

ISLAM AND HUMANITIES

(Islam and Malay Local Wisdom)

Prosiding

خصائص اللغة العربية

دراسة في المزايا والسّمات

كتبه

الدكتور حسان بن عبد الله بن محمد الغنيمان

أستاذ اللغويات المشارك في قسم اللغة العربية وآدابها

في كلية الآداب بجامعة الملك سعود

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ملخص البحث

من آيات الله ﷻ أنه خَلَقَ البشر مختلفين في أشكالهم وألوانهم وألسنتهم لحكمة عظيمة ، قال تعالى : ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ ﴾ [سورة الروم ، الآية 22] . ومع اختلاف لغات البشر يرى كل إنسان أن لغته الأم - مهما كانت - هي أفضل اللغات ؛ لذا رأيت أن أدرس مزايا اللغة العربية وسماتها لأُبْرز خصائصها فنَقِفَ على مكانتها بين لغات العالم .

لِلُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ خِصَائِصٌ مِنْ أَمَمِهَا : أَمَّا لُغَةُ الدِّينِ الْإِسْلَامِيِّ ، الَّتِي هِيَ آخِرُ الْأَدْيَانِ ، وَقَدْ نَسَخَ الْإِسْلَامُ جَمِيعَ الْأَدْيَانِ ، وَهَذَا يَسْتَدْعِي أَنْ يَكُونَ الْمُتَحَدِّثُونَ بِلِسَانِهِ الْعَرَبِيِّ هُمْ أَتْبَاعُهُ الْكَثِيرُونَ .
ومنها : أَنَّ اللُّغَةَ الْعَرَبِيَّةَ قَدِيمَةٌ ، فَهِيَ مِنْ زَمَنِ يَعْرُبُ بَنِي قَحْطَانَ ، أَحَدِ أَكْثَرِ مُلُوكِ الْعَرَبِ فِي جَاهِلِيَّتِهِمُ الْأُولَى . وَقَدَّمَ اللُّغَةَ لِيَجْعَلَ نِظَامَهَا الصَّوْتِيَّ وَالذَّلَالِيَّ وَالتَّرْكِيبِيَّ يَبْقَى عَلَى ثَبَاتِهِ وَسَلَامَتِهِ مِنَ التَّغْيِيرِ ، وَيَجْعَلُ أَجْيَالَهَا الْلاحِقَةَ - وَإِنْ بَعُدُوا - يَفْهَمُونَ تَرَاثُهُمْ .

ومنها : أَنَّ لِلُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ نِظَامًا تَمَيَّزَ بِهِ عَنِ نِظَامِ كَثِيرٍ مِنَ اللُّغَاتِ ، كَالنِّظَامِ الصَّوْتِيِّ ، وَالنِّظَامِ الذَّلَالِيِّ ، وَنِظَامِ الْبِنْيَةِ ، وَنِظَامِ التَّرْكِيبِ ، وَالنِّظَامِ الْكِتَابِيِّ . وَهَذِهِ الْخِصَائِصُ مِنْ أَقْوَى خِصَائِصِهَا ؛ مِمَّا جَعَلَهَا أَقْرَبَ لُغَاتِ الدُّنْيَا إِلَى قَوَاعِدِ الْمَنْطِقِ . وَسَيُفْصِحُ الْبَحْثُ عَنِ هَذَا النِّظَامِ .

وَيُسْتَحْسَنُ بِالْمُسْلِمِ أَنْ يَتَعَلَّمَ اللُّغَةَ الْعَرَبِيَّةَ ، وَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ أَنْ يَتَعَلَّمَ مِنْهَا مَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُقِيمَ بِهَا شُعَائِرَ الدِّينِ إِقَامَةً صَحِيحَةً ، كَقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ ، وَإِقَامَةَ الصَّلَاةِ . وَمِمَّا يُشَجِّعُ عَلَى تَعَلُّمِهَا : أَنَّهَا لُغَةُ شَرِيفَةٍ تُمَثِّلُ الدِّينَ الْإِسْلَامِيَّ ، وَأَنَّهَا وَسِيلَةٌ لِلتَّعَارُفِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ الْمُنْتَشِرِينَ فِي آفَاقِ الْأَرْضِ .

المقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين ، نبينا وحبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين ، وبعد :

فإن الله ﷻ خلق البشر مختلفين في أشكالهم وألوانهم وألسنتهم لحكمة عظيمة ، قال تعالى : ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافَ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَنَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ ﴾^(١) . ومع اختلاف لغات الناس يرى كل إنسان أن لغته الأم – مهما كانت – هي أفضل اللغات^(٢) ، ولذا سيدرس هذا البحث مزايا اللغة العربية وسماتها ليبرز خصائصها التي انفردت بها فنقف على مكانتها بين لغات العالم .

