

MENGGUGAT TRADISI: Konvergensi Dua Tokoh Pinggiran Minangkabau

Suryadi, *Syair Sunur: Teks dan Konteks 'Otobiografi' Seorang Ulama Minangkabau Abad Ke-19*

Oleh: *R i d w a n*
Dosen Fakultas Adab dan Ilmu Budaya
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Abstrak

Tulisan ini merupakan review kritis atas sebuah penelitian filologis. Tujuan utama tulisan sederhana ini adalah membuktikan adanya beberapa persamaan dan sebuah perbedaan antara sang peneliti dan tokoh yang ditelitinya. Teks, baik dari peneliti maupun dari tokoh yang diteliti, dan konteks menjadi sumber utama tulisan. Baik peneliti (Suryadi) maupun tokoh yang diteliti (Syekh Daud) ternyata dua tokoh pinggiran. Syekh Daud berasal dari daerah yang, dalam konteks pembaharuan Islam di Minangkabau, sering disebut wilayah pinggiran, bukan centre sebagaimana daerah pedalaman, tempat tiga tokoh pembaharu Minangkabau (Haji Miskin, Haji Sumanik, dan Haji Piobang) berasal, sementara Suryadi dapat disebut sebagai "orang pinggiran" dalam konteks penulisan sejarah dan tradisi kajian Naskah Nusantara Klasik. Suryadi berusaha mengontruksi sejarah orang "pinggiran" dengan mendasarkan pada teks puisi pendek dan mengandung unsur keislaman, bukan prosa panjang dan tentang sejarah. Kedua tokoh ini merepresentasikan dua bentuk perlawanan terhadap tradisi: yang satu terhadap "tradisi" keberagaman masyarakatnya, sedang yang kedua terhadap "tradisi" yang berkembang dalam kajian Naskah Nusantara Klasik. Namun, jika dalam perlawanan pertama sang tokoh menemui kegagalan telak (meski di akhir hanyatnya secara samar terlukis seberkas sinar harapan keberhasilan perjuangannya), maka dalam perlawanan kedua sang tokoh belum dapat dilihat apakah berhasil atau gagal.

A. Minangkabau Sebagai Konteks Pembaharuan Islam Indonesia

Islam adalah agama sempurna, dan kebenarannya diakui oleh Allah (al Mâ'idah, 5/3). Apabila Nabi-Nabi sebelumnya hanya untuk kaum tertentu, Nabi Muhammad, sebagai pembawa risalah Islam, diutus oleh Allah untuk seluruh umat manusia atau --dalam bahasa al Qur'an-- "*rahmatan li al 'âlamîn*" (al Anbiyâ', 21/107). Ini bermakna dua hal: *pertama*, Islam --mengikuti kerangka oposisi biner-- mencakup dua aspek, yaitu agama dan masyarakat. Islam tidak memisahkan persoalan-persoalan rohani dan persoalan-persoalan dunia, tetapi meliputi dua segi ini. Hukum Islam (syari'ah) mengatur hubungan manusia dengan Tuhan dan hubungan manusia dengan sesamanya (Deliar Noer, 1996:1); *kedua*, ajaran dan nilai-nilai Islam bersifat universal. Keberlakuannya menembus batas-batas geografis dan politik, melintasi sekat-sekat masyarakat dengan aneka ragam adat istiadat dan budaya.

Namun, fakta bahwa Islam adalah agama terakhir menegaskan bahwa Islam bukan turun di tengah-tengah masyarakat yang *vacuum*, tanpa kepercayaan dan tradisi-tradisi yang dianut sebelumnya. Ini tidak saja berlaku bagi masyarakat Arab, tempat awal mula turunnya Islam, yang menganut kepercayaan polyteisme, di samping ada sebagian masyarakat yang beragama "*hanîf*", Nasrani, dan Yahudi, tetapi juga berlaku di seluruh dunia. Sebelum kedatangan Islam ke Nusantara masyarakat Indonesia, misalnya, menganut kepercayaan animisme-dinamisme dan telah mengenal ajaran Hindu dan Budha.

