

PESANTREN, ULAMA, DAN PEMBENTUKAN TRADISI ISLAM INDONESIA

Supani

STAIN Purwokerto

Jl. A. Yani 40-A, (+62-281) 635624, Purwokerto 53126

E-mail: supanip@yahoo.com

HP. +62-8158350593

Abstract: This article shows the Islamisation process in Indonesia using two theories, Arab and India. In discussing this point there should be a differentiation between the first and the second theory. The first theory is represented by the real first relation between Indonesia Islam. Meanwhile the second theory shows the growing of some Islamic kingdoms. The style of Islam spreading process is evolutionary as it could penetrate far beyond to Muslims consciousness.

Abstrak: Artikel ini menunjukkan proses islamisasi di Indonesia. Setidaknya ada dua teori islamisasi di Nusantara. Pertama “teori Arab” dan yang kedua “teori India”. Dalam membahas hal ini seseorang harus membedakan antara hubungan awal yang sebenarnya dengan Islam Indonesia, yang mewakili teori pertama, dan perkembangan penting berikutnya dari agama Islam, sebagaimana yang dibuktikan oleh kemunculan beberapa kerajaan Islam, yang diwakili oleh teori kedua. Islam dengan corak Sufisme menjadi ciri khas pada tahap islamisasi Nusantara. Proses penyebaran Islam di Indonesia bercorak evolusioner. Dengan corak evolusioner ini, maka Islam bisa menembus jauh ke dalam kesadaran umat Islam Indonesia.

Kata Kunci: pesantren, ulama, sufisme, Islamisasi, Kerajaan Islam.

A. PENDAHULUAN

Sebelum kedatangan Islam, di Indonesia telah tumbuh dan berkembang sistem-sistem keyakinan setempat (animisme dan politeisme) dan sistem keyakinan agama Hindu dan Budha (Noer, 1996: 19). Kedatangan Islam agaknya tidak berdampak pada usaha memberantas sistem-sistem keyakinan yang telah ada sebelumnya, demikian juga sebaliknya, tidak menolak kedatangan sistem baru lainnya, seperti agama Kristen. Setelah mengenal berbagai sistem

keyakinan dan praktik keagamaan, masyarakat Indonesia masa awal masih mudah tergelincir kepada sinkretisme agama.

Dengan adanya proses islamisasi damai dan evolusioner —minimal untuk beberapa periode—di Indonesia (Azra, 2000: xvi).¹ yang dilakukan para penyiar Islam, mereka memperkenalkan Islam dengan mengadopsi sistem-sistem keyakinan yang telah ada dan memasukkan paham dan substansi “Islam” ke dalam sistem tersebut. Artikel ini akan menggali: 1) geneologi aktor islamisasi Nusantara, dan 2) menganalisis pembentukan karakteristik tradisi Islam Nusantara.

B. PROSES ISLAMISASI NUSANTARA

Islamisasi di Indonesia bisa dipahami sebagai proses pengislaman penduduk pribumi Indonesia. Islamisasi di suatu daerah mana pun bisa dikatakan dimulai sejak masuknya Islam ke daerah tersebut. Dalam hal ini, para pakar sejarah tidak mencapai kata sepakat. Sedikitnya dua teori berkaitan dengan hal ini.

Pertama, teori yang menyatakan bahwa Islam masuk Indonesia pada abad ke-7 oleh pedagang dari Arab dan Persia, bersamaan dengan episode dari islamisasi dunia yang berlangsung sejak masa-masa awal, setelah wafat Rasulullah SAW, ekspansi Islam masa sahabat, serta munculnya dinasti Umayyah dan Abbasiyah (Azra, 2000: 8-9). Golongan pertama berdalil bahwa islamisasi di Indonesia tidak bisa terlepas dari islamisasi dunia, dan sejarah membuktikan

¹ Menurut Azra, kalangan pengamat luar melihat “kebangkitan Islam” di Asia Tenggara bersumber dari “watak” dan “karakteristik” Islam di kawasan ini, yang damai, ramah, dan toleran. Penyebaran Islam di kawasan ini oleh Thomas W. Arnold diistilahkan dengan *penetration pacifigure*, damai dan tidak melalui proses *fath* (atau *futūh*), yakni pembebasan, yang sering melibatkan kekuatan militer, yang akhirnya Asia Tenggara sering disebut sebagai wilayah muslim yang *the least Arabicized* – paling kurang mengalami “Arabisasi”. Proses damai seperti ini memunculkan konsekuensi bahwa Islam di Asia Tenggara lebih “lunak”, lebih “jinak”, atau bahkan sangat “akomodatif” *vis a vis* kepercayaan, praktik keagamaan, dan tradisi lokal. Sebab itulah Islam di Asia Tenggara dipandang oleh sebagian pengamat Barat sebagai bersifat “sinkretik”, tidak murni dan, karena itu “lebih jelek” atau “kurang murni” dibandingkan dengan Islam di wilayah lain, khususnya Timur Tengah. Nikki Keddie melakukan penelitian dengan asumsi Islam Asia Tenggara “lebih jelek” dari Islam Timur Tengah, karena sebagian muslim di sini percaya takhayul (seperti kekuatan gaib yang dimiliki dukun, misalnya), atau “memuja” kuburan. Keddie berkesimpulan bahwa masyarakat muslim Asia Tenggara jauh lebih taat melaksanakan shalat dibandingkan, misalnya, dengan masyarakat muslim Iran di masa rezim Syah Iran. Setidaknya pada bidang-bidang yang ditelitinya, Islam yang dipraktikkan muslim Asia Tenggara tidak lebih jelek atau “kurang murni” dibandingkan dengan Islam yang dipraktikkan di Timur Tengah.

bahwa Islam sudah masuk ke India dan Cina sejak tahun 650 pada masa Dinasti Umayyah (Azra, 2000: 21).

Bukti lain misalnya, pada tahun 671, banyak kapal dari Persia singgah di Palembang Sumatra, kota pelabuhan kerajaan Sriwijaya, bahkan sejarah mencatat, antara tahun 962-1155, Kerajaan Sriwijaya telah mengirimkan beberapa kali rombongan utusan ke Cina, dan empat belas atau lima belas di antara mereka mempunyai nama Arab (Azra, 2000: 25-26). Bukti ini bisa dijadikan sebagai petunjuk bahwa saudagar Arab waktu itu sudah menjalin hubungan bahkan mempunyai peran penting di kerajaan Sriwijaya. Bukti berikutnya adalah berupa tulisan arab dan nisan seorang yang bernama Fatimah binti Maymūn bin Hibatullāh di Leran, Jawa Timur, yang bertahun 1082 (Mudzhar, 1993: 14).

