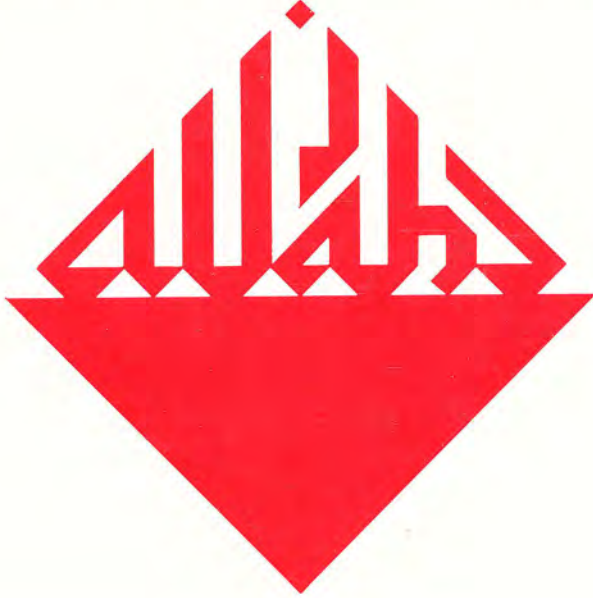


# STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 3, Number 2, 1996



---

CHANGING THE IMAGE OF ISLAM AND MUSLIM WORLD:  
INDONESIAN EXERCISES  
**Tarmizi Taher**

---

GOD AND SPIRITUAL BEINGS IN CIREBON-JAVANESE BELIEF SYSTEM:  
A RELUCTANT CONTRIBUTION AGAINST THE SYNCRETIC ARGUMENT  
**A. G. Muhaimin**

---

THE TRAGEDY OF CIMAREME:  
THE RESISTANCE OF HAJI HASAN TO THE COLONIAL POWER IN 1919  
**Chusnul Hajati**

---

THE *KHITTAH* OF 1926 REEXAMINED:  
VIEWS OF THE NU IN POST-CIPASUNG CONGRESS  
**Ali Munhanif**

# STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Volume 3, Number 2, 1996

## EDITORIAL BOARD:

*Harun Nasution*  
*Mastubu*  
*M. Quraish Shibab*  
*A. Aziz Dahlan*  
*M. Satria Effendi*  
*Nabilah Lubis*  
*M. Yunan Yusuf*  
*Komaruddin Hidayat*  
*M. Din Syamsuddin*  
*Muslim Nasution*  
*Wabib Mu'tbi*

## EDITOR-IN-CHIEF:

*Azymardi Azra*

## EDITORS:

*Saiful Mujani*  
*Hendro Prasetyo*  
*Joban H. Meuleman*  
*Didin Syafruddin*  
*Ali Munhanif*

## ASSISTANTS TO THE EDITOR:

*Arief Subhan*  
*Heni Nuroni*

## ENGLISH LANGUAGE ADVISOR:

*Judith M. Dent*

## ARABIC LANGUAGE ADVISOR:

*Fuad M. Fachruddin*

## 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.

## Islam di “Negeri Bawah Angin” dalam Masa Perdagangan

Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680, Volume One: The Lands below the Winds*, New Haven & London: Yale University Press, 1988; *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680, Volume Two: Expansion and Crisis*, New Haven & London, Yale University Press, 1993.

**Abstract:** *Studies of ‘The Lands Below the Winds’—a medieval Middle Eastern term referring to Southeast Asia— especially those related to Islam, remain incomplete. Numerous problems, subjects and topics are still hotly debated among scholars of Southeast Asia. Also, there are many issues which need more adequate and serious research.*

*Among these inexhaustible subjects and problems, for instance, is that concerning the arrival and the spread of Islam in this region, more specifically in comparison with the spread of other religious traditions, such as Catholicism or Christianity in general. This problem, which to a certain degree sounds very classical, deals with such questions as to when Islam arrived in the region, who were its bearers, where it came from, and how the early Muslim community organized their lives according to Islamic injunctions.*

*In this respect, these two works by Anthony Reid, Professor at the Australian National University, in Canberra, had a special and unique position. Even though Reid does not discuss in a detailed fashion the issues of the bearers of Islam and where Islam came from, he elaborates and analyses the development of Islam and Catholicism in the regions of Indonesia, Malaysia, and Philippine.*

*Reid’s basic argument is that phenomenal development of the two religious traditions accompanied the age of commerce which took place roughly between 1400 and 1650. He points out that, in the age of commerce, what he calls ‘the religious revolution’, i.e., a process of massive conversion among the communities, also took place; the people discarded their local beliefs of Hinduism and Buddhism and took on Islam and Christianity. Reid observes*

that more than half the population of the Southeast Asian communities converted to Islam and Christianity during the age of commerce. The acceptance by these communities of these revealed religions is considered to be the most important transformation in Southeast Asia, which had a radical and lasting impact on the development of region.

Reid believes that, during the age of commerce, contact and relationships between the "Lands bellow the Winds" and the West, as well as the East, intensified. These relationships were mainly created due to commercial factors, and later on also due to social, cultural and religious factors. With the intensity of commercial activities, cities (ports) emerged in various areas of the region. The secities in turn became cosmopolitan areas in the sense that they were open to new concepts, ideas, norms and cultures that were introduced to them. It was through these cities that cultural and religious 'exchanges' took place.

In connection with this massive religious transformation, Reid's studies reveal another characteristic, namely, that he sharply investigates the superiority of factors within Islam and Christianity compared to local beliefs of Hinduism and Buddhism. Islam and Christianity, for example, have universal worldviews and norms. Besides this, the two religions are also firmly associated with political glory and material well-being. These are important elements which became an incentives for Southeast Asian communities to change their religions.

In addition to investigation of the early consolidation of Islam and Christianity, Reid's works substantially present many new conclusions which, for a long time, have not received a serious attention in the historical studies of Southeast Asia. He discusses the physical welfare of the people of Southeast Asia, their material cultures, social organizations, festivals, pastime activities, and so forth.

Because they elaborate on the subjects mentioned above, these two works can be classified to be socio-historical studies or, to use Reid's own words, a "total history." History, for Reid, is no longer only political history or the history of elites which has recently been heavily criticized in certain circles. Instead, in his opinion, the history is also a history of "small events", which has been ignored by most historians.

Hence, Reid has employed a relatively new approach and methodology which have never before been applied to the study of the history of Southeast Asia. Such an historical method is based on the framework of "the Braudelien method", broadly known as "the Annales School."

In terms of methodology, therefore, these two studies, which are in essence integrated, are a significant contribution to the study of the history of Southeast Asia.

## الإسلام في بلدة تحت مهب الرياح مدة العصر التجاري

Anthony Reid, Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680, Volume One: The Lands below the Winds, New Haven & London: Yale University Press, Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680, Volume Two: Expansion 1988; and Crisis, New Haven & London, Yale University Press, 1993.

### الخلاصة

الدراسة عن "البلدة في مهب الرياح" - كما أطلقت عليها العرب لجنوب شرق آسيا- وبالأخص فيما يتعلق بالإسلام ما زالت لم تكتمل بعد، كثير من المسائل سواء عن المظهر أو المخبر، وما زالت في حيز الخلافات في صفوف المختصين عن جنوب شرق آسيا بل يوجد كثير من الأحوال التي لم تدرس بدقة كليا.

وبين المواد أو المسائل التي لم تكتمل بعد مثلا فيما يخص مجئ الإسلام وانتشاره في هذه المنطقة، ولاسيما بالمقارنة مع انتشار الأديان الأخرى كالكاثوليك والمسيحية على وجه العموم. الموضوع من ناحية خاصة يعطى نبرة تقليدية فيما يتعلق عن مجئ الإسلام ومن الذى أتى به، ومن أين جاء وكيف انتشر.

ففي هذا المجال، كلتا دراسة أنطاني ريد (Anthony Reid)، الأستاذ بجامعة أستراليا الوطنية في كمبرا (Canberra) لهما مكانة مميزة، ولو أن ريدا لم يبحث

مطولا وعريضا عن الآتى بالإسلام ولا المكان الذى جاء منه، إنه وضع وفصل بطريقة تحليلية عن انتشار الإسلام والكاثوليك وبأكثر نمقا فى كل من إندونيسيا وماليزيا والفيلبين.

حجج ريد الأساسية عن هذه الحالة هى أن الانتشار الملموس لهذين الدينين مقرون معا وحدث عصر التجارة الحادث بين مدتى ١٤٥٠ و ١٦٥٠. فى هذا العصر التجارى، حسب رأى ريد، حدث ما يقال عنه الثورة الدينية أى تغيير الدين على اتساع واسع فى أوساط السكان، من الدين المحلى/العقيدة المحلية، والدين الهندوكى والدين البوذى إلى الدين الإسلامى والمسيحية.

حسب رأى ريد، أكثر من نصف تعداد سكان جنوب شرق آسيا انتقلوا إلى الدين الإسلامى والمسيحية فى المدد التجارية تلك. إن قبول هاتين الديانتين الكتابيتين يعتبر تغييرا هاما له أثر خالد فى التطور لمنطقة جنوب شرق آسيا فى أقاليمها المختلفة من مدة إلى مدة.

ريد يرى أن طيلة المدة التجارية، كان الاتصال والعلاقة بين البلاد فى مهب الرياح مع الغرب والشرق كانت فى غاية الاتساع. هذه العلاقة والصلة انعقدت بالأخص لسبب عوامل تجارية وفى نفس الوقت عوامل اجتماعية وثقافية ودينية مع ارتفاع التوسع التجارى فى المدن (الموانئ) قد ظهرت فى مختلف الأماكن فى جنوب شرق آسيا. تلك المدن صارت فيما بعد مدنا حضارية للغاية، والمفتوحة للآراء، والاقتراحات والمبادئ والثقافة الجديدة. والنتيجة بوساطة هذه المدن حصل تبادل ثقافى ودينى.

فيما يتعلق بالصلة بين التبادل الدينى الحادث بطريقة جماعية تلك، فإن دراسة ريد تملك خصوصية أكثر مدى، يعنى حينما بحث بطريقة جادة العوامل البارزة الكائنة فى الإسلام والمسيحية إذا ما قورن بالعقيدة المحلية والديانة الهندوكية والديانة البوذية، مثلا مثل الإسلام والمسيحية لهما نظرة دنيوية ونماذج عالمية.

وفوق ذلك، فإن هذين الدينين يمثلان عن كשב بالثروة وقوة سياسية. هذه هي بعض الأمور التي صارت أساس قوة جاذبية التي جعلت سكان جنوب شرق آسيا يغيرون دينهم بطريقة واسعة.

أكثر من مطلق بحث عن تطور أول الإسلام والمسيحية في هذه المنطقة إن كلتا دراسة ريد جوهريا تقدمان كثيرا من أحوال جديدة، التي طيلة تلك المدة لم تمس بعد في البحث التاريخي عن جنوب شرق آسيا، إنه قد أوضح بالتفصيل مثلا عن السعادة الجسمانية لسكان جنوب شرق آسيا، والثقافة المادية والأنظمة السياسية، والحفلات والملاهي التي يتمتعون بها وغير ذلك.

