة أنه - بجانب مراجعه التي يتم تجديدها باستمرار في الجزء الأخير - فقد قام الباحث أزرا أيضاً بإيراد خاتمة عرض فيها عدداً من المعلومات الجديدة تتعلق بموضوعات البحث محاولاً وضع الدراسة في هذا الكتاب في إطارها الأوسع.

I “Pembaharuan Islam” (*Islamic reformism*) selama ini dihubungkan dengan gerakan Islam pada abad ke-20,<sup>1</sup> yang berkembang sejalan dengan perubahan sosial-budaya Muslim akibat desakan modernisasi oleh pemerintah kolonial Belanda di Indonesia. Pembaharuan Islam sebagaimana disuarakan ulama Kairo—lebih khususnya Muhammad ‘Abduh dan Rashid Riḍa melalui jurnal *al-Manar*—menjadi kiblat intelektual mereka yang kemudian dikenal sebagai kaum Muslim reformis. Agenda utama mereka adalah berusaha memperkenalkan Islam dalam wajah baru yang sejalan dengan semangat kemajuan modern. Sekolah dan institusi modern, jurnal, surat kabar dan buku-buku keagamaan menjadi ciri utama gerakan kaum Muslim reformis, menggantikan sistem pendidikan tradisional pesantren dan kitab kuning.<sup>2</sup>

Buku ini berusaha memperkaya dan—dalam beberapa segi penting—juga merevisi nomenklatur “pembaharuan Islam” tersebut. Ketimbang bertitik tolak dari modernisasi, buku ini menjelaskan pembaharuan Islam dengan menghadirkan satu pelacakan historis di mana gagasan pentingnya syariah dalam pemikiran dan praktik keagamaan Muslim tampil menjadi wacana dominan. Dan gagasan tersebut memang disuarakan oleh ulama terkemuka Indonesia ada abad ke-17 dan 18, sebagaimana akan dijelaskan nanti. Lebih penting lagi, munculnya gagasan tersebut berlangsung sejalan dengan kontak intelektual mereka dengan ulama Haramayn (Makkah dan Madinah), yang melahirkan proses transmisi Islam melalui saling-silang hubungan guru-murid yang sangat kompleks. Dan proses inilah, yang disebut jaringan ulama, yang menjadi titik konsentrasi pembahasan buku ini.

Penting ditegaskan, isu utama yang menjadi inti pemikiran dalam proses transmisi di atas adalah kembali pada ortodoksi Islam dengan menekankan rekonsiliasi antara aspek syariah dan tasawwuf. Gagasan yang kemudian disebut sebagai neo-Sufisme ini menjadi sangat penting, terutama dalam membentuk karakteristik pemikiran masyarakat Muslim di dunia Melayu-Indonesia saat itu, dan juga pada masa-masa berikutnya. Penyebaran gagasan pembaharuan Islam melalui penekanan pada neo-Sufisme pada gilirannya juga menghasilkan intensifikasi Islamisasi.

Dalam konteks dunia Melayu-Nusantara, memahami proses transmisi keilmuan Islam yang terjadi ini menjadi sangat penting karena umumnya, sejauh menyangkut dunia Islam, wilayah ini dianggap sebagai pinggiran (*periphery*), tidak termasuk ke dalam *mainstream*, sehingga karenanya ada kecenderungan para peneliti

tentang Islam untuk tidak menyertakan wilayah Melayu-Nusantara dalam berbagai diskusi tentang Islam, karena tidak memiliki tradisi Islam yang stabil. Bahkan, Islam di wilayah ini tidak jarang dianggap sebagai “tidak asli”, berbeda dengan Islam di Timur Tengah sebagai “pusat”nya (h. 2).

Demikianlah, melalui buku ini, dengan menghadirkan berbagai data dan argumen yang kuat, Azyumardi Azra mencoba meyakinkan bahwa—tanpa mengenyampingkan adanya pengaruh lokal terhadap corak Islam yang berkembang—ada kesinambungan antara Islam yang berkembang di Timur Tengah tersebut dengan Islam di dunia Melayu-Nusantara. Kesinambungan tersebut terjalin melalui saling-silang hubungan antara ulama Melayu-Nusantara dan sejumlah ulama terkemuka di Timur Tengah.

Buku ini awalnya merupakan disertasi penulisnya di Columbia University, New York (1992), dan sesungguhnya telah terbit lebih awal dalam bahasa Indonesia (1994) dan bahasa Arab (1999). Dibandingkan dengan disertasi asli, serta versi Indonesia dan Arabnya, sistematika buku ini telah mengalami sedikit perubahan dan penyesuaian. Perubahan dan penyesuaian tersebut tampaknya untuk mendukung tesis yang ingin lebih ditonjolkan, yakni tentang akar-akar pembaharuan Islam di dunia Melayu-Nusantara pada umumnya, dan Indonesia pada khususnya.

Kendati ada jeda waktu lebih dari 10 tahun sejak pertama kali ditulis dan diterbitkan dalam bahasa Indonesia, buku ini tampaknya tidak kemudian kehilangan *greget* dan relevansinya, mengingat dalam kurun waktu tersebut tidak juga muncul kajian serupa, misalnya, yang dapat diakses oleh pembaca yang lebih luas. Apalagi—selain bibliografi yang terus diperbaharui— di bagian akhir, Azra menambahkan sebuah epilog yang menambahkan sejumlah informasi mutakhir berkaitan dengan topik yang dikaji, dan mencoba menempatkan kajian buku ini dalam konteks yang lebih luas.

### **Jaringan Ulama: Otoritas *Sanad* dan *Silsilah***

Saling-silang hubungan ulama yang digambarkan buku ini, baik antara ulama Haramayn dan Melayu-Nusantara, atau yang disebut dalam berbagai sumber sebagai *ashāb al-Jāwīyyīn*, maupun antara *ashāb al-Jāwīyyīn* dan murid-muridnya dari berbagai wilayah, telah melahirkan semacam “jaringan intelektual” (*intellectual networks*) yang sangat kompleks, serta menciptakan sebuah proses transmisi dan difusi ajaran dan gagasan Islam dari pusat Islam di

Makkah dan Madinah ke wilayah yang dianggap sebagai pinggiran (*peripheral*), yakni Melayu-Nusantara.

Sesungguhnya, kajian tentang *trend* keilmuan Islam dalam periode tertentu telah dilakukan sejumlah sarjana. Hanya saja, sejauh menyangkut jaringan para ulama, studi Azra boleh dibilang yang pertama dan paling komprehensif untuk periode yang dipilihnya (abad ke-17 dan 18).

Jaringan ulama pada dasarnya memiliki akar kuat dalam tradisi keilmuan Islam, yang sering disebut *rihlah 'ilmiyyah* (perjalanan keilmuan) atau "perjalanan untuk menuntut ilmu." Ini sesuai dengan ajaran Islam yang menganjurkan para penganutnya untuk menuntut ilmu ke bagian dunia mana pun (*talab al-'ilm*). Selain itu, tradisi *rihlah 'ilmiyyah* secara historis bermula dari perjalanan keilmuan yang dilakukan para sahabat sepeninggal Nabi untuk mengumpulkan dan merekam hadis. Dalam perkembangan lebih lanjut, perjalanan keilmuan tersebut bukan hanya menghasilkan kumpulan hadis Nabi, tetapi juga mendorong terbentuknya semacam "jaringan" sahabat Nabi yang terlibat dalam usaha merekam, menghafal, dan mencatatkan hadis. Ketika hadis telah terkumpul dan dibukukan dalam kumpulan hadis yang otoritatif, *rihlah 'ilmiyyah* tidak lagi terjadi dalam konteks pengumpulan hadis, tetapi juga dalam upaya menuntut ilmu dan mengembangkan Islam secara keseluruhan.

