

STUDIA ISLAMIKA

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. VI, no. 1, 1999

EDITORIAL BOARD:

Harun Nasution
Mastuhu
M. Quraish Shihab
A. Aziz Dahlan
M. Satria Effendi
Nabilah Lubis
M. Yuman Yusuf
Komaruddin Hidayat
M. Din Syamsuddin
Muslim Nasution
Wahib Mu'thi

EDITOR-IN-CHIEF:

Azyumardi Azra

EDITORS:

Saiful Mujani
Hendro Prasetyo
Johan H. Meuleman
Didin Syafruddin
Ali Munhanif

ASSISTANTS TO THE EDITOR:

Arief Subhan
Oman Fathurrahman
Heni Nuroni

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR:

Donald Potter

ARABIC LANGUAGE ADVISOR:

Nursamad

COVER DESIGNER:

S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA (ISSN 0215-0492) is a journal published quarterly by the Institut Agama Islam Negeri (IAIN, the State Institute for Islamic Studies) 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.

© Copyrights Reserved

Editorial Office: STUDIA ISLAMIKA, Gedung Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) LAIN Jakarta, Jl. Kertamukti No. 5, PO Box 225, Ciputat 15401, Jakarta, Indonesia. Phone: (62-21) 7423543, 7499272, 7401925, Facs: (62-21) 7423543; E-mail: studia@cbn.net.id Account: 0027793001 Bank Negara Indonesia 1946, Kebayoran Baru/IAIN, Jakarta.

Subscription rates: Rp 60.000,-, one year, Rp 120.000,-, two years. Order for single copies must be accompanied with payment of Rp 15.000,-. For order outside Indonesia, add \$ 8,00 per copy for airmail delivery; all payments should be made by direct transfer to STUDIA ISLAMIKA's account, no check or money order can be accepted; for special postal delivery or other special handlings, please contact STUDIA ISLAMIKA for correct rate.

All subscription orders, single copy orders and change-of-address information must be sent in writing to the STUDIA ISLAMIKA Subscription Dept. Gedung Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM), Jl. Kertamukti No. 5, PO Box 225, Ciputat 15401, Jakarta, Indonesia.



Printed in the Republic of Indonesia by INIS.

Diaspora Hadrami di Nusantara

Ulrike Freitag dan William G. Clarence-Smith, (ed.),
Hadrami Traders, Scholars and Statement in the Indian Ocean, 1750s–1960s,
Leiden-NewYork-Koln: E.J. Brill, 1997, 392 halaman.

Abstract: *The development of Hadrami society, or overseas Arab communities in general, in the Indian Ocean countries have attracted some scholars to study in more detail, especially some aspects concerning the way the Hadramis live and cope with various problems they have in their overseas countries. In the Malay-Indonesian states, the Hadrami society have developed as a vital community group having important position far beyond their traditional role as “the carriers of Islam” (da’wah). In terms of economics, for instances, some Hadrami even succeed in making big-scale business, and some of them appears, in terms of politics, as the ruling political elite.*

In regard to those mentioned positions, nevertheless, one thing important to notice is the fact that in the Malay-Indonesian context, the coming of the Hadrami society has been so far associated with the development of Islam in these areas. This in fact is true for some important reasons. The Arab World—where the Hadrami belong to—is the centre of the Islamic development, to the extent that the Islamic doctrine and civilization is Arabic in substance. In the Malay-Indonesian world, the Hadrami-Islami association can be seen, for instance, in the tradition of certain Indonesian society who tend to place the Hadrami in high-

esteem; they—especially those categorized as the descendants of the Prophet Muhammad, “sayyid”—are regarded as the authoritative source for the guidance of religious and social life.

This fact seems to have attracted some scholars to investigate further. The success of the Hadrami—be it as businessmen, politicians, or Islamic preachers—pose some important questions to answer. Basing on the Dutch colonial documents, the success of the Hadrami society as such must be viewed in the framework of their interest in economics, in conjunction with their basic position as traders since they came to the Malay-Indonesian Archipelago. Moreover, again referring to the colonial documents, some of them even abuse Islam for their economic interest—which reminds us of the colonial policy of “civilizing” indigenous people.

The book under the discussion, edited by Ulrike Freitag and William G. Clarence-Smith, contains some articles—written by scholars with various intellectual background—discusses certain aspects of the development of the Hadrami society in the Indian Ocean. One thing important this book emphasizes is the fact that the roles and positions the Hadrami society hold in the Indian Ocean countries are the results of the “diaspora” they have experienced during the period under the discussion, 1750s to 1960s.

Therefore, this book, to an important extent tries to develop a “new” perspective to understanding the worldwide spread of the Hadrami society, “diaspora”. This is “new” because the approach of such a study is usually used for the studies of the Jewish diaspora, besides the fact that the Hadrami case can not completely be understood in the “diaspora” perspective. However, one thing more important to stress is that various roles and positions the Hadrami succeed to hold are the result of their adventure in the Indian Ocean, which forced them to act according to the overseas circumstance—including in this context those who made collaboration with the colonial government, such as Sayyid Uthman in Indonesia and Sayyid Husayn in Malaysia.

As far as the Malay-Indonesian areas concerned, this book contains some articles which discuss certain aspects of the Hadrami society: such as religious-intellectual features (Azyumardi Azra, Peter Riddel, and Natalie Mobini-Kesheh), political aspect (Mohammad R. Othman), integration into the lifestyles of Indigenous people (Sumit K. Mandal), and the colonial treatment (Hub de Jong), economic development (William G. Clarence-Smith).

Diaspora Hadrami di Nusantara

Ulrike Freitag dan William G. Clarence-Smith, (ed.),
Hadrami Traders, Scholars and Statement in the Indian Ocean, 1750s-1960s,
(Leiden-NewYork-Koln: E.J. Brill, 1997).

خلاصة: تتعرض الجاليات الحضارمة - بل الجاليات العربية عموماً - على الأقل في الأرخييل لتطورات جد معقدة، ويمكن ملاحظة البعض من هذا في الأدوار التي يلعبونها، إذ لا تقتصر على المجالات الدينية إنما تتعدى إلى الجوانب الأخرى من الحياة. ففي الحياة الاقتصادية مثلاً تشير الدلائل إلى أنهم يستطيعون الظهور كنخبة اقتصادية يديرون شركات ليست بصغيرة، وكذلك في الحياة السياسية لا يقل منهم من يصيرون نخبة سلطانية في بعض مناطق الأرخييل.