Oleh karena itu, menempatkan kedudukan Islam yang universal dan komprehensif dalam masyarakat yang tidak kosong budaya dan kepercayaan ini merupakan masalah yang harus dihadapi oleh semua komunitas muslim. Hal ini karena meskipun dalam peraturan hukum Islam tertulis bahwa tradisi suatu masyarakat yang tidak bertentangan dengan Syari'ah diakui sebagai suatu kenyataan, seringkali antara Islam dan tradisi berseberangan. Keduanya pun menuntut ketaatan masing-masing, sehingga ketegangan antara kedua belah pihak tentu tidak mustahil terjadi (Daya, 1995:38).

Pemecahan atas problem mendasar ini kemudian menghasilkan dua kelompok/aliran besar dalam Islam: tradisional dan reformis. Aliran tradisional (Nata, 2001:142-145) dicirikan oleh toleransi dan

adaptasi "longgar" terhadap tradisi masyarakat setempat; tidak dapat membedakan antara yang ajaran dan non-ajaran; dan jumud dan statis, tidak mau mengikuti perubahan dan mempertahankan apa-apa yang dipandang sudah baik sejak dahulu, tanpa mempertanyakannya secara kritis apakah yang mereka pertahankan itu masih sesuai dan mampu bersaing dengan kekuatan lain. Aliran reformis ditandai oleh toleransi dan seleksi "ketat" terhadap tradisi masyarakat; mampu membedakan antara ajaran dan bukan ajaran; sikapnya rasional dan ilmiah; dan pemikirannya dinamis, progressif, dan sesuai dengan perkembangan zaman.

Ketegangan dan konflik antara Islam dan tradisi di satu sisi, dan antara kelompok tradisional yang melakukan adaptasi longgar terhadap tradisi dan kelompok reformis yang memberlakukan kriteria ketat dalam menyeleksi tradisi di sisi lain telah mewarnai dinamika perkembangan Islam di Indonesia, terutama pada awal abad ke-19 sampai sekitar pertengahan abad ke-20. Lahirnya organisasi Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama dan benturan-benturan fisik di antara pendukungnya, misalnya, digerakkan dan dimotivasi oleh sikap yang berbeda terhadap tradisi dalam kaitannya dengan agama. Demikian juga dengan tiga kategori masyarakat Jawa (santri, abangan, dan priyayi) yang dibuat Clifford Geertz dengan segala konflik yang terjadi di antara mereka (Geertz, 1983:477-480). Sikap masing-masing kelompok terhadap tradisi adalah salah satu kriteria kategorisasi ini.

Salah satu daerah di Indonesia yang mengalami dinamika seperti ini adalah Minangkabau. Daerah ini dapat disebut sebagai potret sebenarnya dari ketegangan dan konflik yang tidak berkesudahan antara Islam dan tradisi. Klimaks dari konflik kedua kubu ini ditandai dengan peristiwa Perang Padri (Djamal, 2002:5). Hal ini karena kesetiaan orang Minang terhadap tradisi dikenal sangat kuat. Kesetiaan ini diungkapkan oleh mamangin: *Hiduik di kanduang adaik, mati di kanduang tanah*, yang bermakna bahwa antara hidup dan mati mereka sudah tahu tempatnya dan tidak ada pilihan. Mereka juga mengenal pameo: *Kompeni babenteang besi, Minangkabau babenteang adaik* (Kompeni bersenjatakan senapan, Minangkabau bersenjatakan adat). Bagi orang Minang, tradisi mereka adalah awet: *Indak lapuak dek hujan, indak lakang dek paneh* (tidak lapuk oleh hujan, tidak lekang oleh panas) (Navis, 1986:86). Salah satu tradisi yang dijalankan oleh

