

RIZQI HANDAYANI*

SYAIR FĪ KAIFIYAT AL-ḤAJJ : PERJALANAN HAJI SEBAGAI BENTUK MIGRASI MUSLIM MINANGKABAU

Abstrak

Perjalanan haji merupakan perjalanan spiritual bagi umat muslim pada umumnya, akan tetapi pada masyarakat Minangkabau perjalanan haji ini menemukan dimensinya yang lain yaitu sebagai sebuah bentuk migrasi atau merantau. Dalam konteks ini, perjalanan haji bukan lagi semata-mata bertujuan untuk beribadah, akan tetapi juga untuk kepentingan ekonomi dan mencari ilmu.

Syair Fī Kaifiyat al-Ḥajj merupakan salah satu naskah yang menggambarkan perjalanan haji seorang muslim Minangkabau yang ditemukan di surau Calau. Naskah ini memberikan gambaran tentang prosesi ritual haji, interaksi sosial dan ekonomi, adat istiadat, ciri-ciri fisik dan karakteristik dari setiap suku bangsa yang menghadiri ibadah Haji di Mekah sebelum abad ke-20.

Kata kunci: Haji, Muslim Minangkabau, Merantau.

TULISAN ini merupakan sebuah kajian antropologis tentang budaya migrasi/rantau yang tergambar dari perjalanan haji muslim Minangkabau dalam naskah *Syair Fī Kaifiyat Al-Ḥajj*. Penulis ingin menyajikan perspektif muslim Minangkabau tentang fenomena-fenomena menarik selama perjalanan haji, yang tergambar dalam *Syair*

* Dosen Fakultas Adab dan Humaniora UIN Jakarta. Artikel ini dipresentasikan pada *Short Course Metodologi Penelitian Filologi* yang diselenggarakan pada 1 Juli–30 September 2012 atas kerjasama Masyarakat Pernaskahan Nusantara (Manassa), Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dan Direktorat Pendidikan Tinggi Islam pada Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, Kementerian Agama RI. Terima kasih kepada Dr. Oman Fathurrahman, Dr. Fuad Jabali, Dr. Saiful Umam, Jajang Jahroni, MA., Munawar Holil, M.Hum., M. Adib Misbachul Islam, M.Hum atas saran dan komentarnya terhadap artikel ini.

Fī Kaiḥiyat Al-Hajj yang meliputi berbagai aspek kehidupan, seperti prosesi ritual haji, gambaran interaksi sosial dan ekonomi, adat istiadat, serta ciri-ciri fisik dan karakteristik setiap suku bangsa yang menghadiri ibadah Haji di Mekah. Dalam naskah ini, Mekah diperlihatkan sebagai pusat kosmopolitanisme Islam yang bukan saja berfungsi sebagai pusat ibadah umat muslim, akan tetapi juga pusat perdagangan global, tempat berkembangnya ilmu-ilmu keislaman dan legitimasi politik di abad ke-17 (VAN BRUINESSEN, 1997: 121–133; band. SURYADI, 2002: 151–158). Naskah ini sekaligus menjadi bukti tentang kehadiran masyarakat Nusantara ke Mekah untuk ibadah haji, khususnya setelah abad ke-17. Dengan keberadaan naskah ini pula, penulis ingin menunjukkan bahwa budaya merantau yang dilakukan oleh mayoritas masyarakat Minangkabau menjelma menjadi artikulasi sosial keberagamaan, yang terwujud dalam perjalanan haji.

Haji dalam hal ini menjadi bagian dari budaya migrasi atau merantau¹ masyarakat Minangkabau. Sebagaimana diungkapkan Dale F. Eickelman dan James Piscatori bahwa setelah kedatangan Islam, haji menjadi salah satu tradisi perjalanan (*travel*) yang dilakukan oleh umat muslim di dunia, di samping hijrah (*emigration*), *rihlah* atau perjalanan untuk menuntut ilmu, dan ziarah (DALE E. EICKELMAN & JAMES PISCATORI ed., 1990: xii, 5). Terlepas dari itu semua, haji sebagai fenomena sosial keberagamaan dalam masyarakat Minangkabau telah dilakukan oleh masyarakat setempat, terlebih setelah abad ke-17, ketika hubungan politik dan perdagangan antara Nusantara dan Timur Tengah makin intensif dan islamisasi di Minangkabau mencapai puncaknya di tangan Syekh Burhanuddin Ulakan (1646-1699). *Syair Fī Kaiḥiyat al-Hajj* merupakan bukti dari kemapanan Islam dan keharmonisan antara tradisi dan *syar'ī* di Minangkabau.

Islam dan Corak Keberagamaan di Minangkabau

Syair Fī Kaiḥiyat al-Hajj yang ditemukan di Surau Calau ini merupakan fragmen *Syair Mekah Madinah* karya Syekh Daud Sunur, yang menurut Suryadi berjumlah lima fasal.² Syair ini disalin oleh salah seorang murid di Surau Ulakan. Pada paroh kedua abad ke-19, syair ini menjadi sangat populer, bahkan menjadi buku pedoman bagi calon jamaah haji di kalangan pengikut tarekat Naqsyabandiyah di Minangkabau (WIERINGA, 2002: 174–206). Lalu, bagaimana mungkin *Syair Mekah*

1. Untuk mengetahui tradisi merantau Minangkabau, baca KATO: 2005.

2. Isi teks naskah ini dapat diakses dalam situs Malay Concordance Project http://mcp.anu.edu.au/N/Mekah_bib.html

Madinah yang ditulis oleh seorang ulama reformis bisa sampai dan tersimpan rapi di Surau Calau yang bercorak konservatif? Apakah dengan berjalannya waktu, *Syair Mekah Madinah* ini berubah fungsi sehingga muatan ideologisnya terabaikan? Untuk itu perlu kiranya kita melihat sejarah masuknya Islam dan corak keberagamaan masyarakat di Minangkabau terlebih dahulu.

Islam diperkirakan masuk ke Minangkabau sekitar abad ke-16,³ walaupun pendapat ini tidak sepenuhnya benar, karena beberapa pendapat lainnya mengatakan bahwa Islam mulai diperkenalkan ke masyarakat Minangkabau sejak abad ke-7.⁴ Perkenalan masyarakat Minangkabau kepada Islam berlangsung secara damai. Islam dibawa oleh para pedagang India muslim dari Gujarat kepada masyarakat pesisir pantai barat Minangkabau. Pendapat lainnya menyatakan bahwa Islam diperkenalkan oleh pedagang-pedagang Islam yang berlayar dari Malaka menyusuri Sungai Kampar dan Indragiri pada abad ke-15 dan ke-16 (MULYANA, 1963: 261; SJARIFOEDIN, 2011: 330–334). Pemilihan pantai sebagai tempat penyebaran Islam pun bukannya tidak beralasan, mengingat Islam adalah agama yang sangat terikat dengan kota sebagai pusat aktivitas masyarakat, seperti halnya Mekah. Sebagaimana Mekah, pantai di Minangkabau berfungsi sebagai pelabuhan dan pasar, tempat aktivitas perniagaan berlangsung. Untuk memperlancar proses perniagaan dengan pedagang India Muslim tersebut, para pejabat pelabuhan dan pialang lokal memeluk agama Islam. Hal ini terlihat dari gelar Islam yang mereka gunakan. Dobbin mencatat, hingga tahun 1761, hanya keluarga-keluarga pialang terkemuka di pantai saja yang memeluk agama Islam, itu pun hanya sebatas permukaannya saja (DOBBIN, 2008: 189; RICKLEFS, 2005: 34–35).

Selain hubungan perniagaan, faktor kekuasaan dan politik ikut andil dalam upaya penyebaran Islam. Sebagaimana yang terjadi pada beberapa kerajaan Islam di Nusantara, seperti Kesultanan Aceh (1496–1903 M), Kesultanan Mataram (1578–1677 M), Kesultanan Palembang (1550–1823 M), Kerajaan Makasar, Kerajaan Pagaruyung (1347–1809 M) dan lainnya.

Di Minangkabau, peran Kerajaan Pagaruyung dalam penyebaran Islam dari wilayah pesisir (rantau) ke dataran tinggi (darek) Minangkabau sangat penting. Diketahui bahwa pada abad ke-15

3. Beberapa sarjana Barat yang mengamini pendapat ini adalah M. Justra dan Rue de Ariro. Lihat penjelasannya dalam SAMAD (2002: 10).

4. Pendapat ini diungkapkan oleh Hamka, M.D. Mansur, Burhanuddin Daya, J.C. van Vanleur dan Agus Salim. Tentang perdebatan masuknya Islam ke Minangkabau lihat penjelasannya dalam SJARIFOEDIN (2011: 326–334) dan MANSOER, DKK. (1970).

sebagian masyarakat Minangkabau telah memeluk Islam, akan tetapi secara keseluruhan masyarakat Minangkabau memeluk Islam setelah Kerajaan Pagaruyung mulai memeluk Islam di bawah kekuasaan Sultan Alif (memerintah pada tahun 1560-1583 M) (MANSOER, dkk., 1970: 63; band. SJARIFOEDIN, 2011: 220). Perkenalan Kerajaan Pagaruyung dengan agama Islam diketahui dari hubungan perdagangan emas yang terjalin antara kerajaan ini dengan Kerajaan Malaka, yang lebih dahulu memeluk Islam, yaitu sejak abad ke-15. Sedangkan perkenalan penduduk dataran tinggi Minang dengan agama Islam diakibatkan oleh kepindahan keluarga raja tersebut ke daerah Buo-Sumpur Kudus, yang merupakan salah satu pusat perdagangan emas di Minangkabau (DOBBIN, 2008: 189-190; band. SJARIFOEDIN, 2011: 322-334). Sumber lain juga menyatakan bahwa Kerajaan Pasai di Aceh sangat mempengaruhi islamisasi di Minangkabau. Saat itu, Kerajaan Pasai di bawah kekuasaan Sultan Iskandar Muda sedang berada di puncak kejayaan, sehingga mampu menyebarluaskan pengaruhnya dan menguasai kerajaan-kerajaan kecil di Minangkabau (SAMAD, 2002: 11). Pengaruh keislaman yang disebarkan oleh kerajaan Aceh ini pada akhirnya juga turut mewarnai wacana pemikiran dan corak keberagaman masyarakat Minangkabau di masa-masa berikutnya.

