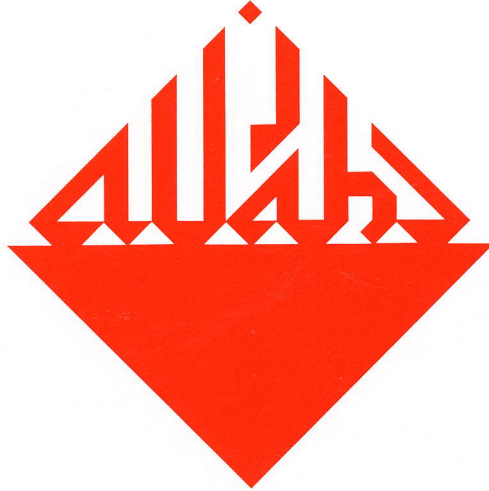


STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 11, Number 1, 2004



*PONDOKS, MADRASAHS AND THE PRODUCTION
OF 'ULAMÁ' IN MALAYSIA*

William R. Roff

*THE FRAGMENTATION OF RELIGIOUS AUTHORITY:
ISLAMIC PRINT MEDIA IN EARLY 20TH CENTURY INDONESIA*

Jajat Burhanudin

*ON THE GENESIS OF INTELLECTUAL CROSSROADS:
EARLY FRAGMENTATION IN THE FORMATION OF MODERN
INDONESIAN INTELLIGENTSIA*

Yudi Latif

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 11, no. 1, 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 Rhydywen-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).

Islam dan Negara-Bangsa: Melacak Akar-Akar Nasionalisme Indonesia

Jajat Burhanudin

Michael F. Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Winds* (London and New York: Routledge-Curzon, 2003) xvi + 294 h.

Abstract: *In relation to Islam and the concept of nation-state, the Indonesian model provides an important model of encounter. Along with academic reasons, this field of study can also introduce a perspective for considering Indonesia's past, in which issues of Islam and nationalism are re-examined. Issues about the implementation of Islamic sharī'ah, the formation of an Islamic caliphate, and separatist movements in a number of areas – particularly Aceh – are important proof of this trend. Although it does not answer the problems above, this book presents a study of the issues mentioned above, and traces the historical roots of the formation of nationalism in the Indonesian community, which then became the basis for the formation of a nation-state.*

In this book, the main focus of discussion is the changes and development in Muslims' way of thinking about their identity. Islam is placed in an important position, with an historio-cultural basis, which is then presented as a strength in the formation of nationalism. The term bilād al-jāwah appears as a form of community identity. Bilād al-jāwah, also called "the land below wind", was a geographical parameter that referred to the Muslim Archipelago as a community with a strong level of thought, exchange and cultural communication (ecumene).

The term al-jāwah then became a formulation of identity, which differentiated them from, amongst others, Indian and Chinese society and culture. Diplomatic and trade relationships between Islamic kingdoms, which developed from the 13th century onwards, meant that the Muslim Archipelago was more closely linked to those with the same cultural-religious bonds. These bonds mainly appeared in the use of Malay language using Arabic writing, as a politico-cultural and religious language in the Muslim Archipelago, called "jawi script". Then Shamsuddin al-Sumat-rani, the foremost Acehnese 'ulamā' in the 16th century, intentionally

chose jawi script as the medium to deliver his religious messages when he wrote *Mir'at al-Mu'min* in 1601. Similarly, 'ulamā' to the east of the Islamic Archipelago—Ternate, Tidore and Bacan—read the same kitāb (holy texts), with the same script, as their friends from the same religion in the other kingdoms in the western half of the Archipelago.

The formation of this Muslim ecumene strengthened in parallel with the intensive relationship between bilād al-jāwah and the Muslim world, particularly the Middle East. Alongside the growth of movements to strengthen Islamic orthodoxy in the Archipelago, such as neo-Sufism, bilād al-jāwah was also maintained as the cultural-religious identity of the Muslim Archipelago. In Mecca bilād al-jāwah appeared as a category, which encouraged those from the Muslim Archipelago to consider themselves as equal to Muslims from other areas, such as those from Central Asia, North Africa and India.

Therefore, in this book bilād al-jāwah is presented as continually experiencing a process of change, stylisation, and return formulation in line with political and cultural-religious developments in the Muslim Archipelago. Here, the political atmosphere caused by Dutch colonialism, and reorientation in the Middle East, are the foremost factors that shifted the meaning of al-jāwah so that it became "Indonesia". In using the term al-jāwah for ecumene in the Muslim Archipelago, this book locates religion as an important factor on the formulation of Indonesian Muslim culture and politics. This is certainly an important contribution for this book. Aside from revising the viewpoints of a number of academics about the small role of religion in Indonesian nationalism, this book similarly provides an historical explanation of the desire of a number of Indonesian Muslims to understand nationalism in a religious framework.

As a result, whilst adopting Anderson's *Imagined Communities* (1991), this book also fills in an aspect that is missing from Anderson's discussion about the formation of nationalism, namely the important role of religion. Here, the main point of discussion is the socio-intellectual thought and experiences that occurred with the translation of Islam into the Indonesian framework. Along with a number of other factors, which developed in line with changes in Indonesia and the Muslim world in general, Indonesian Muslims provided an important and meaningful contribution to the formation of Indonesia as a nation-state. They reformulated the understanding of "umat" (religious community), as a universal religious community, which then became "nation". They, particularly reformist groups, appeared as a new Islamic strength that shifted the discourse of al-jāwah, so that it became the modern understanding of fatherland and nation.

Islam dan Negara-Bangsa: Melacak Akar-Akar Nasionalisme Indonesia

Jajat Burhanudin

Michael F. Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Winds* (London and New York: Routledge-Curzon, 2003) xvi + 294 h.

خلاصة

إنه فيما يتعلق بعلاقة الإسلام بفكرة الدولة والشعب فإن إندونيسيا تقدم أمودجا في المقابلة تجدر دراسته؛ فبالإضافة إلى الأسباب الأكاديمية فإن الدراسة في هذا المجال تقدم في نفس الوقت واجهة نطل من خلالها إلى إندونيسيا في الآونة الأخيرة حيث الجدل قائم حول الإسلام والقومية، وإن ظهور أفكار حول تطبيق الشريعة الإسلامية والخلافة الإسلامية والحركات الانفصالية في عدد من المناطق وخاصة في آتشيه (Aceh) للدليل واضح على هذا الاتجاه؛ وهذا الكتاب على الرغم من أنه لم يأت ليحجب على هذه القضايا التي ذكرنا إلا أنه يعرض دراسة حول ذلك المجال الدراسي من خلال البحث في الأصول التاريخية لتكوين القومية لدى المجتمع الإندونيسي تلك القومية التي أصبحت أساسا لنشوء فكرة الدولة والشعب.

وفي هذا الكتاب ينصب البحث بصفة رئيسية على التغير والتطور الطارئ على الفكر الإسلامي حول الهوية الإسلامية حيث يحتل الإسلام المكانة الهامة وله إسهامه في وضع الأسس التاريخية والثقافية التي برزت لتعطي دفعة قوية لنشوء الفكرة القومية، وكان المصطلح "بلاد جاوه" قد بدأ يظهر كعامل في تكوين هوية المجتمع؛ فمصطلح "بلاد جاوه" أو ما يعرف باسم "البلاد التي تقع تحت الريح" يعد مقياسا جغرافيا للدلالة على المسلمين بالأرخبيل كمجتمع يتمتع بمستوى التفكير والتبادل الثقافي والتواصل الوثيق.

وهكذا صار المصطلح "الجاوه" رمزا لتلك الهوية التي تميزها عن المجتمعات والثقافات الأخرى مثل الهندية والصينية، وكانت العلاقة الدبلوماسية والتجارية بين الممالك الإسلامية التي تمت وتطورت منذ القرن الثالث عشر الميلادي قد أدت بالمسلمين بالأرخبيل إلى مزيد من التمسك بالرابطة الثقافية والدينية، وقد ظهرت هذه الرابطة في اختيار اللغة الملايو بالحروف العربية كلغة للتعامل في السياسية والثقافة والدين لدى المسلمين بالأرخبيل وهي ما عرفت باسم "لغة الجاوي"؛ وهكذا اختار الشيخ شمس الدين السومطرائي (Shamsuddin al-Sumatrani) من أبرز

علماء آتشيه في القرن السادس والسابع عشر الميلادي الملايوي كوسيلة لنشر التعاليم الدينية عندما ألف كتابه الذي تحت بعنوان *مرآة المؤمن* عام ١٦٠١م، وكذلك العلماء في الممالك الإسلامية في الجانب الشرقي من الأرخبيل مثل تيرناتي (Ternate) وتيدوري (Tidore) وباشان (Bacan) يقروون نفس الكتب باللغة التي لا تختلف عما لدى إخوانهم في الممالك الإسلامية في الجانب الغربي من الأرخبيل.

