

STUDIA ISLAMIKA

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 8, no. 3, 2001

EDITORIAL BOARD:

M. Quraish Shihab (IAIN 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

Chloe J. Olliver

ARABIC LANGUAGE ADVISORS

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), IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (STT DEPPEN No. 129/SK/DITJEN/PPG/STT/1976) and sponsored by the Department of Religious Affairs of the Republic of Indonesia. It specializes in Indonesian Islamic studies, 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.

© Copyright Reserved

Editorial Office: *STUDIA ISLAMIKA*, Gedung Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) IAIN Jakarta, Jl. Kertamukti No. 5, Pisangan, Cirendeui, Ciputat 15419, PO Box 225, Jakarta, Indonesia. Phone: (62-21) 7423543, 7499272, Facs: (62-21) 7423543; E-mail: studia@cbn.net.id

Annual subscription rates from outside Indonesia: US\$ 90,00 (institution); US\$ 75,00 (individual), and US\$ 60,00 (student). The cost of a single copy ordered from outside Indonesia is US\$ 30,00. Rates include international postage and handling.

Please make all checks payable to PPIM-CENSIS. Direct payment through bank transfer can be made to: **PPIM-CENSIS, CITIBANK Jakarta, Indonesia, account No. 3000212848 (USD), ABA No. 021 000089, ABA Routing # 10995291 Swift Code: citiidjx**

All subscriptions, orders and changes of address should be sent in writing to: STUDIA ISLAMIKA Gedung PPIM-IAIN Jl. Kertamukti No. 5 Pisangan, Cirendeui, Ciputat 15419 PO Box 225 Jakarta, Indonesia.



Harga berlangganan di Indonesia, satu tahun:
Rp 75.000,- (lembaga), Rp 67.500,- (perorangan) dan
Rp 60.000,- (mahasiswa). Harga satu edisi Rp 25.000,-.
Harga sudah termasuk ongkos kirim. Pembayaran
melalui: **PPIM-CENSIS Citibank, Jakarta**
No. Rek: 3000212831

Table of Contents

Articles

- 1 *Muhammad Adlin Sila*
The Festivity of *Maulid Nabi* in Cikoang,
South Sulawesi: Between Remembering
and Exaggerating the Spirit of the Prophet
- 57 *Suryadi*
Shaikh Daud of Sunur: Conflict between Reformists
and the Shaṭṭāriyyah Ṣūfī Order in Rantau Pariaman
in the First Half of the Nineteenth Century
- 125 *Fauzan Saleh*
The Belief in *al-Qaḍâ* and *al-Qadr*
in Indonesian Islamic Theological Discourse
- 155 *Abdul Syukur*
Bain al-Daulah wa al-Dîn:
Ma'sâh al-Jamâ'ât al-Mutaṭarrifah
fî 'Aṣr al-Ḥukm al-Jadīd (Orde Baru)
- 185 *Mubbib Abdul Wahab and Suwito*
Al-'Alâqah bain al-'Ulamâ':
Dirâsah Ta'sîliyyah li al-Thaqâfah al-Islâmiyyah
fî al-Ma'âhid al-Taqlîdiyyah fî Jâwâ

Book Review

- 207 *Oman Fathurabman*
Tradisi Intelektual Islam Melayu-Indonesia:
Adaptasi dan Pembaharuan

Document

- 223 *Fu'ad Jabali*
Bringing Good Governance
Home to Indonesia

Tradisi Intelektual Islam Melayu-Indonesia: Adaptasi dan Pembaharuan

Peter Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World*, Singapore:
Horizon Books, 2001

Oman Fathurahman

Abstract: *In the context of Islamic studies, the Malay-Indonesia region has for a long time been the focus of attention of historians and researchers. There are many things that have generated interest in Islam in this region, particularly, amongst others, the unique qualities of this 'localized' Islam and the differences between these and those of Islam in other areas, in particular, in the Middle East. Besides this, the development of Islam in the Malay-Indonesia area has passed through some fascinating phases that have not only been creative and dynamic, but have also provided great stimulus for both religious discourse and religious practices.*

It is certainly true that the particular nature of Islam in the Malay-Indonesian world did not just appear out of nowhere, but rather was the product of the interaction of and long and dynamic contact between this region and other centres of Islamic knowledge. Very often or indeed almost always, research on Islam in the Malay-Indonesian region is placed in the context of its relationship with the Middle East, which is generally referred to as the birthplace and pioneer of Islam.

Peter Riddell, in his book titled "Islam and the Malay-Indonesian World", sets out to portray the true mosaic that is Islam in the Malay-Indonesia region, particularly concerning the various patterns of religious thought. This central concern of Riddell's spans the time from the arrival of Islam in this area in the 13th Century through to the contemporary era of the 20th Century.

One of the core theses of Riddell's book is the connection between and the form of the relationship between Islam in Malay-Indonesia and Islam in the Middle East. On this issue, Riddell does not agree that the nature of Islam in the Malay-Indonesia region was derived from elsewhere rather than established here. He reminds us that of course Islamic studies also developed in the Malay-Indonesia region in response to various aspects of discourse in other parts of the world, in particular in the Middle East and South Asia. Through history, this issue has also been examined in the context of the many early Malay-Indonesian Muslim scholars whose credibility in Islamic sciences was, to a large degree, cemented by their long periods of study in the Middle East. It is not surprising then that in the context of Islamic studies, the Middle East is often considered the centre or the heartland while Malay-Indonesia is given secondary consideration as part of the outer arena or the periphery (b. 9).

However, the aim of Riddell's study is to demonstrate that although this intellectual centre and periphery certainly exists, the relationship between and differences in Islam in Malay-Indonesia and the Middle East is more horizontal in nature than vertical. This means that neither side should be regarded as inferior or superior. One notable example of this is the fact that *ulama* (religious scholars) from the Malay-Indonesia region have always been a central and integral part of the Islamic elite in general and moreover, have made very important contributions to the discourse of Islamic knowledge throughout history.

Something particular to Riddell's book when compared to other books on Islam in Malay-Indonesia is his important discourse on the tradition of Quranic exegesis. Riddell attempts to show that in actual fact in the world of Islam in this region, this area of exegesis has received much attention from the *ulama* over a long period of time. This alone is evidence that in the process of transmitting Islamic sciences to the Malay-Indonesian world, it was not only Sufiism that was well developed and responded to, as has been long argued by A.H. Johns, for example. The same is true for the area of Quranic interpretation (*tafsîr*).