Teori kedua menyatakan Islam masuk Indonesia pada abad ke-13, dibawa oleh orang-orang dari Anak Benua India. Teori kedua ini lebih banyak disokong oleh ilmuan Belanda dan negeri Barat seperti Pijneppal, Hurgronje, Muquette (Mudzhar, 1993: 14). Golongan kedua memberikan bukti meyakinkan bahwa telah ada masyarakat muslim bahkan Negara Islam, dengan ditemukannya batu nisan di Sumatra dari Sultan Mālik Ṣālih, yang wafat pada tahun 1297 M/969 H. Tulisan yang ada di batu nisan ini menunjukkan secara meyakinkan tentang adanya masyarakat muslim bahkan negara Islam, karena nisan itu menyebut gelar sultan, penakluk, dan raja digabungkan dengan nama Salih. Tulisan-tulisan lain ditemukan pada dua batu nisan yang letaknya berdekatan dengan batu nisan Sultan Malik Salih, yakni batu nisan Sultan Mālik Zāhir (w. 1326 M/ 726 H) dan batu nisan Ratu Mihrasyāh yang wafat tahun 1428 M/ 831 H (Mudzhar, 1993: 13). Seorang penjelajah Maroko, Ibn Battūtah (1304-1377), juga melaporkan bahwa pada tahun 1345/1346 Raja Samudra Pasai telah menjadi seorang muslim (Ibn Battūtah, 1964: 615-618).

Walaupun berbeda, teori pertama dan kedua sesungguhnya bisa disatukan dalam konteks islamisasi di Indonesia. Sebagaimana yang dipertahankan kebanyakan pakar Indonesia, orang harus membedakan antara hubungan awal yang sebenarnya dengan Islam Indonesia, yang mewakili teori pertama, dan perkembangan penting berikutnya dari agama Islam, sebagaimana yang dibuktikan oleh kemunculan beberapa kerajaan Islam, yang diwakili oleh teori kedua. Selanjutnya bisa dikuatkan lagi dengan penilaian deduktif, bahwa nyata telah ada kontak awal antara penduduk pribumi dengan pedagang dari Arab, yang didasarkan pada dasar-dasar historis hubungan dagang Arab-Cina Kuno pada abad ke-4 yang semakin pesat pada abad ke-7. Perkembangan selanjutnya

lebih jelas dengan adanya tulisan-tulisan serta laporan-laporan asing sebelumnya.

Pemaknaan dari penggabungan dua teori di atas, bisa menemukan titik temu, yang oleh Fatimi (1963: 69) menyimpulkan bahwa proses islamisasi terjadi dalam tiga tahap. Tahap pertama, kontak-kontak paling awal, yang bermula dari tahun 674, kedua, tahap mendapatkan kedudukan kuat di daerah-daerah kepulauan, bermula dari tahun 878, dan ketiga, tahap meraih kekuatan politik, yang berakibat pada konversi besar-besaran, yang berlangsung dari tahun 1204 dan seterusnya. Memperhatikan pentahapan proses di atas, bisa dikatakan bahwa proses penyebaran Islam di Indonesia bercorak evolusioner, karena berlangsung selama berabad-abad. Dengan corak evolusioner ini, maka Islam bisa menembus jauh ke dalam kesadaran umat Islam Indonesia. Dengan demikian, semangat membela dan memperjuangkan Islam, bahkan perang atas nama Islam juga mudah dikobarkan ketika umat Islam tertindas. Misalnya, Perang Jawa (1825-1830) antara Diponegoro (w. 1855) dengan saudaranya yang dibantu oleh Belanda, menjadi salah satu contoh dari sikap ini.

C. KARAKTERISTIK ULAMA SUFI

Terkait dengan pembawa Islam ke Nusantara, Johns sebagaimana Mudzhar (1993: 15) menyatakan bahwa penyebarannya serta pemeluk penduduk Indonesia ke dalam Islam secara besar-besaran adalah berkat usaha keras ulama Sufi dari India, khususnya dari Benggali. Faktor penting yang mendorong cepatnya penganutan penduduk Indonesia memeluk Islam pada abad ke-13 dan seterusnya adalah sifat mistik Islam yang dikembangkan oleh para penyebar Islam.

Tokoh-tokoh ulama abad ke-16, seperti Ḥamzah Fansūrī adalah seorang mistik. Tokoh abad ke-17, yang dilindungi oleh Sultan Iskandar Muda dari Istana Aceh, Syams al-Dīn, adalah Sufi penganut aliran Ibn al-‘Arabī. Di Jawa, para Walisongo, yang juga tergolong dalam aliran Sufi berhasil mengislamkan orang Jawa (Mudzhar, 1993: 15).

Mengenai sifat para Sufi, Johns (1996: 15) melukiskan:

“.....mereka adalah para da’i peripatetik (suka berkelana) di seluruh dunia yang terkenal, dengan sukarela menyertai kemiskinan; mereka seringkali terlibat dalam perdagangan atau serikat pekerja, sesuai dengan tarekat yang mereka miliki; mereka mengajarkan teosofi sinkretik yang rumit yang dikenal secara luas oleh orang-orang Indonesia, tetapi yang tersubordinasi kepada, meski merupakan perluasan terhadap dogma-dogma fundamental Islam; mereka ahli dalam ilmu kebatinan dan memiliki kekuatan untuk menyembuhkan; dan tak

kurang, disadari atau tidak, mereka dipersiapkan untuk menjaga kesinambungan masa lalu, serta memakaikan istilah-istilah dan elemen-elemen budaya pra-Islam ke dalam konteks Islam.”

Dari redaksi ini tampak bahwa secara umum karakteristik Sufi di mana pun adalah suka berkelana, *zuhd*, terdapat sifat sinkretik dalam pendekatan dakwahnya, sehingga Sufi bisa dianggap sebagai seorang “adaptasionis” yang percaya bahwa pandangan dunia lain di luar Islam sesungguhnya tidak bertentangan dengan Islam, dan oleh karenanya bisa disesuaikan dengan agama tersebut, yang terbukti bisa memberikan kepada mereka semangat baru. Misalnya, *wayang* sebagai tradisi Hindu-Budha di Jawa dijadikan sebagai media dakwah dengan cara mengubah atau memasukkan unsur-unsur keyakinan Islam sebagaimana yang dilakukan oleh Sunan Kalijaga (abad ke-15) salah satu anggota Walisongo. Arsitektur bangunan masjid Demak dan Kudus, yang sebagiannya menyerupai Kuil Hindu dan menarik unsur-unsur filsafat Hindu, adalah contoh lain dari pendekatan adaptasionis para Sufi. Pendekatan seperti ini dinilai sebagai pendekatan damai dalam proses islamisasi di Indonesia, dibutuhkan kesabaran dan sikap pantang menyerah, dan penuh kebijakan yang halus dari para pelakunya (Haris, 2007: 32-33).

Pendekatan sufistik yang dilakukan ulama berhasil menurut Azra (2000: 16-17) bekorelasi antara peristiwa-peristiwa politik dan gelombang-gelombang konversi kepada Islam. Peristiwa politik tersebut adalah terjadinya kemerosotan kekhalifahan Abbasiyah pada abad ke-11 yang mendorong munculnya lembaga-lembaga dan struktur-struktur nonpolitik untuk mengisi kevakuman struktur dan kepemimpinan politik, misalnya munculnya institusi-institusi seperti madrasah, tarekat Sufi, *futuwwah* (persatuan pemuda), dan kelompok-kelompok dagang dan kerajinan tangan. Situasi politik yang tidak menguntungkan itu juga mendorong banyak muslim —termasuk ulama Sufi— di wilayah-wilayah tertentu yang dikuasai Abbasiyah untuk berpindah khususnya ke wilayah-wilayah yang baru diislamkan. Eksodus orang-orang Sunni terjadi di bagian Barat Bagdad dan Persia pada akhir abad ke-11. Migrasi dalam jumlah besar ini turut mempercepat konversi orang-orang dalam jumlah besar kepada Islam di Anak Benua India, Eropa Timur dan Tenggara, dan Nusantara pada periode antara paruh kedua abad ke-10 dan akhir abad ke-13.