وقد بذلت في هذا البحث جهداً ليس هيناً لكن قد لا يظهر للقارئ ؛ لذا أسألُ الله أن ينفع به ، ويجد فيه قارئه ما هو مفيد له وجديد عليه . وفي الختام أحمد الله على أن يسر لي إخراج هذا البحث ، ولا أنسى أن أتقدم بجزيل الشكر لكل من كان له علي يد في إخراج هذا البحث إلى النور ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

(١) سورة الروم ، الآية ٢٢ .

(٢) ينظر أم اللغات ص ٢٠ وما بعدها .

اللغة هي أصوات يُعَبَّرُ بها كُلُّ قَوْمٍ عن أغراضهم^(١) .

يتحدّثُ الناسُ في زماننا بلغاتٍ عديدة تصل إلى ما يقارب من سبعة آلاف لغة ، وتعدُّ اللُّغةُ العربيةُ اللُّغةَ الخامسةَ بحسب عدد المتكلمين بها ؛ إذ يتكلّمُ بها قرابة 295 مليون شخص ، وهي اللُّغةُ الدِّينيةُ لمليارٍ وستمئةٍ مليونٍ مسلمٍ . ويأتي قبل اللغة العربية بحسب أعداد المتكلمين اللُّغةُ الصينية ثم الإسبانية ثم الإنجليزية ثم الهندية (الهندوستانية)^(٢) .

ومن هذه الأرقام يظهر سؤال مفادُهُ هل بين هذه اللغات فروقٌ تجعلُ لبعضها خصائصَ تميّزُ بها أو لا ؟

وأقول : لا يخفى أنّ لكلِّ لغةٍ خصائصَ قد تكثرُ وقد تقلُّ ، وقد تشترك مع غيرها من اللغات وقد تنفرد . أما اللُّغةُ العربيةُ فقد انفردت بخصائصَ تُنبئُ عن مكانتها بين غيرها من اللُّغات ، ومن أهمها ما يلي :

أولاً : أن العربية لغة الدين الإسلامي^(٣) ، فالإسلام آخر الأديان ، وقد نسَخَ جميعَ الأديان ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ ﴾^(٤) ، ودستور الإسلام هو القرآن الكريم ، والقرآن الكريم نزل بلغة العرب ، قال تعالى ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾^(٥) ، وقال تعالى : ﴿ كَتَبَ فُصِّلَتْ ءآيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾^(٦) . ولغة سيد المرسلين ﷺ هي العربية ، قال تعالى : ﴿ فَإِنَّمَا يَسْرُنَهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾^(٧) ، وقال تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾^(٨) .

(١) ينظر الخصائص ٣٤/١ ، والتعريفات للجرجاني ص ١٩٢ .

(٢) هذه المعلومات مأخوذة من إحصائية الموسوعة الوطنية السويدية عام ٢٠١٠ م ، الموجود في موقعهم على النت .

(٣) ينظر الرسالة للشافعي ص ٤١ وما بعدها ، وروضة الأعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام ص ٣٠٩ .

(٤) سورة آل عمران ، الآية ٨٥ .

(٥) سورة يوسف ، الآية ٢ .

(٦) سورة فصلت ، الآية ٣ .

(٧) سورة الدخان ، الآية ٥٨ .

(٨) سورة إبراهيم ، من الآية ٤ .

واختيار الله ﷻ - وهو العليم الحكيم - العربية لتكون لغة القرآن دليل واضح على كمالها وتميزها بالإبانة عن مقاصد الشريعة^(١) ، قال تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنْ أَلْوَعِيدٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ﴾^(٢) ، وقال تعالى : ﴿ وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾^(٣) . ففي هاتين الآيتين يخبر الله ﷻ بأنه أنزل القرآن الكريم عربياً ، ومدحه وأثنى عليه بأنه مبین لم يتضمّن لبساً ، وهذا يدلُّ دلالة واضحة على شرف اللغة التي أنزل بها ، وأنها أكثر اللغات تأديةً للمعاني التي تقوم بالنفوس^(٤) ، قال ابن كثير - رحمه الله -^(٥) : "فلهذا أنزل أشرف الكتب بأشرف اللغات على أشرف الرسل ، بسفارة أشرف الملائكة ، وكان ذلك في أشرف بقاع الأرض ، وابتدئ إنزاله في أشرف شهور السنة وهو رمضان ، فكمّل من كل الوجوه" .

ولو لم يكن للغة العربية إلا هذه المكانة لكفتها .

وإذا كانت اللغة العربية لغة الدين الإسلامي فهي لغة الفكر والثقافة لما يزيد على مليار مسلم ، فكل مسلم يستحسن أن يتحدث باللغة العربية ، ويلزمه ذلك في صلواته ودعوته وأذكاره^(٦) ؛ ولذا كانت اللغة العربية هي ما يربط أبناء المسلمين مع بعضهم في شتى بقاع العالم .