In this book, Riddell also examines issues of the indigenous nature of the Islam that appeared as a result of the meeting between Islam and the local culture of the Malay-Indonesian Archipelago. This of course alone contains a wealth of intellectual value as it paints a real picture of what has often been referred to as "Local Islam", a discourse which mirrors the cultural, social, political and intellectual meeting of local culture and Islam in this particular region.

Tradisi Intelektual Islam Melayu-Indonesia: Adaptasi dan Pembaharuan

Peter Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World*, Singapore:
Horizon Books, 2001

Oman Fathurahman

خلاصة: لم تزل الدراسات الإسلامية بمناطق الملايو-إندونيسيا تستجلب اهتمام الباحثين والدارسين منذ وقت مبكر، ويرجع هذا الاهتمام إلى عدة عوامل أبرزها وأهمها وجود خصوصية إسلامية في هذه المناطق تخضع للتأثيرات المحلية وتختلف عن الخصائص الموجودة في المناطق الأخرى وخاصة في الشرق الأوسط، فضلا عما شهده انتشار الإسلام في هذه المناطق من مراحل مثيرة تدل على الحيوية والإبداع سواء فيما يتعلق بالتفكير أم الممارسات الدينية العملية.

وبالطبع لم تكن هذه الخصوصية المحلية موضع تقدير فحسب بل الآراء المخالفة أيضا؛ فهناك عدد غير قليل من المراقبين كممثل كلوفورد جيرتس (Clifford Geertz) يرون أن الدعوة الإسلامية في مناطق الملايو-إندونيسيا تتعدى الحد المسموح لتبني مختلف الاعتقادات والممارسات والتقاليد المحلية الأمر الذي يجعل الإسلام فيها يتعرض للتلفيق ويخرج عن نقائه ويفصله عن الملامح الإسلامية السائدة في المناطق الأخرى وخاصة في الشرق الأوسط التي تعد مركز العالم الإسلامي؛ وهو ما أفضى ببعض الدارسين إلى القول إن الإسلام في مناطق الملايو-إندونيسيا ليس هو الإسلام الحقيقي. على أنه من الناحية الأخرى قد تعد هذه الخصوصية في كثير من الأحيان مصدر قوة وميزة فإنه إن دل على شيء فإنما يدل على استجابة وحيوية وإبداع لدى المجتمعات في الملايو-إندونيسيا في اعتناق الإسلام، فقد ساد الاعتقاد بأن هذه الخصوصية لم تنشأ عن فراغ وإنما كانت نتيجة تفاعل متواصل مفعوم بالحيوية مع المراكز العلمية الإسلامية إن القيام بإجراء دراسة عن الإسلام في مناطق الملايو-إندونيسيا يقتضي دائما إن لم يكن ضروريا أن يوضع في الاعتبار علاقة هذه المناطق بالشرق الأوسط التي هي منشأ الإسلام، وكما أشار إليه آزرا (Azra) فإن الاتصال بين عالم الملايو-إندونيسي كان مكثفا ويمتد لفترة طويلة نسبيا ويأخذ أشكالا مختلفة مثل التجارة والسياسة والدين.

وأما بيتر ريدل (Peter Riddell) في كتابه *Islam and Malay-Indonesian World* الذي نقلني الضوء عليه فقد عبر عن رغبته في تصوير ملامح الإسلام في مناطق الملايو-إندونيسيا وخاصة فيما يتعلق بمختلف الأفكار الدينية؛ وكانت المجالات التي يتناولها في بحثه من السعة بحيث تمتد من أول مجيء الإسلام في تلك المناطق في القرن الثالث عشر الميلادي إلى العصر الحاضر من القرن العشرين؛ ومن الأمور التي تثير اهتمامه في ذلك نوعية العلاقة بين الإسلام في الملايو-إندونيسيا والشرق الأوسط، إذ لا يعارض مطلقا القول بأن الإسلام في الملايو-إندونيسيا يعد امتدادا للشرق الأوسط نظرا لأن مختلف الأفكار الإسلامية الموجودة فيها كانت استجابة للتفكير الديني الذي نشأ في المناطق الأخرى وخاصة في الشرق الأوسط وآسيا الجنوبية؛ ويظهر ذلك من الناحية التاريخية في كثرة العلماء المسلمين في مناطق الملايو-إندونيسيا من تتوقف حجتهم على طول فترة دراستهم في الشرق الأوسط، فإن الشيخ عبد الرؤوف السنكلي، على سبيل المثال، وهو عالم كبير من آتشيه (Aceh) في القرن السابع عشر الميلادي كان يقضي تسعة عشر عاما في الحرمين لدراسة العلوم الإسلامية المختلفة، وكذلك العلماء الذين أتوا بعده، فليس بغريب إذن أن تحتل الشرق الأوسط في نظر الكثيرين مكانة المركزية وموطن العلوم الإسلامية بينما تعد الملايو-إندونيسيا مكانة الهامشية.

بيد أن ريدل في هذا الكتاب يحاول أن يثبت أنه على الرغم من هذه المركزية والهامشية فإن العلاقة بين الملايو-إندونيسيا والشرق الأوسط والاختلاف بينهما أفقية وليست رأسية، بمعنى عدم وجود تفوق للأول على الثاني، فكم من علماء الملايو-إندونيسيا في كل فترة من يحتل مكانة مرموقة لدى النخبة الإسلامية عموما، بل كان منهم من يسهم على درجة كبيرة من الأهمية في تطوير الفكر الإسلامي.

والميزة التي يتمتع بها هذا الكتاب لريدل هي أن موضوعاته البارزة كانت مركزة على تفسير القرآن الكريم خلافا للكتب الإسلامية الأخرى المتعلقة بالإسلام في الملايو-إندونيسيا؛ فقد حاول ريدل أن يثبت أنه في عالم الملايو-إندونيسيا الإسلامي كان مجال التفسير موضع اهتمام العلماء منذ وقت مبكر؛ وهذا يثبت بالتالي كيف أنه فيما يتعلق بنقل العلوم الإسلامية إلى مناطق الملايو-إندونيسيا لم يكن التصوف فحسب هو الذي انتشر واستجاب له الكثيرون كما ادعى بذلك على سبيل المثال أ. هـ. جونز - وإنما كان بجانب التصوف التفسير أيضا

ويتطرق ريدل في هذا الكتاب أيضا إلى التأكيد من جديد على خصوصية الإسلام المحلية التي نشأت نتيجة تقابل بين الإسلام والثقافات المحلية الموجودة في منطلق الملايو-إندونيسيا، وهذا يمثل بالطبع إثراء فكريا له ميزته لأنه يعطي تصورا واقعيا عما يطلق عليه في كثير من الأحيان اسم "الإسلام المحلي" وهو مجال ينعكس فيه التقابل الثقافي والاجتماعي والسياسي والفكري بين التعاليم الإسلامية والثقافات المحلية في مناطق معينة

