

TIMUR TENGAH: PUSAT PENGEMBANGAN PAHAM KEAGAMAAN DI INDONESIA

Supani

Institut Agama Islam Negeri Purwokerto

Abstract

Makkah and Madinah are the center of islamic religious understanding development which is continuously developed by Ulama through networks in different areas of Islam, included Indonesia. The transmission proses of religious understanding always involves with local tradition which has already existed before in the place where Islam come.

Islam develops in Indonesia peaceful and evolutionary. However, contact period of peace and harmony with Islam is disrupted by internal religious conflicts between the ortodox and heterodox sufi stream.

Keywords: *Middle East, Religious Understanding, Indonesia*

Abstrak

Makkah dan Madinah merupakan pusat perkembangan paham keagamaan Islam yang secara terus-menerus dikembangkan oleh para ulama melalui jaringannya ke berbagai wilayah Islam, termasuk di Indonesia. Proses transmisi paham keagamaan tersebut selalu bersinggungan dengan tradisi lokal yang telah ada sebelumnya di tempat di mana Islam datang.

Islam berkembang di Indonesia dengan damai dan evolusioner. Namun, periode kontak yang damai dan harmonis dengan Islam tersebut kemudian terganggu oleh konflik-konflik keagamaan internal antara kaum sufi aliran ortodoks dan aliran heterodoks

Kata Kunci: *Timur Tengah, Paham Keagamaan, Indonesia*

A. PENDAHULUAN

Paham keagamaan¹ seseorang bersifat relatif tergantung lingkungan sosial (keluarga, pendidikan, situasi politik dan budaya) yang membentuknya. Paham keagamaan akan mempengaruhi sikap keberagamaannya, dan terhadap usahanya akan mewarnai seluruh karya maupun gerakannya. Demikian halnya dengan paham keagamaan para pembaharu yang berkembang di Indonesia tidak lepas dari pengaruh dari luar Indonesia, terutama Mekah dan Madinah (*Al-Haramayn*).

Banyak ulama Indonesia yang menjadi penerus paham keagamaan kaum pembaharu, dan sebahagian lainnya menjadi pembela paham keagamaan kaum tradisional, meski terkadang mereka sama-sama pernah belajar agama di tempat yang sama, baik di Indonesia sendiri maupun di berbagai negara tempat mereka menuntut ilmu. Para guru dan pendahulu mereka pun dapat dipastikan mendapatkan ilmu agama Islam dari tempat yang sama, yakni *al-Haramayn* (Makkah dan Madinah), baik secara langsung maupun tidak. Oleh karena itu, untuk melihat ketersambungan pewarisan ilmu, tulisan ini bermaksud memaparkan proses transmisi paham keagamaan mereka dari sumbernya (*al-Haramayn*).

B. PEMBAHASAN

Diakui para sejarawan, bahwa perkembangan Islam di Indonesia (Nusantara) yang damai dan evolusioner tidak bisa dilepaskan dari peran para sufi. Aktifnya gelombang sufi pengembara pada abad ke-13 M juga ada kaitannya dengan perkembangan di dunia Muslim, bahwa sejak kejatuhan Baghdad ke tangan laskar 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

1 Paham secara bahasa berarti; pengertian, pendapat, pikiran, aliran, haluan, pandangan, mengerti benar (akan), tahu benar (akan) yang berhubungan dengan agama. Jika kata paham disandarkan pada kata keagamaan, maka bisa diartikan cara pandang seseorang tentang agama yang diyakininya. Lihat *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Ketiga (Jakarta: Balai Pustaka, 2007), 12 dan 811.

kelompok-kelompok dagang dan kerajinan tangan (*tawâ'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 *shaykh*, *Sayyid*, *Makhdum*, guru dan semacamnya dari Timur Tengah atau tempat-tempat lain ke wilayah mereka (Nusantara).³

Periode kontak yang damai dan harmonis dengan Islam tersebut kemudian terganggu oleh konflik-konflik keagamaan internal antara kaum sufi aliran ortodoks dan aliran heterodoks.⁴ Konflik antara kedua aliran ini sebenarnya juga telah terjadi dalam sejarah Islam jauh sebelum terjadi di Indonesia, misalnya Abū Yazīd al-Bustāmī (kira-kira 874), Ibn Mansūr al-Hallāj (w.922), dan Muḥyi al-Dīn Ibn 'Arabī (w.1240),⁵ yang oleh karena ajarannya dianggap berseberangan dengan doktrin utama yang menjadi pegangan pada masanya, maka Al-Hallāj, salah seorang tokoh sufi heterodoks

2 Wilayah periferial 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 system kepercayaan lokal, yang menurut sebagian pakar, tidak jarang tidak sesuai dengan Islam. Lihat Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2000), Cet. ke-2, h. 5.

3 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia* (Jakarta: Kencana Prenada Media, 2007), Ed. Revisi, Cet. ke-3, h. 15-16.

4 Secara bahasa, *orthodox* (Ingg) berarti menurut sunah, adat atau kebiasaan pada umumnya, sedangkan kata *Heterodox* (Ingg) berarti menyimpang dari kepercayaan resmi. Jadi, yang dimaksud kaum heterodoks adalah kaum yang dianggap menyimpang dari *mainstream* Islam, sementara kelompok pengikut *mainstream* Islam dikenal dengan kaum ortodoks. Lihat S. Wojowasito dan W.J.S. Purwadarminto, *Kamus Lengkap Inggris-Indonesia* (Bandung: HASTA, 1980), h. 75, 132.

5 Pembahasan mengenai konflik-konflik para sufi masa awal, lihat misalnya Rahman, *Islam*, edisi kedua (Chicago and London: University of Chicago Press, 1979), 128-149. Pada umumnya para sufi heterodoks banyak mengikuti sufisme Ibnu 'Arabī. Dalam penyebarannya ke pelosok dunia Islam, sufisme ini kemudian «kawin» dengan tradisi lokal yang sudah ada. Karena itu menurut Amin Rais, tidak aneh bila praktik-praktik sufi kadangkala bertentangan dengan ajaran-ajaran murni Islam. Pemujaan kepada «orang-orang suci», penyembahan pada kuburan-kuburan tertentu dan berbagai praktik esoterik yang aneh-aneh serta berbagai bidah dan khurafat tidak dapat dipisahkan dari berbagai gerakan sufi. Lihat Amin Rais, «Kata Pengantar» dalam John J. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-masalah* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995), Cet. ke-5, h. viii.