ولقد ازدادت تلك الرابطة الثقافية قوة مع كثافة العلاقة بين بلاد الجاوه والعالم الإسلامي وخاصة مع الشرق الأوسط، فبالإضافة إلى أنها تنمي الحركة الدينية لتقوية مكانة أهل السنة بالأرخبيل مثل حركة التصوف الجديد تؤكد في نفس الوقت على أن الجاوه هي الهوية الثقافية والدينية للمسلم بالأرخبيل، وكانت تجارهم قد أفضت ببلاد جاوه إلى الظهور على أنها صنف من العالم الإسلامي يمثل المسلمين بالأرخبيل تماما كما يمثل المسلمون من المناطق الأخرى في العالم مثل آسيا الوسطى وشمال أفريقيا والهند.

وهكذا عرضت الجاوه في هذا الكتاب على أنها تستمر في التغير وإلى مزيد من الإثراء وإعادة النظر تمشيا مع التطورات السياسية والثقافية الدينية للمسلمين بالأرخبيل، وهنا كانت الظروف السياسية التي خلفها الاستعمار الهولندي وتكون الاتجاهات الجديدة في الشرق الأوسط تمثل عاملا رئيسيا في تحويل معنى الجاوه إلى إندونيسيا، ومن خلال عرض الرابطة الثقافية والدينية يحاول هذا الكتاب وضع الدين الإسلامي عاملا هاما في التشكيل الثقافي والسياسي للمسلمين بإندونيسيا، وهذا بالطبع يعد إسهاما هاما من هذا الكتاب، فجانبا أنه يصحح ما كان يذهب إليه عدد من الدارسين من التقليل من دور الإسلام في القومية الإندونيسية فإنه يقدم في نفس الوقت بيانا تاريخيا للمسلمين الذين يريدون أن يفهموا القومية في إطار الدين.

ولذلك فإنه بينما يتبنى الكتاب نظرية *imagined communities* لآندرسون (Anderson) ١٩٩١ يأتي كذلك بشيء لم يكن موجودا في نظرية آندرسون حول تكوين القومية وهو دور الدين، وهنا كانت الدراسة تنصب على تفكير المسلمين وتجارهم الاجتماعية والثقافية والدينية من أجل ترجمة التعاليم الإسلامية في إطار "القومية الإندونيسية"، وبما كان يسير هذا العامل جنبا إلى جنب مع العوامل الأخرى كان للمسلمين بإندونيسيا إسهامهم الهام في تكوين إندونيسيا كدولة وكشعب، فقد كانوا يعيدون النظر في معنى "الأمة" التي تعني المجتمع الإسلامي العالمي ويقومون بتحويله إلى معنى الشعب، وقد برزوا - والمجددون منهم خاصة- كقوة إسلامية جديدة حولت معنى الجاوه للدلالة على الوطن والشعب بالمعنى الحديث.

Menyangkut Islam dan gagasan negara bangsa (*nation-state*), pengalaman Indonesia menghadirkan satu model perjumpaan (*encounter*) yang penting untuk dikaji. Di samping karena alasan akademik, kajian bidang ini pada saat bersamaan juga bisa menghadirkan satu perspektif untuk melihat kembali Indonesia belakangan ini, di mana isu sekitar Islam dan nasionalisme kembali diuji. Isu pemberlakuan Islam syariat, pembentukan khilafah Islam, dan gerakan separatis di sejumlah wilayah—khususnya Aceh—merupakan bukti penting dari kecenderungan demikian. Buku ini, meski tidak untuk menjawab permasalahan di atas, menyuguhkan satu kajian tentang bidang garap tersebut.

Islam: Peletak Dasar ke-Indonesia-an

Islamisasi Nusantara, khususnya sejak abad ke-13, merupakan satu periode historis penting dalam pembentukan awal imajinasi ke-Indonesia-an. Islamisasi telah meletakkan satu landasan kuat bagi Muslim Nusantara, yang tersebar di berbagai kerajaan-kerajaan Islam, untuk memiliki ikatan kultural yang relatif sama. Di sini, istilah “negeri di bawah angin”, juga disebut “*bilād al-Jāwah*”, menjadi satu parameter geografis yang mengacu pada Muslim Nusantara sebagai satu komunitas dengan tingkat pemikiran, pertukaran dan komunikasi kultural yang erat (*ecumene*). Klaim universalitas umat Islam, yang mengatasi keragaman etnis dan bahasa, semakin memperkuat *bilād al-Jāwah* sebagai satu *ecumene* Muslim.

Dalam buku ini, istilah *al-Jāwah* inilah yang kemudian menjadi satu rumusan identitas, yang membedakan mereka dengan, antara lain, masyarakat dan budaya India (*hindī*) atau Cina (*sinī*). Hubungan diplomatik dan perdagangan antara kerajaan-keajaan Islam, yang tumbuh sejak abad ke-13, telah menghantarkan Muslim Nusantara semakin erat berada dalam ikatan kultural-keagamaan yang sama. Ikatan ini terutama mengemuka dalam penggunaan bahasa Melayu, dengan menggunakan aksara Arab, sebagai bahasa politik-budaya dan agama Muslim Nusantara, sebagai “aksara Jawi”. Demikian Shamsuddin al-Sumatrani, seorang ulama Aceh terkemuka abad ke-16 misalnya, memilih bahasa Jawi sebagai sarana menyampaikan pesan keagamaan saat dia menulis *Mir’at al-Mu’min* pada 1601. Begitu pula ulama di kerajaan Islam Nusantara timur—Ternate, Tidore, dan Bacan—membaca kitab-kitab yang sama, dengan aksara yang juga tidak berbeda, dengan

sahabat seagama mereka di kerajaan Nusantara lain di belahan barat.

Pembentukan *ecumene* Muslim ini makin menguat seiring dengan jalinan hubungan yang intensif antara *bilād al-Jāwah* dengan dunia Muslim, khususnya Timur Tengah. Di samping menumbuhkan gerakan untuk memperkuat ortodoksi Islam di Nusantara, seperti neo-Sufisme (Azra 1992), ia pada saat bersamaan makin menegaskan *al-Jāwah* sebagai identitas kultural-keagamaan Muslim Nusantara. Maka, tidak heran jika Ibrāhīm al-Kūrānī (1616-90), ulama Mekkah abad ke-17 dan guru bagi Abdurrauf Singkel (c. 1615-c. 93), secara sadar menyebut *al-Jāwah* sebagai *audience* pembaca dari kitab *Ithāf al-Dhākī* yang ditulisnya. Selain itu, yang terpenting, keakraban al-Kūrānī dengan istilah *al-Jāwah* juga disebabkan muridnya yang mendefinisikan diri mereka sebagai seorang Muslim dari *bilād al-Jāwah*, lepas apakah lahir di wilayah kerajaan Aceh, seperti Abdurrauf Singkel, atau Makassar, Sulawesi Selatan seperti Yusuf al-Makassari (1627-99). Pengalaman Mekkah telah membuat *bilād al-Jāwah* tampil sebagai satu kategori, yang membuat Muslim Nusantara merumuskan diri mereka berasal dari wilayah Muslim yang sejajar dengan Muslim lain seperti dari Asia Tengah, Afrika Utara, dan India.

Demikianlah, *al-Jāwah* dalam buku ini ditampilkan sebagai terus-menerus mengalami satu proses perubahan, pengayaan, dan perumusan kembali seiring dengan perkembangan politik dan kultural-keagamaan Muslim Nusantara. Di sini, suasana politik akibat kolonialisme oleh Belanda, dan reorientasi di dunia Timur Tengah, merupakan faktor terdepan yang telah menggeser makna *al-Jāwah* menjadi "Indonesia". Namun, sebelum membahas bagaimana buku ini menampilkan proses pergeseran tersebut, satu hal penting perlu ditekankan di sini. Dengan mengangkat istilah *al-Jāwah* untuk *ecumene* Muslim Nusantara, buku ini telah menempatkan agama sebagai faktor penting dalam perumusan budaya dan politik oleh Muslim Indonesia. Hal ini tentu merupakan satu kontribusi penting buku ini. Selain merevisi pandangan sejumlah sarjana tentang kecilnya peran agama dalam nasionalisme Indonesia, buku ini secara bersamaan memberikan penjelasan historis terhadap hasrat sebagian Muslim Indonesia yang memaknai nasionalisme dalam kerangka keagamaan. Lebih penting lagi, buku ini tidak melihat nasionalisme sebagai yang "ditemukan", sebagaimana kajian Milner (1994) untuk konteks Malaysia. Sebaliknya, ia dilihat

sebagai produk dari perkembangan sejarah panjang, yang melibatkan sejumlah faktor dan motivasi yang beragam.

