

STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 7, Number 3, 2000



ISLAM IN INDONESIAN FOREIGN POLICY:
ASSESSING IMPACTS OF ISLAMIC REVIVALISM DURING THE SOEHARTO ERA
Azyumardi Azra

AL-'ARABIYYAH AND *BASA SUNDA*: IDEOLOGIES OF TRANSLATION
AND INTERPRETATION AMONG THE MUSLIMS OF WEST JAVA
Benjamin G. Zimmer

IN SEARCH OF IDENTITY:
THE CONTEMPORARY ISLAMIC COMMUNITIES IN SOUTHEAST ASIA
Noorhaidi Hasan

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 7, no. 3, 2000

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

Johan H. Meuleman
Jajat Burhanuddin
Fuad Jabali
Jamhari
Oman Fathurahman

ASSISTANT TO THE EDITORS

Heni Nuroni

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

Richard G. Kraince

ARABIC LANGUAGE ADVISORS

Nursamad

COVER DESIGNER

S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA (ISSN 0215-0492) is a journal published quarterly 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.

Menjadi Pribumi di Negeri Orang: Pergumulan Identitas Masyarakat Arab di Indonesia

Natalie Mobini-Kesheh, *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indie, 1900-1942*, (Ithaca: Southeast Asian Program Cornell University, 1999).

Abstract: *As other minority groups in Indonesia, the Arab community, especially the Hadramis (Arabs who come from Yemen), has always faced a problem of identity. On the one hand, the Hadramis are Arabs who cannot be separated from their land of origin, Hadramaut. On the other hand, they live and work in Indonesia. Some of them have even married Indonesians. Thus, the consciousness to determine their identity as Hadramis or Indonesians has sparked a long discussion within the Arab community in Indonesia.*

This book presents a discussion of the historical process of how Arab communities in Indonesia have dealt with their identities. The book primarily focuses on the early 20th century period, when Arab communities in Indonesia encountered rapid and fundamental social, cultural and political change. Modernization in Indonesia, under the influence of colonialization, changed people's consciousness of their social and political structure which in turn, affected the way they articulated their identities. The concept of nationalism emerged in the early 20th century. It was often interpreted by Indonesian people along ethnic lines, thus accelerating the process of defining Arab identity.

Therefore, since then Arab communities, as Indonesian communities as a whole, began to be involved in the process of modernization. They established modern organizations such as Jami'at al-Khair and al-Irshad,

newspapers and magazines, modern education institutions, and other activities designed to advance Arab communities in Indonesia. It should be noted that the process of modernization among Arab communities was inspired by similar processes which occurred in Chinese communities. The writer of the book showed some evidence that the basic organizational principles of Jami'atul al-Khair is similar to that of organization of a Chinese organization, The Tiong Hwe Koan (THHK).

Arab communities, therefore, defined their identities amid Indonesia's social and political changes. It is in that context that the debate about the Hadrami-ness became a sensitive issue among them. On the one hand, they acknowledged that Hadramaut is their motherland as well as central to their identity. On the other hand, the social and political changes in Indonesia had inspired them to redefine their Hadrami-ness.

As far as the process of redefining the Hadrami-ness was concerned, Arab communities had been divided into two organizations, Jami'at al-Khair and al-Irshad. These two organizations had differences in religious orientation that brought about differences in religious social practices. Jami'at al-Khair, established in 1901 represented Arab communities who emphasized more the purity of the Prophet's descendants (sayyid) as the primary requirement to be a Hadrami. Therefore, they, the sayyid, considered themselves not only as the ones who had the right to claim the hadrami-ness but also had the right to be respected and honored as descendants of the Prophet. However, Arabs who joined al-Irshad had different views. Although al-Irshad's members still maintained their Hadrami-ness, they rejected the use of the sayyid status as the criteria for defining hadrami-ness.

Seen from the above perspective, it can be said that the formulation of identity among the Arab community in Indonesia was oriented toward the concept of the homeland. This characteristic was quite different from other Indonesian and Malay communities that were more oriented toward the concept of nation (bangsa). Orienting toward the homeland, gave an opportunist character to the identity of Arab communities in Indonesia. This opportunist character was strongly rejected by youth of Arab descents (muwallad). Through an organization established in 1934, Persatoean Arab Indonesia (PAI), these young generations of Arabs saw that the issue of homeland was a matter of perspective, which could change from one place to another, as long as it was materially advantageous. Hence, these muwallad of PAI declared that they were part of the Indonesian nation. Furthermore, they were of the opinion that Hadramaut was only the land of their ancestors.

Menjadi Pribumi di Negeri Orang: Pergumulan Identitas Masyarakat Arab di Indonesia

Natalie Mobini-Kesheh, *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indie, 1900-1942*, (Ithaca: Southeast Asian Program Cornell University, 1999).

خلاصة: يواجه الجماعات العربية كغيرهم من الأقليات الأخرى بإندونيسيا مشكلة تتعلق بهويتهم وسط المجتمع الإندونيسي، إذ أنهم في جانب عرب مهاجرون يتصل نسبهم بأجدادهم بحضرموت، وفي جانب آخر هم يعيشون ويكسبون في إندونيسيا. وبالإضافة إلى ذلك، ليس بقليل منهم من تزوج بالإندونيسيات. ولذلك فإنهم مشدودون إلى تحديد موطنهم هل هو إندونيسيا أم حضرموت، بل صار هذا الموضوع مثار جدل بينهم في إندونيسيا.

ويشمل هذا البحث ما في خلفية تاريخية للمجتمع العربي بإندونيسيا في إطار تحديد هويتهم. وينصب البحث بصفة مركزة على فترة أوائل القرن العشرين من الميلاد حيث يعاني فيه العرب التحولات بإندونيسيا اجتماعية كانت أو سياسية أو حضارية. فإن التحديد الذي جاء به الاستعمار الغربي إلى إندونيسيا قد أتى بوعي اجتماعي يتعلق بالبناء الاجتماعي والسياسي الذي يرتبط في النهاية بضرورة تحديد الهوية. وكان مفهوم القومية في القرن العشرين التي يعبر عنها المجتمع الإندونيسي كثيرا بمناسبات عرقية قد أسرع في دفعهم لتحديد الهوية.

ومنذ هذه الفترة، تورطت الجماعات العربية كغيرهم من المواطنين الإندونيسيين في تيار التحديث. فأنشئوا لذلك المنظمات الحديثة، جامعة الخير وجمعية الإرشاد والمدارس العصرية لأبنائهم ويصدرون عدة الجرائد والمجلات التي تتناول البحث في مجتمعهم، وما إلى ذلك من أنشطة تهدف إلى رفع مستوى الجماعات العربية بإندونيسيا. ومن الجدير بالذكر أن التحديث الذي عاشه العرب بإندونيسيا مثلما عاشه

المجتمع الصيني. ويأتي الباحث بشتى الشواهد التي تشير إلى تماثل الأسس التنظيمية (Anggaran Dasar) لجامعة الخير بالأسس التنظيمية لإحدى منظمات المجتمع الصيني، وهي جمعية تيونج هوي كوان (Tiong Hwe Koan).

وقامت الجماعات العربية بإعادة تحديد هويتهم في هذا المناخ في وقت يعاني فيه المجتمع الإندونيسي بالاضطرابات. وانطلاقاً من هذا المناخ أصبح الجدل حول حقيقة الحضرمي في منتهى الأهمية. ويرجع الفضل حول هذا الجدل إلى اعتراف الجماعات العربية بإندونيسيا بأن حضرموت وطنهم وهويتهم. ولذلك، أدى الوضع الاجتماعي والوضع السياسي من مستهل القرن العشرين بإندونيسيا إلى إعادتهم النظر في التركة الحضرمية التي صارت هوية لهم.

وفي هذا الإطار بالذات حول حقيقة الحضرمي انقسمت الجماعات العربية إلى جمعيتين مختلفتين طبقاً لاختلافهم في التوجهات الفكرية والممارسات الدينية، وهما جامعة الخير والإرشاد. وتمثل منظمة جامعة الخير التي أنشئت عام ١٩٠١م الجماعات العربية التي تهتم بأصالة النسب من سلالة النبي صلى الله عليه وسلم شرطاً أساسياً للكيان الحضرمي. وذلك فإنهم أعني الأسياد لم يكتفوا بأنهم أحق أن يكونوا حضارم فحسب بل طالبوا كذلك بامتيازات في معاملتهم على أساس أنهم من سلالة النبي. وأما بالنسبة لمنظمة الإرشاد، فله رأي آخر، بيد أن لهذه المنظمة صلة متينة بالحضرمي ولكنها تقف موقف التوسط. ولعل خير مثال لذلك لم يكن النسب إلى النبي عندهم شرطاً أساسياً للكيان الحضرمي.