masyarakat Minang adalah sistem kekerabatannya bersifat matrilineal. Dalam sistem ini, posisi dan peran suami dalam rumah tangga adalah subordinasi dari saudara laki-laki sang istri, *mamak*. Implikasi dari sistem subordinasi laki-laki (suami) ini di antaranya adalah adanya pembagian harta pusaka menjadi pusaka tinggi dan pusaka rendah, dan tidak ada hak bagi suami dalam pusaka tinggi (bandingkan dengan al Qur'an yang meletakkan suami sebagai "*superordante*" dari istri: *Kaum laki-laki itu adalah pemimpin kaum wanita* (al Nisâ', 4/34), dan bandingkan dengan pembagian harta pusaka menurut al Qur'an: *Maka bagian seorang saudara laki-laki sebanyak bagian dua orang saudara perempuan* (al Nisâ', 4/176).

Mengingat begitu kuatnya pengaruh tradisi di Minangkabau ini, tidaklah mengherankan bila perkembangan dan pembaharuan Islam di Minangkabau menjadi pusat perhatian para sarjana. Dalam konteks ini dapat dikatakan bahwa tidak ada literatur tentang pembaharuan Islam di Indonesia yang tidak membahas mengenai pembaharuan Islam di Minangkabau. Bahkan, apa yang berlangsung antara Islam dan tradisi di Minangkabau selalu menempati urutan terdepan dalam kajian tentang dinamika perkembangan Islam di Indonesia pada awal abad ke-19 sampai kira-kira pertengahan abad ke-20. Di kalangan sarjana-sarjana itu seolah-olah ada kesepakatan yang tidak terucapkan bahwa Minangkabau adalah konteks pembaharuan Islam yang sebenarnya di Indonesia.

B. Syek Daud dan Syair Sunur: Representasi Perlawanan "Pinggiran"

Upaya-upaya seorang tokoh dalam melakukan perlawanan dan pembaharuan terhadap tradisi yang sedemikian mengakar di Minangkabau ini, berikut keberhasilan dan kegagalannya, tentu menarik untuk dilihat. Bagaimana gagasan perlawanan dan pembaharuan itu bisa muncul dari "dalam" masyarakat, tempat adat itu dipatuhi, adalah pertanyaan yang selalu meminta jawaban segera. Oleh karena, tidak terhitung buku sejarah perkembangan Islam di Indonesia yang membahas masalah ini, baik dalam bentuk bahasan tersendiri maupun dalam bentuk serpihan-serpihan ulasan di sana-sini.

Buku Suryadi yang dibahas ini sesungguhnya juga mengusung tema perlawanan terhadap tradisi dan implikasinya bagi kelangsungan hidup yang melawannya, dari jantung pertahanan kaum konservatif di Minangkabau (hal. 1). Pada poin ini, tema yang diusung Suryadi tidaklah baru meskipun tetap bermakna bagi potret dinamika dan denyut pemikiran masyarakat Minangkabau pada paroh pertama abad ke-19. Namun, pilihan tokoh penentang tradisi dan sumber yang digunakan Suryadi adalah poin penting yang jarang --untuk tidak mengatakan tidak pernah-- dilakukan oleh para penulis sebelumnya.

Bebeda dengan penulisan sejarah selama ini yang berpusat pada orang kaya dan kuat yang berkuasa (hal. 5) hingga ada ungkapan bahwa yang dilukiskannya pada dasarnya adalah *His (story)*, bukan *History*, Suryadi berambisi melakukan rekonstruksi sejarah orang "pinggiran." Syekh Daud (diperkirakan hidup antara 1790-an dan 1850-an) adalah ulama dari daerah pesisir rantau Pariaman. Dalam konteks pembaharuan Islam di Minangkabau, daerah rantau Pariaman sering disebut sebagai wilayah pinggiran, sedangkan daerah pedalaman sebagai *centre*, atau *heartland*, tempat tiga tokoh pembaharu Minangkabau berasal (Haji Miskin, Haji Sumanik, dan Haji Piobang). Meskipun dari keturunan ulama terkemuka di Pariaman (ayahnya, Syekh Badaruddin) (hal. 144), pernah menjadi guru mengaji di kampungnya di Koto Gadis, Sunur (hal. 148), dan kembalinya dari Tanah Suci Mekkah dekat dengan kalangan penguasa Istana Trumon (satu kerajaan lokal di pantai Barat Aceh yang berada di bawah daulat Kerajaan Aceh) sehingga dapat disebut bukan orang biasa, Syekh Daud bukanlah seorang penguasa hingga kehidupannya perlu direkam dan ditulis sejajar dengan para penguasa yang menjadi pusat penceritaan buku-buku sejarah selama ini.