Aktifnya gelombang Sufi pengembara pada abad ke-13 ini juga ada kaitannya dengan perkembangan di dunia muslim, bahwa sejak kejatuhan Bagdad ke tangan Mongol pada tahun 656 H / 1258 M menjadikan kaum Sufi banyak memainkan peran dalam memelihara keutuhan dunia muslim dan pada masa-masa ini tarekat Sufi secara bertahap menjadi institusi yang stabil dan disiplin,

dan mengembangkan afiliasi dengan kelompok-kelompok dagang dan kerajinan tangan (*ṭawā'if*), yang turut membentuk masyarakat urban. Afiliasi ini memungkinkan para guru dan murid Sufi memperoleh sarana pendukung untuk melakukan perjalanan dari pusat-pusat dunia muslim ke wilayah-wilayah periferi,² membawa keimanan dan ajaran melintasi berbagai batas-batas bahasa dan, dengan demikian mempercepat proses ekspansi Islam. Dengan latar belakang ini, dapat dikatakan benar, informasi lokal tentang kedatangan berbagai *Syaikh*, *Sayyid*, *Makhdūm*, guru dan semacamnya dari Timur Tengah atau tempat-tempat lain ke wilayah mereka (Nusantara).

Walaupun, periode kontak yang damai dan harmonis dengan Islam di Nusantara ini setidaknya terdapat perbedaan pandangan antara ulama dengan paradigma yang berbeda. Meskipun demikian, Sufisme yang telah berjasa terhadap Islamisasi di Indonesia.

Diakui oleh para pakar, sebagaimana Nasution (1994: 253-259) mengatakan bahwa aspek Islam yang pertama kali berkembang di Indonesia adalah aspek tasawuf yang kemudian disusul aspek *fiqh*. Tidak berarti bahwa aspek *fiqh* tidak penting, mengingat tasawuf yang berkembang di Indonesia adalah tasawuf Sunni yang menempatkan *fiqh* pada posisi penting dalam struktur bangunan tasawufnya (Nurudin dan Tarigan, 2006: 3).

D. PESANTREN: MEMADUKAN SUFISME DAN FIQH

Tasawuf (dimensi mistik Islam) dan *fiqh* (dimensi hukum Islam) merupakan dua bidang pengetahuan yang menjadi pokok pengajaran di lembaga-lembaga pengajaran di Indonesia. Kedua bidang pengetahuan tersebut kadangkala terdapat bersamaan dalam satu pesantren, dan kadang-kadang pula sebuah pesantren membatasi studinya hanya pada satu pengetahuan tertentu.

Pengikut mistik biasanya membentuk suatu orde yang disebut tarekat (*ṭarīqah*). Pada masa pergantian abad ke-19 menuju abad ke-20, tarekat yang populer dalam masyarakat Islam Indonesia, yakni Naqsyabandiyah, Qādiriyyah, Syādziliyyah, dan Syaṭṭariyyah, yang masing-masing mempunyai jaringan sampai kepada seorang Syaikh di Timur Tengah (Noer, 1996: 12). Di samping itu, *fiqh* juga menjadi salah satu pelajaran primadona dari sebagian

² Wilayah periferi adalah wilayah yang mengalami konversi lebih belakangan. Islam yang berkembang di wilayah periferi dikenal dengan Islam peripheral, Islam pinggiran, Islam yang jauh dari bentuk "asli" yang terdapat dan berkembang di pusatnya di Timur Tengah, Islam yang berkembang dengan sendirinya, bercampur baur dengan dan didominasi oleh budaya dan sistem kepercayaan lokal, yang menurut sebagian pakar, tidak jarang tidak sesuai dengan Islam.

besar pesantren di Indonesia. Hal ini disebabkan *fiqh* mengandung berbagai implikasi konkret bagi perilaku keseharian, baik individu maupun masyarakat (Mahfudh, 2001: ix). Beberapa ahli menyebutkan bahwa hukum Islam yang berkembang di Indonesia bercorak Syāfi‘iyyah (Suryaman, 1991: 69; Nasution, 2002: 37). Melalui kerajaan Samudra Pasai, Hukum Islam mazhab Syāfi‘ī disebarkan ke kerajaan-kerajaan Islam lainnya di kepulauan Nusantara. Bahkan para ahli hukum dari kerajaan Malaka (1400-1500) sering datang ke Samudra Pasai untuk mencari kata putus tentang permasalahan-permasalahan hukum yang muncul di Malaka (Ka’bah, 1999: 68-69).

Mazhab Syāfi‘ī ini dikembangkan oleh ulama Sufi seperti Nūr al-Dīn al-Rānirī (w.1068 H/1658 M) yang terdokumentasikan dalam *Şirāṭ al-Mustaqīm* (1628 M), merupakan buku hukum Islam pertama yang disebarluaskan ke seluruh Nusantara. ‘Abd al-Raūf al-Sinkilī (1042 – 1105 H) juga termasuk *mujtahid* Nusantara abad ke-18. Pada abad ke-18, tokoh hukum Islam Nusantara antara lain adalah Syaikh Arsyad al-Banjari (1710-1812 M), yang menulis kitab *Sabīl al-Muhtadīn li Tafaqquh fī Amr al-Dīn* (Syarḥ kitab al-Rānirī) yang juga bercorak Syāfi‘iyyah. Kita terakhir ini dijadikan rujukan penyelesaian sengketa di Kesultanan Banjar.

Ulama Islam Nusantara abad ke-19 yang patut diperhitungkan adalah Syaikh Nawāwī al-Bantanī (1813-1879 M). Karyanya yang terkenal adalah *‘Uqūd al-Lujayn* (Mengenal Kewajiban Istri). Adapun kitab dalam bentuk komentar (*syarḥ*), antara lain *Tawṣiyah Ibn Qāṣim* (*Syarḥ Faṭḥ al-Qarīb*), *Nihāyah al-Zayn* (*Syarḥ Qurrat al-’Ain*, karya Zainudin al-Malibari), *Sullam al-Munājāt* (*syarḥ Safīnah al-Ṣalah* karya ‘Abdullāh bin ‘Umar al-Ḥadramī), dan *Kāsyifat al-Sajā* (*Syarḥ Safīnat al-Najāḥ* karya Sālim bin Abdullāh bin Samir) (Nurudin dan Tarigan, 2006: 4-7).

Dari gambaran singkat di atas, tampak bahwa sejak Islam datang ke Indonesia, selalu ada orang ahli agama yang dipercayai masyarakat muslim, dan disertai tugas mengurus persoalan-persoalan agama (Prodjodikoro, 1974: 24). Mereka adalah golongan ahli *taṣawwuf* dan ahli *fiqh*. Sebagian besar dari tokoh-tokoh Indonesia ini berlatar belakang pendidikan dari Timur Tengah.

