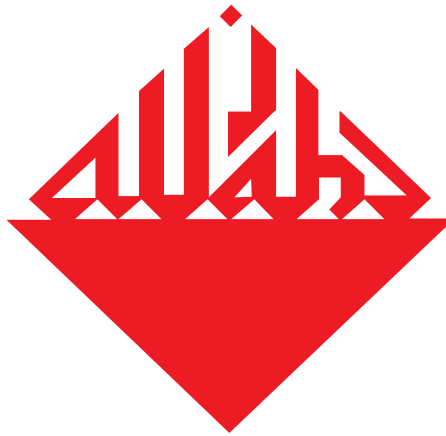


STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 24, Number 3, 2017



THE ACCULTURATION STRATEGY OF THE TABUT COMMUNITY IN BENGKULU

Nelly Marhayati & Suryanto

ISLAMIC CLICKTIVISM: INTERNET, DEMOCRACY AND CONTEMPORARY ISLAMIST ACTIVISM IN SURAKARTA

Muzayyin Ahyar

THE QUR'ANIC EXEGESIS, REFORMISM, AND WOMEN IN TWENTIETH CENTURY INDONESIA

Norbani B. Ismail

STUDIA ISLAMIKA

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies
Vol. 24, no. 3, 2017

EDITOR-IN-CHIEF

Azyumardi Azra

MANAGING EDITOR

Oman Fatburahman

EDITORS

Saiful Mujani

Jamhari

Didin Syafruddin

Jajat Burhanudin

Fuad Jabali

Ali Munhanif

Saiful Umam

Ismatu Ropi

Dadi Darmadi

Jajang Jabroni

Din Wahid

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

M. Quraisih Shihab (Syarif Hidayatullah State Islamic University of Jakarta, INDONESIA)

Taufik Abdullah (Indonesian Institute of Sciences (LIPI), INDONESIA)

M.C. Ricklefs (Australian National University, AUSTRALIA)

Martin van Bruinessen (Utrecht University, NETHERLANDS)

John R. Bowen (Washington University, USA)

M. Kamal Hasan (International Islamic University, MALAYSIA)

Virginia M. Hooker (Australian National University, AUSTRALIA)

Edwin P. Wieringa (Universität zu Köln, GERMANY)

Robert W. Hefner (Boston University, USA)

Rémy Madinier (Centre national de la recherche scientifique (CNRS), FRANCE)

R. Michael Feener (National University of Singapore, SINGAPORE)

Michael F. Laffan (Princeton University, USA)

ASSISTANT TO THE EDITORS

Testriono

Muhammad Nida' Fadlan

Endi Aulia Garadian

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

Benjamin J. Freeman

Daniel Peterson

Batool Moussa

ARABIC LANGUAGE ADVISOR

Ahmadi Usman

COVER DESIGNER

S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA (ISSN 0215-0492; E-ISSN: 2355-6145) is an international journal published by the Center for the Study of Islam and Society (PPIM) Syarif Hidayatullah State Islamic University of Jakarta, INDONESIA. It specializes in Indonesian Islamic studies in particular, and Southeast 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 submitted papers are subject to double-blind review process.

STUDIA ISLAMIKA has been accredited by The Ministry of Research, Technology, and Higher Education, Republic of Indonesia as an academic journal (Decree No. 32a/E/KPT/2017).

STUDIA ISLAMIKA has become a CrossRef Member since year 2014. Therefore, all articles published by STUDIA ISLAMIKA will have unique Digital Object Identifier (DOI) number.

STUDIA ISLAMIKA is indexed in Scopus since 30 May 2015.

Editorial Office:

STUDIA ISLAMIKA, Gedung Pusat Pengkajian
Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta,
Jl. Kertamukti No. 5, Pisangan Barat, Cirendeu,
Ciputat 15419, Jakarta, Indonesia.
Phone: (62-21) 7423543, 7499272, Fax: (62-21) 7408633;
E-mail: studia.islamika@uinjkt.ac.id
Website: <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika>

Annual subscription rates from outside Indonesia, institution:
US\$ 75,00 and the cost of a single copy is US\$ 25,00;
individual: US\$ 50,00 and the cost of a single copy is US\$
20,00. Rates do not include international postage and
handling.

Please make all payment through bank transfer to: **PPIM,
Bank Mandiri KCP Tangerang Graha Karnos, Indonesia,**
account No. **101-00-0514550-1 (USD),**
Swift Code: bmrriidja

Harga berlangganan di Indonesia untuk satu tahun, lembaga:
Rp. 150.000,-, harga satu edisi Rp. 50.000,-; individu:
Rp. 100.000,-, harga satu edisi Rp. 40.000,-. Harga belum
termasuk ongkos kirim.



Pembayaran melalui **PPIM, Bank Mandiri KCP Tangerang
Graha Karnos, No. Rek: 128-00-0105080-3**

Table of Contents

Articles

- 403 *Nelly Marhayati & Suryanto*
The Acculturation Strategy
of the Tabut Community in Bengkulu
- 435 *Muzayyin Ahyar*
Islamic Clicktivism: Internet, Democracy and
Contemporary Islamist Activism in Surakarta
- 469 *Norbani B. Ismail*
The Qur'anic Exegesis, Reformism, and Women
in Twentieth Century Indonesia
- 503 *Muhammad Noor Harisudin*
Islām wa fiqh Nusantara:
al-Tanāfus 'alā al-huwīyah wa 'alāqat al-sulṭah
wa al-ramz al-dīnī li jam'iyah Nahdlatul Ulama
- 555 *Achmad Syahid*
Al-Ṣumūd wa al-takayyuf wa al-tathāquf:
Ta'bir 'an huwīyat al-'ulamā'
fī al-manfá bi Kampung Jawa Tondano

Book Review

- 617 *Jajat Burhanudin*
Syaikh Dā'ūd al-Faṭānī dan Hubungan
Mekah-Asia Tenggara: Jaringan Intelektual,
Transmisi Islam dan Rekonstruksi Sosio-Moral

Document

- 643 *Muhammad Nida' Fadlan & Rangga Eka Saputra*
Islam, Radicalism, Democracy,
and Global Trends in Southeast Asia

Book Review

Syaikh Dā'ūd al-Faṭānī dan Hubungan Mekah-Asia Tenggara: Jaringan Intelektual, Transmisi Islam dan Rekonstruksi Sosio-Moral

Jajat Burhanudin

Francis R. Bradley. 2016. *Forging Islamic Power and Place: The Legacy of Shaykh Dā'ūd 'Abd Allāh al-Faṭānī in Mecca and Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press. 212 pp.

Abstract: *This book presents the discussion on Malay Muslim of Patani in southern Thailand today. Taking the social and intellectual life of the father of Patani ulama, Syaikh Dā'ūd 'Abdullāh al-Faṭānī (1769-1847), as the main subject of research, this book reveals an important period of Patani history when intellectual activities, centred in Mecca, were transformed into social and moral power for their revival in the 19th and early 20th centuries. The fall of Patani kingdom into the Siamese power in 1786 led the rise of new elites coming from religious circles, the ulama. Under the influence of Syaikh Dā'ūd al-Faṭānī, the ulama engaged in intellectual network and transmission of currently Meccan-based discourses, mainly those in the works of Syaikh Dā'ūd al-Faṭānī, to Patani and Malay peninsula. And this process strengthened with the rise of pondok, traditional Islamic learning centre, providing the Muslims of Patani with new social and cultural capital for their struggle for identity in the courses of development.*

Keywords: Patani, Syaikh Dā'ūd al-Faṭānī, Ulama, Mecca, *Kitab*, *Pondok*, Malay Peninsula.

Abstrak: *Buku ini hadir dengan satu pembahasan yang komprehensif tentang sejarah Muslim Patani di selatan Thailand sekarang. Mengangkat ketokohan intelektual dan sosio-moral Syaikh Dā'ūd 'Abdullāh al-Faṭānī (1769-1847), buku ini menyibak satu proses historis di mana tradisi intelektual Islam tampil menjadi satu kekuatan sosial-budaya dan moral Muslim Patani menyusul kekalahan politik kerajaan mereka di bawah aneksasi dan dominasi kerajaan Siam sejak 1786. Ulama, khususnya jebolan Mekah, menjadi elit baru yang secara aktif terlibat dalam jaringan intelektual dan transmisi Islam di tanah suci ke Patani dan Melayu-Nusantara secara umum. Mereka menjadi aktor utama bagi kebangkitan Patani di abad ke-19 dan awal abad ke-20, melalui baik karya-karya keagamaan—utamanya ditulis oleh Syaikh Dā'ūd al-Faṭānī, sebagai bapak ulama Patani—maupun lembaga pendidikan Islam pondok, yang tersebar di banyak daerah di Patani dan Semenanjung. Semua itu menyuguhkan kaum Muslim Patani daya gerak untuk membangun tata moral baru, sehingga mereka memiliki modal sosial dan budaya guna menggapai perkembangannya terus hingga kini.*

Kata kunci: Patani, Syaikh Dā'ūd al-Faṭānī, Ulama, Mekah, Kitab, Pondok, Semenanjung Melayu.

المخلص: يقدم هذا الكتاب دراسة شاملة في تاريخ مسلمي فطاني في جنوب تايلاندا الحالية. وفي عرضه للريادة الفكرية والاجتماعية - الأخلاقية للشيخ داود عبد الله الفطاني (١٨٤٧ - ١٧٦٩م)، كشف هذا الكتاب عن عملية تاريخية ظهرت فيها تقاليد الفكر الإسلامي لتصبح قوة اجتماعية - ثقافية وأخلاقية لمسلمي فطاني عقب هزيمة سياسية لمملكتهم وضمها والسيطرة عليها من قبل مملكة سيام منذ ١٧٨٦م. وأصبح العلماء - المتخرجين من مكة بصفة خاصة - نخبة جديدة تشارك بفعالة في الشبكة الفكرية ونقل الإسلام من الأراضي المقدسة إلى فطاني بصفة خاصة والملايو - نوسانتارا بصفة عامة. فقد أصبحوا شخصيات أساسية لنهضة فطاني في القرن الـ١٩ وبداية القرن الـ٢٠، من خلال أعمالهم الدينية - وخاصة ما كتبه الشيخ داود الفطاني؛ شيخ شيوخ فطاني والمؤسسات التربوية الإسلامية (المعاهد) المنتشرة في عدد من مناطق فطاني وشبه جزيرة الملايو. كل هذا يعطي لمسلمي فطاني قوة حركية لبناء منظومة أخلاقية جديدة تجعلهم يملكون رأس المال الاجتماعي والثقافي من أجل تحقيق تطورهم المتواصل حتى الآن.