Dengan mengangkat tokoh pinggiran Suryadi seolah-olah ingin mengatakan bahwa sejarah dan tokoh-tokoh pinggiran tidak saja dapat melengkapi konstruksi sejarah hasil pengamatan atas peristiwa-peristiwa besar sebagaimana yang berlaku dalam penulisan sejarah selama ini, tetapi juga --dalam beberapa hal-- lebih mampu mengungkapkan realitas yang sebenarnya. Tidak seperti penulisan tokoh-tokoh besar, penulisan tokoh-tokoh pinggiran jauh dari motivasi-motivasi non-ilmiah (politik dan ekonomi).

Syekh Daud merupakan tokoh "pinggiran" yang harus

"terusir" dari kampung halaman dan berpisah dengan keluarganya demi gagasan-gagasan pembaharuan yang ditiupkan dari "pusat" (kelompok Padri yang mula-mula muncul di daerah pedalaman Minangkabau). Bahkan, kegigihan dan pengorbanan tokoh pinggiran ini *vis a vis* permusuhan dan teror kaum adat dan ulama konservatif tidak lebih kecil dari pengorbanan tokoh-tokoh pusat. "Tokoh-tokoh semacam Syekh Daud memang berasal dari daerah yang selama ini dianggap pinggir, tetapi peran yang dimainkannya tetaplah sentral dan bukan pinggiran," demikian kira-kira alasan yang mendasari Suryadi memilih tokoh Syekh Daud sebagai obyek tulisannya.

Poin penting lain dari buku Suryadi ini adalah pilihan sumber utama tulisannya. Sama halnya dengan tokoh yang diangkatnya, teks *Syair Sunur* disadari Suryadi adalah teks yang bisa disebut "teks pinggiran" dalam tradisi kajian Naskah Nusantara Klasik. Hal ini karena teks *Syair Sunur* adalah teks puisi, cukup pendek (hanya 62 bait), dan terutama mengandung unsur keislaman, sementara kecenderungan peneliti lebih memperhatikan teks prosa, panjang, dan tentang sejarah. Teks prosa sejarah yang panjang ini dianggap mencerminkan asal-usul penguasa lokal dan latar belakang daerah tertentu. Teks-teks yang merepresentasikan *center of authority* inilah yang diperhatikan oleh sarjana-sarjana Barat karena motivasi politik dan ekonomi (hal. 2). Walaupun ada naskah/teks pinggiran yang sudah diteliti, itu terbatas pada *genre* Kaba dan Tambo yang merefleksikan organisasi sosial dan kebudayaan masyarakat pedalaman Minangkabau (hal. 3).

Berbeda dengan Kaba yang bersifat lisan, *Syair Sunur* merupakan produk dari budaya tulis. Berbeda dengan teks-teks prosa sejarah yang biasanya berbicara seputar "dalam" kekuasaan, *Syair Sunur* merekam peristiwa yang terjadi di "luar" kekuasaan pada suatu masa dan tempat tertentu, yang lebih berkaitan dengan masalah-masalah pribadi tetapi dilatarbelakangi oleh gerakan pembaharuan agama (Islam) di pantai Barat kepulauan Sumatera, suatu peristiwa yang tidak bebas dari konstelasi politik semasa (hal. 5).