Sebagaimana tercatat di *Tambo Minangkabau* “*adat yang kawi syarak yang dilazimkan*”, masyarakat Minangkabau berusaha untuk selalu menyesuaikan antara adat dan tradisi kemasyarakatan dengan ajaran Islam (DJAMARIS, 1989). Upaya penyesuaian berbagai nilai adat dan Islam tersebut dimulai sejak berdirinya Kerajaan Pagaruyung (HAMKA, 1984: 138; band. FATHURAHMAN, 2008: 42). Akulturasi tersebut melahirkan corak keberagaman yang unik. Masyarakat lokal tidak dituntut untuk melakukan perubahan yang radikal, sehingga Islam dapat melebur dan diterima dengan baik oleh masyarakat pesisir. Islam melebur ke dalam masyarakat lokal bukan sebagai agama yang baru, akan tetapi sebagai agama tambahan yang melengkapi agama terdahulu yang sudah terlebih dahulu mapan, sehingga yang terbentuk adalah agama Islam dalam wujudnya yang sinkretik. Di mana ritual dan pemujaan-pemujaan terhadap roh-roh dan dewa-dewa tetap dilakukan di bawah pengawasan pemuka adat setempat (DOBBIN 2008: 190; SJARIFOEDIN, 2011: 319-323).

Perjalanan Islam memasuki beberapa daerah pesisir (*rantau*) di Minangkabau yang menjadi pusat perdagangan cenderung tidak menghadapi kendala yang signifikan. Sebaliknya, Islam sedikit mendapat kendala ketika bersentuhan dengan masyarakat petani di dataran tinggi (*darek*). Hal ini disebabkan oleh sistem kepercayaan

masyarakat petani yang animistik dan hubungan yang erat para petani tersebut kepada *cenayang*.⁵ Ajaran-ajaran Islam yang berorientasi kepada penerapan syariat hukum Islam cenderung tidak bisa diterima oleh masyarakat yang animistik, yang mana kepercayaan masyarakat terpusat pada pemujaan roh. Sebagai alternatif, Islam memasuki dataran tinggi Minangkabau melalui tradisi Surau yang pada saat itu tengah menjamur di wilayah tersebut.

Salah satu corak keislaman yang berkembang di Minangkabau adalah sentralisasi fungsi surau sebagai tempat transmisi keilmuan agama. Surau juga menjadi simbol dari kemapanan tradisi-tradisi Islam lokal yang tumbuh di sana. Di era kemapanan Islam ini, surau menjadi sarana yang paling efektif bagi penyebaran agama Islam. Hal tersebut dilatarbelakangi oleh fungsi surau bagi masyarakat Minangkabau yang cukup signifikan, yaitu sebagai bangunan pelengkap rumah gadang dan tempat berdiam atau tinggal beberapa keluarga yang *saparuik* (keturunan) (AZRA, 2003: 8; GRAVES, 2007: 45–46).

Sebelum Islam masuk ke Minangkabau, surau telah menempati posisi yang sangat strategis, ia menjadi institusi dalam struktur adat Minangkabau. Fungsi surau pada masa Hindu-Budha lebih dari sekedar tempat peribadatan, akan tetapi juga tempat bertemu, berkumpul, rapat dan tempat tidur bagi para remaja, laki-laki dewasa yang belum kawin, duda maupun dan orang tua yang telah uzur. Keadaan ini merupakan konsekuensi dari berlakunya sistem matrilineal pada masyarakat Minangkabau, yang menempatkan laki-laki atau suami dalam keluarga sebagai kaum yang tidak memiliki kekuasaan atas anak dan harta, sehingga anak laki-laki tidak mempunyai kamar dalam *rumah gadang*. Kamar di *rumah gadang* hanya diperuntukkan bagi anak-anak perempuan. Akhirnya, laki-laki harus keluar dari *rumah gadang* dan mencari tempat tinggal yang lainnya. Surau adalah tempat yang paling memungkinkan bagi kaum laki-laki Minang untuk tinggal (SAMAD, 2002: 111–134).

Sejalan dengan fungsinya pada masa pra-Islam, hubungan yang erat antara surau sebagai lembaga keagamaan dengan kerajaan sebagai pusat kekuasaan telah terjalin harmonis. Keadaan ini tentu memberikan keuntungan bagi Islam di sisi yang lain, sehingga adat dan agama dapat berjalan beriringan. Sebagaimana pepatah minang yang mengatakan

5. Cenayang adalah tokoh kunci dalam agama petani di Minangkabau. Di masyarakat Minangkabau, cenayang ini lebih dikenal dengan sebutan pawang. Pawang ini dipercayai bisa berhubungan dengan kekuatan-kekuatan gaib dan mendatangkan rasa aman bagi keluarga petani yang ditimpa suatu masalah. Lihat: DOBBIN, 2008: 185; baca juga SJARIFOEDIN, 2011: 320–323.

“*syara’ mangato adat mamakai*’.⁶ Pepatah ini mendarah daging dalam masyarakat Minang, sehingga masyarakat Minang akan merasa aib dan malu jika tidak beragama Islam.

Selanjutnya, pada masa-masa awal Islam, selain sebagai tempat tinggal dan berkumpul, surau berfungsi sebagai tempat transmisi ajaran keislaman ke berbagai daerah di luar Minangkabau. Surau menjadi tempat pengajaran dan pengembangan ajaran-ajaran Islam, seperti ilmu *tafsir* dan hadis, gramatika bahasa Arab, *aqidah* dan akhlak, *fiqh*, *ushuluddin*, dan lain sebagainya. Para murid yang berasal dari dalam dan luar Minangkabau berdatangan ke surau untuk menimba ilmu agama dari guru-guru keagamaan. Bagi murid yang dianggap telah pintar dan pandai, maka gurunya memberikan izin untuk mengembangkan ilmu tersebut di daerah masing-masing. Surau Ulakan adalah surau pertama yang berfungsi sebagai tempat pengembangan ilmu-ilmu keislaman di abad ke-17.

Dengan berjalannya waktu, fungsi surau mengalami pergeseran. Menginjak awal abad ke-19, ketika Perang Paderi terjadi (1821–1837), surau menjadi basis pergerakan bagi *kaum tuo* dan *kaum mudo*. Mereka menjadikan surau sebagai tempat menyusun konsep, strategi perjuangan, tempat peristirahatan dan sekaligus tempat kediaman para *tuanku* dan ulama. Pada akhirnya, gerakan paderi inilah yang menjadi penyebab surau kehilangan fungsinya, selain modernisasi dan *westernisasi* pendidikan ala kolonial. Surau yang kita temui kini sudah banyak yang beralih fungsi, bahkan musnah dimakan zaman. Sebagian surau yang tertinggal masih dikelola oleh kaum tradisionalis. Pembinaan yang dikelola oleh kaum ini lebih kepada pengajian tarekat, ziarah bersama, *khatam* Alquran, dan kegiatan sejenisnya. Sedangkan, surau yang dikelola oleh kaum modernis lebih cenderung kepada pengembangan masyarakat yang menyentuh masalah-masalah sosial, seperti memperingati hari-hari besar Islam dan pembinaan panti asuhan.⁷

Corak keberagaman Minangkabau yang lainnya adalah tarekat.⁸ Di

6. Artinya: agama memberikan fatwa dan adat yang melaksanakannya.

7. Untuk mengetahui lebih dalam mengenai sebab-sebab kemunduran fungsi surau baca Azra, 2003: 143–149; juga Samad, 2002: 121–126.

8. Tarekat berasal dari bahasa Arab *ṭhariqah*, bentuk jamaknya *ṭarāiq*, yang berarti 1) jalan, petunjuk, cara; 2) metode, sistem (*al-uslūb*); mazhab, aliran, haluan (*al-mazhab*); 4) keadaan (*al-ḥalah*); 5) tiang tempat berteduh, tongkat, payung. Terkait dengan tarekat di surau-surau Minangkabau, tarekat di sini diartikan sebagai persaudaraan kaum sufi (*sufi brotherhood*) yang dilembagakan melalui *ribāth*, *zāwiyah*, *khānaqāh* ataupun surau sebagai pusat kegiatan, dan ditandai dengan terjadinya

tangan Syekh Burhanuddin Ulakan, penyebaran ajaran Islam tumbuh subur di surau-surau melalui tradisi tarekat, di mana praktik keagamaan dipimpin oleh seorang guru yang disebut *syekh*. Tarekat yang pertama kali masuk ke Minangkabau adalah Tarekat Syattariyah. Tarekat ini dibawa oleh Syekh Burhanuddin Ulakan (1646–1699 M) dari Aceh. Di Aceh, ia berguru tarekat ini kepada Syekh Abdur Rauf Al-Sinkili (1615–1693 M).⁹ Syekh Burhanuddin sepertinya sangat mengenal karakter *nagari*-nya, sehingga penyampaian Tarekat Syattariyah yang memadukan antara ajaran agama dan tradisi lokal dapat diterima masyarakat setempat dengan sikap damai. Ia menerapkan pola dakwah yang dilakukan pendiri Tarekat Syattariyah, Syekh ‘Abd Allāh al-Shattār (w.890 H/1485 M). Titik tekan dakwah yang dilakukan oleh Syekh Burhanuddin Ulakan (1646 M–1699 M) di Minangkabau adalah pada upaya meningkatkan moral dan spiritual masyarakat Minang melalui berbagai ajaran Islam. Hanya saja, sudah menjadi tradisi bahwa penyebaran tarekat dalam tradisi dan agama lokal dilakukan secara akomodatif, yaitu menyesuaikan diri dengan tradisi dan ritual masyarakat setempat, sehingga, Islam yang lahir dan berkembang di Minangkabau pada abad ke-17 adalah Islam yang bersifat sinkretik, yang saat itu tengah dipengaruhi oleh ajaran-ajaran dan ritual Hindu.¹⁰

Ajaran pokok yang dikembangkan dalam Tarekat Syattariyah adalah tentang ketuhanan dan hubungannya dengan alam, yang biasa disebut *wahdat al-wujūd*, dengan konsep ‘martabat tujuh’. Akan tetapi, praktek tasawuf yang dikembangkan oleh Syekh Burhanuddin adalah praktek tasawuf yang menekankan juga akan pentingnya *syariah*, sehingga tidak ada indikasi yang mengarah pada pantheisme sebagaimana yang terjadi di Aceh pada abad ke-17. Hingga awal abad ke-19, pengaruh ajaran Tarekat Syattariyah ini sangat kuat mengakar pada masyarakat pesisir

hubungan antara Syekh dan murid melalui konsep ijazah dan silsilah (SJARIFOEDIN, 2011:345).