Melayu-Indonesia sebagai Wilayah Kajian Islam

Islam Melayu-Indonesia sejak awal telah menjadi pusat perhatian para sarjana, meski pada masa-masa awal perhatian tersebut seiring dengan pentingnya wilayah Melalyu-Indoesia bagi kolonialisme, baik secara ekonomi maupun politik.¹ Banyak hal dalam Islam Melayu-Indonesia memang menjadi daya tarik bagi para sarjana, antara lain karena watak atau karakteristik Islam Melayu-Indonesia yang khas, yang berbeda dengan watak Islam di wilayah lain khususnya di Timur Tengah. Selain itu, perkembangan Islam di wilayah ini juga mengalami fase yang begitu mengesankan, serta menunjukkan adanya dinamika dan kreatifitas, baik menyangkut wacana maupun praktek-praktek keagamaannya.

Corak dan karakteristik Islam di Melayu-Indonesia ini tentu saja tidak hanya menimbulkan berbagai apresiasi, tapi juga pandangan-pandangan yang bernada “tidak bersahabat”. Tidak sedikit sarjana yang menilai bahwa Islam Melayu-Indonesia terlalu “jinak” dan kelewat akomodatif terhadap berbagai kepercayaan, praktek keagamaan, dan tradisi lokal, sehingga karenanya bersifat sinkretik², tidak murni, dan telah lepas dari arus utama Islam di Timur Tengah, yang dipandang sebagai pusat Islam (Azra 1999: xvi). Hal ini juga yang menyebabkan beberapa sarjana lain menganggap bahwa Islam Melayu-Indonesia adalah “bukan Islam yang sebenarnya”³. Namun, di sisi lain, kekhasan ini juga tidak jarang dipandang sebagai kekuatan dan daya tarik tersendiri, karena hal tersebut berarti menunjukkan adanya respon, dinamika dan kreasi dari masyarakat Melayu-Indonesia itu dalam meresepsi Islam.⁴

Kekhasan Islam di wilayah Melayu-Indonesia tentu tidak muncul begitu saja. Ia dihasilkan melalui interaksi serta berbagai kontak panjang dan penuh dinamika antara wilayah ini dengan pusat-pusat pengetahuan Islam. Kajian atas wilayah ini pun seringkali ditempatkan dalam konteks hubungannya dengan Timur Tengah sebagai tempat cikal bakal lahirnya Islam. Kontak yang terjadi antara dunia Melayu-Indonesia dengan dunia Islam Timur Tengah telah terjalin erat —dan dalam rentang waktu yang relatif panjang— dengan mengambil beberapa bentuk, seperti perdagangan, politik, dan keagamaan.⁵ Dalam hal keagamaan, terutama sejak abad 13, Muslim Arab dan Persia, baik pedagang maupun para pengembara sufi, mulai mengintensifkan penyebaran Islam di berbagai wilayah di Nusantara, sehingga muncullah berbagai kontak keilmuan Islam, baik yang terjadi secara perorangan di kalangan masyarakat, maupun secara kelembagaan di kesultanan.

Menjelang paruh kedua abad 17, hingga tidak kurang masa-masa berikutnya, kontak keilmuan Islam antara wilayah Melayu-Indonesia dengan Haramayn ini tercipta semakin intens, terutama dengan semakin banyaknya kelompok masyarakat Muslim Melayu yang datang ke Makkah dan Madinah, baik “sekedar” untuk menunaikan ibadah haji, maupun untuk kepentingan menuntut ilmu, dan oleh karenanya tinggal menetap serta berguru kepada para ulama setempat dalam waktu yang relatif lama. Pada gilirannya, ketika sebagian mereka kembali ke tanah airnya, mereka menjadi lokomotif utama dalam upaya sosialisasi dan transmisi berbagai pemikiran keagamaan ke kalangan masyarakat Muslim Nusantara.⁶ Abdurrauf Singkel dari Aceh adalah salah seorang di antaranya. Selama 19 tahun ia belajar di beberapa tempat di Makkah dan Madinah. Tidak kurang dari 15 orang guru, 27 ulama terkenal, dan 15 tokoh mistik kenamaan di Jeddah, Makkah, Madinah, Mokhâ, Bait al-Faqîh, dll. menjadi rujukan keilmuannya, dan kemudian ia kembali ke negerinya sebagai seorang ulama yang paripurna.⁷ Banyak cara yang dilakukan kelompok Muslim Melayu-Indonesia untuk mentransmisikan dan mensosialisasikan Islam, yang mereka bawa dari dunia Islam di Timur Tengah. Umumnya, berbagai upaya tersebut senantiasa mempertimbangkan kondisi sosial budaya masyarakat setempat, kendati kerangka besarnya tetap bersumber pada sumber-sumber yang muncul dan berkembang di tempat asalnya.

Upaya yang paling awal dilakukan adalah menyampaikan berbagai ajaran Islam itu melalui tradisi lisan. Namun, seiring dengan semakin meningkatnya jumlah masyarakat yang tertarik mempelajari Islam, segera muncul kebutuhan terhadap teks-teks keagamaan yang diperlukan untuk menjadi pegangan dalam penyebaran, penyiaran, dan pengajaran Islam. Selain itu, dalam konteks kelembagaan juga terdapat kebutuhan mendesak bagi para penguasa di berbagai kesultanan dan kerajaan Melayu-Indonesia, misalnya terhadap teks-teks *shar‘iyyah* (*fiqh siyâsah*), khususnya untuk merumuskan dan mengembangkan undang-undang bagi kesultanan.

Dalam konteks inilah muncul tradisi penyalinan, penulisan serta penerjemahan teks-teks atau manuskrip-manuskrip keagamaan Islam dalam bahasa-bahasa lokal (*vernacularisation*), yang menurut beberapa data tekstual telah mulai berlangsung sejak masa-masa awal kehadiran Islam di wilayah Melayu-Indonesia ini. Jika memperhatikan jumlah manuskrip keagamaan Islam yang dijumpai saat ini, baik yang

tersimpan di dalam maupun di luar negeri, dan yang sudah terawat di perpustakaan maupun yang masih tercecer di tangan masyarakat pemiliknya, maka dapat dipastikan bahwa tradisi penulisan, penyalinan, dan penerjemahan ini pernah berlangsung secara massif, dan dalam rentang waktu yang panjang.⁸ Seiring dengan semakin kuatnya tradisi tersebut, di wilayah Melayu-Indonesia kemudian muncul berbagai corak pemikiran, baik di bidang fikih, tafsir, tasawuf, hadis, dan sebagainya. Jika memperhatikan corak dan karakteristik dasar yang khas dan bersifat lokal —seperti telah disinggung di atas— maka perkembangan Islam di wilayah ini sungguh telah memperlihatkan respon yang kreatif dan dinamis dalam meresepsi Islam, tidak saja pada masa-masa awal kehadirannya, tetapi juga terus berlanjut hingga masa kontemporer.