ثانياً : أنّ اللغة العربية قديمة ، فهي من زمن يعرب بن قحطان بن عابر ، أحد أعظم ملوك العرب في جاهليتهم الأولى^(٧) . وقيل : هي سابقة زمن يعرب بن قحطان ، فهي من زمن

(١) ينظر كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية ص ٧٣ ، والصاحبي ص ١٦ ، وكتاب تنبيه الألباب على فضائل الإعراب ص ٧٤ ، وعبقرية اللغة العربية لمحمد القوصي ص ١٣ ، وعناية المسلمين باللغة العربية خدمةً للقرآن الكريم ص ١٦١ .

(٢) سورة طه ، الآية ١١٣ .

(٣) سورة الشعراء ، من الآية ١٩٢ إلى الآية ١٩٥ .

(٤) ينظر الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية ص ٢٣٦ ، وتفسير ابن كثير ٤/٣٦٥ .

(٥) تفسير ابن كثير ٤/٣٦٥ .

(٦) ينظر شرح الأجرومية لحسن حفظي ص ٨ .

(٧) ينظر المعارف لابن قتيبة ص ٢٧ و ٦٢٦ ، ونشوة الطرب ص ٨٨ ، وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ٥٣/٢ و ٢٩٣ ، والمزهر ١/٣٢ ، ودراسات في فقه اللغة ص ٢٩١ ، وأم اللغات ص ٣٢ .

هود عليه السلام^(١) ؛ لحديث أبي ذر رضي الله عنه الطويل في معرض حديث الرسول صلى الله عليه وسلم عن الأنبياء : «وَأَرْبَعَةٌ مِنْ الْعَرَبِ : هُودٌ ، وَشُعَيْبٌ ، وَصَالِحٌ ، وَنَبِيُّكَ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»^(٢) . وذكر مقاتل أن بين هود ونوح - عليهما السلام - ستمائة سنة . وقيل : ثمانمائة سنة^(٣) . وروى عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أن بين هود ونوح - عليهما السلام - ثمانمائة وستين سنة^(٤) .

وقيل : إن اللغة العربية من زمن نوح عليه السلام ؛ بدليل أن اسمه عربي ، وأن أسماء أصنام قومه عربية ، الوارد ذكرها في قوله تعالى : ﴿ وَقَالُوا لَا تَدْرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَدْرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ﴾^(٥) .

وإذا كانت اللغة العربية - كما هي طبيعة اللغات - قد اجتازت مراحل كثيرة من التطور قبل أن تصل إلى مرحلة التوثيق والتدوين^(٦) ، إلا أن نزول القرآن الكريم في العصر الجاهلي وهو أبلغ نص ، وتحديه لأرباب البلاغة من المشركين بالإتيان ولو بآية واحدة ثمثله^(٧) دليل على أن اللغة العربية قد وصلت في ذلك العصر إلى كمال مجدها وأوج ازدهارها ؛ مما يعني أنها بلغت الغاية في التغيير والتطور^(٨) .

(١) ينظر خلاصة السير الجامعة لعجائب أخبار الملوك التابعة ص ٣ ، ومراة الزمان في تواريخ الأعيان ٣٤٣/١ ، والبداية والنهاية ٢٨٢/١ .

(٢) رواه ابن حبان في صحيحه ٧٧/٢ ، والآجري في كتابه الأربعون حديثاً ص ١٩٥ ، ورواه غيرهما . ينظر أنيس الساري ٥١٩/١ . وقال الشيخ الألباني عن هذا الحديث في التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان ٣٨٤/١ : "إنه ضعيف جداً" . ورغم ضعف هذا الحديث إلا أنه يتقوى بأن اسم هود عليه السلام عربي ، وبأن اسم موطن قومه "الأحقاف" عربي ، وبما ذكره المؤرخون من أن هوداً عربي . ينظر المراجع المذكورة في الهامش السابق .

(٣) ينظر مراة الزمان في تواريخ الأعيان ٣٤٣/١ .

(٤) ينظر عمدة القاري ٢٢٧/١٥ .

(٥) سورة نوح ، الآية ٢٣ .

(٦) ينظر فقه اللغة لعلي عبد الواحد وافي ص ١٣ .

(٧) قال تعالى : ﴿ أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٣﴾ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ ﴾ ، سورة الطور ، الآيتان

٣٣ و ٣٤ .

(٨) ينظر أم اللغات ص ٢٦ ، وقد ذكر كلام المستشرق الفرنسي أرنست رينان الذي يرى أن اللغة العربية بلغت من الكمال والنضج شأواً كبيراً لم تبلغه أي لغة .

فإذا كانت اللغة قديمة حافظ نظامها الصوتي والدلالي والتركيبى على ثباته وسَلِمَتْ من التغيير ؛ مما يجعل أجيالها اللاحقة - وإن بَعُدُوا - يفهمون تراثهم ، وبهذا تكون اللغة ثابتة وتُحَافِظُ على نفسها من الضياع ، وَيَسْهُلُ تَعَلُّمُهَا^(١) .