Hubungan yang membentuk jaringan ulama sebenarnya sangat kompleks. Namun, jika disederhanakan pola hubungan tersebut pada umumnya dapat dikategorikan menjadi dua bentuk: *Pertama*, hubungan yang bersifat formal seperti hubungan keilmuan antara ulama yang berfungsi sebagai guru dan muridnya, dan hubungan antara ulama yang berfungsi sebagai *shaikh* atau *murshid* tarekat dan para khalifah atau wakilnya. *Kedua*, hubungan yang bersifat informal seperti hubungan antara seorang ulama dan ulama lain, dan hubungan seorang ulama yang berfungsi sebagai guru dengan murid-murid yang menjumpainya dalam waktu relatif singkat atau bahkan tidak menemuinya, namun guru itu memberikan otoritas dalam ilmu Islam tertentu.

Hubungan keilmuan yang terbentuk dari hubungan antara guru dan murid terdapat pada berbagai cabang keilmuan Islam. Dalam perkembangan jaringan ulama, hadis adalah cabang ilmu yang secara khusus memiliki peran istimewa. Sebagaimana diketahui, studi-studi hadis melibatkan rangkaian otoritas yang disebut *isnād*, yang dalam terminologi populer Islam di Indonesia disebut "*sanad*".

*Sanad* merupakan mata rantai yang berkesinambungan sampai kepada Nabi Muhammad Saw. dalam periwayatan hadis pada abad pertama Islam. Dalam masa selanjutnya, khususnya pada masa pertumbuhan jaringan ulama, *sanad* mengacu pada rangkaian sejumlah guru dengan murid-muridnya yang menerima pelajaran tentang ilmu hadis. Dalam konteks periwayatan hadis pada masa awal maupun dalam konteks jaringan ulama, terdapat apa yang lazim disebut *isnād ‘āli*, yakni *sanad* yang berkualitas tinggi karena di dalam mata rantainya terdapat tokoh-tokoh ulama yang tidak diragukan lagi keilmuan dan kredibilitas pribadinya.

Pada pihak lain juga terdapat mata rantai yang turut membentuk jaringan ulama. Mata rantai itu terdapat dalam tarekat yang menghubungkan antara guru (*shaikh* atau *murshid*) dan murid atau para khalifahnyanya. Jalinan mata rantai itu disebut "*silsilah*". *Silsilah* tarekat ini berkesinambungan satu sama lain ke atas sampai kepada Nabi Muhammad atau bahkan sampai kepada Malaikat Jibril dan Allah SWT yang merupakan sumber dari segala pengetahuan spiritual. Sama seperti *sanad* dalam studi hadis, *silsilah* yang berkesinambungan merupakan salah satu syarat terpenting bagi kesahihan otoritas dalam keilmuan dan penerimaan tasawuf atau tarekat, sehingga ia dapat dipandang sah (*mu‘tabarah*). Tanpa adanya *silsilah* yang berkesinambungan, tarekat tersebut dipandang tidak otoritatif dan bahkan tidak sah (*gair mu‘tabarah*).

Terlepas dari pentingnya *sanad* dan *silsilah*, jaringan ulama yang terbentuk dan berkembang sepanjang sejarah Islam tidak terorganisasi secara formal. Jaringan antara *murshid* dan wakil mereka memang sering kali terjalin melalui kerangka organisasi tarekat, tetapi jaringan antarmereka ini tidak berarti terorganisasi secara formal. Oleh karena itu, jaringan ulama lebih merupakan ikatan yang bersifat longgar dan informal. Namun, karena berbagai faktor, ikatan tersebut menjadi cukup solid dan efektif dalam mencapai tujuan keilmuan Islam khususnya, dan penyebaran Islam umumnya.

Kepaduan jaringan ulama ini semakin bertambah karena di kalangan ulama yang terkait oleh sebuah jaringan terdapat sejumlah pandangan dasar dan kecenderungan intelektual yang sama. Pandangan dasar yang turut memperkuat kepaduan di antara mereka berkenaan dengan rekonstruksi sosio-moral masyarakat muslim yang pada gilirannya memunculkan aktivisme pembaharuan Islam (*Islamic renewal*). Namun, penting ditambahkan bahwa pandangan keagamaan yang berkembang dalam jaringan ulama tidak-

lah monolitik dan seragam. Perbedaan tertentu terdapat di antara mereka, baik dari segi pemikiran maupun dalam gerakan.

Jaringan ulama lazimnya terdapat pada seorang ulama atau lebih yang merupakan tokoh sentral yang memainkan peranan kunci dalam pembentukan dan perkembangan jaringan intelektual yang ada. Wibawa keilmuan tokoh tersebut merupakan salah satu faktor terpenting bagi terbentuknya sebuah jaringan atau lebih. Ini bermula dengan kedatangan para murid atau ulama lain yang ingin belajar atau menuntut ilmu kepada tokoh sentral tadi.

### **Jaringan Ulama dan *Aṣḥāb Al-Jāwīyyīn***

Kemunculan jaringan ulama Melayu-Nusantara dengan Timur Tengah berkaitan erat dengan perkembangan hubungan antarke dua wilayah ini, yang secara historis bisa dilacak pada masa paling awal kehadiran Islam di Melayu-Nusantara. Sejak masa Sriwijaya, para pedagang dan pengembara muslim dari Timur Tengah telah mengunjungi kota-kota pelabuhan di Nusantara. Meskipun para pedagang muslim sibuk dalam kegiatan perdagangan, mereka sedikit banyak terlibat dalam usaha mengenalkan Islam kepada penduduk yang mereka temui.

Perkembangan selanjutnya adalah abad ke-13, ketika kerajaan Islam mulai muncul dan berkembang di Nusantara, yang berjasa memperkuat intensitas hubungan antara kaum muslim Melayu-Nusantara dan Timur Tengah. Hubungan yang terjalin bukan hanya dalam bidang ekonomi dan perdagangan, tetapi juga dalam bidang diplomatik, politik, dan keagamaan.

Dalam bidang diplomatik politik, hubungan antara kesultanan Nusantara dan kekuasaan politik Timur Tengah terlihat jelas, misalnya, dalam hubungan antara Kesultanan Aceh dan Kerajaan Usmani. Sejak masa Sultan Alaudin Riayat Syah (1538-1571), Aceh mengirimkan utusannya ke Istanbul, selain untuk mengakui sultan Usmani sebagai khalifah kaum Muslim, juga untuk meminta bantuan militer guna menghadapi Portugis yang telah menduduki Pasai, dan bahkan menjarah kapal-kapal dagang Aceh di Samudera Hindia. Hubungan diplomatik politik juga dijalin oleh Kesultanan Mataram dan Kesultanan Banten dengan penguasa (*sharīf*) Mekkah untuk mendapatkan gelar "khalifah".