Buku Petter Riddell yang dibahas ini sesungguhnya berambisi memotret mozaik Islam di wilayah Melayu-Indonesia, terutama yang menyangkut berbagai corak pemikiran keagamaannya (h. v). Rentang waktu yang menjadi *concern* Riddell relatif sangat luas, yakni sejak awal kehadiran Islam di wilayah ini pada abad 13, hingga masa kontemporer pada abad 20. Salah satu tesis utama Riddell dalam buku ini adalah kaitannya dengan bentuk hubungan antara Islam Melayu-Indonesia dengan Islam di Timur Tengah. Dalam hal ini, Riddell tidak secara mutlak membantah bahwa Islam yang hadir di wilayah Melayu-Indonesia bersifat derivatif dan tidak berdiri sendiri (h. 8), mengingat berbagai pemikiran Islam yang muncul di wilayah ini memang merupakan bentuk respon atas berbagai wacana yang muncul di bagian dunia lain, khususnya Timur Tengah dan Asia Selatan. Secara historis, hal ini juga terlihat dari banyaknya sarjana Muslim Melayu-Indonesia periode awal, yang kredibilitas keilmuan Islam mereka banyak ditentukan oleh lamanya mereka belajar di Timur Tengah, seperti Abdurrauf Singkel di atas, atau Nawawi al-Bantani, dan beberapa ulama periode kemudian lainnya. Tidak heran kemudian jika pada gilirannya Timur Tengah dalam konteks keilmuan Islam sering dipandang sebagai *centre*, atau *heartland*, sementara Melayu-Indonesia, hanya sebagai wilayah pinggiran (*periphery*) (h. 9).

Kajian Riddell dalam buku ini mencoba menunjukkan bahwa kendati kecenderungan *centre* dan *periphery* itu tetap ada, hubungan dan perbedaan antara Islam Melayu-Indonesia dengan Islam di Timur Tengah lebih bersifat horizontal daripada vertikal. Artinya, tidak ada yang superior di satu pihak, dan inferior di pihak lain. Tidak sedikit misalnya para ulama Melayu-Indonesia dalam setiap periodenya yang

menempati posisi terhormat di kalangan elit Islam pada umumnya, dan bahkan memberikan kontribusi yang sangat penting dalam wacana keilmuan Islam.

Penting dicatat bahwa dalam bibliografi buku ini, Riddell menyertakan sumber-sumber tulisan para sarjana, baik yang sudah masuk kategori pakar, maupun para sarjana yang disebutnya sebagai *less well known islamic thinkers*, terutama ketika memotret pemikiran Islam Melayu-Indonesia abad 20 (h. 4). Di samping itu, Riddell juga banyak memanfaatkan tulisan-tulisan di surat kabar, dan berbagai komentar di media elektronik (televisi) yang berkaitan dengan wacana keagamaan. Pembaca yang ditujunya pun sebetulnya lebih luas lagi, tidak hanya terbatas pada mereka yang secara spesifik mempelajari Islam di dunia Melayu, tetapi juga pembaca, yang oleh Riddell disebut sebagai "*a potential non-specialist audience*" (h. v). Tak heran kemudian jika secara keseluruhan, buku ini juga bersifat ensiklopedis.

Reproduksi dan Vernakularisasi

Menarik dikemukakan bahwa umumnya, para sarjana Barat membuat periodisasi tradisi Islam Melayu-Indonesia ke dalam tiga periode: *pre-colonial*, *colonial*, dan *post-colonial*. Tetapi, Riddell, dalam buku ini, tidak mengikuti periodisasi demikian, karena menurutnya periodisasi tersebut akan mengakibatkan pembahasan tentang Islam Melayu-Indonesia menjadi bias Eropa (*Euro-centric*). Dalam hal ini, Riddell justru mengapresiasi periodisasi yang dibuat oleh Ahmad Rifa'i Hasan, dengan membagi tradisi intelektual Islam Melayu-Indonesia menjadi dua periode: *pertama*, periode pre-modern, dan *kedua*, periode modern (h. 3). Periode pertama, yang dalam buku ini berarti sejak abad 13 hingga menjelang abad 20 (6 abad), merujuk pada tradisi intelektual Islam yang berkembang sebelum bersentuhan dengan paham-paham pembaharuan Jamâl al-Dîn al-Afghânî, Muḥammad 'Abduh, Rashîd Riḍâ, Muḥammad Iqbal, dll. Sementara periode kedua, yakni mulai awal abad 20 hingga masa kontemporer, merujuk pada tradisi intelektual Islam yang berkembang setelah bersentuhan dengan paham-paham modernisme tersebut (lihat juga Hasan (ed.) 1987: 12).

Tampaknya, pilihan terhadap kategorisasi tersebut dilandasi juga oleh keinginan Riddell untuk menggambarkan betapa dalam proses transmisi keilmuan Islam di wilayah Melayu-Indonesia seringkali muncul berbagai bentuk adaptasi terhadap keyakinan, adat istiadat dan tradisi lokal yang tidak jarang dipandang sebagai menyimpang (*heterodox*). Ini pada gilirannya merangsang pula munculnya gerakan-

gerakan pembaharuan yang dimotori oleh ulama lainnya dengan tujuan untuk merespon berbagai bentuk adaptasi tersebut (lihat terutama bab kesebelas pada bagian 3).

Dengan berlandaskan pada periodisasi tersebut, Riddell membagi buku ini ke dalam tiga bagian utama. Bagian pertama, yang terdiri dari 6 bab, mendiskusikan tentang berbagai topik keagamaan yang berkembang di dunia Islam di luar kawasan Melayu-Indonesia, bahkan Asia Tenggara. Bagian ini bisa dianggap sebagai upaya Riddell untuk melacak akar-akar tradisi intelektual Islam Melayu-Indonesia, selain juga untuk membingkai kajian tentang Melayu-Indonesia tersebut dalam konteks dunia Islam secara keseluruhan. Pembahasan Riddell atas berbagai wacana teologis yang berkembang di luar Melayu-Indonesia pada gilirannya sangat membantu dalam mengidentifikasi proses transmisi keilmuan Islam, yang menjadi salah satu tesis utama buku ini.