ومع ذلك كله كان من أهم الأمور التي تجدر ملاحظته ارتباط وجودهم مسبقاً بنشر الإسلام بالارخييل، وقد تكون هذه الملاحظة وجاهتها في بعض الجوانب، فإن العالم العربي - بما في ذلك حضرموت بطبيعة الحال - يمثل مركزاً لنشر الإسلام فلا يبعد أن تتأثر التعاليم الإسلامية والحضارة الإسلامية بالثقافة العربية. وفي الأرخييل يظهر الاندماج الإسلامي الحضرمي على سبيل المثال فيما اتجه فيه الناس إلى وضعهم في

مكانة متميزة، وبالأخص أولئك الذين ينحدرون من سلالة الأشراف (الآسياد) فيعتبرونهم ملجأ للاستفتاء حول الأمور الدينية ومانارا للهداية فى الحياة الاجتماعية.

وبالطبع تشير هذه الظاهرة كثيرا من الاهتمام، فكونهم محترفين فى مختلف المهن؛ تجارا وساسة ودعاة لنشر الاسلام قد أثار اهتمام الكثير من العلماء لإجراء مزيد من الدراسة والبحث حول الجاليات الحضارمة. وبناء على السجلات الاستعمارية الهولندية باندونيسيا يجب النظر إلى قدرتهم على الدخول فى مختلف المجالات فى إطار كونهم تجارا، إذ كانت التجارة حرفتهم الأولى منذ تواجههم بالأرخبيل، بل لا يندر - وهذا بناء على السجلات الاستعمارية الهولندية مرة أخرى - أن يستغلوا الاسلام لتحقيق مصالحهم الاقتصادية، وهو ما دفع الاستعمار إلى اتخاذ نفس الخطوة بغية الارتقاء بالمواطنين إلى التحضر.

والحق أن هذا الكتاب الذى نشره أولريك فريتاج ووليم ج. كلارينس سميت (Ulrike Freitag & William G. Clarence-Smith) لم يتعرض خصيصا لمعالجة الأمور المشار إليها. لقد تعرض عدد من المقالات الواردة فى الكتاب التى كتبها دارسون من مختلف التخصصات لعرض جوانب معينة فى حياة الجاليات الحضارمة بالدول المختلفة الواقعة على المحيط الهندى. والمثير للاهتمام فى هذا الصدد هو أن الدور الذى يلعبه الحضارم والمكانة التى يتمتعون بها، كما عرضته هذه المقالات كان نتيجة "حالة التشتت" التى يعانون منها طوال الفترة التى تغطيها الدراسة وهي الفترة الممتدة من ١٧٥٠م حتى الستينيات من القرن العشرين الميلادى.

ولذلك فإن هذا الكتاب يحاول إلى حد ما أن يعرض نظرة جديدة إلى ظاهرة انتشار الجاليات الحضارمة تلك الظاهرة التي كانت نتيجة "الحالة التثتيت"، وهي جديدة لأن التصور المتعلق بحالة التثتيت كان مرتبطاً فقط بالجاليات اليهودية، بالإضافة إلى حقيقة هي أن ظاهرة انتشار الجاليات الحضارمة لا تنطبق عليها حالة التثتيت انطباقها على الجاليات اليهودية. ومع ذلك فإن أهم ما تجدر إليه الإشارة هو أن دور الجاليات الحضارمة ومكائنتهم كان نتيجة منطقية للرحلات التي يقومون بها في المحيط الهندي، الأمر الذي يضطرهم للممارسة وفقاً لما تتطلبه طبيعة الغربة والرحلات. وينطبق هذا حتى على أولئك الذين كانوا يبدون التعاون مع الاستعمار من أمثال السيد عثمان باندونيسيا والسيد حسين بماليزيا.

وفيما يخص عالم الملايو-الأرخبيل يعرض هذا الكتاب عدداً من المقالات التي تتعرض لمعالجة جوانب معينة في حياة الجاليات الحضارمة، ابتداءً من الجانب العلمي والديني (والمقالة لكل من آزبوماردى آزرا Azyumardi Azra وبيتر ريدل Peter Riddel وناتالى مابونى-كيشه Natalie Mobini-كيشه) والجانب السياسي (والمقالة لـ عثمان R.Othman) والاندماج مع المواطنين الأصليين (والمقالة لسميث ك. ماندل Smith K. Mandal) ومعاملة الاستعمار الهولندي لهم (والمقالة لهوب دي يونج Hub de Jong) حتى الجانب الاقتصادي (والمقالة لوليام ج. كلاريس-سميث William G. Clarence-Smith).

Setidaknya di Nusantara, pembahasan tentang masyarakat Hadrami—atau bahkan Arab pada umumnya—senantiasa dihadapkan pada sejumlah pandangan yang saling bertentangan. Catatan kolonial Belanda dan Inggris menunjukkan bahwa mereka pada dasarnya adalah para pedagang, yang datang ke Nusantara dalam rangka mencari keuntungan ekonomi. Maka sejumlah peran dan posisi yang mereka emban di kemudian hari, termasuk sebagai pendakwah Islam, harus dilihat dalam rangka kepentingan ekonomi. Bahkan, tidak sedikit dari mereka menggunakan status sosial-keagamaan sebagai keturunan Nabi Muhammad—*sayyid*—semata-mata untuk memperoleh keuntungan ekonomi dari masyarakat Nusantara.

Berkaitan dengan hal terakhir ini, sebagian kalangan masyarakat Nusantara menganggap masyarakat Hadrami—lebih-lebih yang termasuk dalam *sayyid*—sebagai “orang suci” yang berhak memperoleh status sosial sangat istimewa. Istilah “habib” atau “habaib”, ungkapan masyarakat Betawi terhadap masyarakat Hadrami, adalah salah satu bukti kuat dari kondisi di atas. Istilah tersebut berarti penghormatan serta pengakuan posisi mereka yang mulia; sebagai sumber fatwa yang otoritatif di bidang agama, dan sekaligus sumber petunjuk bagi kehidupan sosial masyarakat. Oleh karena itu, tidak berlebihan untuk mengatakan bahwa bagi orang-orang Betawi, masyarakat Hadrami—atau tepatnya habib—adalah yang diberkati Tuhan karena posisi genealogis mereka yang berasal dari Nabi Muhammad.