9. Nama lengkapnya ‘Abd Al-Ra’ûf b. ‘Alî Al-Jâwî Al-Fansûrî Al-Sinkilî. Ia merupakan salah satu ulama terkemuka di Aceh pada abad ke-17. Dilahirkan di Singkel, Aceh, sekitar 1024 H/1615 M dan meninggal dunia sekitar 1105 H/1693 M, dikuburkan di dekat kuala atau mulut Sungai Aceh. Menurut Hasjmi, nenek moyang Al-Sinkilî berasal dari Persia yang datang ke Kesultanan Samudera Pasai pada akhir abad ke-13, lalu menetap di Fansur (Barus), sebuah kota pelabuhan tua yang penting di pantai Sumatera Barat. Nama Singkel dinisbahkan pada daerah kelahirannya itu. Lihat M.D. MOHAMAD (peny.), 1987: 72–73; FATHURAHMAN, 1999; Azra, 2005: *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar pembaharuan Islam Indonesia*, h. 228-258.

10. Tentang perkembangan Tarekat Syattariyah di Minangkabau lihat FATHURAHMAN, 2008: 28–32; SURYADI, 2002: 86–94.

(SURYADI, 2002: 151–152).

Dengan beralihnya fungsi surau pada saat itu, maka lembaga tarekat pun kehilangan pengaruhnya. Yang masih tersisa dari Tarekat Syattariyah adalah tradisi *basapa* dan ziarah ke makam Syekh Burhanuddin Ulakan, yang dimaksudkan untuk memperingati wafatnya Syekh Burhanuddin Ulakan pada hari Rabu, 10 Safar 1111 H. *Basapa* dan ziarah ini dilakukan sebagai simbol keterhubungan silsilah para murid Tarekat Syattariyah dengan guru-gurunya. Untuk menjamin keberlangsungan tarekat ini, maka guru (khalifah) di Tanjung Medan Ulakan, yaitu pusat Tarekat Syattariyah, melakukan kunjungan ke sentra tarekat di daerah-daerah, seperti Surau Calau Muaro Sijunjung, Surau di Taluk Kuantan, Surau di Lubuk Jambi Singkarak, dan daerah lainnya, yang dilanjutkan dengan pengajian dan *pembai'atan* anggota baru, serta memperkuat *bai'at* anggota lama (SAMAD: 135–136)

Selain tradisi *basapa* dan ziarah, kegemilangan islamisasi yang terjadi di surau-surau melalui lembaga tarekat di Minangkabau dapat terlihat melalui jejak-jejaknya yang tertinggal di sebagian surau yang masih berdiri, salah satunya surau Calau. Di sana dapat ditemukan naskah-naskah keagamaan dengan topik yang beraneka ragam. Salah satunya adalah catatan perjalanan haji yang dituliskan oleh salah seorang murid Tarekat Syattariyah ketika ia berada di Ulakan.

Yang menarik adalah bahwa catatan haji tersebut merupakan salinan dari naskah *Syair Mekah Madinah* yang ditulis oleh Syekh Daud, pengembang Tarekat Naqsabandiyah, sementara Syekh Daud merupakan tokoh reformis bermazhab Hanafi yang menentang paham *wahdat al-wujud*, sebagaimana diajarkan oleh para ulama-ulama konservatif bermazhab Syafi'i (Tarekat Syattariyah) di Surau Ulakan, juga Surau Calau.¹¹ Menurut Suryadi, salah satu alasan kepergian Syekh Daud untuk merantau ke Mekah adalah akibat dari persegan dan kekealahannya dalam sebuah perdebatan agama dengan Syekh Lubuk Ipuh. Dikarenakan banyaknya perbedaan pandangan terhadap paham agama dan semakin kuatnya tekanan psikologis yang menimpa Syekh Daud, maka berangkatlah ia ke Mekah bermaksud untuk menimba ilmu

11. Terkait dengan pernyataan bahwa Syekh Daud Sunur bermazhab Hanafi, BRAGINSKY mengamati bahwa hal itu tidak sepenuhnya benar. Hal ini terlihat dari pernyataan Syekh Daud dalam *Syair Mekah dan Madinah* yang berbunyi “*Imam Syafii Mazhab Kita* (lihat halaman 16, baris kedua dari bawah, dalam E.g. in. Leiden 891 F 30)”, menurut BRAGINSKY, Syekh Daud merupakan Syekh Mazhab Naqsabandiyah, adapun perpindahan mazhabnya terjadi ketika ia belajar di Mekah, setelah mengalami kekalahan berargumentasi dengan Syekh Sattariyah, yaitu Syekh Lubuk Ipuh. Lih. WIERINGA, 2000 :190.

lebih dalam lagi. Di saat berada di Mekah inilah, *Syair Mekah Madinah* ditulis dan diselesaikannya.¹²

Terlepas dari hal-hal yang melatari terciptanya *Syair Mekah Madinah*, pada abad ke-19 syair ini menjadi semacam peta atau *guide book* (semacam buku manasik haji) bagi calon haji Jawa yang akan menunaikan haji. Melalui syair ini, calon haji mendapatkan gambaran tentang keindahan dan keberkahan yang didapatkan di negeri Mekah, sehingga syair ini mampu membius para muslim Nusantara untuk menunaikan haji, walaupun dengan persiapan yang terbatas.

Mengenai kepopuleran syair ini, di Singapura, sebuah kota pelabuhan penting untuk embarkasi jemaah haji Nusantara yang akan bertolak ke Jeddah, syair ini dicetak beberapa kali. Tampaknya penerbit-penerbit sadar betul akan kegunaan syair ini, sehingga dalam kurun waktu 20 tahun, *Syair Mekah Madinah* telah dicetak secara litografis sebanyak enam kali (WIERINGA, 2000: 175). Fenomena ini menggambarkan bahwa secara ekonomis syair ini telah terlepas dari muatan ideologis pengarang dan menjadi konsumsi publik secara umum, sehingga ketegangan-ketegangan yang melatarbelakangi lahirnya syair ini tidak lagi terlihat.

Tentang Syair Fī Kaifyat al-Ḥajj

Syair Fī Kaifyat al-Ḥajj merupakan salah satu teks dalam kumpulan naskah dengan nomor CL_SJJ_2011_70.¹³ Naskah ini merupakan salah satu naskah koleksi Surau Calau, Sijunjung, Sumatera Barat yang diidentifikasi oleh tim peneliti dari Puitika Universitas Andalas dan MANASSA pada tahun 2011. Naskah ini memuat 4 teks, yaitu kumpulan doa-doa dan ilmu hikmat, Syair Fī Kaifyat al-Ḥajj, Syair Qushashī, dan Risalah Raja Mekah dan Madinah.

Berdasarkan kolofan yang ada, syair ini disalin oleh salah seorang murid di Ulakan.¹⁴ Teks Syair Fī Kaifyat al-Ḥajj sendiri merupakan

12. Mengenai waktu keberangkatan Syekh Daud ke Mekah, hingga saat ini tidak ada kejelasan, hanya saja Arnold Snackey mengatakan bahwa peristiwa perdebatan antara Syekh Daud dan Syekh Lubuk Ipuh terjadi sebelum tahun 1838, dengan demikian ketika itu usia Syekh Daud tidak lebih dari 30-an tahun. Pendapat ini dibantah oleh Suryadi, menurutnya keberadaan Syekh Daud di Mekah lebih awal dari perkiraan Snackey. Berdasarkan kolofon pada Syair Rukun Haji, menurutnya pada akhir dasawarsa 20-an abad ke-19, Syekh Daud telah berada di sana. Mengenai perdebatan ini lihat: WIERINGA, 2000: 148–151.

13. Kode naskah diberikan oleh tim peneliti.

14. Terdapat kolofon yang berbunyi: “Wa Allahu a’lam tamat surat nazam tatkala diam di Ulakan”, *Syair Fī Kaifyat al-Ḥajj*, h. 16. Informasi ini menggambarkan bahwa penyalin merupakan salah seorang murid yang pernah mengaji dan menuntut ilmu di

versi pendek dari *Syair Mekah Madinah*¹⁵ yang ditulis oleh Syekh Daud Sunur ketika ia berada di Mekah (ditulis sekitar tahun 1835). Menurut Suryadi, yang pernah meneliti syair ini, *Syair Mekah Madinah* ini terdiri atas lima fasal. Fasal pertama terdiri atas 155 bait, kedua *Faṣl Fī Kifāyat al-Ḥajj* (bait 156-221),¹⁶ ketiga *Far' fī Faṣā'il fī balad Makkah*¹⁷ (bait 222-273), keempat *Fī Tālib al-'ilm* (bait 274-342), dan fasal kelima *Fī 'l-ziyārah ilā Madīnat al-rasūl* (bait 343-412).¹⁸ Jadi, keseluruhan dari syair ini berjumlah 412 bait, sedangkan teks CL_SJJ_2011_70B hanya memuat 117 bait, yaitu bait ke-156 hingga ke-273. Berdasarkan teks versi lengkapnya, syair *Fasal fī Kaiḥiyat al-Ḥajj* merupakan fasal kedua dan ketiga dari keseluruhan syair yang terdiri dari lima fasal, sedangkan dalam naskah CL_SJJ_2011_70, syair ini adalah teks kedua dari keseluruhan naskah.