Di bagian awal buku ini, Riddell tampak bermaksud menggambarkan secara menyeluruh berbagai pemikiran, perdebatan, dan wacana keilmuan yang berkembang di dunia Arab, dan yang pada gilirannya menjadi menjadi semacam “benih” terbentuknya tradisi intelektual Islam di dunia Islam Melayu-Indonesia. Poin-poin pembahasan Riddell tersebut, antara lain, menyangkut proses penulisan teks al-Quran pada periode awal, termasuk munculnya berbagai variasi bacaan al-Quran, yang kemudian dikenal sebagai *al-qirā'at al-sab'ah*. Tidak luput juga dari pembahasan Riddell, munculnya perdebatan dan konflik akibat adanya perbedaan dalam memahami doktrin-doktrin al-Quran. Riddell misalnya mencontohkan perdebatan antara kelompok Mu'tazilah di satu sisi, yang sangat bertumpu pada kekuatan akal manusia dalam menafsirkan pesan-pesan Tuhan dalam al-Quran, dengan kelompok konservatif dari *ahl al-hadīth* di sisi lain, yang lebih banyak mengandalkan penjelasan dari hadis-hadis Nabi, dan menomorduakan peran akal manusia, dalam menafsirkan teks al-Quran tersebut (h. 21). Seperti diketahui, termasuk dalam konteks perdebatan di atas juga munculnya perbedaan pendapat antara kelompok Muslim yang menekankan adanya kebebasan berkehendak manusia di satu sisi, dengan mereka yang lebih menyandarkan pada kehendak Tuhan (takdir) di sisi lain. Kelompok pertama dimotori oleh kaum Qadariyah, sementara kelompok kedua diwakili oleh kaum Jabariyah.

Poin penting lain yang menjadi perhatian Riddell adalah tentang munculnya empat mazhab fikih di dunia Islam, yakni Mazhab Hanafī,

Mâlikî, Shâfi'î, dan Hanbalî. Keempat mazhab tersebut masing-masingnya merujuk pada nama para pemimpinnya, yaitu, masing-masing, Abû Hanîfah, Mâlik b. Anas, Imâm al-Shâfi'î, dan Ibn Hanbal. Dalam kehidupan umat Islam, bidang fikih ini —kendati sering muncul kesan kaku— tentu saja menempati posisi yang sangat signifikan, karena hukum-hukum yang terdapat di dalamnya berfungsi untuk mengatur perilaku mereka sehari-hari, baik yang berkaitan dengan hubungan vertikal dengan Sang Pencipta (*ḥabl min Allâh*), maupun hubungan antarsesama manusia (*ḥabl min al-Nâs*).

Di bagian ini, Riddell juga menyertakan pembahasan tentang tradisi penceritaan nabi, atau yang dikenal sebagai *qisâs al-anbiyâ*. Dalam konteks korpus kesusastraan Islam, tradisi ini memang menjadi penting karena berkaitan dengan cerita tentang kehidupan Nabi Muhammad. Selain itu, cerita-cerita para nabi juga menjadi *genre* tersendiri yang sangat populer di dunia Islam, termasuk di dunia Melayu-Indonesia.

Berikutnya, yang menjadi pembahasan utama Riddell dalam buku ini adalah tasawuf (*islamic mysticism*). Aspek keilmuan Islam yang sejak awal telah menarik perhatian para pemerhati Islam ini memang berperan besar dalam proses transmisi keilmuan Islam dari Timur Tengah ke dunia Melayu-Indonesia. Di bagian awal buku ini, Riddell mengemukakan beberapa tesis berkaitan dengan tasawuf periode awal, yang kemudian menjadi isu penting di dunia Islam Melayu-Indonesia, seperti konsep *wahdat al-wujûd*, *wahdat al-shuhûd*, dll. Riddell juga mengaitkan pembahasannya dengan tradisi mistik yang berkembang dalam agama Kristen.

Bingkai terakhir yang dikemukakan Riddell untuk mengidentifikasi corak tradisi intelektual Islam di dunia Melayu-Indonesia adalah fenomena munculnya ide-ide pembaharuan di dunia Islam, khususnya pada abad 20, yang sesungguhnya merupakan bentuk respon terhadap modernitas dari tokoh-tokoh Muslim seperti Jamâl al-Dîn al-Afghânî, Muhammad 'Abduh, Rashîd Ridhâ, dll. Dalam hal ini, dengan mengutip tipologinya Rippin dan Knappert, Riddell mengelompokkan para tokoh pembaharu Islam periode ini —bukan berdasarkan urutan nama-nama di atas— menjadi kelompok tradisionalis, Islam radikal, modernis, dan kelompok sekuler (h. 82).

Penting dicatat bahwa keseluruhan bingkai pemikiran Islam —berikut aneka perdebatan di dalamnya— yang dikemukakan Riddell dalam konteks dunia Islam —khususnya Timur Tengah— ini jelas merupakan landasan untuk melacak akar-akar tradisi intelektual Is-

lam di dunia Melayu-Indonesia, karena dalam keseluruhan isu tersebut terdapat benang merah yang menghubungkan tradisi Islam di kedua wilayah ini. Kendati tidak semua isu yang dikemukakan Riddell tersebut mendapatkan porsi pembahasan yang panjang, tetapi pilihan-pilihan Riddell atas berbagai topik yang dikemukakannya mampu menggambarkan serta mengidentifikasi corak pemikiran Islam yang berkembang di dunia Islam Melayu-Indonesia. Melalui pembahasan atas topik-topik pilihannya pula, Riddell berhasil menunjukkan proses transmisi keilmuan Islam di wilayah Melayu-Indonesia, menyangkut isu apa saja yang ditransmisikan, sumber apa yang digunakan, dan kemudian teks-teks Melayu apa saja yang dihasilkan!