Munculnya dua pandangan di atas, setidaknya yang bisa diungkap di sini, tentu saja bukan tanpa dasar yang kuat. Keduanya paling tidak memiliki data-data historis dan antropologis yang bisa dipertanggungjawabkan. Hal yang perlu mendapat perhatian adalah bahwa perkembangan masyarakat Hadrami—lagi-lagi dalam konteks Indonesia—memang memperlihatkan keragaman serta kompleksitas peran yang diemban. Mereka berprofesi sebagai pedagang, pendakwah, dan sebagian dari mereka bahkan terlibat intensif dalam kehidupan sosial-politik masyarakat Nusantara. Di sini, sejumlah pertanyaan memang penting diangkat, khususnya berkaitan dengan proses historis dan kultural masyarakat Hadrami yang berkembang seperti digambarkan di atas. Bagaimanapun, dalam beberapa segi tertentu, perkembangan masyarakat Hadrami sempat mengingatkan kita pada masyarakat Cina perantauan, di mana petualangan mereka di negaranegara luar menjadi dasar keberhasilan mereka di dunia ekonomi seperti kita saksikan dewasa ini.

Buku yang dibahas berikut ini merupakan kumpulan karangan

yang diedit Ulrike Freitag dan William G. Clarence-Smith. Isinya berusaha memberikan kajian kemparatif terhadap fenomena di atas. Para penulis makalah dalam buku ini menghadirkan sejumlah kasus masyarakat Hadrami di beberapa negara sekitar Lautan Hindia, seperti India, Afrika dan Melayu Nusantara. Namun, dalam pembahasan tersebut, perhatian terutama diarahkan pada sejumlah artiler yang langsung berhubungan dengan perkembangan masyarakat Hadrami di dunia Melayu-Nusantara, tepatnya wilayah yang sekarang menjadi Malaysia dan Indonesia.

I

Penting dijelaskan lebih dahulu, buku ini berusaha mengetengahkan satu perspektif “baru” terhadap fenomena tersebarnya masyarakat Hadrami, yang disebut “diaspora”. Dikatakan baru, karena perspektif tersebut umumnya digunakan untuk konteks masyarakat Yahudi, di samping fakta bahwa kasus masyarakat Hadrami, dalam beberapa hal tertentu, tidak bisa dilihat sepenuhnya dari perspektif “diaspora” yang terlanjur identik dengan masyarakat Yahudi. Untuk itu, beberapa hal menyangkut diaspora Hadrami ini menjadi penting dijelaskan.

“[M]atahari tidak terbit di suatu wilayah yang tidak didiami orang Hadramaut”. Ungkapan itu dibuat Richard Burton—seperti dikutip Clarence-Smith¹—untuk menggambarkan masyarakat Hadrami yang tersebar di berbagai wilayah dan negara di dunia. Kondisi inilah yang selanjutnya menarik beberapa sarjana untuk melihat secara komprehensif perkembangan migrasi masyarakat Hadrami. Hal ini bahkan menjadi lebih penting karena pengalaman masyarakat Hadrami di berbagai negara menunjukkan tingkat keberhasilan, yang ditandai terutama kemampuan mereka untuk tampil menjadi elit sosial, ekonomi maupun politik. Satu pertanyaan yang penting diangkat di sini adalah, apa yang sesungguhnya mendorong masyarakat Hadrami berpetualang ke berbagai negara di dunia?

Memperhatikan migrasi masyarakat Hadrami, harus diakui bahwa ekonomi perdagangan merupakan faktor paling dominan yang mendorong mereka mengembara ke berbagai negara. Kehadiran mereka di Nusantara sejak awal tidak bisa dilepaskan dari kegiatan ekonomi perdagangan ini. Data-data sejarah menunjukkan bahwa mereka te-

lah terlibat dalam perdagangan di Nusantara jauh sebelum proses Islamisasi berlangsung secara intensif di wilayah tersebut. Bangsa Arab telah melakukan perdagangan di kerajaan-kerajaan Nusantara pra-Islam.²

Meski demikian, gelombang migrasi masyarakat Hadramut ke Nusantara 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. Sejak itu terjadi 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

Selain faktor di atas, migrasi masyarakat Hadrami ke Nusantara—dan 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 oleh satu kekuasaan tunggal. Berbagai suku dan keluarga yang berkuasa telah memecah-belah wilayah negeri tersebut menjadi beberapa negara kecil (*petty states*). 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 dipandang bertanggungjawab terhadap kondisi ketidakadilan di dalam masyarakat tersebut. Pertentangan dua keluarga ini terus berlangsung mewarnai perkembangan Hadramut sepanjang abad ke-19.⁴

Berkaitan dengan kondisi di atas, masyarakat Hadrami kemudian menghadapi masalah ekonomi yang berat. Bisa diasumsikan, kondisi politik yang tidak stabil akibat pertentangan berbagai keluarga selanjutnya memperburuk kondisi ekonomi Hadramut. Meski tidak ada pembahasan spesifik mengenai kondisi ekonomi pada abad ke-19, data-data yang dihadirkan Christian Lekon pada awal abad ke-20 bisa di-

gunakan untuk menggambarkan kondisi pada abad ke-19 ini. Dalam artikelnya di buku ini, Lekon mencatat bahwa kehidupan ekonomi Hadramut sangat bergantung pada import dari negara luar. Bahkan, menurutnya, kekayaan Hadramut pada 1930 hanya bisa memenuhi kebutuhan seperempat penduduknya. Padahal, penting dicatat, pada tahun itu 20 sampai 30 persen penduduk Hadramaut tinggal di berbagai negara di Lautan India.⁵

Dari data-data di atas, bisa dipastikan bahwa kondisi ekonomi dan politik merupakan masalah besar yang dialami masyarakat Hadrami di Hadramut, khususnya pada abad ke-19. 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, sejauhmana 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.

Pertanyaan di atas—dan juga pertanyaan-pertanyaan lain yang disebut sebelumnya—berusaha dijawab buku ini, khususnya melalui artikel Syed Farid Alatas, "Hadramaut and the Hadrami Diaspora: Problem in Theoretical History". Dalam artikel ini, Alatas mengajukan satu perspektif "diaspora" sebagai jawaban terhadap pertanyaan di atas. Di sini 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 pialang (*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.