وبناء على الملاحظات السابقة يمكن القول إن تحديد الهوية لدى الجماعات العربية بإندونيسيا كان متأثراً بالموطن، وهو مختلف عن المجتمع الإندونيسي والملايوي الذين يحددان هويتهم على أساس مفهوم الشعب؛ ومن الجدير بالذكر أن تحديد الهوية على أساس الموطن لا يمكن معه تجنب الموقف الاجتماعي من الانتهازية، وهذا الموقف هو ما عارضه الجيل الجديد منهم، فقد أنشأ هؤلاء في ١٩٣٤م اتحاد العرب الإندونيسي (Persatoean Arab Indonesia (PAI)) يروجون من خلالها فكرة أن الموطن مجرد مسألة إرادة تتغير من مكان إلى آخر وفق المصالح المادية، ومن هنا أعلنوا أنهم جزء لا يتجزأ عن الشعب الإندونيسي وأن حضرموت لم تكن إلا موطن أسلافهم.

Indonesia is the homeland,
Hadramawt is the land
of the ancestors.

Ungkapan di atas, yang dikutip dari *Pewarta Arab* (3 Oktober 1934) —salah satu majalah terbitan masyarakat Arab di Indonesia— menandai lahirnya kesadaran baru di kalangan masyarakat Hadrami: satu kesadaran tentang pengakuan mereka terhadap Indonesia sebagai tanah air. Ungkapan ini juga menandai babak baru masyarakat Hadrami untuk merumuskan diri mereka secara lebih tegas sebagai bagian tak terpisahkan dari masyarakat Indonesia. Dengan demikian, mereka tidak lagi memiliki hubungan apa pun dengan Hadramaut, negeri di mana nenek moyang mereka dulu dilahirkan. Negeri mereka sendiri sekarang adalah Indonesia.

Jalan menuju lahirnya kesadaran baru ini tentu memerlukan proses yang panjang. Meski sudah lama tinggal di Indonesia, kesadaran bahwa mereka merupakan bagian dari masyarakat Indonesia muncul lebih belakangan. Hal ini antara lain disebabkan oleh kultur Hadrami sebagai masyarakat tradisional Arab, yang meletakkan kecintaan terhadap tanah air dan suku asalnya sedemikian kuat. Lebih dari itu, mereka menganggap kecintaan ini bagian dari agama.

Di samping itu, sebagai kaum perantau, masyarakat Hadrami sangat menekankan perbedaan konsep rantau dan kampung halaman. Rantau adalah tempat di mana mereka hidup dan mencari rejeki, sedangkan kampung halaman adalah tempat kelahiran, yang senantiasa dirindukan, dan tempat menutup mata; sehingga di mana pun mereka merantau, ingatan mereka terhadap kampung halaman tidak pernah sirna. Perlu ditambahkan pula, hubungan antara masyarakat pribumi dan Hadrami tidak selalu mesra, terkadang begitu sarat dengan *prejudice* dan *stereotype*. Pada saat tertentu hubungan tersebut bahkan mencapai titik nadir, di mana nasionalisme harus dijauhkan dari segala hal berbau Arab. Inilah yang menyebabkan mengapa nasionalisme di kalangan kaum Hadrami tumbuh agak terlambat, tepatnya di kalangan generasi *muwallad* (Arab peranakan), yang aktif dalam proses pembentukan identitas baru. Hanya ada dua pilihan bagi mereka: menjadi seorang Indonesia atau tetap Hadrami. Pada 4 Oktober 1934, sejumlah *muwallad* mengumumkan berdirinya Persatoean Arab Indonesia (PAI) di Semarang, sebuah organisasi yang menyokong secara penuh cita-cita nasionalisme Indonesia.

Buku ini menghadirkan satu kajian komprehensif tentang bagaimana masyarakat Arab di Indonesia merumuskan identitas mereka. Pembahasan buku ini difokuskan pada satu periode penting dalam sejarah Indonesia, 1900-1942. Pada periode tersebut, masyarakat Indonesia memang tengah dihadapkan pada berbagai perubahan sosial-politik secara mendasar, sehingga perumusan identitas menjadi satu isu paling terkemuka. Bagi masyarakat Arab, sebagaimana kaum minoritas lain seperti masyarakat Cina, proses perumusan identitas bahkan berlangsung sedemikian intensif. Mereka dihadapkan tidak hanya pada arus modernisasi yang diperkenalkan pemerintah kolonial, tetapi juga gelombang nasionalisme masyarakat Indonesia, yang kerap diterjemahkan dalam kerangka etnis yang anti-Arab. Oleh karena itu, sebagaimana diisyaratkan dalam buku ini, perdebatan dan pertentangan mewarnai secara dominan proses perumusan identitas masyarakat Arab di Indonesia.

Diaspora Perdagangan: Migrasi Hadrami ke Nusantara

Pengembaraan masyarakat Hadrami, atau bangsa Arab secara umum ke Nusantara telah berlangsung jauh sebelum Islam berkembang di wilayah tersebut. G. R. Tibbetts, misalnya, menunjukkan bahwa kedatangan masyarakat Hadrami di Nusantara bisa dilacak sampai pada awal abad ke-5 SM. Pada sekitar 300 AD, tingkat pengembaraan mereka memang sempat menurun, dan baru berkembang lagi pada abad ke-10. Pada gelombang pengembaraan kedua itulah, sejak abad ke-10, masyarakat Hadrami datang di Nusantara sambil memperkenalkan Islam kepada masyarakat lokal Nusantara.¹ Sejak abad ke-10 dan terus semakin meningkat pada abad ke-13, catatan pengembaraan orang-orang Eropa dan Arab telah menunjukkan adanya sejumlah pendudukan masyarakat Hadrami di beberapa wilayah yang menjadi pusat perdagangan di Nusantara.²

Gelombang migrasi masyarakat Hadrami ke Nusantara kemudian mengalami perkembangan pesat pada pertengahan abad ke-19. Ini menyusul perubahan kebijakan pemerintah kolonial yang secara perlahan menjadikan wilayah Jawa dan kepulauan lain di Nusantara terbuka bagi pasar internasional. Selain itu, meningkatnya jumlah migrasi ini juga didukung pembukaan Terusan Suez pada 1869, sehingga lalu lintas laut antara dunia Arab-Nusantara semakin intensif. Daerah yang pertama kali mereka singgahi di

Nusantara adalah Aceh. Dari sini kemudian mereka turun ke Palembang di Sumatra Selatan atau naik ke Pontianak di Kalimantan Barat. Mereka kemudian menyebar lagi ke kota-kota di pantai utara Jawa.

Demikianlah, sekitar tahun 1820, kota-kota di pantai utara Jawa merupakan koloni kaum Hadrami yang memiliki peran cukup penting dalam jaringan perdagangan internasional. Sejak itu, terdapat peningkatan jumlah masyarakat Hadrami di Nusantara. Pada 1860, berdasarkan catatan pemerintah kolonial, terdapat sekitar 8.909 bangsa Arab di Nusantara. Jumlah tersebut kemudian meningkat pada beberapa tahun kemudian. Pada tahun antara 1870 sampai 1900, jumlah mereka bertambah dari sekitar 13.000 menjadi 27.000 jiwa. Jumlah tersebut terus meningkat mencapai sekitar 45.000 jiwa pada 1920, dan 71.335 pada 1930.³

Sejalan dengan faktor perdagangan, migrasi masyarakat Hadrami ke Nusantara—dan juga ke negara-negara lain di Lautan Hindia—juga didukung kondisi negara mereka di Timur Tengah. Dua hal setidaknya bisa disebut di sini sebagai faktor pendorong utama terjadinya gelombang migrasi Hadrami ini. Hal pertama berhubungan dengan kondisi politik dalam negeri Hadramaut. Sepanjang sejarahnya, Hadramaut hampir tidak pernah dipimpin satu kekuasaan tunggal. Berbagai suku dan keluarga yang berkuasa telah memecah-belah wilayah negeri tersebut menjadi beberapa negara kecil (*petty states*). Mencapai perkembangan pada awal abad ke-19, dua kekuatan kemudian muncul untuk berebut kekuasaan, yakni keluarga al-Qu'aity dan al-'Abdallah al-Kathiri. Pada awalnya, dua keluarga tersebut bersatu ketika sama-sama menentang kekuasaan anarkis suku al-Yafi'i, yang telah bertanggungjawab terhadap kondisi ketidakadilan di masyarakat. Pertentangan dua keluarga tersebut terus berlangsung mewarnai perkembangan Hadramaut sepanjang abad ke-19.

Masyarakat Hadrami menghadapi masalah ekonomi yang berat. Bisa diasumsikan, kondisi politik yang tidak stabil akibat pertentangan berbagai keluarga selanjutnya memperburuk kondisi ekonomi Hadramaut. Meski tidak ada pembahasan spesifik mengenai kondisi ekonomi pada abad ke-19, data-data yang dihadirkan Christian Lekon pada awal abad ke-20 bisa digunakan untuk menggambarkan kondisi pada abad ke-19 ini. Dalam artikelnya di buku ini, Lekon mencatat bahwa kehidupan ekonomi Hadramaut sangat bergantung pada impor dari negara luar. Bahkan, menurut-

nya, kekayaan Hadramaut pada 1930 hanya bisa memenuhi kebutuhan seperempat penduduknya. Penting dicatat, pada tahun itu, 20 sampai 30 persen penduduk Hadrami tinggal di berbagai negara di Lautan India.