Hubungan intelektual-keagamaan bahkan telah berlangsung lebih dini, tepatnya dimulai dengan kedatangan guru-guru pengembara dari berbagai tempat di Timur Tengah terutama sejak akhir abad ke-13. Para guru pengembara yang umumnya bergelar

“shaikh” dan mempunyai karakteristik guru-guru sufi tersebut mempunyai peran penting dalam memperkenalkan Islam kepada para penguasa di Nusantara. Hasilnya, banyak penguasa memeluk Islam, seperti terlihat jelas dalam kasus Merah Selu, penguasa Pasai yang masuk Islam setelah didatangi oleh Shaikh Ismail (seorang utusan *sharif* Mekkah) dari Jiddah.

Seperti diketahui, sebagian besar orang Muslim Melayu-Nusantara datang ke tanah suci untuk menunaikan ibadah haji. Namun terdapat pula mereka yang sengaja datang ke Mekkah dan Madinah untuk menuntut ilmu, yang pada gilirannya membuat mereka harus bermukim di sana, baik selama masa menuntut ilmu saja atau sementara, maupun secara permanen. Kehadiran mereka ini selanjutnya mendapatkan sebutan *ashāb al-Jāwīyyīn* (para saudara kita orang Jawi) dari penduduk Mekkah dan Madinah.

Istilah “Jawi” dan kemudian juga “Jawah” digunakan untuk menyebut seluruh orang Muslim yang datang dari Melayu-Nusantara tanpa memandang tempat asal mereka di kawasan ini. Dengan kata lain, mereka semua orang Jawa, Sumatra, Semenanjung Malaka, Patani (Thailand Selatan), dan Filipina Selatan, di Mekkah dan Madinah disebut “orang Jawi”.

Fenomena *ashāb al-Jāwīyyīn* di kalangan ulama Haramayn terus berlanjut, setidaknya sampai abad ke-18. Dalam periode ini Shaikh Sulaimān al-Kurḍī, guru dari sejumlah murid Jawi pada abad ke-18, menulis sebuah kitab yang berjudul *al-Durrah al-Bahīyyah fī Jawāb al-As'ilah al-Jāwīyyah* (Permata yang Indah dalam Menjawab Pertanyaan Masalah Jawi). Penulisan karya tersebut mengindikasikan kedekatan hubungan antara murid Jawi dan ulama-ulama yang terkait dalam jaringan di Haramayn. Kedekatan itu membuat mereka tidak segan-segan untuk menyatakan atau melaporkan perkembangan kehidupan keagamaan di tanah Jawi sendiri, meskipun isi laporan itu kadang-kadang tidak menggembirakan. Selain itu, para murid Jawi ini juga meminta kepada para ulama tersebut memberikan semacam penjelasan tentang duduk masalahnya dilihat dari ajaran Islam secara keseluruhan.

Lebih jauh lagi, kasus itu mengindikasikan pula hubungan perkembangan intelektual keagamaan antara Melayu-Nusantara dan Haramayn atau Timur Tengah pada umumnya. Berbeda dengan pandangan sejumlah sarjana dan pengamat Barat yang cenderung melihat Islam di Melayu-Nusantara tidak atau kurang mempunyai kaitan dengan perkembangan intelektual-keagamaan di Timur Tengah, kasus tersebut justru membantah pandangan

tersebut. Terdapat korelasi yang amat erat antara perkembangan keagamaan Islam di Melayu-Nusantara dan Timur Tengah melalui jalinan yang amat erat dan intens antara murid Jawi dan guru mereka, yakni para ulama terkemuka di Haramayn.

Hubungan erat antarkedua wilayah dunia Islam ini, khususnya dalam kehidupan intelektual-keagamaan, juga terlihat dalam pengalaman Kesultanan Banten, yang selain merupakan salah satu pusat perdagangan, juga termasuk pusat keilmuan Islam di Melayu-Nusantara. Selain banyak murid yang datang ke Banten, sultan-sultan Banten sendiri juga terlibat dalam berbagai kegiatan wacana keilmuan. Sebagai contoh, Sultan Abdul Qadir (1626-1651 M) mengajukan sejumlah pertanyaan tentang karya al-Gazālī, *Naṣīhat al-Mulūk* (Saran-Saran untuk Penguasa). Pertanyaan-pertanyaan yang dibawa ke Mekkah oleh delegasi khusus pada tahun 1638 M itu diajukan kepada Shaikh Muḥammad bin Ali ibn ‘Alān al-Ṣiddīqī (1588-1647 M), seorang ulama terkemuka dalam jaringan ulama di Haramayn. Untuk memenuhi permintaan Sultan Abdul Qadir tersebut, ibn ‘Alān menulis sebuah kitab yang berjudul *al-Mawāhib al-Rabbāniyyah ‘an al-As’ilah al-Jāwīyyah*.<sup>3</sup>

Mempertimbangkan semua kenyataan itu, jelas bahwa sejak pertengahan abad ke-17 sampai setidaknya akhir abad ke-19, dinamika Islam di Melayu-Nusantara semakin banyak dipengaruhi oleh perkembangan jaringan ulama internasional, khususnya yang berpusat di Haramayn. Berkat murid-murid Jawi yang berperan sebagai *transmitter*, maka gagasan intelektual-keagamaan yang berkembang di Haramayn atau Timur Tengah umumnya segera menyebar di kawasan Melayu-Nusantara.

### **Transmisi Intelektual Islam ke Melayu-Nusantara: *Tajdīd, Iṣlāh, dan Neo-Sufisme***

Seperti dikemukakan Azra dalam pengantar buku ini (h. 1), telaah atas proses transmisi intelektual Islam dari pusat keilmuan Islam, khususnya Makkah dan Madinah, ke dunia Melayu-Nusantara pada abad ke-17 dan 18, menjadi sangat signifikan, di samping karena belum banyaknya kajian yang berkaitan dengan sejarah sosial intelektual Islam periode ini, juga karena adanya anggapan umum bahwa seiring dengan terjadinya kemunduran politik Islam secara global, masa ini juga dianggap sebagai “masa kegelapan” (*dark age*) dalam sejarah Islam. Padahal, seperti ditunjukkan dengan baik oleh Azra dalam buku ini, sejauh menyangkut sejarah sosial intelektual Islam, abad ke-17 dan 18 merupakan salah satu periode penting

yang paling dinamis. Dan Azra menegaskan bahwa akar dari menguatnya dinamika sejarah Islam pada dua periode di atas tidak lain adalah jaringan intelektual ulama yang berpusat di Makkah dan Madinah (Haramayn).

Terlibat dalam jaringan intelektual ulama di Haramayn ini sejumlah ulama yang datang dari berbagai belahan dunia Islam, termasuk di dalamnya para ulama dari dunia Melayu-Nusantara, atau yang disebut dalam sumber-sumber Arab sebagai *aṣḥāb al-Jāwīyyīn*, seperti telah dikemukakan di atas. Penting dikemukakan bahwa *aṣḥāb al-Jāwīyyīn* ini, seperti dilakukan juga oleh para ulama dari wilayah lain, membawa semacam “tradisi kecil Islam” dari wilayah asalnya, dan kemudian berinteraksi dengan sejumlah tradisi kecil Islam lain, sehingga pada akhirnya membentuk sebuah “tradisi besar Islam” yang sangat kosmopolit, dan kemudian kembali tersebar ke berbagai wilayah melalui jaringan keulamaan yang terbangun.