يبحث تلك المواد المذكورة أعلاه، فإن كل الباحثين لريد يعتبران دراسة تاريخية اجتماعية كاملة وعميقة وفي تعبير ريد نفسه أنها دراسة تاريخية شاملة. والتاريخ في يد ريد ليس فقط تاريخا سياسيا أو تاريخا مطاطا قد ينقده كثير من الناس. فالتاريخ في يد ريد هو كذلك تاريخ يخص الأحوال المنممة/الصغيرة التي يغفل عنها الناس طيلة هذه المدة/المؤرخون.

وبذلك، ريد قد راد قيادة منهجية تاريخية التي قبلها لم يستعملها بعد في الدراسة التاريخية لجنوب شرق آسيا. المنهج التاريخي الذي طبقه ريد هو منهج بروداليان (Braudelian) الذي نشره الفرنسيون فيما بعد وسموه بمذهب أنال (Annal).

من ناحية هذه المنهجية فكلتا الدراستين لريد اللتان تعتبران وحدة واحدة فهي كذلك أصبحت هامة في دراسة تاريخ جنوب شرق آسيا.

**I**t remains for me to justify one last choice: that of introducing everyday life, no more no less, into the domain of history...Everyday life consists of little things one hardly notices in time and space. The more we reduce the focus of vision, the more likely we are to find ourselves in the environment of material life: the broad sweep usually corresponds to History with a capital letter, to distant trade routes, and the networks of national or urban economies...The event is, or taken to be, unique, the everyday happening is repeated, and the more often is repeated the more likely it is to become a generality or rather a structure. It pervades society at all levels, and characterises ways of being and behaving which are perpetuated through endless age (Braudel, 1979: I, 29).

Pernahkah anda membaca “sejarah” ini dalam buku-buku sejarah? Sejarah tentang perubahan panjang-pendeknya rambut bagi pria dan wanita. Konon, perubahan itu terjadi dalam abad 16 dan 17; dari rambut panjang ke rambut pendek bagi laki-laki. Padahal pada masa sebelumnya, rambut panjang bagi laki-laki merupakan tanda kedewasaan dan potensi spiritual. Sebuah sumber Jawa pada abad 16 mengecam setiap orang baru masuk Islam yang menolak memendekkan rambutnya dan, untuk selanjutnya, memakai turban sebagaimana pernah dipakai oleh Nabi Muhammad. Dalam sumber lain, ada kisah tentang seorang utusan dari Mekkah menghadiahkan sebuah gunting kepada seorang pangeran Bali. Sang pangeran yang menyadari bahwa pemberian gunting itu merupakan ajakan kepadanya untuk masuk Islam segera membanting gunting tersebut menjadi kepingan-kepingan. Ternyata, perubahan panjang-pendeknya rambut itu di Asia Tenggara merupakan salah satu simbol lahiriah terpenting dari kepemelukan Islam.

Atau sejarah “sepakraga” yang kini dikenal sebagai “sepaktakraw”. Olahraga ini ternyata telah dimainkan orang-orang Asia Tenggara sejak zaman entah berantah, walau sumber Barat pertama yang mencatatnya berasal dari paroon pertama abad 16. Pada zaman ini, mereka yang terkenal sebagai jagoan sepakraga di seluruh kawasan Nusantara ternyata adalah orang-orang Maluku. Dan ini tak luput dari rekaman *Sejarah Melayu*, yang menyebut tentang kunjungan seorang Maluku yang kemudian bermain sepakraga dengan pemuda bangsawan Melaka. Orang Maluku ini begitu mahir; ia memainkan bola rotan itu seratus bahkan 150 kali sebelum ia berikan kepada pemain lain. Dan dia selalu memberi isyarat kepada siapa dia akan memberikan bola; dan kemudian dia mengoper bola tanpa kesalahan sama sekali.

Hampir bisa dipastikan, “sejarah” panjang-pendeknya rambut, atau “sejarah sepaktakraw”, atau “sejarah hiburan rakyat”, atau “sejarah seksual” yang banyak dikemukakan Reid dalam buku jilid pertama tidak



akan ditemui dalam buku-buku sejarah "konvensional" atau "tradisional" lain. Semuanya itu adalah "sejarah" tentang kehidupan sehari-hari—sebagaimana dikemukakan Braudel dalam kutipan di awal tulisan ini—yang kemudian dianggap kebanyakan sejarawan sebagai hal-hal biasa saja dan bahkan telah menjadi hal-hal yang *taken for granted*. Inilah sejarah tentang "hal-hal kecil" yang dulu hampir tidak mendapatkan tempat dalam sejarah, bahkan pada marjinya sekalipun.

Sejarah konvensional (tradisional) sebaliknya memusatkan perhatian pada hal-hal besar dan penting, yang dipandang sejarawan menentukan perjalanan sejarah secara keseluruhan. Karena itulah, sejarah konvensional kemudian menjadi sejarah yang sangat "elitis", yang hanya memberikan narasi tentang raja-raja atau para penguasa umumnya, orang-orang bangsawan, dan elit lainnya dalam masyarakat, yang dalam istilah Braudel dan sejarawan Prancis lainnya disebut *l'histoire événementielle*, sejarah orang-orang individu. Sebab itu pulalah, sejarah konvensional mempunyai kecenderungan kuat menjadi sejarah politik belaka.

Fernand Braudel yang menjadi acuan Reid dalam kedua bukunya, sangat menentang sejarah konvensional (tradisional) yang naratif atas peristiwa-peristiwa yang terjadi. Sejarah seperti ini menurutnya hanya merupakan "tahap pertama" dari sejarah yang sebenarnya. Sejarah haruslah selanjutnya mengkaji realitas-realitas sosial "dalam diri mereka sendiri dan untuk mereka sendiri". Tegasnya, seperti dituliskannya:

"Sejarah naratif selalu mengklaim "mengaitkan hal-hal sebagaimana mereka benar-benar terjadi". Ranke percaya benar kepada pernyataan ini ketika ia mengeluarkannya. Padahal dalam cara yang tersembunyi, sejarah naratif terdiri dari sebuah penafsiran, sebuah filsafat sejarah yang otentik. ...Persisnya adalah tugas kita untuk melangkah ke luar tahap pertama sejarah ini. Realitas-realitas sosial harus ditangani *dalam diri mereka sendiri dan untuk mereka sendiri*. Dengan realitas-realitas sosial saya maksudkan seluruh bentuk pokok kehidupan kolektif, ekonomi, lembaga-lembaga, struktur-struktur sosial, singkatnya dan utamanya, peradaban—seluruh aspek realitas" (Braudel, 1980: 11-12).

Dengan demikian, agenda pokok sejarah menurut Braudel pada esensinya adalah penyatuan (unifikasi) kajian-kajian historis dan sosial. Inti (*core*) unifikasi kedua bidang ini harus menyangkut berbagai level yang berbeda, dan aspek-aspek waktu dan struktur. Seperti sejarawan lainnya, Braudel sangat mementingkan dimensi waktu. Dalam menyusun karya-karya Braudel mengidentifikasi tiga level waktu: peristiwa, fase-fase siklis (*conjuncture*), dan jangka waktu yang sangat lama (*longe durée*). Dan dia mencoba mengintegrasikan seluruh level waktu atas dasar suatu perubahan struktural. Braudel melihat bahwa struktur sebagai hal yang

sangat dominan dalam persoalan *longe durée*. Apa yang dia maksudkan dengan “struktur” adalah “sebuah organisasi, hubungan-hubungan yang koheren dan cukup tetap antara realitas-realitas dan massa-massa sosial”. Struktur-struktur yang ada mempunyai daya tahan yang berbeda-beda, tetapi mereka bisa mendukung atau menghalangi tindakan yang berada di luar kemampuan dan pengalaman manusia.

Dengan menekankan “struktur” tersebut, Braudel mempertegas kaitannya dengan sejarawan Prancis sebelumnya, khususnya Lucien Fèbvre dan Marc Bloch, yang pada 1929 meluncurkan jurnal *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, sehingga mereka dan sejarawan lain yang mengikuti mereka kemudian dikenal sebagai “Mazhab Annales” (*Annaliste*). Mazhab Annales sendiri sangat dipengaruhi oleh “strukturalisme” Lévi-Strauss, yang pada esensinya berargumen bahwa terdapat struktur yang tidak disadari, sistemik dan tidak berubah yang mendasari setiap jenis institusi dan adat kebiasaan manusia (Lévi-Strauss, 1949: 21). Kelemahan pokok analisis strukturalis Lévi-Strauss ini adalah bahwa analisis-analisisnya secara eksklusif terbatas pada produk-produk kultural pemikiran manusia; Lévi-Strauss sendiri hampir tidak berbicara apa-apa tentang hubungan-hubungan yang terdapat dalam masyarakat, khususnya bagaimana mereka mengalami perubahan (*changes*) dalam perjalanan waktu.

Mengadopsi kerangka Lévi-Strauss ini, Mazhab Annales atau arus sosial-historis dalam tradisi strukturalis berkonsentrasi pada kontinuitas-kontinuitas jangka panjang dalam sejarah struktur-struktur geografi, ekonomi, sosial dan kultural bercakupan luas yang tersembunyi di bawah permukaan fenomena-fenomena jangka pendek yang muncul dalam bidang sosial, politik perang, dan kegiatan-kegiatan personal sehari-hari. Struktur-struktur ini dirumuskan sebagai bersifat eksternal bagi pemikiran, tetapi kemudian menentukan kondisi-kondisi bagi mental manusia dan kehidupan fisik. Lebih jauh lagi, struktur-struktur tersebut memiliki otonomi cukup besar.

Pandangan Braudel tentang unifikasi sejarah dan sosial, yang dikemukakan di atas—nampaknya bersumber dari pendapat kedua pendahulunya, Febvre dan Bloch, yang melihat bahwa tugas pokok sejarah adalah mengkaji hubungan timbal balik antara individu dan masyarakat. Sejarawan harus menempatkan karyanya dalam lingkungan sosialnya, karena masyarakat merupakan suatu keharusan bagi individual. Karena itu, metode yang digunakan para sejarawan harus juga bersifat psikologis. Individu dan mentalitas (*mentalité*) epos-epos masa silam haruslah diselidiki lebih secara historis-psikologis daripada komparatif. Dalam

melakukan penyelidikan ini, Fèbvre *wanti-wanti* mengingatkan, sejarawan hendaklah tidak melakukan upaya memproyeksikan ke masa silam gagasan-gagasan mengenai mentalitas (*mentalité*) orang-orang yang diperoleh dari kajian-kajian tentang individu dan masyarakat di masa kini (Fèbvre, 1973, khususnya 5-6).