misalnya, harus dieksekusi di Baghdad pada tahun 922.⁶

Di Indonesia, contoh sufi aliran heterodoks yang juga mengalami perlakuan yang sama sebagaimana yang dialami oleh Al-Hallaj adalah Shaykh Siti Jenar atau Lemah Abang, yang pada masa Wali Sanga (Jawa), abad ke-15, dia dieksekusi atas perintah Wali Sanga. Shaykh Siti Jenar dikenal dengan doktrin ajarannya “*manunggaling kawula gusti*”. Yang inti ajarannya sebagaimana tergambar dalam ucapannya “*iya ingsun iki Allah*” (Aku sendiri adalah Allah).⁷ Di Aceh juga terjadi konflik antara empat tokoh sufi terkenal pada abad ke-16 dan 17, yakni Hamzah Fansuri (kira-kira 1607), Shamsuddin as-Sumatrani (w.1630), Nuruddin Al-Raniri (w.1068 H/1658 M), dan Abdurrauf Singkel (w.1693). Hamzah Fansuri dan muridnya, as-Sumatrani mengajarkan doktrin *wujūdiyyah*, dengan namanya yang terkenal *Martabat Tujuh*. Ini pengembangan dari doktrin Ibn ‘Arābi, yang dilindungi oleh penguasa Aceh, waktu itu Sultan Iskandar Muda (w. 1636), seorang murid As-Sumatrani. Setelah Sultan Iskandar Muda wafat, doktrin ini ditentang oleh Al-Raniri dan tokoh yang sehaluan dengannya. Al-Raniri berusaha mengeliminir doktrin heterodoks (menyimpang) tersebut dengan cara membakar kitab-kitab yang berisikan ajaran tersebut dan mengeksekusi para pengikutnya.⁸ Al-Raniri kemudian mendapat tantangan dari sufi hiterodoks lainnya, bernama Sayf al-Rijal (w. tidak diketahui), yang mewakili serangan balik (*conter attack*) terhadap ortodoksi yang pada akhirnya memaksa Al-Raniri hengkang dari Aceh untuk

6 Al-Hallaj mengajarkan doktrin «Ana al-Haqq» (Aku adalah Yang Maha Benar).

7 Lihat Sutan Takdir Alisyahbana, «Pemikiran dan Kebudayaan Islam di Asia Tenggara dalam Hubungannya dengan Masa Depan Islam», dalam *Seminar Internasional tentang Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: Lembaga Penelitian IAIN Syarif Hidayatullah, 1986), hlm. 38. Sebagaimana dikutip Ahmad Haris, Zoetmulder menjelaskan usaha-usaha yang dilakukan oleh wali Sanga untuk menyadarkan Shaykh Siti Jenar, akan tetapi usaha-usaha tersebut tidak membuahkan hasil. Meski terdapat kesamaan dalam beberapa aspek antara hikayat Siti Jenar dengan al-Hallaj, namun kesamaannya dalam doktrin tergolong sedikit. Perbedaan besar dan fundamentalnya bahwa Al-Hallaj selalu lebih dipandang sebagai pelaku estetis yang lenyap dalam cinta kepada Tuhan, sedangkan ini sedikitpun atau malah tidak terdapat sama sekali pada diri Siti Jenar. Siti Jenar tidak lebih dari pemikir bebas, yang tidak memperdulikan raja atau pun hukum agama dan tidak jera terhadap akibat yang ditimbulkan oleh doktrinnya. Lihat Ahmad Haris, *Islam Inovatif: Eksposisi Bid'ah dalam Teori dan Praktek* (Jakarta: Gaung Persada Press bekerjasama dengan Sulthan Thaha Press Jambi, 2007), h. 46-47.

8 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, 212. Analisis lebih dalam mengenai pemikiran, doktrin, termasuk konflik mereka dapat dilihat misalnya, Al-Attas, *Mysticism of Hamzah, Raniri and the Wujūdiyyah of the 17th Century Aceh*, dalam Monografi JMBRAS No.3 (Singapore, 1966), h. 43-79.

selamanya di tahun 1644/1645.⁹

Dari ulasan singkat di atas tergambar bahwa konflik-konflik agama muncul tatkala Islam Indonesia menjadi lebih "matang" dari abad ke-13 dan seterusnya – yang disebut Johns sebagai periode sufi – yakni masa ketika sufisme tersebar ke seluruh dunia. Jadi, dalam hal pemikiran, sufisme yang telah berjasa terhadap islamisasi di Indonesia yang damai juga seharusnya dianggap sebagai faktor yang membuka gerbang Indonesia menuju konflik yang berkepanjangan. Dilihat dari nama-nama tokoh yang berseberangan di atas dapat dikatakan bahwa sebagian besar mereka adalah orang-orang yang berlatar pendidikan dari Timur Tengah. Hamzah, misalnya, berguru di beberapa tempat, termasuk Mekah, Madinah, Yerusalem, dan Baghdad. Al-Raniri berguru di Hadramawt di Arabia Selatan, juga di Ranir, India, kampung halamannya. Sementara itu, Abdurrauf adalah alumni pendidikan *al-Haramayn* abad ke-17. Mereka diakui memiliki peran penting dalam membentuk Islam Indonesia.

Diakui oleh para pakar, bahwa aspek Islam¹⁰ yang pertama kali berkembang di Indonesia adalah aspek tasawuf yang kemudian disusul aspek fikih, namun tidak berarti bahwa aspek fikih tidak penting, mengingat tasawuf yang berkembang di Indonesia adalah tasawuf Sunni yang menempatkan fikih pada posisi penting dalam struktur bangunan tasawufnya.¹¹

Tasawuf (mistik) dan fikih 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

9 Uraian cukup lengkap mengenai pertarungan antara Al-Raniri dengan Sayf al-Rijal dapat dibaca Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 214-216.

10 Menurut Harun Nasution, Islam membawa ajaran yang tidak hanya satu segi, tetapi mengenai berbagai segi kehidupan manusia. Yaitu aspek ibadah, sejarah dan kebudayaan, politik, lembaga-lembaga kemasyarakatan, hukum, teologi, filsafat, mistisisme, pembaharuan dalam Islam dan lain-lainnya. Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 1985), Jilid 1 dan 2. Lihat juga Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ichtisar Baru Van Hoeve, 1994), Jilid 2, Cet. ke-3, h. 253-259.

11 Amiur Nuruddin dan Azhari Akmal Tarigan, *Hukum Perdata Islam di Indonesia; Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam dan Fikih*, UU No. 1/1974 sampai KHI (Jakarta: Kencana, 2006), h. 3.

ordo yang disebut tarekat (*tariqah*). Pada masa pergantian abad XIX ke abad XX, terdapat tiga buah tarekat yang populer dalam masyarakat Islam Indonesia, yakni *Naqshabandiyah*, *Qadariyah*, dan *Shatariyah*, yang masing-masing mempunyai jaringan sampai kepada seorang Shaykh di Timur Tengah.¹²

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 yang memainkan peranan kunci dalam pembentukan dan pengembangan jaringan intelektual yang ada. 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.¹³

Secara geografis, wilayah Islam di Nusantara terletak di pinggiran (*periphery*) dunia Islam. 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.¹⁴ Di sini hanya akan dijelaskan kontak para ulama Indonesia dengan Timur Tengah dalam hubungan intelektual keagamaan.