Karena itu, meski mengadopsi "*imagined communities*" Anderson (1991), buku ini juga mengisi satu aspek yang hilang dari Anderson dalam pembentukan nasionalisme, yakni pentingnya peran agama. Di sini, pemikiran dan pengalaman sosial-intelektual dan keagamaan mereka dalam penerjemahan Islam dalam kerangka ke-Indonesia-an menjadi fokus utama pembahasan. Bersama sejumlah faktor lain, yang tumbuh seiring perubahan di Indonesia dan dunia Muslim secara umum, Muslim Indonesia menjadi aktor penting yang memberi kontribusi berarti bagi pembentukan Indonesia sebagai sebuah negara-bangsa. Mereka merumuskan kembali pengertian "umat", sebagai komunitas keagamaan universal, menjadi "bangsa". Mereka, khususnya kalangan reformis, tampil sebagai satu kekuatan baru Islam yang menggeser wacana *al-Jāwah* menjadi tanah air dan bangsa dengan pengertian modern.

Pengalaman Mekkah:

Memperkuat *al-Jāwah* sebagai *identity maker*

Tentu bukan tidak beralasan jika perjalanan haji ke Mekkah menjadi fokus perhatian pihak kolonial. Seiring kepentingan menguasai wilayah Indonesia, persoalan keislaman menjadi satu bidang garap yang tidak terelakkan. Di sini, perhatian terutama diarahkan pada sejumlah tokoh agama, ulama, khususnya mereka yang bergelar haji setelah pulang dari Mekkah. Meski tentu bukan satu-satunya faktor, dan kerap bukan pula yang utama, elit agama—lebih khususnya haji—tampil sebagai pemimpin pemnberontakan rakyat menentang kolonialisme. Pengalaman kolonial Belanda di Aceh, Perang Padri di Sumatra Barat, perang Jawa, dan pemberontakan Banten 1888 menghadirkan bukti kuat dari pola dan kecenderungan demikian.

Hal demikian itulah yang menjadi landasan imajinasi kolonial tentang haji, dan Islam secara keseluruhan. Elit agama, ulama dan haji, dilihat sebagai Muslim fanatik yang bisa membahayakan kepentingan kolonial. Mekkah kemudian dipercaya sebagai pusat dari proses transmisi sentimen anti kolonial. Karena itu, sejumlah peraturan kemudian diberlakukan pihak kolonial untuk membatasi Muslim Indonesia berhaji, yang cenderung meningkat pada paruh kedua abad ke-19. Para jemaah haji diwajibkan tidak saja memperoleh ijin dari bupati setempat—dengan sejumlah persyaratan tentunya—tapi juga diharuskan lapor sepulangnya mereka dari

tanah suci. Atas ijin bupati pula mereka bisa memakai baju gaya Arab dan sekaligus bergelar haji.

Penting dicatat, pengalaman Mekkah memang telah melahirkan gerakan menyegarkan kembali pemikiran dan praktik Islam di *bilād al-Jāwah*, sebagaimana bisa dilihat bahkan sejak al-Raniri abad ke-17 dan ulama Padri satu abad kemudian. Hanya saja, pada saat yang sama, ia juga mendorong lahirnya satu kekuatan sosial-politik yang menghendaki pulihnya tata-kosmis keagamaan yang dianggap sudah ternodai oleh baik kekuatan tradisi maupun pihak asing. Dalam hal ini, pengalaman ulama Padri dan Ahmad Rifa'i dari Kalisalak (c. 1786-1875) merupakan contoh penting bagaimana reformasi Islam kerap bergandengan dengan kekuatan anti-kolonial. Lebih penting lagi, keduanya merupakan artikulasi dari pengalaman Mekkah. Ahmad Rifa'i bahkan dicitrakan sebagai mewakili tradisi pembangkangan kaum santri terhadap priyayi, termasuk di dalamnya penghulu, yang menjadi kaki tangan kolonial.

Di atas segalanya, pengalaman Mekkah telah memperkuat ikatan kultural di kalangan Muslim Nusantara, dan akhirnya menambah kesadaran politik dan keagamaan mereka sebagai penduduk *bilād al-Jāwah*. Di samping meningkatkan kesadaran mereka sebagai bagian dari umat Islam, pengalaman Mekkah juga memfasilitasi pertemuan dan akhirnya komunikasi intensif sesama Muslim Nusantara. Komunikasi tersebut mulai dari saat kapal berlayar, di warung kopi di Mekkah, sampai di halaqah-halaqah dan tarekat sufi. Ini pada gilirannya membuat horizon geografis mereka secara perlahan terbentuk, yakni sebagai Muslim dari *bilād al-Jāwah*. Sehingga, dari pengalaman ini pula imajinasi tentang pihak asing sebagai yang lain dan berbeda, sebagai pihak kolonial yang mendikte urusan di negara asal mereka, secara pasti tumbuh di kalangan anggota haji di Mekkah.

Proses ini kemudian diperkuat oleh makin tingginya tingkat keragaman komposisi sosial masyarakat yang mendiami bumi Nusantara. Hubungan intensif Nusantara-Timur Tengah, baik karena pembukaan Terusan Suez pada 1869 maupun perbaikan sistem transportasi laut, berdampak tidak saja pada meningkatnya jumlah jemaah haji, tapi juga pada bertambahnya gelombang migrasi ke Nusantara. Sejak paruh kedua abad ke-19, masyarakat Arab, India, dan Cina telah menjadi kelompok etnis yang berjumlah semakin besar dan terkonsentrasi di wilayah-wilayah tertentu yang menjadi sentra kegiatan ekonomi. Bahkan, keberadaan mereka juga

telah mengundang pihak kolonial untuk membuat aturan khusus, yang mengklasifikasikan mereka sebagai warga timur asing (*vreemde oosterlingen*), yang berbeda dari masyarakat pribumi. Aturan inilah yang juga telah memberi sumbangan penting bagi peningkatan kesadaran Muslim Nusantara sebagai berbeda dari yang lain. Dengan ini pula istilah *al-Jāwah* semakin efektif berfungsi sebagai batas pembeda bagi Muslim Nusantara.

Pentingnya pengalaman Mekkah dalam pembentukan wacana politik dan intelektual Islam Nusantara mencapai puncaknya pada akhir abad ke-19. Sejalan dengan tampilnya Mekkah sebagai pusat studi Islam bagi dunia Muslim (Yatim 1999), Muslim Nusantara yang tinggal dan belajar di Mekkah juga makin bertambah, di samping tentu saja untuk ibadah haji. Pada periode inilah, istilah *al-Jāwah* sudah digunakan secara mapan dan luas, mengacu pada Muslim Nusantara dan Asia Tenggara secara umum. Istilah tersebut digunakan tidak saja oleh ulama Mekkah sekaliber al-Kkrnī, tapi juga terdengar di lorong-lorong jalan di Mekkah dan menjadi bagian dari bahasa orang Arab sehari-hari. Jadi, istilah *al-Jāwah* telah memperoleh wujudnya pada suatu masyarakat yang kemudian dikenal dengan sebutan "komunitas Jawi".