Jenis baru metodologi historis yang dianjurkan dan dikembangkan pertama kali oleh Fèbvre dan Bloch—yang kemudian diikuti juga oleh Braudel—untuk mengkaji kehidupan masa silam individu-individu dan kelompok-kelompok dalam lingkungan geografis, sosial dan kulturalnya mempunyai beberapa ciri yang radikal pada masanya, yang kemudian sangat mempengaruhi gerakan strukturalis dan post-strukturalis. Menurut Bloch, misalnya, metodologi sejarah harus bertitik tolak dari apa yang disebutnya sejarah sebagai "ilmu" (*science*). Apa yang ia maksud dengan sejarah sebagai "ilmu" adalah usaha-usaha untuk menyingkapkan kondisi-kondisi struktural yang tersembunyi dan dalam, menyibakkan mekanisme-mekanisme historis yang terdapat dalam struktur-struktur geografis, ekonomi, dan kultural Bloch, 1954: 13-14).

Dalam kerangka ini Fèbvre membayangkan sejarah sebagai analog dengan arkeologi. Dalam analog ini ia maksudkan bahwa sejarah merupakan usaha *total* dengan menggunakan seluruh ilmu-ilmu sosial untuk mengumpulkan sebanyak mungkin data dengan menggali dan menyaring seluruh "warisan" masyarakat-masyarakat masa lampau (Fèbvre, 1973: 10, 32-3). Tetapi, Fèbvre menentang gagasan pengumpulan fakta sebanyak-banyaknya demi kepentingan data dan fakta belaka. Apa yang diperlukan adalah pengorganisasian fakta. Hal ini penting setidaknya pada dua hal: pertama, dalam menjelaskan atau membuat fakta dan data menjadi masuk akal dan, kedua, dalam memenuhi fungsi sosial penulisan sejarah itu sendiri. Tanpa "pengorganisasian", maka fakta—dan bahkan masa silam menjadi beban berat yang menggayuti masa sekarang (*Ibid*, 40). Dengan demikian, satu aspek penting historiografi Mazhab Annales lainnya adalah studi masa silam untuk memenuhi fungsi sosial di masa sekarang.

Lagi-lagi mengikuti kerangka Fèbvre, bagi Braudel sejarah sejauh mungkin harus diungkapkan secara "total". Inilah yang kemudian dikenal sebagai "*total history*". Seorang sejarawan "sejarah total", menurut Braudel, harus berusaha mengumpulkan berbagai level berbeda, jangkauan waktu, jenis-jenis waktu yang berbeda, struktur, *conjuncture* [fase siklis], dan peristiwa-peristiwa (Braudel, 1980: 76). Tetapi penting dicatat, sejarah total Braudel tidak betul-betul total, dalam pengertian mencakup interaksi seluruh momen-momen realitas sosial. Pada segi lain, sejarah total Braudel, sama dengan Fèbvre dan Bloch, adalah se-

jarah struktural (*structural history*) yang, sebagaimana dikemukakan di atas, tidak berbicara banyak—dan bahkan cenderung mengabaikan—perubahan-perubahan (*changes*), atau teori-teori mengenai perubahan historis.

### Sejarah Orang Kecil

Terlepas dari beberapa kelemahan pokok “sejarah total” atau “sejarah struktural” yang dikembangkan Mazhab Annales, pendekatan dan metodologi yang mereka tawarkan, harus diakui, sangat menarik dan sekaligus menantang. Sejarah total itu sendiri pertama kali dikembangkan para sejarawan Mazhab Annales untuk mengkaji sejarah Eropa. Ini terlihat paling menonjol dari karya-karya Fèbvre, *Life in Renaissance France* (Cambridge: Harvard University Press, 1977), *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century* (Cambridge: Harvard UP, 1982); Bloch, *Feudal Society* (2 vols., London: Routledge, 1962), *French Rural History* (London: Routledge, 1966), dan Braudel dalam karya monumentalnya, *Civilization and Capitalism 15th-18th Century* (3 vols, New York: Harper, 1979); *Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II* (2 vols., New York: Harper, 1973).

Dalam waktu yang tidak terlalu lama, pendekatan sejarah total Mazhab Annales diadopsi sejumlah sejarawan untuk mengkaji wilayah-wilayah dan masyarakat-masyarakat lain, termasuk masyarakat Muslim. Salah satu contoh paling “monumental” dalam penerapan sejarah total untuk melihat masyarakat Muslim adalah karya M. M. Ahsan, *Social Life under the Abbasid* (London: Longman, 1979). Karya yang berasal dari disertasi pada School of Oriental and African Studies (SOAS), ini memang lain dari sejarah-sejarah tradisional Abbasiyah yang selama ini dikenal orang. Karya ini adalah sejarah tentang, misalnya, kostum (pakaian, sandal/sepatu, jubah sufi, harga kain, dan sebagainya), makanan (daging, roti, beras, sayur, bumbu, harga makanan, dan sebagainya), perumahan (rumah kediaman, bahan bangunan, cara penyediaan rumah, suplai air, toilet, perabotan, dan sebagainya), perburuan binatang (binatang yang diburu, alat-alat perburuan, teknik-teknik berburu dan sebagainya), permainan (di dalam bangunan dan di lapangan, permainan wanita, permainan anak-anak), dan berbagai perayaan pada masa Dinasti Abbasiyah. Membaca karya yang mengungkapkan sejarah tentang kehidupan sehari-hari secara amat rinci ini akan mengasyikkan. Melalui karya ini kita akan mengetahui tidak hanya bagaimana, misalnya, makanan dipersiapkan, tetapi juga bagaimana cara menyajikannya, bagaimana bentuknya, dan dari mana asal nama makanan tertentu. Atau,

bahwa Khalifah Harûn al-Rasyîd adalah seorang pemain polo, yang juga gemar bermain catur walaupun sering kalah.

Berbeda dengan Ahsan yang hanya secara implisit mengikuti Mazhab Annales, Chaudhuri secara eksplisit menyatakan "hutang budi"-nya kepada Braudel. Chaudhuri dalam karyanya *Trade and Civilisation in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750* (Cambridge: CUP, 1985), mengisahkan pertemuannya dengan Braudel sendiri, yang kemudian mendorongnya lebih kuat untuk mengikuti pendekatan sejarawan Prancis tersebut. Dan itu antara lain tercermin dalam judul karyanya yang menggunakan "Lautan India" sebagai kerangka wilayah peradaban, yang tentu saja mengingatkan orang kepada pola Braudel dalam karyanya *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (1949). Dan Chaudhuri kembali mengungkapkan rasa hormat dan pujiannya kepada Braudel dalam bukunya yang muncul lebih akhir, *Asia before Europe: Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750* (Cambridge: CUP, 1990). Atas dasar kenyataan ini, tidak aneh kalau dalam kedua karyanya tersebut Chaudhuri selain melihat sejarah peradaban Lautan India, tepatnya kaum Muslim di sekitar wilayah ini, dalam kerangka "struktur", "*longue durée*" dan "*mentalité*", juga mengungkapkan banyak hal mengenai sejarah kehidupan sehari-hari, semacam soal makanan dan minuman, pakaian, perumahan, pertanian, binatang, kehidupan di wilayah perkotaan, dan sebagainya.

Tidak ragu lagi, kedua karya Reid merupakan kajian pionir dalam penerapan pendekatan Braudelian untuk wilayah Asia Tenggara. Bagi Reid, Braudel adalah sumber inspirasi besar, khususnya dalam keberhasilannya dalam menggabungkan berbagai disiplin untuk menunjukkan "nasib kolektif" (*collective destinies*) sebuah wilayah yang luas dan sekaligus menunjukkan berbagai variasinya. Menurut Reid, apa yang dilakukan Braudel dengan wilayah Laut Tengah, juga sangat mungkin dilakukan di Asia Tenggara, dengan berbagai keunggulan dan kekurangan masing-masing bagian dunia ini. Lebih jauh lagi, pendekatan interdisipliner yang diterapkan Braudel dan Mazhab Annalistes sangat bermanfaat bagi Asia Tenggara karena relatif kayanya kajian-kajian antropologi, orientalisme, dan bahkan arkeologi; meski sumber-sumber yang secara ketat bersifat historis cukup langka. Demikian, mengikuti Braudel, pendekatan yang digunakan Reid—sebenarnya tak perlu diulangi kembali—adalah "sejarah total", karena, seperti dikemukakannya dalam pengantar buku pertama, "sejarah manusia adalah jaring-jaring tanpa batas [dan] tidak ada bagiannya yang dapat dengan aman dikaji secara terpisah" (xiii).

Lalu Reid mengkritik “sejarah tradisional” Asia Tenggara, yang mengarah kepada dua sasaran. Pertama, adalah “sejarah kolonial” (*colonial history*) yang telah meredusir orang-orang Asia Tenggara menjadi sekadar latarbelakang yang tidak bermakna di tengah sapuan besar ekspansi Barat. Sehingga penduduk Asia Tenggara lenyap dari pusat panggung sejarah mereka sendiri. Kedua, “sejarah nasionalis” (*nationalist history*), yang hanya memperparah keadaan dengan memperlakukan penduduk Asia Tenggara sebagai korban-korban tanpa daya daripada sebagai aktor-aktor; atau yang mencoba memperbaiki hal ini dengan memisahkan wilayah Asia Tenggara dari kekuatan-kekuatan internasional dan perbandingan-perbandingan.

Reid menyadari bahwa upaya mengoreksi kedua bentuk sejarah ini, dengan menyajikan sejarah yang lebih komprehensif, lebih total, bukanlah sesuatu yang mudah. Bahkan pendekatan yang luas seperti itu bisa menimbulkan resiko cukup besar, seperti mengungkapkan hanya hal-hal yang dangkal (*superficial*) dan jelas (*obvious*). Tetapi, Reid berargumentasi, keterkurungan dalam spesialisasi yang sempit juga mengandung resiko yang mungkin lebih serius, seperti penyingkiran dimensi-dimensi historis yang paling vital bagi kebanyakan penduduk Asia Tenggara.

Dalam konteks ini, Reid melihat bahwa geografer moderen, antropolog, demografer dan ilmuwan lingkungan lebih berhasil daripada sejarawan konvensional dalam mengeksplorasi banyak *constraints* yang dihadapi penduduk Asia Tenggara dalam kehidupan mereka. Menggunakan penemuan-penemuan para ahli semacam itu, menurut Reid, akan memberikan kesempatan bagi para sejarawan untuk memperluas batas-batas yang dipaksakan oleh kisah pengembara atau kronik raja-raja. Dengan mengkaji keseluruhan temuan mereka, maka gambaran yang lebih koheren tentang cara hidup di wilayah ini mulai muncul ke permukaan.

Apa tujuan Reid dengan pendekatan sejarah total ini? Tujuannya adalah untuk menyarankan bagaimana sejarah total dapat mengangkat isu-isu penting ke fokus perhatian dalam masa dua abad sebelum pempnapan hegemoni perdagangan Belanda di Asia Tenggara. Untuk mencapai tujuan itu, Reid lebih berkonsentrasi pada ciri-ciri dan perubahan-perubahan yang paling mempengaruhi penduduk wilayah ini secara keseluruhan daripada para penguasa [lokal] dan orang-orang asing [Eropa] yang memainkan peranan begitu besar dalam sumber-sumber tertulis. Perubahan-perubahan yang sering bersifat jangka panjang ini bisa dipahami hanya dengan melihat ke kanvas yang luas, baik dari segi tempat (*space*) maupun waktu (*time*). Pada saat yang sama diperlukan keter-

bukaan untuk menerima perkembangan-perkembangan sebanding yang terjadi di bagian-bagian dunia lainnya. Menurut Reid, dengan prioritas-prioritas ini dia bisa menetapkan bahwa dia harus mulai dengan mengkaji struktur-struktur dan hambatan-hambatan (*constraints*) yang membuat Asia Tenggara menjadi sebuah kawasan [yang menyatu].