E. ISLAM RADIKAL VERSUS MODERAT

Sepanjang sejarah Islam, proses transmisi serta penyebaran (*diffusion*) ajaran-ajaran dan gagasan Islam selalu melibatkan semacam jaringan intelektual (*intellectual networks*), baik yang terbentuk di kalangan ulama maupun cendekiawan muslim lainnya. Jaringan itu lazimnya berpusat pada satu— atau lebih— tokoh sentral. Kedalaman ilmu dan kewibawaan tokoh sentral tadi,

menjadi salah satu daya tarik terpenting yang membuat banyak penuntut ilmu berkerumun di sekelilingnya sehingga memungkinkan terbentuknya suatu jaringan intelektual. Sebagaimana terlihat dalam sejarah, jaringan intelektual semacam ini terbukti menjadi salah satu alat transmisi yang paling efektif dalam difusi ajaran dan gagasan Islam, bahkan menjadi daya pendorong munculnya gerakan pembaharuan Islam (Azra, 2000: 121).

Secara geografis, wilayah Islam di Nusantara terletak di pinggiran (*periphery*) dunia Islam, yang pusatnya di Mekah dan Madinah. Indonesia juga termasuk salah satu wilayah yang paling sedikit mengalami arabisasi, namun, perkembangan Islam di Indonesia tidak bisa terlepas dari perkembangan Islam di Timur Tengah. Hubungan antara Nusantara-Indonesia dengan Timur Tengah memegang peran sangat penting dalam perkembangan Islam di kepulauan Indonesia. Pada awalnya hubungan tersebut lebih berbentuk hubungan ekonomi dan dagang, kemudian disusul dengan hubungan politik keagamaan, dan selanjutnya diikuti hubungan intelektual keagamaan (Azra, 2000: 1).

Diketahui, bahwa Mekah dan Madinah adalah pusat atau jantung kota asal Islam. Masjid Ḥarām dan Nabawī berfungsi sebagai tempat peribadatan dan tempat pengajaran Islam. Sejak abad ke-16 dan 17 M, muncul *ribāṭ* dan *zāwiyah*, sebagai tempat khusus pengajaran Islam.

Menjelang abad ke-18, Mekah dan Madinah menjadi “pusat dunia kosmopolitan bagi intelektual dan penganut Islam”, tempat di mana anggota dari berbagai kelompok etnis berkumpul dan membentuk sebuah komunitas ulama. Mereka adalah para ulama terkemuka di daerah masing-masing sebelum menetap di Ḥarāmāyṅ. Misalnya, ulama dari Anak Benua India membawa tradisi-tradisi mistis ke tanah Ḥarāmāyṅ, sementara para ulama dari Mesir dan Afrika Utara datang dengan muatan ilmu-ilmu ḥadīṯs. Dalam bahasa lain, Ḥarāmāyṅ adalah sebuah “panci pelebur” (*melting pot*) – di mana tradisi-tradisi “kecil” Islam sama-sama lebur untuk membentuk suatu “sintetis baru” yang condong pada “tradisi besar” (Azra, 2000: 117-118). Inti jaringan ulama adalah ulama populer dan berpengaruh di Mekkah dan Madinah. Sebagian mereka berasal dari Hijaz sendiri atau pendatang dari bagian dunia Islam lainnya yang kemudian bermukim di Ḥarāmāyṅ. Baik guru maupun murid, mempunyai tempat kelahiran dan tempat awal studi yang beragam sejak dari Hijaz, Persia, Mesir, Afrika Utara, sampai ke India dan Indonesia.

Komunitas ulama ini bersama murid-muridnya melakukan kajian-kajian, dengan lebih menekankan mengkaji secara kritis kitab ḥadīṯs karya Imām Mālik bin Anas (*al-Muwāṭṭa'*) dari pada koleksi-koleksi “standar”, yakni *al-Kutub al-Sittah*. Menurut Haris (1997: 36), usaha ini agaknya dimaksudkan sebagai

dorongan untuk menggunakan ijtihad di satu sisi dan sebagai usaha untuk menjernihkan masyarakat Islam dari praktik-praktik yang tidak dibenarkan oleh al-Qur'an dan al-Hadis.

Semua guru dan murid dari komunitas ini memiliki afiliasi dengan *ṭarīqah* neo-Sufi³ tertentu seperti Naqsyābandiyyah, Qādiriyyah, Khalwātiyyah, Syaṭṭāriyyah, dan Sammāniyyah. Mereka menyadari perlunya menyatukan antara aturan-aturan hukum *fiqh* dalam Sufisme (Azra, 2000: 14-15), Azra (200: 119) menggambarkan ciri penggabungan itu secara baik:

Ciri paling menonjol dari jaringan ulama adalah bahwa saling pendekatan (*reapprochement*) antara para ulama yang berorientasi pada *syari'at* (lebih khusus lagi, para *fuqāhā'*) dan para Sufi mencapai puncaknya. Konflik yang berlangsung lama antara kedua kelompok cendekiawan muslim ini tampaknya telah banyak berkurang; sikap saling pendekatan atau rekonsiliasi di antara mereka —yang diajarkan dengan gigih oleh ulama seperti al-Qusyayrī dan al-Ghazālī beberapa abad sebelumnya— banyak dijalankan para ulama kita. Sebagian besar mereka adalah *ahl al-syari'ah* (*fuqāhā'*) dan *ahl al-ḥaqīqah* (Sufi) sekaligus; jadi, sebagaimana telah kita lihat sebelumnya, mereka menguasai tidak hanya seluk-beluk *syari'at* tetapi juga *ḥaqīqah* (realitas mistis atau *ilāhiyah*).

Dalam sejarah, kita mengenal Imam al-Ghazālī (w.1111), tokoh Sufi abad ke-11-12, yang dikenal sebagai pembaharu Sufisme, yang berusaha membangun kembali Islam ortodoks dengan menjadikan Sufisme sebagai bagian integral darinya, yang menjernihkannya dari unsur-unsur yang tidak islami. Ajaran al-Ghazālī ini juga dikembangkan oleh para ulama pada abad-abad selanjutnya, misalnya Aḥmad al-Quṣaṣī⁴ (1538-1661) (Azra, 200: 127), dan Ibrāhīm al-Kurānī (1615-1690),⁵ tokoh dominan dalam jaringan keulamaan

³ Neo-sufisme menurut Rahman adalah tasawuf yang telah diperbaharui, yang cenderung melahirkan semangat ortodoksi (menggantikan kandungan ajaran tasawuf yang didasarkan pada dalil-dalil ortodoksi Islam) dan menanamkan kembali cara pandang dan sikap yang positif terhadap dunia. Tasawuf model baru ini menekankan dan memperbaharui faktor-faktor moral asli dan kontrol diri yang puritan dalam tasawuf dengan mengorbankan ciri-ciri berlebihan dari tasawuf populer yang menyimpang. Pusat perhatian neo-sufisme adalah merekonstruksi sosial-moral dari masyarakat muslim. Hal ini berbeda dengan *taṣawwuf* sebelumnya, yang lebih menekankan kepentingan individu (bukan masyarakat). Usaha ini menghasilkan karakter neo-sufisme yang puritan dan aktivis.

