

STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 5, Number 1, 1998



CHRISTIAN-MUSLIM RELATIONS IN INDONESIA:
THE CHALLENGES OF THE TWENTY-FIRST CENTURY
Ibrahim Abu Rabi'

THE MYSTICAL FIGURE OF HAJI AHMAD MUTAMAKIN
FROM THE VILLAGE OF CABOLÈK (JAVA)
Edwin Wieringa

K.H. HASYIM ASY'ARI'S CONTRIBUTION
TO INDONESIAN INDEPENDENCE
Latiful Khuluq

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. v, no. 1, 1998

EDITORIAL BOARD:

Harun Nasution
Mastuhu
M. Quraish Shihab
A. Aziz Dahlan
M. Satria Effendi
Nabilah Lubis
M. Yunan 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.

Peradaban Islam Melayu

Mohd. Taib Osman, (ed.), *Islamic Civilization in the Malay World* (Kuala Lumpur dan Istanbul: Dewan Bahasa dan Pustaka dan The Research Centre for Islamic History, Art, and Culture, 1997).

Abstract: "Civilization", the term employed as the main title of the book under review, is of specific significance to us here. The term has appeared only in recent scholarly works on Southeast Asian Islam, especially those written by orientalists. The term, for instance, is almost completely absent from scholarship on Malay-Indonesian Islam that was written during the colonial times. Scholars considered that Islam had had relatively no civilizational impact vis-a-vis local traditions in Southeast Asia. The influence of Islam was regarded as limited to a tiny upper class strata of society which was heavily influenced by pre-Islamic Hindu-Buddhist traditions prevalent in the region at the time.

The term "civilization" in this book, therefore, refers not only to civilizational achievements of Islam in the Malay world but implicitly also to the rise of a new paradigm in the studies on Southeast Asian Islam. The use of the term implies the recognition of Malay Islam as having an equal position to that of other Islamic civilizations in the Arab-Persian and Central Asian lands which have been so far been regarded by orientalists as the centers of Islam.

Thus, the reconstruction of Malay Islamic civilization in this book is based on the need to view Islam in the words of Richard Bulliet "from the edge". The main discussion of this book is addressed to Islamic development in a region which is geographically distanced from, and is socio-politically not related to, power systems and institutions in the perceived Islamic center. As an historical concept, the phrase "from the edge" cannot be understood as a static anthropological concept meaning periphery. Rather, it signifies Islamic civilizational processes in a region far from the "center" of Islam.

Each article of this book tries to set forth an argument for the existence

of Islamic civilization in the Malay world. The first three articles deal with the early development of civilization as having proceeded in line with the formation of maritime-state-society, which came to be recognized as a silent feature of Malay socio-political life. These articles are of significant importance, in that the subjects studied in each article Islamization, state formation, and economic development in fact constituted the main Islamic discourse in the area concerned. The history of Islam in the Malay world, more particularly in its early development, witnessed the integration of the three spheres mentioned above.

The discussions of the three articles is followed with those concerning the achievements of Malay Islamic civilization. In this respect, two important points are figured out as the main theme of the discussion: intellectual tradition and architectural and artistic heritage. The first point is examined, which is detail in fashion, in the next two articles by respectively Azyumardi Azra and Ismail Hamid. Azra focuses the discussion to the revival of Islamic intellectual tradition, especially from the rise of 'ulamâ' (Muslim scholars) with their scholarly works covering various Islamic subjects. Together with the centers of Islamic learning scattered in the whole area meunasah in Aceh, surau in West Sumatra and pesantren in Java the 'ulamâ' have contributed to the development of Islamic intellectual discourses in the Malay world. Ismail Hamid gives more attention to revival of Malay literary tradition as appeared in the works containing Islamic subjects, which come to be known in the Malay world as "Kitab Jawi". Like Azra, Hamid is also of the opinion that the coming of Islam in Malay has given rise to the intellectual tradition, as can be seen in the abundance of the works written both by the 'ulamâ' and the royal poet, the Hikayat and Babad in the context of Java.

Malay Islamic civilization also reached its great achievements in the architecture of Islamic buildings, in particular mosques and royal palaces, and in the artistic style of the handicraft goods, such as those made from gold, silver, and also batik. One thing which is important to note here is the fact that Islam is regarded as having laid down the value bases of, and as a sources of inspiration for the activities by the Malay people in their creation of artistic enterprises. This fact can be see, among others, in the architecture within which the influence of Islam and Muslim tradition such as calligraphy formed the main trait of Islamic heritage. From this fact, it can be argued that the Islamic values and norms functioned as a source of meaning for the artistic enterprises in the Malay world. The discussion on this subject is given in this book in two articles by Komaruddin Mohd. Ali dan Raja Fauziah together with Abdul Rahman al-Ahmadi.

الحضارة الإسلامية في عالم الملايو

الناشر : محمد طيب عثمان

The Research & Dewan Bahasa dan Pustaka. اسطنبول. كوالا لمبور

Centre for Islamic History, Art and Culture. ١٩٩٧ م

الخلاصة: يشير مصطلح الحضارة المستعمل في هذا الكتاب الذي يحمل عنوان "الحضارة الإسلامية في عالم الملايو" (Islamic Civilization in the Malay World) إلى عدة نقاط تحتاج إلى إلقاء مزيد من الضوء عليها:

أولها وقبل كل شيء أن استعمال مصطلح الحضارة في عالم الملايو لم يرد إلا في أعمال الباحثين المعاصرين خاصة المستشرقين منهم، فبالنظر مثلاً إلى الدراسات التي تمتد جذورها إلى العصر الاستعماري والتي تكاد تكون خالية عن الإشارة إلى الحضارة الإسلامية في عالم الملايو وفي مناطق جنوب شرقي آسيا، يحيل إلى البعض أن الإسلام لم يكن له ثقل وتأثير قوي على الحياة في هذه المناطق لضعفه أمام التقاليد المحلية، بل انحصر التأثير الإسلامي فقط على عدد قليل من الطبقة العليا لدى المجتمع، أولئك الذين مازالوا يتمسكون بالتقاليد الهندوسية البوذية السائدة قبل مجئ الإسلام.

ولذلك لم يكن استعمال مصطلح الحضارة الإسلامية في هذا الكتاب إثباتاً لمكانة الإسلام مع ما حققه من إنجازات حضارية فقط، وإنما أيضاً ما يأتي به من اتجاه جديد في دراسة الإسلام في مناطق جنوب شرقي آسيا بصفة خاصة. فإطلاق اسم الحضارة الإسلامية في هذا الكتاب إنما لأن الكاتب تناول فيه الإسلام على أساس عدم التفرقة بينه وبين الإسلام في المناطق الإسلامية الأخرى التي

اعتبرها المستشرقون مراكز الاسلام، أعنى الحضارة الاسلامية فى المناطق العربية والفراسية وآسيا الوسطى، وبالتالي تحتاج إعادة بناء الحضارة الاسلامية فى هذا الكتاب إلى الرؤية بالمسافة، على حد تعبير ريشارد بوليت (Richard Bulliet)، وهي تعنى معالجة تطور الاسلام فى هذه المنطقة التى تعتبر جغرافيا بعيدة عن المركز، وليس لها علاقة سياسية بنظام السلطة والمؤسسات الموحودة فى المركز، وباعتبار هذه الرؤية مفهوما تاريخيا فلا يمكن فهمها على أساس التصور الانثروبولوجى الساكن، الذى ينظر إلى الاسلام فى المنطقة بالهامشية، بل النظر فيه إلى العملية التى سار عليها بناء الحضارة الاسلامية فى المنطقة البعيدة عن المركز.

وبناء على هذه الرؤية تستهدف كل مقالة فى الكتاب وضع صورة للحضارة الاسلامية الموحودة فى عالم الملايو، فتعالج المقالة الأولى منها التطورات المبكرة التى سارت موازية للظروف الاجتماعية التى تعتمد على المنتجات البحرية، والتى طبعت الحياة السياسية فى المنطقة بالاتجاه الهادئ.

وبالمقارنة مع جميع المقالات الواردة فى الكتاب كانت لأولى المقالات الثلاث أهميتها فيما يتعلق بالموضوعات التى نوقشت والتى تدور حول عملية انتشار الاسلام، وتشكيل الدولة، والتطور الاقتصادى، وهي فى حقيقة أمرها تمثل الاهتمام الرئيسى للمنطقة.

ولقد شهد تاريخ الاسلام فى عالم الملايو تكاملا بين تلك الموضوعات المذكورة خاصة فى تطوراتها المبكرة، حيث كان دخول الاسلام تمهيدا لتشكيل دولة، بينما أسفر التفوق البحرى عن التورط المباشر فى التجارة العالمية.

هذا، واستتبع المقالات الثلاث بمعالجة شاملة للاتجاهات التى حققتها الحضارة الاسلامية الملايوية، وفى هذا الصدد تجدر الاشارة إلى نقطتين هامتين اللتين تمثلان متار اهتمام المناقشات الواردة فى الكتاب، وهما: الاتجاه العلمى والتراث الفنى والمعماري؛ وأما فيما يتعلق بالنقطة الأولى فقد فصل فيها الكلام كل من آزيوماردى آزرا (Azyumardi Azrã) واسماعيل حامد (Ismail Hamid)، حيث ركز الأول منهما اهتمامه على معالجة الاتجاه العلمى، خاصة بعد ظهور الفقهاء والعلماء الذين يتمتعون بغزارة الانتاج فى مختلف العلوم الاسلامية، ومع نشوء مراكز اسلامية للتعليم متناثرة فى كثير من المناطق، مثل ميوناساه (Meunasah) بأشيه (Aceh) وسوراو (Surau) بسومطره الغربية وپسانترين (Pesantren) بجاوه

(وكلها أسماء للمعاهد التراثية) استطاع العلماء أن يسهموا في دفع عجلة التقدم العلمي في عالم الملايو.