Meski Reid diilhami dan kemudian mengadopsi kerangka Mazhab Annales dan Braudelian dalam eksposisinya, tetapi dia sangat menekankan perubahan. Reid bahkan mengecam sementara sarjana yang beranggapan bahwa kawasan timur ini tidak pernah berubah. Asia Tenggara mengalami perubahan-perubahan, meski tidak selalu dalam arah yang sama. Perubahan-perubahan itu disebabkan faktor-faktor berkekuatan luarbiasa yang bekerja di Asia Tenggara. Peningkatan perdagangan memperbesar ukuran dan peranan kota-kota kosmopolitan. Pada saat yang sama kota-kota ini juga mengalami peningkatan kontak dan hubungan dengan dunia luar. Dalam urutan historis, Budhisme Theravada datang dan memperkuat pegangannya atas kota-kota ini dalam waktu yang cukup lama; kemudian Islam dan Kristianitas datang dan memegang supremasi atas kota-kota kosmopolitan tersebut. Kemudian kekuatan-kekuatan dagang Eropa melakukan penetrasi; mereka selanjutnya berhasil memaksakan monopoli perdagangan, sehingga menghancurkan kehidupan urban dan perdagangan *indigenous*.

Berdasarkan semua kerangka tadi Reid menyusun kedua karyanya, yang sebenarnya merupakan suatu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan. Jilid pertama diabdikan kepada pembahasan tentang struktur-struktur fisik, material dan sosial "negeri-negeri bawah angin" dalam kurun yang disebutnya "masa perdagangan". "Negeri-negeri bawah angin" adalah istilah yang digunakan sumber-sumber Timur Tengah dalam masa pertengahan untuk menyebut Dunia Indonesia-Melayu atau Asia Tenggara secara keseluruhan. Istilah "negeri-negeri bawah angin" ini, misalnya digunakan Ibn Muhammad Ibrahim dalam bukunya *The Ship of Sulaiman*, yang pertama kali diterbitkan pada 1688 dalam bahasa Persia. Penggunaan nama ini, yang pertama kali berkaitan dengan angin musim (*monsoon*) yang membawa kapal-kapal dari Asia Barat daya ke Asia Tenggara dengan melintasi Lautan India, kemudian lazim digunakan orang-orang India, Persia, Arab dan bahkan orang-orang Melayu sendiri.

Lebih rinci lagi, buku pertama bermula dengan uraian tentang "kesatuan" Asia Tenggara dalam segi fisik dan lingkungan manusia dan kebudayaannya. Selanjutnya bab 2 tentang "kesejahteraan fisik" (*physical well-being*) yang mencakup uraian tentang perkembangan kependudukan; pola pertanian; pemanfaatan tanah; peralatan pertanian; makanan

dan suplainya; memakan daging sebagai ritual; air dan minuman keras; makanan dan pesta (perayaan); sirih dan tembakau; kesehatan penduduk; kebersihan (higiena); obat-obatan; dan akhirnya, penyakit epidemik dan endemik.

Bab 3 dengan pokok pembahasan tentang “kebudayaan material” (*material culture*) mencakup: perumahan dan rumah ibadah; perabotan dan pencahayaan bangunan; pencantikan tubuh; rambut; pakaian; produksi tekstil dan perdagangan; kerajinan emas dan perak; kerajinan tangan; keramik; pandai besi; sumber dan penggunaan barang tambang seperti besi, tembaga dan timah. Kemudian bab 4 di bawah tajuk “organisasi sosial” berisikan pembahasan tentang: perang; mobilisasi tenaga kerja; keadilan dan hukum; hubungan seksual; pengantin muda; kelahiran anak dan kesuburan; dan peranan wanita. Selanjutnya adalah bab terakhir, bab 5 tentang “festival dan hiburan”, yang mencakup: “negara teater”; pertandingan dan turnamen; permainan rakyat; teater, tari dan musik; kemelekan huruf (*literacy*); bahan dan alat tulis; dan akhirnya, literatur lisan dan tulis.

Buku kedua mendiskusikan pokok-pokok pembahasan yang oleh kaum Annalistes sebagai *conjunctures* dan *événements*. Jilid kedua ini pada esensinya menguraikan tentang masa perubahan-perubahan momentum yang mengubah perjalanan sejarah kawasan Asia Tenggara secara keseluruhan. Di sini, dalam pengantarnya, Reid kembali mengingatkan, bahwa di samping kontinuitas, bertahannya struktur-struktur yang ada, tetapi muncul pula peristiwa-peristiwa dramatis. Karena itu kontinuitas (*continuity*) tidak bisa dipisahkan dengan perubahan (*changes*).

Jilid kedua ini dimulai dengan bab 1 di bawah judul “masa perdagangan, 1400-1650”, yang mencakup pembahasan tentang: rempah-rempah dan merica; “lepas landas” perdagangan sekitar 1400; tahun-tahun *boom* perdagangan, 1570-1630; impor perak dan mas; impor pakaian dari India; perkebunan *cash-cropping*; masa jaya perkapalan Asia Tenggara; pelayaran (navigasi); organisasi perkapalan; dan transportasi darat. Kemudian, bab 2 bertajuk “kota dan perdagangannya”, yang berisi: kota-kota pelabuhan dan jaringan perdagangan; dimensi-dimensi perkotaan; struktur kota Asia Tenggara; pasar; matauang (koin perak) dan perdagangan; organisasi keuangan; orang kaya (elite merkantil); minoritas dagang dan etnisitas; dan urbanisme dan kapitalisme. Selanjutnya adalah bab 3 yang berjudul “sebuah revolusi keagamaan”, dengan uraian-uraian tentang: agama [*indigenous*] Asia Tenggara; konversi atau adhesi; polarisasi dan batas-batas agama, 1540-1600; daya tarik konversi; transisi-transisi yang sulit; Jawa, kasus khusus; suatu puncak pengaruh skrip-



tural Islam; tantangan Muslim di daratan Asia Tenggara; dan Budhisme dan negara.

Bab keempat "masalah-masalah negara absolutis" berisi pembahasan tentang: krisis negara-negara klasik; negara-negara pelabuhan dalam abad 15; pembentukan negara dalam abad 16; pendapatan negara dari perdagangan; revolusi militer; diplomasi; absolutisme dan lawan-lawannya. Selanjutnya bab 5 berjudul "asal muasal kemiskinan Asia Tenggara", yang mencakup: hambatan-hambatan internal terhadap pertumbuhan; perbenturan militer kritis dengan orang-orang Eropa; merosotnya perkapalan Asia Tenggara; krisis abad 17; respons terhadap kerugian pendapatan perdagangan; perdagangan Cina dan polarisasi etnis; dan pijakan terakhir perdagangan Islam, 1650-88. Bagian terakhir jilid kedua ini diberi tajuk "kontinuitas dan perubahan", merupakan penegasan ulang Reid tentang pentingnya mempertimbangkan perubahan-perubahan yang terjadi di Asia Tenggara, di samping kontinuitas yang ada. Selain itu, dalam bagian penutup ini Reid juga memberikan analisis tentang konsekuensi dan dampak jangka panjang yang muncul dalam masa-masa berikutnya sebagai hasil dari semua perkembangan yang terjadi dalam masa perdagangan.

### Revolusi Keagamaan

Dalam konteks kajian tentang perkembangan Islam di Asia Tenggara, salah satu bagian yang paling menarik dari eksposisi sejarah total Reid adalah berkenaan dengan apa yang disebutnya sebagai revolusi keagamaan (*religious revolution*). Dalam pembahasannya tentang revolusi keagamaan ini, penting dicatat, Reid tidak membatasi pembahasannya pada penyebaran Islam, tetapi juga mencakup tentang penyebaran Kristianitas. Dilihat dari perspektif Asia Tenggara sebagai satu kesatuan wilayah, pembahasan mengenai agama terakhir ini tentu saja mudah dipahami dan, bahkan, bisa dikatakan sebagai suatu keharusan. Lebih dari itu, dengan pembahasan paralel mengenai penyebaran kedua agama ini, orang akan mendapat semacam perspektif perbandingan.

Argumen pokok Reid tentang "revolusi keagamaan" ini adalah bahwa lebih dari seperdua penduduk Asia Tenggara melakukan konversi keagamaan kepada Islam dan Kristianitas pada "masa perdagangan". Istilah terakhir ini mengacu kepada peningkatan perdagangan di Asia Tenggara, yang bermula sekitar 1400, mencapai puncaknya pada 1570-1630, dan akhirnya mengalami krisis dalam masa selanjutnya. Konversi penduduk lokal secara massif kepada kedua agama wahyu yang terjadi pada masa ini, menurut Reid, mempunyai nilai penting yang bersifat permanen.

Dalam membahas “revolusi keagamaan” atau konversi massal, Reid memang tidak membahas secara rinci penyebaran Islam [dan juga Kristen] sebelum 1450. Tetapi argumennya tentang “lebih seperdua penduduk kawasan Asia Tenggara beralih agama kepada Islam dan Kristen” secara implisit mengakui, bahwa kedua agama ini telah ada di “negeri-negeri bawah angin” sebelum kurun 1450. Bahkan, selanjutnya, Reid menyatakan secara eksplisit bahwa Islam (baik Sunni dan Syi’ah), Kristianitas (Katolik dan Nestorian), Yahudi, dan berbagai kultus Hindu dan Budha telah terwakili di Asia Tenggara sejak milenium pertama, terutama melalui para pedagang dan pengembara. Tetapi para penganut Islam dan Kristianitas ini semula berada dalam apa yang disebut sebagai tahap “karantina”, yakni ditoleransi sebagai minoritas perdagangan tetapi dengan tidak banyak berharap bahwa mereka harus melakukan pengalihan masyarakat setempat kepada agama mereka atau, sebaliknya, mereka sendiri berpindah kepada agama lokal.

Pada abad 13 dan 14, Islam mulai memapankan kehadirannya melalui pembentukan masyarakat-masyarakat dagang yang substansial pada pelabuhan-pelabuhan di utara Sumatera, timur Jawa, Champa, pesisir timur Semenanjung Malaya. Meski demikian, Islam masih tetap berada dalam “karantina”. Ini diindikasikan *Sejarah Melayu* “ yang menyatakan bahwa seluruh penduduk Pasai semuanya mengetahui bahasa Arab (II: 133).