ولو أخذنا على سبيل المثال اللغة اللاتينية لوجدناها مع مرور الوقت دخلها التغيير ، فتولَّد من هذا التغيير لغاتٍ أخرى منفصلةً عن اللغة الأصلية ؛ لأن تغييرها قَوَّى وجوه الخلاف بين لهجاتها ، فتحوَّلت إلى لغات مستقلة ، وهي : اللغة الإيطالية ، واللغة الفرنسية ، واللغة الإسبانية ، واللغة البرتغالية ، ولغة رومانيا^(٢) ، وإن بقي بينها وجوه من الشَّبه ، ومثلها أيضا اللغة البرتغالية في البرتغال والبرازيل ؛ إذ نجد بينهما اختلافا كبيرا في الكلمات والقواعد والأصوات ورسم الحروف ، ومثلها كذلك الاختلاف بين اللغة الإسبانية في إسبانيا وأمريكا الجنوبية^(٣) .

وهذه اللغات المتفرعة من اللغة اللاتينية وكذلك اللغة الإنجليزية لا نجد أعمارها تتجاوز عشرة قرون ؛ مما أحدث انفصالا قويا بين هذه اللغات وأصولها ، فلا يُمكن أن يَفْهَمَ المتحدثُ الآن بهذه اللغات ما كُتِبَ بأصولها قبل عشرة قرون ؛ لعدم الثبات والترابط فيها .

يضاف إلى كون العربية قديمة أن النظام الصوتي للغة العربية نُقِلَ مشافهةً عن طريق تلقِّي قُرَاء القرآن له عن مشايخهم شيخا عن شيخ يبلغون به رسول الله ﷺ عن جبريل العَلِيِّ^(٤) عن رب العالمين ﷻ ؛ مما جعل النظام الصوتي للغة العربية يُحَافِظُ على أصالته وسلامته^(٤) ، وهذا أمر حُرمت منه كُلُّ اللغات ؛ مما جعل نظامها الصوتي عُرْضَةً للاضطراب والتطوُّر غير المنضبط .

ثالثا : أن للغة العربية نظاما تتميز به عن نظام كثير من اللغات ، كالنظام الصوتي ، والنظام الدلالي ، ونظام النَبِيَّة ، ونظام التركيب ، والنظام الكتابي ، فنظامها الصوتي يتميزُ باشماله على جميع الأصوات في اللغات السامية ، لم ينقص منها صوتٌ فَيَشِينُهَا النقصان ، ولم يَزِدْ فيها شيءٌ فَتَعْبِيهَا الزيادة ، فالأصوات في العربية تستغرق جميع جهاز النطق عند الإنسان ، ابتداء من الشفتين ،

(١) ينظر عبقرية اللغة العربية ص ٦٣ .

(٢) ينظر مدخل إلى علم اللغة ص ٢٠٥ وما بعدها ، وعلم اللغة لعلي عبد الواحد وافي ص ١٧٣ .

(٣) ينظر مدخل إلى علم اللغة ص ٢٠٦ و ٢٠٧ ، وعلم اللغة لعلي عبد الواحد وافي ص ١٧٤ .

(٤) ينظر عناية المسلمين باللغة العربية خدمةً للقرآن الكريم ص ١٩٨ .

كما في نطق حروف الباء ، والميم ، والفاء ، مروراً باللسان والحلق ، وانتهاءً بالجوف كما في نطق حروف المدّ : الألف ، والواو ، والياء^(١) .

وسعةً مخارج أصوات اللغة العربية جعلها تحتفظ بأصواتها الأصلية وأنسابها الصوتية ، فلم يتغير نطق حروفها كما هو شأن سائر اللغات التي اعترى التغيير أصوات حروفها ؛ لأن النظام الصوتي لا يمكن أن يكون ثابتاً طيلة تطوّر أيّ لغة^(٢) .

أيضاً يتميز النظام الصوتي للعربية - كما ذكرت سابقاً - بأنه نُقِلَ مشافهةً عن رَبِّ العالمين ﷺ ؛ مما جعل النظام الصوتي للغة العربية يُحافظ على أصالته وسلامته ، ولا يتعرض للاضطراب والتطوّر غير المنضبط ، وهذا أمر لا نجد في أيّ لغة .

كذلك نجد أن الشّعْرَ العربيَّ رواه السلفُ للخلف مشافهةً ، فكان في هذا بفضل الله صيانةً للغة العربية وأدّخارها إلى وقت نزول القرآن الكريم وبعثة الرسول ﷺ^(٣) .

ولذا علينا استغلال هذه الميزة ، وذلك بتدريب طلابنا على إخراج الحروف من مخارجها ، ونطق الأصوات بطريقة سليمة ؛ لأن هذا يُعدُّ هدفاً من أهم أهداف مناهج تعليم اللغة العربية .