الكلمات المفتاحية: فطاني، الشيخ داود الفطاني، العلماء، مكة، الكتاب، المعهد، شبه جزيرة الملايو.

Buku ini menyajikan satu pembahasan tentang sejarah sosial-intelektual komunitas Muslim Patani di selatan Thailand. Mengangkat ketokohan intelektual dan sosio-moral Syaikh Dā'ūd 'Abdullāh al-Faṭānī (selanjutnya disebut Syaikh Dā'ūd, 1769-1847), buku ini menyibak satu proses historis di mana tradisi intelektual tampil menjadi satu kekuatan sosial-budaya dan moral Muslim Patani menyusul kekalahan politik kerajaan mereka di bawah aneksasi dan dominasi kerajaan Siam sejak abad ke-18. Kebangkitan intelektual ini, dengan Syaikh Dā'ūd sebagai tokoh sentral dan lokomotifnya, menjadi modal sosial dan budaya yang berfungsi sebagai basis dan elemen utama perkembangan kaum Muslim Patani pada abad ke-19 dan terus hingga kini. Tidak hanya di Patani, kebangkitan intelektual ini juga melahirkan proses serupa di wilayah perbatasan Thailand-Malaysia sekarang, khususnya Trengganu, Kelantan, Kedah, dan Melayu-Nusantara secara umum.

Satu aspek sangat sentral dalam proses kebangkitan intelektual di atas adalah koneksi dengan Mekah. Dan inilah yang menjadi fokus utama buku ini. Bradley, seperti halnya Azra (2004)¹ melalui karya seminalnya tentang jaringan ulama, telah meletakkan pengalaman Mekah sebagai faktor esensial bagi kebangkitan intelektual Muslim Patani. Syaikh Dā'ūd belajar dan berkarir di Mekah. Dia menulis banyak karya tentang berbagai bidang ilmu keislaman, yang tersebar baik di Mekah, di Patani dan Melayu-Nusantara. Lebih dari itu, dia juga telah mencetak generasi ulama Patani dan Asia Tenggara berikutnya. Syaikh Dā'ūd menjadi guru komunitas Jawi di Mekah, yang kemudian—di wilayah asal mereka masing-masing di Patani dan Melayu-Nusantara—melahirkan arus gerakan revivalisme dan reformasi Islam, yang disebut di buku ini sebagai “*textual turn*”.

Dengan demikian, hubungan dengan Mekah dalam pembahasan buku ini dijadikan sebagai satu variabel penting dalam proses kebangkitan intelektual Muslim Patani, sebagai wujud pergumulan mereka membangun identitas kultural di tengah berbagai persoalan akibat dominasi politik Siam. Satu hal penting terkait hal ini adalah, proses pergumulan Muslim Patani di atas tidak diarahkan untuk kembali ke zaman kerajaan di abad ke-14, sebagai gerakan politik kekuasaan, tapi pada gerakan kultural. Para ulama Patani sengaja menjadikan ranah intelektual—dengan karya mereka di berbagai bidang keilmuan Islam—dan institusi pendidikan Islam, sebagai bidang garap utama.

Gerakan kultural inilah yang membekali Muslim Patani menghadapi perubahan sosial-politik dan budaya dalam arus sejarah mereka yang panjang, bahkan hingga kini.

Karena itu, setelah panjang lebar membahas perkembangan dunia politik Patani, sejak awal mula berdiri sebagai sebuah kerajaan pada abad ke-13 hingga kehancurannya pada abad ke-18 oleh kerajaan Siam (bab 4 dan bab 3), buku ini berlanjut ke pembahasan tentang perkembangan di Mekah pada abad 18 dan 19, di mana Muslim Patani—di bawah kepemimpinan Syaikh Dāʿūd—membentuk satu segmen dalam komunitas Jawi (bab 4 dan 5). Di sini, dengan berdasar pada bacaan terhadap kitab tulisan ulama Patani, terutama Syaikh Dāʿūd, penulis menghadirkan satu konstruksi pengetahuan Islam yang menjadi perhatian ulama Patani. Dan pengetahuan Islam inilah yang kemudian ditransmisikan ke Patani dan Asia Tenggara secara umum (bab 6). Lebih dari itu, sebagaimana dibahas di bab 7, proses transmisi tersebut kemudian terlembaga dengan berdirinya institusi pendidikan Islam, pondok, yang berkembang di Patani dan wilayah perbatasan Thailand-Malaysia sekarang.

Dari Kerajaan ke Provinsi: Sekilas Dinamika Politik Patani

Sebagaimana dibahas di bab 2, Patani mulai tumbuh menjadi kerajaan Islam pada abad ke-13, sejalan dengan keterlibatannya dalam arus perdagangan jarak jauh. Kaum Muslim Arab dan India, yang menjadi satu elemen penting dalam kegiatan ekonomi maritim saat itu, datang untuk bertransaksi dan bahkan tinggal di Patani, yang kemudian berkontribusi bagi perkembangan wilayah tersebut menjadi salah satu pusat perdagangan dan proses Islamisasi. Maka, seperti halnya negara Melayu-Nusantara pra-kolonial pada umumnya (Abdullah 1989, 17–36), Patani mengalami satu proses historis di mana pembentukannya sebagai satu kerajaan berlangsung sejalan pertumbuhan ekonomi maritim dan perkembangan Islam.

Dalam kaitan inilah Bradley menggambarkan konteks Patani masa kerajaan ini hingga ke-17 dihubungkan dengan “orang kaya”. Di dunia Melayu istilah orang kaya sudah lama dikenal sebagai satu kelompok elit yang memiliki tidak hanya kekayaan material berlimpah—dicirikan antara lain dengan rumah mewah, senjata (meriam), tanah luas, dan budak serta pengikut yang banyak—tapi juga status sosial yang tinggi, dan lebih penting lagi pengaruh politik yang besar.² Gambaran itu

pula yang berlaku dalam konteks khusus Patani. Bersama elit lain, khususnya Bendahara dan Laksamana, orang kaya digambarkan terlibat secara substansial dalam proses-proses politik di kerajaan, yang mencapai puncaknya pada 1584. Mereka saat itu bertanggungjawab atas kematian Sultan Bahdur dan naiknya Raja Ijau menjadi ratu Patani.

Elit lain yang juga berpengaruh di kerajaan adalah ulama. Berbasis di mesjid raya di daerah Kresik, ulama Patani digambarkan telah berhasil memengaruhi raja untuk mengimplementasikan sejumlah ajaran Islam di lingkungan kerajaan. Pada 1601, misalnya, raja Patani diberitakan telah mengeksekusi dua orang anggota keluarga orang kaya karena terbukti telah berzina. Usaha penerapan ajaran Islam ini terus berkembang sejalan menguatnya pengaruh ulama di kerajaan. Bersama dengan itu, para ulama juga telah berjasa menjadikan masyarakat Patani dikenal sebagai Muslim bermazhab Syafii.

Konfigurasi sosial-politik di atas terus bertahan sebagai dunia sosial Patani hingga satu saat yang sangat menentukan dalam sejarah Patani, ketika kerajaan tersebut harus menghadapi aneksasi kerajaan Siam. Hal ini berlangsung pada abad ke-18 dan terkait dengan perubahan peta politik di belahan utara pulau, di mana Siam tengah muncul menjadi satu kekuatan politik dominan. Di atas puing-puing kerajaan Ayutthaya sebelumnya, yang dikalahkan Burma pada 1767, Siam di bawah Jenderal Taksin segera terkonsolidasi secara politik dan berkembang menjadi kerajaan terkemuka yang kerap berhadapan dengan Burma. Dan memang hal terakhir ini, konflik Siam-Burma, yang telah membuat Patani harus menghadapi nasib tragis sebagai sebuah kerajaan.

Hal ini akibat dari strategi politik Patani, dan juga kerajaan lain di Semenanjung, yang memilih berpihak ke Burma. Sultan Muhammad dari Patani tidak bersedia mengirim bantuan yang diminta Siam, sebesar 80.000 baht, dalam perang melawan Burma setelah wilayahnya di bagian utara diserang pada 1776. Keberpihakan kepada Burma juga tampak ketika kerajaan ini menguasai Nakhon pada 1784 di bagian selatan, meski pada saat yang sama juga menjalin hubungan dengan Siam. Pilihan politik Patani membuatnya dianggap berseberangan dengan Siam. Maka, ketika Siam segera berhasil melakukan konsolidasi kekuatan militernya, di saat Burma justru semakin lemah sejak kematian rajanya Hsinbyshin, Patani menjadi salah satu target serangan militer Siam. Demikianlah, setelah melalui proses perlawanan panjang selama sekitar setahun, Patani akhirnya tunduk pada kekuasaan Siam tepat pada Agustus 1786.

Peristiwa ini bermakna sangat penting bagi sejarah Patani. Sejak itu, Patani sebagai sebuah kerajaan, berikut sistem sosial-politiknya, sepenuhnya telah berakhir. Dan kerajaan ini tidak pernah bisa dibangun kembali. Militer Siam tidak hanya meluluh-lantahkan infrastruktur kota kerajaan, tapi juga menjalankan sejumlah agenda untuk membuat wilayah Patani bebas dari pendudukan etnis yang secara kultural Melayu. Karena itu, tahun 1786 sekaligus menandai mulainya proses penyiksaan, pengusiran, perbudakan dan pembunuhan rakyat Patani oleh Militer Siam. Sumber-sumber Inggris mencatat bahwa penghancuran dan pengosongan wilayah berlangsung bersamaan. Mereka misalnya membakar semua barang dan bangunan yang bernilai—kecuali Masjid Raya Patani di Kresik yang masih tetap bertahan—dan membunuh banyak (mencapai puluhan ribu) orang Patani, termasuk kaum perempuan dan anak-anak, dengan cara diikat dan dibuang di tanah untuk selanjutnya dilindas gajah. Tidak sedikit dari rakyat Patani dijadikan tawanan, yang selanjutnya menjadi budak di gedung-gedung kerajaan yang tengah dibangun Siam di pusat kekuasaan politik di Bangkok.

Selain itu, mereka yang berhasil lolos dari penangkapan dan pembunuhan oleh militer Siam lari ke wilayah-wilayah kerajaan tetangga di Semenanjung, yakni Kedah, Kelantan, Perak dan Trengganu. Khusus untuk Kedah, diberitakan bahwa pihak kerajaan bersikap sangat hati-hati menerima kedatangan pengungsi dari Patani karena ancaman Siam. Di Kelantan dan Trengganu, banyak pengungsi Patani menemukan ikatan etnisitas dan afinitas budaya dengan penduduk lokal. Kondisi inilah yang menjelaskan besarnya pengaruh Patani pada abad ke-19 dan awal abad ke-20, seperti akan dijelaskan nanti, melalui jaringan intelektual Islam di wilayah perbatasan Thailand-Malaysia kini.