Dari data-data di atas, bisa dipastikan bahwa kondisi ekonomi dan politik merupakan masalah besar yang dialami masyarakat Hadrami di Hadramaut, khususnya pada abad ke-19. Dan kondisi inilah tampaknya yang turut mendorong mereka melakukan pengembaraan ke berbagai negara. Dengan demikian, menjadi jelas bahwa migrasi orang-orang Hadrami ke berbagai negara di Nusantara sangat didasari kebutuhan mencari sumber ekonomi bagi kehidupan mereka, setelah kekayaan negeri Hadramaut tidak mampu memenuhi kebutuhan mereka. Hanya saja, sejauh mana faktor ekonomi perdagangan itu bisa menjelaskan pengembaraan masyarakat Hadrami? Pertanyaan ini penting mengingat bahwa mereka kerap diidentifikasi sebagai pihak yang terlibat dalam proses Islamisasi di Nusantara.

Dalam salah satu artikelnya tentang migrasi orang Hadrami, Syed Farid Alatas mengajukan satu perspektif “diaspora” sebagai jawaban terhadap pertanyaan di atas.⁴ Dia berpendapat bahwa istilah “diaspora perdagangan” (*trade diaspora*) tidak hanya mengacu pada kegiatan perdagangan semata, tapi sekaligus pada fenomena perjumpaan budaya: budaya yang dibawa pedagang Arab dengan masyarakat lokal yang menjadi area kedatangan mereka. Dalam proses ini, para pedagang Arab selanjutnya bertindak sebagai piang (*broker*) yang memperkenalkan budaya Arab-Islam kepada masyarakat Nusantara. Maka dalam perspektif inilah, peran ganda masyarakat Hadrami di Nusantara —sebagai pedagang dan pendakwah Islam sekaligus— bisa dijelaskan; mereka bertindak melampaui peran utama mereka sebagai pedagang ketika pertama kali datang di Nusantara.⁵

Dengan demikian, hal mendasar dari konsep “diaspora perdagangan” adalah bahwa berbagai peran dan profesi orang-orang Hadrami di Nusantara harus dipahami sebagai bagian dari pengembaraan mereka yang pada dasarnya bermotif ekonomi, sehingga, kegiatan-kegiatan mereka yang berkaitan dengan masalah sosial-keagamaan dilakukan dalam kaitan erat dengan usaha ekonomi. Konsep rantau-kampung halaman ini sangat jelas di sini, bahkan dapat dijadikan *pattern* untuk memahami segala sepak terjang masyarakat Hadrami di Indonesia. Bagaimana pun juga Indonesia

adalah rantau, di mana mereka mengharap dapat mengeruk rejeki sebanyak-banyaknya. Sedangkan Hadramaut adalah kampung halaman, tempat yang selalu mereka rindukan. Dalam perkembangan selanjutnya konsep rantau-kampung halaman itu terkadang berkelindan dengan faktor-faktor lainnya sedemikian rupa, sehingga menempatkan mereka tidak selalu dalam posisi dinamis, namun terkadang statis, bahkan oportunistis. Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa masyarakat Hadrami cenderung menggunakan Islam untuk kepentingan mereka di bidang ekonomi. Istilah mengislamkan orang pribumi —di mana yang terakhir ini digambarkan sebagai “*very ignorant about their religion*”— pada dasarnya setara dengan “misi peradaban” oleh kolonialisme Eropa. Masyarakat Hadrami menghadirkan klaim sebagai memiliki status sosial-keagamaan lebih tinggi di hadapan Muslim Nusantara.

Konteks Sosial-Politik Kebangkitan Hadrami

Hingga awal abad ke-20, identitas “ke-Arab-an” Masyarakat Hadrami, yang disandangnya sejalan dengan peran mereka sebagai “pemimpin umat Islam” diterima luas di kalangan masyarakat Nusantara. Klaim bahwa mereka datang untuk “mengislamkan orang pribumi” makin memperkuat posisi superioritas mereka di kalangan masyarakat Nusantara. Posisi demikianlah yang kemudian membuat kehadiran masyarakat Hadrami di Nusantara bisa diterima kalangan Muslim Nusantara. Sifat-sifat ke-Arab-an yang terus diperlihara masyarakat Hadrami, sebagai wujud perumusan diri mereka, justru dipahami Muslim Nusantara sebagai artikulasi keislaman. Karena itu, dibanding misalnya masyarakat Cina, proses integrasi masyarakat Hadrami dengan masyarakat Nusantara berlangsung lebih mulus. Meskipun, harus pula diakui bahwa klaim mereka sebagai ras lebih tinggi tetap bertahan dalam kesadaran masyarakat Hadrami.

Gerakan nasionalisme Indonesia pada awal abad ke-20 telah menempatkan kalangan Hadrami pada posisi dilematis. Masyarakat Hadrami benar-benar berada di persimpangan jalan; apakah tetap menjadi Hadrami atau melepaskan sama sekali identitas ke-Hadrami-annya dan menjadi “orang Indonesia”. Tidak mudah mereka memberikan respon terhadap persoalan ini. Bahkan, ketika respon diberikan, tidak ada format tunggal. Di sinilah menariknya sejarah kaum Hadrami di Indonesia; yaitu tarik menarik antara kalangan konservatif yang ingin mempertahankan ke-Hadrami-

an mereka, dengan kalangan yang berpikir moderat, bahwa ke-Hadrami-an tidak perlu dipertahankan lagi. Persoalan tersebut berkembang sejalan dengan perubahan sosial-politik menyusul proses modernisasi yang diperkenalkan pemerintah Belanda.

Dua perkembangan penting perlu dicatat berkaitan dengan dinamika masyarakat Hadrami di atas: kebangkitan masyarakat Cina dan nasionalisme di kalangan masyarakat Indonesia. Kebangkitan minoritas Cina ternyata turut mengilhami kebangkitan Hadrami. Kebangkitan ini pada mulanya berkisar pada masalah bagaimana mempertahankan *identity of community*. Pada awal abad ke-20, masyarakat Cina di Batavia mendirikan Tjong Hoa Hwe Koan (TH-HK), sebuah organisasi modern masyarakat Cina. Kemudian mereka mendirikan lembaga pendidikan modern yang menjadi percontohan bagi sekolah-sekolah lainnya.

Melihat kemajuan yang pesat pada kalangan Cina, kaum Hadrami lalu mendirikan organisasi Jami'at al-Khair. Jami'at al-Khair bertujuan memajukan masyarakat Hadrami di Indonesia. Organisasi ini didirikan di Batavia pada tahun 1901, dan tahun 1905 mendapat pengesahan dari pemerintah Belanda. Tokoh-tokoh yang terlibat pada umumnya adalah elit Hadrami dari keluarga Sayyid bin Shahâb dan Al-Mashhûr. Shaikh Said bin Ahmad Basandid adalah ketua pertama organisasi ini, sedangkan wakilnya Shaikh Salîm bin Awad Balwâ'il. Mereka juga mendirikan lembaga pendidikan modern di Krukut, Tanah Abang, dan Bogor, yang kemudian ditiru oleh masyarakat Hadrami lainnya di Pekalongan, Solo, Surabaya, dan Palembang.

Dari penjelasan ini, tumbuhnya *China-ness* di kalangan masyarakat Cina telah mendorong tampilnya *Hadrami-ness* di kalangan masyarakat Hadrami. Hal ini dapat dengan mudah dipahami. Hadrami dan Cina adalah masyarakat menengah, keduanya pendatang, dan keduanya mengalami restriksi-restriksi tertentu dari pemerintah Belanda sebagai konsekuensi menjadi golongan minoritas di negeri ini.

Bersamaan dengan perkembangan di atas, gerakan nasionalisme semakin berkembang di masyarakat Indonesia. Sejumlah organisasi modern didirikan, bersamaan dengan penerbitan majalah dan surat kabar, dan pembaharuan pendidikan. Namun, sejauh menyangkut masyarakat Hadrami, berdirinya Sarekat Dagang Islam (SDI) pada 1909 dan selanjutnya Sarekat Islam (SI) pada 1911 memiliki makna penting terhadap perkembangan masyarakat Had-

rami. Perkembangan kedua organisasi itu, lebih khususnya SI, telah mempercepat proses perumusan identitas di kalangan masyarakat Hadrami.