Dalam konteks dunia Islam Melayu-Nusantara, apa yang terjadi kemudian adalah munculnya proses transmisi “tradisi besar Islam” tersebut dari Haramayn ke wilayah ini melalui sejumlah ulama terkemuka yang terlibat dalam jaringan, seperti Nuruddin al-Raniri, Abdurrauf al-Sinkili, dan Muhammad Yusuf al-Makassari pada abad ke-17, serta Abdussamad al-Palimbani, Shaikh Arshad al-Banjari, Shaikh Dawud al-Patani, dan lain-lain pada abad ke-18.

Dalam keseluruhan buku ini, Azra menegaskan bahwa di antara gagasan penting utama dalam “tradisi besar Islam” yang dibawa oleh para ulama Melayu-Nusantara dari Haramayn, adalah tentang pembaharuan (*tajdīd*) ajaran-ajaran Islam, dan rekonsiliasi (*iṣlāḥ*) atau saling pendekatan (*rapprochement*) antara ajaran tasawuf dan syariat, yang sebelumnya sering bertentangan, bahkan menimbulkan konflik dan ketegangan antara ulama tasawuf di satu sisi dan ulama fikih di sisi lain. Rekonsiliasi antara tasawuf dan syariat ini menemukan bentuknya dalam apa yang disebut sebagai *neo-Sufism*, yakni jenis tasawuf yang telah mengalami reformulasi dengan menanggalkan sifat-sifat ekstatik dan metafisiknya, seraya menggantikannya dengan rumusan-rumusan ortodoksi Islam (h. 33). Neo-Sufisme juga menekankan puritanisme dan aktivisme masyarakat Muslim, berbeda dengan sufisme awal yang lebih menekankan kesalehan individu.

Dengan sifat dan kecenderungannya yang menekankan aktivisme itulah, neo-Sufisme kemudian melahirkan sejumlah ulama yang tidak hanya produktif menulis dan menghasilkan karya-karya ke-

agama, tapi juga terlibat dalam aktivitas sosial politik pemerintahan. Nuruddin al-Raniri (w. 1658) dan Abdurrauf al-Sinkili (1615-1693) di Aceh misalnya, terlibat sebagai *Shaikh al-Islām* di Kesultanan, dan menjadi patron keilmuan Sultan atau Sultanah yang berkuasa. Demikian halnya dengan Shaikh Yusuf al-Makassari (1626-1699) di Sulawesi Selatan, yang terlibat aktif dalam perjuangan melawan kekuasaan Kolonial Belanda. Mereka bertiga merupakan tokoh neo-Sufisme Nusantara paling menonjol, di samping beberapa ulama lainnya.

Lebih dari seorang tokoh neo-Sufisme, al-Raniri juga dianggap sebagai salah seorang pembaharu (*mujaddid*) paling penting di Nusantara pada abad ke-17. Anggapan tersebut muncul karena kontribusinya yang sangat signifikan dalam hal terwujudnya perubahan keagamaan di wilayah Melayu-Indonesia. Meskipun al-Raniri dilahirkan di Ranir (sekarang: Rander), sebuah kota pelabuhan tua di pantai Gujarat, akan tetapi ia lebih dianggap sebagai seorang ulama Melayu-Indonesia daripada India atau Arab.

Dalam konteks transmisi pembaharuan Islam ke dunia Melayu-Indonesia ini, peranan penting al-Raniri memang tak dapat disangkal lagi. Kebiasaan al-Raniri mengutip banyak tokoh ahli terkenal dan karya-karya standar untuk mendukung berbagai argumen di seluruh tulisannya merupakan sarana penting bagi penyebaran gagasan pembaharuannya. Dengan cara ini, al-Raniri memperkenalkan para tokoh ahli kepada kaum muslim di kawasan Nusantara. Lebih jauh lagi, dengan memperkenalkan dan menyebarkan penafsiran Islam yang dipegang aliran utama kaum ulama dan sufi di pusat-pusat pengetahuan dan keilmuan Islam ke Nusantara, al-Raniri memberikan daya dorong yang kuat untuk kelahiran serta berkembangnya pembaharuan di kalangan muslim Melayu.

Masih dari Aceh, tokoh pembaharu pasca al-Raniri adalah Abdurrauf al-Sinkili. Hampir tidak diragukan lagi bahwa al-Sinkili merupakan salah seorang murid Jawi yang paling menonjol dalam jaringan ulama Haramayn. Kenyataan ini dapat dilihat dari keluasan jaringan guru-murid yang diperolehnya ketika ia menuntut ilmu di berbagai tempat di Timur Tengah. Seperti dikemukakan Azra dalam buku ini (h. 70-77), melalui *rihlah 'ilmiyyah* yang dilakukannya selama 19 tahun di Timur Tengah, al-Sinkili berhasil membangun hubungan dan jaringan keulamaan yang lebih kuat dan kompleks dibanding al-Raniri.

Sama halnya dengan al-Raniri, dan bahkan lebih menonjol serta lebih berpengaruh, al-Sinkili juga adalah seorang ulama neo-Sufis

yang aktif dalam kesultanan, yakni menjabat sebagai *Qadi Malik al-Adil*, yang bertanggung jawab terhadap masalah sosial-keagamaan, dan bahkan politik, mulai dari masa Sultanah Safiatudin Shah (1645-1675) sampai meninggalnya pada 1693 pada masa pemerintahan Sultanah Kamalat Shah (1688-1699).

Dalam tradisi keilmuan Islam Nusantara, al-Sinkili lebih dikenal sebagai khalifah utama tarekat Shattariyyah, dan dianggap sebagai tokoh yang paling bertanggung jawab dalam persebaran tarekat ini ke berbagai wilayah di dunia Melayu-Indonesia. Murid-muridnya banyak yang menjadi tokoh di wilayah asalnya, dua di antaranya adalah Shaikh Burhanudin Ulakan<sup>4</sup> di Minangkabau, dan Shaikh Abdul Muhyi di Jawa Barat.<sup>5</sup>

Penting dikemukakan bahwa, kendati dalam buku ini al-Sinkili dan al-Raniri ditempatkan dalam posisi yang sejajar sebagai tokoh ulama pembaharu dan mengusung ajaran neo-Sufisme, sesungguhnya ada perbedaan signifikan berkaitan dengan sifat dan kecenderungan ajarannya. Di satu sisi, al-Raniri adalah "pejuang" ortodoksi Islam yang sangat ekstrim, tidak kenal kompromi, sehingga dalam sejumlah karyanya, al-Raniri tidak segan-segan menuduh para penganut ajaran *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri dan Shamsuddin al-Sumatrani sebagai kafir; sejumlah karya Hamzah Fansuri pun dibakar dan dimusnahkan karena dianggap menyesatkan (h. 66); sementara di sisi lain, al-Sinkili adalah seorang ulama santun yang, meski sama-sama menekankan pentingnya nilai-nilai ortodoksi Islam dalam menjalankan ritual tasawuf, tetapi ia tetap bersikap toleran terhadap ajaran *wujūdiyyah* tersebut. Seperti ditunjukkan dalam salah satu karyanya, *Tanbīh al-Māshī*, al-Sinkili memang mengkritik doktrin tersebut dan melakukan interpretasi atasnya, tapi pada saat yang sama ia juga tidak sependapat dengan sikap ekstrim yang ditunjukkan oleh al-Raniri.<sup>6</sup>