Tentu saja, pengetahuan kita tentang komunitas Jawi sangat bergantung pada karya besar sarjana Belanda, Snouck Hurgronje (1857-1936). Melalui karyanya yang sangat berpengaruh, *Mekka* (1931), yang ditulis atas hasil observasi langsung di Mekkah pada 1884-85, Snouck Hurgronje tidak saja mempopulerkan istilah Jawa dalam tradisi kesarjanaan Islam kolonial, tapi juga telah memberi perspektif baru dalam memahami Mekkah dan hubungannya dengan Islam Nusantara. Kita akan membahas ini lebih jauh pada bagian berikutnya. Di sini, hal terpenting yang perlu dijelaskan adalah, komunitas Jawi telah berkembang menjadi miniatur dari proses integrasi Muslim *bilād al-Jāwah* yang memiliki tingkat keragaman etnis sangat tinggi. Meskipun terbagi ke dalam kelompok etnis masing-masing, komunitas Jawi di Mekkah bagaimana pun telah menyediakan satu ruang di mana komunikasi kultural bisa terjalin. Hal demikian lah yang berlangsung. Kendati kerap sarat dengan ketegangan etnis, mereka tetap mendefinisikan diri mereka sebagai komunitas Jawi. Rasa kebersamaan sebagai Muslim *bilād al-Jāwah* tumbuh makin kuat di kalangan Muslim Nusantara di Mekkah.

Menyangkut akhir abad ke-19, hal penting lain yang perlu digarisbawahi adalah peran signifikan komunitas Jawi dalam trans-

misi Islam ke Nusantara. Di sini, membanjirnya karya-karya keislaman, yang kemudian dikenal sebagai “kitab kuning”, merupakan satu bukti penting. Sebagaimana diketahui, kitab-kitab yang tersebar di pesantren di Jawa, yang terdapat dalam daftar kitab oleh van den Berg (1888), membentuk satu unsur utama dalam wacana intelektual Islam Indonesia. Kitab-kitab tersebut sebagian ditulis oleh ulama Jawi di Mekkah. Sehingga, dengannya, mereka telah memperkenalkan tradisi keserjanaan Islam di Mekkah, dan Timur Tengah secara umum, ke publik pembaca di pesantren di Jawa dan Muslim Indonesia. Di sini, peran Islam dalam meletakkan dasar ke-Indonesia-an kembali diperkuat. Kitab kuning, meski lebih berisi masalah keagamaan, merupakan salah satu artikulasi dari kebersamaan Muslim *bilād al-Jāwah*. Melaluinya, pesan-pesan keagamaan tidak saja ditransmisikan, tapi juga membentuk satu identitas dari kelompok Masyarakat yang mengusung tema-tema keislaman dalam kehidupan sosial-politik dan budaya mereka.

Oleh karena itu, sangat beralasan jika Snouck Hurgronje, dalam karyanya yang telah disebut di atas, menggambarkan komunitas Jawi sebagai berperan sangat penting dalam perkembangan Islam Nusantara. Berkat komunitas Jawi inilah, demikian dia berpendapat, bahwa Mekkah menjadi jantung dari dinamika Islam Nusantara. Atas dasar itu pula, proyek kolonial yang menggarap secara serius tentang Islam di Indonesia bermula dari perhatiannya terhadap kehidupan komunitas Jawi di Mekkah. Topik ini pula yang dibahas buku ini selanjutnya (bab 3 dan 4).

Menanamkan ide Kebangsaan: Proyek Islam Kolonial di Indonesia

Bisa jadi kekhawatiran Snouck Hurgronje tentang bahaya pan-Islamisme terbukti berlebihan, tapi keakrabannya dengan komunitas Jawi di Mekkah telah mempengaruhi pandangannya tentang Islam Indonesia. Pandangan itu pula yang kemudian menjadi salah satu dasar dari rumusan kebijakan pemerintah kolonial tentang Islam. Salah satu hal terpenting untuk dicatat adalah, Snouck Hurgronje selama di Mekkah dibantu seorang asistennya, Aboe Bakar Djajadiningrat (c. 1854-c. 1914), seorang keturunan elit politik Banten. Aboe Bakar tidak hanya mengajarkan Snouck Hurgronje bahasa Melayu, tapi juga menyediakan sejumlah informasi penting tentang keberadaan komunitas Jawi di Mekkah. Bahkan, uraian

Aboe Bakar yang dikirim khusus untuknya, *Tarājim 'ulamā' al-Jāwah*, menjadi salah satu sumber utama untuk bukunya, *Mekka* (1931).

Dalam kaitan ini, pengalamannya dengan Aboe Bakar tampak membuka cakrawala Snouck Hurgronje tentang Muslim Indonesia, yang kemudian membawanya menekankan aspek “spiritual” dalam mempertahankan kekuasaan Belanda di Indonesia. Memang, saat menjabat sebagai kepala Kantoor voor Inlandsche en Arabische Zaken (KIAZ), sebuah biro penasehat untuk urusan bumiputera (baca: Islam) dan Arab (1889-1907), Snouck Hurgronje bersentuhan dengan kebijakan untuk menguasai wilayah jajahan, pasifikasi, yang sarat dengan aski militer. Kasus perang Aceh adalah contoh paling jelas. Dalam hal ini, dia menjadi arsitek intelektual untuk penaklukan Aceh di bawah komando Jendral J.B. van Heutsz (1851-1924). Namun, seiring dengan perubahan peta politik Den Haag, aspirasi untuk modernisasi ulama—yang sempat diyakini sebagai jantung dari gerakan perlawanan terhadap kolonial—mulai disuarakan. Sejak saat itulah, istilah “asosiasi” dan “emansipasi” mulai mengemuka sebagai kebijakan baru kolonial, menggantikan politik “pasifikasi”. Dalam imajinasi Snouck Hurgronje, pola persahabatan yang sempat dia jalin dengan Aboe Bakar selama di Mekkah penting dihidupkan kembali. Hal demikian itu yang kemudian berlaku, dan mencapai puncaknya di bawah kebijakan baru kolonial yang dikenal dengan “politik etis”.

Mengikuti jejak K.F. Holle (1829-1896), juragan perkebunan teh di daerah Priangan, dan L.W.C. van den Berg di lingkungan orang Arab, Snouck Hurgronje memang telah menjalin hubungan dekat dengan sejumlah elit politik dan agama lokal untuk bertindak sebagai informan bagi kepentingannya mengetahui seluk-beluk Islam di tanah jajahan. Hasan Moestapa (1852-1940) dari Garut adalah salah satu contoh paling terkemuka untuk disebut di sini. Melanjutkan perkenalannya di Mekkah, tentu saja atas jasa Aboe Bakar, Snouck Hurgronje kemudian menjalin persahabatan sangat akrab dengan Hasan Moestapa, terutama saat dia menginjakkan kakinya di Garut pada 18 Juli 1889. Hasan Moestapa menjadi asisten yang memasok informasi tentang ulama Priangan, sebagaimana Aboe Bakar melakukannya di Mekkah. Bagi Hasan Moestapa, persabatan ini tentu tidak asing lagi. Dia mewarisi darah menak Sunda, yang kemudian membawanya—sangat mungkin atas rekomendasi K.F. Holle—diangkat menjadi penghulu di Garut tidak lama sepulang dari Mekkah pada 1886. Di samping itu, pengetahuannya yang luas tentang Islam juga menjadi pertimbangan kuat bagi

Snouck Hurgronje. Ini terbukti dari karir politik dan intelektualnya kemudian. Pada 1893 dia diangkat sebagai Kepala Penghulu untuk Kota Raja, dan selanjutnya di Bandung untuk posisi yang sama hingga 1918, menggantikan Raden Hadji Moehammad Nasir.

Seperti telah disebutkan, Hasan Moestapa tentu bukan satu-satunya. Sejumlah nama lain masuk dalam daftar yang menjalin kolaborasi dengan pihak kolonial. Begitu pula hal serupa dilakukan kalangan Arab Hadrami, seperti pengalaman Said Oesman (1822- 1913). Bahkan, lebih dari sekadar informan, Said Oesman menjadi legitimator bagi kebijakan Islam kolonial seraya memperlihatkan sikap menentang ulama pesantren, khususnya mereka yang terlibat dalam pergerakan rakyat menentang kolonialisme. Dalam kasus pemberontakan Banten pada 1888, misalnya, Said Oesman tidak hanya menyuarakan pandangan kolonial, tapi juga menyebut para ulama yang terlibat—khususnya anggota tarekat Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah—sebagai “korban kebodohan” mereka. Lebih dari itu, dia menyatakan bahwa mereka ahli bid‘ah.