Naskah ini diakses oleh tim peneliti dalam keadaan yang mulai rusak dan lapuk. Di beberapa bagian pinggir kertas sudah banyak yang rusak karena termakan rayap, terutama beberapa halaman di muka dan belakang. Naskah ditemukan tidak memiliki sampul. Kertasnya pun sudah berwarna kecoklatan, dengan tinta hitam yang korosi. Walaupun kondisi naskah sudah memburuk, akan tetapi, teks masih dapat dibaca dengan baik.

Teks yang ditulis di atas kertas Eropa ini, berukuran 17 × 11 cm, sedangkan badan teks sendiri berukuran 13 × 7 cm. Teks ini berjumlah 17 halaman, yaitu halaman 17(r) sampai 33(r). Penomoran halaman dilakukan oleh penulis artikel ini, dan dihitung dari halaman awal

Surau Ulakan, yang merupakan pusat perkembangan tarekat Syattariyah di Minangkabau sejak abad ke-17.

15. Naskah Syair Mekah Madinah ini terdapat di beberapa tempat, salah satunya berjudul *Inilah Syair Negeri Mekah dan Madinah yang terlalu indah-indah Ceritanya*, tersimpan di Universiteit Bibliotheek Leiden (RUL 891 F 30), berupa salinan litografi yang diterbitkan oleh Ofis Cap Haji Sirat Pres(s) di Singapura pada tahun 1885; edisi 1886 (RUL 891 F 42) yang diterbitkan oleh Penerbit Ibrahim, Kampung Gelam, Jalan North Bridge Road, rumah nomor 420, Singapura, naskah ini juga tersimpan di Universiteit Bibliotheek Leiden; dan edisi 1889 (PNI XXXII 672) diterbitkan oleh Penerbit Haji Muhammad Siddik, Singapura, saat ini naskah tersimpan di Perpustakaan Nasional Republik Indonesia (PNRI). Periksa SURYADI, 2002: 158-160.

16. Mengenai judul fasal kedua ini terdapat perbedaan dengan manuskrip yang penulis teliti. Dalam http://mcp.anu.edu.au/N/Mekah_bib.html, fasal kedua ini berjudul *Faṣl Fī Kifāyat al-Ḥajj*, sedangkan dalam teks CL_SJJ_2011_70b tertulis *Faṣl Fī Kaiḥiyat al-Ḥajj*.

17. Fasal ketiga ini, di dalam teks CL_SJJ_2011_70b berjudul *Far'un fī Faḍā'il Makah Negeri Mekah Bilād al-Karīm*.

18. Untuk deskripsi naskah Syair Mekah Madinah karya Syekh Daud Sunur lebih lanjut, lihat: http://mcp.anu.edu.au/N/Mekah_bib.html

naskah. Tidak terdapat halaman yang kosong, tidak terdapat penomoran halaman dan alihan pada setiap halamannya, tidak terdapat juga ilustrasi dan iluminasi yang menghiasi teks. Setiap halaman terdiri atas 15 baris. Ditulis dengan tinta hitam dan merah, tinta merah hanya digunakan sebagai rubrikasi, yang bertanda akhir baris.¹⁹ Teks yang ditulis dalam aksara Jawi ini berbahasa Melayu dan berbentuk puisi, yang terdiri atas 2, 3 dan 4 baris dalam setiap baitnya.

Secara keseluruhan teks ini berisi tentang prosesi ritual berhaji dan keutamaan negeri Mekah. Di dalamnya dijelaskan secara berurutan ritual haji, tempat-tempat yang dikunjungi, yang boleh dan tidak boleh untuk dilakukan selama perjalanan haji, keistimewaan negeri Mekah, tempat-tempat yang istimewa di negeri Mekah dan lain sebagainya. Akan tetapi menurut penulis, teks ini lebih mirip catatan perjalanan haji seorang muslim Minangkabau, karena disebutkan dan dijelaskan beberapa hal menarik yang dilihat dan ditemukan penulis teks selama perjalanannya di Mekah, seperti: nama-nama tempat, karakteristik suku dan bangsa, aktifitas-aktifitas yang terjadi, dan keutamaan-keutamaan yang hendaknya dilakukan oleh jamaah haji selama ibadah haji. Mekah, sebagaimana yang digambarkan dalam teks, menjadi pusat kosmis dan interaksi global, tempat masyarakat dunia barat dan timur bertemu untuk beribadah, menuntut ilmu dan melakukan perdagangan global. Bahkan, dalam beberapa halaman terakhir (halaman 25r–33r), dijelaskan tentang keistimewaan negeri Mekah bagi umat muslim dunia.

Haji dalam Tradisi Rantau Muslim Minangkabau

Masyarakat Minangkabau merupakan salah satu suku di Nusantara yang dikenal dengan keahlian berdagang dan prestasi intelektualnya. Hingga kini masyarakat Minang ditandai dengan tiga ciri besar, yaitu kepegangan yang sangat kuat terhadap agama Islam, kepatuhan terhadap sistem matrilineal, dan kecenderungan mereka yang sangat kuat untuk migrasi atau yang lebih dikenal dengan istilah 'merantau' (KATO, 1982: 11). Poin yang disebut belakangan lahir dari konsep Budaya Alam Minangkabau yang membagi wilayah alam Minangkabau ke dalam dua bagian, yaitu wilayah inti (*darek*)²⁰ dan

19. Walaupun pada kenyataannya rubrikasi yang ditandai dengan tinta merah ini juga tidak tepat menunjukkan pada akhir baris pada syair ini.

20. *Darek* adalah dataran tinggi yang dikitari tiga gunung, yaitu Gunung Merapi, Gunung Sago, dan Gunung Singgalang. *Darek* juga merupakan tanah asal orang Minangkabau yang menurut legenda merupakan keturunan dari Raja Iskandar Zulkarnain, dipercayai tiba dengan sebuah perahu di Gunung Merapi ketika puncaknya masih sebesar telur dan daratan di sekitarnya masih berada di bawah laut. Sedangkan

daerah luar (*rantau*). Rantau secara tradisional adalah wilayah ekspansi, daerah perluasan atau daerah taklukan, sedangkan merantau dengan definisinya yang sederhana adalah meninggalkan kampung halaman atau meninggalkan tanah kelahiran (*nagari*) atau migrasi. Merantau yang terjadi di Minangkabau adalah pola khusus dari migrasi yang terjadi dalam budaya tertentu.²¹

Dalam hal ini, penulis menggunakan teori migrasi ‘merantau’, sebagaimana yang disampaikan oleh Muchtar Naim, yaitu suatu tipe migrasi yang mempergunakan daerah destinasi (*rantau*) sebagai alat (dan bukan tujuan itu sendiri) untuk menjamin, memperbaiki dan memperkokoh kedudukan seseorang di daerah asalnya. Konsep *rantau* dilihat sebagai sesuatu yang menjanjikan harapan untuk masa depan dan kehidupan yang lebih baik dikaitkan dengan konteks sosial ekonomi dan bukan dalam konteks politik. Berdasarkan konsep tersebut, merantau dalam konteks Minangkabau ditujukan untuk pengembangan diri dan mencapai kehidupan sosial ekonomi yang lebih baik. Dengan demikian, tujuan merantau sering dikaitkan dengan tiga hal: mencari harta atau penghidupan (berdagang/menjadi saudagar), mencari ilmu (belajar), atau mencari pengalaman.²²

Meskipun tradisi merantau ini telah mapan,²³ agaknya perlu dicermati juga faktor-faktor yang melatarbelakangi tradisi ini terus berkelanjutan. Menurut penelitian yang dilakukan Mochtar Naim, faktor pendidikan dan ekonomi merupakan variabel yang paling dominan bagi masyarakat Minang untuk merantau. Hal ini disebabkan oleh pola pandang masyarakat setempat dalam menempatkan ilmu pengetahuan. Mengingat pada saat itu di Minangkabau belum banyak tersedia fasilitas pendidikan formal, para pemuda Minang mencari pendidikan ke luar daerah, bahkan ke luar negeri. Dalam hal ini, sejak masuknya Islam di wilayah ini, Mekah menjadi kota tujuan para perantau di Minangkabau.

Faktor kedua yang mendorong maraknya kegiatan merantau di Minang adalah faktor ekonomi Ketimpangan antara ketersediaan sarana

rantau adalah istilah yang diterapkan kepada seluruh daerah perbatasan yang meliputi pemukiman Minangkabau, tetapi tidak benar-benar dianggap pemukiman Minangkabau. Rantau juga diterapkan kepada daerah-daerah di luar Alam Minangkabau, tetapi secara sosio-kultural dipengaruhi Minangkabau. Lih. TSUYOSHI KATO, 2005: 1; AZRA, 2003: 35–36.

21. KATO, 2005: 11-13; baca juga NAIM, 1984: 2–3.

22. NAIM, 1984: 3 & 295; SJARIFOEDIN, 2011, 511.

23. Tradisi migrasi atau merantau ini telah dilakukan oleh masyarakat Minangkabau sejak abad ke-7, ketika para pedagang emas yang berasal dari pedalaman Minangkabau melakukan perdagangan di muara Jambi, dan terlibat dalam pembentukan kerajaan Melayu (SJARIFOEDIN, 2011: 514).

kelangsungan hidup dengan jumlah penduduk di wilayah ini yang kian meningkat. Masyarakat Minang sangat menggantungkan hidupnya dari tanah pertanian. Lambat laun, tanah pertanian tidak lagi memadai untuk memenuhi hajat orang banyak, ditambah lagi dengan tekanan ekonomi yang kian kuat. Di samping itu, kaum laki-laki di wilayah ini tidak memiliki hak atas tanah, karena tanah merupakan harta pusaka yang kendalinya dipegang oleh perempuan.