Dengan demikian, hal mendasar dari konsep "diaspora perdagangan" adalah bahwa berbagai peran dan profesi orang-orang Hadrami di Nusantara harus dipahami sebagai bagian dari proses pengembaraan mereka yang pada dasarnya bermotif ekonomi. Dengan kata lain, kegiatan-kegiatan mereka yang berkaitan dengan masalah sosial-keaga-

gris di wilayah-wilayah tersebut. Untuk hanya menyebut satu kasus, bisa dilihat di sini perlawanan masyarakat kerajaan Pahang terhadap upaya penaklukan Inggris pada 1888. Perlawanan tersebut, berlangsung pada 1891-1895, melibatkan kalangan Arab, di mana di antara mereka melakukan upaya-upaya diplomatik untuk meminta bantuan dari kerajaan Turki Usmani. Memang tidak dijelaskan sejauhmana upaya diplomatik tersebut berhasil, tetapi yang jelas masyarakat Hadrami telah turut aktif dalam perjuangan masyarakat Melayu.

Tampilnya masyarakat Hadrami dalam struktur politik kerajaan Malayu di atas berhubungan erat dengan posisi penting mereka di bidang ekonomi. Hal terakhir ini tampak merupakan faktor penting yang membuka jalan bagi mereka untuk menjadi bagian dari elit kekuasaan Melayu. Penting dijelaskan, tradisi politik Melayu memang memberi kemungkinan lahirnya elit politik di luar keluarga kerajaan—di luar genealogi raja-raja Melayu—sejauh mereka memiliki basis kuat di bidang ekonomi. Istilah “orang kaya,” misalnya, yang telah berkembang bahkan sejak abad ke-17, pada dasarnya mengacu pada kelompok masyarakat yang memegang posisi penting di bidang ekonomi, dan secara perlahan membentuk sebuah kekuatan politik di lingkungan kerajaan.⁶ Seperti dijelaskan William Clarence-Smith, posisi ekonomi masyarakat Hadrami di Nusantara memang sangat signifikan setidaknya untuk membuat mereka tampil dengan kekuatan politik sebagaimana telah dijelaskan di atas.⁷

Namun demikian, hal di atas tampaknya tidak berlaku untuk konteks Jawa. Data-data sejarah yang tersedia tidak memperlihatkan bukti cukup kuat tentang proses integrasi Arab di dunia Jawa semulus yang berlangsung di dunia Melayu. Kenyataan ini tentu saja tidak menafikan banyaknya jumlah ulama Arab di kerajaan Mataram, begitu pula pentingnya posisi dunia Arab dalam legitimasi politik kerajaan-kerajaan Jawa. Struktur kerajaan Jawa, khususnya posisi yang berkaitan dengan masalah keagamaan, senantiasa dipegang oleh kalangan aristokrasi Jawa sendiri. Masyarakat Hadrami lebih terkonsentrasi di bidang-bidang yang berada di luar struktur kerajaan.

Kondisi ini selanjutnya diperkuat kebijakan pemerintah kolonial Belanda yang menempatkan masyarakat Hadrami—atau Arab pada umumnya—ke dalam kelompok masyarakat yang disebut “Timur Asing” (*vreemde oosterlingen*). Dalam kelompok ini masyarakat Arab ditempatkan sejajar dengan masyarakat Cina dan imigran Asia lain, seperti India, Tamil dan Bengal. Sistem pengelompokan ini pada dasarnya dibuat untuk membedakan, dan bahkan memisahkan, mere-

ka dari golongan masyarakat yang termasuk dalam kategori Eropa dan penduduk pribumi (*inlanders*). Jadi kelompok "Timur Asing" adalah mereka yang tidak termasuk dalam dua kategori di atas.

Lebih dari itu, pengelompokan ini selanjutnya memiliki implikasi hukum dan administrasi pemerintahan. Pemerintah Belanda memberlakukan peraturan-peraturan khusus untuk masyarakat dalam kelompok Timur Asing ini, seperti aturan tempat tinggal dan izin perjalanan (*quater and pass system*), imigrasi, pajak, pendidikan, pemilikan tanah, dan beberapa peraturan lain. Berkaitan dengan tempat tinggal, pemerintah saat itu memberlakukan peraturan yang mengatur tempat-tempat yang menjadi pusat konsentrasi masyarakat Hadrami. Mereka diperintahkan untuk tinggal di tempat-tempat pemukiman yang telah ditentukan, yang kebanyakan berada di daerah perkotaan. Dari 35 tempat tinggal yang dimiliki pemerintah pada 1873, kebanyakan dihuni oleh masyarakat Arab. Dalam beberapa tahun berikutnya, pemukiman Arab ini kemudian dibuka di hampir semua kota lain di Indonesia, seperti Lumajang dan Kraksaan (1874), Amabarawa dan Buleleng (1883), Jambi (1889), Manado dan Gorontalo (1894), Ampenan (1895) dan Denpasar (1908).⁸

Bersamaan dengan itu, masyarakat Hadrami—serta kelompok masyarakat lain yang termasuk dalam Timur Asing—diharuskan memiliki izin untuk setiap perjalanan yang dilalukan. Peraturan ini pertama kali diberlakukan di Jawa dan Madura, sebelum akhirnya di wilayah-wilayah lain di luar Jawa. Izin meliputi di antaranya daerah-daerah yang hanya boleh dikunjungi oleh masyarakat Timur Asing. Bahkan, pada 1820 sampai 1874, pemerintah menutup akses ke daerah Priangan (*Preanger*) di Jawa Barat untuk mereka yang tinggal di sekitar Batavia, Bogor, Karawang dan Cirebon, kecuali ada izin khusus dari pemerintah setempat. Pada 1836, peraturan serupa selanjutnya juga diberlakukan untuk daerah Surakarta dan Yogyakarta di Jawa Tengah. Tegasnya, pemerintah kolonial sengaja membuat peraturan-peraturan yang sangat menghambat mobilitas masyarakat Timur Asing di Indonesia.

Kondisi inilah tampaknya yang bertanggungjawab terhadap tidak mulusnya proses integrasi masyarakat Hadrami dengan masyarakat Nusantara. Hal ini tampak di antaranya pada sebagian kalangan masyarakat Hadrami—khususnya yang tergabung dalam Jamiat al-Khair—yang membatasi hubungan dengan masyarakat pribumi. Mereka mengidentifikasi diri sebagai sayyid, keturunan Nabi Muhammad, dan karenanya menuntut kedudukan lebih tinggi dari masyarakat

lain, bahkan termasuk masyarakat Arab non-sayyid. Akibatnya, tuntutan ini kemudian menimbulkan perpecahan di masyarakat Arab sendiri, yang berbuntut berdirinya organisasi lain yang khusus untuk kelompok non-sayyid, yakni al-Irsyad pada 1913. Oleh karena itu, Sumit K. Mandal, dalam artikelnya di buku ini, "Natural Leaders of Native Muslims: Arab Ethnicity and Politics in Java under Dutch Rule", berpendapat bahwa konflik sayyid-non-sayyid ini lebih merupakan produk interaksi mereka dengan realitas Nusantara, ketimbang refleksi dari kondisi serupa yang berlangsung di negara asal mereka, Hadramaut.