وأما اسماعيل حامد فقد ألقى كثيرا من الضوء على إحياء التراث الملايوي، كما ظهر في الأعمال التي تناولت العلوم الإسلامية، والتي عرفت فيما بعد في عالم الملايو باسم "الكتب الجاوية"؛ ويوافق اسماعيل حامد ما ذهب إليه آريوماردى من أن وصول الإسلام قد أحدث تطورا علميا في عالم الملايو، كما هو مشاهد -بشكل أو بآخر- سواء في كثرة مؤلفات العلماء أم في الأشعار الملكية التي تمتلئ بها كتب الحكايات والتاريخ الشعبي للثقافة الجاوية.

كما وصلت الحضارة الإسلامية إلى أوجها في الفن المعماري الذي تتطبع به المباني الإسلامية، خاصة المساجد والقصور، وكذلك الأشكال الفنية للمصنوعات اليدوية مثل تلك التي صنعت من الذهب والفضة والقماش المزخرف "باتيك" (Batik).

ومن الأهمية بمكان الإشارة هنا إلى تلك الحقيقة وهي ان الإسلام هو الذي كان يمثل القيم الأساسية التي يستلهم منها الشعب الملايوي ويستند إليها في إبداعهم وأعمالهم الفنية، وهذا ظاهر في الهندسة المعمارية التي مع تأثرها بالإسلام وبالتهاليم الإسلامية تشكل الميزة الرئيسية للتراث الإسلامي في المنطقة، ومن هنا يمكن الاستدلال بأن القيم والتهاليم الإسلامية تمثل مصدر إلهام لإثراء الأعمال الفنية في عالم الملايو.

ولقد قام بمعالجة هذه الموضوعات كل من قمر الدين محمد على (Komaruddin Mohd. Ali) وراحا فوزية (Raja Fauziah) بالاشتراك مع عبد الرحمن الحامدى (Abdul Rahman al-Hamid) في المقالتين التاليتين.

واختتم الكتاب بمقالة تقدم بها ناصر تامارا (Nasir Tamara) وهي الوحيدة التي تعالج بصفة خاصة الموضوع المتعلق بتاريخ الإسلام في المنطقة المعروفة الآن باندونيسيا، مركزا الاهتمام على تطور الإسلام كقوة اجتماعية وسياسية تؤسس الجمعيات وتنشئ المؤسسات الإسلامية منذ أوائل القرن العشرين الميلادى وما بعده، مع الدور الذي لعبته في الحركات الاجتماعية والنضال السياسى ضد الاستعمار وفي بناء الدولة على الأسس الدينية، وكذلك التطورات الراهنة في اندونيسيا.

Istilah "Islam Melayu" tentu terdengar sangat akrab bagi peminat kajian Islam di Asia Tenggara. Seperti halnya "Islam Jawa" atau "Islam Sulawesi", istilah tersebut mengacu pada kondisi Islam sebagaimana dipraktekkan masyarakat di wilayah yang dikenal dengan Melayu, atau *ranah* Melayu. Namun, tidak demikian halnya dengan istilah yang digunakan dalam judul buku yang dibahas ini, "peradaban Islam di dunia Melayu" (*Islamic Civilization in the Malay World*). Istilah tersebut hanya muncul dalam karya-karya intelektual tentang Islam, khususnya di Asia Tenggara, masa-masa belakangan. Bila kita membuka kembali lembaran karya ilmiah yang ditulis para orientalis masa kolonial, misalnya, istilah peradaban Islam Melayu sama sekali luput dari catatan mereka. Bahkan, istilah "Islam Melayu"—tanpa kata "peradaban"—pun ditulis dengan pengertian negatif, yang mengacu pada kondisi Islam yang tidak berakar *vis-a-vis* tradisi masyarakat lokal, *adat istiadat*. "Islam yang dikaburkan" (*Islam obscured*), istilah William Roff,¹ menjadi satu wacana dominan dalam kajian para orientalis tentang Islam di Asia Tenggara. Menurut Roff, para orientalis secara sadar telah melakukan usaha-usaha, dalam kajian mereka, meminimalisasi pengaruh Islam di masyarakat Asia Tenggara.

Oleh karena itu, istilah "peradaban" yang digunakan buku ini tidak hanya mengacu pada kondisi Islam di dunia Melayu—berikut capaian-capaiannya (*achievement*) yang luar biasa besar—tapi sekaligus menunjukkan berlakunya satu paradigma baru dalam kajian Islam, khususnya di Asia Tenggara. Dengan penggunaan istilah itu, Islam Melayu secara tegas diakui sebagai satu ranah peradaban Islam yang sejajar dengan peradaban-peradaban Islam lain sebagaimana telah lama dipahami para orientalis masa-masa sebelumnya: peradaban Islam Arab, peradaban Islam Persia, dan peradaban Islam Turki Usmani. Begitu pula buku ini, pada saat yang sama, mengetengahkan pandangan yang menggugat argumen von Grunebaum—untuk hanya menyebut satu nama—yang membagi Islam ke dalam "tradisi agung" dan "tradisi kecil", di mana yang pertama mengacu pada Islam dunia Arab-Persia dengan sifat keislamannya yang dipandang kental (*supposedly strict*), sementara yang kedua adalah Islam di dunia non-Arab yang tidak lagi murni karena pengaruh budaya masyarakat lokal.²

Dengan demikian, rekonstruksi sejarah peradaban Islam Melayu yang diketengahkan buku ini berangkat dari sebuah kesadaran tentang perlunya melihat perkembangan Islam—meminjam istilah Richard Bulliet—"dari dunia penghujung" (*Islam from the edge*).³ Pandangan ini tentu berbeda dengan argumen von Grunebaum di atas

yang mengarahkan perhatian pada wilayah yang terlanjur dipandang sebagai pusat Islam, yaitu dunia Arab. Dengan "dunia penghujung", tekanan pembahasan diberikan pada perkembangan Islam di wilayah yang secara geografis jauh dari pusat Islam, dan secara sosial-politik tidak terikat pada sistem dan lembaga kekuasaan di dunia asal Islam. Demikianlah Islam sebagaimana dipahami dan dipraktekkan masyarakat di suatu wilayah tertentu seperti di Melayu yang menjadi sasaran kajian, bukan Islam yang berkembang di lingkungan istana kerajaan di dunia Arab.

Dalam kaitan ini, penting ditekankan bahwa istilah "dunia penghujung" oleh Bulliet tidak bisa dipahami sebagai konsep antropologi yang statis, yang sangat menekankan orisinalitas budaya Islam lokal *vis-a-vis* Islam kosmopolit, serta mengarahkan pembahasan semata-mata pada kondisi Islam di Melayu. Melainkan, ia merupakan konsep historis yang senantiasa memperhatikan dinamika perkembangan sosial dan budaya Muslim Melayu, yang berlangsung sejalan dengan interaksi yang terjalin dengan budaya dan komunitas Muslim internasional.⁴ Dipahami demikian, istilah "dunia penghujung" bukan hanya tidak menutup kemungkinan bagi perkembangan Islam Melayu menjadi sebuah "pusat Islam" atau "tradisi agung". Lebih dari itu, istilah tersebut justru untuk menekankan proses kehadiran sebuah peradaban Islam besar di wilayah non-Arab. Jadi, dengan ungkapan lain, istilah "dunia penghujung" tidak bisa dipahami sebagai pinggiran. Ia menunjuk pada pembentukan satu pusat peradaban Islam di satu kawasan geografis yang jauh dari "pusat Islam".

Berangkat dari kerangka pemikiran demikian, sejumlah artikel dalam buku yang diedit Mohd. Taib Osman ini—ditulis sejumlah sarjana Muslim dari Asia Tenggara—memang bermaksud menampilkan entitas peradaban Islam yang distinktif, yang telah terbentuk selama berabad-abad di dunia Melayu. Dalam bab pendahuluan, Osman menegaskan bahwa buku ini memang diarahkan untuk membuka pandangan tentang Islam di wilayah yang selama ini terabaikan dari perhatian para sarjana, khususnya orientalis Barat. Selain itu, dan mungkin terpenting, buku ini juga bermaksud untuk menampilkan wacana alternatif kajian Islam terhadap kalangan orientalis Barat yang selama ini sangat dominan, yang kerap kali memberi gambaran tidak tepat mengenai Islam di wilayah Asia Tenggara, khususnya di dunia Melayu.

Dalam hal ini dia mengkritik, misalnya, kesimpulan J.C. van Leur bahwa Islam di Melayu hanya berpengaruh di tingkat permukaan dari

satu bangunan budaya pra-Islam yang pada dasarnya bersifat Hindu-Budhis.⁵ Bagi Osman—begitu juga bagi para penulis lain dalam buku ini—kesimpulan tersebut merupakan salah satu bukti kuat miskonsepsi orientalis Barat mengenai Islam, yang berimplikasi jauh pada terbentuknya persepsi yang menyesatkan tentang kedudukan Islam di Melayu dan di Asia Tenggara pada umumnya. Oleh karena itu dalam buku ini,—yang dibahas secara rinci oleh para penulis dari berbagai sudut pandang—Islam ditampilkan sebagai satu kekuatan dominan dalam seluruh aspek kehidupan masyarakat Melayu. Islam telah membentuk satu aspek determinan dalam proses pembentukan sistem politik, budaya dan sosial masyarakat. Dengan mempertimbangkan aspek kronologi historis, buku ini menyajikan sejarah perkembangan Islam di dunia Melayu yang berujung pada terbentuknya sebuah peradaban Islam dengan tingkat capaian keberhasilan yang sejajar dengan unit peradaban lain di dunia Muslim.