Makkah dan Madinah – yang dikenal dengan *al-Haramayn* –

12 Lihat Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia, 1996), Cet. ke-8, h. 12.

13 Azyumardi Azra, *Renaisans Islam Asia Tenggara*, h. 121.

14 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 1.

adalah pusat atau jantung kota asal Islam. Dalam kurun waktu tertentu, didirikan masjid besar yang dikenal dengan Masjid al-Haram di kota Makkah dan Masjid Nabawi di Madinah. Masjid besar ini masih berfungsi sebagai tempat peribadatan dan tempat pengajaran Islam. Sejak abad ke-16 dan 17 M, muncul *ribat* dan *zâwiyah*, sebagai tempat khusus pengajaran Islam.

Menjelang abad ke-18, Makkah 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 *al-Haramayn*. Misalnya, ulama dari Anak Benua India membawa tradisi-tradisi mistis ke tanah *al-Haramayn*, sementara para ulama dari Mesir dan Afrika Utara datang dengan muatan ilmu-ilmu hadis. Dalam pengertian tertentu, *al-Haramayn* adalah sebuah “panci pelebur” (*melting pot*) – dimana tradisi-tradisi “kecil” Islam (*Islamic Little Tradition*) sama-sama lebur untuk membentuk suatu “Sintetis baru” yang condong pada “Tradisi Besar” (*Great tradition*).¹⁵

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 *al-Haramayn*. 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. Masyarakat intelektual (*Intellectual community*) di Tanah Suci abad ke-17, menurut Azra tidak ditentukan oleh afiliasi mazhab fikih. Meskipun demikian, tampaknya inti dari jaringan ini menganut mazhab Shafi’i dengan dukungan yang kuat dari mereka yang mengikuti mazhab Maliki. Lebih jauh lagi masyarakat intelektual ini memiliki kecenderungan ke arah penekanan baru atas berbagai disiplin keislaman yang tidak lagi terlalu berorientasi kepada tasawuf. Penekanan mencolok diberikan kepada studi hadis.¹⁶

Komunitas ulama ini bersama murid-muridnya melakukan

15 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 117-118.

16 Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara*, h. 125-126.

kajian-kajian, dengan lebih menekankan mengkaji secara kritis kitab hadis karya Imam Mâlik ibn Anâs (w.179 H), *Al-Muwatta'* dari pada koleksi-koleksi "standar", yakni *al-Kutub al-Sittah*. Menurut Ahmad Haris, 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 Alquran dan hadis.¹⁷

Semua guru dan murid dari komunitas ini memiliki afiliasi dengan *tariqah* neo-sufi¹⁸ tertentu seperti *Naqshâbandiyyah*, *Qâdiriyyah*, *Khalwâtiyyah*, *Shattâriyyah*, dan *Sammâniyyah*. Mereka menyadari perlunya menyatukan antara aturan-aturan hukum fikih dalam sufisme.¹⁹ Azra 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 fuqaha) 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-Qusyairi dan Al-Ghazali beberapa abad sebelumnya – banyak dijalankan para ulama kita. Sebagian besar mereka adalah *ahl al-shari'ah* (*fuqahâ*) dan

17 Ahmad Haris, *Islam Inovatif*, h. 36.

18 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 keduniaan. 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 tasawuf sebelumnya, yang lebih menekankan kepentingan individu (bukan masyarakat). Usaha ini menghasilkan karakter neo-sufisme yang puritan dan aktivis. Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, 205-206, lihat juga Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 119-120.

19 Dikotomisasi dan antagonisasi yang secara praktis digambarkan antara sufi pada satu pihak dengan ulama ahli fikih pada pihak lain, dalam konteks perkembangan historis Islam di Timur Tengah, khususnya sebelum abad ke-12, mungkin banyak benarnya, karena memang terjadi pertentangan dan konflik yang tajam antara kaum sufi dengan ulama fikih. Namun setelah terjadi rekonsiliasi dan harmonisasi antara tasawuf dan syari'ah, konflik yang terjadi antara kedua kubu dalam banyak hal tidak berpijak pada bukti histories yang kuat. Buktinya, banyak tokoh tasawuf, mereka sekaligus juga ahli fikih. Di Indonesia, secara sempurna diwakili antara lain oleh Nûr al-Dîn al-Râniri atau Abd Ra'ûf al-Sinkili pada abad ke-17. Pada masa sesudahnya dijumpai ulama seperti Muhammad Arshâd al-Banjari, Dâwûd ibn Abd Allâh al-Patani, dan Nawâwî al-Bantani, di samping ahli tasawuf juga ahli fikih. Lihat Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara*, h. 14-15.

ahl al-haqīqah (sufi) sekaligus; jadi, sebagaimana telah kita lihat sebelumnya, mereka menguasai tidak hanya seluk-beluk syari'at tetapi juga *haqīqah* (realitas mistis atau *ilāhiah*).²⁰

Dalam sejarah, kita mengenal Imam al-Ghazālī (w.1111), tokoh sufi abad 11-12 M, 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 Ahmad al-Qushāshī [991-1071 H/1538-1661 M]²¹ dan Ibrāhīm al-Kurānī [1023-1101 H/1615-1690 M],²² tokoh dominan dalam jaringan keulamaan di Mekah dan Madinah abad ke-17. Di samping dua tokoh di atas, juga dikenal termasuk jaringan ulama internasional Islam abad ke-17 yakni Muhammad al-Bābili [1000-1077/1591-1666] dari Mesir, dan Muhammad al-Barzanjī [1040-1103/1630-1691]. Muhammad al-Bābili seorang *muhaddith* terkemuka di Mesir saat itu, adalah guru dari hampir seluruh *muhaddith* utama di *al-Haramayn* pada abad ke-17. Adapun Muhammad al-Barzanjī adalah seorang shaykh sufi terkemuka dari Anatolia.

Selanjutnya, gagasan pembaharuan di bidang sufi ini dilanjutkan oleh para ulama Jawi [nusantara] yang belajar di *al-Haramayn*, baik melalui aktivitas ibadah haji maupun secara sengaja datang

20 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 119.

21 Nama lengkapnya Al-Sayyid Ahmad ibn Muhammad ibn Yūnus ibn Ahmad al-Sayyid Alā' al-Dīn al-Madānī al-Qushāshī, lahir di Madinah pada 991/1538. Ayahnya, Muhammad 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 Muhammad Yūnus adalah sufi yang suka menyepi. Untuk menghidupi keluarganya di Madinah, ia berjualan *qushash* atau barang bekas, seperti sepatu tua, baju, dan barang bekas. Dari sinilah anaknya mendapatkan julukan *al-Qushāshī*. Pada tahun 1602, Ahmad dibawa ayahnya ke Yaman untuk belajar ilmu agama kepada ulama yang pernah menjadi gurunya. Kemudian kembali ke Makkah dan terakhir tinggal di Madinah untuk belajar kepada Ahmad ibn Ali al-Sinnawī – yang putrinya – dinikahi Ahmad. Dia wafat pada 19 Zulhijah 1071 H/15 Agustus 1661 M. Lihat Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara*, h. 127.