Tentu saja Azra benar ketika, dalam buku ini, menjelaskan bahwa al-Raniri dan al-Sinkili berada dalam posisi yang sama sebagai tokoh neo-Sufis yang memiliki peran penting dalam konteks transmisi pembaharuan (*tajdīd*) dan rekonsiliasi (*islāh*) keilmuan Islam dari Haramayn ke dunia Melayu-Indonesia. Akan tetapi, penekanan terhadap sifat, karakteristik, dan kecenderungan masing-masingnya juga penting digarisbawahi, untuk memetakan kecenderungan pemikiran dan karya-karya ulama sufi yang muncul pada periode berikutnya. Dalam kenyataannya, dua kecenderungan neo-Sufisme seperti yang ditunjukkan oleh al-Raniri dan al-Sinkili ini senantiasa muncul, baik di wilayah Melayu maupun Jawa,

kendati model neo-Sufismenya al-Sinkili yang lebih santun, tampaknya lebih dominan.

Tokoh terakhir pada abad ke-17 yang menjadi fokus perhatian buku ini, dan juga dianggap sebagai salah seorang lokomotif neo-Sufisme adalah Shaikh Yusuf al-Makassari (1626-1699). Hubungan dan jaringan keulamaan yang tercipta antara al-Makassari dan ulama-ulama Timur Tengah juga sangat kompleks. Lebih dari itu, karir keilmuannya setelah kembali ke Nusantara juga penuh dengan tantangan, karena selain menyebarkan Islam, al-Makassari juga dituntut terlibat dalam berbagai konflik dan perang melawan kolonialisme Belanda. Atas keterlibatannya inilah, al-Makassari beserta keluarga dan sejumlah pengikutnya, kemudian diasingkan oleh Belanda ke Sri Lanka, dan akhirnya ke Afrika Selatan pada tahun 1652. Shaikh Yusuf tetap teguh dan gigih melestarikan kepercayaan sesama kaum muslim sehingga ia dapat dianggap sebagai “pembangkit” atau “penghidup” Islam di Afrika Selatan. Bahkan oleh semua penulis mengenai Islam di Afrika Selatan, ia tak pelak lagi disepakati sebagai orang buangan Melayu-Nusantara paling penting yang pernah diasingkan ke wilayah ini.

Seperti halnya al-Raniri dan al-Sinkili, Shaikh Yusuf menunjukkan semangat keilmuan yang besar dalam upaya menyebarkan pembaharuan kepercayaan dan amalan kaum Muslim di Nusantara. Shaikh Yusuf juga banyak mengajarkan sufisme yang lebih berorientasi pada syariat sehingga tasawuf yang diajarkannya pun dapat digolongkan sebagai neo-Sufisme.

Dalam perkembangan berikutnya di dunia Melayu-Indonesia, pengaruh ajaran neo-Sufisme, yang menekankan rekonsiliasi antara tasawuf dan syariat ini, semakin mempengaruhi kecenderungan ajaran tasawuf, meski dengan bentuk dan ekspresi yang berbeda-beda. Pada abad ke-18 sampai 19, misalnya, para ulama Palembang, seperti Shihabuddin bin Abdullah Muhammad, Kemas Fakhruddin, Muhammad Muhyiddin, Kemas Muhammad bin Ahmad, dan yang paling menonjol serta paling berpengaruh di antaranya, Shaikh Abdussamad al-Palimbani, dalam karya-karyanya menunjukkan pengaruh neo-Sufisme ini dengan menekankan model tasawufnya al-Gazālī, yang menekankan rekonsiliasi antara tasawuf dan syariat. Dengan demikian, para ulama Palembang ini telah memberikan kontribusi penting terhadap semakin menguatnya kecenderungan neo-Sufisme dalam tradisi keilmuan Islam di dunia Melayu-Indonesia. Puncak dari kecenderungan “Gazalian”

ini tentu saja tampak dalam dua karya al-Palimbani, *Sair al-Sālikīn* dan *Hidāyat al-Sālikīn*.

Meski di luar pembahasan buku ini, penting juga dicatat bahwa pada abad ke-20, penguatan ajaran neo-Sufisme muncul, antara lain, dalam bentuk pelucutan doktrin-doktrin mistiko filosofis, seperti doktrin *wahdat al-wujūd*, dari keseluruhan ajaran tasawuf dan tarekat, dan lebih menekankan pada pelaksanaan tasawuf yang sejalan dengan syariat. Di Sumatra Barat misalnya, para penganut tarekat Shattariyyah, seperti tampak dalam sejumlah manuskrip yang ditemukan, cenderung menegaskan bahwa tarekat yang dibawa oleh Shaikh Burhanudin, salah seorang murid Shaikh Abdurrauf al-Sinkili di Aceh, tidak mengajarkan doktrin *wahdat al-wujūd* tersebut karena dianggap tidak sejalan dengan syariat.<sup>7</sup> Dalam naskah *Kitab Menerangkan Agama Islam di Minangkabau Semenjak Dahulu Dari Syaikh Burhanuddin Sampai Ke Zaman Kita Sekarang*, karangan Maulana Abdul Manaf Amin, seorang guru tarekat Shattariyyah di Koto Tangah, Padang, dijelaskan bahwa mereka yang menganut ajaran *wahdat al-wujūd* dianggap memiliki pandangan bahwa:

“...Allah semuanya, tidak ada alam hanya Allah semata-mata, artinya tidak ada diri kita hanya Allah semata-mata, dari itulah mereka tidak merasa wajib sembahyang yang memakai ruku’ sujud, hanya merasakan Allah semata-mata meliputi seluruh alam, itulah salat *dā’im* namanya, selalu sembahyang...” (Amin 2001: 70).

Dalam konteks pembahasan buku ini, fenomena menguatnya kecenderungan ajaran neo-Sufisme dalam berbagai bentuknya tersebut menunjukkan betapa kuatnya pengaruh kecenderungan ajaran yang dipropagandakan oleh para ulama pembaharu abad ke-17 dan 18 seperti al-Sinkili, al-Raniri, al-Makassari, al-Palimbani, dan ulama lainnya tersebut terhadap rumusan ajaran tasawuf pada masa-masa berikutnya. Bahkan, meski masih perlu penelitian lebih lanjut, fenomena munculnya sufisme perkotaan (*urban sufism*) pada masa kontemporer —seperti Tazkia Sejati, Majlis Zikir al-Zikra, dan lain-lain— dalam beberapa hal bisa dianggap sebagai bagian dari pengaruh neo-Sufisme dalam bentuknya yang lain. Sebagaimana lazimnya dalam dunia tasawuf, *urban sufism* sangat menekankan ajaran zikir untuk membersihkan jiwa (*tahdhīb al-nafs*) dan mendekatkan diri (*taqarrub*) kepada Sang Pencipta. Hanya saja, berbeda dengan kecenderungan para pengamal tasawuf pada umumnya, mereka yang termasuk dalam kategori *urban sufism* ini

sama sekali tidak terikat dengan sebuah organisasi tarekat, yang mengharuskan adanya baiat, *silsilah* guru-murid, dan lain-lain.