Dengan begitu Reid secara implisit menyatakan, bahwa penduduk Pasai adalah para pendatang (paling mungkin dari Timur Tengah), karena mereka inilah yang mengetahui bahasa Arab. Sebaliknya, mereka tidak mungkin penduduk lokal, yang secara tersirat dianggap tidak mengerti bahasa Arab. Sehingga kesimpulannya, Islam tetap masih dalam tahap “karantina”. Argumen ini, agaknya bisa diperdebatkan lebih jauh. Pertama, apakah tidak mungkin klaim *Sejarah Melayu* bahwa “semua penduduk Pasai” mengetahui bahasa Arab merupakan klaim yang dibesar-besarkan guna mengangkat citra Pasai itu sendiri. Kedua, apakah klaim “mengetahui bahasa Arab” itu berarti “bisa berbahasa Arab” atau sekadar “mengetahui”. Kalau pengertian terakhir yang diambil, maka klaim itu boleh jadi “cukup masuk akal”, karena setiap Muslim untuk kepentingan ritual—terutama shalat—sedikit banyak harus “mengetahui” bahasa Arab.

Argumen tentang masih beradanya Islam pada tahap “karantina” pada masa Pasai bahkan dapat dipersoalkan lebih lanjut. Jika Islam masih “terkarantina”, bagaimana mungkin entitas politik Muslim Pasai, yang diperintah oleh penguasa lokal itu bisa terbentuk, sehingga mampu bertahan dalam waktu yang relatif lama, hingga 1521. Persoalan ini mem-

bawa kita kepada salah satu kritik terpenting terhadap kedua karya Reid. Yakni, bahwa ia hanya memberikan perhatian kepada "struktur-struktur pokok" dalam penyebaran Islam di kawasan ini sesuai dengan jangka waktu lama (*longe durée*) yang telah ditetapkan. Sebaliknya, Reid cenderung mengabaikan perkembangan lain yang tidak cocok atau kurang sesuai dengan kerangka struktur dan jangka waktu yang dia bangun, sehingga ia, sebagai konsekuensi logisnya, misalnya, menempatkan Islam di luar struktur tersebut sebagai masih berada dalam tahap karantina. Sebab itu pula, Reid tidak banyak membahas atau mengkaji ulang Islamisasi pra-masa perdagangan, yang secara historis dalam kehidupan sosial-politik telah teraktualisasikan dalam Kesultanan Pasai, atau Samudera-Pasai.

Terlepas dari persoalan dan kritik di atas, eksposisi Reid tentang "revolusi keagamaan" tetap menarik. Menurut dia, sukses-sukses besar Islam di "negeri-negeri bawah angin" terjadi antara tahun 1400 dan 1650. Dan ini dimulai dengan bangkitnya Melaka sebagai Kesultanan Muslim dan sekaligus pelabuhan "terbesar" di kawasan ini. Kebangkitan Melaka (sekitar 1400) mendorong terjadinya perluasan Islam di wilayah-wilayah Semenanjung Malaya dan timur Sumatera. Berbarengan dengan itu negara-negara pelabuhan baru muncul dan berkembang di sepanjang rute perdagangan rempah-rempah ke utara Jawa dan Maluku, dan juga rute perdagangan ke Brunei dan Filipina. Tetapi, dengan mengutip sumber-sumber Portugis dan Belanda, Reid percaya bahwa Islam masih tetap merupakan fenomena minoritas pesisir. Pada pihak lain, penaklukan Melaka oleh Portugis pada 1511 tidak diikuti dengan konversi penduduk lokal kepada Kristianitas.

Menyambung argumen ini, menurut Reid, puncak tertinggi gelombang Islamisasi dan Kristenisasi Asia Tenggara bersamaan dengan peningkatan arus masa perdagangan, yang ditandai dengan *boom* perak pada 1570-1630. Berikutan dengan penaklukan Manila Muslim oleh Spanyol pada 1571, maka dalam paroan pertama abad 17 hampir seluruh penduduk dataran rendah Luzon dan Visayas memeluk Kristianitas, sehingga menciptakan proses konversi yang tidak ada tandingannya dalam sejarah di masa sebelumnya. Sementara itu, misionaris "Counter-Reformation" dan Jesuit membawa evangelisme Kristen ke timur Indonesia dan Vietnam.

Sedangkan bagi Islam, periode 1570-1630 merupakan periode kontak dan hubungan langsung dengan Mekkah dan Dinasti 'Utsmani dalam bidang perdagangan, keagamaan dan militer. Perkembangan ini mempertajam semangat konfrontasi dengan orang-orang kafir [Eropa], yang

mula-mula terutama diwakili Portugis. Rivalitas antara Muslim-Kristen mendorong terjadinya perumusan kembali batas-batas berbagai negara sesuai dengan garis kedua agama ini, yang pada gilirannya memberikan tekanan kepada setiap pihak yang terlibat dalam perdagangan dengan mereka masing-masing untuk menegaskan keberpihakan mereka hanya kepada salah satu pihak. Dengan begitu, Islam kemudian diterima para penguasa Mataram, Sulawesi Selatan (1603-12), Buton, Lombok, Sumbawa, Mangindanau, dan Kalimantan Selatan. Dengan berdirinya negara-negara Muslim, khususnya Aceh, Johor, Patani, Banten, dan Ternate, yang memperluas otoritas mereka ke wilayah pedalaman, maka tuntutan-tuntutan kepada penduduk setempat agar menerima Islam juga semakin kuat (II: 133-4).

Argumen Reid mau tidak mau akan mengingatkan orang kepada teori Islamisasi yang dikemukakan B.J.O. Schrieke sekitar 40 tahun lalu. Menurut Schrieke, Islamisasi di Nusantara didorong oleh apa yang disebutnya "*the race with Christianity*" (pertarungan dengan Kristianitas). Memulai teorinya dengan pertarungan antara Kristen dan Islam di Timur Tengah dan Semenanjung Iberia, Schrieke melihat bahwa pertarungan semacam itu juga terjadi antara pihak Kristen (dalam hal ini diwakili Portugis) dengan penguasa-penguasa Muslim Nusantara. Masing-masing pihak berusaha mendapatkan saudara-saudara seiman yang baru dengan cara apapun, termasuk kekerasan (Schrieke, 1955: 232-37). Teori Schrieke ini—dan juga argumen Reid di atas—agaknyanya benar bagi periode abad 16, tetapi gagal untuk menjelaskan Islamisasi yang berlangsung pada masa sebelumnya, persisnya ketika kekuatan-kekuatan Eropa Kristen belum lagi muncul di "negeri-negeri bawah angin".

Demikianlah, akibat rivalitas Islam-Kristen dan penyebaran kedua agama ini, menurut Reid, polarisasi dan batas-batas keagamaan semakin mengkristal dan jelas di Asia Tenggara dalam periode 1540-1600. Mirip dengan Schrieke, Reid—sebagaimana dikemukakan di atas—berusaha menjelaskan perkembangan ini dengan mengaitkannya dengan perkembangan pada tingkat internasional. Berbagai konflik dan perang terjadi antara pihak Islam melawan orang-orang setempat yang belum memeluk Islam, dan juga dengan penganut Kristen. Tetapi menjelang pertengahan abad 17 perbedaan tajam antara kaum Muslim dengan non-Muslim mulai memudar. Konflik-konflik besar tidak lagi terjadi antara Islam dan Katolik, tetapi di antara VOC yang "netral" agama dan sekutu-sekutunya pada satu pihak, dengan orang-orang yang berupaya untuk menegakkan sistem perdagangan yang lebih bebas (II: 143-50).

Tetapi lebih daripada sekedar soal rivalitas di antara Islam dan Kris-

tianitas, konversi massal penduduk Asia Tenggara kepada kedua agama wahyu ini, menurut Reid, disebabkan beberapa daya tarik yang bersumber dari pandangan dunia dan ajaran Islam dan Kristen *vis-a-vis* apa yang disebutnya sebagai "agama Asia Tenggara" (*Southeast Asian religion*). Dalam pandangan Reid, dalam kedua agama ini terdapat sejumlah pandangan dunia (dan ajaran) yang berbeda banyak dengan pandangan dunia agama lama penduduk, yang pada gilirannya menjadi daya tarik yang kuat bagi mereka untuk berpindah agama. Beberapa daya tarik itu adalah sebagai berikut (II: 150-161, 1993a: 151-72):

*Portabilitas* ("siap pakai"). Sistem penyembahan arwah (*spirit-worship*) yang terdapat dalam masyarakat-masyarakat lokal tidaklah siap pakai. Begitu para penyembah arwah ini jauh dari lingkungan yang mereka kenal, nasib mereka akan sangat tergantung pada kebaikan arwah-arwah lain yang dapat dimanipulasi oleh lawan-lawan mereka. Mereka harus sering kembali ke desa mereka sendiri untuk menyembah arwah nenek moyang mereka. Karena itu, mereka yang harus meninggalkan desa mereka—atas alasan perdagangan atau perang—memerlukan keimanan yang berlaku universal, sebagaimana terdapat dalam Islam dan Kristen. Pada waktu ketika sejumlah besar penduduk Asia Tenggara terekruit ke dalam ekonomi internasional, maka masa perdagangan memberikan pra-kondisi yang diperlukan bagi terjadinya konversi besar-besaran. Faktor-faktor inilah yang menimbulkan kenyataan bahwa para pemeluk Islam yang pertama dan menyeluruh dapat ditemukan di lingkungan komunitas-komunitas dagang yang terdapat pada setiap pelabuhan di kawasan ini.

*Asosiasi dengan Kekayaan*. Penduduk Asia Tenggara pertama kali menjumpai orang-orang Muslim atau Kristen yang merupakan pedagang-pedagang dan pejuang-pejuang (*warriors*). Para pemeluk kedua agama ini kelihatan kaya dan perkasa; dan karena itu dipercayai penduduk setempat sebagai memiliki rahasia penting tentang cara bagaimana menundukkan dunia arwah.

*Kejayaan Militer*. Baik orang-orang Muslim maupun Kristiani dipandang penduduk lokal sebagai perkasa dan tangguh dalam peperangan. Karena itu, mereka merupakan sekutu-sekutu tangguh. Apalagi persenjataan datang ke Asia Tenggara melalui para pedagang Muslim India, Turki dan Cina. Pada pihak lain, orang-orang Eropa Kristen menggunakan persenjataan secara lebih efektif. Dalam pada itu, Islam dipandang secara spiritual dan militer sangat tangguh. Ini tercermin dalam banyak literatur Asia Tenggara. Literatur di Jawa, misalnya, bahkan yang ditulis oleh kalangan yang tidak antusias terhadap Islam, memper-

cayai secara *taken for granted* keperkasaan kekuatan militer kaum Muslim dalam berbagai pertempuran pada abad 16. Lebih jauh, Majapahit dipercayai telah dikalahkan para pejuang Muslim yang tidak bisa ditundukkan secara magis sekalipun. Mempertimbangkan hal ini, tidak aneh kalau penduduk setempat percaya bahwa mereka yang perkasa dan tangguh ini memiliki kekuatan-kekuatan adi-kodrati.