Berikutnya, di bagian kedua, yang terdiri dari 3 bab, Riddell memfokuskan pembahasannya pada tradisi intelektual Islam Melayu-Indonesia periode pra-modern. Sebetulnya, periode yang dirujuk Riddell ini mulai dari abad 14 hingga abad 20. Sayangnya, hingga paruh pertama abad 16, tidak ditemukan bukti tertulis yang bisa menggambarkan corak pemikiran Islam Melayu-Indonesia saat itu. Yang baru terlihat pada abad 15 adalah adanya literatur kesusastraan Timur Tengah (khususnya Arabia dan Persia) berupa cerita atau hikayat tentang Nabi Muhammad dan sahabat-sahabatnya tertentu yang naskah-naskahnya masuk dan mengalami transmisi ke dunia Melayu-Indonesia untuk diadopsi, diterjemahkan dan diadaptasi sehingga dalam batas tertentu mencerminkan percampuran wacana, gagasan dan nilai literatur dari Timur Tengah itu dengan lingkungan tradisi budaya lokal Nusantara. Kendati demikian —dengan memperhatikan naskah-naskah tertulis pada masa berikutnya— Riddell yakin bahwa sejak abad ke 14 pun, aktifitas keilmuan Islam telah mulai muncul di wilayah Melayu-Indonesia (h. 4).

Tentu saja, penyalinan dan penerjemahan teks-teks naskah yang lebih murni bersifat keagamaan yang dihasilkan para ulama Arab kelihatannya baru bermula pada akhir abad 16 atau awal abad 17. Tradisi ini dimulai dengan penyalinan naskah-naskah dari teks-teks bahasa Arab, apakah secara lengkap atau sebagian, yang kemudian sering juga dilengkapi dengan terjemahan antar-baris bahasa Melayu, bahasa Jawa dan bahasa lokal lainnya.

Dalam periode ini, muncul berbagai wacana pemikiran Islam, —khususnya di bidang tasawuf (*islamic mysticism*)— yang dikembangkan oleh, antara lain, Hamzah Fansûrî, Shams al-Dîn al-Sumatrânî,⁹ Nûr al-Dîn al-Rânîrî dan ‘Abd al-Ra’ûf al-Sinkîlî. Di bidang tafsir, secara spesifik, Riddell menganalisis berbagai sumber, baik tafsir berbahasa

Arab seperti *Ma'âlim al-Tanzîl*-nya al-Baghâwî, *Anwâr al-Tanzîl*-nya al-Baidawî, *Lubab al-Ta'wîl*-nya al-Khâzin, dan Tafsir *Jalâlayn*-nya Jalâl al-Dîn al-Mahallî dan Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, yang dalam periode awal menjadi rujukan para penulis tafsir di dunia Melayu-Indonesia, maupun tafsir Melayu sendiri seperti *Tarjumân al-Mustafid*-nya al-Sinkîlî, atau *Marah Labid*-nya Muhammad Nawâwî al-Bantânî al-Jâwî. Dapat dipastikan bahwa periode ini bisa dianggap sebagai puncak produktifitas dan kreatifitas dalam tradisi keilmuan Islam Melayu-Indonesia, karena begitu massifnya proses reproduksi dan vernakularisasi naskah-naskah keagamaan.

Untuk menggambarkan fenomena tradisi keilmuan Islam periode awal di dunia Melayu-Indonesia ini, Riddell sangat mengandalkan sumber-sumber lokal berupa manuskrip tulisan para pengarang periode awal tersebut, yang diyakininya sebagai bentuk paling orisinal dari respon dunia Melayu-Indonesia terhadap berbagai wacana keislaman. Dengan demikian, Riddell jelas telah menunjukkan dengan sangat baik bentuk hubungan keilmuan antara dunia Islam Melayu-Indonesia dengan dunia Islam di Timur Tengah. Melalui naskah-naskah keagamaan yang menjadi rujukannya, baik dalam bahasa Arab maupun bahasa lokal, Riddell juga berhasil memperlihatkan berbagai karakteristik dan orientasi teologis yang berkembang di dunia Islam Melayu-Indonesia.

Terakhir, di bagian ketiga, yang terdiri dari 4 bab, Riddell masuk pada pembahasan tentang tradisi intelektual Islam Melayu-Indonesia pada periode modern. Dalam hal ini, Riddell mencatat bahwa sejak paruh kedua abad 19, terjadi perubahan corak keilmuan Islam yang berkembang di wilayah Melayu-Indonesia. Jika sebelumnya bidang keilmuan tasawuf —baik tasawuf teosofis maupun tasawuf neo-sufis— sangat mendominasi berbagai tulisan para sarjana Muslim, maka pada periode ini, yang lebih berkembang adalah gagasan-gagasan tentang pembaharuan pemikiran Islam. Tentu saja Riddell menghubungkan fenomena ini dengan berkembangnya gagasan-gagasan pembaharuan di dunia Islam pada umumnya. Dan, gagasan-gagasan itulah yang kemudian ditransfer ke dunia Melayu-Indonesia melalui berbagai media seperti jurnal ilmiah, novel, dll. (h. 207-215). Salah satu jurnal yang disebut Riddell, dan memang memiliki peran yang sangat penting dalam mentransmisikan ide-ide pembaharuan dari Dunia Islam Timur Tengah ke wilayah Melayu-Indonesia, adalah jurnal *Al-Manâr*, yang terbit di Mesir di bawah asuhan tokoh pembaharu Islam, Rashîd Riḍa. Jurnal ini pula yang mengilhami lahirnya jurnal-jurnal di dunia

Melayu yang bernafaskan pembaharuan, seperti jurnal *Al-Imâm* (terbit di Singapura antara 1906 dan 1908), dan jurnal *Al-Munîr* (terbit di Padang, Sumatra Barat pada 1911-1916).¹⁰ Media lain yang disebut Riddell sebagai lokomotif ide-ide pembaharuan Islam di wilayah Melayu-Indonesia adalah novel. Dalam hal ini, Riddell menyebut seorang novelis yang pernah belajar dengan Muḥammad ‘Abduh di Mesir, yaitu Sayyid Shaikh al-Hâdî. Selain turut membidani lahirnya jurnal *Al-Imâm*, Sayyid Shaikh al-Hâdî melalui salah satu novel Melayunya, *Farida Hanom*, telah memberikan kontribusi penting atas terjadinya proses pembaharuan pemikiran Islam di wilayah Melayu-Indonesia (h. 211).

Dalam analisa Riddell, perubahan corak keilmuan Islam di dunia Melayu-Indonesia ini semakin menemukan bentuknya pada abad ke 20, dengan lahirnya beberapa sarjana Muslim yang dengan konsisten menyuarakan angin pembaharuan. Kendati juga harus dicatat bahwa beberapa sarjana di antaranya ada yang tetap menunjukkan minat pada tema-tema sufistik, tentu saja dengan interpretasi yang sedikit berbeda dengan para sufi periode sebelumnya.