Pengalaman menjalin pola hubungan patron-klien inilah yang kemudian mendorong Snouck Hurgronje untuk tampil sebagai pendukung kebijakan politik etis. Disuarakan seorang pengacara dengan pengalaman tujuh belas tahun di Indonesia (1880-97), Th. Van Deventer (1857-1915), dan diterapkan secara efektif saat A.W.F. Idenburg menjabat Menteri Jajahan (1902-05, 190-09, 1918-19) dan Gubernur Jendral (1909-16), politik etis telah berpengaruh penting dalam menciptakan perubahan sosial-politik di Indonesia pada awal abad ke-20. Dalam konteks Islam, pelaksanaan politik etis berada di tangan seorang Snouck Hurgronje. Di sini, kemajuan untuk kaum pribumi—salah satu aspek terpenting dari politik etis—terleleksi dalam pengalaman sejumlah elit politik di bawah asuhan Snouck Hurgronje. Achmad Djajadiningrat adalah salah seorang elit pribumi “bentukan” politik etis dan pribadi Snouck Hurgronje. Berkat persahabatannya dengan Aboe Bakar, Achmad—bersama saudaranya Hoesein dan Hassan—segera diangkat menjadi anak asuh setelah Snouck Hurgronje mulai bertugas di Indonesia. Ketika politik etis bergulir, keluarga Djajadiningrat termasuk terdepan dalam memperoleh manfaat dari “pencerahan” ide kemajuan Barat modern.

Sebagaimana terungkap dalam *Kenangan-Kenangannya* (1936), Djajadiningrat tidak hanya seorang elit pribumi yang sangat akrab dengan terma-terma Islam, tapi sekaligus seorang sosok pribadi

Muslim dengan spirit kemajuan (*progress*) Barat modern, yang memang dicitakan Snouck Hurgronje. Di samping mengenyam pendidikan di pesantren, Achmad kemudian diterima di Sekolah Willem III di Batavia. Karir politiknya sebagai Bupati Serang (1901-24) dan Batavia (1924-29) membuktikan kemampuannya menjadikan Banten relatif terbebas dari bayang-bayang semangat pemberontakan 1888. Bagi Snouck Hurgronje, Achmad selanjutnya diharapkan menjadi Muslim Indonesia masa depan, yang tidak hanya setia berada di bawah “naungan” sang Ratu, tapi juga membawa masyarakat pribumi ikut dalam agenda Belanda Raya. Dengan demikian, Belanda bisa terus berkuasa di *bilād al-Jāwah* sebagaimana tercermin dalam hubungan kolaboratifnya dengan Aboe Bakar dan kemudian Achmad Djajadiningrat.

Penting ditegaskan, gagasan Snouck Hurgronje tentang emansipasi kerap ditafsirkan sebagai upaya pendangkalan iman kaum Muslim. Snouck Hurgronje sendiri memang mengatakan bahwa pendidikan Barat modern merupakan cara efektif untuk “melepaskan” Muslim Indonesia dari pemahaman Islam warisan Abad Pertengahan, yang bukan hanya tidak lagi sesuai dengan semangat kemajuan modern, tapi juga sarat dengan sentimen anti-kafir. Hanya saja, kebijakan emansipasi dan asosiasi juga harus dilihat sebagai salah satu wujud dari upaya menciptakan keagamaan Muslim lebih berorientasi Barat modern, seraya mengendalikan secara ketat jaringan dengan sumber sentimen anti-kafir di “pusat spiritual” Islam di Mekkah. Karena itu, ketimbang melakukan pemeriksaan secara sangat ketat—bahkan disertai peraturan yang menghambat—Muslim Indonesia berhaji, dia lebih menekankan pengawasan atas “komunitas Jawi”, yang disebut telah menciptakan Mekkah menjadi “jantung dari kehidupan keagamaan di Hindia Timur” (1931: 291). Kebijakan kolonial yang menghambat pelaksanaan haji memang dicabut pada 1900-an, tepat saat politik etis secara efektif berlaku. Dengan kebijakan demikian, Snouck Hurgronje berharap bahwa generasi baru Muslim Indonesia terbentuk; mereka yang tampil sebagai Muslim moderat, dan mengganti ideologi jihad dengan nasionalisme Belanda-Indonesia (*Dutch-Indies nationalism*).

Gagasan Snouck Hurgronje memang sangat elitis. Politik etis sendiri pada dasarnya juga berdampak serupa. Sejak awal abad ke-20, Indonesia menyaksikan tampilnya elit baru jebolan sekolah Barat modern, yang kemudian menjadi aktor pergerakan untuk kemajuan Indonesia. Di sinilah kita mencatat antara lain tampil-

nya seorang putra Minang, Abdul Rivai (1871-1937), yang menyuarakan tidak saja gagasan kemajuan, tapi juga visi politik etis tentang “komunitas nasional Indonesia”. Melalui *Bintang Hindia* yang dia terbitkan bersama Clockener Brousson (l. 1871), seorang staf militer Belanda di Indonesia, Abdul Rivai—yang selalu berpenampilan flamboyan—telah mengetengahkan nasionalisme ke tengah wacana pergerakan. Ini memang didukung pengalamannya dalam organisasi pro-politik etis, terutama saat dia melanjutkan sekolah Dokter Jawa-nya di Utrecht dan terus pindah ke Amsterdam sejak akhir 1899. Dan *Bintang Hindia* (1902-07) menjadi corong pemikirannya untuk mendorong terciptanya “satu bahasa, satu bangsa, dan satu tanah air”: Indonesia.

Untuk zamanya, pers merupakan satu media baru bagi sosialisasi pemikiran. Ahmad Rivai tampaknya menyadari hal itu. Pembaca *Bintang Hindia* pun masih terbatas. Untuk itu, dia pada saat bersamaan sangat mendorong lahirnya masyarakat baru yang tercerahkan dengan gagasan kemajuan Barat modern. Bersama *Bintang Hindia*, Abdul Rivai mendefinisikan gerakannya sebagai suara “kaum muda”, yang secara tegas berbeda dari kelompok tradisional, “kaum tua”. Di sini, *Bintang Hindia*-nya Abdul Rivai bertemu dengan gagasan pembaharuan Islam oleh kaum muda, yang mencitakan sosok Muslim baru sebagaimana diharapkan Snouck Hurgronje. Memang, sejak 1906 Snouck Hurgronje telah kembali ke Belanda, memangku jabatan baru di Universitas Leiden menggantikan posisi gurunya, De Goeje. Namun, sosok Muslim Indonesia yang dia harapkan justru mulai tampil ke permukaan. Meskipun, perubahan tersebut bukan semata karena program emansipasi dan asosiasi-nya, tapi juga hasil dari perubahan nan jauh di tanah suci. Bahkan, menyangkut Islam, perubahan inilah yang berperan penting mempercepat laju pergerakan sebagaimana disuarakan *Bintang Hindia*. Hal ini pula yang dibahas buku ini selanjutnya (bab 5 dan 6).

Dari Mekkah ke Kairo

Saat ulama dan pesantren tengah mengalami konsolidasi demikian intensif, sebagian karena pertentangan—bahkan konflik—dengan kaum priyayi yang didukung kolonial, perubahan mulai berlangsung di tanah suci. Gambaran Snouck Hurgronje tentang Mekka, *Mekka* (1931), mulai kehilangan relevansinya. Mekka mulai memperlihatkan arah baru baik secara politik maupun pemikiran keagamaan. Dalam konteks ini, perubahan penting untuk di-

catat adalah meninggalnya dua orang ulama terkemuka, yang menjadi ikon dari perkembangan tradisi intelektual pesantren, yakni Nawawi al-Bantani (1897) dan Ahmad Zainī Dahlan (1886). Khusus Nawawi al-Bantani, seperti telah dijelaskan, dia berperan sangat besar dalam transmisi Islam ke Indonesia abad ke-19. Dan, karenanya, dia diakui memiliki posisi penting dalam geneologi intelektual pesantren.

Pesantren pada akhir abad ke-19 tentu saja terus berkembang. Bahkan, ia tumbuh makin kuat menjadi tidak hanya sebagai pusat pembelajaran Islam, tapi juga basis kekuatan sosial dan politik kaum Muslim. Pesantren, beserta ulama, kemudian menjadi inti dari kaum santri. Hanya saja, komunitas Jawi di Mekkah—yang menjadi jembatan intelektual antara Mekkah dan Indonesia—mulai menghirup angin baru yang dihembuskan oleh gelombang pembaharuan Islam dari Kairo, Mesir. Ahmad Khatib (1860-1915), ulama Jawi yang tampil menggantikan posisi Nawawi al-Bantani, tampaknya lebih terbuka terhadap arus baru pemikiran keagamaan. Setidaknya, dia lebih memilih untuk “membiarkan” murid-muridnya berkenalan dengan pemikiran pembaharuan Islam khususnya oleh Muḥammad ‘Abduh di Mesir.