⁴ Nama lengkapnya Al-Sayyid Aḥmad ibn Muḥammad ibn Yūnus ibn Aḥmad al-Sayyid Ala' al-Dīn al-Madānī al-Quṣaṣī, lahir di Madinah pada 991/1538M. Ayahnya, Muḥammad Yūnus, berasal dari Diyana, sebuah kampung di dekat Bayt al-Maqdis (Yerusalem), yang pindah ke Madinah atas alasan yang tidak begitu jelas. Menurut Syah Wali Allah, reformis India, bahwa Muḥammad Yūnus adalah Sufi yang suka menyepi. Untuk menghidupi keluarganya di Madīnah, ia berjualan *quṣaṣ* atau barang bekas, seperti sepatu tua, baju, dan

di Mekah dan Madinah abad ke-17. Di samping dua tokoh di atas, juga dikenal termasuk jaringan ulama internasional Islam abad ke-17 yakni Muḥammad al-Bābīlī (1591-1666) dari Mesir, dan Muḥammad al-Barzanjī (1630-1691). Muḥammad al-Bābīlī seorang *muḥaddits* terkemuka di Mesir saat itu, adalah guru dari hampir seluruh *muḥadditsun* utama di *Ḥarāmāyn* pada abad ke-17. Adapun Muḥammad al-Barzanjī adalah seorang syekh Sufi terkemuka dari Anatolia.

Selanjutnya, gagasan pembaharuan di bidang Sufi ini dilanjutkan oleh para ulama Jawi (Nusantara) yang belajar di *Ḥarāmāyn*, baik melalui aktivitas ibadah haji maupun secara sengaja datang ke *Ḥarāmāyn* untuk belajar ilmu-ilmu agama kepada para ulama yang tergolong dalam jaringan ulama internasional Islam. Ulama-ulama yang menjadi penghubung atau mentransmisikan dan menyebarkan gagasan pemikiran '*ulāmā'* *Ḥarāmāyn* kepada para ulama lokal, antara lain, Syaikh Yūsuf al-Maqassarī (1626-1699) dari Sulawesi Selatan dan 'Abdul Ra'ūf (1615-1693) dari Aceh. Kecenderungan intelektual Syaikh Yūsuf banyak dipengaruhi oleh tiga guru utamanya, Nūr al-Dīn ar-Ranīrī, Ba Syaybān, dan Ibrāhīm al-Kurani, yang notabenehnya sebagai eksponen yang cenderung ke arah ortodoksi. Tidak mengherankan jika Syaikh Yūsuf kemudian menjadi *channel* terpenting dalam mentransmisikan dan mendifusikan gagasan pembaharuan dari Timur Tengah ke Indonesia abad ke-17.

Syaikh Yūsuf dan 'Abd al-Ra'ūf al-Sinkilī membawa semangat pembaharuan yang sama ke Nusantara. Keduanya membawa kecenderungan yang kuat ke arah ortodoksi, dengan menekankan pengamalan *syari'ah* dalam *taṣawwuf*. Namun mereka berbeda dalam menempuh metode penyebaran ide reformisme. Syaikh Yūsuf cenderung lebih radikal dari pada 'Abd al-Ra'ūf. Syaikh Yūsuf lebih memilih meninggalkan Makassar dari pada harus memperjuangkan idenya secara evolusioner. Sebaliknya, 'Abd al-Ra'ūf lebih lembut dan toleran. Dia

bekas. Dari sinilah anaknya mendapatkan julukan *al-Quṣaṣi*. Pada tahun 1602, Aḥmad dibawa ayahnya ke Yaman untuk belajar ilmu agama kepada '*ulāmā'* yang pernah menjadi gurunya. Kemudian kembali ke Mekah dan terakhir tinggal di Madīnah untuk belajar kepada Aḥmad ibn 'Alī al-Ṣinnāwī –yang putrinya– dinikahi Aḥmad. Dia wafat pada 19 Dzulhijah 1071 H / 15 Agustus 1661 M.

⁵ Nama lengkapnya Ibrāhīm ibn Ḥasan Syahrānī al-Madānī al-Kurānī. Terdapat dua pandangan yang berbeda tentang tempat kelahirannya. Al-Murādī mencatat, ia seorang Kurdi, lahir di Ṣahrazur, di wilayah pegunungan Kurdistan di perbatasan Persia. Al-Jabarti mencatat, ia seorang Persia, lahir di Teheran. Ia belajar di Persia, Turki, Irak, Siria, dan Mesir, sebelum menetap di Madinah. Di tempat terakhir ini, ia belajar kepada Aḥmad al-Quṣaṣi, Aḥmad al-Ṣinnāwī, Mulla Syarīf al-Kurānī, dan Abdul Karim al-Kurani. Ia mengajar di Masjid Nabawi di Madinah. Kedua tokoh ini sangat menekankan keharusan kesesuaian antara *kalām* dan *taṣawwuf* dengan syariat.

adalah pencerminan gurunya, Ibrāhīm al-Kurānī. Dalam kasus-kasus perbedaan pendapat dengan doktrin manapun —khususnya berkenaan tuduhan al-Raniri, bahwa Ḥamzah Fansurī, dan Syams al-Dīn al-Sumatranī,⁶ dan para pengikutnya telah kafir—ia bertanya kepada dirinya sendiri dengan mengutip ḥadīts, “Janganlah seorang muslim menuduh muslim lainnya sebagai kafir. Jika ia memang demikian, keuntungan apa yang diperoleh darinya? Jika tuduhan itu tidak benar, maka ia akan berbalik menghantam dirinya”(Azra, 2000: 135).

Gagasan Sufisme al-Ghazālī telah diajarkan para da’i di Indonesia sejak masa yang sangat awal, misalnya Walisongo (Jawa, abad ke-15) disebut-sebut telah mengadopsi ajaran semacam itu. Akan tetapi, sebagaimana yang diamati oleh Azra, usaha-usaha untuk merekonsiliasi antara ajaran Ibn ‘Arabī (Hadi, 2001: 160-161)⁷ dan al-Ghazālī dilakukan menurut aturan-aturan *syari’ah* oleh ‘*ulāma*’ Indonesia abad ke-18 seperti ‘Abd al-Ṣamad al-Palimbanī (kira-kira 1704-1789) dan rekan-rekannya. Mereka sangat terpengaruh, dan mereka tentu menjadi bagian dari komunitas ulama *Ḥaramayn*.

Meski demikian, kalau diamati, sesungguhnya terdapat beberapa kasus yang menjadi pengecualian berkenaan dengan perkembangan Sufisme, yang tampaknya telah memprakarsai semacam “inovasi” (*bid’ah*) dalam Islam. Pertama, anggota suatu *ṭarīqah* dituntut untuk melakukan bentuk ritual dan

⁶ Ḥamzah Fansurī dan Syams al-Dīn al-Sumatranī dipandang sebagai Sufi “heterodoks” atas dasar pandangan-pandangan sufistik mereka yang dianggap berbau panteistik.