Beberapa Catatan Akhir: Kritik dan Apresiasi

Harus diakui, buku Riddell ini sangat komprehensif dalam memotret corak dan tradisi intelektual Islam Melayu-Indonesia. Kendati beberapa topik terkesan dibahas sekilas saja, tetapi buku ini mampu menampilkan tradisi dan pembentukan wacana intelektual tersebut sebagai sebuah proses transmisi, yang dikembangkan serta dipelihara secara terus menerus. Dalam konteks Islam Melayu-Indonesia, proses transmisi ini bermula dari suatu wilayah yang disebut di bagian awal sebagai pusat Islam, yakni Timur Tengah, dan kemudian Melayu-Indonesia sebagai wilayah yang mengadaptasi, meresepsi, merespon, dan kemudian memproduksi mozaik khas lokalnya.

Seperti diakuinya di bagian akhir tulisan (h. 322), meski buku ini tidak mampu menyertakan pembahasan atas seluruh mozaik Islam yang dimaksud, dan karenanya banyak tokoh-tokoh penting yang tidak disebut, tetapi Riddell telah memberikan kontribusi penting, terutama dalam memotret dan merekonstruksi tradisi intelektual Islam Melayu-Indonesia sepanjang 7 abad, serta mengidentifikasi berbagai corak pemikiran, dan menghubungkannya dengan tradisi besar di Dunia Islam.

Memang, terlalu berlebihan jika kita berharap menjumpai pembahasan yang terperinci mengenai khazanah pemikiran

keagamaan Islam Melayu-Indonesia selama kurun waktu 7 abad, dalam buku yang tebalnya “hanya” 349 halaman ini. Tetapi, harapan Riddell agar buku ini bisa menjadi semacam rujukan utama bagi para peminat kajian Islam Asia Tenggara umumnya, dan Islam Melayu-Indonesia khususnya (h. v), tampaknya tidak sulit menjadi kenyataan, mengingat sangat komprehensifnya wilayah pembahasan dan referensi yang digunakan dalam buku ini.

Tentu saja, Riddell bukanlah orang pertama yang melakukan kajian atas Islam di wilayah Melayu-Indonesia, dan menghubungkannya dengan tradisi Islam di Timur Tengah. Sebelumnya, Azra (1994), yang tesisnya juga menjadi salah satu rujukan utama pembahasan buku ini, telah pula berhasil membangun dan merekonstruksi jaringan keilmuan antara dunia Melayu-Indonesia dengan dunia Timur Tengah (khususnya, Haramayn) itu. Dalam hal ini, kajian Riddell memang merambah rentang waktu yang lebih panjang, sementara kajian Azra lebih memfokuskan pada jaringan ulamanya yang luar biasa rumit dan kompleks pada abad 17 dan 18.

Yang khas dari buku Riddell ini, antara lain, adalah pembahasannya yang menonjol —dibanding buku-buku lain tentang Islam Melayu-Indonesia— tentang tradisi tafsir al-Quran. Tentu saja tidak sulit memahami kenapa Riddell memberikan porsi yang lebih banyak terhadap kajian tafsir al-Quran dalam buku ini, karena tafsir merupakan *concern* keilmuan Riddell yang utama. Selain itu, dalam konteks keilmuan Islam, tafsir memang merupakan salah satu cabang keilmuan Islam terpenting, yang berisi pembahasan tentang teks suci Islam yang diyakini oleh pemeluknya sebagai “kata-kata” Tuhan (h. 140-141); Di dunia Islam Melayu-Indonesia sendiri, bidang ini sesungguhnya sejak awal telah mendapat perhatian besar dari para ulamanya. Hal ini dengan sendirinya membuktikan bahwa dalam proses transmisi keilmuan Islam ke wilayah Melayu-Indonesia, tidak hanya Islam sufistik yang banyak berkembang dan mendapatkan respon —seperti yang sejak awal dikemukakan A.H. Johns, misalnya— melainkan juga bidang tafsir al-Quran ini (h. 166-167).

Hal lain yang penting dicatat dari buku ini —terutama melalui pembahasannya tentang tradisi intelektual Islam Melayu-Indonesia di era modern— adalah bahwa kendati Islam yang berkembang di wilayah Melayu-Indonesia mengalami adaptasi, reaktualisasi dan penyesuaian, peran Islam di sini tetap dianggap sebagai ruh bagi perkembangan masyarakat. Proses modernisasi dan sekularisasi yang juga masuk ke wilayah ini tidak secara otomatis meminggirkan peran

Islam. Sebaliknya, sarjana-sarjana Muslimnya melakukan berbagai interpretasi dan penyesuaian pemahaman ajaran Islam dengan perkembangan itu. Mereka melakukan berbagai usaha, dengan berbagai media, untuk menerjemahkan Islam dan melakukan reposisi atasnya dalam tatanan kehidupan yang baru. Keadaan inilah yang menjadikan wilayah Melayu-Indonesia menjadi penting dalam konteks kajian Islam secara global.

Pembahasan Riddell dalam buku ini juga menegaskan kembali tentang kekhasan Islam lokal yang muncul sebagai akibat pertemuan Islam dengan budaya-budaya lokal yang ada di wilayah Melayu-Indonesia. Ini tentu saja merupakan kekayaan intelektual tersendiri, karena memberikan gambaran riil akan apa yang sering disebut sebagai "Lokal Islam", suatu wacana yang mencerminkan adanya pertemuan budaya, sosial, politik dan intelektual antara budaya lokal dan Islam dalam suatu wilayah tertentu. Lokal Islam mengandung dua konsep penting. *Pertama*, ia merupakan sebuah konsep tentang sebuah keadaan yang khusus dan unik dari suatu praktek keagamaan tertentu. Keunikan tersebut bisa jadi karena dipengaruhi budaya lokal, tetapi juga bisa terjadi karena proses pbumihian dari ajaran-ajaran normatif agama ke dalam realitas. *Kedua*, Islam Lokal mengandung unsur sebuah proses yang terus berlanjut dari pertemuan dan interaksi budaya dan agama dalam proses sejarah.

Akhirnya, harus diakui, tidak gampang memberikan kritik atas buku yang memang sangat penting di bidangnya ini. Selain bermanfaat bagi peminat kajian Islam Indonesia, buku ini juga akan melengkapi literatur tentang Islam Timur Tengah, menjangkut sejauh mana pengaruh dan penyebaran berbagai pemikirannya ke wilayah Melayu-Indonesia. *Wa Allâhu A'lam bi al-Ṣawâb.*

Endnotes

¹Lihat misalnya B.J. Boland dan J. Farjon, *Islam in Indonesia: A Bibliographical Survey*, (Leiden: E.J. Brill, 1983).