Perlu ditegaskan bahwa perang 1786 hanya satu episode, meski sangat penting dan menentukan, dari proses penaklukan Patani oleh Siam. Pada 1789, satu upaya pemberontakan dilakukan raja Patani Tungku Lumidin yang baru saja diangkat Siam, dan ditempatkan di bawah kekuasaan Provinsi Nakhon. Sebagaimana bisa diduga, pemberontakan ini segera berhasil digagalkan pada 1792. Setelah cukup lama stabil, pada 1808 sejumlah orang kaya dan ulama terlibat dalam penyerangan gubernur Siam (*phraya*) di Songkhla, yang sejak 1792 ditunjuk sebagai provinsi yang bertanggung-jawab membawahi Patani. Hal penting dalam serangan ini adalah keterlibatan ulama dan sayid dari Mekah. Ajaran para sayid dan ulama diyakini ikut mendorong

rakyat Patani untuk ikut menyerang gubernur Songkhla. Meski harus dilihat secara sangat hati-hati, hal tersebut menunjukkan hubungan keagamaan yang sudah terjalin antara Patani dengan Mekah. Hal ini juga terkait fakta bahwa raja Patani sebelumnya, Sultan Muhammad, dikabarkan telah mengirim dana secara reguler ke Mekah sebagai wakaf dan untuk tujuan amal lain.

Kembali ke peristiwa penyerangan di atas, hal itu telah mendorong Siam untuk mengerahkan kekuatan militernya dalam membangun dominasi di Patani dan wilayah perbatasan secara umum. Selain membagi Patani menjadi beberapa unit wilayah lebih kecil—Patani, Yaring, Saiburi, Nongchik, Raman, Legeh dan Yala—guna mengontrol dinamika politik di Patani secara lebih efektif, Siam tidak lama setelah itu menyerang dan menguasai Kedah, satu kerajaan penting Semenanjung yang juga memiliki hubungan politik dengan Patani. Berlangsung pada 1821 hingga 1842, langkah invasi ini dimaksudkan untuk menegaskan dominasi politik Siam di wilayah perbatasan Thai-Malaysia kini. Dengan cara demikian, maka segala potensi pemberontakan oleh rakyat Patani, yang tersebar di berbagai kerajaan di wilayah perbatasan, tidak akan tumbuh.

Langkah politik Siam di atas memang membuahkan hasil. Menyusul kalahnya perang Kedah-Patani melawan Siam pada 1838—berupa peristiwa terakhir dari lima kali perang dengan Siam sejak 1785—Kelantan dan Trengganu juga menyatakan tunduk kepada Siam, setelah sebelumnya terlibat dalam perlindungan raja Patani dan keluarganya serta penguasa Yala. Untuk hal itu, sultan Kelantan membayar 30.000 dolar Spanyol dan sejumlah emas ke kerajaan Siam, selain menyerahkan raja dan pimpinan Patani yang dilindungi Kelantan. Sementara sultan Trengganu meminta perlindungan Inggris dari serangan Siam.

Dalam kondisi demikian, maka penguasaan Siam terhadap Patani berhasil sepenuhnya. Dan bagi Patani sendiri, kondisi di atas berarti tidak ada lagi ruang untuk kembali ke kejayaan politik pada masa sebelumnya, abad ke-13 hingga ke-17. Raja dan istana, dengan segala kebesarannya, tidak lagi eksis di tengah rakyat Patani. Peran mereka digantikan pemimpin baru yang tumbuh dari kalangan ulama dan haji yang kembali dari Mekah. Dan pengalaman Mekah ini memang menjadi satu trend baru mobilitas elit Patani, dan kemudian menjadi satu landasan penting kebangkitan Patani kemudian.

Mekah: Basis Baru Mobilisasi Elit

Bisa diasumsikan bahwa Muslim Patani, dan Melayu-Nusantara secara umum, sudah menjalin kontak dengan Mekah jauh sebelum tragedi politik yang dialaminya seperti telah dijelaskan di atas. Kerajaan Patani memiliki hubungan erat dengan dunia Timur Tengah, baik di bidang ekonomi-politik maupun keagamaan. Hanya saja, baru di akhir abad ke-18 dan 19 bahwa Mekah memiliki signifikansi khusus terhadap dinamika sosial-keagamaan Patani. Sebagaimana dibahas di bab 4, Mekah sejak masa itu menjadi basis lahirnya elit baru Patani yang merumuskan visi sosialnya dalam terma-terma Islam, menggantikan elit lama yang berdasarkan ideologi kerajaan yang sudah berakhir. Dan proses ini bermula dari kehadiran Muslim Patani di Mekah yang secara berarti membentuk satu elemen penting dari apa yang disebut sebagai komunitas Jawi, yakni Muslim Asia Tenggara yang belajar Islam dan tinggal di kota suci ini.

Perlu dicatat, perkembangan di atas tidak khusus Patani. Mekah pada akhir abad ke-18 dan 19 menerima kedatangan kaum Muslim dari berbagai penjuru dunia untuk belajar Islam; telah menjadi tren baru bagi Muslim internasional untuk membentuk komunitas belajar di Mekah. Dalam konteks Asia Tenggara, di mana Patani termasuk di dalamnya, tren baru tersebut terefleksikan dalam keberadaan komunitas Jawi, yang digambarkan sebagai nadi dari dinamika Islam di wilayah Muslim terbesar di dunia ini. Mereka bertanggungjawab dalam proses transmisi Islam dari Mekah dan selanjutnya menentukan kehidupan keagamaan di wilayah Muslim di Asia Tenggara.

Khusus untuk konteks Muslim Patani, keterlibatannya dalam komunitas Jawi ini diilustrasikan dari pengalaman belajar tokoh utamanya yang kemudian menjadi bapak dari ulama Patani, yakni Syaikh Dā'ūd al-Fatānī. Tiba di Mekah pada ujung tahun 1780-an, Syaikh Dā'ūd dan beberapa Muslim Patani (diperkirakan sekitar belasan orang) mengawali sebuah proses migrasi elit Muslim di wilayah tersebut untuk menjadi bagian dari komunitas Jawi. Bila melihat tahun kepergiannya, jelas bahwa perkembangan politik Patani menjadi satu alasan tersendiri untuk berkarir di bidang intelektual-keagamaan di kemudian hari. Syaikh Dā'ūd menyaksikan awal dari proses kehancuran Patani sebagai sebuah kerajaan, berubah menjadi provinsi di bawah kekuasaan Siam dengan segala konsekuensinya.

Demikianlah, setelah akrab dengan kehidupan sosial-keagamaan komunitas Jawi—sangat mungkin difasilitasi dua orang ulama Patani

yang lebih dulu tinggal di Mekah, Syaikh 'Alī ibn Ishāq al-Faṭānī dan Syaikh Muḥammad Ṣāliḥ ibn 'Abd al-Raḥmān al-Faṭānī—Syaikh Dā'ūd mulai belajar dengan beberapa ulama terkemuka saat itu. Al-Falimbani (Syaikh 'Abd Ṣamad ibn 'Abdillāh al-Jāwī al-Falimbānī) adalah salah satunya. Syaikh Dā'ūd belajar ke al-Falimbani selama empat tahun, sebelum al-Falimbani kembali ke Melayu-Nusantara. Itu adalah masa ketika al-Falimbani di tengah puncak karir intelektualnya, di mana dia menyelesaikan satu karya terkenalnya *Sayr al-Sālikīn* (1789).

Syaikh Dā'ūd selanjutnya belajar kepada beberapa ulama Timur Tengah. Mereka antara lain adalah Muḥammad ibn 'Alī al-Shanwānī (w. 1817), seorang ulama ahli fikih dari Mesir yang juga menjabat sebagai rektor Universitas al-Azhar. Dia kerap melakukan perjalanan ke tanah suci, di mana Syaikh Dā'ūd menjalin kontak dan banyak belajar ilmu fikih. Ulama berikutnya yang tercatat sebagai guru Syaikh Dā'ūd adalah 'Abdullāh al-Sharqāwī (1737-1812), rekan senior al-Shanwānī di al-Azhar. Al-Sharqāwī dikenal sebagai ahli hadis, kalam (teologi), dan syari'ah, selain juga pembaharu tarekat Khalwatiyah di Kairo. Karyanya antara lain berupa syarah atas kitab *Umm al-barāhīn* oleh Muḥammad ibn Yūsuf al-Sanūsī (w. 1490) dan *al-Sharqāwī 'alā al-taḥrīr*. Dalam karyanya, al-Sharqāwī sangat menekankan hadis baik sebagai sumber kedua ajaran Islam maupun sebagai sumber tuntunan sikap moral dan perilaku kaum Muslim.

Ulama lain yang juga tercatat sebagai guru Syaikh Dā'ūd di Mekah adalah Syaikh Muḥammad Ṣāliḥ ibn Ibrāhīm al-Zubayrī (1774-1825), yang menulis kitab tentang salat, Sayyid 'Abdullāh al-Maḥjūb al-Mīrghānī (w. 1792), seorang ahli tasawuf, dan Muḥammad As'ad al-Ḥanafī al-Makkī. Ulama terakhir ini mengajak Syaikh Dā'ūd aktif dalam tarekat Syattariyah, yang kemudian menjadi tarekat bagi ulama Patani dalam komunitas Jawi dan akhirnya kaum Muslim di semenanjung secara umum pada abad ke-19. Guru Syaikh Dā'ūd berikutnya adalah Aḥmad al-Marzūqī al-Mālikī, sama-sama murid al-Shanwānī yang mengajar di Mekah di bidang hadis. Al-Mālikī sangat berjasa dalam pembentukan keilmuan Syaikh Dā'ūd di bidang hadis dan hukum Islam, sehingga dia menulis kitab syarah khusus atas karya gurunya ini yang membahas tentang tauhid.