Masyarakat-Kerajaan Maritim: Basis Pembentukan Peradaban

Tiga artikel pertama buku ini menyetengahkan pembahasan mengenai perkembangan awal terbentuknya peradaban Islam di dunia Melayu. Ketiga artikel tersebut masing-masing ditulis oleh Hussin Mutalib, yang membahas sekitar proses pembentukan negara-negara Melayu Islam (*Islamic Malay Polity*), Zainal Kling tentang struktur sosial masyarakat Melayu sebagai praktek keberagamaan mereka, dan Shaharil Talib bersama Mohd. Arif yang membahas perkembangan ekonomi masyarakat Melayu. Dari keseluruhan pembahasan buku ini, ketiga artikel tersebut menempati posisi sangat penting, dalam hal bahwa ia menyetengahkan pembahasan komprehensif di seputar landasan historis proses pembentukan peradaban Islam di dunia Melayu, yang dibahas secara lebih rinci dalam artikel-artikel selanjutnya.

Sejarah Islam di dunia Melayu, lebih khusus pada masa-masa awal perkembangannya, memang memperlihatkan kecenderungan kuat integrasi tiga faktor penting yang dibahas ketiga artikel di atas. Ketiga faktor tersebut adalah pembentukan negara dan perkembangan ekonomi perdagangan, yang berlangsung sejalan dengan proses pengislaman masyarakat setempat. Integrasi ketiga faktor tersebut—Islam, ekonomi, dan politik—terjadi sedemikian erat sehingga ia kemudian menjadi satu ciri menonjol dalam perkembangan Islam Melayu.⁶ Dari kondisi demikian, Islam di wilayah tersebut sejak awal telah terlibat

secara langsung dan memberi kontribusi besar bagi proses pembentukan sistem politik dan budaya masyarakat. Periode yang sangat menentukan dalam perkembangan politik Melayu adalah saat pembentukan negara terpusat dan awal penataan sistem politik kerajaan,⁷ yang persis terjadi ketika Islamisasi berlangsung intensif dalam masyarakat. Dan perkembangan ini terjadi bersamaan dengan pertumbuhan ekonomi perdagangan di dunia Melayu menyusul keterlibatan masyarakat di wilayah tersebut secara langsung dalam perdagangan jarak jauh (*long distance trade*) dari Samudera Hindia ke Laut Cina Selatan.⁸

Pada periode itulah dunia Melayu menyaksikan berdirinya kerajaan Samudra Pasai dan Melaka, dua kerajaan Islam pertama di Melayu, disusul kerajaan-kerajaan lain yang berdiri kemudian. Dua kerajaan Islam tersebut perlu mendapat perhatian khusus dalam pembahasan ini. Seperti ditegaskan dalam artikel Hussin Mutalib, baik Samudra Pasai maupun Melaka sama-sama merupakan kerajaan Islam Melayu yang tumbuh dalam proses sejarah seperti dijelaskan di atas. Dua kerajaan tersebut berdiri pada masing-masing abad ke-13 dan awal 14, satu periode di mana perdagangan maritim di Nusantara tengah mengalami perkembangan pesat. Oleh karena itu, kedua negara tersebut segera tampil menjadi agen kekuatan politik dan sosial bagi lajunya proses Islamisasi yang makin intensif masyarakat Melayu. Para penguasa kerajaan telah berjasa besar—melalui kekuasaan politik kerajaan yang didukung kekuatan ekonomi perdagangan—dalam memperkenalkan Islam dan menjadikan ajaran agama tersebut diterima secara luas oleh masyarakat.

Sumber-sumber sejarah yang tersedia, baik lokal maupun Barat, memberi gambaran bahwa penguasa Muslim adalah raja pertama dari kedua kerajaan di atas, dan naiknya mereka ke singgasana kekuasaan sekaligus menandai lahirnya sebuah kerajaan dalam pengertian yang sesungguhnya. Teks *Hikayat Raja-Raja Pasai*, misalnya,—satu teks klasik Melayu tentang kerajaan Samudra Pasai—menggambarkan bahwa Malik al-Saleh didaulat sebagai penguasa pertama kerajaan tersebut berbarengan dengan konversinya menjadi Muslim.⁹ Hal serupa juga terdapat dalam teks *Sejarah Melayu* mengenai kerajaan Melaka. Sultan Iskandar Shah digambarkan sebagai penguasa pertama, dan sekaligus menjadi orang pertama yang meletakkan landasan riil berdirinya Melaka menjadi sebuah kerajaan Islam.¹⁰ Kasus di kerajaan Melaka ini selanjutnya diperkuat catatan perjalanan Tome Pires di abad ke-16. Dia menulis bahwa Iskandar Shah memproklamkan kon-

versinya menjadi Muslim segera setelah berhasil membawa Melaka menjadi sebuah kerajaan.¹¹

Semua bukti sejarah di atas menunjukkan bahwa tahapan penting proses Islamisasi—dalam hal ini ditandai konversi raja-raja Melayu menjadi Muslim—berlangsung sejalan dengan pembentukan kerajaan yang berbasis pada perdagangan maritim. Dalam proses demikian, dimensi dan makna politik menjadi bagian inheren dari proses Islamisasi yang berlangsung. Konversi raja-raja Melayu merupakan salah satu bentuk rekayasa politik untuk membangun kerajaan, serta sebuah strategi ekonomi yang dipilih untuk mengundang para pedagang Muslim internasional agar melakukan transaksi bisnis mereka di lingkungan kerajaan. Hal ini bisa dipahami karena dalam kerajaan maritim seperti di Melayu, sektor perdagangan adalah sumber utama berdirinya sebuah kekuasaan politik. Jatuh banggunya sebuah kerajaan sangat tergantung pada jalur perdagangan yang berlaku. Perubahan rute perdagangan akan berakibat pada kemunduran suatu kerajaan, dan diganti kerajaan lain yang menjadi pusat kegiatan perdagangan yang baru.

Oleh karena itu, dalam perkembangannya kemudian,—seperti dibahas secara rinci di bab 3—pengembangan ekonomi perdagangan merupakan salah satu agenda penting pihak kerajaan. Raja-raja Melayu tidak hanya berurusan dengan masalah pengaturan tata sosial dan politik, tapi sekaligus terlibat sepenuhnya dalam kegiatan ekonomi di lingkungan kerajaan. Lebih dari itu, mereka menjadi pendukung utama berlangsungnya kegiatan ekonomi, khususnya melalui seperangkat aturan kerajaan yang sengaja diarahkan bagi kemajuan perdagangan. Ini bisa dibuktikan melalui catatan perjalanan Tome Pires. Dia memberi gambaran, raja-raja Melaka menyambut dengan baik setiap pedagang asing yang singgah di kerajaan: mereka membangun rumah-rumah mewah, tempat beribadah, serta fasilitas-fasilitas lain untuk menjamin kesejahteraan para pedagang guna membuat mereka tertarik melakukan transaksi bisnis di kerajaan.¹²

Gambaran serupa juga terdapat dalam sumber-sumber lokal. Teks *Undang-Undang Melaka*, misalnya, memberikan sejumlah aturan yang berusaha mengatur jalannya perdagangan. Sebagai contoh, teks tersebut menyetujui ketentuan rinci mengenai mekanisme perdagangan dengan pihak asing, yang diatur melalui satu lembaga yang disebut *shahbandar*. Dalam hal ini pihak kerajaan memberi kepercayaan sepenuhnya kepada seseorang yang diangkat pihak kerajaan untuk menangani urusan perdagangan dengan pihak asing yang datang di

kerajaan. Begitu pula dalam teks tersebut dijelaskan aturan jual beli yang harus dipatuhi para pelaku bisnis, seperti masalah takaran dan kualitas barang, sehingga kegiatan ekonomi mereka tidak merugikan pihak lain.¹³ Lebih dari itu, raja-raja Melayu juga membuat aturan yang dirancang secara khusus untuk perdagangan maritim, yang terkodifikasi dalam teks *Undang-Undang Laut Melaka*.¹⁴ Seperti halnya *Undang-Undang Melaka*, teks ini juga berisi ketetapan resmi kerajaan untuk mengamankan jalur perdagangan maritim di lingkungan kerajaan Malaka.

Berangkat dari proses seperti digambarkan di atas, beberapa kalangan sarjana berpendapat bahwa sejarah Islam di dunia Melayu memperlihatkan corak perkembangan yang khas, yang berbeda dengan sejarah Islam di beberapa wilayah lain di Nusantara. Taufik Abdullah, misalnya, menyatakan bahwa sejak awal perkembangannya Islam di Melayu telah memperlihatkan kecenderungan bagi terbentuknya sebuah corak "tradisi integratif".¹⁵ Dalam corak tradisi ini Islam mengalami satu proses pelebagaan baik secara konseptual maupun struktural, serta menjadi bagian inheren dari sistem budaya yang berlaku. Hal ini berbeda dengan kasus Jawa yang cenderung membentuk corak "tradisi dialog", di mana tradisi pra-Islam senantiasa dijaga dan dipertahankan sebagai bagian penting dalam sistem budaya dan keagamaan yang tumbuh dalam masyarakat.