### **Jaringan Ulama dan Tradisi Penulisan Manuskrip Islam Nusantara**

Di antara kekuatan buku ini, yang membedakan dengan kajian-kajian sejenis tentang Islam Indonesia, adalah digunakannya sejumlah naskah tulisan tangan (*manuscripts*) sebagai sumber utama untuk merekonstruksi saling-silang hubungan dan jaringan ulama, serta untuk memetakan sifat dan kecenderungan pemikiran keagamaan masing-masingnya. Dalam hal ini, Azra memanfaatkan tidak kurang dari 29 judul manuskrip keagamaan, umumnya berbahasa Melayu dan sedikit Arab, sebagian besar karangan para ulama Melayu-Indonesia, dan sebagian kecil karangan ulama Haramayn yang ditulis dalam konteks dunia Melayu-Nusantara, wilayah yang disebut dalam naskah-naskah tersebut sebagai "*bilād Jāwāh*".

Tentu saja, sesuai dengan disiplin keilmuannya, Azra "mengolah" dan memperlakukan naskah-naskah tersebut dengan pendekatan sejarah, tidak menerapkan sama sekali pendekatan filologis, misalnya, yang umumnya digunakan dalam melakukan studi pernaskahan. Tidak ada suntingan teks, tidak ada analisis usia naskah, tidak ada deskripsi naskah secara terperinci, dan juga tidak ada perbandingan antarsatu varian teks dengan varian teks lainnya; yang ada adalah analisis kecenderungan pemikiran dan kandungan isi masing-masing naskah, serta pembahasan tentang konteks sosial historis ditulisnya naskah-naskah tersebut oleh masing-masing pengarangnya.

Harus diakui, model kajian Azra ini sangat kontributif dan memberikan inspirasi terhadap pengembangan pendekatan dan metodologi, baik bagi bidang ilmu sejarah sendiri maupun filologi. Dalam konteks pendekatan dan metodologi kajian filologi khususnya, apa yang telah dilakukan oleh Azra ini menegaskan bahwa lebih dari sekedar upaya merekonstruksi teks asli yang pertama ditulis oleh seorang pengarang, atau upaya melihat berbagai variasi bacaan teks, studi pernaskahan sesungguhnya juga bisa diarahkan untuk menekankan aspek pemikiran serta konteks sosial historisnya.

Sejauh ini, salah satu kritik yang bisa ditujukan kepada studi pernaskahan adalah tidak, atau belum, berkembangnya pendekatan dan metode yang digunakan, kendati studi pernaskahan itu sendiri telah berusia puluhan tahun. Dibandingkan dengan disiplin ilmu

lain, seperti sejarah misalnya, perkembangan pendekatan dan metode dalam studi filologi bisa disebut jalan ditempat. Oleh karenanya, kajian Azra ini dalam beberapa hal telah “membuka mata” para filolog untuk mengembangkan model pendekatan dan metode kajian pernaskahan yang lebih dinamis, dengan, misalnya, menggabungkan pendekatan filologi konvensional dengan pendekatan sejarah sosial intelektual. Dengan mengambil inspirasi dari model kajian Azra ini, studi pernaskahan sesungguhnya bisa mengembangkan dan mengelaborasi apa yang disebut oleh Jamhari (2004) sebagai *rich philology*, filologi yang kaya, filologi yang dinamis, filologi yang kreatif, dengan melibatkan berbagai perspektif keilmuan dalam melakukan studi pernaskahannya.

Penting dicatat bahwa khazanah pernaskahan Islam Nusantara sendiri sedemikian kaya dengan dijumpainya naskah-naskah keagamaan dalam jumlah yang sangat besar, sehingga kajian atasnya merupakan lahan yang sangat potensial, meski belum banyak tergarap. Saling-silang hubungan guru-murid yang terlibat dalam jaringan ulama pada abad ke-17 dan 18, dan juga pada abad-abad berikutnya, sendiri dapat dipastikan telah memberikan kontribusi yang sangat signifikan terhadap melimpahnya naskah-naskah keislaman Nusantara ini.

Berdasarkan kajian Azra dalam buku ini, ada dua pola hubungan jaringan ulama abad ke-17 dan 18 yang terjalin, dan pada gilirannya dapat dipastikan menghasilkan dua pola bahasa naskah keislaman Nusantara:

*Pertama*, hubungan intelektual antara ulama Haramayn dan ulama Melayu-Nusantara. Pola ini terjadi ketika sejumlah ulama Melayu melakukan *rihlah ‘ilmiyyah* ke berbagai wilayah yang menjadi pusat keilmuan Islam di Timur Tengah. Al-Raniri, al-Sinkili, al-Makassari, al-Banjari, al-Palimbani, al-Patani, dan sejumlah ulama lain yang menjadi fokus utama pembahasan buku ini adalah contoh dari ulama-ulama Melayu-Nusantara yang tidak hanya datang ke Makkah dan Madinah untuk tujuan ibadah haji belaka, melainkan lebih dari itu bermukim selama beberapa puluh tahun untuk belajar berbagai pengetahuan keislaman dari sejumlah ulama terkemuka di sana.

*Kedua*, hubungan intelektual antara ulama Melayu-Nusantara dengan murid-muridnya dari berbagai wilayah. Pola ini terjadi ketika para ulama Melayu-Nusantara tersebut kembali dari Haramayn dan kemudian mengangkat sejumlah murid yang datang dari

berbagai wilayah. Shaikh Abdurrauf al-Sinkili misalnya, setelah 19 tahun belajar agama pada tidak kurang dari 15 orang guru, 27 ulama terkenal, dan 15 tokoh mistik kenamaan di Jeddah, Mekkah, Madinah, Mokhā, Bait al-Faqih dll, ia kemudian kembali ke Aceh, menjadi ulama paripurna dan terkemuka, serta didatangi oleh sejumlah murid yang juga ingin belajar ilmu pengetahuan agama, seperti Shaikh Burhanuddin Ulakan dari Sumatra Barat dan Shaikh Abdul Muhyi dari Jawa Barat yang telah dikemukakan. Pada gilirannya, murid-murid semacam Burhanuddin Ulakan dan Abdul Muhyi ini juga memiliki sejumlah murid di daerahnya masing-masing, dan demikian seterusnya sehingga terjalin jaringan keulamaan yang sangat rumit dan kompleks.<sup>8</sup>

Tidak terhindarkan bahwa dalam dua pola hubungan jaringan ulama tersebut terjadi proses belajar-mengajar dan transmisi berbagai pengetahuan keislaman, seperti tafsir, hadis, fikih, tasawuf, dan lain-lain. Dalam konteks inilah muncul kebutuhan terhadap adanya kitab-kitab yang dapat dijadikan sebagai pegangan, baik oleh *shaikh* sebagai guru, maupun oleh murid-murid yang sedang belajar, sehingga muncullah tradisi penulisan dan penyalinan kitab-kitab keagamaan dalam bentuk tulisan tangan (*manuscript*).