Sampai di sini, sepertinya Mochtar Naim lupa menyentuh persoalan sistem matrilineal yang berlaku dalam masyarakat ini. Tsuyoshi Kato melengkapinya dengan melihat adanya hubungan sebab akibat yang terjadi antara tradisi merantau dan sistem matrilineal di Minangkabau. Ia mengingatkan kembali kepada empat ciri-ciri utama yang berlaku dalam sistem matrilineal, yaitu keturunan dan pembentukan kelompok keturunan diatur dari garis ibu, kelompok keturunan dan yang memiliki harta bersama dan bekerja sama, pola tempat tinggal yang bercorak dwilokal, dan kekuasaan yang terletak di tangan mamak.²⁴ Berdasarkan keempat ciri tersebut, sistem matrilineal pada akhirnya mempersempit akses kaum laki-laki untuk memenuhi kebutuhan ekonomi mereka. Menanggapi keadaan tersebutlah, maka pemuda Minang merantau, dengan tujuan memperbaiki penghidupan mereka, baik melalui berdagang atau pun usaha lainnya.

Dengan demikian, terdapat tiga faktor utama dari berlangsungnya tradisi merantau di Minangkabau. Kedatangan Islam dalam hal ini memberikan dimensi baru bagi berkembangnya tradisi merantau ini, yaitu untuk ibadah haji. Haji bagi umat muslim diyakini sebagai perjalanan ritual yang sarat akan nilai-nilai moral. Selain itu, haji juga dijadikan sebagai sarana meraih legitimasi politik dan keilmuan di hadapan masyarakat. Masyarakat menganggap ilmu pengetahuan yang diperoleh di kota Mekah bernilai lebih tinggi dibandingkan ilmu yang diperoleh di pusat-pusat keilmuan lokal, sehingga masyarakat memberikan perlakuan yang lebih terhormat bagi ulama yang telah menunaikan ibadah haji dan belajar di Mekah dan Madinah. Bersamaan dengan itu, harga diri seseorang akan meningkat jika telah melaksanakan haji dan mendalami ilmu di Mekah. sehingga ketika Islam masuk ke Minangkabau, maka faktor dan tujuan merantau tidak lagi meliputi beberapa hal di atas, akan tetapi menjadi bertambah yaitu untuk ibadah haji.

Jika melihat kepada batasan yang diberikan Mochtar Naim mengenai merantau, tentu saja haji merupakan bagian dari tradisi merantau

24. KATO, 2005: 214.

(*voluntary migration*), karena haji merupakan kegiatan migrasi yang dilakukan dengan kemauan sendiri dan dalam jangka waktu tertentu, serta bertujuan untuk mencari pengalaman spiritual maupun menuntut ilmu. Terkadang, oleh muslim Nusantara, ibadah haji dilakukan bersamaan dengan mendalami ilmu-ilmu keagamaan di sana. Sebagaimana yang dilakukan oleh sebagian ulama-ulama di Minangkabau di akhir abad ke-18, yaitu Haji Miskin, Haji Abdur Rahman, Haji Muhammad Arif, menyusul beberapa ulama muda di akhir abad ke-19, Syekh Ahmad Khatib al-Minangkabawi (1860-1916), Syekh Muhammad Saad al-Khalidiy Mungka, Syekh Tahir Jalaluddin Al-Azhari (1869-1956), Syekh Muhammad Amrullah (1839-1907), Syekh Abdul Karim Amrullah (1879-1945), dan lain-lain. Meskipun tidak diketahui secara pasti riwayat kehidupan selama di Mekah dan masa kepergian ketiga ulama yang disebutkan pertama di atas, akan tetapi diketahui pada 1802 mereka kembali dari Mekah ke Minangkabau. Sepulangnya dari Mekah, mereka melakukan pembaharuan secara besar-besaran terhadap ajaran Islam yang telah berkembang pada saat itu melalui gerakan Paderi.

Memang setelah abad ke-17, kepergian para ulama Minangkabau ke Mekah untuk menunaikan ibadah haji dan menuntut ilmu di Mekah maupun Madinah semakin meningkat. Islam menjadikan Haramain, Mekah dan Madinah, sebagai pusat kosmis bagi masyarakat muslim Minangkabau, dan muslim Nusantara pada umumnya. Setidaknya keistimewaan negeri Mekah tergambar dalam *Syair Fī Kaifiyat al-Hajj* berikut:

*Far'un fī Faḍāil Makah Negeri Mekah Bilād al-Karīm
Turun dalamnya Qurān al-'Azīm
Atas Muhammad rasul yang yatim
Ibn Abdullah bangsanya Hasyim*

*Asal dunia ini negeri Mekah
Lebih mulianya sebab ka'bah
Nabi Adam dijadikan Allah
Dua ribu tahun ka'bah lah sudah*

*Di mana negeri yang tuan lihat
Kebanyakan Nabi sana bertempat
Keliling ka'bah tempat keramat
Tiga ratus nabi sana dapat*

Dengan keutamaan-keutamaan yang dimiliki kota Mekah, maka

Mekah menjadi kota tujuan utama bagi perantau muslim Nusantara. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa haji, sebagai salah satu bentuk migrasi, mempunyai fungsi yang bermacam-macam, di antaranya ibadah, legitimasi politik, menuntut ilmu, perdagangan dan ziarah.

Menurut van Bruinessen, di awal abad ke-17, haji menjadi sarana mencari legitimasi politik bagi raja-raja di Jawa untuk mendapatkan gelar 'sultan' dari Mekah, sebagaimana yang pernah dilakukan oleh Raja Banten dan Raja Mataram. Pada era tersebut, para raja di Jawa beranggapan bahwa gelar 'sultan' tersebut dapat memberi efek supranatural bagi kekuasaan mereka.²⁵

Selain sebagai sarana legitimasi politik, haji juga mempunyai implikasi ibadah dan pencarian ilmu. Dalam salah satu syairnya, Hamzah Fansuri berbicara mengenai haji. Ibadah haji menurutnya merupakan sarana untuk menemukan Tuhan. Tentu saja, yang dimaksudkan oleh Hamzah Fansuri dalam hal ini bukan sekedar perjalanan lahir semata, akan tetapi juga perjalanan rohani. Bagi masyarakat muslim Nusantara selanjutnya, selain untuk ibadah, haji juga dimaksudkan untuk memperdalam ilmu-ilmu keislaman.²⁶ Hal ini dapat kita lihat dari terhubungnya jaringan intelektual ulama-ulama Nusantara dengan Haramain.²⁷

Tentu saja, perjalanan haji masyarakat muslim yang dilakukan oleh orang-orang Minangkabau selalu dihubungkan oleh ketiga karakteristik yang melekat pada masyarakat tersebut, yaitu perdagangan, menuntut ilmu dan ibadah. Gambaran perjalanan haji sebagaimana tersebut dapat dijumpai dalam *Syair Fī Kaifyat al-Hajj*.

Perjalanan Haji dalam *Syair Fī Kaifyat al-Hajj*

Syair Fī Kaifyat al-Hajj adalah salah satu naskah yang ditemukan di Surau Calau, disalin oleh salah seorang murid di Ulakan dari sebuah Syair karya Syekh Daud Sunur yang berjudul *Syair Mekah Madinah*. Hal ini mengindikasikan bahwa keterhubungan jaringan keilmuan yang terjadi antar surau di Minangkabau pada saat itu masih terjalin dengan sangat baik. *Syair Fī Kaifyat al-Hajj* ini juga mengindikasikan bahwa Tarekat Syattariyah ikut berkontribusi dalam perkembangan Islam di wilayah ini. Keberadaan teks ini menjadi bukti dari kemapanan Tarekat

25. VAN BRUINESSEN, dalam DICK DOUWES DAN NICO KAPTEIN, 1997: 122.

26. VAN BRUINESSEN dalam DOUWES DAN NICO KAPTEIN, 1997: 124.

27. Mengenai jaringan intelektual ulama-ulama Nusantara dengan Haramain, baca AZRA, 2005.

Syattariyah bersamaan dengan tarekat-tarekat lainnya yang berkembang di Minangkabau. Salah satu bentuk nyata dari kemapanan ajaran Islam di wilayah ini adalah maraknya perjalanan haji yang dilakukan oleh muslim Minangkabau.

Syair ini ikut menguatkan pendapat beberapa sarjana tentang kehadiran muslim Nusantara di Mekah, karena hingga kini, bukti mengenai kehadiran umat muslim Nusantara di Mekah untuk menunaikan ibadah haji belum banyak ditemukan. Laporan paling awal mengenai kehadiran jamaah haji dari Nusantara di Mekah dicatat oleh Di Verthema, yang mengamati banyaknya jamaah haji yang berasal dari kepulauan Nusantara di awal abad ke-16. Akan tetapi, Schrieke membantah pendapatnya, yang mengutip catatan al-Idrisî. Ia menyebutkan bahwa pada awal abad ke-12 sudah terdapat kapal-kapal dari Nusantara yang secara rutin membawa besi dari pantai Sofala, Afrika Timur. Bahkan dalam *Rihlah 'Ibn Bathûthah*, pada 747 H/1364 M, ia menemukan orang-orang Jawah di antara kalangan pedagang asing di Kalikut, Pantai Malabar.²⁸

Sejumlah data statistik di masa kolonial memberikan informasi. Dari catatan tentang keberangkatan orang Nusantara yang didapatkan dari laporan V.O.C. pada tahun 1664, diketahui bahwa atas permintaan Sultan Banten, seorang muslim Nusantara diizinkan untuk melakukan perjalanan ke Sourate. Pada 1667, atas permintaan pangeran Banten, sejumlah jamaah haji Nusantara diperbolehkan untuk melakukan ibadah haji. Sejak pengawasan haji dipegang oleh V.O.C. maka jumlah jamaah haji dari Nusantara meningkat. Berdasarkan data statistik yang dikutip oleh Jacob Vredenburg bahwa pada akhir abad ke-19 hingga awal abad ke-20, jamaah haji dari Nusantara mencapai 10 hingga 20 persen dari jumlah jamaah haji yang berasal dari seluruh dunia.²⁹ Angka yang fantastis ini menandakan bahwa ibadah haji bagi umat muslim Nusantara menduduki posisi yang sangat penting di antara ibadah-ibadah lainnya. Bahkan, bukan saja ibadah hajinya yang menjadi penting, akan tetapi Mekah, sebagai kota di mana ka'bah berdiri dan menjadi kiblat bagi seluruh umat muslim dunia, bagi sebagian umat muslim Nusantara menjadi pusat kosmis, sehingga merupakan suatu keistimewaan bagi umat muslim dapat mengunjungi dan menuntut ilmu di kota tersebut.³⁰