Oleh karena itu, Islam di dunia Melayu berkembang tidak hanya sebagai agama atau pedoman hidup pemeluknya, tapi sekaligus menjadi dasar perumusan identitas etnis. Islam menjadi dasar perumusan budaya, dan simbol-simbol Islam diakui sebagai bentuk-bentuk artikulasi ke-Melayu-an. Namun tidak demikian halnya dengan kasus di Jawa. Di sini Islam senantiasa dihadapkan pada kuatnya arus budaya yang mempertahankan keberlangsungan tradisi keagamaan pra-Islam. Sehingga, wacana dominan dalam perkembangan Islam di Jawa adalah pergumulan—bahkan kerap kali pertentangan dan konflik—antara Islam dan ke-Jawa-an, *kejawen*. Keduanya terus menerus terlibat dalam proses dialog yang intensif dan perumusan orientasi baru yang sejalan dengan perkembangan sejarah.¹⁶ Berdasarkan perbedaan sistem budaya ini masyarakat Melayu umumnya dikenal memiliki tingkat penghayatan keagamaan lebih tinggi ketimbang masyarakat Jawa yang cenderung sinkretik. Masyarakat Melayu digambarkan sebagai satu contoh nyata dari sebuah masyarakat Muslim di kawasan Nusantara dan Asia Tenggara.¹⁷

Terbentuknya kerajaan-kerajaan maritim, dengan beberapa ciri

yang telah disebut di atas, telah menghantarkan dunia Melayu menjadi sebuah kawasan yang memiliki hubungan sangat intensif dengan dunia luar. Kegiatan ekonomi perdagangan, yang didukung sepenuhnya pihak kerajaan, menjadi sarana efektif bagi berlangsungnya interaksi tersebut. Hal ini pada gilirannya membawa masyarakat Melayu tumbuh menjadi masyarakat yang sangat terbuka menerima nilai-nilai baru yang diperkenalkan dunia luar, khususnya dalam hal ini nilai-nilai Islam. Sifat-sifat kekotaan (*urbanism*) berkembang menjadi salah satu ciri utama budaya masyarakat Melayu. Oleh karena itu, seperti akan dijelaskan berikut, Islam membentuk satu substansi utama dalam proses pembentukan sistem sosial dan budaya masyarakat.

Demikian di bidang politik, misalnya,—seperti dijelaskan secara rinci di bab pertama—dunia Melayu banyak mengadopsi sistem politik yang sudah berkembang di dunia Muslim. Teks-teks klasik yang mengetengahkan wacana politik Melayu memperlihatkan kuatnya pengaruh Islam sebagai basis etika dalam kehidupan bernegara. Dalam konsep kekuasaan, misalnya, dunia Melayu mengetengahkan rumusan konsep *daulat* yang diadopsi dari dunia Islam. Konsep *daulat* berbeda dengan konsep kekuasaan Hindu-Budha yang menganggap raja sebagai "wakil Tuhan di bumi". Dalam *daulat*, seperti terungkap dalam teks *Hikayat Raja-Raja Pasai*, raja atau penguasa adalah khalifah Allah di bumi—bukan wakil Tuhan—dan kekuasaan sang raja dianggap memiliki nilai-nilai keagamaan. Para penguasa Melayu dituntut melakukan praktek-praktek politik yang berbasis pada ajaran dasar Islam.

Hal terakhir ini bahkan semakin jelas dalam aturan mengenai hubungan raja dengan rakyat (*subject*). Sejalan dengan konsep *daulat*, raja dalam budaya Melayu dianggap memiliki posisi sangat dominan serta pemegang inisiatif di kerajaan. Namun, pada saat yang sama, politik Melayu memberi tempat penting bagi rakyat dalam bangunan kekuasaan kerajaan. Dalam teks *Sejarah Melayu*, misalnya—satu teks klasik yang kerap disebut sebagai bentuk rumusan budaya Melayu—hubungan raja dengan rakyat diatur dalam suatu pola yang, dalam beberapa hal, bisa disebut sebagai satu "mekanisme kontrak" antara dua pihak yang saling berkepentingan, untuk tidak menyebut seajar. Kendati memang sangat simbolik, *Sejarah Melayu* menekankan kewajiban kedua belah pihak, raja dan rakyat, dalam sebuah "perjanjian" untuk tidak saling merusak posisi masing-masing: rakyat harus sepenuhnya mengabdikan kepada raja, dan pada saat yang sama raja di-

wajibkan untuk berperilaku baik kepada mereka. Pola hubungan raja-rakyat inilah yang selanjutnya menjadi dasar keberadaan sebuah kerajaan di Melayu. Mengikuti *Sejarah Melayu*, perusakan terhadap pola hubungan tersebut akan membawa akibat runtuhnya kekuasaan suatu kerajaan dan hilangnya *daulat* dari diri sang raja.¹⁸

Dalam kaitan inilah maka wacana politik Melayu selanjutnya memperkenalkan konsep *musyawarah*, yang juga diadopsi dari tradisi politik Islam, sebagai satu aturan dalam sistem perilaku politik raja-raja Melayu. Dalam *Sejarah Melayu*, kata *musyawarah* telah digunakan sedemikian rupa dan mengacu pada praktek-praktek politik yang berlangsung dalam kerajaan Melaka. Konsep *musyawarah* ini tentu saja harus dilihat sebagai bagian integral dari pola hubungan raja-rakyat seperti telah disinggung di atas. *Musyawarah* dilakukan guna menjaga tata hubungan yang telah dianggap sebagai landasan eksistensi suatu kerajaan. Dari sini, nampak bahwa budaya politik Melayu berbeda dengan Jawa yang memiliki konsep penyatuan *Kawula-Gusti*, di mana rakyat sepenuhnya menjadi bagian milik sang raja dan tidak menempati posisi yang penting seperti di dunia Melayu.

Mengamati perumusan konsep-konsep pokok politik dalam teks-teks Melayu klasik di atas, bisa disimpulkan bahwa kehadiran Islam di dunia Melayu—atau tepatnya dalam wacana politik—telah melahirkan satu proses transformasi ideologi yang sangat efektif. Islam secara pasti tampil menggantikan ideologi politik Hindu-Budha sebagai sumber perumusan etika dan sistem politik kerajaan. Kendati tentu tanpa sepenuhnya meninggalkan tradisi yang sudah melembaga masa pra-Islam, kehadiran Islam telah memberi kontribusi yang signifikan dalam pembentukan wacana baru politik Melayu. Munculnya konsep-konsep baru yang tampil karena kekuatan pengaruh Islam, seperti disebut di atas, merupakan bukti hadirnya wacana baru yang berangkat dari Islam. Di sini Islam menjadi sumber serta landasan pemaknaan bangsa Melayu tentang kekuasaan dan pelembagaan konsep-konsep baru politik di kerajaan.

Bersamaan dengan perkembangan di atas, masyarakat Melayu tumbuh menjadi masyarakat jenis baru yang berbasis pada kehidupan kerajaan maritim. Berbeda dengan jenis masyarakat yang berbasis di kerajaan pedalaman, masyarakat kerajaan maritim memiliki akses lebih besar untuk mengadopsi nilai-nilai baru yang hadir sejalan dengan proses Islamisasi. Tema inilah yang kemudian menjadi inti pembahasan artikel yang ditulis Zainal Kling, bab 2, mengenai struktur sosial masyarakat Melayu. Artikel ini secara umum lebih merupakan

penegasan terhadap asumsi kalangan sarjana seperti telah disebut di atas, yang memandang bahwa masyarakat Melayu memiliki tingkat penghayatan keislaman lebih tinggi ketimbang masyarakat lain di Asia Tenggara.

Oleh karena itu artikel tersebut membahas secara rinci, dengan menghadirkan data-data antropologis, aspek-aspek sosial kehidupan masyarakat Melayu. Mulai dari sistem kekerabatan (*kinship*), tata-cara perkawinan dan sistem keluarga, sampai praktek-praktek ritual keagamaan yang sudah melembaga dalam tradisi masyarakat Melayu: seperti perayaan hari-hari besar Islam, upacara selamatan (*kenduri*), serta upacara-upacara lain yang biasa dilakukan masyarakat Melayu. Dari pembahasan artikel ini, hal paling penting untuk ditekankan adalah bahwa kegiatan-kegiatan ritual dan sosial di atas dilihat sebagai praktek-praktek keagamaan masyarakat Melayu yang berakar dalam doktrin agama mereka. Jadi Islam telah berperan efektif sebagai basis pembentukan struktur sosial, dan ajaran-ajaran Islam mewarnai hampir seluruh aspek kehidupan sosial masyarakat Melayu.

Sampai di sini, bisa dikatakan bahwa kerajaan-kerajaan maritim Melayu telah berfungsi penting sebagai basis terbentuknya sistem sosial dan budaya masyarakat yang mampu mengadopsi nilai-nilai Islam secara luas. Data-data sejarah sejarah yang ditunjukkan di atas, yang menjadi pembahasan tiga artikel pertama buku ini, merupakan bukti kuat dari berlakunya kecenderungan demikian. Masyarakat Melayu berkembang menjadi satu masyarakat Muslim yang sangat potensial melahirkan sebuah peradaban Islam yang besar. Kuatnya pengaruh Islam dalam praktek kehidupan sosial dan politik masyarakat, pada tahap perkembangan kemudian, juga telah memberi kontribusi penting bagi keterbukaan mereka menerima nilai-nilai kultural dunia luar. Konsep *dar al-Islam*, yang menempatkan wilayah Melayu sebagai bagian dari dunia Islam, berkembang menjadi ideologi yang mendukung sikap keterbukaan mereka menerima serta mengambil manfaat dari interaksi intensif dengan dunia Muslim. Kondisi inilah yang membawa dunia Melayu mencapai perkembangan penting dalam peradaban Islam, sebagaimana akan dibahas kemudian.