Dua pola hubungan dan jaringan keulamaan di atas pada gilirannya melahirkan dua kelompok bahasa naskah, yakni bahasa Arab dan bahasa daerah. Dapat dibayangkan, ketika Islam semakin tersebar ke berbagai wilayah, ketika proses transmisi keilmuan Islam juga terjadi antarmasyarakat Muslim yang beragam, maka muncul pula tradisi penulisan dan penyalinan naskah-naskah keislaman tersebut dalam berbagai bahasa.

Sejauh inventarisasi yang pernah dilakukan, khazanah naskah Nusantara sendiri secara keseluruhan terdapat dalam tidak kurang dari 18 kelompok bahasa, yakni: Aceh, Arab, Bali, Batak, Belanda, Bugis-Makassar-Mandar, Jawa & Jawa Kuna, Madura, Melayu, Minangkabau, Sansekerta, Sasak, Sunda & Sunda Kuna, Ternate, Wolio, Bahasa-bahasa Indonesia Timur, Bahasa-bahasa Kalimantan, dan Bahasa-bahasa Sumatra Selatan.<sup>9</sup> Kendati masih perlu penelitian lebih lanjut, hampir dapat dipastikan bahwa naskah-naskah keagamaan ini terdapat dalam sebagian besar kelompok bahasa naskah tersebut, dengan bahasa Arab dan Melayu sebagai yang terbesar di antaranya.

Oleh karenanya, apa yang telah dilakukan oleh Azra dalam karyanya ini sesungguhnya baru merupakan permulaan. Azra

sendiri dalam buku ini bahkan belum melibatkan jaringan keulamaan di wilayah Jawa pada abad ke-17 dan 18 yang pasti juga terhubung, baik dari segi tokoh-tokohnya maupun pemikiran dan naskah-naskah keagamaannya. Memang, berbeda dengan wilayah Sumatra, dan Melayu-Patani, yang menjadi fokus pembahasan buku ini, masa keemasan Jawa dalam hal penulisan dan penyalinan naskah-naskah keagamaannya tampaknya lebih menonjol pada abad ke-19 dan masa sesudahnya dengan munculnya sejumlah ulama produktif seperti Shaikh Nawawi al-Bantani dan Shaikh Ahmad Rifa'i Kalisalak.

Penelitian Ismawati (2004), yang mencoba merekonstruksi jaringan ulama Kendal Abad ke-19 dan 20, sedikit banyak menunjukkan bahwa kajian Azra ini bisa dijadikan sebagai model untuk merekonstruksi berbagai jaringan keulamaan di wilayah dan periode yang berbeda. Dengan melakukan rekonstruksi atas saling silang hubungan antarsatu ulama dengan ulama lain di setiap wilayah, serta memanfaatkan karya-karya keagamaan karangan para ulama tersebut yang umumnya dijumpai dalam bentuk manuskrip, maka sejarah sosial intelektual Islam Nusantara secara perlahan akan semakin terhubung antarsatu dengan yang lain. Pada gilirannya, hal ini dapat memberikan kontribusi terhadap pemahaman Islam Nusantara secara utuh.

### **Tentang *Notes* dan Bibliografi: Sebuah Catatan Penutup**

Hal penting lain yang patut diapresiasi dari buku ini adalah berkaitan dengan catatan (*notes*) dan bibliografinya yang sangat kaya. Catatan dan bibliografi ini mencapai hampir sepertiga dari ketebalan buku ini. Selain memberikan informasi tentang literatur rujukan, catatan yang dibuat Azra juga sangat kontributif dan inspiratif untuk studi atas sebuah topik tertentu, karena seringkali mengandung sebuah pembahasan awal yang penting ditindaklanjuti.

Salah satu contoh catatan Azra yang sangat inspiratif tersebut adalah disebut dan diinventarisasinya 2 buah salinan naskah *Itḥāf al-Dḥakī* karangan Ibrāhīm al-Kūrānī, salah seorang guru terkemuka Shaikh Abdurrauf al-Sinkili. Naskah yang disebut oleh Azra sebagai koleksi Perpustakaan Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, Kairo ini merupakan salah satu contoh karya ulama Haramayn abad ke-17 yang ditulis dalam konteks *bilād jāwah*. Naskah ini terasa semakin

penting karena, berbeda dengan naskah-naskah yang berkaitan dengan dunia Islam Melayu pada umumnya, salinan *Ithāf al-Dhakī* tidak dijumpai di Perpustakaan Nasional RI. Sejauh ini, selain di Perpustakaan Dār al-Kutub tersebut, salinan *Ithāf al-Dhakī* dijumpai di Perpustakaan Leiden dan di Perpustakaan India Office (h. 168).

Dalam buku ini, Azra hanya mengulas sepintas isi kitab tersebut dalam konteks adanya permintaan fatwa dari sebagian ulama Jawi, dalam hal ini bisa disebut secara spesifik Shaikh Abdurrauf al-Sinkili, yang meminta penjelasan mengenai doktrin martabat tujuh dalam kitab *Tuhfat al-Mursalāh ilā Rūh al-Nabī*, karangan seorang ulama India, Faḍl Allāh al-Būrhanpūrī, yang sempat menimbulkan kesalahfahaman di kalangan sebagian Muslim Melayu saat itu. Lebih dari itu, kitab *Ithāf al-Dhakī* merupakan sebuah presentasi panjang (80 halaman, dengan rata-rata 17 baris per halamannya) mengenai penafsiran ulang (re-interpretasi) terhadap doktrin-doktrin tasawuf, seperti martabat tujuh, *waḥdat al-wujūd*, dan lain-lain. Dalam karya ini kita dapat menyaksikan sebuah kesungguhan yang telah ditunjukkan oleh seorang al-Kūrānī untuk menjernihkan persoalan yang sedang dihadapi oleh, khususnya, masyarakat Muslim Melayu. Dengan demikian, lebih dari sekedar catatan belaka, informasi yang dikemukakan Azra tentang *Ithāf al-Dhakī* ini sesungguhnya bisa menjadi topik penelitian tersendiri.

Berkaitan dengan literatur yang digunakannya, Azra menegaskan bahwa berbeda dengan sejumlah penelitian sebelumnya, buku ini tergolong yang pertama dalam memanfaatkan secara ekstensif sumber-sumber Arab, khususnya kamus-kamus biografi ulama Haramayn abad ke-17 dan 18 yang menjadi guru bagi para ulama Melayu-Nusantara. Melalui kamus-kamus biografi Arab inilah Azra membangun tesisnya dengan menegaskan bahwa pada abad ke-17 dan 18 ini telah terjalin sebuah kontak intelektual dan saling-silang hubungan yang sedemikian intens antara para ulama Haramayn dan para *aṣḥāb al-jāwīyyīn*. Hal ini terlihat dari sudah masuknya sejumlah nama ulama Jawi, seperti Abdussamad al-Palimbani, misalnya, dalam kamus-kamus biografi Arab semisal *al-Nafs al-Yamānī wa al-Rūh al-Rayḥānī*, karangan Wajīh al-Dīn al-Ahdal, atau *Hilyat al-Bashar*, karangan al-Bayṭār.