Tampak di sini bahwa buku Suryadi ini dapat disebut telah merepresentasikan dua bentuk perlawanan "pinggiran" terhadap tradisi. *Pertama*, pilihan kajian pada teks *Syair Sunur* adalah satu bentuk perlawanan "pinggiran" terhadap "tradisi" yang berkembang

dalam kajian Naskah Nusantara Klasik. Kedua, tema sentral dalam teks *Syair Sunur*, adalah perlawanan tokoh "pinggiran" terhadap "tradisi" oleh pemilih obyek kajian buku ini, Suryadi; maka perlawanan pertama dimotori digerakkan oleh pengarang teks, Syekh Daud, yang menjadi tokoh sentral dalam teks pilihan Suryadi. Jika dalam perlawanan kedua penggerak menemui kegagalan telak (meski di akhir hanyatnya secara samar terlukis seberkas sinar harapan keberhasilan perjuangannya), maka dalam perlawanan pertama, penggerak belum dapat dilihat apakah berhasil atau gagal. Kegagalan dan keberhasilan "jalan" yang diretas penggerak kedua ini harus dilihat dari ada tidaknya perubahan orientasi kajian Naskah Nusantara: apakah tetap berkuat pada teks-teks prosa sejarah panjang dan berorientasi pada pusat kekuasaan atautkah akan mulai menggali teks-teks puisi keagamaan dari luar pusat kekuasaan.

C. Teks dan Konteks *Syair Sunur*

Suryadi membagi buku ini menjadi tujuh bab. **Bab pertama** menjelaskan alasan pemilihan *Syair Sunur* sebagai obyek penelitian dan gambaran penelitian *Syair Sunur* sebelumnya. Di sini Suryadi ingin menunjukkan signifikansi dan "kebaruan" masalah yang diangkatnya. Menurutnya, berbeda dengan karya-karya Syekh Daud yang lain, perhatian peneliti terhadap *Syair Sunur* dirasakannya masih kurang. Karya skripsi Leni Nora yang menyajikan transliterasi *Syair Sunur*, misalnya, meskipun bermanfaat, menurutnya, mengandung beberapa cacat yang perlu dilakukan perbaikan. Leni Nora menggunakan menggunakan metode tunggal dan naskah dari edisi yang sudah dicetak, sehingga ia belum menelusuri salinan-salinan *Syair Sunur*, baik dalam bentuk manuskrip maupun cetak. Konteks sosio-historis dan tentang pengarang *Syair Sunur* juga belum ia bahas. Untuk mengisi kekurangan-kekurangan inilah, penelitian Suryadi ini diadakan (hal. 6).

Bab Kedua menyajikan deskripsi salinan-salinan *Syair Sunur*, baik manuskrip maupun cetakan, yang ditemukan Suryadi dari berbagai perpustakaan di dunia, agar pembaca mendapatkan gambaran tentang sejarah resepsi teks *Syair Sunur*. Deskripsi ini mencakup masing-masing bundel naskah (*collective bundel*) dan detail

teks *Syair Sunur* dalam masing-masing bundel naskah. Hal-hal yang dideskripsikannya tentang bundel naskah bentuk manuskrip adalah 1) tentang bundel naskah: pemilik, kolektor, dan tempat penyimpanan naskah; judul naskah (kalau ada); teks-teks dan pengarangnya dalam naskah secara berurutan; dan jumlah halaman setiap teks secara berurutan; 2) tentang teks *Syair Sunur*: ketebalan (jumlah halaman); panjang dan lebar; jumlah baris per halaman; aksara yang digunakan (Jawi atau Latin); bagus atau jelek, mudah atau sulit dibaca, dan rapi atau tidak rapi; jumlah bait; dan ada tidaknya kolofon.

Untuk bundel naskah bentuk cetakan, hal-hal yang dideskripsikan adalah: judul suntingan (kalau ada); penerbit, tempat terbit, dan tahun penerbitan; ketebalan (jumlah halaman) suntingan; penyunting dan keterangan tentang asal, kebangsaan, dan tempat mukimnya (kalau ada); penjelasan editor/penyunting tentang teks dan konteks geografis sosial dan sejarah pengarang; aksara yang dipakai; tempat dan tahun publikasi; panjang teks; jumlah bait; teks tambahan atau *bladvulling* (kalau ada); bentuk teks tambahan (puisi atau prosa); dan tempat penyimpanan eksemplar contoh.