Hal terkahir ini didukung fakta bahwa masyarakat Hadrami, saat menghadapi berbagai tekanan dari pemerintah kolonial, lebih memilih menjalin hubungan kekuatan dengan Turki Usmani ketimbang dengan dunia Arab. Sebagian mereka saat itu berusaha melakukan pendekatan diplomatis dengan pemerintah Usmani untuk membantu menekan pemerintah kolonial Belanda yang memberlakukan peraturan-peraturan diskriminatif terhadap masyarakat Hadrami di Indonesia. Usaha ini, dalam beberapa hal, memang berhasil. Pada akhir abad ke-19, Turki Usmani mengirim perwakilannya di Batavia—menyusul di Singapura sebelumnya—untuk membantu masyarakat Hadrami di sana. Perwakilan ini tidak hanya bergerak di bidang politik, tetapi juga ikut memajukan pendidikan masyarakat Hadrami dengan memberi beasiswa belajar ke Turki.

Oleh karena itu, sampai di sini, bisa dikatakan bahwa masyarakat Hadrami di Nusantara tetap mengalami hambatan untuk melakukan proses integrasi yang mulus dengan masyarakat lokal. Konflik sayyid dan non-sayyid di atas, misalnya, lebih merupakan hasrat sebagian masyarakat Hadrami untuk mempertahankan posisi tradisionalnya setelah melihat arah pembaruan yang dilakukan kelompok non-sayyid. Dengan ungkapan lain, konflik di atas lebih merupakan tradisi yang ditemukan (*invented tradition*) yang berbasis pada kondisi historis Nusantara, di mana mereka telah terbentuk sebagai kelompok masyarakat yang "terpisah" dari lingkungan tempat tinggal mereka di Nusantara.

Bila demikian, satu pertanyaan yang patut diangkat adalah, bagaimana peran dan kontribusi masyarakat Hadrami di bidang keagamaan? Pertanyaan ini penting, sebab bila memperhatikan fakta di atas tampak bahwa persamaan agama dengan Muslim Nusantara tidak mampu berperan sebagai jembatan yang efektif bagi proses integrasi yang mulus masyarakat Hadrami di Nusantara.

III

Tiga artikel dalam buku ini berusaha melihat perkembangan intelektual-keagamaan masyarakat Hadrami di Nusantara. Ketiga artikel tersebut masing-masing ditulis Peter Riddel, "Religious Link between Hadramaut and the Malay-Indonesian World, c. 1850 to c. 1950", Natalie Mobini-Kesheh, "Islamic Modernism in Colonial Java: the al-Irshad Movement" dan artikel oleh Azyumardi Azra, "A Hadrami Religious Scholar in Indonesia: Sayyid Uthman".

Memperhatikan muatan tiga artikel di atas, lebih khususnya Peter Riddel, harus diakui bahwa peran dan kontribusi intelektual-keagamaan masyarakat Hadrami di Nusantara pada dasarnya terbatas, terutama jika dibanding peran mereka di bidang ekonomi. Peter Riddel, misalnya, hanya menghadirkan bukti-bukti kuantitatif untuk melihat peran masyarakat Hadrami dalam pembentukan keagamaan Muslim Nusantara. Kebanyakan mereka berprofesi sebagai pengajar al-Qur'an untuk masyarakat, dan menjadi imam masjid di beberapa wilayah Nusantara. Jelasnya, kebanyakan mereka menjadi pengajar ilmu-ilmu Islam yang bersifat elementer, sehingga sangat sedikit—kecuali kasus Sayyid Ustman dan beberapa orang mufti di kerajaan Melayu—yang memberi kontribusi penting dalam perkembangan wacana intelektual-keagamaan di Nusantara.

Sampai pada periode menjelang abad ke-20, Peter Riddel hanya mencatat dua orang Hadrami yang telah menulis karya keagamaan yang berpengaruh di Nusantara. Kedua orang tersebut adalah Ahmad b. Hasan b. Abdallah Haddad b. Sayyid Alawi, *Sabîl al-bidâya wa al-irshâd fi dhikr nubdha min fadhâ'il al-kutub al-hadad*. Karya tersebut tersebar di Nusantara atas bantuan terjemahan seorang sarjana Melayu dari Penyengar, Riau. Nama lain yang disebut adalah Sayyid Salim b. Abdallah Ba Sumayr, *Safînat al-Najâh*, yang hingga saat ini masih dijadikan kitab standar untuk bidang hukum Islam baik di Nusantara sendiri maupun di Hadramaut.

Begitu pula pada awal abad ke-20, data-data sejarah tidak memperlihatkan kontribusi masyarakat Hadrami secara signifikan terhadap wacana intelektual Islam di Nusantara. Gerakan-gerakan pembaharuan Islam, yang menjadi wacana dominan saat itu, lebih banyak disuarakan kalangan Muslim Nusantara ketimbang masyarakat Hadrami. Bahkan, dalam kasus jurnal *al-Imam*, terbit di Singapura pada 1906 dan 1908, lebih berfungsi sebagai media bangsa Melayu

untuk gerakan pembaharuan Islam. Sementara orang-orang Hadrami, sebagai pendiri jurnal, tidak banyak terlibat dalam upaya pembaharuan Islam. Dalam hal ini, kontribusi mereka lebih terbatas hanya menyediakan media—yang sangat mungkin didorong kepentingan ekonomi—bagi saluran proses pembaharuan Islam yang dilakukan kalangan Muslim Nusantara.