⁷ Konsep *wujūdiyyah* (*waḥdat al-wujūd*) lebih banyak dilekatkan pada diri Ibn ‘Arabī, meskipun sesungguhnya secara esensial ajaran tersebut telah berkembang dalam dunia taṣawwuf, jauh sebelum muncul Ibn ‘Arabī. Dia tidak pernah mengemukakan istilah *waḥdat al-wujūd*, tetapi diperkenalkan oleh para *mufassir* dan murid-murid Ibn ‘Arabī, seperti Ṣadr al-Dīn al-Qunāwī (w.1274), Ibn Sabī’in (w.1300). Terdapat perbedaan makna konsep *waḥdat al-wujūd* antara Ibn ‘Arabī dengan Ibn Sabī’in. Istilah *waḥdat al-wujūd* pertama kali diperkenalkan oleh al-Qunāwī untuk mengatakan bahwa keesaan Tuhan (tauhid) tidak berlawanan dengan gagasan tentang penampakan pengetahuan-Nya yang bermacam-macam. Walaupun Zat Allah itu Esa, namun wujud (pengetahuan)Nya adalah bermacam-macam dalam manifestasinya. Ajaran *waḥdat al-wujūd* berarti sebagai kepercayaan bahwa “yang banyak akan kembali kepada ilmu Tuhan Yang Satu yang memiliki “yang banyak” sebagai pengetahuan-pengetahuan-Nya”. Adapun Ibn Sabī’in memahami bahwa *waḥdat al-wujūd* adalah paham “kesatuan mutlak wujud”. Bahwa wujud itu satu, wujud Tuhan semata, wujud-wujud yang lain adalah wujud Yang Satu semata. Berdasarkan pandangan Ibn Sabī’in inilah yang menurut Abdul Hadi W.M, yang sesungguhnya yang dikritik habis-habisan oleh Ibn Taymiyah, yang mengaitkan/menyamakan ajaran *wujūdiyyah* Ibn ‘Arabī dengan ajaran panteisme dan monisme, bahkan Ibn Taymiyah mengkafirkan ajaran *wujūdiyyah*. Karena menurutnya, paham wujūdiyyah menyamakan Tuhan dengan alam (panteisme), dan orang yang berpaham demikian, menganggap bahwa *wujūd* ialah satu, *wājib al-wujūd* yang dimiliki Tuhan sama saja dengan *mumkin al-wujūd* yang dimiliki sekalian makhluk. Adapun istilah-istilah seperti *mulhid*, *ittihād*, dan *ḥulūl* yang dialamatkan kepada penganut ajaran *wujūdiyyah* secara keseluruhan berasal dari pikiran-pikiran Ibn Taymiyah.

dżikr tertentu atau yang tak lazim yang disebut dengan *rātib*. Kedua, kedua ulama terkemuka Indonesia, ‘Abd al-Ṣamad al-Palimbanī, guru dari *ṭarīqah* Sammāniyyah, dan al-Maqassarī, guru dari *ṭarīqah* Khalwātiyyah, menuntut murid dalam *ṭarīqah*, sebagaimana yang lazim dalam Sufisme, untuk berbay‘ah dan patuh sepenuhnya kepada gurunya, seperti “sebuah mayat di tangan orang yang memandikannya.” Terakhir, perayaan-perayaan Islam juga diperkenalkan, seperti *isrā’ mi‘rāj* dan *mawlid* Nabi Muḥammad. Beberapa naskah pujian yang biasa dibaca saat perayaan *mawlid* Nabi, misalnya *‘Iqd al-Jawāhir* yang ditulis oleh Ja‘far ibn Ḥasan ibn ‘Abd al-Karīm al-Barzanjī (1690-1766) dan *Simt al-Durar* oleh Sayyid ‘Alī ibn Ḥusayn al-Habsyī (1923).

Terkait dengan tradisi yang dianggap *bid‘ah* di atas, sejak awal, Ibn Taymiyah, yang dianggap sebagai *pioneer* neo-Sufisme, telah menyebarkan Sufisme yang berisikan dalil-dalil Islam ortodoks yang menekankan moralitas dan pengendalian diri yang puritan. Gagasan Ibn Taymiyah ini secara lebih sempurna dikembangkan oleh ‘Abdullāh ibn Wahhāb (w.1792), yang dianggap sebagai pendiri gerakan “Wahhābi”, kendati pengikutnya menyebut diri sebagai kelompok *muwahḥidūn* (orang-orang yang percaya akan ke-Esa-an Allah). Walaupun ‘Abdullāh ibn Wahhāb ini termasuk kelompok ulama *Ḥarāmāyn*, namun dari sisi keterikatan terhadap *ṭarīqah*, ia tampaknya belum terafiliasi dengan *ṭarīqah* Sufi manapun. Karena ajaran utamanya terpusat pada konsep *tawḥīd* dan *ijtihād*. Sama halnya dengan Ibn Taymiyyah, dia menolak segala bentuk pemujaan para wali dan menganggapnya sebagai barang baru yang tidak memiliki dasar serta syirik. Bahkan, ia mendorong masyarakat untuk berjihad dan mengembalikan segala keyakinan kepada al-Qur’an dan al-Sunnah.

Tema “kembali kepada al-Qur’an dan al-Sunnah” dalam arti yang sangat ketat merupakan tema utama ajaran Ibn ‘Abdul Wahhāb, sebuah tema yang mempengaruhi gerakan berikutnya yang disebut dengan *Salafiyyah*, yang didirikan oleh Muḥammad ‘Abduh. Gerakan Wahhābi memperoleh kekuatan besar karena dianut oleh Muḥammad Ibn Sa‘ūd dari Dir’iyyah, pendiri Kerajaan Saudi Arabia, bahkan sistem dari gerakan ini dipandang sebagai teologi resmi kerajaan (Haris, 1997: 38).

Dari paparan di atas, jelas bagi kita bahwa Timur Tengah memiliki peran penting bagi pengembangan dan penyebaran gagasan-gagasan revivalisme Islam, khususnya pada abad ke-17 dan seterusnya, dan menjadi tempat dimana banyak orang Indonesia memperoleh pengajaran. Pada abad ke-18 dan ke-19, pada saat umat Islam Indonesia banyak yang menjalankan ibadah haji, banyak di antara mereka yang menemukan jalan untuk tinggal lebih lama di *Ḥarāmāyn*

dalam rangka menuntut ilmu agama, sehingga mereka banyak mengetahui pemikiran-pemikiran baru tersebut yang kemudian dibawa pulang ke Indonesia.

Di antara yang pertama menjadi alumni *Ḥarāmāyn* yang menyebarkan gagasan-gagasan Sufisme dan teologi, juga ilmu-ilmu keislaman lainnya di daerah Palembang adalah Abd al-Ṣamad al-Palimbanī (ulama abad ke-18). Ia tidak hanya dikenal sebagai penyebar awal paham al-Ghazālī namun juga penyebar *ṭarīqah Sammāniyyah* di Indonesia.