Berbekal pengalaman belajar dengan para ulama di atas, pengetahuan Islam Syaikh Dā'ūd meliputi bidang keilmuan yang luas. Keterlibatannya pada tarket sufi tertentu menambah kekuatannya

untuk berkarir dalam dunia keulamaan. Dan memang demikian yang terjadi. Mufti Mekah saat itu, Syaikh 'Aṭā'illāh, memberinya satu keistimewaan untuk mengajar di *ḥalaqah* di Masjid al-Haram. Inilah awal karir Syaikh Dā'ūd sebagai seorang ulama. Dia segera tampil sebagai guru yang dikelilingi banyak murid dan pengikut dari segmen tertentu komunitas Jawi. Lebih dari itu, dia juga menulis banyak karya meliputi berbagai bidang keislaman. Dia banyak menulis utamanya dalam bahasa Melayu, di samping membuat versi terjemahan dari kita-kitab standar. Hal ini tentu didasarkan pertimbangan bahwa audiens pembacanya sebagian besar berasal dari Melayu-Nusantara dan berbahasa Melayu. Dan mereka kemudian memang berjasa dalam proses transmisi gagasan keislaman Syaikh Dā'ūd mencapai audiens Muslim yang lebih luas di Asia Tenggara.

Khusus menyangkut karya-karya Syaikh Dā'ūd, penjelasan buku ini (hal. 74-82) membaginya ke dalam empat bidang garapan, sesuai periode perkembangan dan konsentrasi intelektualnya. Periode pertama adalah fikih dan eskatologi. Di sini, Syaikh Dā'ūd menggarap isu-isu di sekitar kehidupan keluarga, sebagai satu cara untuk membangun kembali masyarakat Patani yang sudah tercerai-berai akibat invasi Siam pada 1786. Karyanya *Īdāḥ al-bāb li murīd al-nikāḥ bi al-ṣawāb* (1809) memuat isu seputar perkawinan, nasehat untuk sepasang suami-isteri, dan sejumlah isu terkait semisal mahar dan perceraian. Satu hal yang menjadi penekanan Syaikh Dā'ūd adalah perlunya untuk berpegang pada mazhab Syafi'i. Dan penjelasan tentang isu-isu di atas dibuat mengacu pada pendapat hukum Syafi'i. Masih tentang perkawinan, Syaikh Dā'ūd juga menulis karyanya yang lain, *Ghāyat al-taqrīb fi al-irth wa al-ta'ṣīb* (1811). Karya berikutnya adalah *Najḥ al-rāḡibīn wa sabīl al-muḥtadīn*, yang berisi pembahasan tentang hukum perdagangan dan panduan untuk transaksi ekonomi yang sesuai dengan ajaran Islam. Sementara di bidang eskatologi, Syaikh Dā'ūd menulis sejumlah karya sebagai berikut: *Bishārat al-ikhwān bi ashāb al-mawt 'alā al-imām* (1811) tentang nikmat dan manfaat beriman di hari akhirat nanti; *Kifāyat al-muḥtāj fi al-'isrā' wa al-mi'rāj*, berupa terjemahan dari karya Najm al-Dīn al-Ghayṭī (w. 15/04) *Qiṣṣah mi'rāj al-nabi*, tentang perjalanan nabi Muhammad ke Masjid al-Aqsa di Jerussalem dan kemudian ke surga; dan *Kashf al-gummah fi ahwāl al-mawtā fi al-barzakh wa al-qiyāmah*, yang membahas kondisi hari kebangkitan (alam barzakh), malaikat dan hari akhir.

Pada periode kedua (1812-1819) Syaikh Dā'ūd menulis karya-karya berisi pembahasan tentang ajaran dasar Islam, yang ditujukan bagi mereka yang belum belajar Islam dan bahkan yang baru masuk Islam. Dia antara lain membuat versi terjemahan dari kumpulan hadis oleh al-Ḥāfiz ibn Ḥajar al-'Asqalānī (w. 1448) *Bulūgh al-marām*, yang berisi pembahasan rinci tentang ibadah. Selanjutnya pada 1817 dia menulis karya singkat tentang salat Jum'at, *Kitab Sembahyang Jum'at*, yang memuat semua aspek dari ritual ibadah salat Jum'at. Berikutnya adalah karya tentang ibadah haji, berjudul *Ghāyat al-marām fi kayfiyat 'adā' al-ḥajj fi al-Islām*, yang membahas aspek detail tentang pelaksanaan ibadah haji berikut keutamaan dan manfaat mereka yang menunaikannya. Setelah menulis tentang ibadah, Syaikh Dā'ūd melahirkan karya yang diarahkan untuk membekali kaum Muslim kekuatan iman Islam. Dia menulis *Tuḥfat al-rāgibīn fi bayān ḥaqīqat imān al-mu'minin*, dua volume, yang banyak mengambil dari karya gurunya al-Falimbani dan Muḥammad Arshad 'Abdullāh al-Banjārī (w. 1812), yang membahas berbagai golongan (*firqah*) dalam Islam berikut penjelasan historis dan teologis. Karya selanjutnya adalah *al-Durr al-thamīn fi 'aqā'id al-mu'minin* (1817), yang menegaskan antara lain keharusan kaum Muslim untuk berpegang pada ajaran teologi Asy'ariyah.

Periode berikutnya adalah Sufisme. Setelah vacum selama tiga tahun (1819-1822)—diberitakan dia sempat pulang ke Nusantara—dan kemudian sempat juga tinggal beberapa lama di Madinah (1823), Syaikh Dā'ūd kembali menulis karya-karya keislamannya. Dia kali ini melahirkan beberapa karya tentang Sufisme, di antaranya adalah terjemahan dari dua karya al-Ghazālī, *Minḥāj al-'abidīn* (1825) dan *Bidāyat al-hidāyah*. Karya pertama membahas secara rinci martabat tujuh, satu konsep sufi terkenal yang membimbing seseorang bisa mencapai tahap kesatuan dengan Tuhan. Sementara karya kedua lebih berupa bimbingan praktik keagamaan sehari-hari. Dari dua karya ini, yang mendapat sambutan hangat dari Patani diaspora, Syaikh Dā'ūd kemudian menulis satu karya lain tentang martabat tujuh, *al-Manḥal al-ṣāfi fi bayān ramz ahl al-ṣūfi*. Tidak berapa lama, dia juga melahirkan karya lain tentang konsep-konsep Sufi yang diambil dari berbagai sumber, *Jam' al-fawā'id wa jawābir al-qalā'id* (1824). Selain itu, Syaikh Dā'ūd juga membahas isu praktikal dari Sufisme, *Ḍiyā' al-murid fi ma'rifat kalimat al-tawḥīd*. Berbeda dari karya sebelumnya yang berisi pemikiran dan konsep Sufisme, di sini dia membahas tentang praktik

dan metode zikir yang umum berlaku di tarekat Syattariyah. Karya lainnya adalah *Munyat al-muṣallī* (1827), yang berisi penjelasan tentang ibadah pokok dan dasar-dasar ritual Islam.

Periode keempat (1836-1843), yang terakhir, adalah jurisprudensi [lagi] dan pedagogi. Ini adalah masa ketika dia tinggal di Ta'if, di mana dia menghabiskan lebih banyak waktu untuk menulis. Salah satu karya besarnya lahir dari periode ini, yakni *Furū' al-masā'il wa usūl al-wasā'il* (1841). Hadir sebagai karya ensiklopedis tentang mazhab Syafi'i, dalam aspek hukum dan teologi, kitab ini didasarkan pada dua karya tokoh besar dalam perkembangan mazhab Syafi'i, yakni *Fatāwa shams al-millah wa al-dīn* oleh Muḥammad al-Ramlī dan *Kashf al-lithām 'an as'ilat al-anām* oleh Ḥusayn ibn Muḥammad al-Maḥallī. Karena itu, kitab ini kerap disebut sebagai *magnum opus*-nya Syaikh Dā'ūd. Masih terkait dengan mazhab Syafi'i, Syaikh Dā'ūd juga menulis *Sullam al-muhtadī fi bayān ṭariqat al-muhtadī* (1836). Di tahun yang sama, Syaikh Dā'ūd juga berhasil menyelesaikan karya besar lainnya, *al-Jawāhir al-sanīyah fi sharḥ al-'aqā'id al-dīniyah wa ahkām al-fiqh al-marḍiyah wa ṭariq al-sulūk al-Muḥammadiyah*. Diperuntukkan terutama bagi para pelajar di tingkat awal, karya ini berisi pengantar untuk ilmu-ilmu keislam, terutama fikih, kalam dan tasawuf.

Mekah-Patani: Jaringan Keilmuan dan Transmisi Islam

Berbekal pengalaman Mekah di atas—mulai dari berguru ke banyak ulama, mengajar di masjid al-Haram dan menulis banyak karya tentang berbagai bidang keilmuan Islam—Syaikh Dā'ūd hadir sebagai ulama dengan otoritas keilmuan yang tinggi. Dia diakui sebagai bapak ulama Patani yang, dalam beberapa segi tertentu, sejajar dengan Syaikh Nawawi Banten dan Mahfudz Termas untuk konteks Indonesia (Burhanudin 2007, 75–78). Pengalaman belajar berikut karya-karya Syaikh Dā'ūd, seperti halnya Nawawi Banten, telah menginspirasi elit Muslim Patani dan Melayu Nusantara secara umum untuk belajar Islam di Mekah dan berkarir sebagai ulama di daerah mereka masing-masing.

Selama berkarir di Mekah, Syaikh Dā'ūd telah menarik banyak murid, meski yang diketahui sebanyak dua puluh empat orang yang sebagian besar dari Patani. Dalam hal ini, saudara Syaikh Dā'ūd, Idrīs, dan sahabatnya Syaikh Muḥammad Ṣālih ibn 'Abd al-Raḥmān al-Jāwī al-Faṭānī telah berjasa dalam proses pembelajaran Islam pimpinan Syaikh Dā'ūd di *ḥalaqah* masjid al-Haram. Syaikh Muḥammad Ṣālih

bahkan telah berperan penting menghubungkan Syaikh Dā'ūd dengan lembaga pendidikan Islam di Patani, pondok. Karena itu, Muslim Patani yang menjadi murid Syaikh Dā'ūd bertambah banyak pada dekade kedua abad ke-19, sehingga dikenal saat itu tempat tinggal khusus bagi mereka, “rumah Patani”. Murid dan pengikut Syaikh Dā'ūd ini, dari Patani dan wilayah lain di Melayu-Nusantara, telah berperan penting membangun jaringan keilmuan dan transmisi keislaman dari Mekah ke Patani dan Melayu-Nusantara secara umum. Dan dalam proses ini, pemikiran Islam Syaikh Dā'ūd—baik yang diajarkan di *halaqah* di masjid al-Haram maupun melalui karya-karyanya—memegang peran sentral. Ia menjadi substansi dari apa yang ditransmisikan dan selanjutnya tampil sebagai wacana utama dalam dinamika Islam pada abad ke-19 dan awal abad ke-20.