28. AZRA, 2005: 69–70.

29. VREDENBREGT, 1997: 5, 47–52 dan 57–58.

30. VAN BRUINSEN, dalam DICK DOUWES DAN NICO KAPTEIN, 1997: 121–122; AZRA, 2005: 71.

Beberapa catatan para sarjana Timur dan Barat mengenai keberadaan muslim Nusantara di Mekah tersebut tentu saja memberikan informasi yang penting bagi kita, akan tetapi bukti-bukti berupa catatan yang lahir dari tangan masyarakat muslim Nusantara sendiri tidak pernah ditemukan. Memang beberapa hikayat Melayu secara implisit menggambarkan beberapa adegan perjalanan haji. Seperti *Hikayat Hang Tuah* misalnya, yang mengambil *setting* pada abad ke-14 dan ke-15. Dalam salah satu adegannya, diceritakan perjalanan Hang Tuah ke Mekah. Perjalanan yang dilakukan Hang Tuah tersebut dalam rangka menunaikan tugas dari raja Melaka untuk menemui Sultan Mardha Syah Alloddin Rum. Dalam hikayat tersebut, Hang Tuah diceritakan berada di Mekah dan Madinah pada sekitar 886 H/1481 M, ketika Mekah dan Madinah dipimpin oleh dua anak dari Zainal Abidin. Hang Tuah melakukan ibadah haji bersama kafilah Malik ke Mekah, diceritakan pula bahwa Hang Tuah melihat ka'bah dan berziarah ke kuburan nabi Muhammad, sehingga dalam hikayat tersebut Hang Tuah mampu melukiskan tentang keagungan ka'bah dan kuburan nabi Muhammad. Bahkan sebelum meninggalkan Mekah, diceritakan pula ia sempat menyaksikan kuburan Siti Hawa di Jedah.³¹

Baru setelah abad ke-17 sejumlah kecil manuskrip mengenai catatan perjalanan haji yang ditulis oleh muslim Nusantara satu persatu ditemukan. Sebut saja karya Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi yang berjudul *Kisah Pelayaran Abdullah ke Mekah*.³² Dalam kisah perjalanannya menuju Mekah, Abdullah melukiskan suka dukanya selama perjalanan sejak bertolak dari Singapura sampai ke Pelabuhan Jeddah. Ia menggambarkan pemandangan yang dilihatnya, seperti pemandangan pulau Abdul Kuri, Tanah Aden, pulau di Bab Mandep, pulau Jabal Sawabi'dan juga termasuk kisahnya ketika melihat kuburan Siti Hawa di Jedah.

Syair Fī Kaifyat al-Ĥajj atau *Syair Mekah Madinah*, dalam versi lengkapnya, merupakan manuskrip perjalanan haji yang berbeda dengan manuskrip-manuskrip sebelumnya. Teks ini ditulis dalam bentuk syair

31. MATHESON DAN A.C. MILNER, 1984: 4 & 6.

32. Berdasarkan kolofon yang terdapat pada MS. W125, Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi menulis Kisah Pelayarannya dari Singapura ke Mekah pada tahun 1270 H/1854 M. Naskah ini berupa prosa, terdiri dari dua edisi, yaitu edisi Kassim Ahmad dan Klinkert 63. Naskah edisi Kassim Amin merupakan transkripsi Dr. P. Voorhoeve yang didapatkannya dari Prof. R. Roolvink. Sedangkan edisi Klinkert 63 merupakan naskah yang didapatkan Klinkert dari Keasberry (majikan Abdullah yang kenal dengan Klinkert), lalu ia membuat salinannya berdasarkan pada manuskrip asli yang ada di Singapura. Informasi lebih lengkap dan jelas baca SWEENEY, 2005: 256-299.

dan bersifat memoar, selain menggambarkan kesukacitaan selama perjalanan, juga memberikan gambaran antropologis terhadap orang-orang yang melakukan haji di kota Mekah. Dari pilihan bahasanya, terlihat jelas sekali teks ini dituliskan oleh seorang pedagang, yang sangat terkesan dengan benda-benda, pemandangan dan pengalaman spiritual yang ditemukannya di sana. Hal tersebut terlihat dari kesan yang ditimbulkan ketika menggambarkan suasana negeri Mekah di awal-awal syair.

*Dengar olehmu handai dan taulan
Alam peperangan tuan tanyakan
Sukarlah aku akan mengatakan
Dua tiga ratus ada bilang[an]*

*Jikalau tua orang bedagang
Heran segala tuan tercengang
/4/ Melihat askar memainkan pedang
Atas kuda rasakan terbang*

Pada awal syair, digambarkan tentang orang-orang dari berbagai negara, seperti orang Madinah, Syam, Mesir, Cina, Roma, Basrah, Kufah, Bagdad dan Yaman. Masing-masing bangsa menghadiri perayaan Mekah ini dengan karakteristik dan atributnya masing-masing. Misalnya, orang Madinah dan Syam memasuki kota Mekah dengan mengendarai unta. Perbedaan orang Madinah dan Syam dapat dilihat dari warna untanya, yaitu orang Madinah mengendarai unta berbulu merah, sedangkan orang Syam mengendarai unta berbulu hitam. Orang Syam juga dikenali dari aksesori yang dikenakan pada kepalanya, berupa kopiah panjang, sedangkan orang Mesir biasa menggunakan sorban yang besar. Selain aksesori di kepalanya, orang Syam juga dikenali dari bedil dan pedangnya yang selalu dibawa ke mana-mana. Hal ini menandakan bahwa orang Syam sangat masyhur sebagai bangsa yang suka berperang pada saat itu.

Orang Mesir dalam syair ini digambarkan sebagai bangsa yang kaya raya dan pemurah. Kedatangan orang Mesir ke Mekah pun dengan mengendarai jenis unta yang lebih baik. Unta kepunyaan orang Mesir adalah unta yang berbadan besar dengan bulu-bulu yang panjang menjulur. Sebagai perlambang kekayaan, maka orang Mesir memakaikan seperangkat pakaian emas kepada salah satu unta yang mereka miliki. Sepertinya, bangsa Mesir dan Syam sejak dulu sudah dikenal akan kedermawanannya oleh masyarakat Mekah. Jika kedua

bangsa ini mendatangi Mekah, maka seluruh masyarakat di Mekah bersuka ria, karena kedua bangsa ini sangat suka memberikan sedekah kepada masyarakat setempat.

Digambarkan pula dalam syair ini suatu pemandangan yang sangat ramai dan meriah, yaitu suatu keadaan ketika semua jamaah haji telah berkumpul di Mekah, maka raja Mekah menyambut mereka di tengah padang. Upacara penyambutan ditandai dengan arak-arakan yang sangat ramai dan meriah, diiringi dengan bunyi-bunyian dari sirine dan bedil (senapan).

*Pada esok hari syarif Mekah
Keluar ke padang disongsong kafilah
Rakyatnya banyak hulubalang yang gagah
Bagai berperang tidaklah ubah*

*Bertemulah Raja di tengah padang
Lepas meriam berbilang-bilang
Bedil yang kecil merendang kajang
(...)*

Bagi beberapa bangsa, mendatangi Mekah bukan semata-mata ditujukan untuk beribadah saja, akan tetapi juga mempererat hubungan diplomatik. Sebagaimana yang terlihat dari hubungan Raja Mekah dan Raja Rum (Roma) pada syair ini. Hal tersebut tergambar dari pemberian cinderamata dari Raja Rum kepada Raja Mekah berupa kain tenun pilihan, dengan benang yang sangat halus, dan kuda berpelana merah emas, beralaskan permadani sutra.

*Sudah bertemu diberinya sisa lain
Mana yang baik warnanya kain
Benangnya halus tenunnya licin
Karunia raja /2/ Rum pun pakirim*

*Ada yang lain punya sisa lainnya
Kuda yang merah emas pelananya
Permadani sutra qasab takhtanya
Kiriman raja Rum pula adanya*

Demikianlah beberapa pemandangan dan kesan yang terlukis dalam syair ini selama perjalanan haji yang dilakukan oleh muslim Minangkabau. Gambaran ini akan dilanjutkan dengan prosesi haji yang dilakukan oleh jamaah haji seluruh dunia.

Prosesi Haji

Sebagaimana prosesi haji pada umumnya, dalam naskah *Syair Fī Kaiḥiyat al-Hajj* dicatatkan bahwa pada tanggal 2 hingga 6 Dzulhijah merupakan masa kedatangan umat muslim ke Mekah. Prosesi haji tepatnya dimulai pada tanggal 7 Dzulhijah di *Miqat*. Pada hari itu *khutbah*³³ dibacakan, dan umat muslim melaksanakan *ihrām*, yaitu keadaan seseorang yang telah berniat untuk melaksanakan ibadah haji dan atau umrah. Sebagai pertanda *ihrām* telah dilaksanakan adalah bagi laki-laki mengenakan dua helai kain putih yang tidak berjahit, yang dipakai untuk bagian bawah menutup aurat, dan kain satunya lagi diselendangkan, sedangkan bagi perempuan menutup semua badannya kecuali muka dan telapak tangan (seperti pakaian ketika sholat). Sebelum *ihrām* disunahkan juga untuk mandi dan memakai wangi-wangian, serta menggunakan kain yang berwarna putih untuk *ihrām*.³⁴

Prosesi haji dimulai di *miqat*. Menurut catatan Hurgronje, ada empat *miqat* yang menjadi batas antara *haram* dan *profan*, yang biasa dilalui oleh para jamaah haji, yaitu Zulhulaifah, Qarn, Juhfah dan Yalamlam. Keseluruhan *miqat* ini terletak di jalan-jalan besar sekitar Madinah, Nejd, Suriah dan Yaman.³⁵ Dari *miqat-miqat* inilah para jamaah haji memulai prosesi haji di Mekah.