Setelah mendeskripsikan semua salinan naskah dan teks *Syair Sunur* yang dikandungnya, Suryadi lalu memperbandingkan salinan-salinan teks *Syair Sunur* yang berjumlah empat belas buah itu, untuk melihat kesamaan dan perbedaannya. Dengan memperbandingkan dan mencari kesamaan atau perbedaan di antara salinan-salinan teks *Syair Sunur* ini, Suryadi tidak bermaksud menunjukkan satu bentuk yang dalam tradisi filologi disebut sebagai "kecerobohan" atau "kesalahan" penyalin. Namun, dengan perbedaan-perbedaan yang ditemukannya itu, ia ingin membuktikan *Syair Sunur* sebagai produk sastra tertulis yang dihidupkan dalam lingkungan kebudayaan lisan; penyalinan *Syair Sunur* dari "teks" yang dilisankan, bukan dari teks tulisnya; dan sistem penyalinan teks yang longgar (hal. 26).

Berikutnya, di **bab ketiga**, Suryadi mengemukakan dasar-dasar dan prinsip-prinsip penyuntingan teks, di samping ia menyajikan salinan teks pilihan secara utuh beserta transliterasinya. Tujuan penyuntingan dan transliterasi teks *Syair Sunur* agar teks ini dapat dibaca oleh pembaca masa kini, baik kalangan akademi maupun masyarakat umum. Untuk itu, suntingan teks sastra Melayu-Minangkabau klasik ini disajikan sedemikian rupa, yang dari segi

bahasa tidak mengagetkan pembaca masa kini. Meskipun semua naskah dalam sebuah korpus dinilainya sama baiknya dan perlu mendapat perhatian mengingat masing-masing memiliki situasi, khalayak, dan latar sosial sendiri-sendiri, tujuan penyuntingannya adalah menunjukkan teks *Syair Sunur* yang komposisinya dianggapnya "mendekati" aslinya seperti yang disusun pengarang (hal. 43-44).

Prinsip-prinsip penyuntingan yang digunakan Suryadi pada salinan teks *Syair Sunur* bentuk cetakan adalah: 1) jarak waktu (teks yang lebih belakangan tidak dipakai); 2) teks yang bercampur dengan teks lain dibuang; 3) teks yang ada penambahan larik dan bait oleh editor, dan teks yang tidak lengkap tidak digunakan; 4) salinan cetakan (terutama yang litografis) sering mengandung kesalahan hingga harus dieliminir. Karena kepentingan komersil yang bermain, kesalahan pada salinan cetakan biasanya diabaikan. Terhadap salinan teks *Syair Sunur* bentuk manuskrip, ia menggunakan prinsip-prinsip penyuntingan: 1) jarak waktu (teks yang ditulis dengan aksara Latin dieliminir karena lebih mudah dari teks yang beraksara Jawi; 2) kelengkapan teks; 3) mudah atau tidak mudah dibaca; dan 4) cacat atau tidak cacat (hal. 45-46).

Pilihan Suryadi pun jatuh pada teks *Salinan-H*, sebagai salinan terbaik. Salinan teks ini tidak cacat, paling lengkap dan sempurna, penyalinannya paling tua, disalin atas suruhan orang Belanda sehingga dapat dipastikan penyalinannya dilakukan dengan ekstra hati-hati, dan lebih masuk akal (hal. 47).