*Tulisan.* Agama wahyu—baik Islam maupun Kristianitas—memperkenalkan tulisan ke berbagai wilayah Asia Tenggara; sebagian besar belum mengenal kebudayaan tulisan sama sekali, sedangkan sebagian lain sudah menggunakan tulisan Sanskrit. Pengenalan tulisan Arab (Islam) atau Latin (Kristianitas) memberikan kesempatan-kesempatan lebih besar bagi banyak bagian masyarakat untuk mempunyai kemampuan membaca (*literacy*). Tak kurang pentingnya, Islam dan Kristianitas meletakkan otoritas keilahian pada kitab suci, yang ditulis dalam bahasa yang tidak dikuasai penduduk lokal, sehingga memperkuat bobot sakralitasnya.

*Penghapalan.* Para penyebar Islam atau Kristianitas menyandarkan otoritas mereka pada kemampuan mereka membaca dan menjelaskan teks-teks sakral. Pada masa perubahan keagamaan secara cepat (1550-1650), para spesialis kedua agama ini menghasilkan teks-teks baru dalam berbagai bahasa Asia Tenggara. Teks-teks yang ditulis untuk menyampaikan kebenaran-kebenaran pokok Islam atau Kristen dirancang dalam bentuk-bentuk yang dapat dipahami dan dihapalkan oleh para penganut baru. Tetapi, teks-teks itu, bagaimanapun, tetap lebih banyak digunakan hanya oleh para spesialis. Karena itulah hapalan menjadi sangat penting bagi para penganut baru yang demikian banyaknya. Islam, tentu saja, sangat menekankan hapalan, khususnya untuk kepentingan pelaksanaan ibadah-ibadah, seperti shalat.

*Penyembuhan.* Karena penyakit selalu dikaitkan dengan sebab-sebab spiritual, agama-agama baru tidak dapat berkembang kecuali jika mereka juga dipandang sebagai mempunyai jawaban terhadap berbagai penyakit. Masyarakat di Asia Tenggara berpandangan bahwa kekuatan-kekuatan spiritual yang tangguh mempengaruhi kesehatan dan penyakit secara langsung. Para missionaris Kristiani sering mengungkapkan bahwa masa-masa epidemi besar terbukti sangat menguntungkan bagi konversi. Di Jawa, juga terdapat legenda yang mengaitkan penyebaran Islam dengan epidemi besar yang melanda penduduk. Tradisi tentang konversi kepada Islam juga menekankan tentang penyakit dan penyembuhannya. Raja Patani, misalnya, menjadi Muslim setelah disembuhkan dari penyakitnya oleh seorang syaikh yang berasal dari Pasai. Sebagian penduduk Asia Tenggara yang telah diislamisasikan memperta-

hankan kepercayaan lama mereka bahwa penyakit disebabkan arwah yang berbahaya. Kepercayaan ini segera diakomodasi pandangan dunia Islam tentang jin dan setan. Berbagai *formulae* dalam bahasa Arab diperkenalkan untuk menangkal arwah, dan kekuatan jahat, dan sebaliknya menyembuhkan macam-macam penyakit.

*Dunia moral yang dapat diprediksi.* Seperti juga Kristianitas, Islam menawarkan keselamatan dari berbagai kekuatan jahat. Ini terangkum dalam moral dunia yang dapat diprediksi, bahwa orang-orang yang taat akan dilindungi Tuhan dari segala arwah dan kekuatan jahat; dan bahkan mereka yang taat ini akan diimbali dengan surga dalam kehidupan akhirat. Orang-orang yang sengsara juga akan diimbali yang sama jika mereka saleh. Pandangan dunia moral ini tergantung pada konsep sederhana tapi konsisten tentang ganjaran (*reward*) dan hukuman (*punishment*). Pandangan lama tentang kehidupan akhirat penuh dengan kemungkinan-kemungkinan yang berbahaya dan menakutkan. Sebaliknya, Islam dan Kristianitas memperkenalkan janji surga yang menyenangkan selama-lamanya.

Semua daya tarik ini turut mendorong terjadinya "revolusi keagamaan" pada masa perdagangan di "negeri-negeri bawah angin". Tetapi apakah revolusi keagamaan ini berlaku secara total dan komprehensif? Menjawab pertanyaan ini, Reid mengemukakan bahwa dalam revolusi keagamaan di Asia Tenggara, yang terjadi sebenarnya lebih merupakan "adhesi" ketimbang "konversi". Istilah "konversi", seperti juga argumen saya (Azra, 1992: 20-3), biasanya mengacu kepada pergantian agama kepada agama-agama wahyu yang menuntut komitmen sepenuhnya dari para pengikutnya, dan tidak menawarkan cara lain, kecuali melalui agama wahyu itu sendiri, untuk mencapai keselamatan. Pada pihak lain, "adhesi" adalah pergantian agama tanpa meninggalkan kepercayaan dan praktek-praktek agama lama.

Dalam kerangka ini, Reid seperti banyak ahli lain berpendapat, bahwa keislaman para Muslimin baru pada mulanya tidak lebih daripada sekedar pengucapan dua kalimah syahadat, yakni kepemelukan nominal kepada Islam. Tetapi, tuntutan Islam kepada kaum Muslim baru ini untuk mengikatkan diri secara eksklusif hanya kepada Islam sering tidak diikuti. Banyak di antara kaum Muslim baru ini tetap menjalankan kepercayaan dan praktek-praktek agama lama mereka. Salah satu contoh yang paling sering dikutip dalam hal ini adalah penguasa Patani, yang setelah mengucapkan dua kalimah syahadat tetap meneruskan kebiasaan lamanya memakan daging babi, yang tentu saja bertentangan dengan larangan Islam untuk mengkonsumsi daging tersebut (II: 142, Azra, 1992: 74-5).

Pelarangan Islam terhadap konsumsi daging babi bersamaan dengan perintah Islam kepada laki-laki yang baru masuk Islam untuk berkhitan, menurut Reid, merupakan hambatan terbesar bagi terjadinya “konversi”. Kedua hal ini dipandang terlalu “berat” (*demanding*) bagi banyak orang di Asia Tenggara. Tuntutan-tuntutan Islam kepada para penganutnya yang baru dalam perkembangan lebih lanjut bahkan lebih berat lagi, termasuk di antaranya pemendekan rambut bagi laki-laki—seperti dikutip pada awal tulisan ini—cara berpakaian, sehingga kepelemukan Islam yang demikian berat itu dipandang hampir sama dengan perubahan status etnis (II: 141).

Tuntutan-tuntutan Islam seperti itu menimbulkan transisi yang sulit kepada banyak kaum Muslim baru. Lebih dari itu, Reid mengemukakan pula beberapa hal, yang membuat transisi itu menjadi semakin sulit (II: 161-81). Transisi yang sulit itu mencakup beberapa hal: moralitas seksual, kematian dan arwah, dan kekuasaan dan kerajaan.

Moralitas seksual yang mencakup hubungan di antara kedua jenis kelamin merupakan masalah yang sulit dalam pergantian agama. Agama Asia Tenggara, pada esensinya, bersifat dualistik, yang menekankan pada pentingnya unsur laki-laki dan perempuan dalam kehidupan. Sebaliknya, agama skriptural, seperti Islam, memperkenalkan supremasi kaum laki-laki, baik dalam kepemimpinan agama dan ritual, maupun dalam kehidupan sosial. Wanita, yang semula menduduki tempat relatif penting, ketika kedatangan Islam kemudian dipinggirkan, dan bahkan mengalami semacam domestifikasi melalui segregasi sosial yang cukup ketat. Perkembangan ini ternyata kemudian menimbulkan semacam “perlawanan” dari wanita. Di sini Reid mengutip contoh yang menarik. Ketika kaum pria di Lombok takluk kepada kekuasaan Jawa, mereka bersedia masuk Islam dan selanjutnya dikhitan. Sebaliknya kaum wanita menolak untuk menerima Islam. Di Sulawesi Selatan juga dilaporkan terjadinya penolakan wanita terhadap Islam karena alasan tadi; di sini mereka bahkan dipimpin oleh kalangan wanita bangsawan.

Masalah kematian dan arwah tetap “menghantui” masyarakat Muslim baru di Asia Tenggara, karena mereka terus menghadapi berbagai nasib jelek, penyakit dan kematian. Ada satu contoh dari Banten. Orang-orang Muslim di Banten percaya bahwa Tuhan sangat baik dan tidak akan mengabaikan mereka; tetapi pada saat yang sama kekuatan-kekuatan jahat dan setan terus mendatangkan bencana, sehingga mereka terpaksa mengarahkan aktivitas ritual kepada kekuatan-kekuatan jahat tersebut. Dalam kaitan dengan ini pula terjadi pemujaan terhadap orang-orang yang telah mati, yang dipandang potensial untuk membantu mereka dalam menghadapi berbagai kekuatan jahat.



Dalam kepercayaan lama Asia Tenggara, kekuasaan dipandang bersifat spiritual. Penguasa dipercayai sebagai orang yang mempunyai kekuatan spiritual untuk menguasai kekuatan-kekuatan kosmis, sehingga kemudian dipandang pula sebagai bersifat ilahiah. Pandangan atau kepercayaan ini bertentangan dengan ajaran Islam; bahkan kepercayaan lama seperti itu termasuk ke dalam kepercayaan syirik—mempersekutukan Tuhan, yang merupakan salah satu dosa besar. Selain itu, Islam menekankan equalitas di antara orang-orang beriman, sehingga sifat absolutisme penguasa sulit diterima. Masih ada tambahan lagi, bahwa kekuasaan spiritual dalam Islam berada di luar tangan penguasa, persisnya di tangan elit keagamaan ('ulama), yang selain menguasai ilmu-ilmu agama, juga memainkan pengaruh yang luarbiasa terhadap kaum awam Muslim.

Proses konversi atau adhesi dan transisi yang sulit ini, kelihatan paling jelas di Jawa, yang kemudian oleh Reid dijadikan sebagai kasus khusus. Perkembangan revolusi keagamaan yang belum selesai di Jawa itu tercermin dalam masih berkelanjutannya kekuatan "kejawen" hingga sekarang ini. Bahkan menurut Reid, tidak sulit menemukan di kalangan Muslim nominal Jawa yang menganggap bahwa Islamisasi pula ini merupakan "bencana kultural" bagi masyarakat Jawa (II: 173).

Dalam pandangan Reid, terdapat sedikitnya dua faktor yang membuat proses revolusi agama belum selesai di Jawa atau masih bertahannya "kejawen". Pertama, Jawa mempunyai kebudayaan istana keindian yang paling mapan dibandingkan negara-negara lain di Nusantara yang menerima Islam. Kedua, adalah penarikan diri dari keterlibatan dalam jaringan Islam internasional pada abad 19, yang di Jawa kelihatan lebih jelas dibandingkan dengan wilayah-wilayah lain di Indonesia.