²Pandangan demikian antara lain bisa dilihat dari karya Clifford Geertz, *The Religion of Java*, (New York: The Free Press, 1960); kritik terhadap pandangan Geertz demikian ini bisa dibaca misalnya dalam Marshal Hodgson, *The Venture of Islam*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1974), vol. I, hal. 318.

³M.C. Ricklefs, "Six Centuries of Islamization of in Java", dalam Levtzion, *Conversion to Islam*, (New York: Holmes and Meier, 1979); William R. Roff, "Islam Obscured? Some Reflections on Studies on Islam and Societies in Southeast Asia", *Archipel*, 29 (1985), pp. 7-34.

⁴Lihat misalnya Mark R. Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, (Tucson: Arizona University Press, 1989); lihat pula Dale F. Eickelman, "The Study of Islam in Local Contexts", in Richard Martin, (ed.), *Islam in Local Context*, (Leiden: E.J. Brill, 1982), pp. 1-16.

⁵Lihat misalnya Armando Cartesio (trans and ed.), *The Suma Oriental of Tome Pires*, (London: The Hakluyt Society, 1944); lihat juga G.R. Tibbetts, *A Study of the Arabic Texts Containing Materials on Southeast Asia*, (Leiden and London: Brill, 1979).

⁶Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII and XVIII*, (Bandung: Mizan, 1994).

⁷Khusus tentang peranan Abdurrauf Singkel dalam tradisi intelektual Islam Melayu-Indonesia, lihat Oman Fathurahman, *Tanbîh al-Mâsyî: Menyoal Wahdatul Wujud, Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, Bandung: Mizan, 1999, cet. 2.

⁸Chambert-Loir dan Oman Fathurahman, *Khazanah Naskah: Panduan Koleksi Naskah Indonesia Se-dunia*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, bekerjasama dengan EFEQ, 1999.

⁹Umumnya, nisbah untuk Shams al-Dîn ini ditulis "al-Sumatrânî", akan tetapi, saya sependapat dengan saran dari Wan Shagir Abdullah (1996) bahwa —mengacu pada tulisan jawinya, yang tepat adalah al-Sumatrâ-î, nisbah untuk Sumatra, bukan Sumatran; seperti halnya "al-Banjârî", nisbah untuk Banjar, dll. Barangkali, penyebutan Sumatrânî yang terlanjur populer itu berawal dari keliru mengidentifikasi huruf "hamzah" sebagai "nun".

¹⁰Untuk pembahasan secara spesifik tentang proses transmisi gagasan pembaharuan Islam melalui jurnal *Al-Manâr*, ke dalam gerakan pembaharuan pemikiran Islam di wilayah Melayu-Indonesia, lihat Azra, "The Transmission of al-Manâr's Reformism to the Malay-Indonesian World: The Cases of *Al-Imam* and *Al-Munîr*", dalam *Studia Islamika*, Vol. 6, no. 3, 1999.

Oman Fathurahman, *Peneliti Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) IAIN Jakarta, Kandidat Doktor di Universitas Indonesia.*

حقوق الطبعة محفوظة

عنوان المراسلة:

STUDIA ISLAMIKA, Gedung Pusat Pengkajian
Islam dan Masyarakat (PPIM) IAIN Jakarta
Jl. Kertamukti no. 5, P.O. Box 225 Pisangan Barat
Ciputat 15419 Jakarta, Indonesia
Telp. (62-21) 7423543, 7499227
Fax. (62-21) 742 3543
E-mail: studia@cbn.net.id.

رقم الحساب:

خارج إندونيسيا (دولارا أمريكا):

PPIM-CENSIS, CITIBANK Jakarta, Indonesia,
account No. 3000212848 (USD), ABA No. 021 000089,
ABA Routing # 10995291 Swift Code: citiidjx

داخل إندونيسيا (روبية):

PPIM-CENSIS Citibank, Jakarta No. Rek: 3000212831

قيمة الاشتراك السنوي خارج إندونيسيا:

لسنة واحدة: ٩٠ دولارا أمريكا (للمؤسسة)، ٧٥ دولارا أمريكا (للفرد)،

٦٠ دولارا أمريكا (للطالب). قيمة العدد الواحد: ٣٠ دولارا أمريكا.

قيمة الاشتراك السنوي داخل إندونيسيا:

لسنة واحدة: ٧٥.٠٠٠ روبية (للمؤسسة)، ٦٧.٥٠٠ روبية (للفرد)،

٦٠.٠٠٠ روبية (للطالب).

قيمة العدد الواحد: ٢٥,٠٠٠ روبية.

والقيمة مشتملة على النفقة للإرسال بالبريد الجوي.



هيئة الإشراف على التحرير:

- م. قريش شهاب (الجامعة الإسلامية الحكومية جاكرتا)
توفيق عبد الله (المؤسسة الإندونيسية للعلوم)
نور أ. فاضل لوبيس (الجامعة الإسلامية الحكومية سومطرة الشمالية)
م. ش. ريكليف (جامعة ميلبورن)
مارتين فان برونسين (جامعة أترينجة)
جوهن ر. بووين (جامعة واسنجتون، س.ت. لويس)
م. عطاء مظهر (الجامعة الإسلامية الحكومية جو كجاكرتا)
م. كمال حسن (الجامعة الإسلامية العالمية كوالا لومبور)

رئيس التحرير:

أزيوماردي أزرا

المحررون:

- سيف المجاني
جمهاري
جاجات برهان الدين
فؤاد جبيلي
عمان فتح الرحمن

سكرتير التحرير:

حيني نوري

تصميم ومراجعة اللغة الإنجليزية:

كلوي ج أليغر

تصميم ومراجعة اللغة العربية:

نور صمد

تصميم الغلاف:

س. برنكا

ستوديا إسلاميكا (ISSN: 0215-0492) هي مجلة دورية يصدرها مركز البحوث الإسلامية والاجتماعية (PPIM) جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا (STT/DEPPEN NO. 129/DITJEN/FPG/STT/1976) برعاية وزارة الشؤون الدينية بجمهورية إندونيسيا، وتخصص للدراسات الإسلامية في إندونيسيا، بقصد نشر البحوث والمقالات التي تبحث في القضايا الأخيرة. وتدعو المجلة العلماء والمثقفين إلى أن يبعثوا إليها بمقالاتهم العلمية التي تتعلق برسالة المجلة. والمقالات المنشورة على صفحات هذه الدورية لا تعبر بالضرورة عن إدارة التحرير أو الهيئات ذات الارتباط وإنما عن آراء الكتاب. وهذه المجلة قد أقرتها وزارة التعليم القومي مجلة علمية.