22 Nama lengkapnya Ibrāhīm ibn Hasan Shahrānī al-Madānī al-Kurānī. Terdapat dua pandangan yang berbeda mengenai tempat kelahiran Ibrahim al-Kurani. Al-Muradi mencatat, ia seorang Kurdi, lahir di Shahrāzur, di wilayah pegunungan Kurdistan di perbatasan Persia. Al-Jabarti mencatat, ia seorang Persia, lahir di Tehran. Ia belajar di Persia, Turki, Irak, Syiria, dan Mesir, sebelum menetap di Madinah. Di tempat terakhir ini, ia belajar kepada Ahmad al-Qushashi, Ahmad al-Sinnawī, Mulla Syarif al-Kurānī, dan Abd al-Karīm al-Kurānī. Ia mengajar di Masjid Nabawi di Madinah, sebagaimana Ahmad al-Qusāṣī. Kedua tokoh ini sangat menekankan keharusan kesesuaian antara kalam dan tasawuf dengan syari'at. Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara*, h. 127.

ke *al-Haramayn* 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 ulama *al-Haramayn* kepada para ulama lokal, antara lain, Shaykh Yusûf al-Maqassari [1036-1111/1626-1699]²³ dari Sulawesi Selatan dan Abd al-Ra'ûf [1024-1105/1615-1693]²⁴ dari Aceh. Kecenderungan intelektual Shaykh Yusûf banyak dipengaruhi oleh tiga guru utamanya, Nûr al-Dîn al-Râniri, Ba Shaiban, dan Ibrâhîm al-Kurâni, yang notabenehnya sebagai eksponen yang cenderung ke arah ortodoksi. Tidak mengherankan jika Shaykh Yusûf kemudian menjadi *channel* terpenting dalam mentransmisikan dan mendifusikan gagasan pembaruan dari Timur Tengah ke Indonesia abad ke-17.

Shaykh Yusûf dan Abd al-Ra'ûf al-Sinkili membawa semangat pembaruan yang sama ke nusantara. Keduanya membawa kecenderungan yang kuat ke arah ortodoksi, dengan menekankan pengamalan syari'ah dalam tasawuf. Namun mereka berbeda dalam menempuh metode penyebaran ide reformisme. Shaykh Yusûf cenderung lebih radikal daripada Abd al-Ra'ûf. Shaykh Yusûf lebih memilih meninggalkan Makassar dari pada harus memperjuangkan idenya secara evolusioner. Sebaliknya, Abd al-Ra'ûf lebih lembut

23 Nama lengkapnya Shaykh Muhammad Yusûf Abû al-Mahâsin Hadiya Allâh Taj al-Khalwâti al-Maqassari, yang juga dikenal penduduk Makassar sebagai *Tuanta Salamaka*. Sejak kecil belajar ilmu Islam dan cenderung kuat kepada ilmu tasawuf. Sekitar tahun 1054/1644 ia belajar ke Banten, kemudian ke Aceh (konon belajar kepada Ar-Râniri), ke India belajar kepada Sayyid Abû Hafz Umar ibn Abd Allâh Ba Shayban [guru Ar-Râniri], dan dari Ar-Râniri ia terinisiasi kepada Tarekat Qadiriyyah, kemudian melanjutkan perjalanan ke Yaman, Mekah dan Madinah, dan juga bertemu dengan Ibrahim al-Kurani di Madinah. Ibrahim kemudian menginisiasinya ke dalam Tarekat Shattariyyah. Di Madinah, ia bertemu dengan Abd Ra'ûf al-Sinkili. Ia kemudian melanjutkan ke Damaskus, dan terinisiasi ke dalam tarekat Khalwâtiyyah, karena itu ia mendapat gelar Taj al-Khalwâti. Selama 22 tahun ia mengembara mencari ilmu. Ia lalu kembali ke Sulawesi Selatan untuk menyebarkan gagasan pembaharuan dari Timur Tengah. Karena menemui oposisi dari kaum bangsawan, ia memutuskan untuk kembali ke Banten. Ia lalu menikahi putri Sultan Ageng Tirtayasa [1062-1104/1651-1692]. Karena gerakannya dianggap membahayakan penjajah Belanda, maka ia diasingkan ke Srilangka, kemudian ke Afrika Selatan, dan wafat di sana. Tahun 1117/1705 sisa-sisa jasadnya dibawa kembali ke Makasar atas desakan Sultan Abdul Jalil dari Goa kepada Belanda. Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara*, h. 131-133.

24 Nama lengkapnya Abd al-Ra'ûf al-Jâwi al-Fansuri al-Sinkili. Dia dilahirkan di Sinkel, sebelah utara Fansur di pantai barat Aceh. Dalam pengembaraan keilmuannya, ia sampailah bertemu dengan Ahmad al-Qusâsi dan Ibrâhîm al-Kurâni di *al-Haramayn*. Ia sampai di Timur Tengah pada tahun 1051/1640, kemudian setelah beberapa tahun ia kembali ke Aceh dan pernah menjabat mufti kesultanan Aceh, dan ia wafat di Aceh tahun 1693 M. Ia seorang penulis yang mahir, dan tulisan-tulisannya banyak menekankan perlunya pengamalan ketentuan syari'ah dalam menempuh tasawuf. Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara*, h. 133-135.

dan toleran. Dia adalah pencerminan gurunya, Ibrahim al-Kurani. Dalam kasus-kasus perbedaan pendapat dengan doktrin manapun – khususnya berkenaan tuduhan al-Râniri, bahwa Hamzah Fansuri, dan Shams al-Dîn al-Samatrani,²⁵ dan para pengikutnya telah kafir – ia bertanya kepada dirinya sendiri dengan mengutip hadis: "Janganlah seorang Muslim menuduh Muslim lainnya sebagai kafir. Jika ia memang demikian, keuntungan apa yang diperoleh darinya? Dan jika tuduhan itu tidak benar, maka ia akan berbalik menghantam dirinya".²⁶

Gagasan sufisme al-Ghazâli telah diajarkan para da'i di Indonesia sejak masa yang sangat awal, misalnya Wali Sanga (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 'Arâbi²⁷ dan al-Ghazâli dilakukan menurut aturan-aturan shari'ah oleh ulama Indonesia abad ke-18 seperti Abdussomad al-Palimbani (kira-kira 1704-1789) dan rekan-rekannya. Mereka sangat terpengaruh, dan mereka tentu menjadi bagian dari komunitas ulama *al-Haramayn*.