أما نظامها الدلاليّ فيتميّز بثباته ؛ نظراً لقدم اللغة وسلامتها من التغيير والتطوير ؛ مما يجعل فهم اللغة يتساوى فيه القديم والحديث ، وهذا الأمر لا تجده في كثير من اللغات .

أيضاً يتميز النظام الدلالي للغة العربية بأنه نظام ذو دلالة واسعة وغنيّة ، فالعربية لغة ذات ألفاظ كثيرة ، فالمعنى الواحد نجد له ألفاظاً متعددة^(٤) ، وهذا يعطيها سعةً في التفاهم ، فيجد المتكلم سهولةً في استحضار الألفاظ ، ولا يتوقّف في أثناء الخطاب ، فإذا غاب عنه لفظٌ كان بوسعِهِ أن يتذكّر

(١) ينظر العين ٤٨/١ ، والكتاب ٤٣١/٤ ، وجمهرة اللغة ٤١/١ ، وكتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية ص ٧٥ ، وسر صناعة الإعراب ٤٥/١ ، ومقدمة لسان العرب ١٤/١ ، وفقه اللغة لعلي عبد الواحد وافي ص ١٢٨ ، وأم اللغات لسعيد بيومي ص ٣٨ .

(٢) ينظر دراسات في فقه اللغة ص ٢٨٥ - ٢٩١ ، واللغة لفندريس ص ٦٤ .

(٣) ينظر كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية ص ١٠٢ .

(٤) ينظر الرسالة للشافعي ص ٤٢ ، وتهديب اللغة ٤/١ ، والمزهر ٦٤/١ ، ودراسات في فقه اللغة ص ٢٩٢ ، وفقه اللغة لعلي عبد الواحد وافي ص ١٢٩ و ١٣١ وما بعدها .

مُرَادِفَهُ^(١) ، كذلك إذا كان لا يستطيع النطق بكلمة كالألثغ مثلاً لجأ إلى كلمة مرادفة لها ، كما فعل واصل بن عطاء الذي لم يكن يُحَسِّنُ نطقَ الرء فألقى خُطْبَةً كاملةً تامَّةً دون أن يلجأ إلى الكلمات التي فيها حرف الرء^(٢) .

وكثرة ألفاظ العربية أدّى إلى وجود عدد من الظواهر فيها التي تدل على سَعَةِ اللغة العربية وثرائها وسَعَةِ الدلالة فيها على المعنى^(٣) ، ومن هذه الظواهر : ظاهرة الترادف ، والمقصود بها دلالة أكثر من لفظٍ على معنى واحد ، نحو : الحِنْطَةُ ، والبُرِّ ، والقَمَحُ^(٤) ، وهذه الظاهرة أدّت إلى عِصْمَةِ الخطباء والكتّاب من التكرار ، مثال ذلك قول معاوية بن أبي سفيان - رضي الله عنهما - : "مَنْ لم يكن مِنْ بني عبد المطلب جَوَادًّا فهو دَخِيل ، وَمَنْ لم يكن مِنْ بني الزُّبَيْرِ شُجَاعًا فهو لَزِيْق ، وَمَنْ لم يكن مِنْ وَلَدِ الْمُغِيرَةِ تَيَّاهًا فهو سَنِيد"^(٥) . فنلاحظ أنه لم يُكْرَرْ كلمة "دخيل" ، وإنما استعاض عنها بكلمتين مترادفتين .

ومن هذه الظواهر أيضا ظاهرة المشترك ، والمراد بها دلالة اللفظ الواحد على أكثر من معنى^(٦) ، مثل لفظة "العين" ، فهي في الأصل تُطلق على عَضْوِ الإبصار ، وتُطلق على عين الماء ؛ لأن الدمع يجري من العين الجارية كما يجري الماء من العين الباصرة . وتُطلق العين على الوَجِيه والرئيس من الناس ؛ لمكانته ومنزلته في المجتمع ، فهو يُشبه العين الباصرة ، التي لها مكانة بين الأعضاء . كذلك تُطلق العين على الجاسوس ؛ لأن العين هي الأداة لهذا الشيء^(٧) .