Ketika jamaah haji telah melakukan *ihrām*, maka para jamaah haji tersebut telah menjadi *muhrim*, artinya ia telah menerima sifat daerah suci yang akan mereka masuki. Sejak itu, maka jamaah haji harus berpantang terhadap seluruh kesenangan duniawi, seperti hubungan seksual, berburu di tanah suci dan tempat yang tidak disucikan, menjaga dari perbuatan yang salah dan buruk. Aturan ini menurut Hurgronje adalah kebiasaan-kebiasaan yang berasal dari bangsa Semit, sebagaimana dijelaskan dalam Perjanjian Lama. Kepatuhan terhadap aturan-aturan tersebut dimaksudkan untuk menghilangkan jarak antara makhluk dengan khaliknya, sehingga perjumpaan manusia terhadap Tuhan terasa semakin dekat.

Di hari kedelapan Dzulhijah, rombongan haji serentak bergerak menuju Mina. Mereka tiba sekitar waktu *dhuha*, sehingga di sana mereka dapat melaksanakan shalat wajib lima waktu. Mina seakan tumpah ruah, dipenuhi oleh manusia, maupun oleh kuda dan unta yang

33. Sampai tulisan ini selesai ditulis, peneliti tidak menemukan maksud mengenai khutbah apa yang dimaksud oleh penulis syair yang dibacakan di awal prosesi haji atau ketika *ihrām* dimulai.

34. HURGRONJE, 1989: 42–43.

35. HURGRONJE, 1989: 43.

dijadikan kendaraan mereka. Di Mina, para jamaah menginap semalam, sehingga dapat melaksanakan shalat lima waktu dan shalat sunah lainnya, serta membaca *talbiyah* dan *zikir*.

Baru pada keesokan pagi harinya, yaitu hari kesembilan Dzulhijjah, para jamaah haji melanjutkan perjalanannya ke *Masy'ar al-Ĥarām*, yaitu suatu tempat di tengah Muzdalifah, di mana nabi Muhammad saw serta para khalifah melakukan *wukuf*. Sesampainya jamaah haji di sini, mereka segera mengerjakan shalat sunah dua rakaat dan juga membaca doa-doa, takbir, tahlil dan *talbiyah*, lalu melanjutkan perjalanan ke Masjid Namirah, yaitu salah satu masjid yang berada di Arafah. Sesampainya di mesjid ini, jamaah melaksanakan shalat *zuhur* dan *ashar* yang *dijamak*. Setelah sembahyang dilaksanakan, maka *khatib* membacakan *khutbah*, sebagaimana sebelumnya. Rangkaian ini dilanjutkan dengan perjalanan ke padang Arafah untuk melaksanakan *wukuf*. Biasanya orang-orang berebut untuk berada di puncak bukit *Jabal ar-Raĥmah*. Di bukit ini terdapat tugu besar berwarna putih, yang merupakan lambang atau ciri khas bagi Jabal Arafah.

Sepertinya, pemandangan di padang Arafah memberikan kesan yang terlebih mendalam bagi penulis syair, yang digambarkan melalui bait-bait di bawah ini:

*Arafah itu suatu padang
Luasnya sayup mata memandang
Penuh bersesak bayangnya orang
Tujuh ratus lapis sekurang belalangan*

*Jikalau kurang pada bilangan
Turun malaikat disuruhkan Tuhan
Pergi ke Arafah wākif di sanan
Perjanjian ka'bah dengan raĥman*

*Jikalau dipandang kepada kemah
Penuh bersesak bumi Arafah
Berbilik upama rumah
Puncaknya putih setengahnya merah*

Setiap tahun di padang Arafah memang disesaki oleh jamaah haji dari berbagai negara untuk melakukan *wukuf*. Di sana para jamaah haji mendirikan kemah. Bagi jamaah haji yang berasal dari Nusantara, kemahnya berwarna putih dan merah, agaknya ini sebagai simbol dari bendera Indonesia. Bagi jamaah haji Syam, kemah didirikan di dekat masjid Khaif, kemahnya berwarna hitam, di puncaknya terlihat warna

keperakan. Hamparan kemah yang terbentang sepanjang Arafah sangat indah menawan hati, sehingga membuat orang selalu teringat dan merasakan kerinduan yang sangat.

Selama *wukuf* di Arafah, para jamaah haji tak henti-hentinya membaca *talbiyah* dan zikir untuk mencapai tingkatan tertinggi dalam haji, yang dinamakan dengan haji *mabrur*. Haji yang *mabrur* ini adalah keadaan di mana segala dosa diampuni Allah, “*upama budak dalam hayunan*”. Ada perasaan haru yang tersirat dari setiap kata-kata yang dipilih dalam bait-bait syair ini. Rangkaian haji di Arafah diakhiri di waktu terbenamnya matahari. Para jamaah haji segera bersiap-siap untuk meninggalkan Arafah, dan bertolak kembali ke Muzdalifah untuk menginap. Saat itu, jamaah haji tiba di Muzdalifah pada tengah malam, disunahkan untuk *menjamak ta'khir* salat *magrib* dan *isya* di sana. Sebelum bertolak ke Mina pada tanggal 10 Dzulhijjah, disunahkan untuk melaksanakan salat subuh di sini.

Pada pagi hari tanggal 10 Dzulhijjah, seluruh jamaah haji bergegas menuju Mina untuk melakukan *jumrah 'aqabah*. Untuk melontar *jumrah*, masing-masing jamaah haji mempersiapkan 7 butir batu kerikil kecil yang dipungutnya ketika berada di Muzdalifah, ataupun setibanya di Mina.

*Wahai sahabat kecil dan besar
Hendak dengar akan aku berkhabar
Esok harinya orang melontar
Kemudian zuhur menjelang asar*

*Jumrah al-ūlā³⁶ mula pertamanya
Tujuh kali lutar genap bilangannya
Jumrah al-wusṭā³⁷ kemudiannya
Jumrah al-'aqabah³⁸ kesudahannya*

*Dua malam di Mina sempurna sudah
Kembalilah orang pulang ke Mekah
Sudah melutar jumrah al-'aqabah
Orang berbalik bagai air bah³⁹*

36. Jumrah al-Ula disebut juga jumrah sugra yang berarti jumrah yang kecil, pada bekas tempat godaan setan yang terkecil (*Kamus Besar Bahasa Indonesia*, h. 421).

37. Jumrah pertengahan atau yang kedua (*Kamus Besar Bahasa Indonesia*, h. 421).

38. Jumrah aqabah disebut juga jumrah ketiga pada bekas tempat godaan setan yang terbesar. (*Kamus Besar Bahasa Indonesia*, h. 421).

39. Naskah : obah.

*Setengah pula lakunya tuan
Semalam lagi ia di sana
Tiga malam di Mina genap bilangan
Sudah khutbah pulang berjalan keduanya*

Makna filosofi yang terkandung di balik kegiatan ini adalah perlawanan manusia terhadap setan yang selalu merongrong dan membelokan hati manusia ke arah kesesatan. Dengan melontar jumroh, maka berarti telah bertahallul awal, ditandai dengan memotong rambut atau mencukurnya bersih, disunahkan juga memakai wangi-wangian, dan membuka pakaian *ihram* serta menggantinya dengan pakaian biasa. Adapun hubungan suami-istri di sini masih diharamkan. Di Mina, jamaah haji menginap hingga hari ketiga belas Dzulhijjah. Setelah melontar *jumrah*, terdapat beberapa ibadah lainnya yang sunah dilaksanakan selama jamaah haji berada di Mina, yaitu berkurban.

Mina, sebagaimana yang telah nabi lakukan, memang sebagai tempat penyembelihan hewan. Tak ayal lagi, beribu-ribu hewan kurban disembelih di Mina, untuk kemudian dibagikan kepada fakir miskin di sana. Betapa banyaknya daging kurban, hingga banyak yang terbuang, tak termakan menjadi mubazir.

Ada yang menarik dari rangkaian prosesi haji selanjutnya, yaitu setelah terbenamnya matahari ketika penyembelihan kurban telah dilaksanakan. Syair ini menceritakan prosesi hiburan yang diisi oleh tarian dan pertunjukan kembang api oleh Raja Syam, Raja Mekah Madinah, Raja Turki, dan Raja Mesir secara bergantian, yang disaksikan oleh semua orang. Prosesi hiburan ini berakhir pada tengah malam.

Keesokan harinya, prosesi haji kembali dilanjutkan. Yaitu *jumrah al-ūlā/shugra*⁴⁰, *jumrah al-wustā* dan diakhiri oleh *jumrah 'aqabah/kubra*. Setelah menginap selama 3 malam di Mina, para jamaah haji kembali ke Mekah untuk melaksanakan tawaf ifadhah (berarti ini haji *tamattu'*), dan dilanjutkan dengan *sa'i* antara Safa dan Marwah sebanyak tujuh kali. Bersamaan dengan berakhirnya rangkaian haji ini maka dinamakan juga *tahallul tsani*, yaitu masa jamaah haji boleh melepaskan diri dari keadaan *ihram* setelah melakukan ketiga ibadah secara lengkap, yaitu: melontar *jumrah aqabah*, *tawaf ifadah*, dan *sa'i*.

*Tawaf sekali lingkaran ka'bah
Tujuh kali yang semuhanya sudah*

40. Jumrah al-Ula disebut juga jumrah sugra yang berarti jumrah yang kecil, pada bekas tempat godaan setan yang terkecil. Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, h. 421.

RIZQI HANDAYANI

*Dosalah // habis tubuh pun belah
Kemudian tuan pun sa'i antara safa dan marwah*

*Tujuh kali berlari kesana sini
Sekarang bernama tahalul tsani {2}*

*Sudah sekarang
Waf'i dan nikah tidak berlarang
Hajilah tamam tidaklai kurang
Dosa yang telah lalu habis terbuang*

*Amir haji berhenti di luar Mekah
Pada kubah Mahmud mendirikan kemah
Hari jumat sembahyang ke Mekah
Bongkar pula segala kafilah*

Dengan ini pula, maka selesailah prosesi haji, saat itu seluruh jamaah haji bagi kembali kepada *fitrah*. Seluruh dosa diampuni.