Suntingan teks ini juga menyertakan versi Jawi *salinan-H* dengan pengaturan sedemikian rupa demi kemudahan pembaca, terutama kalangan akademisi. Pengaturan dimaksud adalah seperti penyatuan larik yang terpisah oleh pergantian halaman, pemberian nomor urut pada masing-masing bait, dan penambahan judul oleh editor. Beberapa catatan dalam transliterasi juga diberikan Suryadi di sini. Misalnya, transliterasi kata-kata yang ditulis dengan cara Melayu berpedoman pada *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI), transliterasi kata-kata dari bahasa Arab didasarkan pada *Pedoman Transliterasi Arab-Latin* yang dikeluarkan oleh Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI (1987), dan unsur bahasa Minangkabau dalam teks akan tetap dipertahankan sebagaimana adanya dalam transliterasi,

agar ciri Minangkabau teks ini tidak hilang. Selanjutnya, **bab keempat** menghadirkan isi dan interpretasi Suryadi atas teks *Syair Sunur*. Tentu saja, teks yang hanya berjumlah 62 bait itu terlalu pendek untuk menjadi dasar satu-satunya bagi konstruk "biografi" pengarangnya, Syekh Daud. Lagi pula, teks berbentuk puisi ini merupakan produk dari sastra Melayu abad ke-19, masa transisi dalam masyarakat Melayu: dari budaya lisan yang bersifat komunalitas pada budaya tulis yang menonjolkan sifat individualitas. Oleh karena itu, interpretasi menjadi penting bagi teks-teks dari masa ini, apalagi tujuannya adalah mengkonstruk riwayat hidup pengarangnya. Dalam melakukan interpretasi teks *Syair Sunur* ini, Suryadi juga menggunakan sumber-sumber eksternal, baik lisan maupun tulisan. Dengan demikian, dari teks yang begitu pendek ini Suryadi dapat menjelaskan sifat autobiografi teks bahwa *Syair Sunur* adalah otobiografi pengarangnya, Syekh Daud; dan untuk siapa dan apa tujuan pengarang menulis karyanya.

Apabila bab-bab sebelumnya berbicara seputar intrinsikalitas teks *Syair Sunur*, maka **bab kelima** dan **bab keenam** berambisi memotret aspek ekstrinsikalitas teks *Syair Sunur*. Konteks sosio-politik dan sejarah lahirnya *Syair Sunur* merupakan bahasan bab kelima sedangkan sosok Syekh Daud dan pemikirannya menjadi pusat perhatian bab keenam. Jika saat berbicara tentang aspek intrinsikalitas teks Suryadi di sana-sini menggunakan sumber-sumber eksternal, maka ia pun bahkan "tenggelam" dalam sumber-sumber eksternal, baik lisan maupun tulisan, saat berbicara tentang aspek ekstrinsikalitas. Dalam hal ini, sumber eksternal utama Suryadi adalah teks *Syair Mekah dan Madinah* atau *Syair Rukun Haji*, yang juga karya Syekh Daud.

D. Beberapa Catatan Akhir: Apresiasi dan Kritik

Sebagaimana sosok tokoh Syekh Daud yang dicoba dikonstruksinya, Suryadi juga meninggalkan --untuk tidak menyebut menentang-- pendekatan filologi tradisional, untuk lebih dekat dengan pendekatan modern. Meskipun harus memilih salah satu dari empat belas salinan teks *Syair Sunur* yang ditemukannya (*Salinan-H*) dengan alasan mendekati aslinya, ia tidak ingin merekonstruksi sebuah teks hingga mendekati bentuk dan redaksi aslinya dari salinan-salinan yang ada. Sebagaimana filologi modern, Suryadi berpandangan

bahwa variasi dalam teks (sastra) merupakan tanda hidup teks itu, dan bukan sebuah kesalahan.

Namun, dengan memilih satu teks yang dianggap "mendekati" aslinya dan mengadakan perubahan sedemikian rupa, Suryadi sebenarnya memiliki kesamaan dengan filologi tradisional dan, tentu saja, dengan filologi modern bahwa ia ingin menampilkan teks yang bersih dari ketidakajegan, dan memberikan transliterasi dan terjemahan, agar teks siap dibaca oleh kalangan lebih luas, tidak terbatas pada kalangan akademisi. Bahkan, ia melangkah lebih jauh dengan menggunakan teks yang ditelitinya dan informasi luar (lisan dan konteks hidupnya). Bahkan, ia melangkah lebih jauh (dantulis) untuk mengkonstruksi "oto(biografi)" pengarang, Syekh Daud, dan konteks hidupnya. Baginya, dalam teks terdapat jejak pengarang. Tampaknya, ia memakai pendekatan ekspresif atau historis-biografis dalam pembacaan teks *Syair Sunur* ini.