Dalam konteks ini, Haji 'Abd al-Ṣamad ibn Faḡīh 'Abdillāh (1792-1873) adalah nama pertama yang tercatat sebagai murid Syaikh Dā'ūd yang terlibat dalam jaringan intelektual Islam. Dia berasal dari keluarga Patani yang harus pindah ke Kelantan menyusul tragedi politik sebagaimana telah dijelaskan di atas. Pada sekitar 1808, sebagaimana elit Muslim Patani umumnya saat itu, dia mengembara ke Mekah untuk belajar Islam. Setelah belajar sekitar sepuluh tahun, dia kerap kali kembali ke Kelantan. Di sini, dengan berbekal ajaran Syaikh Dā'ūd—khususnya yang terdapat dalam kitab *Īdāh al-bāb*, dan juga beberapa teks lain—dia mulai berkarir sebagai ulama, hingga kemudian dia berhasil mendirikan pondok di Kelantan. Atas dasar itu, dan sangat mungkin juga didukung penguasa Kelantan Sultan Muhammad II (1837-1886), Haji 'Abd al-Ṣamad kemudian tampil sebagai seorang ulama terkemuka Kelantan dengan gelar Tok Pulai Chondong.

Trengganu adalah wilayah berikutnya yang menjadi arena bagi murid Syaikh Dā'ūd berkarir sebagai ulama. Salah satunya yang paling berpengaruh adalah Syaikh 'Abd al-Qādir ibn 'Abd al-Raḡīm al-Tarkānū (1790-1864). Dia berasal dari keluarga Patani yang sempat belajar ke Syaikh Dā'ūd Mekah pada 1819, kembali ke Patani pada 1830 tapi terusir saat hendak tinggal di kota kelahirannya, dan akhirnya menetap di Trengganu. Syaikh 'Abd al-Qādir memulai karirnya dengan mendirikan masjid dan pondok di Bukit Bayas—karenanya dia kemudian dikenal sebagai Tuan Bukit Bayas—dan selanjutnya mendirikan pondok berikutnya di Kampung Paya Bunga dan sejumlah tempat lain di Trengganu. Karir keulamaan Syaikh 'Abd al-Qādir juga

didukung hubungannya yang baik dengan penguasa Trengganu, Sultan Omar (1839-1876), di mana dia memperoleh banyak fasilitas dan akhirnya diangkat sebagai mufti kerajaan Trengganu.

Tokoh berikutnya yang sangat aktif dalam jaringan keilmuan Mekah-Patani adalah Hajji Maḥmūd ibn Muḥammad Yūsuf ibn ‘Abd al-Qādir al-Jāwī al-Tarkānū (1819-1808). Dia dikenal memiliki minat sangat besar terhadap pemikiran Islam Syaikh Dā’ūd, dan karenanya membangun perpustakaan untuk mengoleksi karya-karyanya, yang dia peroleh setelah melakukan perjalanan di banyak daerah dari Patani ke Trengganu. Sedininya abad ke-19, karya-karya Syaikh Dā’ūd memang telah tersebar luas di wilayah-wilayah tersebut.

Masih di Trengganu, tokoh lain yang juga penting dicatat di sini adalah Syaikh Ḥasan ibn Syaikh Ishāq al-Jāwī al-Faṭānī (w. 1863). Dia berasal dari keluarga elit Patani yang terusir menyusul invasi Siam, dan akhirnya tinggal di Besut, Trengganu. Di bawah arahan Syaikh Dā’ūd, dia selama belajar di Mekah mendalami karya-karya Imām al-Ghazālī dan koleksi hadis Imām al-Nawāwī. Sepulangnya dari Mekah pada 1850-an, dia awalnya menetap di Kelantan dan kemudian pindah ke Trengganu. Di sini, di Besut, dia mendirikan pondok dan sekaligus diangkat menjadi imam masjid raya Trengganu. Tokoh berikutnya adalah Syaikh Wan ‘Abd al-Qādir ibn Hajji Wan Muṣṭafā ibn Wan Muḥammad Faqīh al-Faṭānī (1818-1895), yang terkenal dengan nama Tok Bendang Daya Muda. Setelah beberapa tahun belajar di Mekah, menyalin beberapa karya Syaikh Dā’ūd dan Muḥammad Arshad al-Banjārī dan beberapa karya ulama lain, dia kembali ke Patani dan sejak 1870-an memimpin pondok di Bendang Daya, tidak jauh dari Patani.

Selain ulama di atas, jaringan intelektual Mekah-Patani dan Semenanjung Melayu terus berlangsung bahkan setelah Syaikh Dā’ūd meninggal pada 6 Juli 1847. Beberapa nama tercatat telah memberi kontribusi sangat berarti dalam jaringan keilmuan dan proses transmisi keislaman pada 1850-an. Syaikh Muḥammad Sa’id ibn ‘Abdillāh al-Faṭānī adalah salah satunya untuk disebut di sini. Dia adalah seorang Patani yang hijrah ke Mekah pada dekade ketiga abad ke-19, dan belajar kepada Syaikh Dā’ūd, khususnya soal ritual Islam seperti terdapat dalam dua karyanya *Bulūgh al-marām*; *Kitab Sembahyang Jum’at* dan *al-Bahjah al-marḍiyah*. Antara lain berkat Syaikh Muḥammad Sa’id ini, dua karya di atas sangat populer dalam jaringan keilmuan Islam yang berlaku saat itu, dan karenanya menempatkan Syaikh Dā’ūd sedemikian

sentral dalam pembentukan wacana intelektual Islam di Patani dan Semenanjung Melayu secara umum.

Nama berikutnya adalah Syaikh Wan Muḥammad 'Alī ibn 'Abd al-Raḥmān ibn 'Abd al-Ghafūr al-Kelantānī (1837-1913). Dikenal dengan nama Tok Wan Ali Kutan, dia adalah guru paling berpengaruh di lingkaran Patani di Mekah setelah Syaikh Dā'ūd. Lahir di tepi Sungai Kelantan, dia tiba di Mekah pada 1860-an dan belajar kepada ulama Patani dan kemudian ulama komunitas Jawi secara umum. Dia tercatat bergabung dengan tarekat Syattariyah, di samping juga aktif dalam tarekat Naqsyabandiyah. Berkat keilmuan dan ketokohnya, Syaikh Wan Muḥammad 'Alī ini pada 1860-an diberi ijin untuk mengajar di masjid al-Haram. Hingga meninggalnya, dia dikenal sebagai seorang guru utama dalam jaringan Islam Mekah-Patani, dengan banyak murid yang kemudian menjadi ulama dan tokoh masyarakat di Semenanjung Melayu dan Asia Tenggara secara umum.

Ulama lain yang juga berkontribusi dalam jaringan keilmuan setelah Syaikh Dā'ūd adalah Muḥammad Yūsuf ibn 'Abdillāh ibn Muḥammad Ṣālih. Lahir di Kota Bharu, Kelantan, Muḥammad Yūsuf selama belajar di Mekah pada 1860-an banyak mendalami sufisme. Karya Syaikh Dā'ūd di bidang ini, *Jam' al-fawā'id*, menjadi pegangan utama, selain *al-Bahjah al-sanīyah*. Maka, setelah kembali ke Kelantan, dia aktif menyebarkan paham sufi ini, di samping bidang keislaman lain yang dipelajari di Mekah. Sementara itu, bidang hukum juga menjadi perhatian para ulama yang terlibat dalam jaringan keilmuan, salah satunya yang paling aktif adalah Hajji Muḥammad Samān al-Faṭānī. Selama belajar di Mekah pada awal 1860-an hingga pertengahan 1870-an, dia fokus mendalami karya Syaikh Dā'ūd bidang hukum, yakni *Īdāh al-bāb*, *Ghayāt al-taqrīb*, dan *Sullam al-mubtadi*.

Selain ulama di Patani dan di wilayah perbatasan Thailand-Malaysia kini, jaringan keilmuan yang melibatkan karya dan pemikiran Syaikh Dā'ūd juga menjangkau wilayah geografis yang luas di Asia Tenggara. Di Indonesia, hal itu ditemukan di Sumatera, tepatnya Aceh, di mana beberapa karya Syaikh Dā'ūd disalin dan didistribusikan pada 1853. Di Kamboja, seorang murid Syaikh Dā'ūd, bernama Hajji Ḥasan ibn 'Abdillāh atau Ong Hasan, mengabdikan dirinya untuk misi keislaman di Kampot dan selanjutnya pindah ke Luong, tidak jauh dar Phnom Penh. Sementara di Bangkok, peran yang sama dilakukan Hajji 'Abdullāh ibn Muḥammad Sam'ān. Dia memberi

banyak ceramah keislaman terutama untuk masyarakat Patani yang dijadikan budak tawanan saat invasi Siam ke Patani. Sementara di luar Asia Tenggara, karya Syaikh Dā'ūd ditemukan tersebar di Cape Town di Afrika Selatan, yakni *Īdāh al-bāb* dan *Kifāyat al-muhtāj*. Dua kitab tersebut besar kemungkinan disalin seorang pelajar asal Afrika Selatan saat di Mekah pada 1844.

Demikianlah, dengan jaringan keilmuan sebagaimana telah dijelaskan di atas, ulama telah berkembang menjadi elit sosial tersendiri yang berjasa sangat besar dalam diseminasi ajaran Islam, dan secara menentukan mengisi kekosongan dalam sistem sosial-politik menyusul kejatuhan kerajaan Patani. Dalam hal ini, teks-teks keislaman, terutama karya-karya Syaikh Dā'ūd, berfungsi sebagai sarana proses produksi budaya, dengan mana ketertiban moral dirumuskan kembali dan menjadi bentuk baru modal budaya Muslim Patani, dan Asia Tenggara secara umum, untuk terus mewujudkan eksistensi sosial baru mereka pasca-kerajaan. Dengan demikian, Islam tidak hanya makin tersebar ke berbagai pelosok daerah yang sebelumnya tidak tergarap secara intensif—karena dinamika Islam berpusat di kota kerajaan—tapi lebih dari itu juga makin terintegrasi ke dalam kehidupan sehari-hari kaum Muslim Patani dan Muslim di wilayah lain di sekitarnya. Dan proses ini semakin intensif melalui lembaga pondok yang dibangun para ulama yang terlibat dalam jaringan keilmuan di atas, sebagaimana akan dibahas berikut ini.