Didirikan karena alasan-alasan yang lebih bersifat ekonomi, SDI dan juga SI pada awalnya melibatkan kalangan masyarakat Hadrami pada kepengurusan organisasi. Bersama-sama dengan Muslim Indonesia, masyarakat Hadrami terlibat dalam pengembangan ekonomi, di samping tentu saja kebangkitan Islam. Masyarakat Hadrami menjadi penyandang dana bagi kegiatan-kegiatan organisasi. Di antara tokoh Hadrami yang paling berpengaruh adalah Sayyid Hasan bin Sumait. Ia adalah seorang residen Surabaya yang menjadi anggota pengurus pusat SI dari 1914 hingga 1919. Selain itu, keterlibatan Hadrami dalam SI juga terdapat pada kepengurusan cabang SI di berbagai daerah di Nusantara.⁶ Mereka umumnya menjadi pengurus inti SI karena dukungan finansial yang diberikannya bagi kegiatan organisasi.

Namun demikian, sejalan makin menguatnya orientasi politik dalam gerakan SI, keterlibatan masyarakat non-pribumi —tepatnya masyarakat Hadrami— mulai dipertanyakan. Sentimen anti non-pribumi ini mulai muncul pada kongres SI pertama pada 1931. Dalam kongres itu disepakati bahwa keterlibatan non-pribumi dalam SI dibatasi hanya sebagai anggota, bukan pengurus. Suasana anti non-pribumi dalam SI semakin kuat, sehingga pada 1919 sejumlah besar masyarakat Hadrami secara resmi menyatakan keluar dari SI. Selain itu, masyarakat Hadrami juga semakin tidak memiliki tempat dalam SI menyusul makin kuatnya arus komunisme dalam tubuh SI. Oleh karena itu, pernyataan “anti kapitalis” yang secara keras disuarakan kalangan SI dirasa mengancam posisi masyarakat Hadrami yang dikenal banyak memiliki modal dan mengambil keuntungan atas keterlibatan mereka dalam SI.

Dalam suasana demikian itulah, masyarakat Hadrami di Nusantara semakin terdorong untuk merumuskan kembali identitas mereka di tengah masyarakat Nusantara. Di satu pihak, mereka dihadapkan pada kebangkitan masyarakat Cina, dan di pihak lain mereka harus menerima sikap anti non-pribumi yang semakin keras dalam tubuh SI. Kondisi tersebut akhirnya semakin memaksa mereka melihat kembali identitas “ke-Arab-an” yang telah lama disandang masyarakat Hadrami di Nusantara. Dalam konteks inilah, istilah “Hadrami” (*the Hadrami-ness*) mulai tampil ke permukaan menjadi ajang perdebatan di kalangan masyarakat Had-

rami. Perasaan sebagai “orang Hadrami” semakin tumbuh di kalangan mereka, yang dirumuskan untuk membedakan mereka dari masyarakat Indonesia yang semakin memperlihatkan sikap anti terhadap non-pribumi.

***Wataniyyah*: Rumusan Identitas Ke-Hadrami-an**

Upaya untuk merumuskan identitas ke-Hadrami-an di kalangan masyarakat Hadrami di Nusantara tercermin dalam pengembangan konsep *wataniyyah*. Konsep tersebut sebenarnya merupakan langkah defensif, karena ia bersifat *inward-looking*. Hal ini sangat berkaitan erat dengan dinamika pergerakan nasionalisme Indonesia yang dalam beberapa hal semakin menempatkan posisi kaum Hadrami ke dalam posisi “terdesak”. Posisi Hadrami dalam beberapa organisasi pergerakan semakin terdesak setelah para tokoh nasionalis menyimpulkan bahwa nasionalisme Indonesia harus dijauhkan dari berbagai hal yang berbau Arab. Keputusan ini mungkin terdengar *a priori*, namun berbagai preseden buruk mengakibatkan kaum Hadrami dianggap sebagai kalangan oportunistis.

Dalam keadaan seperti inilah konsep *wataniyyah* (cinta tanah air) dilahirkan. Fenomena seperti ini sebenarnya tidak terlalu mengherankan pada kalangan masyarakat minoritas di mana pun juga. Di tengah-tengah masyarakat pribumi Indonesia yang menjadi mayoritas, rasa keterancaman ini menjadi sesuatu yang sangat wajar. Hal yang sama juga terjadi pada masyarakat Cina yang mengembangkan konsep *China-ness*. Bila orang Cina untuk Cina, maka orang Hadrami untuk Hadramaut, dan seterusnya. Ironisnya, konsep *wataniyyah* masyarakat Hadrami ini dikembangkan atas prinsip penolakan bahwa ketika seorang Hadrami menjadi “Hadrami”, maka ia otomatis tidak bisa menjadi seorang Indonesia. Orang Cina tampaknya dapat menghindari perdebatan demikian. Menjadi seorang Cina tidak berarti tidak bisa menjadi seorang Indonesia. Paling tidak dalam proses perumusan identitas mereka, Cina tidak menghadapi dilema seperti itu. Karena itu, Cina mendahului kalangan Hadrami dalam perumusan identitas ke-Indonesia-annya.

Maka pada dekade pertama awal abad ke-20, tidak seorang pun tokoh Hadrami yang berpandangan bahwa seorang Hadrami dapat saja menjadi seorang Indonesia. Fenomena ini sebenarnya sulit sekali diterangkan, kecuali kita berpendapat bahwa kalangan

Hadrami selalu menganggap Indonesia adalah daerah perantauan, tempat mencari rejeki, yang sewaktu-waktu dapat ditinggalkan. Inilah sebenarnya yang menghambat masyarakat Hadrami dalam proses perumusan mereka sebagai bagian dari bangsa Indonesia.

Oleh karena itu, masyarakat Hadrami kemudian terjebak dalam pusaran perdebatan *wataniyyah* ini. Harus diakui, perdebatan ini sangat membosankan dan berlarut-larut, dan mempengaruhi generasi selanjutnya untuk memberi interpretasi yang lain sama sekali terhadap konsep itu. Salah satu penyebabnya adalah bahwa konsep *wataniyyah* itu sendiri sebenarnya tidak begitu jelas. Siapakah yang disebut Hadrami? Apakah seorang *sayyid* (keturunan Nabi Muhammad), atau non-*sayyid*? Seorang *sayyid* mengklaim bahwa ia adalah Hadrami yang sebenarnya. Sebaliknya non-*sayyid* berdalil bahwa ia adalah Hadrami yang sebenarnya. *Sayyid* adalah pendatang di Hadramaut, karena itu mereka tidak pernah menjadi seorang Hadrami. Konflik *sayyid* versus non-*sayyid* ini pada tahap berikutnya menjadi semacam “senjata makan tuan”; konsep *wataniyyah* (Hadrami untuk Hadramaut) mengalami anti-klimaks dengan munculnya ide tandingan pada kalangan generasi muda Hadrami yang mengembangkan konsep yang didasarkan atas prinsip penolakan segala ide *wataniyyah* di atas; Indonesia adalah tanah air mereka.

Fenomena berdirinya Jami’at al-Khair dan al-Irshad, dua organisasi pendidikan yang didirikan oleh masyarakat Hadrami, harus dilihat dalam konteks di atas. Dua organisasi ini didirikan sebagai media persemaian ide-ide *wataniyyah* tersebut; yaitu Hadrami untuk Hadramaut. Meskipun dua organisasi ini dianggap modern —yakni menggunakan sistem pendidikan modern seperti yang dikenal di kalangan Muhammadiyah— konsep *wataniyyah* yang mereka kembangkan sangat konservatif; jargon “Hadrami untuk Hadramaut” tidak boleh dikutak-katik.

Sistem pendidikan yang ditawarkan oleh Jami’at al-Khair dan al-Irshad persis sama dengan sistem pendidikan kolonial Belanda. Dalam hal pendidikan, al-Irshad sebenarnya jauh lebih sukses. Mereka mendirikan sekolah di mana-mana. Pendidikan ditawarkan secara klasikal dan berjenjang; dasar, menengah, dan tinggi. Para siswa diwajibkan memakai seragam; kemeja, celana panjang, tarbus, dan dasi. Mereka diajarkan berbagai ilmu dan ketrampilan, dilatih kependuan, musik, dan olah raga. Kemandirian merupakan sikap yang selalu ditekankan kepada para murid. Pendek kata,

al-Irshad tengah mempersiapkan generasi Hadrami yang modern.

Wataniyyah (cinta tanah air) tetap merupakan prioritas utama. Hal ini diimplementasikan di antaranya dalam pelajaran geografi dan sejarah, di mana pembelajaran semata diarahkan untuk memahami negeri Hadramaut dan negeri-negeri Timur Tengah secara umum. Dua pelajaran ini digabung dengan pelajaran bahasa Arab. Para siswa yang dapat menyelesaikan pendidikannya dengan baik diberi beasiswa untuk mendapatkan pendidikan tinggi mereka di Tar'im dan Say'un, dua kota di Hadramaut. Berkat pendidikan seperti ini kalangan muda Hadrami memiliki wawasan negeri Hadramaut dengan baik, bahkan jauh lebih baik daripada orang tua mereka. Di seluruh sekolah-sekolah al-Irshad, para siswa menyanyikan lagu *Hadramaut Tanah Airku*:

Hadramaut oh, tanah airku
Kau adalah lambang kejayaan
Sang angkara murka
Pasti kan hancur dan binasa.