Capaian Peradaban: Tradisi Intelektual Islam

Menyusul terbentuknya masyarakat-negara maritim seperti telah dijelaskan di atas, dunia Melayu selanjutnya menyaksikan perkembangan pesat di bidang intelektualisme Islam. Ini bisa dilihat terutama

melalui kemunculan sejumlah ulama besar di Melayu-Nusantara, seperti Hamzah Fansuri, Nuruddin al-Raniri, Abdurrauf al-Sinkili, seta sejumlah nama lain yang telah memberi kontribusi penting dalam perkembangan intelektualisme Islam di dunia Melayu. Mereka adalah ulama besar Melayu-Nusantara yang telah melahirkan sejumlah karya sangat penting di berbagai bidang keislaman, khususnya di abad ke-17 dan 18. Bersama dengan lembaga-lembaga pendidikan Islam yang mereka pimpin, para ulama telah melahirkan wacana dominan dalam perkembangan intelektualisme Islam, dan selanjutnya meningkatkan laju proses Islamisasi masyarakat dunia Melayu.

Di samping itu, perkembangan di atas selanjutnya bisa pula dilihat dari kebangkitan tradisi sastra, khususnya yang berisi tema-tema yang berkaitan dengan Islam dalam konteks sosial-budaya Melayu. Kegiatan penulisan karya-karya sastra ini tumbuh sedemikian pesat sejalan dengan kehadiran Islam sebagai kekuatan budaya dan intelektual di dunia Melayu. karya-karya sastra ini mengadopsi banyak tradisi serupa yang berkembang di dunia Muslim lain, baik dalam tema pembahasan maupun—dan terpenting—dalam cara penulisan. Dalam hal ini karya-karya tersebut menggunakan tulisan Arab sebagai media penulisan, sehingga ia dikenal dengan sebutan "kitab Jawi" atau kitab "berhuruf Arab".

Dalam buku ini, perkembangan tradisi intelektualisme Islam di atas dibahas dua artikel berikutnya, bab 4 dan bab 5, masing-masing ditulis oleh Azyumardi Azra dan Ismail Hamid. Azyumardi Azra lebih banyak menyoroti pemikiran Islam yang diketengahkan para ulama Melayu-Nusantara, serta lembaga-lembaga pendidikan Islam yang berkembang. Sementara Ismail Hamid lebih memfokuskan pembahasannya pada karya-karya sastra Melayu yang berisi tema-tema keislaman, di samping beberapa aspek pemikiran Islam yang juga telah dibahas Azra. Namun, hal penting untuk dicatat adalah bahwa kedua artikel itu membahas perkembangan tradisi intelektual Islam sebagai satu bentuk capaian peradaban Melayu. Fokus pembahasan terutama adalah konstruksi sosial masyarakat Melayu terhadap realitas yang ada—yang berangkat dari sistem politik dan budaya mereka—sebagaimana mengemuka dalam karya-karya keislaman yang dibahas. Jadi, karya-karya intelektual dilihat sebagai satu ekspresi sosial-budaya di tengah suasana kehidupan di mana Islam telah melembaga sedemikian rupa dalam masyarakat.

Hal terakhir ini tampak sedemikian kentara dalam artikel yang ditulis Azra. Di sini ia membahas tradisi intelektual Islam dalam satu

proses perkembangan menjadi satu kekuatan sosial dan politik, yakni ketika Islam hadir menjadi bagian resmi bangunan politik kerajaan-kerajaan Melayu. Artikel ini mulai dengan pembahasan mengenai kerajaan Melayu—disebut juga kesultanan—dalam fungsinya sebagai pusat pendidikan dan kajian Islam. Dengan menggunakan baik sumber-sumber Barat, seperti catatan perjalanan Tome Pires dan Marco Polo, maupun sumber-sumber lokal, yakni *Hikayat* untuk konteks Melayu dan *Babad* untuk konteks Jawa, Azra membahas secara rinci peran dan sumbangan penting kerajaan dalam kegiatan intelektual dan perkembangan Islam secara umum. Para penguasa dan elit politik kerajaan menjadi patron para ulama dalam kegiatan-kegiatan intelektual. Kasus di Samudra Pasai dalam hal ini memberikan contoh sangat jelas. Menurut catatan Ibnu Battutah, raja Samudra Pasai, Malik al-Zahir, memiliki minat besar dalam kajian-kajian Islam. Dia aktif melakukan diskusi tentang masalah-masalah Islam di masjid sekitar istana kerajaan dengan mengundang para ulama dan kadi.

Gambaran di atas—di samping banyak peristiwa sejarah lain yang dihadirkan Azra—memberikan bukti kuat peran kerajaan sebagai pusat kajian-kajian Islam. Lebih dari itu, pada saat yang sama, hal itu juga menunjukkan awal keberadaan lembaga pendidikan Islam yang kemudian berkembang di masa-masa kemudian. Dari gambaran di atas, bisa dikatakan bahwa di kerajaan-kerajaan Islam Melayu saat itu telah tumbuh apa yang di dunia Timur Tengah dikenal dengan *halqah*, yakni pusat kajian Islam di lingkungan mesjid. Di lembaga ini kajian Islam dilakukan biasanya dengan mengundang para ulama dari luar kerajaan, bahkan dari luar Melayu-Nusantara. Ini lagi-lagi bisa dibuktikan dari catatan Ibnu Battutah. Ketika pertama kali singgah di Samudra Pasai, Ibnu Battutah—selain disambut pihak kerajaan—diperkenalkan dengan para ulama dari dunia Muslim, di antaranya *al-Kadi al-Sharîf Amir al-Shirâzi* (dari Shiraz, Persia) dan *Taj al-Dîn al-Isfahâni* (dari Isfahan).

Sistem *halqah* inilah yang kemudian berkembang menjadi lembaga pendidikan Islam seperti dikenal dewasa ini, yakni *meunasah* di Aceh, *surau* di Minangkabau, dan *pesantren* di Jawa. Meski pada awal berdirinya sama seperti *halqah* yang sangat sederhana, ketiga lembaga pendidikan yang disebut tadi dalam perkembangannya memperlihatkan tingkat kompleksitas dan kelembagaan yang lebih mapan sebagai tempat kegiatan-kegiatan intelektual Islam. Perkembangan ini bisa dilihat bukan hanya pada jumlahnya yang semakin bertambah

dengan tingkat sebaran yang luas di masyarakat, tapi juga arah dan volume kegiatan kajian Islam yang dilakukan masing-masing lembaga pendidikan tersebut. Di antara lembaga pendidikan di atas bahkan ada yang melakukan kajian secara khusus bidang tertentu dalam ilmu-ilmu keislaman. Di Aceh, misalnya, dikenal *dayah*—satu lembaga pendidikan Islam lanjutan setelah *meunasah* dan *rangkrang*—yang secara spesifik mempelajari tafsir al-Qur'ân, disebut "*dayah tafsir*", atau "*dayah hadis*" yang menekankan pelajaran hadis-hadis Nabi, dan sebagainya.

Bersamaan dengan perkembangan lembaga pendidikan Islam ini, dunia Melayu selanjutnya menyaksikan kebangkitan tradisi intelektualisme Islam. Ulama dan kyai, sebagai pemimpin lembaga pendidikan, menjadi aktor intelektual yang memberi kontribusi sangat penting dalam pembentukan wacana pemikiran Islam. Mereka telah menulis sejumlah besar karya dalam berbagai bidang keislaman, bahkan di antaranya memiliki reputasi internasional di dunia Muslim. Ulama pertama yang muncul dalam pentas perkembangan intelektual Islam Melayu, sejauh didukung data-data sejarah yang memadai, adalah Hamzah Fansuri. Hidup di kerajaan Aceh pada abad ke-17, Hamzah Fansuri adalah orang pertama yang terlibat langsung dalam perkembangan wacana intelektual Islam. Bersama murid dan sekaligus pengikutnya, Syams al-Din al-Sumatrani (w. 1630), dia mewakili kecenderungan pemikiran Sufisme aliran *wahdat al-wujud* sebagaimana dikembangkan Ibn al-'Arabi dan 'Abd al-Karim al-Jilli. Dia, misalnya, memahami alam dalam kerangka teori emanasi neo-Platonik dan menganggap setiap emanasi merupakan kehadiran Tuhan.

Pemikiran sufisme *wahdat al-wujud* ini selanjutnya mengundang kritik keras dari para ulama yang muncul kemudian, sehingga ia sekaligus membuka perdebatan panjang dalam sejarah pemikiran Islam di dunia Melayu. Hal ini bermula dengan kehadiran Nur al-Din al-Raniri (w. 1658) dalam kancah politik dan intelektual Islam di Melayu, khususnya di kerajaan Aceh. Dalam hal ini al-Raniri, bersama dengan ulama-ulama lain—'Abd al-Rauf al-Sinkili (w. 1693) dan Muhammad Yusuf al-Makassari (w. 1699)—mewakili aliran pemikiran yang kemudian dikenal dengan neo-Sufisme. Berbeda dengan Sufisme *wahdat al-wujud*, ajaran neo-Sufisme sangat menekankan rekonsiliasi antara Sufisme dengan syari'ah dan pandangan transendentalisme Tuhan *vis-a-vis* alam. Bertolak dari pemikiran ini, dengan dukungan politik penguasa kerajaan Aceh, al-Raniri melancarkan kritik keras terhadap

pemikiran *wahdat al-wujud* dua ulama Melayu pertama. Lebih jauh, dia bahkan mengkafirkan pengikut aliran pemikiran tersebut dan meminta penguasa Aceh membakar semua karya-karya Hamzah Fansuri dan Syams al-Din al-Sumatrani.