-
- (١) ينظر فصول في فقه العربية ص ٣٠٩ ، وعبقريّة اللغة العربيّة لمحمد القوصي ص ٦١ و ٦٢ .
 - (٢) ينظر الكامل في اللغة والأدب ١١١٢/٣ ، والاقتضاب في شرح أدب الكتاب ١٢٠/١ .
 - (٣) ينظر تاريخ آداب العرب ١١٤/١ ، وفصول في فقه العربية ص ٣٠٩ ، وأم اللغات ص ٤٧ .
 - (٤) ينظر المزهري في علوم اللغة ٤٠٢/١ ، وعلم الدلالة لأحمد مختار عمر ص ١٤٥ ، وفصول في فقه العربية ص ٣٠٩ .
 - (٥) الصناعتين ص ١٥٨ .
 - (٦) ينظر الصاحبي ص ١١٤ ، والمزهري ٣٦٩/١ وعلم الدلالة لأحمد مختار عمر ص ١٤٥ ، ودراسات في فقه اللغة ص ٣٠١ ، وفقه اللغة لعلي عبد الواحد وافي ص ١٤٥ .
 - (٧) ينظر فقه اللغة وسر العربية ٦٤٢/٢ ، والمزهري في علوم اللغة ٣٧٢/١ ، وفصول في فقه العربية ص ٣٢٦ ، وعلم الدلالة لأحمد مختار عمر ص ١٥٣ .

ومن هذه الظواهر أيضا ظاهرة التَّضَادُّ ، والمراد بها دلالة اللفظ الواحد على معني وضده^(١) . وهي في الحقيقة نوع من أنواع المشترك ، مثال ذلك لفظة "الحميم" ، فهي تُطلق على الماء البارد وعلى الماء الحار ، ومثل لفظة "الموَلَى" ، فهي تُطلق على السيّد وعلى العَبْد .

ومن هذه الظواهر أيضا ظاهرة الاشتقاق ، والمراد بها أخذ لفظة من أخرى للدلالة على معني جديد مرتبط بمعنى الأصل ، مع اتفاق بينهما في الحروف الأصلية وترتيبها^(٢) ، مثل : ضَارِبٌ ، وضَرَابٌ ، ومَضْرُوبٌ ، ومَضْرِبٌ ، ومَضْرَابٌ .

وهذه الظاهرة من أكثر روافد اللغة العربية وأهمّها ، ومن أبرز خصائصها ، وهي ظاهرة جعلت النظام الدلالي للغة العربية يتميز بأنه نظام ذو طريقة عجيبة في التوليد ؛ مما جعل كثيرا من ألفاظ هذه اللغة متّصلاً ببعض في نسيج مُلتحم من غير أن تذهب معالمها ، بعكس كثير من اللغات ، ففي اللغة العربية نشقُّ اسم المكان "مَكْتَبَةٌ" من المصدر "الكَتَابَةُ" ، ونشتقُّ منه أيضا الفعل "كَتَبَ ويَكْتُبُ" ، بينما لا علاقة بين "book" ، وهي "كتاب" في اللغة الإنجليزية وبين "library" وهي "مكتبة" ، وبين الفعل "Write" وهو "كُتِبَ" . وهذه الميزة تُسهّل على مُتعلّم اللغة العربية معرفتها وإتقانها .

وأود الإشارة هنا إلى أن الاشتقاق أصلٌ كبيرٌ من أصول النحو التحويلي الذي يرى علماء الغرب أن تشومسكي هو مُبدعُ نظرية النحو التحويلي ومخترعُها . وقد وُجدَ لهذه النظرية صدَى مُدوّ في الآفاق في تلك الفترة الراكدة لغويّاً . والحقيقة أن تشومسكي استفاد هذه النظرية من النحو العربي ، وطبّقها على اللغة الإنجليزية التي لم تُعرَف هذه الظواهر قبله ، وما ذاك إلا لأنَّ أُسسَ نظرية النحو التحويلي وأصولها موجودة في النحو العربي ، وقد دَرَسَهَا نحاةُ العربية وصاغوا قواعدها بصورة دقيقة قبل تشومسكي بقرون^(٣) .

وترتكز نظرية النحو التحويلي على أن الكلام له بُنيّتان^(٤) :

(١) ينظر الأضداد لابن الأنباري ص ٦ ، والأضداد في كلام العرب ص ٣٣ ، والصاحي ص ١١٧ ، والمزهر ١/٣٨٧ ، وفصول في فقه العربية ص ٣٣٦ ، وعلم الدلالة لأحمد مختار عمر ص ١٩١ .

(٢) ينظر المفتاح في الصرف ص ٦٢ ، والممتع ص ٣٩ ، والمزهر ١/٣٤٥ ، ودراسات في فقه اللغة ص ١٧٣ ، وفصول في فقه العربية ص ٢٩٠ ، وفقه اللغة لعلي عبد الواحد وافي ص ١٣٧ .

(٣) ينظر بنية الجملة العربية وأسس تحليلها في ضوء المنهج التوليدي التحويلي ص ١٠٣ و ١٠٤ .

(٤) ينظر بنية الجملة العربية وأسس تحليلها في ضوء المنهج التوليدي التحويلي ص ١٠٢ .