Pondok: Institutionalisasi Transmisi dan Otoritas Moral Islam

Seperti lembaga pendidikan Islam tradisional umumnya, tidak diketahui secara pasti kapan pondok pertama kali berdiri. Hal penting untuk ditegaskan di sini adalah, pondok di Patani mulai berkembang sebagai lembaga pendidikan Islam pada abad ke-19, dicirikan terutama dengan adanya kitab dan bangunan untuk proses pembelajaran Islam. Di sini, karya-karya Syaikh Dā'ūd menjadi teks awal dan utama yang digunakan di pondok, bahkan sedini tahun 1810-an. Sebagaimana dibahas di bab 7, ada empat pondok di empat daerah berbeda di Patani yang dianggap sebagai yang tertua, yang berdiri pada rentang waktu antara 1810-an hingga 1870-an.

Pondok yang pertama berlokasi di Pauh Bok, diperkirakan berdiri pada pertengahan abad ke-19. Sejarah keberadaan pondok ini memang diasosiasikan dengan satu keluarga elit Muslim Patani, yakni dua orang

bersaudara yang sempat belajar Islam di Mekah sebelum Syaikh Dā'ūd: Shaykh 'Abd al-Raḥmān ibn 'Abd al-Mubīn al-Faṭānī dan Shaykh Hajji 'Abdullāh. Namun, pondok ini baru mengambil bentuknya yang konkrit sebagai lembaga pendidikan Islam di tangan anak Syaikh 'Abd al-Raḥmān, yakni Syaikh Muḥammad Ṣālih. Dia belajar Islam kepada Syaikh Dā'ūd di Mekah dan kembali ke Patani pada 1810 atau 1820-an dengan membawa salinan beberapa karya gurunya. Sejak itulah proses pembelajaran Islam diselenggarakan dengan bersumber teks keagamaan karya Syaikh Dā'ūd, dan mungkin kitab karangan ulama lain.

Sepeinggal Syaikh Muḥammad Ṣālih, pengelolaan pondok jatuh ke anaknya, Syaikh 'Abd Allāh, dan cucunya Muḥammad Samān. Nama yang terahir ini sempat berguru kepada Syaikh Dā'ūd di Mekah pada 1860-an, dan kembali dengan membawa salinan beberapa karya sang guru, terutama di bidang hukum seperti *Īdāḥ al-bāb*, yang kemudian digunakan sebagai sumber utama proses belajar-mengajar di pondok. Dan teks karangan Syaikh Dā'ūd ini terus berlaku di pondok oleh guru generasi berikutnya. Pondok Pauh Bok semakin berkembang pada 1870-an di bawah kepemimpinan Syaikh 'Abd al-Raḥmān ibn Syaikh Imām 'Abd al-Mubīn, masih anggota keluarga pengasuh pondok. Sejak saat itu, pondok ini terkenal sebagai pusat studi tasawuf dengan teks sufi karangan Syaikh Dā'ūd, *al-Manḥal al-ṣāfi*, sebagai sumber utamanya.

Berikutnya adalah Pondok Kampung Pusing, terletak di provinsi Yala sekarang, didirikan Hajji Maḥmūd, salah seorang murid Syaikh Dā'ūd yang sangat aktif dalam jaringan keilmuan sebagaimana telah dibahas di atas. Sejak awal berdirinya, pada 1821, pondok ini mengajari siswanya berbagai pemikiran Islam, termasuk karya Syaikh Dā'ūd tentang hukum waris *Ghāyat al-taqrīb*. Sejak 1850-an, berkat lawatan keislaman Hajji Maḥmūd ke daerah Temangan di Kelantan sejak tahun 1845, pondok ini juga menggunakan teks lain oleh Syaikh Dā'ūd, *al-Jawāhir al-sanīyah*, sebagai pengantar untuk membekali siswanya dengan pengetahuan Islam yang luas. Selain itu, Haji Mahmud juga memasukkan lima kitab lain karangan Syaikh Dā'ūd dalam kurikulum pondok, salah satunya yang terkenal adalah *Munyat al-muṣallī* tentang ibadah shalat. Hajji Maḥmūd mengajar di Pondok Kampung Pusing hingga akhir hayatnya pada 1870-an.

Canak di provinsi Songkhla kini adalah daerah berikutnya di Thailand yang memiliki beberapa pondok yang aktif pada periode 1840-an hingga 1870-an, sejalan dengan perannya yang penting dalam

proses produksi dan reproduksi manuskrip pada 1850-an hingga hadirnya media cetak pada 1880-an. Karena itu, satu karangan ulama Nusantara terkenal Nuruddin al-Raniri, *Sīrat al-mustaqīm*, ditemukan di sana, meskipun guru-guru di pondok lebih memilih menggunakan kitab karangan Syaikh Dā'ūd, khususnya tentang fikih dan ibadah secara umum. Dalam perkembangannya, seiring tumbuhnya jaringan dengan Kelantan, pondok di Canak terkenal sebagai pusat studi bidang fikih pada 1860 dan 1870-an. Dan kitab karangan Syaikh Dā'ūd menjadi sumber pembelajaran utama.

Masih sekitar tahun 1840-an, satu pondok lain berdiri di Kelaba, dekat Patani. Sejak dini, pada 1848, pondok ini sudah menjadikan karya Syaikh Dā'ūd tentang ibadah shalat sebagai kitab yang dipelajari siswanya, di samping tentu saja kitab lain untuk bidang berbeda. Pondok Kelaba ini terus berkembang dengan tampilnya Syaikh Muḥammad Ḥusayn ibn 'Abd al-Laṭīf al-Faṭānī (1863-1948), juga dikenal sebagai Tok Kelaba, dalam kepemimpinan pondok pada 1880-an. Dia adalah cucu dari seorang yang menjadi tawanan perang di Bangkok pada 1832. Dia belajar kepada Tok Bendang Daya Muda, dan kemudian aktif belajar melalui koleksi kita karangan Syaikh Dā'ūd. Tok Kelaba kemudian menggunakan kitab koleksinya untuk pembelajaran di pondok. Selain itu, dia menjalin kontak dengan pondok lain, misalnya dengan mengundang guru di Pauh Bok untuk memberi ceramah tentang fikih. Tok Kelaba juga menjadikan pondoknya pusat reproduksi dan distribusi ceramah shalat Jum'at yang dibuat seorang Imam kelahiran Patani di masjid al-Haram di Mekah hingga 1915.

Institusi pondok selanjutnya semakin berkembang pada pertengahan kedua abad ke-19. Sejalan dengan makin meningkatnya hubungan dengan Timur Tengah, baik melalui ibadah haji yang jumlahnya makin besar maupun anggota komunitas Jawi yang belajar di tanah suci, maka jumlah mereka yang memiliki pengalaman Mekah juga mengalami peningkatan. Mereka itulah yang kemudian tampil sebagai aktor utama kebangkitan Islam tidak hanya di Patani dan semenanjung Melayu tapi juga di Asia Tenggara secara umum. Dalam konteks Indonesia, sebagaimana dicatat Snouck Hurgronje (1931, 291), ulama Jawi berkontribusi membuat Mekah berperan sebagai jantung dari kehidupan keagamaan di Nusantara. Selain transmisi keilmuan melalui teks-teks keagamaan, lembaga pendidikan menjadi satu media utama bagi jebolan Mekah ini untuk berkarir sebagai ulama. Karena itu, sejak

akhir 1870-an, pondok banyak berdiri di Patani dan semenanjung Melayu, seperti halnya pesantren di Jawa. Lebih dari itu, pondok dan juga pesantren memfasilitasi ulama menghubungkan Mekah dengan budaya lokal (Burhanudin 2007, 123–26), sehingga proses Islamisasi yang makin intensif berlangsung di Patani dan Melayu-Nusantara.

Di Patani terdapat empat daerah yang menjadi kantong utama pondok sejak 1878, salah satunya adalah Bendang Daya. Dipimpin seorang ulama yang terkenal dengan nama Tok Bendang Daya Muda, pondok ini mulai berkembang pada 1880-an sebagai pusat studi tasawuf dan tauhid yang menarik banyak siswa sejauh wilayah semenanjung. Beberapa lulusan pondok ini bahkan melanjutkan studi mereka ke Mekah. Dan, sebagaimana di Indonesia, tidak sedikit pula dari mereka yang menjadi ulama dan mendirikan pondok di daerah asalnya. Satu hal penting lain dari Pondok Bendang Daya adalah, seperti pondok di Patani umumnya, kitab karangan Syaikh Dā'ūd menjadi sumber belajar utama, dalam konteks ini adalah kitab sufi *al-Manhal al-ṣāfi* tentang martabat tujuh, selain kitab tentang hukum keluarga dan masalah sosial, *Sullam al-mubtadī* dan *Īdāḥ al-bāb*.

Berikutnya adalah Bendang Badang. Di daerah ini, sebuah pondok didirikan pada 1860-an oleh seorang ulama lulusan Mekah dan sahabat dekat Tok Bendang Daya, Syaikh Zayn al-Ābidīn ibn Muḥammad al-Faṭānī (1820-1913) atau terkenal dengan sebutan Tuan Minal. Satu hal yang penting untuk dicatat adalah bahwa salah seorang murid pondok ini adalah cicit Syaikh Dā'ūd, Syaikh Muḥammad Sa'īd ibn Hajji Jamāl al-Dīn ibn Hajji 'Idrīs al-Linqi (1875-1926), yang kemudian menjadi mufti Negeri Sembilan.

Kota Patani adalah area selanjutnya yang berperan penting dalam perkembangan Islam di Patani secara umum. Selain menjadi tempat berdirinya sebuah pondok oleh Faqīr 'Abd al-Rashīd pada 1883, kota ini sekaligus sebagai pusat kegiatan keilmuan dan beredarnya teks-teks keislaman, yang mencapai puncaknya pada 1830 dan 1840-an. Lain lagi dengan daerah Yaring. Terletak di selatan Patani, Yaring menjadi pusat pondok bergaya perkampungan yang berukuran kecil dan dipimpin satu orang guru yang tidak terkenal dan beberapa orang siswa. Dengan demikian, keberadaan pondok di Yaring menegaskan bahwa perkembangan Islam di Patani telah menjangkau wilayah pedesaan, bukan lagi terkonsentrasi di pusat-pusat politik dan ekonomi di perkotaan. Meskipun, penting dicatat, proses dan juga kualifikasi

pembelajaran di pondok di pedesaan tidak berbeda dari perkotaan, termasuk penggunaan kita-kitab karangan Syaikh Dā'ūd.