Keutamaan Kota Mekah

Selain mengemukakan pengalaman lahir dan batinnya selama menunaikan haji di Mekah, penulis syair ini juga menyampaikan kesannya yang sangat mendalam terhadap kota Mekah yang dianggapnya memiliki berbagai keutamaan. Hal ini terlihat jelas dari ungkapan yang disampaikan dalam beberapa bait terakhir syair ini. Mekah sebagai kota yang penting bagi umat Muslim digambarkan dalam bait-bait syair dengan sangat rinci. Di antara alasan yang dikemukakan adalah karena Mekah adalah kota tempat lahirnya nabi Muhammad dan turunnya Alquran untuk pertama kalinya. Terlebih, dengan keberadaan ka'bah yang menjadi kiblat bagi seluruh umat muslim di dunia.

Di Mekah juga banyak terdapat lokasi yang dipercayai sebagai tempat keramat, seperti makam nabi Ismail dan ibunya, Hajar, dan beberapa makam nabi lainnya, seperti makam nabi Hud as., nabi Sholeh as., nabi Nuh as., dan nabi Su'ib as.

Mekah juga dipercayai sebagai kota yang dipenuhi dengan keberkahan dan pahala. Seluruh kebaikan akan dibalas dengan balasan yang berlipat-lipat, sehingga selama masa haji, para jamaah haji akan berlomba-lomba untuk melaksanakan ibadah dan kebaikan, seperti membaca Alquran, berpuasa, berzikir, melaksanakan salat sunah dan memberikan sedekah kepada para fakir dan miskin.

Para jamaah haji juga tidak lupa untuk mengunjungi 15 tempat yang

dianggap sangat keramat di Mekah. kelima belas tempat ini dipercayai sebagai tempat yang jika orang berada di sana maka doanya akan mustajab atau tidak akan tertolakkan. Tempat-tempat tersebut disebutkan dalam beberapa bait berikut:

*Tempat mustajab aku khabarkan
Lima belas pada bilangan
Tidak tertolak doa di sanan*

*Mula pertama di dalam ka'bah
Tempat yang suci terlalu indah
Di dalam tirai surat kalimah
Doa di sana dikabulkan Allah*

*Tempat yang kedua telaga zamzam
Yang ketiga tempat pada multazam
Keempat bilangan di sisi makam
Yang kelima antar rukun dan makam*

*Di dalam hajar tempat yang keenam
Ketujuh di hatim tempat yang karam
Keselapan tempat pada masjid al-haram
Tempat yang mustajab siang dan malam*

*Yang kesembilan turun rukun iman
Kesepuluh di Safa Jabal al-Rahmān
Kesebelas di Raddah kubur di sana
Kedua belas di Mas'a⁴¹ tempat berjalan*

*Ketiga belas tuan di Muzdalifah
Keempat belas di Mina tempat yang indah
Kelima belas tempat di bumi Arafah
Tempat mustajab pada Jabal al-Rahmāh*

Bahkan, sebagian orang berharap untuk dapat meninggal di Mekah, karena mereka mempercayai bahwa jika seseorang meninggal dalam keadaan sedang menunaikan haji di Mekah, maka baginya surga dan seluruh dosanya terhapuskan.

41. Mas'a adalah tempat dilakukan sa'i atau tempat berjalan, terletak sejajar dengan sisi timur laut dari Masjidil Haram dan pada sisi lain berbatasan dengan tembok mesjid ini. Mas'a ini sangat luas, sehingga oleh sebagian orang digunakan untuk menjadi pasar. Baca Hurgronje, 1989: 63-64.

Kesimpulan

Dari pembahasan di atas, dapat disimpulkan bahwa haji merupakan bagian dari tradisi migrasi atau merantau dalam masyarakat Minangkabau. Tradisi merantau ini telah mengakar jauh sebelum datangnya Islam ke Nusantara. Dengan kedatangan Islam di Minangkabau, maka budaya rantau atau migrasi bagi masyarakat Minangkabau tidak hanya ditujukan untuk kepentingan ekonomi (perdagangan), akan tetapi berkembang menjadi fungsi ibadah, ziarah dan *rihla*.

Syair Fī Kaiḥiyat al-Ḥajj memperlihatkan bahwa perjalanan haji yang dilakukan masyarakat Minangkabau merupakan keberlanjutan dari tradisi merantau dan berdagang yang telah berlaku sejak lama. Dalam konteks ini, merantau atau migrasi yang menjadi karakteristik masyarakat Minangkabau, menemukan dimensi lainnya melalui ibadah haji. Tentu saja, pelaksanaan ibadah haji yang dilakukan oleh masyarakat minang bukanlah bertujuan untuk beribadah semata, akan tetapi juga dilakukan bersamaan dengan tujuan lainnya, seperti berdagang dan menuntut ilmu.

Pada akhirnya, *Syair Fī Kaiḥiyat al-Ḥajj* ini menunjukkan eksistensi dan kontribusi muslim Minangkabau dalam kosmopolitanisme global, baik melalui interaksi sosial-ekonomi maupun interaksi intelektual keberagamaan.

DAFTAR PUSTAKA

- AZRA, AZYUMARDI (2003), *Surau: Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi* Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- (2005), *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar pembaharuan Islam Indonesia*, Jakarta: Kencana.
- VAN BRUINSESS, MARTIN (1997), 'Mencari Ilmu dan Pahala di Tanah Suci Orang Nusantara Naik Haji', dalam Dick Douwes dan Nico Kaptein, *Indonesia dan Haji*, h. 122.
- DANARTO (1993), *Orang Jawa Naik Haji: Catatan Perjalanan Haji Danarto*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- DJAMARIS, EDWAR (1989), *Tambo Minangkabau: Suntingan Teks disertai Analisis Struktur*, Depok: Universitas Indonesia.
- DOBBIN, CHRISTINE (2008), *Gejolak Ekonomi, Kebangkitan Islam dan Gerakan Padri, Minangkabau 1784-1847*, Depok: Komunitas Bambu.
- DOUWES, DICK DAN NICO KAPTEIN (1997), *Indonesia dan Haji*, Jakarta: INIS.

- E. GRAVES, ELIZABETH (2007), *Asal Usul Elite Minangkabau Modern: Respon Terhadap Kolonial Belanda Abad XIX/XX*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- EICKELMAN, DALE E. AND JAMES PISCATORI (ed.) (1990), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, California: University of California Press.
- FATHURAHMAN, OMAN (1999), *Tanbih al-Masyi, Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, Bandung: Mizan & EFEO.
- FATHURAHMAN, OMAN (2008), *Tarekat Syattariyah di Minangkabau*, Jakarta: Prenada Media Group.
- GRAVES, ELIZABETH E. (2007), *Asal Usul Elite Minangkabau Modern: Respon Terhadap Kolonial Belanda Abad XIX/XX*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- HAMKA (1984), *Islam dan Adat Minangkabau*, Jakarta: Pustaka Panjimas.
- (1989), *Ayahku: Riwayat Hidup DR. H. Abdul Karim Amrullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera*, Jakarta: Umminda, 1982.
- HURGRONJE, CHRISTIAAN SNOUCK (1989), *Perayaan Mekah*, Jakarta: INIS.
- KATO, TSUYOSHI (1982), *Matriliny and Migration: Evolving Minangkabau Tradition in Indonesia*, New York: Ithaca,.
- (2005), *Adat Minangkabau dan Merantau dalam Perspektif Sejarah*, Jakarta: Balai Pustaka.
- MANSOER, M.D., dkk. (1970), *Sedjarah Minangkabau*, Djakarta: Bhratara.
- MATHESON, V. DAN A.C. MILNER (1984), *Perceptions of the Haj: Five Malay Text*, Singapura: Institute of Southeast Asian Studies.
- MOHAMAD, M.D., (PENY.) (1987), *Tokoh-tokoh Sastera Melayu Klasik*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- MALAY CONCORDANCE PROJECT «<http://mcp.anu.edu>»
- MULYANA, SLAMET (1963), *Runtuhnya Kerajaan Hindu Jawa dan Timbulnya Negara Islam Nusantara*, Jakarta: Bharata.
- NAIM, MOCHTAR (1984), *Merantau Pola Migrasi Suku Minangkabau*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- RICKLEFS, M.C. (2005), *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*, Terj. Satrio Wahono, dkk., Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
- SAMAD, DUSKI (2002), *Syekh Burhanuddin Ulakan dan Islamisasi di Minangkabau (Syarak Mendaki Adat Menurun)*, Jakarta: The Minangkabau Foundation & Yayasan Pengembangan Ekonomi dan

Kesejahteraan Masyarakat.

- SCHRIEKE (1973), *Pergolakan Agama di Sumatera Barat: Sebuah Sumbangan Bibliografi*, terj. Soegarda Poerbakawatja, Jakarta: Bhratara.
- SHARIATI, ALI (1992), *Haji: Reflections on Its Rituals*, (translated by Laleh Bakhtiar), Albuquerque: ABJAD.
- SJARIFOEDIN, AMIR (2011), *Minangkabau: Dari Dinasti Iskandar Zulkarnain Sampai Tuanku Imam Bonjol*, Jakarta: Gria Media Prima.
- VREDENBREGT, JACOB (1997), 'Ibadah Haji: Beberapa Ciri dan Fungsinya di Indonesia' dalam Dick Douwes dan Nico Kaptein, *Indonesia dan Haji*, Jakarta: INIS, h. 5, 47-52 dan 57-58.
- SURYADI (2002), *Syair Sunur: Teks dan Konteks 'Otobiografi' Seorang Ulama Minangkabau Abad ke-19*, Padang: Citra Budaya Indonesia dan PDIKM Padang Panjang.
- SWEENEY, AMIN (2005), *Karya Lengkap Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi*, Jilid 1, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia & École française d'Extrême-Orient.
- WIERINGA, EDWIN (2000), 'A Tale of Two Cities and Two Modes of Reading: A Transformation of the Intended Function of the Syair Makah dan Madinah', dalam *Die Welt des Islams* New Series, Vol. 42, Issue 2.