Kalangan Hadrami pada umumnya menerjemahkan *wataniyyah* ini dengan sikap dan tanggung jawab untuk membangun tanah leluhur. Hal ini lebih lanjut berkaitan dengan program pembangunan nasional di Hadramaut yang dicanangkan oleh Sultan Ali ibn Salâh. Karena itu, semua orang yang merasa dirinya Hadrami harus turut serta dalam program ini. Dalam majalah *al-Irshad*, konsep *wataniyyah* ini dielaborasi lebih lanjut:

Orang yang mencintai tanah airnya harus berjuang untuknya dengan menyinarinya dengan cahaya ilmu pengetahuan, dan membangunnya demi kejayaannya. Kemakmuran harus dipersembahkan untuk tanah air. Tak ada yang lebih berarti dari pada menyinari masyarakatnya dengan cahaya ilmu pengetahuan.

Dalam *Imagined Community*, Ben Anderson menerangkan bahwa politik sentralisasi dan kompartementalisasi pendidikan Belanda—penyekatan golongan pribumi, Timur Jauh, dan Eropa—telah mempercepat kesadaran kalangan pribumi yang berada dalam satu koridor bahwa mereka sebenarnya satu dan sama.⁷ Dari sini kemudian benih-benih nasionalisme mulai tumbuh. Namun perasaan demikian tidak tumbuh di kalangan Hadrami. Alasannya adalah karena sistem pendidikan kaum Hadrami tidak terintegrasikan ke dalam sistem pendidikan kolonial. Mereka memiliki sekolah, guru,

kurikulum, metode, dan bahasa yang berbeda, sehingga Hadrami betul-betul menjadi *another world*, terpisah dari lingkungan luar.

Sistem pendidikan yang benar-benar terpisah ini tidak hanya menghambat tumbuhnya kesadaran nasionalisme, tapi juga melahirkan orientasi pendidikan yang berbeda pada jenjang selanjutnya yang akhirnya mempengaruhi pilihan karir dalam kehidupan mereka. Pendidikan kolonial Belanda bermuara pada satu titik, kota Batavia, di mana para siswa melanjutkan pendidikan tinggi mereka, dan setelah itu mengembangkan karir. Sebaliknya pendidikan Hadrami bermuara pada Kairo dan kota-kota lainnya di Timur Tengah. Setelah menyelesaikan pendidikan di Tanah Air, banyak kalangan Hadrami yang melanjutkan ke Kairo dan setelah itu memilih untuk tinggal di sana secara permanen.

Berdebat tentang Ke-Hadrami-an: Konflik Jami'at al-Khair vs al-Irshad

Sejalan dengan makin kuatnya proses perumusan kembali apa itu Hadrami (*the Hadrami-ness*), masyarakat Hadrami di Nusantara kemudian terbagi ke dalam dua kelompok utama yang memiliki pandangan berbeda mengenai rumusan ke-Hadrami-an. Perbedaan ini terefleksikan dengan jelas pada pertentangan dan konflik antara Jami'at al-Khair dan al-Irshad, di mana kelompok pertama menekankan hubungan darah dengan Nabi —yakni *sayyid*— sebagai prasyarat utama untuk bisa disebut sebagai Hadrami. Sementara itu, kelompok kedua, memiliki pandangan yang lebih moderat. Kelompok kedua bahkan mengklaim bahwa mereka adalah Hadrami yang sesungguhnya.⁸

Pada mulanya Jami'at al-Khair tidak mempersoalkan anggopannya, *sayyid* atau bukan. Bagi mereka yang penting adalah Hadrami. Namun sejak kedatangan Shaikh Ahmad Surkâtî pada 1911, seorang reformis dari Sudan, situasi ini secara perlahan berubah. Pada tahun-tahun pertama kedatangannya, Surkâtî diangkat menjadi pengawas pendidikan di Jami'at al-Khair. Dalam dua tahun, organisasi ini maju dengan pesat. Namun, kemajuan ini tampaknya cukup tidak mengentakn bagi kalangan *sayyid* yang konservatif. Pengaruh Surkâtî yang semakin besar, ditambah lagi sikapnya yang kritis terhadap tradisi *sayyid*, benar-benar merupakan ancaman. Teori tentang otoritas yang terfragmentasi (*fragmented authority*) terbukti di sini; yaitu bila kedua belah pihak mengalami penguatan, maka konflik terbuka akan segera terjadi. Masing-ma-

sing ingin mengambil kesempatan untuk mengambil alih pimpinan. Dalam satu kesempatan, Surkâtî menjelaskan bahwa perkawinan antar non-*sayyid* dan *sayyidah* sah-sah saja menurut kacamata kaum reformis. Jawaban Surkâtî ini tentu saja membakar telinga pimpinan Jami'at al-Khair di Batavia. Dan sejak tahun 1914, Surkâtî secara resmi keluar dari Jami'at al-Khair.

Peristiwa ini telah menimbulkan kegoncangan di kalangan Hadrami. Mereka terbagi ke dalam dua kelompok. Kelompok yang tetap mempertahankan tradisi *kesayyidan*, dan kelompok Surkâtî, terdiri dari sejumlah non-*sayyid* dan *sayyid* yang reformis. Pada mulanya Surkâtî bermaksud mundur dari ketegangan ini dengan kembali ke Mekkah. Namun karena langkah persuasi 'Umar al-Manqûs, seorang penentang tradisi *sayyid*, Surkâtî mengurungkan niat dan melanjutkan perjuangannya di Indonesia. Mereka kemudian mendirikan Madrasah al-Irshad al-Islamiyyah di Jakarta dan organisasi Jam'iah al-Islah wal Irshad al-Arabiyyah.

Al-Irshad adalah organisasi yang bertujuan menjaga kemurnian Islam dan memerangi keterbelakangan yang terjadi di kalangan masyarakat Muslim pada umumnya dan kalangan Hadrami pada khususnya. Pada prinsipnya Jami'at al-Khair dan al-Irshad tidak banyak berbeda. Keduanya reformis-modernis, kecuali yang pertama didominasi para *sayyid* yang menjaga prinsip *kafa'ah*, sedangkan kedua didominasi kalangan non-*sayyid*. Dengan mengatasnamakan Arab, al-Irshad tampaknya ingin, paling tidak ini ambisi orang-orang seperti al-Manqûs, mengambil alih tampuk pimpinan yang sementara ini dipegang oleh Jami'at al-Khair.

Pada mulanya orang dengan mudah menduga bahwa al-Irshad akan mengalami perkembangan berbeda dari Jami'at al-Khair. Perbedaan ini paling tidak tercermin dalam konsep *Hadhrami-ness* yang tidak terlalu kental, seperti dalam tujuan organisasi yang diarahkan untuk memajukan kaum Muslimin. Namun, dalam kenyataannya—karena bersifat *inward-looking*—al-Irshad tidak bisa melepaskan diri dari sokongan kaum Hadrami, bahkan konsep *Hadhrami-ness* ini menjadi semakin kental. Kenyataan lain yang turut mengidentikkan al-Irshad dengan Hadrami adalah fakta bahwa hampir semua pemimpinya adalah masyarakat Hadrami.

Masyarakat pribumi tidak dapat sepenuhnya mengikuti pendidikan yang ditawarkan oleh al-Irshad. Salah satu alasannya adalah di samping kurikulum yang dikembangkan mengharuskan para siswa mengikuti pelajaran dalam bahasa Arab, juga sejak semula

al-Irshad sulit menghindarkan kesan bahwa sekolahan tersebut memang secara eksklusif diperuntukkan bagi anak-anak Hadrami. Ini sebenarnya tidak menguntungkan, baik bagi kalangan Hadrami sendiri, maupun bagi pribumi.

Oleh karena itu, generasi muda Hadrami praktis tidak memiliki komunikasi yang memadai dengan para pribumi. Begitu pula sebaliknya golongan pribumi memandang Hadrami sebagai bagian yang memang benar-benar terpisah dari pribumi. Kondisi ini kemudian menimbulkan banyak pandangan negatif terhadap kalangan Hadrami. Cerita yang banyak beredar di kalangan pribumi berikut ini melukiskan betapa miringnya pandangan kalangan pribumi terhadap kaum Hadrami. Konon, diceritakan bahwa dalam suatu kesempatan, Rasulullah diundang oleh sepasang suami istri. Dalam kesempatan itu Rasulullah dihidangi berbagai makanan yang lezat. Namun sedikit pun beliau tidak mencicipi hidangan tersebut. Beliau tahu bahwa daging itu bukan sapi, tapi daging babi, sehingga beliau murka. Keduanya lalu diasingkan ke sebuah gurun tandus, di mana kematian (*maut*) dapat hadir (*haḍara*) setiap saat. Daerah itu lalu disebut Hadramaut.