Penting ditegaskan, naiknya Ahmad Khatib ke pentas intelektual Mekkah memang tidak terlepas dari hubungan dekatnya dengan lingkaran elit politik-agama di Mekkah. Ini terjadi terutama setelah dia diangkat sebagai imam masjid dan khatib di Masjid al-Haram. Meski tidak mencapai posisi mufti seperti Ahmad Zainī Dahlan—yang setelah meninggal digantikan Muḥammad Sa‘īd B Buṣail (w. 1912)—Ahmad Khatib masuk dalam struktur hirarki ulama Dinasti Usmani di bawah pengawasan, secara teori, Shaikh al-Islām di Istanbul. Dengan demikian, karir intelektual ulama Jawi asal Minangkabau ini memang mendapat dukungan politik elit kota Hijaz, seperti kakeknya yang menjabat *khatib nagari* di Kota Gadang. Meskipun, Ahmad Khatib luput dari perhatian Snouck Hurgonje, yang lebih terkonsentrasi pada komunitas Jawi asal Banten—sangat mungkin karena arahan Aboe Bakar. Demikianlah, di tengah karir intelektualnya, Ahmad Khatib menjadi ulama terdepan bagi komunitas Jawi dan sekaligus mufti bagi Muslim Indonesia. Sejumlah isu keagamaan di daerah asalnya, tentang salat Jumat di Palembang pada 1893, tarekat Naqsyabandiyah dan hukum waris adat, dikirim ke Ahmad Khatib. Dengan otoritas ke-ulama-annya, dia aktif memecahkan kontroversi keagamaan seraya mengetengahkan gagasan dan agenda purifikasi keagamaannya di Indonesia.

Pengaruh Ahmad Khatib memang tidak sekuat ulama Jawi pendahulunya, Nawawi al-Bantani. Karya intelektual yang dihasilkan, berjumlah sekitar 46, tidak seberuntung karya-karya al-Bantani yang menjadi sumber utama kajian Islam pesantren, bahkan hingga kini. Ahmad Khatib memang berada pada *setting* berbeda dari al-Bantani. Dia secara langsung berhadapan dengan munculnya peta baru intelektual Islam di tanah suci, dan di Timur Tengah umumnya. Murid-murid Ahmad Khatib juga tidak seragam sebagaimana Nawawi. Di samping mereka yang menjadi penjaga tradisi pesantren, seperti Hasyim Asy'ari dengan Nahdlatul Ulama (NU)-nya, ia juga melahirkan tokoh Muslim baru yang berkibar lebih karena jaringannya dengan pusat pembaharuan Islam di Kairo modern, Mesir. Dalam konteks pembahasan ini, jaringan dengan Kairo ini memang tampil lebih dominan dalam perkembangan wacana sosial-politik dan intelektual Islam Indonesia. Hal ini pula yang dibahas di bawah ini.

Pergeseran orientasi intelektual komunitas Jawi dari Mekkah ke Kairo memang tepat sehubungan dengan tumbuhnya pembaharuan Islam. Reformulasi ajaran Islam sehingga sesuai untuk kebutuhan Muslim berhadapan dengan kemajuan dunia Barat, sebagaimana disuarakan Jamāl al-Dīn al-Afgānī (1838/9-97) dan Muḥammad 'Abduh (1849-1905), memang telah menarik minat intelektual sejumlah murid Ahmad Khatib di Mekkah. *Al-Manar*, diterbitkan pertama kali pada 1898 oleh 'Abduh beserta muridnya, Rashīd Riḍā (1865-1936)—sebagai penerus jurnal *al-'Urwah al-Wuthqā* oleh al-Afgānī di Paris pada 1884—telah memperoleh audiens pembacanya di kalangan komunitas Jawi di Mekkah. Thaḥer Djalaluddin (1869-1956), yang memiliki hubungan famili dengan Ahmad Khatib, adalah salah satunya. Setelah lima belas tahun di Mekkah (c. 1880-c. 95), dia pindah ke al-Azhar, Kairo, untuk meneruskan studinya tentang astronomi. Pengalamannya di *riwāq al-Jāwah*—semacam asrama khusus di lingkungan al-Azhar untuk komunitas Jawi—yang kemudian sangat berpengaruh pada karir intelektualnya saat dia menjadi editor *al-Imam* yang dia terbitkan di Singapura pada pergantian abad, sebagaimana akan dijelaskan nanti.

Memang, Kairo tidak hanya memfasilitasi komunitas Jawi untuk bisa akrab dengan gagasan pembaharuan 'Abduh dan Riḍā, tapi juga memberikan mereka pengalaman larut dalam corak kehidupan di mana pranata modern diterima menjadi bagian dari praktik sosial-keagamaan Muslim. Penerbitan jurnal dan pembangunan sekolah modern adalah contoh bagaimana Kairo memberi

inspirasi terhadap komunitas Jawi untuk melakukan hal serupa di Indonesia kemudian. Di samping itu, aspek penting lain dalam hal ini adalah, Kairo membawa komunitas Jawi mulai akrab dengan gagasan dan gerakan nasionalisme, yang memang tumbuh seiring dengan pembaharuan Islam. Dengan demikian, Kairo yang modern dan metropolis ini telah berpengaruh besar tidak hanya di bidang keagamaan, tapi juga gaya hidup dan kesadaran politik. Dari sini pula pemaknaan baru terhadap *bilād al-Jāwah* mulai tumbuh, di mana sentimen nasionalisme makin menguat, jauh dari kesan berlebihan pihak kolonial—sebagaimana Snouck Hurgronje terus menerus berujar—atas bahaya pan-Islamisme.

Proses ini, penguatan *al-Jāwah* sebagai *identity maker*, tampak makin kentara sejalan dengan pertambahan pelajar Indonesia di *riwāq al-Jāwah*. Pada 1900-an, kondisi *riwāq al-Jāwah* dilaporkan sudah penuh sesak, tidak lagi bisa menampung dua puluh empat pelajar Indonesia. Seiring dengan jumlah mereka yang terus bertambah, sebuah asosiasi khusus di antara penghuni *riwāq al-Jāwah* berdiri pada 1912, Jamiah Setia Pelajar. Di *riwāq al-Jāwah* inilah para pelajar Indonesia semakin akrab dengan gagasan politik, selain tentu saja membaca *al-Manar* dan menghadiri kuliah Rashīd Riḍā. Keakraban mereka dengan dinamika politik juga didukung letak *riwāq* yang dekat dengan lapangan al-Azhar (*Maydān al-Azhar*), sehingga, dari sana, mereka tidak hanya mengikuti perdebatan Islam dan cinta tanah air (*waṭanīyah*) dan *jinsīyah* (kebangsaan), tapi juga bisa menyaksikan secara langsung bagaimana Muslim Mesir, khususnya penduduk Kairo, berdemonstrasi menyuarkan aspirasi politik mereka.

Demikianlah penghuni *riwāq al-jawah* terus bertambah, sehingga mereka kemudian mampu menerbitkan jurnal sendiri, *al-Ittiḥad*. Disunting Ahmad Fawzi dari Sambas dan Muhammad Fadl Allah dari Singapura, *al-Ittiḥad* sengaja dirancang bagi mereka yang menyebut diri sebagai “orang Jawa, Sumatra dan juga Melayu secara umum”. Tentu saja pujian atas kemajuan Kairo modern dan metropolis menjadi salah satu berita penting jurnal tersebut. Kairo digambarkan sebagai tempat di mana kemajuan Barat modern bisa ditemukan, sejak dari jurnalisme, sekolah, rumah sakit, dan prana-paranata modern lain. Kairo adalah tempat yang lengkap (*sem-purna*) untuk baik menuntut ilmu maupun belajar hidup di tengah alam kemajuan.

Kairo memang demikian penting bagi penghuni *riwāq al-Jāwah*, sebagaimana halnya bagi saudara mereka di Indonesia. Dan kecen-

derungan serupa dengan Kairo pada dasarnya juga tengah berlangsung di Indonesia, khususnya di daerah Sumatra dari mana sebagian besar pelajar Indonesia di Kairo berasal. Untuk itu, pembahasan selanjutnya buku ini (bab 7 dan 8) diarahkan untuk melihat bagaimana pembaharuan Islam, berdirinya organisasi Islam modern, serta gagasan dan gerakan nasionalisme mulai tampil ke permukaan; dan semua itu memberi ruang lebar bagi jebolan *riwāq al-Jāwah* untuk mentransmisikan pemikiran dan pengalaman mereka di bumi Indonesia.