بِنْيَةٌ ذَهْنِيَّةٌ عميقةٌ تُعبرُ عن الوظائف القاعديَّة التي تقوم بمهمَّة تحديد التفسير الدلالي .
وبنْيَةٌ سطحيَّةٌ منطوقةٌ تحدِّد التفسير الصوتي .
ومعرفة الربط بين هاتين البنيتين بطريقتي صحيحة عن طريق القواعد التحويلية ، وتقديم تفسير
دلاليٍّ وصوتيٍّ صحيحٍ لهاتين البنيتين .
ومن الظواهر المتولِّدة أيضا عن كثرة ألفاظ العربية الدالة على سعتها وغناها ظاهرة المعرب ،
وهي استعارة العرب في عصور الاحتجاج لفظة غير عربية من أُمَّة أخرى ، واستعمالها وفق الأوزان
العربية ، مثل لفظة : سُنْدُس ، وَزَنْجِيل ، وإبريق وما إلى ذلك^(١) .
وينبغي الإشارة إلى أن الألفاظ المعرَّبة في اللغة العربية قليلة جدًّا ، وما ذاك إلا لأن اللغة العربية
لغةٌ قويَّةٌ وغنيَّةٌ ، فاستغنت بألفاظها عن الألفاظ الأجنبية عنها .
ومن ظواهر اللغة العربية الدالة على سعتها وغناها ظاهرة النَّحْت ، وهي أخذُ كلمةٍ من كلمتين
أو أكثر أو من جملة للدلالة على معنى مُركَّبٍ من معاني الأصول التي أُخِذت منها ، مثل : عَبْشَمِيٍّ ،
مأخوذة من "عبد شمس" ، ومثل : البَسْمَلَة ، والحَيْعَلَة ، مأخوذتين من "بسم الله الرحمن الرحيم ،
وحَيٍّ على الفلاح"^(٢) . والنحْتُ نوعٌ من الاشتقاق .
وكل هذه الظواهر تجعل اللغة العربية قادرة على تجديد خلاياها ؛ لتناسب العصر مع احتفاظها
بأصولها وقواعدها وألفاظها^(٣) . كذلك تدلُّ هذه الظواهر بوضوح على سعة اللغة العربية وغناها ؛
مما جعلها ذات قدرةٍ فائقةٍ على استيعاب جميع أنواع التواصل ، ويكفي أنها استوعبت التراثين العربي
والإسلامي على ضخامتهما ، كما استوعبت ما نُقل إليها من تراث الأمم والشعوب ذات الحضارة
القديمة ، كاليونانية والرومانية والمصرية والفارسية .. إلخ^(٤) .

(١) ينظر فقه اللغة وسر العربية ٥٢٢/٢ ، والمغرب للحواليقي ص ٩١ ، والمزهر ٢٦٨/١ ، وفصول في فقه العربية ص ٣٥٨ ، ودراسات في فقه اللغة ص ٣١٤ .

(٢) ينظر الصاحبي ص ٤٦١ ، وفقه اللغة وسر العربية ٦٥٧/٢ ، والمزهر ٤٨٢/١ ، ودراسات في فقه اللغة ص ٢٤٣ ، وفقه اللغة لعلي عبد الواحد وافي ص ١٤٤ ، وفصول في فقه العربية ص ٣٠١ .

(٣) ينظر عبقرية اللغة العربية ص ٦٤ .

(٤) ينظر فقه اللغة لعلي عبد الواحد وافي ص ١٨٥ .

أما نظام **البنية** في اللغة العربية فيتميز بمحيته على أوزانٍ محدّدة ومُطرّدة ، فنجد الأفعال لها أوزان خاصة^(١) ، والأسماء لها أوزان خاصة بما فيها المصادر والمشتقات^(٢) ، وهذه الميزة تُسهّل على المتعلّم إتقان اللغة العربية بسرعةٍ وسهولةٍ ؛ إذ يكفيه معرفة الوزن فيصوغ عليه ما يشاء من معانٍ . كذلك يتميّز نظام **البنية** في اللغة العربية بمبدأ الاعتدال^(٣) ، فأكثر الكلمات العربية وُضِعَتْ على ثلاثة أحرف ، وقليلٌ منها رباعيٌّ أو خماسيٌّ أو ثنائيٌّ ، وهذه ميزةٌ كبيرةٌ ؛ لأن تركب أكثر الكلمات في العربية من ثلاثة أحرف يُعطي العربية نوعاً من الخفة ، والخفة تُسهّل استعمال اللغة . وكانت أكثر الكلمات في العربية ثلاثيةً ؛ لأن الثلاثة أخفُّ الكلمات ، فالحرفُ الأوّلُ يُبدَأُ به ، والثالثُ يوقف عليه ، والأوسطُ يكون فاصلاً بينهما^(٤) .

وكانت الكلمات الرباعية والخماسية قليلةً في العربية لأن التحدّث بالكلمات الرباعية والخماسية يُطيل النطقَ ويُعسّره ، وهذا عكس ما نجده في بعض اللغات ، فمثلاً اللغة التركية نجد كلماتها تتكون من حروفٍ كثيرةٍ .