Kontribusi masyarakat Hadrami di Nusantara bisa dilihat dalam organisasi al-Irsyad. Sejak berdirinya, organisasi ini memang dilandasi semangat anti-sayyid pada organisasi Jamiat al-Khair, yang cenderung mempertahankan tradisi Arab dengan dalih sebagai keturunan Nabi. Al-Irsyad sebaliknya sangat menekankan sikap persamaan sesama Muslim, meskipun harus pula diingat bahwa keterlibatan Muslim Indonesia dalam organisasi ini sangat minimal. Didirikan oleh para pedagang Arab, al-Irsyad lebih mengarahkan kegiatannya di bidang pendidikan, khususnya untuk masyarakat Arab. Dalam anggaran dasarnya, dikatakan bahwa al-Irsyad bertujuan—salah satunya—“untuk menyebarkan dalam kalangan orang-orang Arab pengetahuan agama, bahasa Arab, bahasa Belanda, dan bahasa-bahasa lain”.⁹

Penting dicatat, seorang ulama terkemuka al-Irsyad adalah Ahmad Soorkati, yang diangkat sebagai tokoh tempat meminta fatwa bagi anggota al-Irsyad. Lahir di Sudan pada 1872, Soorkati bergabung dengan al-Irsyad sejak 1913, setelah sebelumnya mengajar di sekolah milik Jamiat al-Khair. Terhadap konflik sayyid dan non-sayyid, Ahmad Soorkati memang mendukung upaya pembaharuan oleh al-Irsyad. Pada 1913 di Solo, dalam satu pertemuan, dia memberikan fatwa yang menekankan perjuangan untuk menciptakan persamaan sesama Muslim, dan tidak mengakui kedudukan berdasarkan keturunan, darah dan pangkat, yang mendiskreditkan kalangan lain. Meskipun demikian, fatwa Ahmad Soorkati ini—sebagaimana dicatat Deliar Noer—tidak dilandasi rasa kebencian terhadap golongan sayyid. Ini dibuktikan bahwa ia masih mengajar di sekolah Jamiat al-Khair setelah secara resmi bergabung dengan al-Irsyad.¹⁰

Demikian al-Irsyad kemudian berkembang sebagai lembaga yang bergerak di bidang pendidikan dan sosial. Sekolah al-Irsyad semakin banyak didirikan, sejalan dengan pembukaan cabang-cabang al-Irsyad yang tersebar di berbagai wilayah di Indonesia, seperti di Cirebon, Bumiayu, Tegal, Pekalongan dan Surabaya. Lebih dari itu, sekolah-sekolah al-Irsyad semakin berkembang menjadi saluran proses modernisasi Islam tidak hanya untuk kalangan Arab, tetapi juga untuk

Muslim Indonesia. Oleh karena itu, seperti dikatakan Mobini-Kesheh, perkembangan al-Irsyad kemudian tidak lagi bisa dilihat sebagai wujud perpecahan di kalangan bangsa Arab di Indonesia. Ia melainkan telah tumbuh pesat sebagai organisasi pembaharuan Islam yang memiliki dampak luas dalam Islam Indonesia.

Selain gerakan al-Irsyad, masyarakat Hadrami juga menyaksikan tampilnya seorang intelektual yang memiliki pengaruh penting dalam tradisi intelektual Islam di Indonesia. Dia adalah Sayyid Usman b. 'Abdallah b. 'Aqil b. Yahya al-'Alawi. Lahir di Pekojan, Batavia, pada 1882, Sayyid Usman dikenal seorang ulama Hadrami terkemuka pada masa kolonial Belanda di Indonesia. Tidak lama setelah pulang belajar dari beberapa negara di Timur Tengah dan Afrika, Sayyid Usman segera berkembang menjadi seorang ulama yang memperoleh tempat penting, terutama di lingkungan masyarakat Arab di Indonesia. Pekojan, pusat pemukiman masyarakat Arab di Batavia, merupakan pusat kegiatan intelektual-keagamaan Sayyid Usman. Selama di sana, dia dilaporkan telah menulis sejumlah besar karya yang membahas berbagai bidang keislaman, seperti fiqh, ilmu kalam, tafsir, akhlak dan sebagainya.

Sejauh menyangkut bidang intelektual-keagamaan, Sayyid Usman dikenal seorang yang sangat menekankan pentingnya pelaksanaan syari'ah dalam praktik kehidupan Muslim. Oleh karena itu, melalui karya-karyanya, dia mengkritik keras praktik-praktik keagamaan Muslim yang dipengaruhi tradisi lokal non-Islam (*bid'ah*). Berdasarkan pengamatannya di Nusantara, dia mencatat sejumlah kepercayaan dan perilaku keagamaan yang dianggap bertentangan dengan ajaran dasar Islam. Dalam hal ini termasuk di antaranya pergi ke dukun untuk tujuan tertentu—seperti untuk menyembuhkan penyakit—penulisan hikayat, jimat, jampi, pembagian harta waris yang tidak berdasarkan al-Qur'an dan beberapa praktik lain yang dianggap bertentangan dengan ajaran Islam.

Sejalan dengan pandangan yang berorientasi syari'ah ini, Sayyid Usman mengkritik praktik-praktik sufisme heterodoks, yang juga dianggap bertentangan dengan ajaran Islam. Dalam beberapa segi dia memang kerap menyamakan pengikut tareket (*ahl al-tariqah*) dengan *ahl al-bid'ah*, sehingga keduanya dinilai tidak sejalan dengan Islam sebagaimana yang dipraktikkan Nabi Muhammad. Menurutnya, para sufi di Nusantara telah terlibat dalam praktik-praktik sufisme yang salah. Mereka misalnya mengklaim bisa mentransfer rahasia zikir kepada pengikutnya; mereka mengaku bertemu dengan

Nabi Muhammad, baik melalui mimpi maupun terjaga, dan akhirnya bersatu dengan Tuhan. Mereka juga menjanjikan para pengikut tarekat memiliki kemampuan-kemampuan yang bersifat adimanusiawi.¹¹

Meskipun demikian, kontribusi Sayyid Usman dalam wacana intelektual Islam Indonesia pada saat yang sama diwarnai—bahkan mungkin dirusak—sikap politik yang kolaboratif dengan pemerintah kolonial Belanda. Dalam banyak hal, Sayyid Usman memang tidak kritis terhadap kebijakan kolonial yang tidak hanya anti-Arab, tetapi juga anti-Islam. Sebaliknya, dia justru diangkat, pada 1889, sebagai penasihat pemerintah kolonial Belanda untuk urusan-urusan Islam dan Arab. Dalam hal ini, dia memang sahabat dekat Snouck Hurgronje, yang membantunya memberi informasi tentang Islam di Nusantara.

Oleh karena itu, Azyumardi Azra melalui artikelnya di buku ini—artikel yang pernah dimuat di *Studia Islamika* dan memicu kontroversi pada beberapa tahun lalu¹²—melihat sikap politik Sayyid Usman demikian tidaklah asing bagi masyarakat Hadrami di Nusantara. Mereka, menurutnya, memang dikenal tidak pernah mempersoalkan pemerintah yang berkuasa, Muslim atau non-Muslim, sejauh tidak mengganggu kepentingan mereka di Nusantara. Untuk itu pula Sayyid Usman, misalnya, menolak melakukan perang (*jihad*) melawan kolonialisme. Terhadap kasus pemberontakan petani Banten, Sayyid Usman menyatakan bahwa hal itu merupakan delusi (*ghurûr*) terhadap ajaran Islam; pemberontakan mereka hanya berbuah kecacauan di tengah masyarakat yang justru tidak dikehendaki Islam. Bahkan, Sayyid Usman menuduh mereka yang terlibat dalam pemberontakan sebagai pengikut setan.