Pembawa gagasan-gagasan pemikiran baru *Ḥarāmāyn* ke Kalimantan, antara lain adalah Muḥammad Arsyad al-Banjari (1710-1812), yang pernah belajar di *Ḥarāmāyn* sekitar 35 tahun. Dia memiliki orientasi Sufi sebagaimana al-Palimbanī. Ketika di Kalimantan, dia bertemu dengan tokoh Sufi bernama Haji ‘Abd al-Ḥāmid Abulung yang memperkenalkan sebagian dari doktrin *wujūdiyyah*, seperti mengajarkan kepada orang bahwa “tiada wujud selain Allah; tiada ‘Abdul Ḥāmid selain Allah; Dia adalah Aku dan Aku adalah Dia.” Karena ‘Abdul Ḥāmid menolak menanggalkan ajarannya, al-Banjari mengeluarkan fatwa bahwa ajaran ‘Abd al-Ḥāmid adalah sesat (*bid‘ah*). Akhirnya ‘Abd al-Ḥāmid dieksekusi atas perintah Sultan Tahmidullāh. Kasus ini juga menjadi salah satu bukti adanya konflik antara Sufi ortodoks dan heterodoks yang berkepanjangan di Indonesia.

Adapun ‘*ulāma*’-ulama yang mentransformasikan gagasan dari *Ḥarāmāyn* ke Indonesia pada abad ke-19 dan ke-20 antara lain adalah Muḥammad Nawāwī al-Bantani (w.1888), yang lahir di Banten dan pernah belajar di Mekah selama 30 tahun (Steenbrink, 1984: 96-98). Di daerah Batavia (sekarang Jakarta) dikenal tokoh bernama Sayyid ‘Usmān bin ‘Abdullāh bin ‘Āqil bin Yaḥyā (1822-1913), lahir di Batavia. Ia keturunan Arab Ḥadrāmī, pernah belajar di Mekkah selama tujuh tahun, sebelum ia belajar di Ḥadramawt, Mesir, Tunisia, Persia dan Syiria (Steenbrink, 1984: 134-135; Syamsyū As, 1996: 331-338)⁸ Sayyid ‘Usmān adalah salah satu contoh terbaik dari peran penting yang dimainkan orang-orang asal Ḥadramī dalam penyebaran Islam di Indonesia.

Pada abad yang sama, di Sumatera bagian Barat, muncul tokoh Aḥmad Khātīb al-Minangkabau (1855-1916), kelahiran Bukit Tinggi, dan pernah belajar di Mekkah selama sepuluh tahun dan akhirnya dikenal baik di kalangan komunitas ulama, sehingga dia ditunjuk sebagai seorang imam mazhab Syāfi‘ī di Masjid Ḥarām, juga sebagai penceramah Jumat, dan seorang guru yang

⁸ Di antara karya-karyanya, kebanyakan berbentuk fatwa, antara lain *Tawḍīḥ al-‘Adillah ‘Alā Syurūṭ Syuhūd al-Ahillah; Al-Qawānīn al-Syar‘iyyah li Ahl al-Majālis al-Ḥukmiyyah wa al-Ifṭā’iyyah; Taḥrīr Aqwā al-Adillah*.

mendapatkan ijin mengajar/memberikan kuliah di masjid tersebut (Hamka, 1967: 231). Dia sangat kritis terhadap *ṭarīqah-ṭarīqah* Sufi dan praktik-praktik adat (seperti sistem waris matrelinial yang menjadi adat Minangkabau) dan tradisi lain yang berkembang di masyarakat muslim Indonesia. Pandangan-pandangan Khātib digagas lebih jauh oleh tiga orang alumni Mekkah asal Sumatera, yakni Syaikh Jāmil Jambek, Haji ‘Abdullāh Ahmad, dan Haji Rasūl. Menurut Hamka (1961: 10-11), ulama ini sangat dipengaruhi oleh gagasan reformasi Muḥammad ‘Abduh.

Di Jawa, gagasan-gagasan kaum reformis diusung oleh misalnya Aḥmad Dahlan (pendiri organisasi keagamaan Muhammadiyah pada tahun 1912). Dia pernah belajar di Mekkah selama beberapa tahun dan menjadi murid Aḥmad Khātib al-Minangkabau. Sebagaimana diketahui, bahwa Muhammadiyah sangat mendukung gagasan puritanisme, yang mengangkat wacana *takhayyul*, *bid‘ah*, dan *khurafat*, terutama menjelang akhir tahun 1950-an. Kendati demikian, perlu disebutkan bahwa murid Khātib lainnya beralih menjadi seorang ‘*ālim* tradisionalis. Ia adalah Hasyīm Asy‘arī, pendiri Pondok Pesantren Tebuireng Jawa Timur dan pendiri Nahdlatul Ulama (NU), sebuah organisasi keagamaan yang berdiri pada tahun 1926. Organisasi keagamaan yang terakhir ini cenderung bisa mengakomodasi tradisi yang berkembang di masyarakat muslim Indonesia.

Pada generasi selanjutnya, Mekkah juga melahirkan dua ulama yang berbeda, yakni Moenawar Chalil yang belajar di Mekkah dan sekitarnya selama 4 tahun (1926-1929) dan Siradjudin Abbas, sarjana yang menurut pengakuannya sendiri belajar di Mekkah selama 7 tahun (1927-1933). Chalil sangat terpengaruh oleh gagasan pembaharuan Wahhabi dan sekaligus sebagai pengagum reformisme ‘Abduh, yang menyebabkan ia menulis beberapa buku reformis seperti *Kembali Kepada al-Qur’an dan al-Sunnah*. Di sisi lain, Siradjudin Abbas (lihat Tim Penulis, 1981: 67-69)⁹ tetap setia pada prinsip-prinsip tradisionalis, dan ini terlihat dari tulisan-tulisannya seperti *40 Masalah Agama*, yang mempertahankan tradisionalisme dan Syāfi‘isme (Abbas, 2009: 8-9).

⁹ Siradjudin Abbas lahir di Bukit Tinggi Sumatra Barat pada 5 Mei 1905 dan meninggal dunia pada 5 Agustus 1980, dimakamkan di Pemakaman umum Tanah Kusir Jakarta Selatan. Ayahnya adalah seorang ulama terkenal di Minang yang bernama Syekh Abbas bin Abd al-Wahab bin Abd al-Hakim Ladang Lawas. Ibunya bernama Ramalat binti Zai Bengkawas. Siradjuddin Abbas merupakan anak kedua dari empat orang bersaudara. Tiga orang saudaranya yaitu Saidah, Rasuna, Syamsiyah Abbas.

Selain nama-nama ulama alumni *Ḥarāmāyn* yang disebut di atas, tentu masih ada beberapa —bahkan mungkin lebih banyak— yang bisa dijadikan sebagai bukti bagaimana *Ḥarāmāyn* atau Timur Tengah menjadi sumber terpenting bagi pengajaran agama dan revivalisme, yang memiliki pengaruh besar terhadap perkembangan Islam di Indonesia. Meski demikian, terdapat kasus-kasus ketika belajar sendiri terbukti memiliki pengaruh yang sama bagi para sarjana tertentu walaupun mereka secara fisik belum pernah dididik di *Ḥarāmāyn*. Ahmad Ḥasan adalah salah satu contoh dari ulama yang kemandirian belajarnya dikenal luas di Indonesia. Ia belajar di Singapura, kemudian bergabung dengan *Kaum Muda* yang bersemangat dan bergabung dengan organisasi Persatuan Islam (Persis). Dia menulis beberapa kitab dan fatwa-fatwa terutama yang terkumpul dalam *Soal-Jawab*-nya (Hasan, 2007: 1226-1229). Demikian juga Hasbi Ash-Shiddiqy seorang pembaca lepas yang banyak mempublikasikan karya-karyanya. Bersama para ulama reformis lainnya, ia memainkan peran penting dalam mengembangkan gagasan-gagasan reformis di Indonesia.