Di luar substansi pembahasannya, teknis penulisan buku ini, seperti masalah transliterasi misalnya, juga patut diapresiasi. Sebagai konsekuensi dari banyaknya sumber-sumber Arab yang digunakan, pada setiap halaman buku ini, mulai halaman pertama

hingga halaman terakhir, selalu terdapat kata-kata serapan Arab yang dialihaksarakan. Kompleksitas transliterasi ini ditambah lagi dengan pilihan penulisnya, yang menurut saya tidak terlalu penting, untuk juga mengalihaksarakan setiap nama orang Melayu-Nusantara yang akar katanya dari bahasa Arab. Kendati pekerjaan tersebut pasti sangat rumit dan perlu ketelatenan, dari awal sampai akhir, transliterasi ini tampaknya dilakukan secara konsisten.

Akhirnya, tidak berlebihan kiranya jika kita menyarankan kepada para calon peneliti tentang Sejarah Sosial Intelektual Islam Nusantara, untuk menjadikan buku ini sebagai sumber awal untuk mencari inspirasi, baik tentang topik yang menarik untuk dibahas, maupun tentang sumber kepustakaan yang perlu diakses. Apalagi, tentunya berbeda dengan disertasi aslinya, catatan dan bibliografi ini telah disempurnakan dengan menyertakan sejumlah literatur paling mutakhir, yang berkaitan dengan topik-topik yang dibahas. *Wa Allāhu a'lam bi al-Ṣawāb.*

## Endnotes

1. Lihat Hamka 1963: 26; Fedrespiel 1970: 4; Noer 1973: 10-21 dan 30-33.
2. lihat Roff (1967), Hamzah (1991), Azra (1999), Noer (1973: 39-40). Pembahasan keseluruhan literatur yang berkaitan dengan gerakan pembaharuan yang melibatkan dua jurnal ini, lihat, misalnya, Burhanudin (2004a).
3. Informasi awal tentang teks *al-Mawhib* ini, lihat Voorhoeve (1980: 204-5); Behrend (1998: 468). Pembahasan lebih mendalam atas teks ini, dalam konteks tradisi Kesultanan Melayu Islam, lihat Burhanudin (2004b).
4. Tentang Shaikh Burhanudin Ulakan, ajaran, dan jaringan murid-muridnya, lihat, antara lain, Fathurahman 2003.
5. Tentang Shaikh Abdul Muhyi Pamijahan, ajaran, dan jaringan murid-muridnya, lihat, antara lain, Christommy 2003.
6. Lebih jauh tentang sikap al-Sinkili dalam menyikapi doktrin *wujūdiyyah* atau *wahdat al-wujūd* ini, lihat Fathurahman 1999.
7. Fathurahman 2003: 266-274.
8. Salah satu pembahasan tentang *silsilah* turunan murid-murid Shaikh Burhanudin Ulakan, lihat Fathurahman 2003, khususnya bab 7.
9. Lihat Chambert-Loir & Fathurahman 1999.

## Bibliography

- Amin, Imam Maulana Abdul Manaf, 2001, *Kitab Menerangkan Agama Islam di Minangkabau Semenjak Dahulu dari Syaikh Burhanuddin sampai Ke Zaman Kita Sekarang*, naskah tulisan tangan koleksi Imam Maulana Abdul Manaf Amin, Batang Kabung, Koto Tangah, Padang, Sumatra Barat.
- Azra, Azyumardi (1999), "The Transmission of *al-Manar's* Reformism to the Malay-Indonesian World: the Cases of *al-Imam* and *al-Munir*", *Studia Islamika*, vol. 6, 3, pp. 79-111.
- , 2004, "The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Century", Australia & Honolulu: Allen & Unwin and University of Hawai'i Press.
- Behrend, T.E. (ed.), 1998, *Perpustakaan Nasional Republik Indonesia*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia & EFEO, XXVII-653 hlm. (Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara, Jld. 4).
- Burhanudin, Jajat, 2004a, "The Fragmentation of Religious Authority: Islamic Print Media in the Early 20<sup>th</sup> Century Indonesia", *Studia Islamika*, vol. 11, no. 1, 2004, hal. 23-62.
- , 2004b, "Kerajaan-Oriented Islam: Study on al-Mawāhib and Taj Us-Salatin", makalah dalam Simposium Internasional Pernaskahan Nusantara VIII, di Wisma Syahida UIN Jakarta, 26-28 Juli 2004.
- Chambert-Loir, Henri & Fathurahman, Oman, 1999, *Khazanah Naskah: Panduan Koleksi Naskah Indonesia Sedunia*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, kerja sama dengan EFEO.
- Christomy, Tommy, 2001, "Shattariyyah Order in West Java: The Case of Pamijahan", *Studia Islamika*, vol. 8, no. 2, h. 55-82.
- , 2003, "Signs of the Wali: Narratives at the Sacred Sites in Pamijahan, West Java", disertasi di Australian National University.
- Fathurahman, Oman, 1999, *Tanbih Al-Masyi, Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*. Bandung: EFEO & Penerbit Mizan.
- , 2001, "Naskah dan Rekonstruksi Islam Lokal: Ithāf al-Zakī bi Sharh al-Tuhfah al-Mursalāh Ilā Rūh al-Nabī (Karya Ibrāhīm al-Kūrānī)," dalam: M. Yusuf dkk. (peny.), *Penelitian Naskah Nusantara dari Sudut Pandang Kebudayaan Nusantara (Kumpulan Makalah Simposium Internasional Masyarakat Pernaskahan Nusantara [Manassa] V*, Padang, 28-31 Juli 2001). Padang: Fakultas Sastra UNAND (hlm.153-175).
- , 2003, "Tarekat Syaṭṭariyyah di Dunia Melayu-Indonesia: Kajian atas Dinamika dan Perkembangannya Melalui Naskah-naskah di Sumatra Barat", disertasi di Universitas Indonesia, Depok.
- Hamzah, Abu Bakar (1991), *Al-Imam: Its Role in Malay Society 1906-1908*, (Kuala Lumpur: Pustaka Antara).
- Johns, A. H., 1978, "Friends in Grace: Ibrahim al-Kurani and Abd al-Rauf al-Singkel" dalam S. Udin (peny.), *Spectrum: Essays Presented to Sutan Takdir Alisjahbana*, Jakarta: Dian Rakyat.
- al-Kūrānī, Ibrāhīm, *Ithāf al-Dhakī bi Syarḥ al-Tuhfah al-Mursalāh ilā Rūh al-Nabī*, naskah tulisan tangan koleksi Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, Kairo, MS 2578, mikrofilm 27651, dan MS 2954, mikrofilm 10200.
- Noer, Deliar (1973), *The Rise of Modernist Muslim Movement in Indonesia*, (Singapore: Oxford University Press)

- Roff, William R., 1967, *The Origin of Malay Nationalism*, (Kuala Lumpur: Oxford University Press, rev. edition).
- Voorhoeve, P., 1980, *Handlist of Arabic MSS in the Library of the University of Leiden and Other Collections in the Netherlands, Second Enlarged Edition*, The Hague/Boston/London: Leiden University Press (Codices Manuscripti, 7), XXIII-749 hlm. [edisi pertama, 1957].

---

Oman Fathurahman, *Peneliti di PPIM dan dosen di Fakultas Adab dan Humaniora UIN Jakarta.*