Pergumulan di *Bilād al-Jāwah*

Meski tentu saja tidak persis sama, geliat pembaharuan Islam dan modernisasi sosial sebagaimana penghuni *riwāq* saksikan di Kairo juga tengah berlangsung di Indonesia. Di sini kita mulai dengan *al-Imam*. Memang, *al-Imam* bukan jurnal pertama. Sebelumnya, pada Agustus 1878, kita mencatat lahirnya *Wazir Indie*, sebuah jurnal yang terbit di Indonesia mengikuti *Jawi Peranakan* di Malaysia pada 1876. Digagas seorang Arab peranakan, Abd al-Khattab, *Wazir Indie* sengaja diterbitkan untuk orang-orang Melayu yang bekerja di pemerintahan. Hanya saja, dalam konteks jaringan dengan Kairo dan pengaruhnya dalam pergerakan Islam di Indonesia, jurnal *al-Imam* jauh melampaui *Wazir Indie*. Jurnal ini tidak hanya penting dalam konteks pembaharuan Islam, tapi juga sangat berjasa dalam memperkuat pertumbuhan "*imagined communities*" di kalangan Muslim Indonesia.

Terbit di Singapura (1906-1909), *al-Imam* memang dirancang sebagai corong untuk gerakan pembaharuan Islam di Indonesia dan Asia Tenggara secara umum, sebagaimana disuarakan 'Abduh dan Riḍā di Mesir melalui *al-Manar*. Karena itu, *al-Manar* di Kairo berpengaruh besar terhadap *al-Imam*, menyangkut baik susunan redaksional maupun substansi dan corak penyajian. Editor *al-Imam*, khususnya Thaḥer Djalaluddin, memiliki pengalaman sebagai penghuni *riwāq al-Jāwah*. *Al-Imam* memuat tulisan terjemahan dari artikel di *al-Manar*. Di samping itu, *al-Imam* juga memperkenalkan sejumlah istilah baru yang secara tegas bermakna kemajuan untuk Muslim Indonesia, dan Asia Tenggara pada umumnya. Terma "umat" (*ummah*), misalnya, menjadi satu isu penting *al-Imam*. Lebih penting lagi, *al-Imam* menggunakan istilah tersebut dengan tidak lagi mengacu pada Muslim di muka bumi, tapi pada mereka yang mendiami wilayah teritorial tertentu, yang disebutnya sebagai "negeri" atau "tanah air". Meskipun memang tidak setegas

Bintang Hindia-nya Abdul Rivai—yang mulai memperkenalkan istilah “tanah air Hindia Belanda”—*al-Imam* mulai mengedepankan gagasan kebangsaan.

Hal terakhir ini antara lain tampak dalam tulisan berseri seorang kontributor *al-Imam*, Muhammad Murtaji. Di sini, dia mengedepankan, salah satunya, makna baru istilah umat, sebagai “jumlah dari manusia mengambil mereka itu akan sepotong bumi”. Dari situ, dia kemudian mencatat misalnya “umat Melaka, umat Bugis, dan umat Jawa”. Lebih dari itu, dia juga menekankan pentingnya umat untuk berjuang bagi kemajuan mereka. Apa yang dikemukakan Mustaf Kāmil dari Turki tentang patriotisme bangsa Jepang, *al-Shams al-Mushriqa*, menjadi satu contoh ideal untuk Muhammad Murtaji. Mustaf Kāmil sendiri diakui sebagai pejuang untuk kemajuan umat dan tanah airnya. Dengan demikian, bagi Murtaji, dan tentu saja *al-Imam*, istilah umat harus dipahami dengan mengacu pada wilayah teritorial tertentu (*watan*), seperti halnya *Bintang Hinda* memperkenalkan istilah “tanah air”.

Kehadiran *al-Imam* memang tidak berlangsung lama. Ia berhenti terbit pada 1908. Namun, gagasan yang dikemukakanya terus berkembang mewarnai wacana sosial-politik dan intelektual Islam Indonesia. Di tanah Sumatra, kita mencatat lahirnya jurnal baru oleh kaum muda Muslim Minangkabau, *al-Munir* (1911-1916). Seperti halnya *al-Imam*, *al-Munir* juga dirancang untuk gerakan pembaharuan Islam. Abdullah Ahmad (1878-1933), pendiri dan editor *al-Munir*, adalah salah seorang tokoh terkemuka gerakan kaum muda. Dia tidak hanya akrab dengan gagasan pembaharuan Islam, tapi juga memiliki jaringan dengan *al-Imam*, sebagai perwakilannya untuk wilayah Sumatra. Oleh karena itu, seperti halnya *al-Imam*, pembaharuan Islam dan kemajuan Muslim juga menjadi perhatian utama *al-Munir*. Begitu pula gagasan kebangsaan mulai memperoleh elaborasi lebih jauh dalam *al-Munir*. Seraya menganjurkan untuk bekerja sama dengan pemerintah kolonial Belanda bagi kemajuan, *al-Munir* mendefinisikan komunitas pembacanya dalam istilah “bangsa” dan “tanah air”, seperti halnya *Bintang Hinda*. Bagi *al-Munir*, istilah *watan* tidak berarti hanya sebagai “tempat kelahiran”, tapi sebagai “tempat kediaman”. Kecintaan atas *watan* bukan hanya penting bagi terciptanya kemajuan, tapi juga dianjurkan oleh Islam “sebagai bagian dari iman”.

Memang, kehadiran *al-Munir* memiliki bobot ideologi politik lebih kuat ketimbang *al-Imam*. Suasana Kota Gadang—*watan*-nya Abdullah Ahmad—sangat kondusif bagi tumbuhnya gerakan pem-

baharuan Islam yang sekaligus bernuansa gerakan kebangsaan. Banyak putra Kota Gadang yang bekerja di pemerintahan, dan kemudian menjadi aktor pergerakan nasional Indonesia di kemudian hari. *Al-Munir* menjadi medium, baik bagi gerakan Islam Kaum Muda maupun gerakan kebangsaan. Begitu juga jurnal ini memfasilitasi terbentuknya jaringan intelektual antara Minangkabau dengan tanah Jawa, dan berjasa memperkuat intensitas gerakan serupa oleh Sarekat Islam (SI) pada 1911 dan selanjutnya Muhammadiyah (1912). Tumbuh dalam gelombang kebangkitan elit baru didikan Barat oleh Boedi Oetomo (1908), SI dan Muhammadiyah tampil sebagai gerakan Islam yang tidak semata-mata bergerak di seputar isu kemajuan dan kesejahteraan pribumi. Seperti halnya kaum muda Sumatra, gerakan Islam di Jawa, terutama SI, kemudian mengusung tema-tema politik kebangsaan.

Jaringan intelektual Sumatra-Jawa ini terefleksikan dalam perbitan bersama jurnal *al-Islam* (1916) oleh Abdullah Ahmad di Padang dan pimpinan SI, HOS Tjokroaminoto, di Surabaya. *Al-Islam* menghadirkan orientasi baru pembaharuan Islam yang terintegrasi dengan gerakan nasional Indonesia. Penggunaan tulisan latin dalam *al-Islam* merupakan satu indikator penting dari orientasi di atas. Ia merupakan wujud penerjemahan semangat pembaharuan Islam—yang berbasis di Kairo—dalam rumusan baru yang sejalan dengan suasana kemajuan hasil Politik Etis. Melalui *al-Islam* ini, kelompok pembaharu Islam mengambil haluan berbeda dari kawan seperjuangan mereka di Semanjung Melayu, yang terus berpegang pada aksara Jawi. Oleh karena itu, *al-Islam* dengan tegas mendefinisikan dirinya sebagai “tempat soera anak Hindia yang tjinta pada igama dan tanah-ajernja”, seraya menyebut audiens pembacanya “bangsa Islam penduduk Hindia serta mereka-mereka yang turut bergirang hati atas gerakannya bumi putra”.