Sejak kehadiran al-Raniri, bersama para ulama lain pada masanya, neo-Sufisme muncul sebagai wacana dominan dalam perkembangan intelektual Islam di Melayu. Dalam hal ini al-Raniri telah meletakkan landasan kuat bagi berkembangnya arah baru pemikiran Islam yang menekankan pentingnya pelaksanaan syari'ah dalam praktek kehidupan kaum Muslim. Maka di abad ke-18 dan 19, pemikiran neo-Sufisme ini menjadi wacana dominan dalam tradisi intelektulisme Islam. Para ulama di abad itu sama-sama mengetengahkan pemikiran Islam sebagaimana diperkenalkan tiga ulama neo-Sufi terkemuka di abad ke-17.

Menyangkut semua perkembangan di atas, dua hal penting setidaknya perlu dicatat. Hal pertama adalah jaringan sosial-intelektual Melayu-Nusantara dengan dunia Islam di Timur Tengah. Seperti telah dibahas dalam karya besarnya,¹⁹ Azra berpendapat bahwa kebangkitan tradisi intelektual Islam di dunia Melayu berlangsung sejalan dengan hubungan intensif yang terjalin dengan Islam di Timur Tengah, khususnya Mekkah dan Madinah. Para ulama Melayu, terutama yang beraliran neo-Sufisme, adalah tamatan dari Timur Tengah. Mereka menghabiskan waktu yang cukup lama belajar dari para Syaikh Mekkah, seperti Ibrahim al-Kurani, yang diakui sebagai ulama neo-Sufi. Oleh karena itu, wacana pemikiran Islam Melayu-Nusantara dalam beberapa hal merupakan hasil dari perkembangan serupa yang berlangsung di Timur Tengah.

Hal kedua, sangat berkaitan erat dengan yang pertama, adalah semakin menguatnya pelembagaan Islam dalam struktur sosial dan politik di Melayu-Nusantara. Penting dikatakan bahwa pada masa kerajaan Aceh di abad ke-17, sebagai basis kemunculan ulama-ulama di atas, Islam memang mengalami perkembangan sebagai satu kekuatan dominan dari sistem politik politik yang berlaku. Di Aceh Islam tidak hanya tampil sebagai ideologi kerajaan, ia juga berfungsi sebagai substansi hukum yang berlaku. Kadi, misalnya, sebagai lembaga resmi pelaksanaan hukum Islam, telah menjadi bagian dari struktur kerajaan. Keberadaan lembaga kadi ini tidak hanya didapat dari sumber-sumber lokal, yakni teks *Undang-Undang* yang telah disebut sebelumnya, tapi juga dari sumber-sumber Eropa. Catatan perjalanan John Davis

dan Beaulieu, pengembara dari masing-masing Inggris dan Prancis, memberi kesaksian kuat eksistensi kelembagaan hukum Islam, kadi, serta posisinya yang sangat berpengaruh di lingkungan kerajaan. Menurut mereka, pemimpin tertinggi lembaga hukum Islam ini, Kadi Malik al-Adil (*Kali Malikon Ade*) berpengaruh besar melampaui urusan resminya di bidang hukum Islam. Kadi berperan penting dan menentukan dalam kehidupan politik dan ekonomi kerajaan.²⁰

Dari pembahasan tentang dua hal di atas, bisa dikatakan bahwa tradisi intelektual Islam di dunia Melayu tumbuh sejalan dengan perkembangan wilayah tersebut menjadi satu "pusat Islam". Maksudnya, suasana kehidupan di mana Islam menjadi basis utama pembentukan sistem sosial dan budaya masyarakat telah tercipta secara cukup mapan (*established*). Dan dalam kondisi inilah konstruksi sosial dilakukan masyarakat Melayu sebagaimana terlihat dalam karya-karya intelektual para ulama. Jadi, dengan ungkapan lain, perkembangan intelektual merupakan artikulasi berlangsungnya proses pelembagaan Islam yang semakin intensif di kalangan masyarakat Melayu; dan karya-karya intelektual Islam merupakan wujud pemaknaan bangsa Melayu terhadap realitas yang berlaku, yang berbasis pada nilai-nilai Islam yang telah berakar kuat.

Pandangan terakhir inilah yang menjadi asumsi dasar pembahasan selanjutnya oleh Ismail Hamid, bab 5, tentang Kitab Jawi. Seperti halnya Azra, Hamid melihat bahwa lahirnya Kitab Jawi, yakni karya-karya keislaman baik oleh para ulama maupun pujangga kraton, merupakan wujud paradigma baru dalam kehidupan sosial dan budaya masyarakat Melayu yang berbasis pada ajaran Islam. Lebih jauh, Hamid berpendapat bahwa kebangkitan tradisi intelektual dan sastra Melayu jelas-jelas merupakan sumbangan Islam; kehadiran Islam adalah awal lahirnya tradisi sastra di dunia Melayu. Sebelumnya, demikian Hamid menekankan, tradisi yang berkembang di masyarakat Melayu berupa tradisi lisan dengan tema cerita di seputar entitas budaya lokal dunia Melayu.

Oleh karena itu, dalam pembahasannya Hamid memberi tekanan kuat pada perubahan tema-tema yang muncul dalam Kitab Jawi, atau—untuk konteks Indonesia—biasa disebut "Kitab Kuning". Dalam hal ini dia mencatat, misalnya, munculnya tema-tema dan istilah-istilah baru yang diadopsi dari dunia Muslim. Dalam tradisi sastra, yang menjadi tema utama pembahasan, Hamid mencatat kehadiran teks-teks Melayu Jawi yang memuat cerita mengenai Islam dan dunia

Muslim. Di antaranya adalah *Kisah Nabi-Nabi* atau *Qisas al-Anbiya*; *Bustan al-Salatin* karangan Nur al-Din al-Raniri, berjumlah enam jilid, yang membahas sejarah umat manusia sejak penciptaan dunia hingga masa kerajaan Aceh; *Taj al-Salatin* yang berisi petunjuk dan nasehat bagi para penguasa; *Hikayat Muhammad Hanafiyah* yang berisi kisah mengenai putra Ali ibn Abi Talib, Muhammad Hanafiyah; dan banyak teks-teks Melayu lain yang menjadikan peristiwa sejarah yang berkaitan dengan Islam dan dunia Muslim sebagai tema pokok pembahasan.

Begitu pula tema-tema dan simbol keislaman tersebut muncul dalam teks-teks Melayu yang sebelumnya dipengaruhi budaya India-Hindu. *Hikayat Ganjamara* adalah salah satu bukti. Teks tersebut berisi kisah Ganjamara, seorang tokoh India, yang berhasil mengislamkan para penguasa Hindu. Teks-teks lain yang mengalami transformasi simbolik, dari Hindu ke Islam, di antaranya adalah *Hikayat Ahmad Muhammad* dari cerita dalam *Marakarma*, teks *Hikayat Si Miskin* dari *Serangga Bayu*, dan *Hikayat Syah Mardan* yang diubah dari *Indrajaya*. Semua bukti ini menunjukkan bahwa di dunia Melayu, khususnya sejak abad ke-16, telah berlangsung transformasi ideologis yang sangat mendasar, dari Hindu-Budha ke Islam. Dan karya-karya sastra di atas, yang termasuk dalam kategori Kitab Jawi, merupakan bukti dari berlakunya ideologi Islam sebagai pijakan budaya masyarakat.

Dalam kaitan inilah, penting ditegaskan, teks-teks sastra Melayu tidak bisa dilihat semata-mata sebagai karya sastra yang terlepas dari nilai dan motivasi keagamaan. Karya-karya tersebut justru ditulis dalam rangka menyampaikan pesan-pesan Islam untuk masyarakat Melayu. Narasi sastra bahkan digunakan sebagai media komunikasi dakwah untuk menarik minat para pembaca. Oleh karena itu, di samping dalam karya-karya yang telah disebut di atas, muatan pesan-pesan keagamaan ini tampak sedemikian kuat mewarnai pembahasan utama teks-teks Melayu, di antaranya: *Hikayat Nur Muhammad*, berisi kisah kebesaran dan keberhasilan Nabi Muhammad sebagai rasul terakhir Allah dalam menyampaikan ajaran Islam; *Kitab Seribu Masalah*, berisi nasehat-nasehat keagamaan disertai janji dan ancaman bagi perbuatan seseorang di dunia; dan *Hikayat Wasiat Luqman al-Hakim* yang memuat kisah Luqman al-Hakim, tokoh yang disebut al-Qur'an, yang telah berhasil mendidik anak-anaknya untuk beriman kepada Allah. Jadi, sebagian besar karya-karya sastra Melayu, lebih khususnya yang termasuk dalam Kitab Jawi, syarat dengan muatan pesan-pesan dan nasehat moral keagamaan.