Faktor pertama tadi membuat negara-negara utama di Jawa tidak menerima Islam secara sukarela. Meski terdapat orang-orang Muslim yang menonjol—sebagaimana dapat diidentifikasi melalui makam mereka—di ibukota Majapahit sejak abad 14, kaum elit penguasa Jawa termasuk barisan orang-orang yang paling terakhir menyerahkan kekuasaan kepada kekuatan Islam yang terus meningkat, yang bermula dengan pembentukan enklave-enklave Muslim di berbagai pelabuhan pantai utara Jawa. Gresik kelihatannya merupakan kota pelabuhan pertama yang mempunyai penguasa Muslim. Tetapi dari wilayah sekitar Gresik, persisnya Giri dan Ngampel, bermulanya proses penerjemahan Islam ke dalam idiom-idiom Jawa; dan sebaliknya dari tempat yang sama pula kebudayaan Majapahit mulai menerima, misalnya, cara berpakaian Muslim. Selanjutnya, dalam abad 16 suatu transformasi kultural yang

luarbiasa terjadi di kota-kota pelabuhan Jawa; masjid-masjid dan kuburan-kuburan keramat dibangun dengan mengambil model dan ornamen Majapahit; dan sebaliknya pendopo keraton Jawa diubahsuaikan untuk mengakomodasi kebutuhan-kebutuhan ritual Islam, sebagaimana tradisi wayang juga dikembangkan untuk menampung kebutuhan dakwah Islam. Pada akhirnya, budaya Islam pesisir memudar selama masa pemerintahan panjang Sultan Agung; sebaliknya budaya istana Mataram mengalami kebangkitan dalam pengelolaan masalah-masalah Islam dan Jawa. Dan pada masa ini pula sebuah sintesa keagamaan baru muncul, di mana raja menduduki peran sentral. Berkat Sultan Agung dan istananya, maka mapanlah suatu pola ritual yang Islam dan sekaligus Jawa.

Sebagaimana bisa diduga, masyarakat merkantil internasional (kosmopolitan) yang semula berpusat di kota-kota pelabuhan di pantai utara, tidak terwakili secara proporsional di Mataram. Sultan Agung sendiri mempunyai kelompok 'ulamâ' di istananya, tetapi pada esensinya hanya untuk memberikan legitimasi kepada kekuasaannya; mereka tidak berada dalam posisi yang kuat untuk menuntut, misalnya, penegakan hukum Islam di wilayah kekuasaan Mataram. Sultan Agung memang secara terbatas berusaha menciptakan semacam hubungan dengan Islam internasional, yakni dengan mendapatkan gelar Sultan dari penguasa Mekkah pada 1645. Tetapi, sepeninggal Sultan Agung (1645), lenyaplah kekuasaan Mataram atas wilayah pesisir utara. Para penggantinya dengan sengaja menolak afiliasi dengan dunia perdagangan internasional dan dunia Islam lebih luas. Wilayah pedalaman Jawa tetap Muslim; gelombang pembaruan yang menyapu wilayah-wilayah Muslim lainnya, sampai ke kawasan Mataram dalam bentuk riak-riak saja.

### **Ortodoksi Skriptural**

Sementara itu, di banyak wilayah di luar Jawa terjadi perkembangan yang agak bertolakbelakang, yakni berlangsungnya peningkatan ortodoksi skriptural yang, menurut Reid, mencapai puncaknya pada paragon pertama abad 17. Ortodoksi skriptural, sebagaimana bisa diduga, menuntut kepegangan yang lebih eksklusif terhadap Islam dan, dengan demikian, menolak adhesi yang berkelanjutan di kalangan kaum Muslim. Masa peningkatan ortodoksi skriptural ini bertepatan dengan bertahannya kekuatan komunitas pedagang urban Muslim yang mempunyai jaringan Islam internasional. Pada saat yang sama juga terjadi peningkatan absolutisme kesultanan-kesultanan Muslim. Para penguasa Muslim ini merasa perlu untuk memasukkan unsur-unsur simbolik dan legal—yang menjadi salah satu karakteristik utama kaum ortodok skrip-

turalis—ke dalam struktur-struktur negara baru yang tengah mereka bina. Pada lapisan masyarakat bawah, Reid juga melihat sejumlah bukti bahwa komitmen masyarakat kepada pengamalan Islam pada masa-masa ini mencapai tingkatan yang tinggi pula (II: 181).

Saya kira argumen Reid ini kuat dan benar. Sebagaimana saya kemukakan (Azra: 1992, 484-8), skripturalisme ortodoks Islam mulai menemukan momentumnya di "negeri-negeri bawah angin" dalam abad 17, terutama sebagai hasil dari kemunculan 'ulamâ-'ulamâ' Jawi yang kembali dari belajar di Timur Tengah. Jadi kebangkitan ortodoksi skripturalis itu terjadi bukan pada awal abad 19 dengan bangkitnya gerakan Padri di Minangkabau sebagaimana dikemukakan Hamka (1963: 26ff) atau Federspiel (1970: 4). Atau Clifford Geertz (1968: 65-70), yang meski mengakui bahwa Islam skripturalis yang disebutnya sebagai "*the more precisian Islam* (Islam yang lebih persis dengan kitab suci) telah diperkenalkan ke Indonesia sebelum abad 19, tetapi baru menemukan momentumnya pada 1810-an dengan bangkitnya Kaum Padri di Sumatera Barat yang disebutnya sebagai "*a band of religious zealots, outraged by the heterodoxy of local customs*" (sekelompok fanatik agama yang marah karena heteredoksi adat lokal).

Peningkatan ortodoksi skriptural itu pada tingkat penguasa, menurut Reid, bermula dari kenyataan semakin banyaknya raja-raja dan karib kerabat dekat mereka menunaikan ibadah haji ke Mekkah. Ini agaknya dimulai oleh bupati Banten, Arya Menggala, pada periode 1608-1624. Perjalanan ibadah haji para penguasa ini mencapai puncaknya pada 1630-an ketika raja-raja Banten, Mataram dan Makasar mensponsori pengiriman jama'ah dan misi diplomatik ke Mekkah untuk mendapatkan gelar sultan bagi mereka sendiri.

Sedangkan di tanahair mereka sendiri, para penguasa ini berusaha untuk menunjukkan kebesaran mereka pada kesempatan-kesempatan yang secara jelas dapat dilihat masyarakat sebagai menyimbolkan komitmen mereka kepada Islam. Di Aceh dan Ternate, misalnya, berlangsung prosesi mingguan secara besar-besaran—yang melibatkan ribuan orang dan puluhan gajah—untuk mengiringi raja masing-masing menuju masjid untuk menunaikan ibadah Jum'at. Prosesi lebih spektakuler lagi diadakan pada kesempatan hari raya 'Id al-Fitr dan 'Id al-Adha. Pada hari raya 'Id al-Adha 1637, menurut catatan pengembara Peter Mundy, sekitar 500 kerbau disembelih sebagai kurban. Perayaan-perayaan besar ini di Aceh, misalnya, berlangsung sepanjang kekuasaan empat sultan pertama abad 17, dan baru dihentikan di masa kekuasaan ratu pertama, Sultanah Tâj al-'Âlam (1641-75).

Lebih jauh lagi, menurut Reid, terdapat banyak bukti dari sumber-sumber lokal maupun asing, yang menunjukkan bahwa para penguasa absolutis Muslim di Nusantara juga memberlakukan hukum syari'ah di wilayah kekuasaan masing-masing. Hukum potong tangan atau kaki menurut Mazhab Syafi'i, misalnya, diberlakukan bagi para pelaku pencurian. Hukuman seperti ini diberlakukan di Aceh sepanjang abad 17, Brunei sejak 1580-an, di Banten pada masa kekuasaan Sultan 'Abd al-Fatah Ageng (1651-82), di beberapa kesultanan Semenanjung Malaya, dan di Mindanau pada masa-masa sesudahnya. Kesultanan Aceh juga menjatuhkan hukuman syari'ah terhadap orang-orang yang kedapatan meminum arak dan berjudi; Banten juga menegakkan hukuman syari'ah terhadap orang-orang yang menggunakan opium dan tembakau. Hukuman menurut syari'ah juga diberlakukan secara lebih keras lagi terhadap para pelaku pelanggaran seksual. Di Kesultanan Patani, misalnya, seorang bangsawan Melayu menghukum mati anak perempuan yang terbukti melakukan pelanggaran seksual. Di Aceh dan Brunei hukuman berat seperti ini juga kelihatannya diberlakukan (I: 142-3, 157; II: 183-4).

Dalam pada itu, perintah juga dikeluarkan para penguasa kepada rakyat mereka untuk menegakkan kewajiban-kewajiban agama. Di Aceh misalnya, Sultan 'Ala' al-Din dan Iskandar Muda memerintahkan pelaksanaan shalat lima waktu sehari semalam dan ibadah puasa secara ketat. Hukuman dijatuhkan kepada mereka yang melanggar kewajiban ini. Sementara itu, di Kesultanan Jambi, sultan mewajibkan rakyatnya untuk mengenakan pakaian, yang menurut pengamat Belanda, mirip dengan pakaian "paus di Roma". Begitu pula di Kesultanan Makasar di masa pemerintahan Sultan Hasan al-Din, yang mewajibkan kaum laki-laki dan wanita memakai pakaian, yang menurut sumber-sumber Barat, seperti pakaian orang-orang Arab (II: 184-5). Tetapi, dalam perkembangannya, kebaya panjang bagi wanita, dan pakaian "Melayu" bagi laki-laki diterima sebagai "kompromi" antara cara berpakaian lokal dengan pakaian yang disebut "model Arab" tadi (I: 89). Selain itu, laki-laki—seperti dikutip di awal tulisan ini—harus memotong pendek rambut mereka. Dan, di Aceh, masyarakat dilarang membuat tattoo pada tubuh mereka (I: 77).

Untuk menjamin penegakan ketentuan-ketentuan dalam berbagai bidang kehidupan, seperti contoh-contoh di atas, kesultanan-kesultanan terkemuka di "negeri-negeri bawah angin" mendirikan peradilan-peradilan syari'ah resmi. Seluruh kaum Muslim diwajibkan mematuhi ketentuan-ketentuan yang diputuskan peradilan agama. Peradilan-peradilan agama, seperti di Aceh, Patani, Banten, Ternate dan tempat-tem-

pat lainnya, dipimpin oleh 'ulamâ'-'ulamâ' terkemuka, seperti yang kadang-kadang disebut sumber Barat sebagai "great bishop" ("uskup besar") yang fasih berbahasa Arab. Peradilan-peradilan agama ini selain memeriksa kasus-kasus pelanggaran terhadap ketentuan-ketentuan syari'ah mengenai shalat, puasa dan sebagainya, juga menangani kasus-kasus hutang, perkawinan, perceraian dan waris. Bahkan peradilan agama di Banten menangani seluruh kasus perdata (*civil*) dan pidana (*criminal*) (II: 184-5).