Meski demikian, kalau diamati, sesungguhnya terdapat

25 Hamzah Fansuri dan Shams al-Dîn al-Samatrani dipandang sebagai sufi «heterodoks» atas dasar pandangan-pandangan sufistik mereka yang dianggap berbau pantheistic.

26 Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara*, h. 135.

27 Konsep *wujûdiah* (*waḥdat al-wujûd*) lebih banyak dilekatkan pada diri Ibn 'Arâbi, meskipun sesungguhnya secara esensial ajaran tersebut telah berkembang dalam dunia tasawuf, jauh sebelum muncul Ibn 'Arâbi. Ibn 'Arâbi tidak pernah mengemukakan istilah *waḥdat al-wujûd*, tetapi diperkenalkan oleh para mufassir dan murid-murid Ibn 'Arâbi, seperti Šadr al-Dîn al-Qunawi [w.1274], Ibn Sabî'in [w.1300], dll. Terdapat perbedaan makna konsep *waḥdat al-wujûd* antara Ibn 'Arâbi dengan Ibn Sabî'in. Istilah *waḥdat al-wujûd* pertama kali diperkenalkan oleh al-Qunawi untuk mengatakan bahwa keesaan Tuhan (*tauḥid*) 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-wujûd* berarti sebagai kepercayaan bahwa «yang banyak akan kembali kepada ilmu Tuhan Yang Satu yang memiliki «yang banyak» sebagai pengetahuan-pengetahuan-Nya». Adapun Ibn Sabî'in memahami bahwa *waḥdat al-wujûd* adalah paham «kesatuan mutlak wujud». Bahwa wujud itu satu, wujud Tuhan semata, wujud-wujud yang lain adalah wujud Yang Satu semata. Berdasarkan pandangan Ibn Sabî'in inilah yang menurut Abdul Hadi W.M, yang sesungguhnya yang dikritik habis-habisan oleh Ibn Taymiyah, yang mengaitkan/menyamakan ajaran *wujûdiah* Ibn 'Arâbi dengan ajaran pantheisme dan monisme, bahkan Ibn Taymiyah mengkafirkan ajaran *wujûdiah*. Karena menurutnya, paham *wujûdiah* menyamakan Tuhan dengan alam (panteisme), dan orang yang berpaham demikian, menganggap bahwa *wujûd* ialah satu, *wâjib al-wujûd* yang dimiliki Tuhan sama saja dengan *mumkin al-wujûd* yang dimiliki sekalian makhluk. Adapun istilah-istilah seperti *mulḥid*, *ittihâd*, dan *hulûl* yang dialamatkan kepada penganut ajaran *wujûdiah* secara keseluruhan berasal dari pikiran-pikiran Ibn Taymiyah. Lihat Abdul Hadi, *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri* (Jakarta: Paramadina, 2001), Cet. ke-1, h. 160-161.

beberapa kasus yang menjadi pengecualian berkenaan dengan perkembangan sufisme, yang tampaknya telah memprakarsai semacam "inovasi" (bidah) dalam Islam. Pertama, anggota suatu *tariqah* dituntut untuk melakukan bentuk ritual dan *dhikr* tertentu atau yang tak lazim yang disebut dengan *râtib*. Kedua, kedua ulama terkemuka Indonesia, Abdussomad al-Palimbani, guru dari *tariqah Sammâniyyah*, dan al-Maqassari, guru dari *tariqah Khalwâtiyyah*, menuntut murid dalam *tariqah*, sebagaimana yang lazim dalam sufisme, untuk ber-*bay'ah* dan patuh sepenuhnya kepada gurunya, seperti "sebuah mayat di tangan orang yang memandikannya." Terakhir, perayaan-perayaan Islam juga diperkenalkan, seperti *isra' mi'raj* dan Maulid Nabi Muhammad. Beberapa naskah pujian yang biasa dibaca saat perayaan Maulid Nabi, misalnya '*Iqd al-Jawâhir*' yang ditulis oleh Ja'far ibn Hasan ibn 'Abd al-Karim al-Barzanji (1690-1766) dan *Simt al-Durar* oleh Sayyid 'Ali ibn Husain al-Habshi (kira-kira 1342/1923).

Terkait dengan tradisi yang dianggap bidah di atas, sejak awal, Ibn Taymiyah, yang dianggap sebagai pioner neo-sufisme, telah menyebarkan sufisme yang berisikan dalil-dalil Islam ortodoks yang menekankan moralitas dan pengendalian diri yang puritan. Dan gagasan Ibn Taymiyah ini secara lebih sempurna dikembangkan oleh Muhammad ibn Abdul Wahhab [w.1792], yang dianggap sebagai pendiri gerakan "Wahhabi", kendati pengikutnya menyebut diri sebagai kelompok *muwahhidun* (orang-orang yang percaya akan ke-Esa-an Allah). Walaupun Muhammad ibn Abdul Wahhab ini termasuk kelompok ulama *al-Haramayn*, namun dari sisi keterikatan terhadap *tariqah*, ia nampaknya belum teraviliasi dengan *tariqah* sufi manapun. Karena ajaran utamanya terpusat pada konsep *tauhid* dan *ijtihad*. Sama halnya dengan Ibn Taymiyah, dia menolak segala bentuk pemujaan para wali dan menganggapnya sebagai barang baru yang tidak memiliki dasar serta shirik. Malahan ia mendorong masyarakat untuk berijtihad dan mengembalikan segala keyakinan kepada Alquran dan sunah.²⁸

²⁸ Meskipun dipengaruhi oleh pikiran-pikiran reformatif Ibn Taymiyah, gerakan Wahabiyyah tidak sepenuhnya merupakan duplikat pikiran-pikiran Ibn Taymiyah. Pertama, jika Ibn Taymiyah menyerang sufisme, namun serangannya tidak bersifat frontal, karena ada segi-segi sufisme yang diakomodasinya. Sebaliknya, gerakan Wahhabiyyah menyerang sufisme secara frontal tanpa

Tema "Kembali kepada al-Qur'an dan Sunah" dalam arti yang sangat ketat merupakan tema utama ajaran Muhammad Ibn 'Abd. Wahhâb, sebuah tema yang mempengaruhi gerakan berikutnya yang disebut dengan *Salafiyah*, yang didirikan oleh Muhammad Abduh. Gerakan Wahhabi memperoleh kekuatan besar karena dianut oleh Muhammad Ibn Sa'ud dari Dir'iyah, pendiri Kerajaan Saudi Arabia, bahkan sistem dari gerakan ini dipandang sebagai teologi resmi kerajaan.²⁹

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 di mana banyak orang Indonesia memperoleh pengajaran. Pada abad ke-18 dan 19, pada saat umat Islam Indonesia banyak yang menjalankan ibadah haji, banyak di antara mereka yang menemukan jalan untuk tinggal lebih lama di *al-Haramayn* 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 *al-Haramayn* yang menyebarkan gagasan-gagasan sufisme dan teologi, juga ilmu-ilmu keislaman lainnya di daerah Palembang adalah Abdussomad al-Palimbani [ulama abad ke-18].³⁰ Ia tidak hanya dikenal sebagai penyebar awal paham al-Ghazali namun juga penyebar *tariqah*

ampun. Kedua, anti-rasionalisme Wahhabiyah yang berlebihan, sehingga semboyan ijhtihad yang dikumandangkan tidak efektif, karena tidak diberikannya ruang bagi pengembangan intelektualisme. Memang Ibn Taymiyah juga mengkritik rasionalisme, akan tetapi kritikan itu tidak berakibat memojokkan penalaran rasional terhadap usaha perbaikan dalam berbagai dimensi kehidupan umat Muslim. Lihat Amin Rais, «Kata Pengantar» dalam John J. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan*, x-xi. Mengenai penolakan Wahhabi terhadap sufisme secara total dapat dilihat Fazlur Rahman, «Revival and Reform in Islam,» dalam *The Cambridge History of Islam*, eds. P.M. Holt et.al., jilid 2B (Cambridge University Press, 1978), h. 638.

29 Ahmad Haris, *Islam Inovatif*, h. 38.

30 Mengenai kapan kelahiran al-Palimbani, para pakar sejarah berbeda pendapat. Dr. M. Chatib Quzwain dan Azyumardi Azra mengatakan, kelahiran al-Palimbani kira-kira pada tahun 1116 H/1704M. Pendapat kedua pakar ini dibantah oleh Hj. Wan Mohd. Shaghir Abdullah, dengan menunjukkan kesalahan-kesalahan analisa M. Chatib dan Azra, bahwa sumber utama yang digunakan Chatib dan Azra adalah buku Al-Tarikh Salasilah Negeri Kedah, yang ternyata ketika ditelaah secara seksama oleh Shaghir Abdullah, tidak ditemukan keterangan yang jelas tentang tahun kelahiran al-Palimbani. Mengenai tanggapan Shaghir Abdullah terhadap pendapat Chatib Quzwain dan Azra dapat dilihat dalam Hj. Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Penyebaran Islam & Silsilah Ulama Sejagat Dunia Melayu, Jilid 9* (Kuala Lumpur: Persatuan Pengkajian Khazanah Klasik Nusantara & Khazanah Fathaniyah, 1419 H/1999 M), h. 8-14.

Sammâniyyah di Indonesia.

Yang membawa gagasan-gagasan pemikiran baru *al-Haramayn* ke Kalimantan, antara lain adalah Muhammad Arshâd al-Banjari [1710-1812], yang pernah belajar di *al-Haramayn* sekitar 35 tahun. Dia memiliki orientasi sufi sebagaimana al-Palimbani. Ketika di Kalimantan, dia bertemu dengan tokoh sufi bernama Haji Abdul Hamid Abulung [w. Tidak diketahui] yang memperkenalkan sebagian dari doktrin *wujūdiyyah*, seperti mengajarkan kepada orang bahwa "tiada wujud selain Allah; tiada Abdul Hamid selain Allah; Dia adalah Aku dan Aku adalah Dia." Karena Abdul Hamid menolak menanggalkan ajarannya, al-Banjari mengeluarkan fatwa bahwa ajaran Abdul Hamid adalah sesat (bidah). Akhirnya Abdul Hamid dieksekusi atas perintah Sultan Tahmidullah. Kasus ini juga menjadi salah satu bukti adanya konflik antara sufi ortodoks dan heterodoks yang berkepanjangan di Indonesia.

Adapun ulama-ulama yang mentransformasikan gagasan dari *al-Haramayn* ke Indonesia pada abad ke-19 dan 20 antara lain adalah Muhammad Nawâwi al-Bantani [w.1888], yang lahir di Banten dan pernah belajar di Makkah selama 30 tahun.³¹ Di daerah Batavia (sekarang Jakarta) dikenal tokoh bernama Sayyid 'Uthmân ibn Abdullâh ibn Aqil ibn Yahyâ (1822-1913), lahir di Batavia. Ia keturunan Arab Hadrami, pernah belajar di Mekkah selama tujuh tahun, sebelum ia belajar di Hadramawt, Mesir, Tunisia, Persia dan Syiria.³² Sayyid 'Uthmân adalah salah satu contoh terbaik dari peran penting yang dimainkan orang-orang asal Hadrami dalam penyebaran Islam di Indonesia.

Pada abad yang sama, di Sumatra bagian Barat, muncul tokoh Ahmad Khâtib al-Minangkabau [1855-1916], kelahiran Bukittinggi,

31 Di antara karya-karyanya adalah *Sharḥ Kitâb al-Ajurrūmiyyah al-Yaqīn* mengenai ilmu kalam; *Fath al-Mujīb*, *Sharḥ* dari *al-Durr al-Farīd*-nya Nahrawi; sebuah *sharḥ* dari *Bidāyah al-Hidāyah*-nya al-Ghazali; dan sebuah tafsir Alquran bernama *Tafsīr Marāḥ Labīb* atau *Tafsīr Nawawi Banten*. Menurut Steenbrink, seorang sarjana Belanda, bahwa tafsir Nawawi Banten ini mirip dengan tafsirnya al-Baydāwī [w.1286]. Lihat Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 96-98.

32 Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek*, 134-135. Di antara karya-karyanya, kebanyakan berbentuk fatwa, antara lain *Taudjīh al-Adillah 'Alâ Shurūt Shuhūd al-Ahillah*; *Al-Qawānīn al-Shar'iyyah li Ahl al-Majālis al-Hukmiyyah wa al-Iftā'iyyah*; *Tahrīr Aqwâ al-Adillah*. Lihat HM. Syamsu As., *Ulama Pembawa Islam di Indonesia dan Sekitarnya* (Jakarta: Penerbit Lentera, 1996), h. 311-318.

dan pernah belajar di Mekkah selama sepuluh tahun dan akhirnya dikenal baik di kalangan komunitas ulama, sehingga dia ditunjuk sebagai seorang imam mazhab Shafi'i di Masjid Haram, juga sebagai penceramah Jum'at, dan seorang guru yang mendapatkan ijin mengajar/memberikan kuliah di Masjid tersebut.³³ Dia sangat kritis terhadap *tariqah-tariqah* sufi dan praktik-praktik adat [seperti sistem waris matrelinial yang menjadi adat Minangkabau] dan tradisi lain yang berkembang di masyarakat Muslim Indonesia. Pandangan-pandangan Khâtib digagas lebih jauh oleh tiga orang alumni Mekkah asal Sumatra, yakni Shaykh Jâmil Jambek, Haji Abdullah Ahmad, dan Haji Rasul. Menurut Hamka, ulama ini sangat dipengaruhi oleh gagasan reformasi Muhammad Abduh.³⁴

Di Jawa, gagasan-gagasan kaum reformis diusung oleh misalnya Ahmad Dahlan (pendiri organisasi keagamaan Muhammadiyah pada tahun 1912).³⁵ Dia pernah belajar di Mekkah selama beberapa tahun dan menjadi murid Ahmad Khâtib al-Minangkabau. Sebagaimana diketahui, bahwa Muhammadiyah sangat mendukung gagasan puritanisme, yang mengangkat wacana takhayyul, bidah, dan khurafat [TBC], terutama menjelang akhir tahun 1950-an. Kendati demikian, perlu disebutkan bahwa murid Khâtib lainnya beralih menjadi seorang *'âlim* tradisional. Ia adalah Hashim Ash'ari, 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 mengakomodir 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 Siradjuddin Abbas, sarjana yang menurut pengakuannya sendiri belajar di Mekkah selama 7 tahun (1927-1933).³⁶ Chalil sangat terpengaruh oleh

33 Lihat Hamka, *Ayahku* (Jakarta: Djajamurni, 1967), h. 231.

34 Hamka, *Pengaruh Muhammad Abduh di Indonesia* (Jakarta: Tintamas, 1961), h. 10-11.

35 Ira. M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam: Bagian Ketiga*, Terj. Ghufuron A. Mas'adi (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), Cet. ke-1, h. 328-329.

36 Awal tahun 1927, Siradjuddin Abbas mengajak keluarganya pindah ke Mekkah, demi keselamatan diri dan keluarganya, karena termasuk Daftar Pencarian Orang (DPO) yang akan dikirim

gagasan pembaharuan Wahhabi dan sekaligus sebagai pengagum reformisme Abduh, yang menyebabkan ia menulis beberapa buku reformis seperti *Kembali Kepada Alquran dan Sunnah*. Di sisi lain, Siradjuddin Abbas tetap setia pada prinsip-prinsip tradisional, dan ini terlihat dari tulisan-tulisannya seperti *40 Masalah Agama*, yang mempertahankan tradisionalisme dan Shafi'isme.³⁷

Selain nama-nama ulama alumni *al-Haramayn* yang disebut di atas, tentu masih ada beberapa – bahkan mungkin lebih banyak – yang bisa dijadikan sebagai bukti bagaimana *al-Haramayn* 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 dimana belajar sendiri terbukti memiliki pengaruh yang sama bagi para sarjana tertentu walaupun mereka secara fisik belum pernah dididik di *al-Haramayn*. A. Hassan 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 Persis. Dia menulis beberapa kitab dan fatwa-fatwa terutama yang terkumpul dalam *Soal-Jawabnya*.³⁸ 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.³⁹

Sebagai akibat dari menyebarnya gagasan-gagasan reformis Muhammad 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.⁴⁰ Bahkan tidak jarang terjadi konflik di

ke Digul oleh pemerintah kolonial Belanda. Atas usulan ayahnya, Siradjuddin Abbas mengungsi ke Mekkah.

37 Lihat Siradjuddin Abbas, *40 Masalah Agama Jilid 1* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2009), Cet.ke-10, h. 8-9.

38 Lihat misalnya Riwayat Hidup A. Hassan, dalam *Soal Jawab 3* (Bandung: Diponegoro, 2007), Cet. ke-15, h. 1266-1269.

39 Ahmad Haris, *Islam Inovatif*, h. 42.

40 G.F. Pijper, penasehat Hindia-Belanda sejak 1925-1942, yang juga Guru Besar di Universiteit van Amsterdam, menggambarkan kondisi awal kehidupan keagamaan di Indonesia diibaratkan sebagai «sebuah kolam yang tenang, permukaan airnya hanya sekali-sekali beriak.» Namun kondisi ini berubah ketika terjadi gerakan reformasi yang dilakukan oleh «kaum muda» yang telah

antara mereka dalam rangka mempertahankan paham keagamaan yang mereka anut. Beberapa cara untuk mempertahankan paham keagamaan, mereka ada yang menempuhnya secara lisan melalui ceramah-ceramah keagamaan, dan sebagian lainnya dengan membuat fatwa-fatwa agama, dan ada juga yang menempuh cara lisan dan tulisan sebagaimana yang dilakukan oleh Siradjuddin Abbas dan A. Hassan. Dari fatwa-fatwa mereka tentang tradisi keagamaan Muslim di Indonesia inilah dapat diketahui metode *istinbât* hukum dalam fatwa mereka sekaligus dikaitkan dengan bagaimana usaha mereka mewacanakan gagasan dalam mempertahankan paham keagamaan.

Terdapat beberapa paham keagamaan yang ditransformasikan oleh para ulama pada umumnya, baik yang dari Makkah, Madinah, Bagdad, India, dan negara lainnya, antara lain paham teologi (kalam), paham tasawuf, dan paham fikih. Perdebatan dalam paham teologi, di antaranya berkisar pada perdebatan tentang masalah-masalah ke-Tuhan-an, kenabian, dan masalah al-Qur'an. Peedebatan dalam wilayah tasawuf, biasanya berkisar antara lain pada masalah bagaimana mengekspresikan diri sebagai hamba Allah dalam rangka mendekatkan diri kepada-Nya. Adapun perdebatan dalam wilayah paham fikih, biasanya berkisar antara lain masalah sumber hukum Islam, masalah taqlid dan ijtihad, serta perdebatan mengenai klaim tentang sesuatu amal apakah termasuk dalam kategori menyimpang (*bid'ah*) atau tidak.

Di Indonesia, hal-hal seperti yang disebut di atas setiap saat mendapatkan perhatian bahkan tidak jarang menimbulkan perdebatan di antara para ulama. Tetapi, jika ditelusuri, sungguh pun mereka berbeda pandangan, sesungguhnya letak perbedaan itu hanya terdapat pada hal-hal yang bersifat *furu'iyah* saja, sedangkan dalam masalah yang pokok tentang tukun iman dan rukun Islam, mereka seluruhnya memiliki pandangan yang sama.

mendapatkan pencerahan dari para pembaharu Timur Tengah. Sejak akhir abad ke-19 pemikiran-pemikiran tokoh pembaharu Timur Tengah banyak mewarnai para penuntut ilmu dari Indonesia, yang ketika mereka kembali ke Indonesia, berusaha untuk mendekatkan Islam Indonesia kepada Islam «asli» sebagaimana yang ada di Arab. Lihat G.F. Pijper, *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, terj. Tudjimah dan Yessy Augustin (Jakarta: UI-PRESS, 1984), h. 105.

C. KESIMPULAN

Tidak dapat dipungkiri bahwa Timur Tengah, terutama Makkah dan Madinah adalah pusat (jantung) perkembangan paham keagamaan yang secara terus-menerus dikembangkan oleh para ulama melalui jaringan ulama ke berbagai wilayah Islam, termasuk di Indonesia. Proses transmisi paham keagamaan tersebut selalu bersinggungan dengan tradisi lokal yang telah ada sebelumnya di tempat di mana Islam datang.