Arsitektur dan Seni: Capaian Peradaban Islam

Bersamaan dengan perkembangan tradisi intelektualisme Islam yang telah dijelaskan, capaian peradaban Islam Melayu juga ditandai kebangkitan arsitektur dan seni. Dua artikel berikutnya dalam buku ini, masing-masing ditulis Kamaruddin Mohd. Ali dan Raja Fauziah bersama Abdul Rahman al-Ahmadi, secara khusus membahas dua aspek penting peradaban Islam di atas. Seperti halnya tradisi intelektual, kegiatan arsitektural dan seni dalam buku ini juga dibahas dalam kaitan dengan pengaruh Islam dalam kehidupan sosial-budaya masyarakat Melayu. Dalam hal ini Islam, lebih tepatnya tradisi yang diperkenalkan Muslim, telah menjadi sumber kekuatan dan inspirasi bagi kegiatan-kegiatan yang berkaitan dengan arsitektur dan penciptaan karya-karya bernilai seni. Islam telah mempengaruhi pilihan corak dan motif karya-karya seni dan arsitektur di dunia Melayu.

Artikel Mohd. Ali mengarahkan pembahasan khususnya pada tiga jenis karya arsitektur dunia Melayu: mesjid, rumah, dan istana kerajaan. Ketiga jenis karya ini dinilai telah menampilkan kekuatan pengaruh Islam yang demikian kuat. Masjid dalam konteks ini tentu saja menempati posisi pertama. Sebagai tempat ibadah kaum Muslim, masjid lebih banyak diasosiasikan dengan kegiatan-kegiatan dan nuansa keislaman. Namun demikian, seperti ditekankan artikel ini, seni arsitektur yang berkembang di masjid Melayu tampak juga mengadopsi nilai-nilai dan tradisi keagamaan masa pra-Islam. Islam memang tidak memperkenalkan satu pola atau gaya arsitektur masjid yang spesifik. Ia dapat didasarkan pada pola atau gaya yang telah berkembang sebelum kedatangan Islam. Karena itu, gaya arsitektur bangunan candi Hindu-Budha juga turut mempengaruhi arsitektur bangunan masjid-masjid di tempat tertentu di Melayu-Nusantara.

Hal terakhir ini bahkan sedemikian kentara di Jawa. Di sini masjid umumnya memiliki ciri-ciri penting sebagai berikut: berbentuk denah persegi; berdiri di atas pondasi adat yang agak tinggi, bukan di atas tiang-tiang seperti rumah tradisional; mempunyai atap meruncing, terdiri dari tiga sampai lima tingkat; di sisi barat atau sisi barat laut ada bangunan menonjol untuk *mihrab*; di bagian depan dan terkadang di kedua sisinya terdapat serambi yang terbuka atau tertutup; dan halaman sekitar mesjid dikelilingi tembok dengan satu atau dua pintu gerbang.²¹ Dari semua ciri utama masjid di atas, penting ditekankan, formasi atap bertingkat yang meruncing ke atas nampaknya perlu mendapat perhatian dalam pembahasan. Hal ini terutama meng-

ingat bahwa ciri masjid yang demikian itu mengingatkan kita pada gaya arsitektur candi peninggalan Hindu-Budha di Jawa. Seperti bisa kita saksikan dalam candi Borobudur di Jawa, atau beberapa candi Bali dewasa ini, gaya arsitektur berundak yang meruncing ke atas merupakan elemen peninggalan Hindu-Budha, yang kemudian diadopsi bangunan masjid di Jawa dan beberapa tempat lain di Melayu-Nusantara.

Gaya arsitektur masjid di atas, di samping bangunan-bangunan lain peninggalan Islam, lebih jauh mencerminkan proses Islamisasi di Melayu-Nusantara, di mana bagian tertentu tradisi keagamaan pra-Islam dipelihara dan diadopsi menjadi bagian dari tradisi Islam. Islamisasi di Melayu-Nusantara berlangsung dalam suasana budaya yang sudah mapan—ketika adat-istiadat sudah sedemikian melembaga dalam praktek kehidupan masyarakat—sehingga ia, adat istiadat, berfungsi efektif sebagai basis berlangsungnya proses domestifikasi Islam yang sejalan dengan tingkat adaptasi lingkungan sosial-budaya masyarakat. Di samping itu, kenyataan di atas juga bisa dilihat sebagai implikasi kelenturan Islam menghadapi situasi kultural di mana proses Islamisasi berlangsung. Islam dalam konteks ini lebih menekankan etika sosial keagamaan, bukan perubahan radikal sistem sosial-keagamaan yang telah berlaku. Maka keberlangsungan tradisi keagamaan masa pra-Islam tidak hanya wajar dari sudut pandang sejarah, tapi juga memperoleh pembenaran yang berbasis pada doktrin Islam yang memiliki daya lentur tinggi.

Berkenaan dengan gaya arsitektur ini, hal penting lain untuk ditekankan adalah bahwa ia memiliki makna sosio-kultural yang sangat signifikan, khususnya dari pilihan motif dan gaya yang diambil para pelaku seni. Di sini arsitektur bangunan peninggalan Islam nampak memperlihatkan satu kesatuan simbolis antara nilai-nilai keagamaan yang sakral dengan nilai-nilai duniawi yang profan. Ia merupakan refleksi dari kondisi budaya di mana nilai-nilai Islam menjadi satu kekuatan determinan dalam proses penciptaan seni bangunan. Mereka, para pelaku seni, hidup di tengah suasana budaya di mana Islam telah mengalami satu proses pelembagaan yang demikian mapan, serta menjadi sumber makna bagi praktek kehidupan yang berlangsung, termasuk penciptaan seni arsitektur bangunan.

Hal terakhir ini terutama bisa dilihat pada fakta bahwa kaligrafi menjadi seni arsitektur utama bangunan masjid. Kaligrafi adalah satu jenis seni yang sangat diasosiasikan dengan Islam. Kemunculan seni yang menekankan tulisan indah ini memang sejalan dengan kehadiran

Islam. Hal ini sangat terkait dengan wahyu al-Qur'an yang menjadi awal mula serta sekaligus sumber kebangkitan tradisi kaligrafi di dunia Arab dan akhirnya di dunia Muslim. Ajaran Islam yang melarang seni lukis di satu pihak, dan kesadaran Muslim untuk menjaga keaslian dan keutuhan al-Qur'an di pihak lain, telah mendorong perkembangan seni kaligrafi. Oleh karena itu, dalam perkembangannya kemudian, seni kaligrafi ini menjadi satu-satunya media ekspresi seni Muslim yang sama sekali terbebas dari pelarangan oleh ajaran Islam, sebagaimana yang terjadi pada seni lukis.²² Latar belakang inilah yang kemudian menjadi dasar lahirnya asumsi di kalangan Muslim, khususnya di dunia Melayu, bahwa seni kaligrafi menjadi identik dengan pengaruh Islam. Dan hal ini pulalah yang menjadi argumen penulis artikel ini, yang mengatakan bahwa salah satu bukti pengaruh Islam pada bangunan peninggalan sejarah di Melayu adalah seni kaligrafi.

Begitu pula hal terakhir ini menjadi argumen penulis artikel berikutnya, Raja Fauziah dan Abdul Rahman al-Ahmadi, yang membahas pengaruh Islam dalam bidang kesenian dan kerajinan tangan. Seni kaligrafi, yang menjadi hiasan utama karya-karya seni, dilihat sebagai bukti besarnya pengaruh Islam dalam dunia kesenian Melayu. Dalam hal ini, penulis artikel mencatat misalnya hiasan kaligrafi pada benda-benda ukiran yang terbuat dari kayu, kulit, kain, perak, emas, atau pada benda-benda lain berupa surat-surat oleh raja-raja Melayu. Khusus yang disebut terakhir, kajian Annabel Gallop, *The Legacy of Malay Letter*,²³ menunjukkan bukti bahwa seni kaligrafi telah digunakan sebagai hiasan surat, di antaranya adalah surat yang dibuat penguasa Aceh, Sultan Iskandar Muda, untuk Raja James I di Inggris tertanggal 1615. Surat Iskandar Muda ini, bersama dengan benda-benda seni lain, menunjukkan berlakunya tulisan Arab-Islam sebagai media komunikasi di Melayu, yang tidak hanya terbatas di lingkungan kerjaan tapi juga di kalangan masyarakat luas.

Bukti lain dari kuatnya pengaruh Islam dalam benda-benda seni bisa pula dilihat dari muatan tulisan yang terpampang dalam kaligrafi. Di sini para seniman Melayu umumnya menggunakan kalimat-kalimat berbahasa Arab-Islam, kalimat yang dinilai memiliki makna keagamaan, dalam karya-karya seni mereka. Dalam batik tulis, misalnya, kalimat syahadah (*asyhadu an-la ilaha ila Allah wa asyhadu ana Muhammad Rasul Allah*), kalimat takbir (*Allahu Akbar*), dan kalimat tahmid (*alhamdu li Allah*) menjadi hiasan umum yang biasa ditemui dalam hiasan batik. Kalimat-kalimat tersebut juga sering ditemukan dalam hiasan-hiasan sajadah, karpet berukuran kecil untuk sembah-

yang. Jadi, tegasnya, karya-karya seni telah menjadi bagian dari wacana keislaman dunia Melayu.

Berkenaan dengan semua bukti di atas, hal penting ditekankan, para seniman Melayu, melalui karya-karya mereka, telah menjadikan Islam sebagai sumber inspirasi bagi penciptaan benda-benda yang bernilai seni. Di sini, kesadaran subyektif pekerja seni tidak memperoleh penekanan yang demikian besar. Ia seakan terlebur dalam satu suasana budaya di mana nilai-nilai Islam menjadi satu faktor determinan. Oleh karena itu, yang paling menonjol dalam karya-karya mereka adalah sifat-sifat atau tanda-tanda yang baissa diasosiasikan dengan Islam, ketimbang subyektifitas pribadi sang pencipta seni.