Selain di Patani, pendirian pondok juga berlangsung di wilayah semenanjung. Hal ini berlangsung sejalan dengan persebaran murid Syaikh Dā'ūd yang terlibat dalam jaringan keilmuan, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, yang juga menjangkau wilayah yang luas, terutama di perbatasan Thailand-Malaysia sekarang ini. Demikianlah, Trengganu adalah salah satu wilayah penting baik dalam pertumbuhan pondok, salah satunya yang terkemuka pada akhir abad ke-19 adalah pondok yang didirikan oleh Hajji Wan 'Abdillāh ibn Hajji Wan Muḥammad Amīn (1802-1889). Dia adalah seorang keturunan Patani yang bermigrasi ke Trengganu menyusul tragedi politik di Patani pada 1808, dan menetap di Kampung Paya Bunga. Setelah belajar Islam di Trengganu, termasuk dengan Tuan Bukit Bayas—salah seorang murid Syaikh Dā'ūd dan ulama terkemuka di Trengganu—Hajji Wan 'Abdillāh kemudian belajar ke Mekah. Setelah tinggal di sana sekitar tiga belas tahun, dia pada 1846 kembali ke Trengganu dan mendirikan pondok di Duyong Kecil. Di sinilah, selain menarik pelajar dari berbagai daerah, dia juga menjalin hubungan dekat dan mendapat dukungan elit politik Trengganu, khususnya Sultan Zayn al-Ābidīn III (1881-1918) yang memang sempat menjadi anak didiknya di pondok.

Wilayah berikutnya yang menjadi ladang subur pertumbuhan pondok model Patani adalah Kelantan. Selain terlibat dalam jaringan keilmuan, yang menerima kedatangan ulama murid Syaikh Dā'ūd, Kelantan juga memiliki penguasa yang mendukung perkembangan Islam, termasuk pendirian pondok. Keberadaan pondok di Kelantan terkait erat dengan kemunculan seorang ulama terkemuka pada pertengahan abad ke-19, Hajji Nik Zayn al-Ābidīn ibn Nik Ismā'il (1830-1893) atau terkenal dengan Tok Konok. Dia dikenal memiliki beberapa orang murid yang kemudian mendirikan pondok di daerah mereka masing-masing, yakni di Kota Bharu, Pasir Mas dan Tumpat—tiga daerah yang menjadi basis pondok terkuat di semenanjung yang terus bertahan hingga kini. Tokoh lain adalah Tuan Hajji 'Abd al-Ṣamad ibn Muḥammad Ṣālih al-Faṭānī (1840-1894) yang juga dikenal dengan Tuan Tabal. Sepulangnya belajar di Mekah pada 1868, dia mendirikan pondok di Kota Bharu. Dan, seperti halnya Tok Konok, beberapa muridnya juga aktif membangun pondok di daerah mereka masing-masing, salah satunya yang terkenal adalah Syaikh Muḥammad Yūsuf

ibn Aḥmad atau Tok Kenali (1868-1933). Selain menjadi guru terkenal di pondoknya di Kota Bharu, Tok Kenali adalah tokoh utama di balik berdirinya Majlis Ugama Islam dan Adat Istiadat Melayu, yang sangat berpengaruh dalam perumusan kebijakan negeri Kelantan terkait isu agama, budaya dan pendidikan.

Sementara di Kedah dan Perlis, kehadiran pondok dihubungkan dengan ulama terkemuka pada akhir abad ke-19, salah satunya adalah Hajji Wan Muḥammad 'Idris ibn Hajji Wan Jamāl (1849-1911) atau terkenal sebagai Tok Syaikh Jarum. Setelah belajar di Mekah, dia kembali ke Kedah dan mendirikan pondok di Kampung Kubang Siam dan kemudian di Derga. Tokoh berikutnya adalah Hajji Wan 'Ismā'il ibn Wan Muṣṭafā al-Samlawī (1873-1948) atau Hajji 'Ismā'il Cik Dol. Dia tercatat telah mendirikan pondok di Sungai Dua di Seberang Perai dan kemudian Kampung Gajah Mati. Pengaruh pondok Patani juga bisa dilihat di Perak melalui Hajji Wan Muḥammad ibn Wan Husayn (1852-1929) atau Tok Ayah Perak dan di Pahang dengan kehadiran ulama terkenal Hajji 'Uthmān ibn Hajji Senik (1838-1911). Keduanya aktif mendirikan pondok. Hal yang sama juga bisa diidentifikasi di wilayah Singapura dan Johor.

Catatan Penutup

Buku ini hadir dengan pembahasan komprehensif yang sangat penting dalam kajian Islam di Asia Tenggara. Hingga dewasa ini, Islam di Patani relatif terabaikan dari perhatian para sarjana. Pengetahuan kita tentang subjek ini berdasarkan pada beberapa studi tertentu, di antaranya karya klasikal Ibrahim Syukri *Sejarah Kerajaan Patani* (1950), Hasan Madmarn (2002) tentang perkembangan pondok, dan kajian Matheson dan Hooker (1988) tentang ulama Patani berikut karya-karya mereka yang masih beredar di Patani pada 1980-an. Perlu pula dicatat di sini adalah karya Joseph C. Liow (2009) tentang pendidikan di pondok, yang secara mengejutkan luput dari perhatian penulis buku ini.

Dengan demikian, buku ini memberi kontribusi sangat berarti dalam historiografi Islam Asia Tenggara, lebih spesifik lagi tentang ulama. Penggunaan sumber-sumber lokal, khususnya berupa koleksi karangan ulama besar Patani, Syaikh Dā'ūd—yang tersimpan terutama di Islamic Art Museum dan Perpustakaan Negara Malaysia, keduanya di Kuala Lumpur, dan beberapa koleksi lain—merupakan satu kelebihan

tersendiri dari buku ini. Karya-karya keagamaan tersebut ditempatkan pada posisi sangat sentral, sebagai wujud dari proses reproduksi budaya dan otoritas moral oleh para ulama, yang selanjutnya menjadi modal sosial Muslim Patani mengarungi kehidupan baik di wilayah selatan Thailand sekarang maupun di Semenanjung Melayu secara umum. Maka, dinamika sosial-intelektual dan budaya Patani, yang mengalami kebangkitan setelah tragedi politik yang memilikikan akibat invasi politik Siam, berhasil diungkap secara detail dan mendalam oleh penulis buku ini. Hebatnya lagi, semua itu ditulis dengan berpegang pada sikap akademik yang kuat, tanpa pelibatan emosi secara berlebihan.

Kelebihan di atas juga diperkuat dengan menempatkan Mekah dalam posisi sangat menentukan bagi kebangkitan Patani abad ke-19, yang memang sudah menjadi tren kajian Islam Asia Tenggara sejak awal 1990-an. Hal ini memang sejalan profil sosio-intelektual bapak ulama Patani, Syaikh Dā'ūd. Sebagaimana telah dijelaskan, Syaikh Dā'ūd menghabiskan sebagian besar hidupnya di Mekah dengan menulis banyak karya untuk audiens pembaca dari Patani dan Melayu-Nusantara, dan mencetak ulama yang kemudian terlibat dalam jaringan keilmuan dan transmisi keislaman antara Mekah dengan negara Muslim yang disebut terakhir. Jaringan keilmuan ini pula yang membuat karya-karya Syaikh Dā'ūd di Mekah, dan karya ulama lain, berperan penting sebagai sumber kultural yang sangat esensial bagi proses penemuan kembali identitas Muslim Patani.

Dengan perannya yang demikian sentral, ulama dan elit sosial Patani secara umum tampil sebagai individu kreatif yang secara sadar terlibat—mengikuti pandangan historiografi post-linguistik (Spiegel 2005, 20)—dalam proses perumusan makna yang praktis; mereka berinisiatif mereformulasi nilai-nilai, prioritas, dan perilaku dalam terma-terma yang berakar pada kondisi masyarakat saat itu. Dengan perspektif ini, fokus kajian diarahkan pada praktik-praktik sosio-intelektual dan budaya oleh ulama Patani dalam membangun tatanan moral baru selepas tragedi politik. Atas dasar itu, seraya mengacu pada pandangan Mottahedeh (1990) dan Chamberlain (1994), penulis buku ini berusaha keluar dari, bahkan mengkritisi, determinasi struktur ekonomi-politik dan kekuatan militer dalam perkembangan sosial dan budaya suatu masyarakat seperti terdapat dalam karya besar Anthony Reid (1993) tentang Asia Tenggara di kurun perdagangan.

Satu hal yang mungkin perlu dicatat dari buku ini adalah absennya

budaya politik Melayu, yang dirumuskan Milner (1982) sebagai “kondisi memiliki raja”, saat menjelaskan elit dan masyarakat Patani yang mengabdikan diri mereka dan hidup di kerajaan Melayu di Malaysia kini—terutama Trengganu, Kelantan, dan Kedah. Mereka memang tampil sebagai ulama jebolan Mekah, dengan penguasaan ilmu-ilmu Islam dan gaya pakaian Arab yang khas. Namun, hemat saya, kenyataan bahwa mereka hidup dan berkarir di kerajaan—sebagai guru pondok dan mufti kerajaan—sedikit banyak terkait dengan budaya politik Melayu. Isu ini nampaknya tidak [perlu] dieksplorasi banyak di buku ini. Dan karya Milner, termasuk yang membahas isu Islam (1983) memang tidak ditemukan dalam daftar pustaka. Hal ini tentu bukan tanpa alasan. Dan hanya Bradley yang mengetahui secara pasti.

Catatan Kaki

1. Dalam konteks ini, beberapa sarjana lain perlu dicatat, terutama M.C. Ricklefs (2009, 111–34), Michael Laffan (2003), dan Eric Tagliacozzo (2013).
2. Untuk pembahasan tentang orang kaya, lihat Reid (1975, 45–55), dan Kathirithamby-Wells (1986, 256–67).

Daftar Pustaka

- Abdullah, Taufik. 1989. "Islam and the Formation of Tradition in Indonesia: A Comparative Perspective." *Itinerario* 13(1): 17.
- Azra, Azyumardi. 2004. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulamā in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Crows' Nest, NSW: Allen & Unwin; Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Burhanudin, Jajat. 2007. "Islamic Knowledge, Authority and Political Power: The Ulama In Colonial Indonesia." Ph.D. Thesis. Leiden University.
- Chamberlain, Michael. 1994. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hurgronje, C. Snouck. 1931. *Mekka in the Latter Part of the 19th Century: Daily Life, Customs and Learning. The Moslems of the East-Indian Archipelago*. Leiden: Brill.
- Kathirithamby-Wells, J. 1986. "Royal Authority and the Orang Kaya in the Western Archipelago, Circa 1500–1800." *Journal of Southeast Asian Studies* 17(2): 256–67.
- Laffan, Michael Francis. 2003. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Winds*. London-New York: Routledge Curzon.
- Liow, Joseph Chinyong. 2009. *Islam, Education, and Reform in Southern Thailand: Tradition & Transformation*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Milner, A.C. 1983. "Islam and the Muslim State." In *Islam in South-East Asia*, ed. M.B. Hooker. Leiden: E.J. Brill.
- Milner, Anthony Crothers. 1982. *Kerajaan: Malay Political Culture on the Eve of Colonial Rule*. Tucson: Arizona University Press.
- Mottahedeh, Roy. 1990. *Loyalty and Leadership in An Early Islamic Society*. Princeton: Princeton University Press.
- Reid, Anthony. 1975. "Trade and Royal Problem in Aceh." In *Pre-Colonial State Systems in South-East Asia*, eds. Lance Castles and Anthony Reid. Kuala Lumpur: MBRAS.

- . 1993. *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680: Volume 2, Expansion and Crisis*. Revised edition. New Haven: Yale University Press.
- Ricklefs, M.C. 2009. "The Middle East Connection and Reform and Revival Movements among the Putihān in 19th-Century Java." In *Southeast Asia and the Middle East: Islam, Movement, and The Longue Durée*, ed. Eric Tagliacozzo. Singapore: NUS Press.
- Spiegel, Gabrielle M. 2005. "Introduction." In *Practicing History: New Directions in Historical Writing After the Linguistic Turn*, ed. Gabrielle M. Spiegel. New York and London: Routledge.
- Tagliacozzo, Eric. 2013. *The Longest Journey: Southeast Asians and the Pilgrimage to Mecca*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Jajat Burhanudin, *Faculty of Adab and Humanities, Syarif Hidayatullah State Islamic University (UIN) of Jakarta, Indonesia*. Email: j.burhanudin@uinjkt.ac.id.

Guidelines

Submission of Articles

S*tudia Islamika*, published three times a year since 1994, is a bilingual (English and Arabic), peer-reviewed journal, and specializes in Indonesian Islamic studies in particular and Southeast Asian Islamic studies in general. The aim is to provide readers with a better understanding of Indonesia and Southeast Asia's Muslim history and present developments through the publication of articles, research reports, and book reviews.

The journal invites scholars and experts working in all disciplines in the humanities and social sciences pertaining to Islam or Muslim societies. Articles should be original, research-based, unpublished and not under review for possible publication in other journals. All submitted papers are subject to review of the editors, editorial board, and blind reviewers. Submissions that violate our guidelines on formatting or length will be rejected without review.

Articles should be written in American English between approximately 10,000-15,000 words including text, all tables and figures, notes, references, and appendices intended for publication. All submission must include 150 words abstract and 5 keywords. Quotations, passages, and words in local or foreign languages should

be translated into English. *Studia Islamika* accepts only electronic submissions. All manuscripts should be sent in Ms. Word to: <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika>.

All notes must appear in the text as citations. A citation usually requires only the last name of the author(s), year of publication, and (sometimes) page numbers. For example: (Hefner 2009a, 45; Geertz 1966, 114). Explanatory footnotes may be included but should not be used for simple citations. All works cited must appear in the reference list at the end of the article. In matter of bibliographical style, *Studia Islamika* follows the American Political Science Association (APSA) manual style, such as below:

1. Hefner, Robert. 2009a. "Introduction: The Political Cultures of Islamic Education in Southeast Asia," in *Making Modern Muslims: The Politics of Islamic Education in Southeast Asia*, ed. Robert Hefner, Honolulu: University of Hawai'i Press.
2. Booth, Anne. 1988. "Living Standards and the Distribution of Income in Colonial Indonesia: A Review of the Evidence." *Journal of Southeast Asian Studies* 19(2): 310–34.
3. Feener, Michael R., and Mark E. Cammack, eds. 2007. *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions*. Cambridge: Islamic Legal Studies Program.
4. Wahid, Din. 2014. *Nurturing Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia*. PhD dissertation. Utrecht University.
5. Utriza, Ayang. 2008. "Mencari Model Kerukunan Antaragama." *Kompas*. March 19: 59.
6. Ms. *Undhang-Undhang Banten*, L.Or.5598, Leiden University.
7. Interview with K.H. Sahal Mahfudz, Kajen, Pati, June 11th, 2007.

Arabic romanization should be written as follows:

Letters: ' b, t, th, j, ḥ, kh, d, dh, r, z, s, sh, ṣ, ḍ, ṭ, ḏ, ḡ, f, q, l, m, n, h, w, y. Short vowels: a, i, u. long vowels: ā, ī, ū. Diphthongs: aw, ay. *Tā marbūṭā*: t. Article: al-. For detail information on Arabic Romanization, please refer the transliteration system of the Library of Congress (LC) Guidelines.

ستوديا إسلاميكا (ISSN 0215-0492; E-ISSN: 2355-6145) مجلة علمية دولية محكمة تصدر عن مركز دراسات الإسلام والمجتمع (PPIM) بجامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية بجاكرتا، تعنى بدراسة الإسلام في إندونيسيا خاصة وفي جنوب شرقي آسيا عامة. وتستهدف المجلة نشر البحوث العلمية الأصيلة والقضايا المعاصرة حول الموضوع، كما ترحب بإسهامات الباحثين أصحاب التخصصات ذات الصلة. وتخضع جميع الأبحاث المقدمة للمجلة للتحكيم من قبل لجنة مختصة.

تم اعتماد ستوديا إسلاميكا من قبل وزارة التعليم والثقافة بجمهورية إندونيسيا باعتبارها دورية علمية (قرار المدير العام للتعليم العالي رقم: 56/DIKTI/Kep/2012).

ستوديا إسلاميكا عضو في CrossRef (الإحالات الثابتة في الأديبات الأكاديمية) منذ ٢٠١٤، وبالتالي فإن جميع المقالات التي نشرتها مرقمة حسب معرف الوثيقة الرقمية (DOI).

ستوديا إسلاميكا مجلة مفهرسة في سكوبس (Scopus) منذ ٣٠ مايو ٢٠١٥.

حقوق الطبع محفوظة

عنوان المراسلة:

Editorial Office:
STUDIA ISLAMIKA, Gedung Pusat Pengkajian
Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta,
Jl. Kertamukti No. 5, Pisangan Barat, Cirendeu,
Ciputat 15419, Jakarta, Indonesia.
Phone: (62-21) 7423543, 7499272, Fax: (62-21) 7408633;
E-mail: studia.islamika@uinjkt.ac.id
Website: <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika>

قيمة الاشتراك السنوي خارج إندونيسيا:
للمؤسسات: ٧٥ دولار أمريكي، ونسخة واحدة قيمتها ٢٥ دولار أمريكي.
للأفراد: ٥٠ دولار أمريكي، ونسخة واحدة قيمتها ٢٠ دولار أمريكي.
والقيمة لا تشمل نفقة الإرسال بالبريد الجوي.

رقم الحساب:

خارج إندونيسيا (دولار أمريكي):
PPIM, Bank Mandiri KCP Tangerang Graha Karnos, Indonesia
account No. 101-00-0514550-1 (USD).

داخل إندونيسيا (روبية):

PPIM, Bank Mandiri KCP Tangerang Graha Karnos, Indonesia
No Rek: 128-00-0105080-3 (Rp).

قيمة الاشتراك السنوي داخل إندونيسيا:
لسنة واحدة ١٥٠.٠٠٠ روبية (للمؤسسة) ونسخة واحدة قيمتها ٥٠.٠٠٠ روبية،
١٠٠.٠٠٠ روبية (للفرد) ونسخة واحدة قيمتها ٤٠.٠٠٠ روبية.
والقيمة لا تشمل على النفقة للإرسال بالبريد الجوي.



ستوديا إسلاميكا

مجلة إندونيسيا للدراسات الإسلامية
السنة الرابعة والعشرون، العدد ٣، ٢٠١٧

رئيس التحرير:

أزيو ماردي أوزرا

مدير التحرير:

أومان فتح الرحمن

هيئة التحرير:

سيف المزاني

جهاري

ديدين شفرالدين

حاجات برهان الدين

فؤاد جبلي

علي منحنف

سيف الأمم

عصمة الرفيع

دادي دارمادي

حاجاتج جهراي

دين واحد

مجلس التحرير الدولي:

محمد قرينش شهاب (جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية بجاكرتا)

توفيق عبد الله (المركز الإندونيسي للعلوم)

نور أ. فاضل لوييس (الجامعة الإسلامية الحكومية سومطرة الشمالية)

م. ش. ريكليف (جامعة أستراليا الحكومية كانبرا)

مارتين فان برونيسين (جامعة آرنهيم)

جوهن ر. بووين (جامعة واشنطن، سانتو لويس)

محمد كمال حسن (الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا)

فركتيا م. هوكير (جامعة أستراليا الحكومية كانبرا)

إيدوين ف. ويرنجا (جامعة كولونيا، ألمانيا)

روبيرت و. هيفنير (جامعة بوستون)

ريمي مادنيير (المركز القومي للبحث العلمي بفرنسا)

ر. ميكائيل فينير (جامعة سينغافورا الحكومية)

ميكائيل ف. لفان (جامعة فرينشتون)

مساعد هيئة التحرير:

تيس تريونو

محمد نداء فضلان

إندي أولياء غراديان

مراجعة اللغة الإنجليزية:

بنيمين ج. فرمان

دانيل فترسون

موسى بتول

مراجعة اللغة العربية:

أحمدي عثمان

تصميم الغلاف:

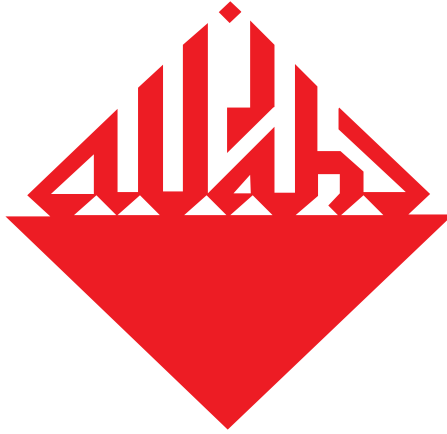
س. برنكا

ستوديا اسلاميا

سثوديا اسراميا

مجلة إنلونيسية للدراسات الإسلامية

السنة الرابعة والعشرون، العدد ٣، ٢٠١٧



إسلام وفقه نوسانتارا:
التنافس على الهوية وعلاقة السلطة
والرمز الديني لجمعية نهضة العلماء
محمد نور حارس الدين

الصمود والتكيف والثقافة:

تعبير عن هوية العلماء في المنفى بـ Kampung Jawa Tondano
احمد شهيد