Sebagai akibat dari menyebarnya gagasan-gagasan reformis Muḥammad ‘Abduh yang dibawa para pencari ilmu di Timur Tengah ke Indonesia, menyebabkan terjadinya dua kecenderungan ulama Indonesia dalam menyikapi tradisi keagamaan yang telah lama berkembang di Indonesia. Bahkan tidak jarang terjadi konflik di antara mereka dalam rangka mempertahankan paham keagamaan yang mereka anut.

D. SIMPULAN

Berdasarkan paparan di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa islamisasi di Indonesia melahirkan dua teori, pertama “teori Arab” dan yang kedua “teori India” Dalam konteks islamisasi di Indonesia, orang harus membedakan antara hubungan awal yang sebenarnya dengan Islam Indonesia, yang mewakili teori pertama, dan perkembangan penting berikutnya dari agama Islam, sebagaimana yang dibuktikan oleh kemunculan beberapa kerajaan Islam, yang diwakili oleh teori kedua. Pemaknaan dari penggabungan dua teori di atas, bisa menemukan titik temu, yang oleh Fatimi misalnya, disimpulkan bahwa proses Islamisasi terjadi dalam tiga tahap. Tahap pertama, kontak-kontak paling awal, yang bermula dari tahun 674, kedua, tahap mendapatkan kedudukan kuat di daerah-daerah kepulauan, bermula dari tahun 878, dan ketiga, tahap meraih kekuatan politik, yang berakibat pada konversi besar-besaran, yang berlangsung dari tahun 1204 dan seterusnya. Memperhatikan pentahapan proses di atas, bisa dikatakan bahwa proses penyebaran Islam di Indonesia bercorak evolusioner,

karena berlangsung selama berabad-abad. Dengan corak evolusioner ini, maka Islam bisa menembus jauh ke dalam kesadaran umat Islam Indonesia.

Masuknya Islam di Indonesia dapat dijelaskan bahwa Islam masuk melalui hubungan dagang dengan orang Arab, Persia, dan India. Akan tetapi, sumbangan mereka terbatas hanya pada masuknya Islam ke wilayah tersebut. Teori yang dikemukakan oleh A.H. John menyatakan bahwa penyebarannya serta pemelukannya penduduk Indonesia ke dalam Islam secara besar-besaran adalah berkat usaha keras ulama Sufi dari India, khususnya dari Benggali. Faktor penting yang mendorong cepatnya penganutan penduduk Indonesia memeluk Islam pada abad ke-13 dan seterusnya –sebagaimana dikutip Atho' Mudzhar dari John– adalah sifat mistik Islam¹⁰ yang dikembangkan oleh para penyebar Islam.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Siradjudin. 2009. *40 Masalah Agama Jilid 1*. Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru.
- Abdullah, Hj. Wan Mohd. Shaghir. 1999. *Penyebaran Islam & Silsilah Ulama Sejagat Dunia Melayu, Jilid 9*. Kuala Lumpur: Persatuan Pengkajian Khazanah Klasik Nusantara & Khazanah Fathaniyah.
- al-Attas. 1966. *Mysticism of Hamzah, Raniri and the Wujudiyah of the 17th Century Aceh*, dalam Monografi JMBRAS No.3. Singapore.
- Ansari, Endang Saifuddin. 1991. *Wawasan Islam; Pokok-pokok Pikiran tentang Islam dan Umatnya*. Jakarta: Rajawali Press.
- Azra, Azyumardi. 1999. *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*. Bandung: Remaja Rosda Karya.
- _____. 2007. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Jakarta: Kencana Prenada Media.

¹⁰ Menurut Azyumardi Azra, yang juga mengutip dari John, menyatakan bahwa faktor utama keberhasilan konversi adalah kemampuan para Sufi menyajikan Islam dalam kemasan atraktif, khususnya dengan menekankan kesesuaian dengan Islam atau kontinuitas, ketimbang perubahan dalam kepercayaan dan praktik keagamaan lokal. Azra menyebutnya dengan teori “Sufi”. Teori ini juga disokong oleh Fatimi, dengan memberikan argumen tambahan, bahwa pada periode yang sama, kaum Sufi juga sukses dalam mengislamkan jumlah besar penduduk Anak Benua India.

- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. 1994. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve.
- Donohue, John J. dan Esposito, John L. 1995. *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-masalah*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Fatimi. 1963. *Islam Comes to Malaysia*, Ed. Shirle Gordon. Singapore: Malaysian Sociological Research Institute Ltd.
- Fuad, Mahsun. 2005. *Hukum Islam Indonesia; Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*. Yogyakarta: LKiS.
- Hadi, Abdul. 2001. *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*. Jakarta: Paramadina.
- Hamka. 1961. *Pengaruh Muhammad Abduh di Indonesia*. Jakarta: Tintamas.
- _____. 1967. *Ayahku*. Jakarta: Djajamurni.
- Haris, Ahmad. 2007. *Islam Inovatif: Eksposisi Bid'ah dalam Teori dan Praktek*. Jakarta: Gaung Persada Press bekerjasama dengan Sulthan Thaha Press Jambi.
- Hassan, Ahmad. 2007. *Soal Jawab 3*. Bandung: Diponegoro.
- Hasyimi. 1986. *Seminar Internasional tentang Islam di Asia Tenggara*. Jakarta: Lembaga Penelitian IAIN Syarif Hidayatullah.
- Ibn Battūtah. 1964. *Rihlah Ibn Battūtah*, Ibn Jazī (Ed.). Bayrūt: Dār Sādir dan Dār Bayrūt.
- Johns, A.H. 1996. "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History", *Journal of Southeast Asian History* 2, No.2 Juli.
- Ka'bah, Rifyal. 1999. *Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Universitas Yarsi Jakarta.
- Mahfudh, Sahal. 2001. "Pengantar " buku karya Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Gama Media.
- Mudzhar, Atho'. 1993. *Fatwas of The Council of Indonesia Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988*. Jakarta: INIS.
- Nasution, Khoiruddin. 2002. *Status Wanita di Asia Tenggara; Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: INIS.
- Noer, Deliar. 1996. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia.
- Nuruddin, Amiur dan Tarigan, Azhari Akmal. 2006. *Hukum Perdata Islam di Indonesia; Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam dan Fikih, UU No. 1/1974 sampai KHI* . Jakarta: Kencana.

- Prodjodikoro, R. Wiryono. 1974. *Hukum Perkawinan di Indonesia*. Bandung: Penerbit Sumur.
- Rahman, Fazlur. 1978. "Revival and Reform in Islam", dalam P.M. Holt (Ed.) *et al. The Cambridge History of Islam*, Jilid 2B. Cambridge University Press.
- Steenbrink, Karel A. 1984. *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Suryaman, Tjun (Ed.). 1991. *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktik*. Bandung: Rosdakarya.
- Syamsu As, HM. 1996. *Ulama Pembawa Islam di Indonesia dan Sekitarnya*. Jakarta: Penerbit Lentera.