Meski demikian, konflik Hadrami-pribumi tidak sedahsyat konflik *sayyid vs non-sayyid*. Al-Irshad menetapkan, seorang *sayyid* tidak diperkenankan untuk menjadi anggota pelaksana harian al-Irshad. Hal ini tentu berkaitan dengan konflik antara Surkâtî dengan Jam'iat al-Khair beberapa tahun sebelumnya. Namun demikian, menganggap al-Irshad sebagai organisasi anti *sayyid* sepenuhnya juga keliru. Beberapa *sayyid*, dengan kriteria khusus tentu saja, seperti Sayyid 'Abdullâh bin 'Alwî al-'Attâs dan Sayyid 'Abdullâh bin Abû Bakr al-Habshî malah menjadi penyandang dana al-Irshad. Umar al-Manqûs, misalnya, meski tidak memiliki jabatan resmi, sangat berpengaruh dalam menentukan mereka yang menjabat dalam kepemimpinan al-Irshad.

Generasi pertama al-Irshad umumnya didominasi oleh non-*sayyid* yang lahir di Hadramaut. Baru pada masa berikutnya, para *muwallad* yang lahir di Indonesia menggeser posisi non-*sayyid* tersebut. Shaikh 'Abdullâh bin 'Aqîl Bajurai, diangkat sekretaris tahun 1921, adalah seorang *muwallad* yang lahir di Batavia pada 1904. Bajurai kemudian mengangkat beberapa orang *muwallad* seperti Shaikh 'Alî bin Sa'id bin Mugâith, Shaikh 'Alî bin 'Abdullâh bin Harharah, Shaikh 'Umar bin Sulaimân bin Nâjî, dan Shakh 'Alî bin Salîm bin Hubaish untuk duduk bersama-sama sebagai pengurus.

Sementara itu pada 1920-1930, konflik antara *sayyid* dan non-*sayyid* semakin memburuk. Para non-*sayyid* menuduh golongan *sayyid* sebagai srigala berbulu domba. Mereka sebenarnya adalah *foreigner* di Hadramaut. Karena dianggap orang asing, seorang *sayyid* sebenarnya tidak bisa menjadi seorang Hadrami. Di samping itu, mereka juga mempertanyakan titel *sayyid*; bahwa titel itu sebenarnya dapat dipakai oleh siapa saja, terlepas apakah ia keturunan Nabi atau bukan. Seorang Muslim yang baik, berilmu, dan terhormat bisa saja disebut *sayyid*. Kalangan *sayyid* menyerang balik dengan mengatakan bahwa al-Irshad tidak bisa menjadi representasi kalangan Hadrami. Terlalu banyak darah Afrika di sana. Surkâtî negro, dan negro bukan Arab.

Konflik *sayyid versus non-sayyid* ini sebenarnya bukan hal baru dalam sejarah kaum Hadrami. Dikenal sebagai masyarakat patriarkhi, orang Hadrami sangat menekankan konsep *kafâ'ah* (kesejahteraan), yang selanjutnya memunculkan tiga kelas sosial masyarakat Hadrami. Golongan *sayyid* menempati tempat tertinggi dalam sistem masyarakat Hadrami. Mereka adalah keturunan Nabi dan menjadi pemimpin agama. Golongan kedua ditempati *mashâyikh* dan *qabâ'il*, yakni para ulama dan pemimpin suku yang memiliki *sharaf* (kemulyaan). Golongan paling rendah adalah *masâkîn* (orang-orang miskin), yang terdiri dari para pekerja, pedagang, pengrajin dan lain sebagainya. Golongan *mashâyikh* pada mulanya memiliki posisi penting, namun sejak kedatangan kaum *sayyid*, peran mereka diambil alih oleh kaum *sayyid*.

Meski demikian, bila memperhatikan konteks sosial-politik pertentangan kedua kelompok Hadrami di atas, tampak bahwa faktor internal di Nusantara lebih dominan. Pertentangan Jamia'at al-Khair dan al-Irshad lebih merupakan hasil dari sebuah proses historis di Nusantara, di mana mereka memang tengah terlibat dalam upaya perumusan kembali ke-Hadrami-an (*the Hadrami-ness*). Dalam konteks inilah, isu *sayyid* dan non-*sayyid*, yang menjadi salah satu isu utama perdebatan mereka, lebih merupakan hasil dari perbedaan mereka dalam merumuskan ke-Hadrami-an yang berbasis pada pengalaman historis mereka di Nusantara.⁹

Pandangan ini didasarkan pada fakta bahwa stratifikasi sosial masyarakat Hadrami yang didasarkan pada konsep *kafâ'ah* (persamaan) —di mana seorang *sayyid* yang harus menjadi pemimpin pada dasarnya telah hancur akibat kebijakan rasial pemerintah kolonial. Sebagaimana diketahui, pemerintah kolonial menempatkan

seorang non-*sayyid* sebagai *hoofd der Arabieren* (kepala masyarakat Arab) dengan pangkat *liutenant* atau *kapiten*. Sebagian besar para *kapiten* atau *liutenant* berasal dari kalangan non-*sayyid*. Pengangkatan ini bagaimana pun juga memicu ketegangan antara kalangan *sayyid* dengan non-*sayyid*. Beberapa tokoh non-*sayyid*, seperti 'Umar Manqûs, seorang *kapiten* dan pengusaha yang berhasil, menjadi ancaman yang serius terhadap otoritas *sayyid*.¹⁰ Dalam sebuah kesempatan Manqûs mengatakan dengan tegas bahwa mencium tangan *sayyid* bukan merupakan perintah agama, dan bahwa perkawinan antara non-*sayyid* dengan *sayyidah* adalah sah menurut agama. Persoalan-persoalan seperti inilah yang mempercepat konflik Jami'at al-Khair dan al-Irshad.

Organisasi-organisasi *Muwallad*

Di perantauan, isu *sayyid* non-*sayyid* bukan satu-satunya pemicu konflik. Mereka menghadapi masalah baru menyusul munculnya generasi muda Hadrami yang lahir dari perkawinan dengan wanita lokal, yang dianggap tidak *pure-blooded*. Dengan kata lain, ada dua isu yang telah membelah masyarakat Hadrami ke dalam dua kelompok. Pertama *sayyid* dan non-*sayyid*, dan kedua *aqhab* (*pure-blooded*) dan *muwallad* (*half-blooded*), meskipun ketegangan *muwallad-aqhab* tidak sedahsyat ketegangan *sayyid vs non-sayyid*.

Perkawinan campur yang kemudian melahirkan generasi *muwallad* sebenarnya merupakan pilihan yang sulit. Di satu pihak, masyarakat Hadrami sangat ketat menjaga kemurnian darah (*pure-blooded*), namun di lain pihak, perkawinan campuran tidak terhindarkan lagi. Perlu diketahui bahwa kaum Hadrami tidak membawa serta kaum wanita dalam pengembaraan, sebab hal itu merupakan larangan, sehingga kawin campur dengan wanita setempat tidak dapat dihindarkan. Melalui perkawinan campuran itulah, pada masa berikutnya muncul generasi yang disebut *muwallad* (peranakan), yang membedakan dari generasi sebelumnya yang disebut *aqhab* atau *wulayati*.

Persoalan mulai mengemuka ketika identitas mereka dipersoalkan; *muwallad* dianggap *half-blooded*, tidak bisa berbahasa Arabnya, tidak patriotik, karena dibesarkan dalam suasana serba mudah, sehingga hidup penuh dengan kemandirian, dan tidak memiliki *sense of Hadharmi-ness*. Sementara generasi *aqhab*, karena dilahirkan di Hadramaut yang gersang dan tandus, hidup dalam kesederhanaan, dan memiliki jiwa patriotisme yang tinggi. Sebelum merasakan

manisnya madu, mereka terlebih dahulu merasakan pahitnya jadam. Di mana pun mereka hidup, hati mereka hanya untuk Hadramaut. Inilah yang membedakan *aqhah* dengan *muwallad*.

Dalam pada itu terjadi perkembangan yang menarik di kalangan *muwallad*. Mereka tidak lagi memiliki *identity of community* seperti generasi sebelumnya; mereka tidak peduli apakah mereka seorang Jami'at al-Khair atau seorang al-Irshad. Hal ini sebenarnya tidak terlalu mengherankan. Beberapa dekade sebelumnya, karena tidak lagi dianggap *pure blooded*, para *muwallad* mengalami marjinalisasi dalam komunitas Hadrami. Di samping itu, kontak yang semakin jarang atau tidak sama sekali dengan Hadramaut, membuat mereka merasa menjadi komunitas sendiri. Karena itu periode ini ditandai dengan berdirinya beberapa organisasi yang prihatin dengan nasib *muwallad*.