Dengan demikian, para penguasa Muslim Nusantara terlihat sangat berhasrat untuk menampilkan diri mereka sebagai pembela dan penegak ortodoksi skriptural. Contoh lain yang terkenal dalam hal ini adalah dukungan Sultan Iskandar Tsani (wafat 1641) di Aceh kepada Syaikh Nûr al-Dîn al-Rânirî yang memfatwakan bahwa para pengikut paham Wujudiyah, yang dikembangkan Hamzah al-Fansûrî dan Syams al-Dîn al-Sumatrânî, adalah orang-orang sesat (*mulhid*). Selanjutnya, di bawah patronase sultan, al-Rânirî memerintahkan pembakaran semua buku-buku yang mengandung ajaran-ajaran yang dipandang heretik dan, karena itu menyimpang dari ortodoksi skriptural.

Penting dicatat, meski ortodoksi skriptural terus menemukan momentumnya, Reid mengemukakan bahwa kaum minoritas non-Muslim pada umumnya mendapatkan toleransi yang memadai untuk tetap hidup memeluk agama mereka. Ini terlihat jelas di Melaka sebelum 1511, Ternate di masa Sultan Bab Allâh (1570-84), di Banten, Mataram, Makassar, dan Kedah sepanjang abad 17, di mana kelompok non-Muslim—terutama para pedagang Eropa—diterima baik (II: 182). Tetapi juga terdapat kasus-kasus menarik. Sultan Hasan al-Dîn dari Makasar, misalnya, memberlakukan pembatasan-pembatasan terhadap para missionaris Katolik Portugis yang kuat (II: 185). Dan juga ada kasus di Aceh, di mana de Houtman pada 1601 dan satu kelompok duta Portugis pada 1637 dengan diajak masuk Islam dengan menggunakan argumen-argumen intelektual dan ancaman serta janji-janji.

Jika Islam di wilayah kepulauan Nusantara mengalami "revolusi keagamaan" dan juga peningkatan ortodoksi skriptural sepanjang masa perdagangan, bagaimana perkembangan Islam di wilayah Asia Tenggara di daratan benua Asia? Menurut Reid, Islam di wilayah daratan mendapatkan tandingan berat dari Budhisme Theravada dan juga dari Katolik. Meski demikian, Islam mencapai puncak pengaruhnya di Champa, Kampuchea dan Siam dalam paroaan pertama abad 17. Namun, berbeda dengan di wilayah kepulauan di mana Islam terus merambah ke pedalaman, Islam di daratan Asia Tenggara terkonsentrasi pada wilayah-wilayah perdagangan di sekitar pelabuhan-pelabuhan.

Pusat paling awal pengaruh Islam di wilayah daratan Asia Tenggara adalah Champa, yang terletak secara strategis pada jalur perdagangan ke Cina; dan terlibat hubungan bahasa, etnisitas dan diplomasi dengan rakyat kepulauan Asia Tenggara. Para pedagang Muslim telah menetap di sana, sedikitnya sejak abad 11, dan pengaruh Muslim terus meningkat sejak 1471, ketika ibukota Champa pindah ke Phan-rang, di mana juga terdapat konsentrasi Muslim yang kuat. Pada akhir abad 16 Islam membuat kemajuan-kemajuan yang cepat, dan semakin banyak penduduk setempat yang masuk Islam. Meski raja yang berkuasa tetap beragama Hindu, tetapi ia bersekutu erat dengan sultan-sultan Johor dalam melawan Portugis dan Spanyol. Bahkan raja Hindu itu juga mendorong pembangunan masjid dan menganjurkan kalangan bangsawan (orangkaya) untuk memeluk Islam. Dan sejak 1670-an sebagian besar penduduk Champa, termasuk rajanya, telah menganut Islam (II: 187).

Situasi yang lebih kompleks terjadi di Kampuchea, yang melibatkan konflik satu sama lain di antara orang-orang Muslim, Hindu Cham, Khmer dan Vietnam. Dalam akhir abad 16 orang Melayu dan Cham Muslim merupakan kelompok minoritas pedagang terkuat bersama orang-orang Cina, Jepang, dan Portugis. Kekacauan yang panjang di Kampuchea bermula pada 1594, ketika raja yang berkuasa melarikan diri ke Laos menyusul penaklukan Siam terhadap Kampuchea. Dalam krisis dan perang yang berkepanjangan itu, menjelang akhir abad 16 kaum minoritas Muslim tampil dengan reputasi militer yang tangguh. Pada 1643 raja Kampuchea memeluk Islam dan mengganti namanya dengan Sultan Ibrahim, dan dengan dukungan kaum Muslim berusaha menangkis pembalasan Belanda, Portugis dan Jepang yang tersingkir dari percaturan perdagangan di kawasan ini. Sultan Ibrahim berkuasa selama 15 tahun, dan ia akhirnya dijatuhkan dari takhtanya berikutan dengan penaklukan Vietnam pada 1658-59. Seorang pangeran keturunan Vietnam diangkat menjadi raja, dan dengan demikian *interlude* Islam pun berakhir.

Masa yang kritis ini juga membawa peningkatan pengaruh Islam di Siam. Sejak 1540-an, orang-orang Persia, India dan Melayu Muslim sudah cukup banyak jumlahnya di Ayutthia, dan sangat berpengaruh di Tenasserim; dan mereka cukup dominan dalam resistansi Siam terhadap Portugis. Kaum Muslim di Siam ini dilaporkan kebanyakan adalah orang-orang Syi'ah; dan mereka mendominasi pusat-pusat dagang di Siam. Sejak 1657, ketika Narai menjadi penguasa, orang-orang Syi'ah Persia dilaporkan menjadi penasehat-penasehat terdekatnya; yang terpenting di antara mereka adalah Aga Muhammad Astrabadi yang juga dikenal dengan nama Siamnya, Okphra Sinnaowarat. Dia merekayasa pengiri-

man duta-duta Siam ke Persia pada 1668. Hasil lebih lanjut, menjelang akhir 1670-an berbagai posisi kunci di pelabuhan-pelabuhan diletakkan ke tangan orang-orang Muslim; dan Tenasserim dan Mergui dikuasai orang-orang Muslim Persia, Phuket dan Bangkokli dikuasai orang-orang India Muslim, dan Bangkok oleh seorang Muslim Turki. Sebagai imbalan dari jasa mereka, kaum Muslim dibebaskan dari kerjapaksa (*corvée*), yang turut mendorong terjadinya konversi kepada Islam di kalangan para pedagang di banyak pelabuhan. Pada 1686, setelah masa puncak konversi, di Tenasserim saja dilaporkan terdapat sekitar 10.000 orang yang baru masuk Islam. Merosotnya pengaruh kaum Muslim di Siam bermula dengan wafatnya Astrabadi pada 1679, yang diikuti dengan pertengkarannya di antara anak-anaknya. Puncak kemerosotan itu terjadi ketika kaum Muslim di ibukota Siam memberontak di bawah pimpinan orang-orang Muslim asal Makasar dan Champa. Dan sejak saat ini, kaum minoritas Muslim kehilangan posisi penting mereka.

## Penutup

Masa perdagangan di Asia Tenggara yang—dalam konteks perkembangan agama—memunculkan revolusi keagamaan dan intensifikasi ortodoksi skriptural tadi menyurut dengan munculnya apa yang disebut Reid sebagai “krisis” pada abad 17. Krisis itu pada dasarnya bersumber dari mundurnya Asia Tenggara dari perdagangan internasional, yang selama ini biasanya dikaitkan dengan kemenangan-kemenangan ekonomi dan militer VOC. Tetapi Reid melihat lebih dari sekedar itu; ia melihat “krisis” tersebut dalam kaitannya dengan perkembangan global, seperti: diberlakukannya restriksi perdagangan di Jepang; bencana kelaparan, kemerosotan jumlah penduduk dan disintegrasi internal di Cina; konflik dan perang yang terjadi di Inggris, Prancis, Jerman, Spanyol, dan Turki; kemerosotan jumlah penduduk secara signifikan di Prancis, Belanda, Denmark dan Jerman. Semua perkembangan ini—yang masih ditambah lagi dengan perubahan iklim—mempengaruhi perkembangan ekonomi dan perdagangan secara global (II: 285).

Untuk konteks Asia Tenggara, semua perkembangan yang tidak menggembirakan ini, menurut Reid, merupakan akar-akar dari kemiskinan kawasan ini dalam masa-masa berikutnya. Dalam kemunduran itu, khususnya sejak abad 17, kelompok etnis Cina muncul ke Asia Tenggara untuk kemudian menjadi kelompok pedagang minoritas yang dominan dalam sektor perdagangan dan ekonomi. Sebaliknya, kaum pedagang Muslim yang semula sangat dominan di berbagai wilayah Asia Tenggara terdesak ke dalam posisi defensif, terutama sejak kekalahan

Aceh dan Mataram pada 1629. Sejak 1650 kemerosotan perdagangan Muslim itu semakin jelas, dan sejak 1680-an pukulan akhir terhadap kekuatan ekonomi Muslim dilancarkan VOC yang memberlakukan monopoli perdagangan di berbagai pelabuhan sejak dari Melaka sampai ke Ambon. Dan dengan demikian, berakhirilah masa kejayaan, masa perdagangan, yang telah memberikan sumbangan sangat besar kepada perkembangan Islam di kawasan ini.



## Bibliografi

- Ahsan, M.M., 1979, *Social Life under the Abbasids*, London: Longman.
- Azra, Azyumardi, 1992, "The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", Ph.D. diss., Columbia University.
- Bloch, Marc, 1954, *The Historian Craft*, Manchester: Manchester University Press.
- Braudel, Fernand, 1980, *On History*, London: Widenfeld and Nicholson.
- Braudel, Fernand, 1979, *Civilization & Capitalism 15th-18th Century*, 3 vols., trans. Sian Reynold, New York: Harper & Row.
- Chaudhuri, K.N., 1990, *Asia before Europe: Economy and Civilisation of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Chaudhuri, K.N., 1985, *Trade and Civilisation in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Febvre, L., 1973, *New Kind of History*, ed. P. Burke, London: Routledge.
- Federspiel, H.M., 1970, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Modern Indonesia Project.
- Geertz, 1968, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven & London: Yale University Press.
- Hamka, 1963, *Ajabku: Riwajat Hidup D. H. Abd Karim Amrullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera*, Djakarta: Djajamurni.
- Levi-Strauss, C., 1949, "History and Anthropology", diterbitkan kembali dalam bukunya, 1968, *Structural Anthropology*, Harmondsworth: Penguin.
- Reid, Anthony, 1993a, "Islamization and Christianization in Southeast Asia: The Critical Phase, 1550-1650", dalam Anthony Reid (ed.), 1993, *Southeast Asia in the Early Modern Era: Trade, Power, and Belief*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Reid, Anthony, 1993, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680, Volume Two: Expansion and Crisis*, New Haven & London: Yale University Press.
- Reid, Anthony, 1988, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680, Volume One: The Lands below the Winds*, New Haven & London: Yale University Press.
- Schrieke, B.J.O., 1957, *Indonesian Sociological Studies: Part Two, Ruler and Realm in Early Java*, Den Haag & Bandung: van Hoeve.

## Azyumardi Azra

Azyumardi Azra adalah Pemimpin Redaksi Jurnal *Studia Islamika*, dosen Pascasarjana, dan Wakil Direktur PPIM IAIN Jakarta.