Bila kembali pada pertanyaan di atas, bisa dipahami bahwa proses integrasi masyarakat Hadrami di Nusantara tidak berjalan dengan mulus. Sikap politik Sayyid Usman terhadap kolonial ini telah menanamkan perasaan antipati Muslim Indonesia terhadap masyarakat Arab. Hanya saja, pertanyaan yang muncul kemudian adalah bagaimana masyarakat Hadrami mengambil sikap politik yang demikian akomodasionis, dan bahkan kolaboratif, terhadap pemerintah kolonial?

IV

Konsisten dengan istilah “diaspora” di atas, terdapat dua hal penting yang perlu diperhatikan. Dalam proses diaspora Hadrami ini, kedua hal tersebut tampaknya cukup mempengaruhi corak perkembangan mereka khususnya di Nusantara. Hal pertama menyangkut motif mencari keuntungan, seiring dengan status mereka sebagai pedagang, dan kedua adalah masalah identitas. Dalam hal terakhir ini, mereka masih mempertahankan identitas ke-Arab-an di tengah kehidupan dan pergaulan dengan kalangan masyarakat Nusantara.

Terhadap hal pertama, data-data sejarah memang menunjukkan bahwa masyarakat Hadrami yang datang ke Nusantara umumnya adalah pedagang. Sementara peran-peran lain yang diemban yang bersifat keagamaan—khususnya menjadi guru dan imam masjid—pada dasarnya dilakukan sejalan dengan status utama mereka sebagai pedagang. Oleh karena itu, bagi pedagang pada umumnya, mencari keuntungan ekonomi menjadi motivasi utama.¹³ Kondisi ini selanjutnya memaksa mereka untuk senantiasa bertindak sejalan dengan tuntutan lingkungan di mana mereka berada. Sebagaimana halnya bangsa lain yang mengalami proses diaspora, seperti Yahudi dan Cina, sikap oportunistik kerap menjadi sesuatu yang tidak bisa dihindari. Inilah tampaknya yang menjadi dasar sikap masyarakat Hadrami di Nusantara masa kolonial, lebih khusus sikap yang diambil Sayyid Usman. Sikap tersebut lahir karena pada masa itu kerjasama dengan kolonial sangat menguntungkan.

Kondisi ini selanjutnya melahirkan persoalan sekitar identitas masyarakat Hadrami di bumi Nusantara. Di satu pihak, mereka menjadi bagian dari masyarakat Nusantara, di mana mereka tinggal dan menjadi bagian dari masyarakat Nusantara. Bahkan, tidak sedikit dari mereka yang menikah dengan gadis Nusantara. Sementara itu, di pihak lain, hasrat menjadikan Arab sebagai rumusan identitas mereka juga berkembang sangat kuat. Kasus di Singapura belakangan ini menunjukkan hal demikian. Di negara tersebut berlangsung perdebatan mengenai posisi masyarakat Arab di tengah bangsa Melayu. Perdebatan tersebut berawal dari sebuah surat yang dikirim ke sebuah harian di Singapura, *Strait Times*. Surat tersebut berisi kritik terhadap Singapore Broadcasting Corporation (SBC) khususnya mengenai program “potret keluarga” yang menggambarkan masyarakat Arab lokal sebagai bagian dari komunitas Melayu. Perdebatan tersebut kemudian berakhir dengan pernyataan pihak SBC bahwa mereka sama sekali tidak bermaksud untuk menjadikan masyarakat Arab sebagai bangsa Melayu.

Perdebatan di atas jelas-jelas menunjukkan bahwa masyarakat Arab lebih memilih bukan menjadi bagian dari masyarakat Nusantara, tetapi sebagai “bangsa Arab”. Hanya saja ini menimbulkan pertanyaan, sejauhmana kemudian “bangsa Arab” atau “bangsa Hadrami” bisa digunakan sebagai rumusan identitas mereka? Pertanyaan ini penting mengingat bahwa masyarakat Hadrami Nusantara—khususnya mereka yang berasal dari hasil perkawinan campur dengan wanita lokal (*muwalladin*)—tidak diterima sebagai bagian dari bangsa Hadrami. Bahkan mereka ditolak dan kerap kali mendapat perlakuan yang tidak baik dari bangsa Hadrami asli.

Artikel Engseng Ho di buku ini, “Hadramis Abroad in Hadramaut: the Muwalladin” jelas-jelas menunjukkan kenyataan demikian. Dia mencatat sebuah ungkapan yang berlaku umum di Hadramaut: “tiga hal tidak bisa diterima: anjing, babi dan *muwallad*” (*thalatha la yajun bi-l-yadd: al-kalb, al-khinzir wa-l-muwallad*) (131). Ungkapan tersebut mengacu pada kondisi yang berlaku, di mana mereka yang berasal dari perkawinan campuran dengan wanita asing tidak diterima sebagai masyarakat Hadrami. Mingguan berbahasa Inggris di Yaman, *Yemen Times*, pada Januari 1995 memuat pernyataan seorang *muwallad*, di mana dia menceritakan pengalamannya yang menjadi korban diskriminasi masyarakat Hadrami di sana. Dia menulis berikut ini, sebagaimana dikutip Engseng Ho (132):

“In reality ‘MUWALLADEEN’ is an innocent word, though many Yemenis are using it as a bad word. You can see in public places many Yemenis using this word to discriminate against Yemenis born abroad, and either of whose parents is a foreigner. Many times, I have been the victim of this discrimination...which left me feeling very depressed...Our father left Yemen for many reasons, and they stayed in foreign lands for a long time. I am sorry to say that our parents were better treated by the natives of those foreign lands than we are in our own native country. People are different their looks, behaviour, etc. Thus those who are prejudiced against MUWALLADEEN must please cure themselves from their disease.”