Mura'at al-Ikhwan adalah organisasi *muwallad* yang pertama. Organisasi ini didirikan pada 1913 di Surabaya. Tujuannya adalah untuk memperbaiki nasib para *muwallad* di Indonesia. Seperti dikatakan sebelumnya, para *muwallad* mengalami proses marjinalisasi dalam masyarakat Hadhrami. Dalam *Oetoesan Hindia*, seorang *muwallad* melukiskan betapa ia dilecehkan karena ibunya seorang Jawa. Karena itu ia menyarankan agar para *muwallad* bersatu untuk memperbaiki harkat mereka.

Sejak itu organisasi *muwallad* tumbuh di mana-mana. Di antaranya adalah Jam'iyyah al-Tahdhibiyyah, didirikan pada 1924 di Surabaya. Organisasi ini lebih visioner, ingin menyatukan para *muwallad* baik yang berasal dari kalangan Jam'iat al-Khair maupun al-Irshad. Ide-ide organisasi disebarakan dalam jurnal dua bulanan, *Zaman Baroe*. Jurnal ini tersebar secara cukup luas, bukan hanya di Indonesia tapi juga di Malaysia dan Singapura. Dengan menyebut "zaman baroe," sebagai jurnal mereka, jelas sekali semangat para *muwallad* untuk menciptakan dunia yang lebih baik. Mereka tidak ingin terkungkung dalam masa lalu yang membelenggu.

Ketika beberapa organisasi *muwallad* muncul, reaksi dari para *aqhah* sangat keras. Mereka menuduh organisasi ini mencoba memisahkan anak dari bapaknya, saudara dari saudaranya, dan seterusnya. Gencarnya serangan ini, baik dari kalangan Jami'at al-Khair atau al-Irshad, menyebabkan organisasi para *muwallad* dipandang sebelah mata oleh masyarakat. Bahkan tidak lama kemudian, mereka bangkrut. Namun, semangat *muwallad* untuk menciptakan

paradigma baru mengenai persatuan masyarakat Arab tetap bertahan, dan tercermin dalam berbagai organisasi besar dan kecil.

Seorang *muwallad* dari Ambon, 'Abdullâh al-'Amûdî, pada 1929 membentuk sebuah komite *muwallad* di Surabaya. Dengan gayanya yang provokatif, ia berhasil mengumpulkan sejumlah tokoh *muwallad* dan menyelenggarakan kongres di Surabaya. Hasil kongres membagi masyarakat Arab secara tegas ke dalam dua bagian: Persatoean Arab (*Arabisch Verbond*, AV), dan Persatoean Indo-Arab (*Indo-Arabisch Verbond*, IAV). IAV adalah organisasi induk untuk *muwallad*. Dengan memisahkan kelompok Arab asli (AV) dengan Indo-Arab, keinginan para *muwallad* untuk menentukan masa depan mereka secara independen, lepas dari komunitas Hadrami, tidak lagi bisa disembunyikan. Namun IAV gagal. Alasannya terletak pada al-'Amûdî sendiri. Ia dituduh punya *vested-interest* sendiri berkaitan dengan keinginannya untuk terkenal dan diangkat menjadi anggota Volksraad.

Abdurrahman Baswedan:

Arsitek Persatoean Arab Indonesai (PAI)

Abdurrahman Baswedan adalah seorang *muwallad* dari Surabaya. Ia lahir tahun 1908 dari seorang keluarga non-*sayyid*. Pendidikan pertamanya ia dapatkan di sekolah al-Irshad di Batavia di bawah bimbingan Shaikh Aḥmad Surkâtî. Di samping itu, ia juga belajar pada Sayyid Muḥammad Hâshim di Surabaya, sebuah kota di mana para *sayyid* banyak berdomisili. Pendidikan Baswedan karenanya merupakan campuran antara tradisi *sayyid* dan non-*sayyid*. Tampaknya faktor pendidikan yang demikian telah mempengaruhi pikirannya untuk mempersatukan kalangan *muwallad*.

Sejak usia muda Baswedan aktif di al-Irshad cabang Surabaya. Namun sejak 1930, ia keluar dari organisasi itu dan masuk ke IAV. Ia termasuk orang yang membuat konstitusi IAV. Karena kecewa dengan al-Amudi, ia kemudian menjadi wartawan di koran *Sin Tit Po* dan juga koran *Soera Oemoem*, corong nasionalisme Indonesia. Dalam sebuah tulisannya, *Peranakan dan Totok Arab*, Baswedan melukiskan perasaannya sebagai seorang *muwallad*, yang kemudian menjadi landasan organisasi yang ia dirikannya kemudian, Persatoean Arab Indonesia (PAI).

Masyarakat Hadrami, seperti halnya Cina, terbagi dua bagian: peranakan dan totok (asli). Antara dua kelompok ini, terdapat *stereotype* dan *prejudice*. Sewaktu kecil, ia bersama teman-teman-

nya yang *muwallad* menulis besar-besar kata “totok” di jalan. Sementara itu orang tua mereka yang totok mengatakan, “Kamu itu cuma seorang peranakan.” Semua ini, kata Baswedan, merupakan akibat dari latar belakang sosiologis yang berbeda. Peranakan lahir di Indonesia, sementara totok lahir di Hadramaut. Totok Arab seperti seorang Sparta, militan dan patriotik. Pengiriman *muwallad* ke Hadramaut untuk belajar sebenarnya mengurangi batas sosial antara totok dan peranakan. Peranakan dapat berbahasa Arab lebih fasih dan tahu budaya Hadramaut. Dalam tulisannya yang lain, *Peranakan bersama Indonesia dan Babas*, Baswedan menjelaskan bahwa keadaan telah memaksa peranakan untuk memisahkan diri dari totok, sehingga akhirnya mereka menjadi lebih dekat dengan orang Indonesia dan Babas (Cina). Karena itu Baswedan membuat organisasi di mana para *muwallad* dapat berintegrasi ke dalam masyarakat Indonesia. Organisasi itu adalah Persatoean Arab-Indonesia (PAI).

Langkah Baswedan ini merupakan langkah maju dalam perkembangan pemikirannya. Sebelumnya ia pernah menulis dalam sebuah artikel, dimuat dalam *Lembaga Baroe*, majalah pro al-Irshad, bahwa organisasi jangan sampai memecah belah komunitas Hadrami sebagai satu kesatuan. Bahkan pada saat itu Baswedan cenderung Hadrami-centric; suatu saat sejumlah pemusik pribumi dalam sebuah pertunjukan ia paksa untuk memakai tarbus, bukan peci, sehingga mereka tampak seperti orang Arab. Tampaknya perubahan mendasar baru terjadi ketika Baswedan bekerja sebagai wartawan di sebuah surat kabar masyarakat Cina. Pada saat itu Baswedan menyaksikan perubahan yang mendasar di mana masyarakat Cina mendefinisikan kembali identitas mereka seperti halnya terjadi beberapa dekade yang lalu.

Pembagian totok-peranakan oleh Baswedan menandakan kuatnya pengaruh Cina. Totok-peranakan adalah istilah Cina untuk membedakan mereka yang lahir di Cina, yang masih memiliki identitas sosio-kultural asli, dengan kaum peranakan yang lahir di Indonesia, mungkin juga berdarah campuran, yang identitasnya tidak sekental kelompok pertama. Langkah Baswedan ini tentu saja cukup radikal, di mana ia misalnya tidak lagi menggunakan istilah *aqhab-muwallad* yang sudah dikenal dalam masyarakat Hadrami.

Keputusan menjadikan Indonesia, bukan Hadramaut, sebagai tanah air para *muwallad* merupakan pengaruh Cina lain yang di-

terima Baswedan. Pada tahun 1920, sekelompok peranakan Cina memutuskan untuk menjadikan Indonesia sebagai tanah air mereka. Ide ini tampaknya menular ke dalam diri Baswedan melalui Liem Hoen Hian, seorang peranakan yang lahir di Kalimantan Selatan pada 1896 dan juga rekan Baswedan di *Sin Tit Po*. Liem mengkampanyekan kepada kelompok peranakan untuk menjadikan Indonesia sebagai tanah air. Karena itu, sebagai warga, mereka berkewajiban untuk memperjuangkan tanah air ini melalui gerakan perjuangan untuk mencapai kemerdekaan. Tahun 1932, Liem mendirikan Partai Tionghoa Indonesia (PTI) sebagai wadah perjuangan. Langkah Liem ini kemudian mengilhami Baswedan, di mana ia dua tahun kemudian mendirikan Partai Arab-Indonesia.

Seperti bisa diduga, langkah Baswedan ini mendapat tantangan yang cukup sengit dari generasi tua Hadrami. Mereka menganggap pembagian totok-peranakan ini hanyalah upaya Baswedan untuk kepentingan dirinya sendiri. Namun Baswedan tetap yakin dengan pendiriannya, bahwa totok dan peranakan itu ada. Dalam sebuah foto tahun 1934, Baswedan tampak bergaya dengan pakaian adat Jawa, yang kemudian menjadi perdebatan serius di kalangan masyarakat Hadrami. Baswedan ingin mengatakan bahwa ia memang bukan seorang totok, buktinya ia dapat mengenakan pakaian tradisional Jawa. Penentang Baswedan berdalih, bahwa Baswedan telah menghancurkan cita-cita bangsa Hadrami. Pembagian totok-peranakan ini telah memisahkan anak dari ayahnya, saudara dari saudaranya, dan seterusnya. Perdebatan ini masih tetap berlangsung pada tahun 1940-an.