Kedekatannya dengan tema (Suryadi berasal dari daerah yang sama dengan Syekh Daud, yaitu Sunur, Pariaman) dan pengetahuannya tentang konteks faktual-historis atau --seperti kata bahasa Umar Junus dalam pengantar buku ini-- keintimannya dengan Syekh Daud, membantunya dapat melakukan konstruksi oto(biografi) dan konteks hidup Syekh Daud dengan baik, bahkan terkesan "terlalu" eksektif. Hal ini dapat dilihat dari begitu banyaknya literatur di luar teks *Syair Sunur* yang menjadi rujukan penelitiannya.

Dengan langkah-langkah dan prosedur filologi yang diambilnya dalam kritik teks seperti inventarisasi, deskripsi, perbandingan, transliterasi, dan terjemahan teks serta pembacaan konteks untuk mempertajam analisa "internal" teks dan konstruksi "eksternal" teks, maka Suryadi tidak saja mampu menyajikan tokoh "pinggiran" agar masuk dalam pertimbangan "pusat" tradisi penulisan sejarah, tetapi bahkan ia berhasil dalam melakukan upaya-upaya perlawanan "pinggiran" terhadap tradisi penelitian filologi "dominan". Dengan kata lain, meski sama-sama melakukan perlawanan terhadap tradisi, Suryadi tampaknya lebih beruntung (tidak seperti Syekh Daud yang gagal total), paling tidak bila dilihat dari keberhasilannya "mengemas" perlawanannya hingga tampak seperti tidak melawan.

Namun, karena konteks yang menjadi fokus perhatian, maka Suryadi menjadi sedikit berbicara tentang teks. Meskipun porsi bab untuk membahas teks lebih besar (bab II sampai bab IV) daripada

porsi bab untuk konteks (bab V dan bab VI), jumlah halaman untuk membahas konteks jauh lebih besar (hal. 81-205) daripada untuk membahas teks (hal. 11- 80). Kenyataan ini membuat Suryadi dapat disebut telah membawa "yang pinggir" kepada "yang pusat" dan sekaligus memindahkan "yang pusat" ke "pinggir."

Akhirnya, harus diakui bahwa tidak mudah melakukan kritik atas buku berharga dan mendalam ini, yang dihasilkan oleh orang yang ahli di bidangnya, baik dalam teks maupun konteks. Apalagi, yang melakukan kritik adalah orang yang tahu "terlalu sedikit" tentang teks dan konteks. ***

Daftar Pustaka

- Baried, Siti Baroroh, dkk., *Pengantar Teori Filologi*, (Yogyakarta: Badan Penelitian dan Publikasi Fakultas (BPPF), Seksi Filologi, Fakultas Sastra, UGM, 1994), cet. II.
- Daya, Burhanuddin, *Gerakan Pembaruan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Thawalib*, (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1995), cet. II.
- Djamal, Murni, *Dr. H. Abdul Karim Amrullah: Pengaruhnya dalam Gerakan Pembaruan Islam di Minangkabau*, terjem. Oleh Theresia Slamet, (Jakarta: INIS, 2002).
- Geertz, Clifford, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terjem. Oleh Aswab Mahasin, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1983), cet. II.
- Nata, Abuddin, *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2001), cet. II.
- Navis, A.A., *Alam Berkembang Jadi Guru: Adat dan Kebudayaan Minangkabau*, (Jakarta: GrafitiPers, 1986), cet. II.
- Noer, Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1996), cet. VIII.
- Suryadi, *Syair Sunur: Teks dan Konteks 'Otobiografi' Seorang Ulama Minangkabau Abad Ke-19*, (Padang: Citra Budaya Indonesia, 2004).