Keadaan inilah tampaknya yang kemudian menjadikan masyarakat Hadrami di Nusantara mengalami krisis identitas. Kasus perdebatan di Singapura adalah salah satu contoh dari kondisi demikian. Begitu pula di Indonesia hal serupa bisa dilihat misalnya dari kontroversi yang muncul menyusul terbitnya artikel Azyumardi Azra di *Studia Islamika* beberapa tahun lalu. Mereka tampaknya senantiasa berada di antara (*in between*) keharusan menjalani hidup di tengah masyarakat

Nusantara dan hasrat untuk pulang kembali ke negeri leluhur yang sudah terlanjur tidak bersahabat; dan hal itu terus berlangsung hingga kini.

Catatan

1. Lihat artikelnya sebagai pengantar buku ini, "Hadramaut and the Hadrami Diaspora in the Modern Colonial Era: an Introductory Survey", hal. 71.
2. Tentang hal ini bisa dibaca misalnya, G.R. Tibbet, *A Study of the Arabic Texts Containing Material on South-East Asia* (Leiden, London: Brill/Royal Asiatic Society, 1979); Lihat pula, *Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of the Portuguese* (London: Royal Asiatic Society, 1981), khususnya hal. 1-63.
3. Lihat misalnya, L.W.C. van den Berg, *Hadramut dan Koloni Arab di Nusantara*, (Jakarta: INIS, 1989). Karya ini merupakan terjemahan daro edisi Inggris, *Hadramaut and the Arab Colonies in the Indian Ocean*, (Bombay: Government Central Press, 1887).
4. Tentang hal ini lihat dua artikel dalam buku ini, Freidhelm Hartwig, "Expansion, State Foundation and Reform: the Contest for Power in Hadramut in the Nineteenth Century", hal 35-50; dan Linda Boxberger, "Hadrami Politics 1888-1967: Conflicts of Identity and Interest", hal 51-66.
5. Lihat artikel Christian Lekon, "The Impact of Remittances on the Economy of Hadramaut, 1914-1967", hal. 265-266.
6. Lihat A. Reid, "Trade and State power in the 16th & 17th Century Southeast Asia", *Proceedings of the Seventh International Association of Historians of Asia Conference* (Bangkok: 1977), pp. 391-419; J. Kathirithamby-Wells, "Royal Authority of the Orang Kaya in the Western Archipelago, circa 1500-1800", *Journal of Southeast Asian Studies (JSEAS)*, 2, (1986), pp. 256-267.
7. Lihat artikelnya di buku ini, "Hadrami Entrepreneurs in the Malay World, c. 1750 to c. 1940", hal. 297-314.
8. Lihat artikel Hub de Jong, "Ducth Colonial Policy Pertaining to Hadrami Immigrants"; sebagai perbandingan lihat Hamid al-Gadri, *Islam dan Keturunan Arab* (Bandung: Mizan, 1996).
9. Dikutip dari Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1988), hal. 74.
10. Deliar Noer, *Gerakan*, hal. 73.
11. Tentang Satyyid Usman ini, lihat pula Karel Steenbrink, *Beberaa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hal. 128-138.
12. Lihat "Hadrami Scholars in the Malay-Indonesian Diaspora: A Preliminary Study of Sayyid Uthman", *Studia Islamika*, vol. II, No. 2, 1995, hal. 1-33, Tidak lama setelah penerbitann artikel ini, sejumlah kalangan Arab menghujat dengan di antaranya menulis selebaran berjudul, "Menangkal Fitnah Berbisa" (tp. 1995).
13. Tentang hal ini lihat pula L.W.C. van den Berg, *Hadramaut*, hal. 123.

Jajat Burhanudin adalah staf pengajar pada Fakultas Adab IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.

حقوق الطبع محفوظة .

عنوان المراسلات :

STUDIA ISLAMIKA, KAMPUS IAIN JAKARTA

JL. IR. H. JUANDA NO. 95, PO BOX 225

CIPUTAT 15401, JAKARTA INDONESIA

TELP. (021) 7401616/ 7401925

FAX : (021) 7401592

BANK NEGARA INDONESIA ..٢٧٧٩٣.٠٠١ رقم الحساب

(BNI) 1946 KEBAYORAN BARU / IAIN JAKARTA.

قيمة الاشتراك السنوي فهي أندونيسيا :

لستة واحدة (٤ أعداد) : ٤٠.٠٠٠ روبية (٢٠ دولارا امريكيا)

لستين (٨ أعداد) : ٧٠.٠٠٠ روبية (٣٥ دولارا امريكيا)

قيمة العدد الواحد : ١٠.٠٠٠ روبية (٥ دولارات امريكيا)

وفي البلدان الاخرى يضاف الي قيمة العدد مبلغ ١٠.٠٠٠ روبية (٥ دولارات)

للارسل بالبريد الجوي . اما الارسال بوسائل خاصة فيرجى قبل ذلك

الاتصال بالمجلة .

للاشتراكات وفي حالة تغير العناوين يرجى الاتصال كتابها بقسم التوزيع
مجلة سنودها اسلاميكا.

طباعة :

INIS, JAKARTA, INDONESIA



ستوديا إسلاميكا

مجلة إندونيسية للدراسات الإسلامية

السنة التاسع، العدد ١، ١٩٩٩

هيئة الإشراف على التحرير:

هارون ناسوتيون

مسطوحوه

قريش شهاب

عبد العزيز دحلان

محمد ساتريا أفندي

محمد يونان يوسف

مسلم ناسوتيون

قمر الدين هدلية

دين شمس الدين

واهب معطى

نبيلة لوبيس

رئيس التحرير:

أزيوماردى أزرا

المحررون:

ميف المزانى

هيندرو براسيتو

يوهان هيندريك مولمان

ديدين شفر الدين

على منحنف

سكرتير التحرير:

عارف سبحان

حيني نورنى

تصميم ومراجعة اللغة الإنجليزية:

دونل فوتير

تصميم ومراجعة اللغة العربية:

نورصمد

تصميم الغلاف:

س. برنكا

ستوديا إسلاميكا (ISSN: 0215-4942) مجلة دورية تصدر أربع مرات فى العام عن جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا (STT/DEPPEN NO. 129/ DITJEN/PPG/STT/1976) برعاية وزارة الشؤون الدينية بجمهورية إندونيسيا، وتخصص للدراسات الإسلامية فى إندونيسيا، بقصد نشر البحوث والمقالات التى تبحث فى القضايا الأخيرة. وتدعو المجلة العلماء والمتقنين إلى أن يعثوا إليها بمقالاتهم العلمية التى تتعلق برسالة المجلة. والمقالات المنشورة على صفحات هذه الدورية لا تعبر بالضرورة عن إدارة التحرير أو الهيئات ذات الارتباط، وإنما عن آراء الكتاب.