Baswedan ternyata tidak berjalan tanpa kawan. Beberapa orang *muwallad* seperti Salim Maskati, Sayyid Nuh al-Kaf segera menyatakan dukungannya. Pada 4 Oktober 1934, mereka menyelenggarakan kongres di Semarang yang dihadiri 40 *muwallad*. Hasil kongres ini berupa deklarasi tentang berdirinya Persatoean Arab Indonesia, yang membatasi keanggotaannya pada Hadrami kelahiran Indonesia. Hadrami yang tidak lahir di Indonesia hanya menjadi anggota istimewa.

Anggaran dasar PAI dijabarkan dalam sebuah komunike bersama seperti berikut ini:

- Dasar perjuangan Persatoean Arab Indonesia adalah Islam dan:
1. Pengakuan dan penegasan bahwa tanah air peranakan adalah Indonesia;

2. Hadramaut adalah negeri para leluhur;
3. Bahasa Arab sebagai bahasa Islam; harus dijadikan bahasa sehari-hari seperti bahasa Indonesia;
4. Peranakan mempunyai kewajiban terhadap tanah air Indonesia;
5. Peranakan harus meningkatkan tarap hidup mereka di bidang sosial, ekonomi, dan politik sesuai dengan hukum yang berlaku;
6. Budaya peranakan adalah Indonesia, selama tidak bertentangan dengan ketentuan Islam;
7. Peranakan harus menyebarkan Islam;
8. Peranakan harus memiliki organisasi yang sehat.

Baswedan menetapkan tanggal 4 Oktober sebagai Hari Kesadaran. Hari itu dianggap hari bersejarah, sebab pada saat itu para *muwallad* secara sadar menentukan masa depan mereka. Masa depan mereka gantungkan pada Indonesia. Peristiwa ini bagaimana pun juga harus dilihat sebagai rangkaian kebangkitan kaum Hadrami yang dicanangkan beberapa dekade sebelumnya. Mungkin ini tidak terlalu menggembirakan bagi generasi tua Hadrami. Konsep *wataniyyah* tidak selalu ditafsirkan dengan cara yang sama. Sebagian Hadrami mengidentikkan konsep *wataniyyah* ini dengan *Hadrami-ness* itu sendiri. Karena itu mereka kembali ke tanah leluhur pada tahun 1940-an dan mendirikan partai komunis, sebagai imbas pergaulan mereka dengan beberapa tokoh komunis di Indonesia. Sebagiannya lagi berpendapat konsep *wataniyyah* tidak identik dengan *Hadrami-ness*. Konsep itu bisa diterapkan di mana saja, termasuk Indonesia.

Perlu ditekankan, PAI didirikan dalam periode ketika permusuhan dan kebencian sebagian pemimpin Indonesia terhadap kaum Hadrami begitu hebat. Karena itu tanggapan pemimpin Indonesia atas berdirinya PAI sangat negatif. Hal ini sebenarnya berhubungan dengan konservatisme kaum Hadrami, ditambah peran mereka yang menguasai perekonomian Indonesia dengan cara-cara yang tidak terpuji. Kaum Hadrami sering dianggap sebagai lintah darat yang meminjamkan uang kepada masyarakat dengan tingkat bunga yang sangat tinggi. Bahkan, Presiden RI pertama Soekarno misalnya, mengidentikkan Hadrami dengan "Hadramautisme", sesuatu yang identik dengan keterbelakangan dan kepucikan.

Karena serangan yang cukup sengit ini, pada tahun-tahun per-

tama berdirinya, PAI mengalami kesulitan untuk berkembang. Beberapa tokoh Indonesia bersikap *wait-and-see* terhadap PAI. Namun tiga tahun kemudian, berbarengan dengan kongres PAI 1937 di Surabaya, PAI diterima lebih luas oleh tokoh-tokoh nasionalis dan aktif dalam gerakan perjuangan untuk kemerdekaan. Seorang tokoh PAI, Sayyid Abdullah bin Salim al-Attas, menyatakan bahwa PAI berjuang untuk kepentingan Indonesia dengan menyarankan agar Indonesia menjadi sebuah negara otonom dalam lingkup kerajaan Belanda. Pada 1939, PAI memberikan dukungannya dan menjadi anggota Gaboengan Politik Indonesia (GAPI), yang menuntut adanya parlemen untuk masyarakat Indonesia.

Dalam perkembangan selanjutnya, nasionalisme PAI terus diuji. Waktu itu ada persoalan, apakah menjadi Hadrami sekaligus Indonesia merupakan suatu hal yang mungkin. Jawabannya ternyata tidak. Menjadi Indonesia artinya mereka harus menanggalkan jauh-jauh segala atribut yang berkaitan dengan Hadrami, termasuk di dalamnya mereka menggunakan bahasa Indonesia; menyarankan agar para pengusaha Hadrami tidak begitu saja membawa permodalannya ke Hadramaut; dan juga agar para Hadrami tidak lagi mempraktekkan pinjaman uang dengan sistem riba kepada masyarakat.

Di samping perlawanan kaum nasionalis, PAI juga mendapat serangan yang sengit dari kalangan *muwallad*, khususnya mereka yang tidak sependapat dengan Baswedan. IAV adalah organisasi *muwallad* pertama yang menentang PAI. Melalui *al-Jaum*, majalah IAV, mereka menuduh PAI telah mengabaikan nilai-nilai kesukuan yang selama ini dipelihara dengan baik. Al-Irshad adalah lawan PAI yang paling provokatif. Ada alasan yang cukup mendasar mengapa al-Irshad bersikap seperti ini. Waktu itu al-Irshad merasa diperlakukan secara tidak adil oleh para pendiri PAI, yang notabenehnya adalah murid-murid al-Irshad sendiri. Namun dalam kongres PAI tahun 1939, Shaikh Ahmad Surkâtî, sang maha guru al-Irshad, cukup bijaksana. Ia menyatakan bahwa PAI adalah hasil didikan al-Irshad.

Penutup

Cinta tanah air yang berlebihan, dibarengi dengan perasaan keunggulan rasial (*racial superiority*) dan perasaan bahwa mereka lebih Islami dibandingkan dengan kalangan pribumi membuat sejarah kaum Hadrami di Indonesia sangat *stereotypical*. Pada saat tertent-

tu mereka tampak begitu dinamis, bersama-sama dengan golongan minoritas Cina menyambut modernisme yang mulai berkembang pada awal abad ke-20. Namun, pada kesempatan lain, mereka kembali terjebak pada langkah-langkah difensif yang tidak jarang menimbulkan sikap oportunis.

Endnotes

1. Lihat G.R. Tibbetts, "Pre-Islamic Arabia and Southeast-Asia", *JMBRAS*, 29, 3, (1955), dan lihat pula pembahasan di buku ini pada hal. 17-24.
2. Lihat misalnya, J.A.E. Morley, "The Arab and the Eastern Trade", *JMBRAS*, 22, 1 (1949).
3. Penjelasan tentang hal ini lihat pula L.W.C. van den Berg, *Hadramaut: Koloni Arab di Nusantara*, (Jakarta: INIS) 1984).
4. Syed Farid Alatas, "Hadramaut and the Hadrami Diaspora: Problem in Theoretical History", dalam Ulrike Freitag dan William G. Clarence-Smith (ed.), *Hadrami Traders, Scholars, and Statement in the Indian Ocean: 1750s-1960*, (Leiden: E.J. Brill, 1997).
5. Tentang hal ini, lihat pula Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1995), khususnya bab I.
6. Lihat pula Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia, 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1988), hal. 114-169.
7. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, (London and New York: Verso, 1991).
8. Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia, 1900-1942*, hal. 235-265.
9. Pembahasan lebih jauh tentang hal ini bisa dilihat dalam Sumit K. Mandal, "Natural Leader of Native Muslims: Arab Ethnicity and Politics in Java under Dutch Rule", dalam Ulrike Freitag dan William G. Clarence-Smith (ed.), *Hadrami Traders, Scholars, and Statement in the Indian Ocean: 1750s-1960*, (Leiden: E.J. Brill, 1997).
10. Lihat Huub de Jong, "Discord and Solidarity among the Arabs in the Netherlands East Indie, 1900-1942", *Indonesia*, 55 (April 1993), hal. 73-90; juga Hamid al-Gadri, *Islam dan Keturunan Arab*, (Bandung Mizan, 1984) esisi revisi.

Jajang Jahroni adalah staf pengajar pada Fakultas Adab, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.