Penutup

Buku ini ditutup dengan artikel Nasir Tamara, yang secara khusus membahas perkembangan Islam di wilayah yang sekarang menjadi Indonesia. Fokus pembahasan artikel ini berkisar pada perkembangan Islam sebagai satu kekuatan sosial-politik dan ekonomi, khususnya melalui kemunculan berbagai organisasi pergerakan melawan kolonialisme Belanda. Di sini penulis mengidentifikasi berbagai kecenderungan gerakan yang muncul dalam organisasi yang berdiri pada awal abad ke-20. Sarekat Islam (SI) merupakan organisasi pergerakan pertama yang mewakili kebangkitan Islam sebagai satu kekuatan politik dan ekonomi melawan kolonialisme. Organisasi selanjutnya adalah Muhammadiyah, yang menengahkan gerakan modernisasi Islam, khususnya melalui pendidikan, sebagai agenda utama. Dua organisasi di atas kemudian disusul Nahdlatul Ulama (NU), yang mewakili kebangkitan Islam tradisional oleh para ulama yang berbasis di pesantren. Dibanding dua organisasi sebelumnya, SI dan Muhammadiyah yang masing-masing menekankan politik-ekonomi dan modernisasi Islam, NU memiliki orientasi gerakan yang berbeda. NU lebih mengarahkan perhatiannya pada kehidupan keagamaan tradisional, kendati pada perkembangan kemudian ia juga terlibat dalam bidang politik.

Keragaman orientasi gerakan oleh tiga organisasi di atas kemudian mendapatkan perkembangannya lebih lanjut melalui organisasi yang berdiri kemudian, yakni Masyumi (Majlis Syura Muslimin Indonesia). Organisasi ini bergerak dalam berbagai aspek kemasyarakatan yang telah dirintis tiga organisasi sebelumnya, yang dilakukan secara lebih sistematis dan elaboratif. Oleh karena itu, berdirinya Masjumi oleh penulis dilihat sebagai satu bentuk kristalisasi Islam sebagai kekuat-

an ideologi yang melatari pergerakan Muslim di Indonesia. Hal ini bisa dibuktikan selama lima belas tahun setelah Indonesia merdeka, satu periode ketika Masyumi berkuasa dalam kabinet pemerintahan Indonesia. Masyumi saat itu hadir dalam pentas politik nasional dengan agenda yang relatif jelas di bidang sosial-budaya, politik, dan ekonomi.

Sebagai penutup, perlu ditegaskan, buku ini secara keseluruhan menyajikan pembahasan yang sangat komprehensif mengenai perkembangan Islam di dunia Melayu dan umumnya di Asia Tenggara. Buku ini menghadirkan pembahasan yang rinci dalam bidang-bidang tertentu yang menjadi fokus perhatian masing-masing artikel. Lebih penting lagi, seperti telah disinggung di muka, buku ini menghadirkan dunia Melayu sebagai satu pusat peradaban Islam, yang sejajar dengan pusat-pusat peradaban Islam lain, khususnya dunia Arab dan Persia. Singkatnya, buku ini dalam beberapa hal telah berhasil membongkar mitos lama dunia intelektual yang menempatkan Arab sebagai pusat Islam *vis-a-vis* wilayah non-Arab sebagai pinggiran.

Oleh karena itu, kehadiran buku ini jelas memiliki makna yang sangat signifikan. Tidak saja secara akademik, di mana buku ini menjadi saksi berlakunya satu paradigma baru yang berorientasi Islam di dunia Melayu, tapi juga secara sosio-kultural yang berusaha menempatkan Islam Melayu pada posisi penting yang memberi kontribusi berarti dalam rangkaian sejarah global peradaban Islam. Lebih dari itu, kekuatan buku ini juga bisa dilihat dari pembahasannya yang menjadikan bangsa Melayu sebagai aktor intelektual di balik capaian peradaban yang luar biasa besar seperti telah dijelaskan di atas. Di sini bangsa Melayu dilihat sebagai subyek sejarah yang telah memberi sumbangan penting bagi kemajuan peradaban Islam di wilayah tersebut. Mereka telah berjasa menjadikan Islam berkembang sebagai satu kekuatan sosial-politik dan budaya, sebagai sebuah peradaban.

Endnotes

1. Lihat William R. Roff, "Islam Obscured? Reflections on Studies of Islam and Society in Southeast Asia", *Archipel*, 29 (1985), h. 7-34; lihat pula Azyumardi Azra, "Orientalisme dan Studi Islam Asia Tenggara", *Islamika*, 3 (1994), h. 108-115; John Bowen, "Western Studies on Southeast Asian Islam: Problem of Theory and Practices", *Studia Islamika*, 4 (1995), h. 69-85.
2. Lihat Gustave von Grunebaum, "The Problem: Unity and Variety", dalam von Grunebaum, (ed.), *Unity and Variety in Civilization of Islam* (Chicago: Chicago University Press, 1955), h. 17-37. Tentang kritik terhadap pendekatan ini di antaranya lihat David F. Eickelmann, "The Study of Islam in Local Context", dalam Richard Martin, (ed.), *Islam in Local Contexts* (Leiden: E.J. Brill, 1982), h. 1-16.
3. Richard W. Bulliet, *Islam the View from the Edge* (New York: Columbia University Press, 1994).
4. *Ibid.*, khususnya bab 10, "New Centre, New Edge".
5. Lihat J.C. van Leur, *Indonesian Trade and Society* (Dordrecht: Foris Publication, 1983).
6. Lihat misalnya, Kenneth R. Hall, *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1985); A. Reid, "Trade and State Power in the Sixteenth and Seventeenth Century Southeast Asia", dalam *Proceedings Seventh International Association of Historians of Southeast Asia Conference*, Bangkok, 1979, h. 391-419; J. Kathirithamby-Wells, "Restrains on the Development of Merchant Capitalism in Southeast Asia Before c. 1800", dalam A. Reid, (ed.), *Southeast Asia in Early Modern Era*, (Ithaca: Cornell University Press, 1993), h. 123-148.
7. A.C. Milner, *Kerajaan: Malay Political Culture on the Eve of Colonial Rule* (Tucson: Arizona University Press, 1983). Lihat pula karyanya yang lain "Islam and Muslim State", dalam M.B. Hooker (ed.), *Islam in Southeast Asia* (Leiden: E.J. Brill, 1983), h. 24-49.
8. Lihat K.N. Chaudhury, *Trade and Civilization in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1780* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
9. A.H. Hill (ed.), "Hikayat Raja-Raja Pasai", *JMBRAS*, 33 (1960), h. 1-165.
10. Lihat R.O. Winstedt, (ed.), "The Malay Annals or Sejarah Melayu", *JMBRAS*, 15 (1938), h. 1-226.
11. Tome Pires. *The Suma Oriental*, diedit dan diterjemahkan oleh Armando Cartesio (London: The Haklyut Society, 1944), vol. 2, h. 240-241.
12. Tome Pires, *The Suma Oriental*, h. 241.
13. Lihat Liaw Yock Fang, *Undang-Undang Malaka* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1976).
14. Josselin de Jong dan R.O. Winstedt, (ed.), "Undang-Undang Laut Malaka (The Maritime Law of Malacca)", *JMBRAS*, 29 (1938), h. 22-59.
15. Lihat Taufik Abdullah, "Islam and the Formation of Tradition in the Malay World", *Itinerario*, 13 (1989), h. 17-36; juga artikelnya yang lain, "Islam dan Pembentukan Tradisi di Asia Tenggara: Sebuah Perbandingan", dalam Taufik Abdullah dan Sharon Siddique, (d.), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: LP3ES, 1989), h. 58-99.
16. Taufik Abdullah, "Islam and the Formation", h. 28; lihat pula G.J.W. Drewes, *An Early Javanese Code of Muslim Ethics* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1978).

17. Lihat, misalnya, John Crawfud, *History of the Indian Archipelago* (Edinburgh: Archibald Constable, 1820), vol. 2, h. 260-261.
18. Lihat P.E. de Josselin de Jong, "The Characters of of *Malay Annals*", dalam J. Bastin dan R. Roolvink, (ed.), *Malaysian and Indonesian Studies* (Oxford: The Clarendon Press, 1964), h. 235-241.
19. Lihat Azyumardi Azra, "The Transmission of Islamic Reformism to the Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", Ph.D. dissertation, Columbia University, 1992.
20. Lihat hal. 178-190; untuk informasi lengkap tentang lembaga pendidikan ini bisa dibaca dalam catatan John Davis dalam *Navigantium atque Itinerantium Bibliotheca: A Complete Collection of Voyages and Travel*, vol. 2, rev. ed. 1744, hal. 321. Juga "The Expedition of Commodore Beaulieu to the East Indies (1619-1622) drawn by Himself", dalam *Navigantium atque*, bagian XXV, hal. 744.
21. Penjelasan tentang hal ini bisa dibaca misalnya dalam G.F. Pijper, "Mesjid-Mesjid di Pulau Jawa" dalam *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonesia* (Jakarta: UI-Press, 1985), h. 14-66.
22. Lihat misalnya D. Sirajuddin AR, "Al-Qur'an dan Reformasi Kaligrafi Arab", *Ulumul Qur'an*, vol. 1 (1989), h. 52-58.
23. Annabel The Gallop, *The Legacy of Malay Letters* (London: The British Library, 1994).

Jajat Burhanuddin *adalah dosen IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta*