

## KAJIAN UTAMA

### ISLAM NUSANTARA: DARI PERSPEKTIF ISLAM AHLUSSUNNAH WALJAMAAH DI INDONESIA

**Ahmad Baso**

Intelektual Muda NU  
Email: ahmadbaso@yahoo.com

Ada banyak pertanyaan tentang Islam Nusantara belakangan ini. Namun sedikit sekali yang bisa memberi jawaban memuaskan. Artikel sederhana ini berupaya memperjelas beberapa keraguan dan kesalah-pahaman terkait wacana intelektual ini. Misalnya ada yang mengatakan bahwa Islam Nusantara itu “anti Arab” atau hanya berupa “Islam lokal” pada hakikatnya, dan bukan Islam universal. Ada malah yang menyebut akibat gagal-paham itu bahwa Islam Nusantara hanya proyek lain Nahdlatul Ulama (NU) dan para kiai yang ingin mengambil keuntungan politik di era kepresidenan Joko Widodo kini!

Dengan memperhatikan beberapa kenyataan, termasuk arti penting wacana intelektual Islam Nusantara, tulisan ini berupaya melacak kembali tradisi Wali Songo di abad-abad 15 hingga 16 hingga ke jaringan ulama *Jawi* di negeri Arabia abad 19 dan awal abad 20, yang mengangkat tema Islam *rahmatan lil alamin*. Sebagai proyek intelektual, yang punya *concerns* (perhatian) langsung yang kontemporer dan kekinian, tapi punya juga kepekaan kesejarahan dengan masa lalu, Islam Nusantara sebetulnya bukanlah satu latihan intelektual yang ikut mode atau gaya-gayaan, yang bisa timbul tenggelam dalam waktu cepat, seperti musim mode

berpakaiian (*fashion*). Wacana Islam Nusantara lebih mendalam dari yang dibayangkan itu: ia adalah kerja-kerja intelektual pada hakekatnya, punya visi epistemologis yang tajam, juga fungsi kesejarahan aktual dalam kenyataan kehidupan umat manusia kontemporer.

Warisan impresif dan mengesankan dari agama Islam sejak beberapa abad di Asia Tenggara, terutama di Indonesia khususnya, sangat berguna dalam memetakan ranah teoritis dan ideologis kajian Islam Nusantara ini. Dalam ranah ini Islam Nusantara muncul, diolah pertama kali dan diartikulasikan sebagai “*Din Arab Jawi*”, dalam sebutan Sunan Giri dari Gresik abad 15, sebagaimana disebut dalam teks *Serat Surya Raja* tahun Jawa 1700 atau 1774 dari Kraton Jogjakarta. Sejak itu kajian Islam Nusantara berfungsi sebagai wacana kritis, didefinisikan sebagai “epistemologi Jawi”. Yakni sebagai satu metode untuk meneliti, menginvestigasi serta menonjolkan pengalaman-pengalaman terdalam komunitas-komunitas Nusantara sebagai “satu badan, satu jiwa”, satu ke-Nusantara-an atau *al-Jawi*.

Benar, Nusantara hingga kini menjadi korban kajian-kajian Islam (*Islamic studies*) maupun kajian-kajian ilmu-ilmu sosial, sebagaimana yang berkembang di Eropa dan Amerika pasca

perang. Kajian-kajian ini mengangkangi sejarah Nusantara, mendegradasi dan menurunkan derajatnya pada level kebudayaan eksotik bak benda museum. Peradabannya dianggap lokal, parokial, mistis, tradisionalis, atau *chauvinistic*. Kajian-kajian itu juga menempatkan tema ke-Nusantara-an sebagai sesuatu yang bukan “universal”, malah hanya sebatas pemuasan eksotisasi budaya untuk pariwisata atau—dalam bahasa eufemisme kini —“kearifan lokal”!

Untuk itu Islam Nusantara atau epistemologi *Jawi* menampilkan dirinya dalam konteks kekinian sebagai keterputusan epistemologis dengan nalar hegemonik Eurosentrisme, semisal klaim universalisme itu. Pada saat yang sama ia juga membawa satu perspektif kritis ke-Nusantara-an untuk membaca seluas mungkin teks-teks budaya historis, secara efektif memperluas batas-batas intelektual satu ranah keilmuan baru ke dalam disiplin “*Islamic Studies*” atau pun studi-studi ilmu sosial kontemporer. Cara ini diharapkan bisa menjadi satu lompatan lebih maju dalam mengangkat Islam sebagai rahmatan lilalamin. Ini agar studi-studi Islam *nyambung* dengan persoalan-persoalan kemanusiaan, terutama di negeri-negeri Arab dan di Eropa yang kini dilanda krisis keagamaan dan konflik-konflik berdasar agama dan ideologi-ideologi sektarian.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Larisnya buku penulis Maroko, Mohamed El Bachiri, *Een Jihad van Liefde* (Amsterdam, 2017), hingga di warung-warung kopi, terminal, stasiun dan bandara di negeri Belanda dan sekitarnya belakangan ini, menunjukkan pentingnya Islam kembali hadir di dunia Barat. Tapi Islam hadir bukan sebagai benda mati seperti obyek museum yang mengundang decak kagum para peneliti. Bukan pula Islam yang disimbolkan “imigran” atau “teroris”. Tapi Islam yang terkait rapat dengan realitas masyarakat Barat, yang berdialog dengan puncak-puncak peradaban Barat, yang

Pada poin ini, kita perlu memahami bahwa untuk bisa mengenal Islam Nusantara dengan baik kita perlu mempertimbangkan segenap gambaran tentang Islam sebagaimana yang diracik secara epistemologis maupun yang diamalkan secara ideologis kultural oleh kaum Muslim Indonesia dalam beberapa generasi. Karena itu dalam konteks ini, tidaklah bermanfaat berbagai diskusi tentang Islam Nusantara, tanpa mengintegrasikan totalitas kenusantaraan dalam segenap aspek budaya, ekonomi, sosial dan politik itu.

---

melihat totalitas peradaban tersebut, lalu menyaksikan ada sesuatu yang bolong dalam bangunan peradaban itu, hingga mengancam ambuknya peradaban tersebut. Maka spirit Islam seperti itulah yang dibutuhkan masyarakat Eropa, bukan Islam yang menghakimi, bukan pula Islam yang teriak tiap hari “syariat adalah solusi” atau “khilafah adalah jalan keluar”.

Mohamed El Bachiri dalam bukunya itu mampu menerjemahkan krisis peradaban Barat itu dan kebutuhan untuk mengatasinya berdasarkan pengalaman dialog keislamannya yang berkarakter rahmatan lilalamin dengan kultur keagamaan Eropa. Beberapa aspek pemikiran keagamaan kultural Eropa dihadirkan kembali dalam konteks kemunculan Islam di benua Eropa, hingga terasa Islam itu hadir bukan sebagai tamu, tapi sebagai kawan sendiri yang muncul dari dalam diri untuk memperbaiki persoalan-persoalan kemanusiaan bersama.

Islam Nusantara sebetulnya bisa juga tampil dalam cara yang sama. Kultur guyub, kompolan, suka berkumpul sambil makan-makan, atau halal bihalal bagi masyarakat yang didera kultur nafsinafsi atau individualisme akut hingga lupa dunia sosial yang kemudian direbut oleh kelompok kanan ekstrim yang menggunakan logika kemurnian ras dan kebanggaan warna kulit. Tinggal bagaimana itu dikampanyekan dalam bentuk buku dalam bahasa-bahasa Eropa, seperti buku populer Mohamed El Bachiri itu.

## Islam Nusantara: Memahami Pertemuan ISLAM dan NUSANTARA dalam Perspektif Kitab *Alfiyah* Ibnu Malik

Dalam diskusi tentang kaidah bahasa Arab, kitab *Alfiyah* sering dijadikan rujukan. Tapi sering pula kitab ini dirujuk oleh para kiai kita untuk membahas masalah-masalah yang dialami orang-orang Indonesia. Salah satunya adalah perkara pentingnya suara dan subyektifitas “kekitaan” kita diperdengarkan sebelum mengutip suara orang lain. Nah, pentingnya subyektifitas kenusantaraan ini diperoleh dari basis argumen kitab *Alfiyah* berikut dalam pembahasan tentang *dlamir* atau kata ganti orang: “*Wa fikhtiyarin la yajiu’l munfashilu, idza taatta an yajial muttashilu*” (al-Andalusi. TT:6), (dalam situasi normal, bukan darurat, *dlamir* yang *muttashil* [connected] lebih diutamakan daripada *dlamir munfashil* [disconnected]).

Artinya, dalam menjawab tantangan persoalan-persoalan kita sehari-hari, kalau dimungkinkan suara subyektifitas kita yang *connected* dengan kedirian kita itu tampil, maka hal itu dulu yang kita utamakan daripada yang *disconnected* dengan kita. Salah satu faktor yang membuat kita *connected* atau tersambung dengan Islam itu adalah faktor kenusantaraan, karena kita lahir, hidup dan mati pun di sana. Itulah yang dilakukan ulama-ulama kita, yang memperlihatkan identitas kenusantaraan mereka hadir dalam wacana keilmuan Islam global, seperti sebutan *al-Jawi*: Syekh Abdurrauf as-Singkili al-Jawi, Syekh Yusuf al-Makassari al-Jawi, Syekh Nawawi al-Bantani, dan seterusnya. Lalu, dari wacana *muttashil* atau koneksi Islam dan kenusantaraan kita itulah muncullah istilah Islam Nusantara. Ini adalah sebuah relasi baru. Ini sudah saya bahas panjang lebar dalam buku *Islam Nusantara jilid 1*. (Ahmad

Baso; 2015; jilid 1, bab 1.) Di sini saya mau angkat argumennya dari kitab *Alfiyah* lagi, seperti disebar kini oleh para kiai untuk mengangkat wacana keislaman kita kini yang berkarakter. Relasi itu perlu dibaca dari bab *idlafah* atau hubungan relasional. Islam Nusantara adalah hubungan *mudlaf* (subyek relasional) dan *mudlaf ilaihi* (obyek relasional), seperti dalam ungkapan “mobil kantor”, “coto Makassar”.

Dalam bab *idlafah*, Ibnu Malik menyatakan: “*Watstani jrur wanwi min aw fi ... wallam*” (Ibn Malik al-Andalusi; hal. 26.) (pada bagian kedua, yakni pada *mudlaf ilaihi*, di-*jar* atau dikasrahkan, dan niatkan di antara *mudlaf* dan *mudlaf ilaihi* itu ada makna *min* [dari], *fi* [di, di dalam] atau *lam, li* [untuk, ke]”. Dari kerangka makna-makna *idlafah* ini, Islam Nusantara bisa menghimpun berbagai makna relasi dalam *mudhaf-mudlaf ilaihi*. Jadinya, relasi pengertian “Islam Nusantara” itu bisa dirinci sebagai berikut:

Pertama, *li* [untuk, ke]: Islam *li* Nusantara, Islam untuk dan ke Nusantara. Yakni kehadiran ajaran agama Islam Ahlussunnah Waljemaah (Aswaja) yang dianut mayoritas umat Islam Indonesia. Dengan berbagai instrumen sanad dan silsilah yang menghubungkan para ulama dan kitab-kitab Nusantara ke para ulama di negeri Arab hingga ke para *tabiin* dan sahabat Rasulullah SAW., umat Islam Nusantara menganut salah satu dari 4 mazhab fiqih, 2 mazhab kalam teologis dan 2 mazhab ilmu tasawuf.

Kedua, *fi* [di, di dalam]: Islam *fi* Nusantara, Islam di Nusantara. Yakni pengalaman historis umat Islam di Indonesia, termasuk refleksi tekstual normatif dan historis umat Islam dunia tentang Islam yang diamalkan dan yang diajarkan ulama kita di Tanah Air.

Pengalaman itu mencakup sejarah pengislaman Nusantara, kesultanan dan raja-raja, pesantren dan jaringannya, dunia literasi umat Islam dalam 14 aksara Nusantara, perjuangan umat Islam melawan penjajahan bangsa asing, hingga kontribusi umat Islam bagi pergerakan kebangsaan dan pembentukan Negara Kesatuan Republik Indonesia, hingga perumusan Pancasila dan konstitusi 1945.

Ketiga, *min* [dari]: Islam *min* Nusantara, Islam dari Nusantara. Yaitu himpunan *qawl-qawl* (pandangan, suara, refleksi pemikiran, kitab-kitab) para ulama Nusantara, ma'rifat dan ijtihad mereka tentang Islam Ahlussunah Waljemaah, sekaligus memberikan patokan normatif dan historis dalam mengamalkan Islam yang *rahmatan lil alamin*, termasuk ide-ide mereka tentang ajaran keagamaan yang relevan bagi bangsa-bangsa di dunia, berdasarkan pengalaman terbaik yang dimiliki bangsa kita. Kehadiran ulama-ulama kita sebagai guru dan master di jantung kota suci umat Islam, di Mekah dan Madinah, hingga di Kairo, Yaman dan Istanbul, bersamaan dengan publikasi karya-karya mereka di sana dalam berbagai bahasa Nusantara, itu semua adalah bagian dari Islam *min* Nusantara, bagian dari globalisasi Islam Nusantara. Poin ini akan dibahas di bawah.

Dari sini bisa dipahami alasan mengapa muncul istilah *Din Arab Jawi*, seperti disebut dalam *Serat Surya Raja*, dari abad ke-18, yang sekarang menjadi pusaka Kraton Yogyakarta. Istilah ini identik dengan sebutan Islam Nusantara. karena kata *Jawi* mencakup arti Nusantara. Kalau *Din Arab* berarti agama Islam substansi Aswaja, lalu *Jawi* sebagai buah pengamalan, subyektifitas dan suara ke-Nusantara-an, maka *Din Arab Jawi* adalah

Islam Aswaja dari Arab tapi diwarnai dengan karakter *Jawi* atau ke-Nusantara-an, dari cara memahami dan mengamalkan Islam dari sudut pandang kita sebagai orang-orang Nusantara yang kaya alam dan peradaban (Ahmad Baso; 2015, bab 1).

Dengan singkat bisa disimpulkan, Islam Nusantara adalah cara bermazhab secara *qauli* dan *manhaji* dalam ber-*istinbath* tentang Islam dari dalil-dalilnya yang disesuaikan dengan teritori, wilayah, kondisi alam, dan cara pengamalannya penduduk kita. Dalam bahasa Arab: *ma'rifatul ulama al-indunisiyyin bil-ahkam asy-syar'iyah al-amaliyah al-muktasabah min adillatiha at-tafshiliyyah al-mustanbathah min ardli Nusantara (Jawi)*.

Makna Islam Nusantara dalam arti *min* ini, bisa diperoleh dari argumen Imam asy-Syafi'i. Tokoh ulama besar pendiri Mazhab asy-Syafi'i ini menandakan dalam kitabnya yang terkenal, *al-Umm*, tentang ilmu-ilmu yang dimiliki masing-masing bangsa dan negeri dalam menafsirkan dan mengamalkan Islam: '*Ma min biladil-muslimina baladun illa wa-fihi 'ilmun qad shara ahluhu ila 'ttiba'i qauli rajulin min ahlihi fi aksari aqawilihi*'. Dan ilmu kenusantaraan atau *Jawi* inilah yang dipelajari ulama luar hingga datang ke negeri kita belajar Islam, seperti disebut dalam *Babad Tanah Jawi*:

*Wontên drêwis saking tanah ing Atas Angin angajawi, anama Sèh Raidin, adêdunung wontên ing Ngampèl Dênta, lami-lami kesah alêlampah malih, sarêng pêjah dipun pêtak wontên ing Pamalang.*" (*Babad Tanah Jawi*;29-30).

(Diceritakan ada seorang *darwis* [seorang ahli tasawuf atau peniti jalan kesufian] dari negeri Arab-Persia datang ke Nusantara, bernama Syekh Raidin [Syekh Raisuddin?],

menuntut ilmu dan mondok di Ampel Denta [Surabaya]. Setelah itu beliau mengembara di Tanah Jawa, hingga akhirnya wafat di Pemalang [Jawa Tengah kini].)

### **Asal-mula Konstruksi Islam Nusantara: Kajian Tekstual dan Kesenjangan**

Proyek keilmuan membangun Islam Nusantara sebagai obyek kajian ilmiah yang dipelajari dan diajarkan ke dunia, dimulai dari menulis Islam pada level ilmiah-rasional, pada level tadwin, yakni pada level pembakuan dan pengumpulan bahan-bahan dokumentasi keilmuan ke dalam dunia tulis-menulis. Itu terjadi ketika Pasai di Aceh abad 12-13 mulai muncul sebagai pelaku tadwin itu. Sebelum itu, tidak ada yang bisa dipegangi tentang kegiatan pengislaman di kepulauan Indonesia dan sekitarnya. Ia masih kabur, lebih berbasis tradisi lisan, dan belum dikenal adanya bukti-bukti peradaban, seperti aksara ataupun tulisan. Nah baru di Pasai-lah kita bisa berbicara tentang proses Islamisasi secara ilmiah, sebuah tradisi “alim” (*learned*), karena sudah terbentuk satu bukti peradaban unggulan, yakni adanya aksara dan bukti kegiatan tulis-menulis. Salah satu bukti itu yang sampai kepada kita hingga kini adalah teks *Hikayat Raja-raja Pasai* dari abad 14.

Di dunia ini hanya ada dua naskah *Hikayat Raja-raja Pasai* yang tersisa kini: naskah British Library (BL Or 14350) yang disalin di Semarang tahun 1797 dan naskah Royal Asiatic Society (RAS Raffles Malay 67) di London yang disalin pada 1815. Keduanya berbahasa Melayu aksara jawi. Naskah pertama terdiri dari dua potongan naskah: *Hikayat Raja Handik* dan *Hikayat Raja Pasai*. Yang terakhir ini tidak lengkap, terpotong di bagian akhir. Potongan yang

hilang itu ditemukan dalam naskah kedua (Raffles Malay 67 RAS).

Isi teks *Hikayat Pasai* dimulai dari perintah junjungan kita Rasulullah Nabi Muhammad SAW. Perintah itu ditujukan kepada para sahabatnya untuk mengislamkan satu tempat bernama Samudra, atau, persisnya, Samutra, dengan *ta*. Pengislaman itu akan terjadi pada saatnya nanti yang terjadi usai wafatnya beliau.

Sekali peristiwa pada zaman Nabi Muhammad Rasulullah shallallahu-alaihiwasallam tatkala lagi hayat hadirat yang mulia itu. Maka bersabda ia pada sahabat bagindah di Mekah.<sup>2</sup> Demikian sabda bagindah: bahwa ada sepeninggalku wafat itu ada sebuah negeri di Bawah Angin. Samudra namanya. Apabila ada didengar khabar negeri itu maka kamu suruh sebuah kapal membawah perkakas alat kerajaan dan kamu bawah ia orang dalam negeri. (*Hikayat Raja-raja Pasai* (BL Or 14350), 52v)

Apa arti penting perintah profetik itu? Perintah Rasulullah SAW. untuk menyebarkan Islam ke segenap penjuru dunia, ya itu sudah banyak dimaklumi. Para sahabat beliau sudah menjalankannya, hingga ke negeri Andalusia (Spanyol) di belahan barat hingga ke daratan Cina di timur. Tapi penyebutan satu tempat di Nusantara kita bernama Samudra dalam konteks perintah

<sup>2</sup> Kemungkinan pernyataan ini disampaikan usai peristiwa Fathu Makkah tahun 11 H. Seperti halnya negeri Cina sudah dikenal oleh Rasulullah SAW., sudah semestinya pula negeri-negeri di antara Arab-Persia dan Cina sudah diketahui beliau melalui cerita para pedagang Arab yang lalu-lalang di antara negeri-negeri itu. Lihat O.W. Wolters, *Early Indonesian Commerce: a Study of the Origins of Śrīvijaya* (Cornell University Press, 1967), tentang jaringan pelayaran orang Arab dari masa pra Islam di Asia Tenggara.

Nabi, itu yang menarik perhatian kita. Perintah Rasulullah SAW. di atas jelas tidak kita temukan secara tekstual dalam literatur hadis-hadis atau atsar yang sampai ke kita. Tapi masuk akal secara historis, dalam arti ma'qul atau reasonable bagi pengalaman orang-orang Arab masa itu dalam interaksinya dengan orang-orang kepulauan Nusantara. Nah itu yang mau disampaikan isi teks *Hikayat Raja-raja Pasai* ini.

Dua abad kemudian, muncul teks *Ceritera Asal Bangsa Jin dan Segala Dewa-dewa* memperkuat isi teks Pasai itu. Naskah Melayu ini berasal dari Bima, Sumbawa, Nusa Tenggara Barat, disalin sekitar tahun 1850-an dari teks lama. Ini satu korpus dengan teks yang sama di Perpustakaan Berlin kode Schoemann V3. Naskah ini kemudian diberikan oleh H. Holtz, seorang pegawai Belanda di Bima) kepada G.J. Grashuis, yang sedang meneliti tata bahasa Melayu. Koleksi Grashuis itu kemudian masuk ke Perpustakaan Leiden pada tahun 1935. Naskah berukuran 17 x 21,5 cm ini terdiri dari 27 lembar folio. Teksnya sendiri mencakup 51 halaman (f. 1v-f. 26v) (Penjelasan singkat tentang naskah ini terdapat dalam Henri Chambert-Loir, *Kerajaan Bima dalam Sastra dan Sejarah* (Jakarta: EFEO dan KPG, 2004), cet. 2, 25, 27).

Naskah ini berisi cerita asal keturunan raja-raja di Bima, yang berasal dari bangsa jin, kemudian menurunkan manusia calon raja, hingga lahir raja-raja Bima di Sumbawa, Nusa Tenggara. Asal-usul bangsa jin itu ditelusuri hingga ke negeri Aceh, tempat awal masuknya Islam di Nusantara. Bahkan tokohnya itu, Darmawangsa, diceritakan sudah bisa membaca al-Quran hingga khatam sebelum datang muballigh pertama ke Aceh. Pada

halaman f. 17v naskah *Ceritera Asal Bangsa Jin dan Segala Dewa-dewa* (LOR 6727) disebut: “Maka barangsiapa kemudian daripada ini yang turun di Bawah Angin, jangan sekali-sekali dipermudahkan, ada sebuah Gunung Seumawe namanya di Negeri Pasai, itulah negeri Ace sudah diislamkan Allah subhanahu wata'ala mendirikan agama sebenar-benarnya.”

Kedua teks di atas mengungkapkan dirinya sebagai saksi atas periode sejarah baru yang sedang berlangsung saat itu. Negeri-negeri Nusantara mulai mendapatkan perhatian dunia. Produk, manusia, hingga ide dari Nusantara dilirik orang. Perhatian akan posisi penting Nusantara itu dilegitimasi melalui perintah Rasulullah SAW. Momennya pas tertuju pada proses Islamisasi. Artinya, ketika terjadi perubahan besar-besaran dalam peradaban umat manusia, yang diinisiasi proses Islamisasi, poin mendasar yang diangkat masyarakat kita adalah ini: kami sudah menganut agama Islam, dan posisi kami jelas di sana. Posisi itu mulai terbangun sejak awal Rasulullah SAW. mengenal negeri-negeri di Nusantara ini.

Benarkah Rasulullah SAW. sudah kenal Nusantara kita? Jangan diragukan, junjungan kita dan orang-orang Arab masa itu sudah mengenal dunia di belahan timur hingga ke Cina. Sebelum kedatangan agama Islam, para pedagang Arab sudah lalu-lalang di antara negeri-negeri dari India ke Cina. Mereka mengenal produk-produk unggulan negeri Sumatera, seperti kapur barus (*camphor*) atau *kafur* dalam bahasa orang Arab. Nama *kafur* sendiri disebut dalam al-Quran. Jadi tidak masuk akal kitab suci umat Islam itu memberikan info soal satu barang penting tanpa dikenal dan belum

menjadi familiar di kalangan orang Arab sendiri. Termasuk tempat asal barang ini dihasilkan (al-Attas; Hal. 2-3).

Tempat-tempat lainnya di Nusantara dan sekitarnya juga sudah mereka kenal, pernah disinggahi atau didengar dari pelaut-pelaut yang hilir-mudik di perairan Samudra Hindia. Seperti direkam para pelaut dan penulis Arab. Menurut catatan pelaut Cina dari tahun 607 M, yakni era Dinasti Tang, di masa Rasulullah SAW. masih hidup, pemukiman orang Arab sudah muncul di pantai barat Sumatera. (W.P. Groeneveldt;1880;14, 100-1)

Benar, Islam sudah hadir di Nusantara dari masa-masa awal, mungkin sejak masa kekhalifahan Usman bin Affan. Terbukti terjalinnya hubungan diplomatik dengan Kerajaan Cina di masa khalifah ketiga umat Islam itu. Artinya, kontak-kontak budaya, agama maupun dagang antara umat Islam generasi awal dengan penduduk Nusantara terjadi, minimal di daerah-daerah yang dilalui utusan Khalifah Usman itu ke perairan Cina. Tidak dipungkiri adanya orang Indonesia yang sudah memeluk agama yang baru yang dibawa orang Arab itu. Tapi, kedua teks hikayat ini merujuk pada satu fase baru yang lebih kreatif dalam perjalanan Islamisasi di Nusantara. Fase baru ini ditandai dari pelibatan unsur “pribumi” Nusantara dalam proses pengislaman itu. Unsur “pribumi”?

Coba perhatikan kedua teks di atas. *Hikayat Pasai* mengangkat nama Semutra dan “negeri Bawah Angin” sudah disebut Rasulullah SAW. Nama Merah Silu, seperti disinggung nanti, muncul untuk memperjelas posisi kepribumian itu. Sementara *Ceritera Asal Bangsa Jin* malah melangkah lebih jauh: manusia Indonesia,

termasuk jinnya, sudah masuk Islam, bahkan khatam kitab suci al-Quran—sebelum para muballigh dari Arab berdatangan ke negeri kita! Dengan kata lain, lokalitas ke-Nusantara-an diintegrasikan dengan kosmopolitanisme Islam, di jantungnya Islam sendiri di Mekah, bahkan di kala Rasulullah SAW. masih hidup! Ini jelas sebuah racikan budaya yang cerdas dan olahan pengetahuan yang otentik. Dan itu punya misi dan tujuannya sendiri.

Ini tidak seperti periode-periode sebelumnya dimana proses Islamisasi berlangsung melalui kontak dagang antara orang-orang Arab-Persia dan Nusantara dalam rute sepanjang India dan China dari masa awal Islam hingga abad 11 M. Fase awal Islamisasi dari sekitar abad 8 hingga masa Sriwijaya abad 11 M tidak membawa dampak bagi masyarakat pribumi secara politik maupun kultural. Para pedagang dan pelaut Arab-Persia yang menyebarkan agama Islam di kepulauan Nusantara tidak memberi perhatian pada upaya menguasai atau merebut pos-pos strategis, seperti pelabuhan, untuk bisa membawa perubahan secara efektif. Kita ambil satu contoh kasus terkenal yang diceritakan oleh Buzurg, penulis Persia dari abad 10 M, dalam bukunya, *Ajaibu-l-Hindi* (Keajaiban India). Seorang pedagang Arab bernama Ishaq hendak berdagang hingga ke negeri-negeri timur terjauh. Ketika tiba di pelabuhan Sarirah atau Sarboza – sebutan orang Arab-Persia untuk wilayah Sumatra Kerajaan Sriwijaya (Lihat Rokchil ... Notes on Marco Polo ... Tibbett ....) – ia diminta oleh penguasa pelabuhan untuk membayar 20.000 dinar emas. Ini sebagai jaminan untuk berlayar dengan aman ke China. Tapi Ishaq menolak membayar hingga dibunuh pada malam harinya.

Kapalnya pun dengan seluruh barang muatannya dirampas. Dan tidak ada satu pun tindakan balasan orang Arab-Persia terhadap perilaku ketidakadilan ini (Lihat Buzurg bin Syahriyar, *Ajaibu-l-Hindi*, 107-13; *Wonders*, 62-6.). Beberapa lama kemudian, sejak awal abad 15, para Wali Songo mulai berpikir untuk menguasai jalur-jalur perdagangan dan ekonomi. Itu dimulai dari menguasai pelabuhan, kapal dan para syahbandar. Dua pelabuhan utama Majapahit, Tuban dan Gresik, dikuasai. Kader-kader mereka dipasang untuk menduduki posisi strategis di kedua kota penting itu. Patih Samboja atau Koja Maksum, suami Nyai Gede Pinatih (ibu angkat Kanjeng Sunan Giri), menguasai pelabuhan Gresik sebagai syahbandar. Sementara Arya Teja atau Tumenggung Wilatikta (ayah mertua Kanjeng Sunan Ampel) untuk pelabuhan Tuban. Kedua pelabuhan ini melapangkan jalan bagi fase baru Islamisasi ke seluruh Indonesia, hingga ke level global<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Coba perhatikan strategi kaderisasi Tumenggung Wilatikta ini dalam laporan Tome Pires yang menulis dari perairan Jawa tahun 1520-an:

“Now I will begin to tell of the Mohammedan pates who are on the sea coast, who are powerful in Java and have all the trade because they are the lords of the junks and people. At the time when there were heathens along the sea coast of Java, many merchants used to come, Parsees, Arabs, Gujaratees, Bengalees, Malays and other nationalities, there being many Moors among them. They began to trade in the country and to grow rich. They succeeded in way of making mosques, and mollahs came from outside, so that they came in such growing numbers that the sons of these said Moors were already Javanese and rich, for they had been in these parts for about seventy years. In some places the heathen Javanese lords themselves turned Mohammedan, and these mollahs and the merchant Moors took possession of these places. Others had a way of fortifying the places where they lived, and they took people of their own who sailed in their

---

junks, and they killed the Javanese lords and made themselves lords; and in this way they made themselves masters of the sea coast and took over trade and power in Java. These lord pates are not Javanese of long standing in the country, but they are descended from Chinese, from Parsees and Kling, and from the nations we have already mentioned". Lihat Armando Cortesao, *Suma Oriental of Tome Pires* (Hakluyt, 1944), vol. 2, 182).

(Kini saya akan menceritakan para adipati [bukan patih] Muslim yang ada di pesisir, posisi mereka sangat kuat di Jawa, menguasai perdagangan, karena mereka adalah penguasa kapal besar dan penguasa wilayah beserta penduduknya. Pada masa itu, ketika orang-orang kafir masih mendominasi daerah pesisir utara Jawa, sejumlah pedagang biasa datang kemari. Mereka berkebangsaan Persia, Arab, Gujarat, Benggala, Melayu dan bangsa lainnya. Di antara mereka ada orang Moor [Muslim]. Mereka mulai berdagang di negeri itu, dan menjadi kaya. Mereka demikian berhasil, hingga bisa membangun mesjid. Para ulama [mullah] datang dari negeri seberang. Mereka hidup berkembang maju dan bertambah banyak. Anak-anak mereka, yang Muslim ini, sudah menjadi Jawa [*ajawi*, *angajawi*] dan kaya raya, mereka sudah tinggal di sana selama sekitar tujuh puluh tahun.

Di beberapa tempat, para penguasa Jawa yang kafir itu sudah memeluk agama Islam. Kemudian, para ulama dan pedagang itu mengambil-alih penguasaan daerah-daerah pesisir tersebut. Yang lain membentengi tempat-tempat dimana mereka tinggal. Mereka mengangkat orang-orang sebangsa mereka sendiri, yang berlayar dalam kapal-kapal mereka. Mereka membunuh para penguasa Jawa, dan mengangkat diri mereka sebagai penguasa baru di pesisir, menguasai dan mengambil-alih perdagangan dan kuasa politik di Jawa. Para adipati ini bukanlah orang-orang Jawa yang turun-temurun di negeri itu. Mereka berasal dari keturunan Cina, Persia, dan India, juga dari bangsa-bangsa lainnya yang saya sebut di atas).

Lihat juga H.J. de Graaf & Th. G. Th. Pigeaud, *Chinese Muslims in Java in the 15th and 16th centuries: The Malay Annals of Semarang and Cerbon* (Monash papers on Southeast Asia, 1984), hal. 15-6, 58, 158; dan, Brandes, *Pararaton (Ken Arok) of het Boek der Koningen van Tumapël en van Majapahit: Uitgegeven en toegelicht* (VGB vol. 49) (Batavia: Albrecht; 's Hage: Nijhoff, 1896), p. 184.

Tentang Nyai Gede Pinatih, lihat teks *Hikayat Raden Paku* dalam Antoine Cabaton, “Raden Paku, Sunan de Giri (Legende Musulmane Javanaise): Texte Malais, Traduction Française et Notes”. *Revue de*



Fase baru itu bermula dari sekitar abad 9-10 M.<sup>4</sup> Yaitu masa ketika trayek baru itu bertolak dari Semutra yang didirikan Merah Silu, hingga menjadi terkenal sampai ke kota suci Mekah, dan masuk ke dalam nujuman dan perintah Nabi Muhammad SAW. Untuk melaksanakan perintah pengislaman tersebut, sebuah utusan dari *Syarif* Mekah dikirim. Utusan itu dikomandoi oleh Syekh Ismail. Sebelum tiba di Semutra, singgah dulu ke Mangiri untuk menjemput Raja Muhammad. Setelah Semutra dan Pasai, tetangga Semutra,<sup>5</sup> masuk Islam, keduanya pun kemudian disebut dalam teks *Hikayat Pasai* sebagai *Daru-s-Salam*.

Teks ini menunjukkan dua hal sekaligus: pertama, inilah untuk pertama kalinya wilayah Nusantara diangkat sebagai bagian dari pusat Islam. Ia bukanlah sesuatu yang marjinal atau pinggiran, dalam proses Islamisasi antara abad 11-12. Kalau disebut bagian dari pusat Islam, itu berarti bagian dari otoritas keislaman itu sendiri, bukan sesuatu yang menyimpang.

---

*l'Histoire des Religions*, vol. 54, 1906, hal. 395-7.

<sup>4</sup> Menurut perhitungan al-Attas dalam *Historical Fact*, raja pertama Samutra Pasai yang masuk Islam adalah Sultan Muhammad, sang faqir yang disebut dalam Hikayat Pasai. Penyebutan beliau sebagai keturunan Sayidina Abu Bakar ashi-Shiddiq oleh teks hikayat adalah untuk memberi legitimasi bagi Sementara putranya yang muda yang dibawa dari Mangiri adalah penerusnya. Dengan demikian, Sultan Malik ash-Shalih (wafat 696 H/1296) bukanlah raja Muslim pertama kerajaan itu.

Referensi al-Attas adalah kajian sejarah oleh Habib Sayid Alawi bin Tahir bin Abdullah al-Haddad al-Hadrami yang berjudul *al-Madkhal ila Tarikhi-l-Islam bi-sy-Syarqi-l-Aqsha* (Jeddah: Alam al-Ma'rifah, 1985).

<sup>5</sup> Semutra dan Pasai kemudian disebut sebagai satu kesatuan. Syekh Abdurra'uf Singkel (wafat 1693) misalnya menerjemahkan ungkapan "*bi lisani-l-Jawiyati-s-Samatraiyati*" dengan "*dengan bahasa Jawi yang dibangskakan kepada bahasa Pase*". Lihat kitab beliau, *Mir'atu-t-Thullab* (naskah British Library Or. 16035).

Dengan kata lain, suara dan aspirasi ke-Nusantara-an mulai mendapat tempat strategis dalam wacana keislaman yang otentik. Orang-orang Nusantara bukanlah manusia pasif yang bisa menerima apa saja dari luar tanpa pengolahan dan adaptasi.

Lihat saja teknik jenius teks *Hikayat Pasai* ini meracik posisi Semutra sebagai obyek nujuman Rasulullah SAW. tentang Nusantara di masa akan datang. Dari sana kemudian dimunculkan sebutan "Daru-s-Salam". Sebutan terakhir ini menandai saat itu posisi strategis Semutra Pasai sebagai "*an emerging important center of Islam*", pusat penting Islam yang sedang menanjak, secara keagamaan, kultural dan intelektual, sejak abad 13. Kalau dunia ke-Nusantara-an kita begitu mudah diakses orang-orang Arab dan bangsa Muslim lainnya di abad 12-13, maka seketika itu pula lamakelamaan Semutra Pasai sebagai Darul Islam akan tertarik dengan sendirinya ke jantung peradaban Islam di Mekah, Baghdad maupun Kairo.

Berikut saya akan bahas posisi strategis Nusantara kita secara intelektual epistemologis.

### **"ManArafaNafsahu":Konstruksi Epistemologis Islam Nusantara**

Ada pepatah populer dalam doktrin sufi Islam: "*Man arafa nafsahu faqad arafa rabbahu*" (Barangsiapa tahu dirinya benar-benar mengenal Tuhannya dengan lebih baik). Arti dari "nafsa" (diri) kemudian di alam semesta epistemologis Nusantara umumnya didefinisikan sebagai "subyektifitas keNusantara-an". Maka, terjemahan kenusantara-an atas doktrin sufi itu menyatakan sebagai berikut: "Barangsiapa tahu diri keNusantaraannya maka ia benar-benar akan mengenal

Tuhannya dengan lebih baik." Itulah yang dipelajari Sunan Bonang dan Sunan Giri dari gurunya, Syekh Maulana Ishaq dari Malaka. Jika kita memiliki suara, persepsi, atau kecerdasan untuk mengenal Tuhan, maka subjektivitas kita harus menjadi yang pertama dalam mempelajari Islam dan pengetahuannya. Itulah mengapa Sunan Bonang dan Sunan Giri diperintahkan untuk kembali ke Jawa untuk menyelidiki dan mempertajam pengetahuan mereka tentang subjektivitas Nusantara, seperti dituturkan teks *Babad Tanah Jawi*:

*Lare kalih wau nuntên sumêja ngaos dhatêng Mèkah, lajêng sami mangkat, kèndêl wontên ing Malaka, kêpanggih kalih Walilanang, sarta dipun guron, antawis sataun laminipun, lajêng badhe andumugèkakên kaniyatanipun ngaos dhatêng Mèkah.*

*Nanging Sèh Walilanang botên angrêmbagi, dipun purih mantuka dhatêng ing nagarinipun piyambak, sarta sami dipun iring jungkat, kalih rasukan jubah, Santri Giri dipun juluki Prabu Sètmata, Santri Bonang dipun jêjuluki Prabu Nyakrakusuma, anuntên sami mantuk dhatêng ing Ngampèl Dènta malih.<sup>6</sup>*

(Diceritakan bahwa Sunan Bonang dan Sunan Giri akan berangkat nyantri ke Mekah. mereka singgah dulu di Malaka, dipanggil oleh Syekh Walilanang [Syekh Maulana Ishaq, ayahanda Sunan Giri], sekaligus keduanya berguru selama setahun. Ketika mereka mengungkap

niatnya untuk pergi belajar ke Mekah, Syekh Maulana Ishaq meminta tidak perlu ke sana, sebaiknya mereka berdua kembali ke kampung halaman masing-masing. Karena sudah begitu alim, maka mereka dianugerahi sisir dan jubah. Sunan Giri diberi gelar Prabu Satmata, sementara Sunan Bonang dengan gelar Prabu Nyakrakusuma. Lalu keduanya kembali ke Ampel Denta berguru lagi.)

Kisah hidup ini benar-benar menandakan bagaimana Wali Songo memberi kita pelajaran untuk mengakui sumber daya intelektual kenusantaraan kita dan kemudian membangunkan mereka untuk mengembangkan lebih lanjut gudang pengetahuan kita sebaik mungkin. Syekh Maulana Ishaq, putra Syekh Jumadil Kubro yang makamnya ada di Tosora, Wajo, Sulawesi Selatan, pertama-tama mengingatkan dua tokoh Wali Songo itu akan hakikat dirinya sebagai manusia Nusantara, orang Jawi: siapa mereka? apa yang ada di dalam pikiran mereka? apa ekspresi batin mereka, imajinasi, persepsi dan inteligensi mereka? Subyektivitas inilah yang dicari Sunan Bonang ketika ia kembali ke Ampel, kemudian menjadi ahli dalam tasawuf atau pengetahuan mistik Islam mazhab Imam al-Ghazali—meskipun tidak mendapatkan dasar pembelajarannya di pusat studi Islam di Mekah.

Basis epistemologis pembentuk subjektivitas<sup>7</sup> ini juga diekspresikan oleh

<sup>6</sup> *Babad Tanah Djawi in proza: Javaansche Geschiedenis Loopende tot het Jaar 1647 der Javaansche Jaartelling met Aanteekeningen van J. J. Meinsma* ('s Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1874), vol. 1, p. 29-30. Dalam buku Moh. Erfan, *Sedjarah Kehidupan Sunan Giri* (Gresik, 1959), Sunan Giri disebut sempat menunaikan ibadah haji usai mendirikan pesantren di Giri.

<sup>7</sup> Apa yang dimaksud subyektifitas itu? Berikut penjelasan Prof. Naquib al-Attas, ahli kajian sejarah dan peradaban Melayu: "By 'subjective' I mean not the popular understanding of the word. The human soul is creative, by means of perception, imagination, and intelligence it participates in the 'creation' and interpretation of the worlds of sense and sensible experience, of

seorang penyair besar Melayu, Hamzah Fansuri, dengan menyelidiki hakikat diri kita: “kenali dirimu hai anak alim”. Potongan syair dari penyair mistis Aceh abad ke-16 ini menegaskan perihal "menemukan diri sendiri" itu lebih konkrit sebagai berikut:

*Kenal dirimu hai anak alim Supaya engkau  
nentiassa salim Dengan dirimu yogya kau qa'im  
Itulah hakikat shalat dan shaim*

*Dirimu itu bernama khalil  
Tiada bercerai dengan Rabbun Jalil*

*Jika dapat ma'na dirimu akan dalil Tiada  
berguna madzhab dan sabil*

*Kullu man alaiha fanin, ayat min Rabbihi  
Menyatakan ma'na irji'i ila ashliki  
Akan insan yang beroleh tawfiqihii Supaya  
karam di dalam sirru sirrihi*

*Situlah wujud sekalian fanun  
Tanggallah engkau daripada mal wa-l banun  
Engkaulah ashiq terlalu junun  
Inna lillahi wa inna ilahi raji'un*

*Hamzah gharib unggas Quddusi Akan  
rumahnya Baitul Ma'muri Kursinya sekalian  
kapuri  
Minal asyajari di negeri Fansuri...  
Kenali dirimu hai anak dagang Jadikan markab  
tempat berulang Kemudi tinggal jangan kau  
goyang Supaya dapat hampir kau pulang*

(Dikutip dalam G.W.J. Drewes & F. Brakel  
(ed.), *The Poems of Hamzah Fansuri*, 72-4,  
112-3.)

---

*images, and of intelligible forms. 'Subjective' here  
is something not opposed to what is objective, but  
complementary to it."*

Syed Muhammad Naquib al-Attas, in his  
*Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An  
Exposition of the Fundamental Elements of the  
Worldview of Islam* (Kuala Lumpur: UTM Press,  
2014), hal. 3.

Hamzah Fansuri dikenal sebagai seorang mistikus dan penyair kreatif yang hebat. Pikiran briliannya membawanya ke mana pun ia pergi menemukan pengetahuan esoterik dari berbagai aliran pemikiran mistis di setiap negara Muslim. Tetapi pencariannya akan Kebenaran Utama akhirnya membawanya ke sarangnya di Nusantara, satu “Baitul Ma'mur” yang terdiri dari kapur barus yang dibuat dari pohon Fansur atau Barus di pantai barat Aceh. Ini adalah contoh yang sangat penting untuk menemukan diri sendiri: kembali ke asal-usulnya (*irji'i ila ashliki*), untuk mendapatkan dukungan untuk berdiri di atas kakinya sendiri, dan kemudian menarik keluar yang terbaik yang dia miliki untuk membuat dunia ini lebih baik. Itulah mengapa Hamzah Fansuri mengesankan dunia dengan puisi-puisinya yang melimpah. Karena ekspresi- ekspresi sufistiknya ditarik keluar dari sumber-sumber tanahnya sendiri, sementara pada saat yang sama ia memberdayakan kekayaan ajaran-ajaran Islam untuk dunia yang telah ia pelajari dari warga negara sesama Nusantara. Jadi salah arah dan kehilangan fokus kalau seseorang membahas puisinya di daerah sebatas kontroversi pro-kontra paham Wujudiyah. Sebenarnya titik krusial untuk mencapai kebenaran utama bagi Hamzah Fansuri adalah kesatuannya dengan Tuhannya di satu sisi dan kesatuannya dengan asal keNusantaraannya di sisi lain.

Itulah alasan mengapa Sunan Bonang dan Sunan Giri harus kembali ke Jawa untuk menemukan Kebenaran Tertinggi. Masalahnya bagi mereka pada tingkat epistemologis adalah bagaimana membangun visi tentang realitas keJawian berdasarkan fondasi ontologis dari keesaan Tuhan dan kesatuan

kenusantaraan dalam satu tubuh dan satu jiwa. Titik tolaknya adalah membangun sebuah badan pengetahuan (*body of knowledge*) yang didasarkan pada dua sumber pengetahuan, jiwa (*nafs*) dan akal (*aql*), yang mampu menyelidiki sifat peradaban Nusantara dan manusia-manusianya. Konsep dua sumber pengetahuan ini sejalan dengan dasar ontologis Nusantara yang terdiri dari dua dunia, “*kang nyata*” (faktual dan fisik) dan “*kang samar*” (tersembunyi dan spiritual), seperti yang diisyaratkan *Babad Giyanti*.<sup>8</sup> Yang pertama dimaksudkan untuk melihat dan menyelidiki hal-hal yang sensual (eksperimental, *hissi, tajribi*), rasional (*aqli, burhani*), dan hal-hal yang telah terjadi (*waqi'i*), sementara yang kedua adalah untuk menangkap sifat spiritual (supernatural), untuk menyelidiki manusia psikis (*nafsi, bathini*) dan hal-hal yang tidak terlihat (*gaib*) atau hal-hal yang belum terjadi (prediksi masa depan). (Soal ini sudah saya bahas dalam Ahmad Baso, *The Intellectual Origins of Islam Nusantara* (Pustaka Afid, 2017)

### **“Angajawi”: Globalisasi Islam *min* Nusantara, Islam dari Nusantara**

*Di dalam mathba'ah dimasukkan dia  
Supaya berhamburan seluruh dunia  
--- Syair Perjalanan Sultan Lingga  
(1894).*

Di sini saya akan berbicara tentang globalisasi Islam Nusantara, “Islam *min* Nusantara”, dari instrumen konseptual

---

<sup>8</sup> “*Nyênunari niskara sèsining bumi; kang nyata lan kang samar*” ([Ide Jawi] memancar di atas bumi seperti matahari, menerangi semua yang ada di dunia, baik yang nyata dan fisik maupun yang tersembunyi dan spiritual [ghaib]). Yosodipuro I, *Babad Giyanti*, jilid 1, hal. 1.

“*angajawi*”. Di atas sudah saya kutip dari teks *Babad Tanah Jawi* cerita seorang *darwis*, seorang ahli tasawuf atau peniti jalan kesufian, berasal dari kata Persia, dari negeri Arab-Persia yang datang ke Nusantara, menuntut ilmu dan mondok di Ampel Denta, ke ayahanda Sunan Bonang, Sunan Ampel]. Setelah itu beliau mengembara di Tanah Jawa, hingga akhirnya wafat di Pemalang, Jawa Tengah kini. Keseluruhan proses menuntut ilmu ke Nusantara itu disebut “*angajawi*”, ber-Nusantara atau me-Nusantara.

Tema serupa juga muncul dalam naskah kropak *Babad Sasak*. Naskah lontar ini berkode K. 15/P koleksi Pusat Dokumentasi Dinas Kebudayaan Provinsi Bali di Denpasar. Naskah beraksara Bali bahasa Jawa bercampur kata-kata bahasa Bali ini terdiri dari 307 lampir atau lembar bolak-balik, milik Gusti Putu Djelantik Singaraja.<sup>9</sup> Isinya berbicara tentang sejarah Nabi Adam hingga raja-raja Lombok, juga tentang pengislaman negeri bawah Angin hingga ke Bali, Lombok dan Sumbawa. Perhatian tertuju pada peran Sunan Giri ke-2, Sunan Giri Dalem, dan putranya, Sunan Giri Prapen. Pada lempir atau lembaran 137a disebut para penyebar Islam

---

<sup>9</sup> Gusti Putu Jelantik atau Anak Agung Putu Jelantik (wafat 1944) merupakan generasi ke-6 dari pendiri kerajaan Buleleng, Ki Gusti Anglurah Panji Sakti (1599-1680) dan raja ke-7 Kerajaan Buleleng. Beliau memerintah pada waktu Buleleng baru dijajah Kompeni Belanda. Dia juga yang membangun Puri Agung/Puri Gede di kota Singaraja pada 1920-an. Dia memerintah dari tahun 1929-1944. Pada tahun 1929, I Gusti Putu Djlantik, putra I Gusti Ngurah Ketut Djelantik (diasingkan karena menentang kekuasaan Belanda di Bali), diangkat Pemerintah Belanda menjadi bupati Buleleng, kemudian pada tahun 1938 diangkat menjadi Raja Buleleng. Anak Agung Putu Djlantik bersama dengan Belanda mendirikan Perpustakaan Lontar Gedung Kirtya di bagian depan halaman puri pada Juni 1928. Lihat <https://www.wikitree.com/wiki/Jelantik-1> (diakses 7 Juli 2018).

ke Nusantara itu “*pan punika, wiwitane wang ajawi, milane gami Slam*” (inilah generasi pertama yang menjadi Jawi yang menyebarkan dan mengajarkan agama Islam)

Apa artinya kata *angajawi* atau *ajawi* itu? “*Ajawi*” atau “*angajawi*” bisa berarti datang ke Jawa atau menjadi Jawa. *Jawi* di sini bisa juga berarti menjadi Nusantara, ber-Nusantara. Yang terakhir ini lebih pas, seperti dijelaskan di atas. Makna *ajawi* atau *ngajawi* ini menunjukkan bahwa proses awal kedatangan agama Islam di Nusantara atau proses terbentuknya wacana keilmu-keagamaan Islam Nusantara itu baru muncul ketika ada proses *angajawi*, yaitu transformasi kesejatian seseorang menyatu atau menjadi bagian dari ke-Nusantara-an ini. Dengan kata lain, terbentuknya tradisi-tradisi berperadaban Islam Nusantara dimulai dari proses transformasi para Waliyullah penyebar Islam ini ber- “*ajawi*”.

Nah, tema *angajawi* ini memperkaya diskusi kita tentang makna “Islam *min* Nusantara”, seperti dibahas di atas, yakni soal pergerakan ide-ide dan pengetahuan dari Nusantara ke dunia luar. Persisnya, pergerakan pengetahuan dan ide-ide dalam lingkup dunia Islam, dengan mengamati peran guru-ulama Nusantara dan murid- murid mereka dari berbagai bangsa. Dari peran mereka ini kita bisa tahu dinamika arus dan aliran berita, informasi dan pengetahuan bergerak di sekitar Samudera Hindia, dari Nusantara ke dunia Islam. Sejak awal abad 17 para guru dan ulama Indonesia dan murid-murid mereka dari banyak negara, menggerakkan lalu-lintas berita, informasi, dan pengetahuan yang mengalir di sepanjang rute Samudra Hindia dari Nusantara ke Tanah Suci (al-Haramain,

Mekkah dan Madinah), terus dibawa oleh para pedagang, para pencari pengetahuan dan peziarah tempat-tempat suci di Arabia.<sup>10</sup>

Argumen *angajawi* ini sangat berbeda dengan posisi Azyumardi Azra, Michael Laffan, P.G. Riddell dan Eric Tagliocozzo<sup>11</sup>—untuk menyebut beberapa nama penulis baru- baru ini—yang mengajukan gagasan “jaringan ulama” dimana transmisi pengetahuan Islam (atau apa yang disebut “renewalisme dan reformisme”) mengalir secara sepihak dari para ulama al-Haramain kepada pelajar Indonesia mereka. Di tangan mereka, identitas keJawian tampil subjek yang pasif, tidak kreatif, dan terpinggirkan, serta tidak memiliki kehendak bebas dan keberanian

<sup>10</sup> Misalnya kiprah seorang ulama Bogor yang menjadi guru di Masjidil Haram. Yaitu Syekh Mukhtar Atharid al-Bughuri (wafat 1930). Disebut dalam buku biografi ulama abad 14 H berjudul *Natsru al- Jawahir wa-d-Durar fi Ulama al-Qarn ar-Rabi Asyar*, bahwa Syaikh Mukhtar Atharid al-Bughuri (asal Bogor) dilantik dan dikukuhkan oleh para ulama Makah sebagai pengajar (*mudarris*), ahli hadits (*muhaddits*), dan bahkan guru besar (syaikh) di Masjidil Haram di Makah. Beliau mengajar kelas para pelajar senior dan ulama-ulama dari berbagai penjuru dunia. Santri-santrinya berjumlah sekitar 400 orang. Mengajar usai Shalat Maghrib dan Shalat Isya. Sementara di rumahnya mengajar di pagi hari ilmu nahwu dan sharaf. Demikian pula sesudah Shalat Ashar mengajar *Kitab Ihya Ulumuddin*. Juga mengajar ilmu falak. Pada setiap malam Jumat beliau menggelar acara kendurenan yang dihadiri banyak orang. Dimulai dengan zikir bersama dan doa bersama, lalu ditutup dengan makan-makan bersama. Lihat Dr. Yusuf al-Mar’atsli, *Natsru al- Jawahir wa-d-Durar fi Ulama al-Qarn ar-Rabi Asyar* (Beirut, 2013), hal. 1475-6.

<sup>11</sup> Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad ke XVII dan XVIII* (Jakarta: Kencana-Prenada, 2013); Michael F. Laffan, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma below the Winds* (London: Routledge, 2003); Peter G. Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses* (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2001); Eric Tagliocozzo, *Southeast Asia and the Middle East: Islam, Movement, and the Longue Durée* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009)

yang kuat untuk membentuk makna globalisasi Islam kepada umat manusia.

Sebaliknya, dalam konsep *angajawi* ini, identitas Jawi menyajikan Islam sebagai komponen aktif kehidupan beragama bangsa Indonesia, memberi pengaruh yang kuat dalam pikiran, perasaan dan aspirasi masyarakat, sementara pada saat yang sama Aswaja merupakan salah satu contoh terbaik elan vital agama dalam mendemonstrasikan kedinamisan dan potensi peradaban Indonesia, memberi mereka kekuatan dan ketahanan untuk membangun dunia secara lebih baru dalam kebebasan, martabat dan keamanan. Ini misalnya yang ditegaskan satu naskah Bugis, *Lontarak Sukku'na Wajo: "Napedeq marowana agamae ri Wajo, mencengtoni tunutedongna to Wajo* (Semakin berkembang agama Islam di Wajo, berkembang pula kejayaan orang-orang Wajo). (Dikutip dari Husnul Fahimah Ilyas, "Lontaraq Suqkuna Wajo: Telaah Ulang Awal Islamisasi di Wajo". Tesis MA, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011 (tidak diterbitkan), 188.).

Jadi, konsep *angajawi* berfungsi sebagai kerangka strategis untuk mempelajari transmisi ide dan pengetahuan yang berasal dari ulama "ahlu-l-Jawi" untuk sesama Muslim, di dunia Arab khususnya dan segenap umat manusia. Kutipan dari *Babad Tanah Jawi* di atas tentang cerita seorang darwis yang *angajawi* di Ampel Denta menunjukkan posisi strategis yang dimiliki pesantren Kanjeng Sunan Ampel itu sebagai pusat pembelajaran dan studi Islam di Nusantara abad ke-15 yang menarik banyak orang, bahkan dari negara-negara Arab-Persia, untuk belajar di sana. Ini satu contoh tradisi intelektual di kalangan umat Islam yang membantu menerangi tidak hanya sifat hubungan

religius dan intelektual antara dunia Nusantara dan Muslim Timur Tengah, tetapi juga perkembangan kontemporer ide-ide Jawi di dunia Muslim.

Artinya, *angajawi* menandakan jaringan yang rumit dari kapal-kapal Nusantara yang menyalurkan aliran kehidupan yang memeriahkan seluruh penduduk Muslim, sementara detak jantung intelektual kita memberikan irama pada aliran ini selaras dengan dinamika "tubuh" dunia Muslim itu. Dengan cara yang sama, Jawi membawa orang-orang dan ide-ide, lalu mendistribusikannya ke seluruh bagian dunia dan menanamkan kehidupan ke dalamnya. Menjadi "Jawi" berarti mengartikulasikan hubungan antara identitas manusia, yang berfungsi sebagai jendela atau perangkat untuk pencerahan, membiarkan interior Nusantara dipenuhi cahaya dan memberi mereka informasi dan ide-ide di luar Nusantara tentang apa yang terjadi di dalam dan di luar juga. Ini jelas menandakan sebuah pengetahuan bersama yang akan diakui oleh para peserta dari negara dan bangsa manapun sebagai bagian dari budaya manusiawi global.

Di sini saya akan mengilustrasikan garis-garis besar atau lapisan-lapisan tradisi intelektual yang memperkuat cita-cita inti *angajawi* ini: Pertama-tama, *angajawi* melibatkan penggunaan bahasa Jawi (yakni bahasa Melayu sebagai bahasa kosmopolitanisme Nusantara) oleh orang-orang non-Jawi seolah-olah itu adalah bahasa kedua mereka. Bahasa Jawi terdiri atas sebagian besar bahasa Melayu bersama dengan kata-kata pinjaman terpadu dari Arab-Persia dan beragam bahasa Nusantara. Salah seorang sarjana Belanda awal abad ke-18, G.H. Werndly, menunjukkan posisi "bahasa jawi" atau "bahasa bawah angin

(Nusantara)” yang telah digunakan dalam perdagangan dunia selama masa pemerintahan kesultanan Malaka pada abad ke-15. Bahasa itu disebut sebagai salah satu “bahasa dunia yang berbudaya, seperti bahasa Latin di Eropa”. (G.H. Werndly: 1736. hal. xxxvii.) Francois Valentijn, penulis Belanda ternama lainnya dari abad ke-18, juga memberi penghormatan pada fakta yang sama ini ketika dia menulis sekitar tahun 1725 bahwa bahasa Melayu dapat dipahami dari Persia sampai ke Filipina. (F. Valentijn:1724-1726, 310.).

Keakraban dengan bahasa Jawi di kalangan umat Islam dari berbagai bangsa itu jelas membawa popularitas dunia Nusantara itu ke jantung dunia Islam, karena negeri itu “akan menghasilkan banyak Waliyullah”, seperti dikabarkan teks *Hikayat Raja-raja Pasai* seperti dikutip di atas. Ramalan Rasulullah SAW. dalam teks Melayu itu adalah sebuah potret alami tentang peta pergerakan ide-ide kenusantaraan dan sirkulasinya di sekitar pusat-pusat peradaban yang membentang dari negeri Arab hingga ke timur, India ke Cina. *Hikayat Pasai* juga sudah mengenal dunia kosmopolitan Mangiri di India tengah abad 10-11 dimana jaringan global kaum Alawiyyin dominan (Soal ini akan dibahas dalam Ahmad Baso, *Jaringan Ulama-Wali Songo: Islam Nusantara jilid 3* (akan terbit).

Keakraban dengan dunia Jawi itu mengantarkan ide kenusantaraan hadir dalam berbagai diskusi keagamaan dan kebudayaan di berbagai negeri dunia Islam. Itu ditandai dari identifikasi dengan identitas Jawi, termasuk ide dan budayanya. Hubungan ini disebut identitas nisbah (hubungan relasional). Shihabuddin Ahmad asy-Syarji az-Zabidi (wafat sekitar 1487), misalnya, menyebut satu *nisbah*

Jawi dalam koleksi biografi ulama sufi abad ke-15 di Yaman, dalam bukunya, *Thabaqatu-l- Khawwash*: (Kutipan dari manuskrip bertarikh 1070 H dari King Saud University Riyadh, halaman 214r. Edisi cetak: Ahmad asy-Syarji az-Zabidi, *Thabaqatu-l-Khawwash: Ahlu-sh-Shidq wal-Ikhlâs* (Beirut: ad-Dâr ai- Yamaniyya, 1987), 341.)

*Abu Abdullah Mas'ud ibn Abdullah [with red ink] al-Jawi bil-jim wa aksril waw, kana-l madzkur syaikh kabiran msyukuran bi madinah Adn wa nawahiha, wahuwa min kibari ashhabi asy- syekh wal-faqih ahli Uwajah. wa kana lahu shahbuhu minal faqih al-kabir Ismail al-Hadlrami wantafa'a bil jami wa syamilathu barakatu anfasihim wa kana shahibu khuluqin wa tarbiyatin intafa'a bihi jama'atun minal akabiri kasysyekh Abdullah ibn As'ad al-Yafi'i. wa ghairihi. Wadzakarahu Syekh al-Yafi'i fi tarikhini wa atsna alaihi katsiran. Wa qala fi haqqihi: Syaikhuna al-madzkur al-wali al-masyhur, dzul-anfas ash-shadiqah wal-karamat al-khariqah wal-mawahib as-saniyyah wal-maqamat al-jaliyyah.*

Abu Abdullah Mas'ud bin Muhammad al-Jawi, ditulis dengan *jim* and *kasr* huruf *waw*, pernah dikenal sebagai seorang syekh yang hebat dan terkenal di kota Aden [di Yaman] dan daerah sekitarnya. Dia adalah salah satu sahabat dekat seorang syekh dan ahli hukum dari Uwaja [juga di Yaman]. Dia adalah seorang kolega dari ahli hukum besar Ismâ'îl al-Hadramî, yang diuntungkan semua dan yang serban adalah berkah bagi jiwa mereka. Dia [al-Jawi itu] adalah seorang ahli watak dan pengasuhan, yang darinya banyak sekali orang-orang

hebat diuntungkan, termasuk Syekh Abdullah bin As'ad al-Yafi'i dan lainnya. Syekh al-Yafi'i menyebutkan beliau dalam sejarahnya dan sangat memujinya, dengan mengatakan bahwa dia mengakui bahwa syekh [al-Jawi] tersebut adalah seorang waliyullah yang terkenal, punya nafas kebenaran dan karamah, serta talenta yang luhur dan pembawaan yang mulia.

Syekh Abu Abdullah Mas'ud bin Abdullah al-Jawi juga disebut oleh Syekh Yusuf an-Nabhani, seorang ulama Suriah abad kesembilan belas, dalam bukunya yang terkenal, *Jami 'Karamati-l-Awliya*; oleh Hamka dalam bukunya, *Tasawuf, Perkembangan dan Pemurniannya* (1976), dan oleh Hawash Abdullah dalam bukunya *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara* (1980). Tapi, tetap saja, tidak ada bukti lebih lanjut mengenai identitas ulama al-Jawi ini. Tetapi mengingat nisbah atau sebutannya, ia memiliki setidaknya beberapa hubungan dengan identitas Jawi atau *angajawi* ini.

Kontribusi signifikan dari identifikasi keJawian dari para ulama ini terletak pada peran mereka sebagai "konektor", yaitu orang-orang dengan kompetensi khusus untuk membawa dunia bersama-sama dan berkumpul, sambil mengidentifikasi diri mereka sebagai Jawi. Mereka membantu menyebarkan gagasan Jawi atau sepotong ide atau berita yang terkait Jawi. Karena mereka memiliki lingkaran yang luas tentang kenalan dan murid seperti Syekh Abu Abdullah Mas'ud di atas. Pentingnya posisi mereka itu ditandai dari fungsi mereka dalam mengenal dan menghimpun lebih dari sekadar jumlah orang yang mereka kenal selama hayatnya.

Penulis biografi Syekh Abu Abdullah Mas'ud, dari al-Yafi'i hingga Ahmad az-Zabidi, adalah salah satu dari orang-orang semacam itu yang menjadikan guru sufi itu dapat dikenal di sepanjang zaman.

Konsekuensinya, pada lapisan berikut dari *angajawi* ini, adalah al-Jawi sebagai aliran pemikiran yang khas. Ini ditandai dari adanya ungkapan "ibarah Jawi" (pemikiran keNusantaraan) yang diberikan oleh penulis Arab. Misalnya, dalam naskah LOr 5691 (17)/Ms KBG 101 / PNRI, tahun 1186 H., hal. 183-90, berisi penjelasan tentang kalimat tauhid *La ilaha illallah*. Penulis teks, Abdusysyakur Ali as-Sami', mungkin murid Syekh Ibrahim al-Kurani (w. 1690, salah satu ulama jaringan al-Haramain abad ketujuh belas yang terkenal), menulis "*ziyadatan min ibarat al-mutaqaddimin min ahli-l-Jawi*" (sebagai suplemen dari pemikiran generasi awal penulis Jawi). (Petrus Voorhoeve:1980 461- 2) Pada masa berikutnya, salah satu penulis besar Arab abad kedua puluh, Abbas Mahmud al-Aqqad (w. 1964), dalam bukunya, *al-Mar'ah fi-l-Quran* (1960), merujuk pada ulama penulis terkenal, Syekh Nawawi al-Banteni al-Jawi (w. 1897), dalam tafsirnya, *Marah Labid (at-Tafsir al-Munir)*, dan menyapa beliau "asy-Syekh al-Jawi". (Abbas Mahmud al-Aqqad: 2013, 125). Pada tingkat ini, "ibarah Jawi" juga termasuk promosi "kitab Jawi", yaitu buku-buku yang digunakan dalam studi agama yang ditulis oleh para ulama Jawi dalam bahasa Arab maupun bahasa-bahasa Nusantara. Promosi tersebut termasuk penetrasi yang dicapai melalui perbanyakan teks di media cetak. Buku-buku tersebut terdiri dari kompendia hukum, panduan untuk doa dan ritual, panduan populer untuk dogma dan pilar-pilar Islam, teks untuk penggunaan



devosional, instruksi dalam pembacaan Alquran, literatur Islam populer tentang tema heroik dan romantis juga. Produktivitas cetak buku-buku Jawi belum pernah terjadi sebelumnya. Pada dekade terakhir abad kesembilan belas, Alquran litograf, intisari hukum, tafsir dan sejenisnya dalam bahasa Melayu, Jawa dan bahasa Nusantara lainnya sudah dicetak di Bombay (kini Mumbai, India), Singapura, Mekkah, Kairo dan Istanbul. Beberapa buku Melayu-Jawi oleh Syekh Abdushshamad al-Palimbani (w. 1832), Syekh Arsyad al-Banjari (w. 1812), dan Syekh Muhammad Saleh Darat Semarang (w. 1903) dalam studi Islam, untuk beberapa nama, dicetak di Bombay, Kairo dan Singapura. Buku-buku dan kitab ini bergerak antara dunia Arab dan seluruh Nusantara dengan kapal layar pedagang atau haji musiman, dan melewati jaringan informal yang menghubungkan para guru Muslim dan pusat pembelajaran global. Karya-karya seperti itu membawa efek penyebaran ide-ide kenusantaraan begitu cepat akibat revolusi percetakan sangat fenomenal. Hal ini mendorong umat Islam dari berbagai negara menuju pemahaman Islam Indonesia yang lebih baik tentang syariat dan ajaran Islam lainnya. (Lihat katalog buku-buku dan kitab *Jawi* yang dicetak di Kairo pada 1929 oleh penerbit Mushthafa al-Babi al-Halabi dari tahun 1880an, *Fihrist Kutub Daru Ihyai-l Kutub al-Arabiyyah* (Kairo, 1929). Untuk yang dicetak di India dan Singapura, lihat Ian Proudfoot, "A Nineteenth Century Malay Bookseller's Catalogue". *Kekal Abadi*, vol 6, no. 4, Desember 1987, hal. 1-11; dan, "Malay Books printed in Bombay: A Report on Sources for Historical Bibliography". *Kekal Abadi*, vol. 13, no. 3, September 1994, 1-20.)

Ada lagi satu lapisan epistemik *angajawi* yang diperluas dari yang sebelumnya: yakni menjadi satu dalam *'ilm*, dalam jaringan pengetahuan Islam, yaitu dalam hubungan guru Jawi dan murid-murid mereka dalam satu lingkaran jaringan intelektual. Sajarah Banten Rante-rante dan versi Melayunya, Hikajat Hasanuddin, dari sekitar abad ke-17 bersaksi untuk posisi itu. Karena pesantren Sunan Ampel seperti disebutkan di atas menjadi populer, Nabi Muhammad SAW. hadir dalam mimpi Syekh Nurullah (saat itu Sunan Gunung Jati, salah satu dari Wali Songo terkenal) untuk mengembara ke Nusantara, dan menuntut ilmu ke Pasai dan di Jawa, di Ampel (*Hikajat Hasanoeddin* (ed. Jan Edel) (Meppel: B. Ten Brink, 1938), 141):

*Isun Nabi Muhammad lan sira anak putu nisun, lungaa sira ing Desa Pase, ana ingkana sawiji saking umat isun, arane Datu Bahrul, lan angambil sira saking ilmune, darapon wuwuh ing sira, lan saking Pase sira maringa Jawa, ingkana ana umat isun, minangka rowang ing sira anyalini agama kalawan agama Islam, ingkana sira mukima.*

"Maka pada suatu malam [di Kairo] hamba pun [Syekh Nurullah, Sunan Gunung Jati] bermimpi bertemu kepada Rasulullah [shallallahu alaihi-wasallam], serta dipegangnya kepala hamba, maka hambapun bertanya kepadanya: "Siapakah tuan ini?" Maka kata Nabi: "Ya aku ini Nabi Muhammad, Rasulullah. Karena engkau ini anak cucuku jua, dan pergilah engkau di negeri Pase [Pasai], karena di sanalah ada seorang umatku bernama Datu' Bahrul, dan bergurulah engkau kepadanya, supaya bertambah-tambah kiranya ilmu kamu. Dan dari Pase engkau

melintas pergi ke tanah Jawa dan di sanalah ada lagi seorang umatku [di Ampel] yang akan menjadi kawanmu menyalin [memindahkan] pada agama orang di Jawa itu kepada agama Islam, di sanalah engkau mukimkan ...”

Dalam *Sejarah Melayu* dikisahkan bahwa dulu ada seorang ulama dari Timur Tengah yang mengarang kitab tasawuf berjudul *ad-Durru-l-Manzhum* (konon itu disebut karya mistik-tasawuf Imam al-Ghazali).<sup>12</sup> Namun untuk memahaminya,

---

<sup>12</sup> Kitab *ad-Durru-l-Manzhum* sudah dikenal di lingkungan ulama Islam Nusantara. Ada satu naskahnya tersimpan dalam Perpustakaan Nasional RI (PNRI) di Jakarta, dengan kode A. 855, dengan judul *ad-Durru-l-Manzhum fi Bayani-s-Sirri-l-Maktum*. Teks dalam bentuk *qashidah* ini mengandung isi “*tahqiq ma’na mabahitsi-l-af’al, mabahitsi-sh-shifat, al-wujud wa asrarihi wa ma yata’allaqu bihi*” (membahas masalah-masalah af’al, sifat, soal Wujud dan rahasianya). Teks dari Palembang abad 18 ini diberi terjemahan antar baris dalam bahasa Melayu aksara Jawi. Lihat Ph. S. van Ronkel, *Supplement to the Catalogue of the Arabic manuscripts preserved in the Museum of the Batavia Society of Arts and Sciences* (Batavia: Albrecht, 1913), hal. 494-5; dan, G.W.J. Drewes, *Directions for Travellers on the Mystic Path: Zakariyya al-Anshari’s Kitab Fath al-Rahman and its Indonesian Adaptations* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1977), hal. 204.

Sementara Abdurrahman Badawi meragukan identitas kitab ini sebagai karya Imam al-Ghazali. Lihat Abdurrahman Badawi, *Muallafatu-l-Ghazali* (Kuwait: Wakalah al-Mathbu’ah, 1977), cet. 2, hal. 361. Sedangkan Haji Khalifah sendiri, di lain pihak, dalam kitabnya yang terkenal, *Kasyfu-zh-Zunun*, menyebut itu karya al-Ghazali. Lihat *Kasyfu-zh-Zunun* (Beirut: Daru Ihya at-Turats al-Arabi, t.t.), jilid 1, hal. 735.

Beberapa penilaian Badawi soal kitab-kitab al-Ghazali ini kerap meleset. Seperti soal kitab *Ma’ariju-l-Quds* diragukan oleh Badawi sebagai karya al-Ghazali. Sementara Sulaiman Dunya, koleganya di Kairo, Mesir, dalam bukunya, *al-Haqiqah fi Nazhri-l-Ghazali*, menganggap teks esoteris (*bathini*) tentang ilmu tasawuf itu merupakan karya al-Ghazali. Selain itu, Badawi menghubungkan isi *ad-Durru-l-Manzhum* ini dengan isi naskah serupa di tempat lain yang

seseorang harus datang ke Malaka, kemudian ke Pasai. Dari Pasai itulah kitab tersebut bisa dipahami dan diterjemahkan dengan baik. Kisah ini menunjukkan adanya pengakuan dari ulama-ulama Timur Tengah terhadap keilmuan ulama Nusantara tentang bagaimana cara mereka mengaji kitab-kitab berbahasa Arab. Sejak itu para ulama kita menjadi guru-guru hebat di Mekah.<sup>13</sup>

## Penutup: Kesatuan KeIslamandan Ke Nusantara

Dari sini dapat disimpulkan bahwa kesatuan keIslamandan kenusantaraan (disingkat Islam Nusantara) adalah hasil konstruksi dua lapis para ulama kita. Pertama, ada pengakuan akan jasa para keluarga ahlul bait keturunan Rasulullah

---

isinya tentang berbagai ilmu klenik seperti sihir dan jampi-jampi. Padahal naskah yang ada di PNRI Jakarta adalah naskah yang berbicara tentang sifat-sifat dan af’al Allah subhanahu wata’ala, seperti yang disebut juga dalam *Sejarah Melayu*.

Kitab ini juga dikenal dengan nama “*Khatamu-l-Ghazali*”, cincin al-Ghazali atau penutup kitab-kitab al-Ghazali. Kemudian disyarah oleh ath-Thulaiithili dengan judul *Mustawjibatu-l-Mahamid fi Syarhi Khatami Abi Hamid*. Penilaian Haji Khalifah ini tidak dibahas oleh Badawi dalam *Muallafatu-l-Ghazali*.

<sup>13</sup> *Sejarah Melayu*, hal. 168-9. Disebutkan dalam *Sajarah Melayu*, seorang ulama Mekah mengarang satu kitab ilmu tasawuf berjudul *ad-Durrul-Manzhum* tentang Dzat, Sifat dan Af’al Allah subhanahu wata’ala, namun teks *Sejarah Melayu* tidak menjelaskan apa isi kitab yang ditulis-kembali oleh Syekh Abu Ishak (dari murid-murid Imam al-Ghazali). Maulana Abu Bakar, murid sang syekh, disuruh ke Malaka untuk mengajarkannya kepada Sultan Mansur Syah. “Dan kitab *Durrul Manzhum* disuruh baginda arak lalu ke balairung. ... maka oleh Sultan masalah itu [dalam kitab] disuruh artikan ke Pasai pada *machdum* [guru] Patakan, maka oleh *machdum* Patakan *Durrul Manzhum* itu diartikannya. Telah sudah maka dihantarkannya kembali ke Malaka; maka terlalu suka cita Sultan Mansur Syah melihat *Durrul Manzhum* itu sudah bermakna; maka makna *Durrul Manzhum* itu ditunjukkan baginda pada maulana Abu Bakar serta dipujinya tuan Patakan itu.”

SAW., terutama para ulama sayid atau keturunan Sayidina al-Husain bin Abi Thalib dalam pengislaman Nusantara. Kedua, ada juga pengakuan bahwa kita juga bisa bersuara dan berkontribusi positif bagi proses pengislaman itu, dengan mengangkat suara-suara “kekitaan” kita. Di satu sisi ada pengakuan bahwa keberislaman orang Nusantara adalah berkat jasa para ulama Wali Songo keturunan Rasulullah SAW., namun di sisi lain, mereka juga bernegosiasi bagaimana suara-suara kenusantaraan kita juga terangkat. Strategi dua lapis itu kemudian dituangkan dalam teks-teks Islam Nusantara untuk menggambarkan kesatuan keislaman dan kenusantaraan itu. Prof. Syed Muhammad Naquib al-Attas dari Malaysia beberapa puluh tahun lalu menulis dalam bukunya, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu* (1972): “Sesungguhnya merupakan kewajiban jika ciri-ciri asal-usul Islam di sini [di Nusantara] dicari dari bahan-bahan dan kenyataan-kenyataan ‘dalam’, dan tulisan serta bahasa dan kesusasteraan yang benar-benar merupakan ciri-ciri yang sah bagi memutuskan perkara ini [soal kesatuan keislaman dan kenusantaraan kita].” (Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu* (Bandung: Mizan, 1990 [1972]), cet. 4, 53)

Ini adalah pernyataan sederhana namun tegas. Anda mau tahu isi kepala orang Indonesia *kok* bisa bersatu? Mau tahu rahasia dapur mereka hingga suka berjejaring di antara pulau-pulau, berkumpul dan berhimpun dari satu daerah di Aceh hingga ke wilayah perairan Maluku dan Papua? Ya, bacalah naskah-naskah mereka yang diolah dari kerja-kerja kebahasaan dan kreatifitas kesastraan mereka. Lalu, Anda pun akan bertanya lagi:

Apa isi rahasia dapur mereka itu? Ya, keislaman, kenusantaraan, perpaduan dua jenius itu, seperti saya tulis dalam buku *Islam Nusantara*, jilid 1. Kreatifitas kebahasaan dan kesastraan orang Jawi adalah begitu tinggi. Keragaman bahasa, ekspresi budaya dan cara berkomunikasi serta strategi berinteraksi satu sama lain, demikian kaya dan kompleks. Kata al-Attas kekayaan bahasa Nusantara itu seperti bahasa Melayu sebanding dengan kekayaan bahasa Arab. Bahasa Arab seperti halnya bahasa Nusantara, adalah sebuah bahasa jenius yang dijadikan kendaraan oleh Alquran untuk menyampaikan pesan-pesan Ketuhanan dan peradaban untuk umat manusia.<sup>37</sup> Nah demikian pula perpaduan keislaman dan kenusantaraan itu. (Perpaduan keislaman dan kenusantaraan itu sudah saya jelaskan dalam *Islam Nusantara*, jilid 1; lebih lengkap lagi dalam *Islam Nusantara*, jilid 2 (akan terbit).) Perpaduan itu ditandaskan misalnya oleh Sultan Manshur Syah, raja Malaka 1459- 1477, dalam suratnya kepada Raja Ryukyu (Okinawa, Japan) tertanggal 1 September 1468:

*We have learned that to master the blue oceans people must engage in commerce and trade if their countries are barren. ... All the lands within the seas are united in one body, and all the living things are being nurtured in love. Life has never been so affluent in preceding generations as it is today.*<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Atsushi Kobata & Mitsugo Matsuda, *Ryukyuan Relations with Korea and South Sea Countries* (Kyoto, 1969), hal. 111. Sayangnya, surat Raja Malaka ini naskah aslinya sudah hilang. Yang tersimpan dalam arsip peninggalan Kerajaan Ryukyu (di Okinawa, Jepang, kini) dan di arsip Cina di Beijing adalah versi terjemahan dalam bahasa Cina lama atas surat berbahasa Melayu itu. Ungkapan serupa muncul dalam *Babad Cerbon* (naskah Br 75/PNRI): “seger maning manah iki”

(Kami belajar dan memahami bahwa untuk menguasai lautan luas ini orang-orang harus aktif berdagang (atau terlibat dalam perdagangan), kalau negeri mereka serba kekurangan atau mandul. Semua tanah di lautan ini (atau Nusantara) disatukan dalam satu wujud, satu badan; segenap umat manusia di dalamnya terpelihara dalam cinta. Hidup itu tidak pernah sebegitu makmur dalam generasi-generasi sebelumnya seperti hari ini.)

Ya, benar, kesatuan badan dan jiwa, kesatuan badan kenusantaraan dan jiwa keislaman. “*The unity of body politic or the body of the nation which is later to be called ‘wawasan ke-Nusantara-an’ and ‘the nation’s personality and character’*”, demikian yang saya tulis dalam *The Intellectual Origins of Islam Nusantara* (2017), mengomentari surat Raja Malaka di atas. Dari paham kesatuan itulah kita bisa jernih berbicara Islam Nusantara. Naquib al-Attas sudah mengungkap rahasia kesatuan keNusantaran dalam wacana Islam Nusantara kini: “Sebab Islamlah yang menyempurnakan paham kepribadian sendiri, paham *kebangsaan* terhadap masyarakat Melayu-Indonesia”. (Naquib al-Attas, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, hal. 80 – huruf miring dari teks asli) \*\*\*

## DAFTAR PUSTAKA

al-Andalusi, Muhammad bin Abdillah bin Malik, *Matn al-Alfiyah* (Beirut: Maktabah asy-Sya’biyah, t.t.). al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Historical Fact and Fiction* (Kuala Lumpur: Penerbit UTM, 2011).

\_\_\_\_\_, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the*

*Fundamental Elements of the Worldview of Islam* (Kuala Lumpur: UTM Press, 2014).

\_\_\_\_\_, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu* (Bandung: Mizan, 1990 [1972]). Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad ke XVII dan XVIII* (Jakarta: Kencana-Prenada, 2013).

*Babad Giyanti anggitanipun Radèn Ngabèi Yasadipura I ing Surakarta* (Batavia Sèntèrêm: Bale Pustaka, 1937-1939), 21 vols.

*Babad Lombok* (ed. Lalu Wacana) (Jakarta: Proyek Penerbitan Buku Bacaan dan Sastra Indonesia dan Daerah Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1979).

*Babad Tanah Djawi in proza: Javaansche Geschiedenis Loopende tot het Jaar 1647 der Javaansche Jaartelling met Aanteekeningen van J. J. Meinsma* (‘s Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1874), 2 vols.

El Bachiri, Mohamed, *Een Jihad van Liefde* (Amsterdam, 2017).

Baso, Ahmad, *Islam Nusantara: Ijtihad Jenius dan Ijma Ulama Indonesia* (Tangerang Selatan: Pustaka Afid, 2015).

\_\_\_\_\_, *The Intellectual Origins of Islam Nusantara* (Pustaka Afid, 2017).

*Bozorg fils de Chahriyâ r de Râ mhormoz: texte arabe, publié d’après le manuscrit de M. Schefer, collationné sur le manuscrit de Constantinople* (ed. P.A. van der Lith; traduction franc, aise L. Marcel Devic) (Leiden: Brill, 1883-1886).

Brandes, J.L.A. (editor), *Babad Tjerbon: Uitvoerige inhoudsopgave en noten* (VBG vol. 59) (Batavia: Albrecht & Co., 1911).

Buzurg ibn Sahriyar, *The Book of the Wonders of India: Mainland, Sea,*