Konvergensi pembaharuan Islam dan semangat Politik Etis lebih jauh terleleksi dalam pemikiran salah seorang tokoh yang tampil kemudian, Hadji Agoes Salim (1884-1956). Lebih dari Abdullah Ahmad, kawan sekampungnya di Kota Gadang, Agoes Salim selangkah lebih maju. Dia memberikan orientasi baru gerakan kaum muda dalam format lebih tegas sebagaimana diharapkan mentornya, Snouck Hurgronje. Dia secara intensif terlibat pula dalam pembentukan Hindia Belanda menjadi negara-bangsa Indonesia. Agoes Salim memang anak Politik Etis. Meski tidak seberuntung Abdul Rivai, yang bisa melanjutkan studi Dokter Jawa-nya ke Belanda, Salim mengenyam pendidikan di sekolah Belanda di Batavia, Se-

marang dan selanjutnya Surabaya. Pendidikan ini pula yang telah menghantarkannya berkarir di birokrasi pemerintahan Belanda. Atas jasa Snouck Hurgronje, dia diterima sebagai staf pada konsulat Belanda di Jeddah pada 1906. Dari sanalah karir politik Salim bermula. Pengalaman Mekkah telah membuatnya mengenal Islam, dan selanjutnya menerjemahkannya dalam rumusan Politik Etis di Batavia. Salim melakukan hal itu di tubuh SI, organisasi yang membawanya memasuki ranah pergerakan bersama Tjokroaminoto.

Awalnya Salim bertugas memasok informasi tentang SI untuk kepentingan kolonial. Tugas itu merupakan bagian dari pos barunya setelah dia selesai bertugas di Jeddah pada 1911. Namun, kehadirannya di SI pada 1915, dan perkenalannya dengan Tjokroaminoto, justru membawanya terlibat dalam pergerakan. Bahkan, Salim kemudian menjadi tokoh penting SI, yang menentukan arah pergerakan organisasi ini. Bersama Tjokroaminoto, Salim memperkuat orientasi politik gerakan SI, seraya mengedepankan gagasan perlunya kemerdekaan tanah Hindia dengan Islam sebagai kekuatan penyatu. Karena itu, kongres SI ketiga di Surabaya (26 September-6 Oktober 1918), saat mana Salim terlibat sangat jauh di dalamnya, memperlihatkan perubahan sangat berarti. Di sini, kesetiaan kepada pemerintah Belanda tidak lagi terdengar, tidak sebagaimana pada kongres SI sebelumnya di Bandung (1916). Diperkuat sejumlah pemberontakan anti-Cina—seperti kasus Kudus pada akhir Oktober 1918—dimensi politik gerakan SI makin menguat. Salim secara tegas menunjukkan perlunya mempertahankan hak Muslim. Dan, bersama Tjokroaminoto, Salim secara keras mengkritik pemerintah kolonial Belanda. Rasisme kolonial, bahkan melalui politik etis, menjadi satu isu penting yang diangkat.

Sikap keras Salim, antara lain melalui politik hijrah, memang telah membuat SI lebih terfokus pada agitasi politik. Terutama karena sikap ini pula SI kehilangan banyak pendukungnya. Konflik SI merah dan SI putih muncul sebagian karena sikap Salim yang tidak mengenal kompromi. Meski demikian, sikap keras Salim pula yang telah meletakkan landasan bagi gerakan nasional Indonesia. Pemikiran dan gerakan nasionalis Salim serta visinya tentang kemerdekaan rakyat Hindia berkembang menjadi isu utama mereka yang terlibat dalam pergerakan. Di samping tentu saja masyarakat Cina, pegumulan identitas di kalangan Arab juga turut memperkuat semangat pergerakan nasional. Meski masih menjalin hubungan erat dengan tanah asalnya di dunia Arab, mereka

mulai menjadikan Hindia sebagai tanah air mereka. Proses ini terus bergulir, dan makin kuat seiring dengan perubahan serupa di Kairo. Seperti akan dibahas berikut ini, penghuni *riwāq al-Jāwāh* di Kairo mengetengahkan satu pemaknaan baru terhadap *bilād al-Jāwāh*, di mana mereka semakin tegas merumuskan tanah air mereka, Indonesia.

Dari *al-Jāwāh* ke Indonesia

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, penghuni *riwāq al-Jāwāh* di Kairo berperan penting tidak saja dalam transmisi gagasan pembaharuan Islam, tapi juga pertumbuhan nasionalisme Indonesia. Peran ini makin kentara pada 1920-an, ketika generasi baru penghuni *riwāq* tumbuh, sejalan dengan jumlah mereka yang terus meningkat. Di sinilah kita mencatat antara lain lahirnya Janan Tayyib dan Ilyas Ya‘qub. Mereka mendirikan al-Jam‘iyyah al-Khairiyyah li al-Ṭalabah al-Azharīyah al-Jāwīyyah, sebuah asosiasi pelajar al-Azhar, dan menerbitkan jurnal *Seruan Azhar* dan *Pilihan Timoer*. Lebih dari pendahulunya, kini penghuni *riwāq* makin jauh terlibat dalam dunia politik. Begitu pula dua jurnal tersebut di atas berbeda dari *al-Ittihad* sebelumnya, di mana isu menyangkut pergerakan nasional Indonesia menjadi salah satu tema sentral. Dan, lebih penting lagi, Indonesia mulai secara intensif digunakan mengacu pada satu bangsa.

Janan Tayyib, misalnya, disebut sebagai “anak Indonesia”—bukan lagi sebagai orang Jawi—sesaat setelah dia lulus dari al-Azhar. Sebutan tersebut tentu saja memiliki makna sangat penting. Ia merupakan sebuah ungkapan baru untuk mereka dari tanah Hindia. Meski sama sekali tidak mengganggu keutuhan *al-Jāwāh* sebagai identitas umum penghuni *riwāq*, ungkapan tersebut menjadi satu ciri penting dari kesadaran nasionalisme. Ungkapan tersebut paralel dengan kecenderungan serupa yang didorong pihak kolonial, seperti pengalaman pelajar Indonesia di Leiden, Belanda, membuktikan. Karena itu, pada 1925, penghuni *riwāq* membubuhkan istilah tambahan untuk asosiasi mereka, “Persatuan Penuntut-Penuntut Semenanjung dan Tanah Melayu dan Indonesia”.

Begitu pula suara serupa mengemuka dalam *Seruan Azhar*. Di samping saja memuat tulisan-tulisan yang sarat dengan pesan pembaharuan Islam, jurnal ini juga menyuarakan ikatan nasionalisme. Editor jurnal, dikomandoi Janan Tayyib, tidak lagi merumuskan identitas mereka sebagai Jawa, tapi “Melayu” dan “Indonesia”,

yang disebutnya sebagai tanah air atau *watan* mereka. Untuk itu, tidak pula mengherankan jika Muhammad Tahir pada 1925, seorang siswa al-Azhar yang bekerja sebagai korektor untuk buku Melayu, menggunakan “Indonesia” (*al-Indūnīsiyya*)—bukan *al-Jāwī*—sebagai julukan untuk nama dia yang dicantumkan.

Demikianlah, suara penghuni *riwāq* kemudian menggelinding menjadi satu wacana umum di bumi Indonesia. Bersama dengan elit hasil Politik Etis kolonial, jebolan Kairo tampil memberi kontribusi penting untuk menerjemahkan Islam ke dalam terma baru nasionalisme Indonesia. Meski mereka tentu bukan satu-satunya, di mana isu serupa juga tumbuh di kalangan Kaum Tua yang kemudian lahir dalam Nahdlatul Ulama (NU) pada 1926. Jebolan Kairo tetap merupakan pionir yang menghantarkan Muslim Indonesia bisa terlibat dalam pembentukan Indonesia menjadi sebuah negara-bangsa.

Bibliografi

- Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflection on the Origin and the Spread of Nationalisms*, London: Verso, 1991.
- Azra, Azyumardi, "The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Network of Middle-eastern and Malay-Indonesian "Ulama" in the Seventeenth and Eighteenth", Ph.D dissertation, Colombia University, New York, 1992.
- Berg, van den "Het Mohammedensche Goddienst Onderwijs on Java en Madoera en daarbij Gebruikte Arabische Boeken", *TBG*, 31, 1886, hal. 518-555.
- Djajadiningrat, Pangeran A. Achmad, *Kenang-Kenangan*, (Jakarta: Kolff-Bunnnig-Balai Pustaka, 1936).
- Milner, A.C., *The Invention of Politics in Colonial Malaya: Contesting Nationalism and the expansion of Public Sphere*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Snouck Hurgronje, C. *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, Leiden: E.J. Brill, 1931.
- Yatim, Badri, *Sejarah Sosial Keagamaan Tanah Suci: Hijaz (Mekkah dan Madinah) 1800-1925*, (Jakarta: Logos, 1999).