Melalui seleksi alam, masing-masing ulama kemudian berkelompok sesuai dengan paham keagamaan yang diyakini membawa maslahat bagi diri, keluarga dan masyarakatnya. Oleh karena itu, di Indonesia juga ditemukan kelompok yang mendukung pelestarian tradisi lokal dengan berbagai proses islamisasi tradisi, sedangkan sebagian lainnya justru menolak tradisi lokal dan menilainya sebagai sesuatu yang diklaim tidak islami secara mutlak, sehingga tradisi lokal harus dilenyapkan dan diberantas. Kelompok ulama yang berusaha menjaga dan melestarikan tradisi lokal biasanya dikenal dengan ulama yang memiliki cara pandang secara substansial, artinya menilai segala sesuatu, termasuk tradisi lokal dengan melihat nilai maslahat dan madaratnya tanpa menghilangkan ruh dalil yang bersifat samawi (Al-Qur'an dan Hadis). Adapun ulama penolak tradisi lokal lebih dikenal sebagai ulama yang memiliki cara pandang literal, artinya menilai segala sesuatu hanya didasarkan ada tidaknya teks nas (dalil) dari Al-Qur'an dan Hadis.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Siradjuddin, *40 Masalah Agama Jilid 1*, Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2009.
- Abdullah, Wan Mohd. Shaghir, *Penyebaran Islam & Silsilah Ulama Sejagat Dunia Melayu, Jilid 9*, Kuala Lumpur: Persatuan Pengkajian Khazanah Klasik Nusantara & Khazanah Fathaniyah, 1419 H/1999.
- Alisyahbana, Sutan Takdir, "Pemikiran dan Kebudayaan Islam di Asia Tenggara dalam Hubungannya dengan Masa Depan Islam", dalam *Seminar Internasional tentang Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: Lembaga Penelitian IAIN Syarif Hidayatullah, 1986.
- As, M. Syamsu., *Ulama Pembawa Islam di Indonesia dan Sekitarnya*, Jakarta: Penerbit Lentera, 1996.
- Al-Attas, *Mysticism of Hamzah, Raniri and the Wujudiyah of the 17th Century Acheh*, dalam Monografi JMBRAS No.3, Singapore, 1966.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*, Jakarta: Kencana Prenada Media, 2007.
- _____, *Renaissans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2000.
- Hadi, Abdul, *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Hamka, *Pengaruh Muhammad Abduh di Indonesia*, Jakarta: Tintamas, 1961.
- Haris, Ahmad, *Islam Inovatif: Eksposisi Bid'ah dalam Teori dan Praktek*, Jakarta: Gaung Persada Press bekerjasama dengan Sulthan Thaha Press Jambi, 2007.
- Hassan, A., dalam *Soal Jawab 3*, Bandung: Diponegoro, 2007.

- Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Ketiga, Jakarta: Balai Pustaka, 2007.
- Lapidus, Ira. M., *Sejarah Sosial Ummat Islam: Bagian Ketiga*, Terj. Ghufron A. Mas'adi, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI Press, 1985. Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994.
- Noer, Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia, 1996.
- Nuruddin, Amiur dan Azhari Akmal Tarigan, *Hukum Perdata Islam di Indonesia; Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam dan Fikih, UU No. 1/1974 sampai KHI*, Jakarta: Kencana, 2006.
- Pijper, G.F., *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, terj. Tudjimah dan Yessy Augustin, Jakarta: UI-PRESS, 1984.
- Rahman, Fazlur, "Revival and Reform in Islam," dalam *The Cambridge History of Islam*, eds. P.M. Holt et.al., jilid 2B, Cambridge University Press, 1978.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, edisi kedua, Chicago and London: University of Chicago Press, 1979.
- Rais, Amin, "Kata Pengantar" dalam John J. Donohue dan John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-masalah*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995.
- Steenbrink, Karel A., *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Wojowasito, S. dan W.J.S. Purwadarminto, *Kamus Lengkap Inggris-Indonesia* (Bandung: HASTA, 1980).

Supani

INDEX

A

Abdurrahman Wahid 45, 135, 146
Ahmadiyah 32, 32–208, 32–208, 59–208,
110–208
aliran agama 3
aliran keagamaan sempalan ix, 142, 143,
145, 146, 153, 154, 156, 157, 158, 159,
160
aliran sempalan 144, 147, 154
arabisasi 169

B

bahtsul masa'il 134
blasphemy 59–208, 62–208

D

dakwah 3, 10, 19, 90, 91, 92, 93, 94, 100,
126, 130, 153
dehumanisasi 38
Dehumanisasi 38
Deklarasi PBB 75
desentralisasi 48
diskriminasi 37–208, 42–208, 59–208,
73–208, 74–208, 77–208

E

egalitarianisme 142
eksklusivisme 111, 112, 114, 119
eksoterik-eksklusif 120, 122
eksoterisme 118, 119
eksklusivisme 119
esoterisme 113, 118, 119, 120, 121

F

fanatisme agama 92
fanatisme keagamaan 33
fundamentalis 110, 114
fundamentalisme 114, 128

G

Gus Dur 45, 46, 55

H

hak asasi manusia viii–208, 38–208, 58–
208, 59–208, 60–208, 73–208, 74–
208, 75–208, 77–208, 78–208
harmonis 2, 3, 8, 20, 21, 25, 26
Hasyim Asy'ari 130
Hasyim Muzadi 43
Hindia Belanda 5

I

Ibn Taymiyyah 60–208, 80–208
identitas agama 9, 20, 21
identitas beragama viii, 2, 4
ijtihad 93, 122, 171, 176, 180
Ikhwanul Muslimin 45
inklusif-pluralis 120, 121, 122, 123, 129
inklusivisme 111, 113, 114, 115, 119, 121
intoleransi viii, ix, 32, 33, 37, 38, 39
Intoleransi 36, 37, 39, 55
Islam inklusif 114
istighotsah 9, 22

J

Jaringan Islam Liberal 110

K

kafir dzimmi 60–208
kearifan lokal 50, 52, 54
kebebasan beragama viii, 58, 59, 74, 77
kebebasan berpendapat viii, ix, 77, 78
khilafah Islamiyah 31
konflik sektarian 32

L

landraad 91

M

madrasah diniyah 7
maqashid al-syari'ah 45
Martabat Tujuh 167
Muhammadiyah 32
mutual understanding 116

N

nasionalisme 32, 32–208, 43, 43–208,
48, 48–208, 48–208, 49, 49–208, 54,
54–208
nilai-nilai universal 47, 142
NU 10, 18, 19, 23, 32
Nusantara vii, ix, 4

O

orde baru 6
Orde Baru 28, 46
ortodoksi 144, 145, 148, 150, 151, 167,
171, 173
otonomi daerah 48

P

paguyuban 3