أما الكلمات الثنائية فكانت قليلةً جداً في العربية لأن تتابع عددٍ من الكلمات الثنائية في الجملة الواحدة يُضعِفُ بناء الكلام ويُحدِثُ فيه ما يُشبهُ التقطُّعُ ؛ لتوالي الألفاظ المكوّنة من حرفين ، فيتوالى مقطعان معاً^(٥) .

-
- (١) ينظر المقتضب ٢٠٩/١ ، والصاحبي ص ٣٦٩ ، وفقه اللغة وسر العربية ٦٣٢/٢ ، وأبنية الأسماء والأفعال والمصادر ص ٨٩ ، وشرح المفصل ١٥٢/٧ ، والممتع ١٦٦/١ ، والمزهر ٣٧/٢ .
- (٢) ينظر المنصف ١٧/١ ، والصاحبي ص ٣٦٩ ، وفقه اللغة وسر العربية ٦٣٢/٢ ، والشافعية ص ٦ ، والممتع ٦٠/١ ، والمزهر ٤/٢ ، ودراسات في فقه اللغة ص ٣٢٨ ، وفقه اللغة لعلي عبد الواحد وافي ص ١٦٥ .
- (٣) ينظر شرح التصريف للثمانيني ص ٢٠٧ ، والمخصص ٢٢٦/٤ ، وعبقرية اللغة العربية ص ٦٥ .
- (٤) ينظر جمهرة اللغة ٥١/١ ، والخصائص ٥٦/١ ، وأبنية الأسماء والأفعال والمصادر ص ٩٣ ، والمخصص ٥٦/١ ، والمزهر ١٩٩/١ و ٢٤٢ ، وعبقرية اللغة العربية ص ٦٥ .
- (٥) ينظر الخصائص ٥٧/١ ، وعروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح ٦٦/١ ، والمزهر ٢٠٠/١ ، وعبقرية اللغة العربية ص ٦٥ .

كذلك يَتَمَيَّزُ نظام البنية في اللغة العربية بعدم توالي أربع حَرَكَاتٍ في كلمةٍ واحدةٍ ؛ نظراً للثَّقَلِ الحاصل باجتماع الحركات الأربع في كلمة واحدة ؛ ولهذا لاحظنا أن العرب تبني الفعل الماضي الثلاثي على السكون إذا اتصل به ضميرٌ رفعٍ مُتَّحَرِّكٌ ، نحو : ذَهَبْتُ فَتَعَبْتُ فَجَلَسْتُ^(١) .

أيضاً يَتَمَيَّزُ نظام البنية في اللغة العربية بعدم توالي الحرف الواحد في الكلمة الواحدة ، وإن وجدناه يتكرر فالعربية تُعَالِجُه بتسكين أحدهما ، مثل : مَدَّ ، وَعَدَّ ونحوهما ، وذلك لأن النُطْقَ بحرفين من جنسٍ واحدٍ مما يَثْقُلُ على اللسان^(٢) .

أيضاً يَتَمَيَّزُ نظام البنية في اللغة العربية بعدم اجتماع الحروف المتنافرة في الكلمة الواحدة ، فلا يجتمع في الكلمة العربية الطَّاءُ والسَّيْنُ ، ولا الدَّالُّ والزَّايُّ ، ولا الطَّاءُ والجيم^(٣) ؛ للتنافر الصوتي الحاصل بين هذه الأحرف . وهذه الميزة تُؤَدِّي إلى انسجامٍ صوتيٍّ مع توازنٍ وثباتٍ في الكلمات .

كذلك يَتَمَيَّزُ نظام البنية في اللغة العربية بوجود تناسبٍ بين صَوْتٍ كثيرٍ من الكلمات ومعناها ، فقد يستطيع العربي التمييز بين معنى كلمتين متقاربتين وإن لم يسمعها من قبل ؛ بناءً على حروفهما وموسيقاهما^(٤) ، فمن ذلك قول العرب : "خَضَمَ ، وَقَضَمَ" ، فالخَضَمُ لِأَكْلِ الرِّطْبِ كالْبَطِيخِ والقِثَاءِ وما كان نحوهما ، والقَضَمُ لِلصُّلْبِ لليابس ، نحو : قَضَمَتِ الدَّابَّةُ الشَّعِيرَ ونحو ذلك . فاختاروا الخاءَ لرخاوتها لِلرِّطْبِ ، والقافَ لصلابتها لليابس ؛ موافقةً لمسموع الأصوات محسوس الأحداث^(٥) .

(١) ينظر الكتاب ١٩٢/٤ و ٢٠٢ ، والأصول في النحو ١٨٤/٣ ، وعلل النحو ص ٢٠٣ ، وشرح شافية ابن الحاجب للرضي ٤٩/١ .

(٢) ينظر شرح كتاب سيويه ٣٩٧/٥ ، وارتشاف الضرب ٣٣٧/١ ، والمقاصد الشافية ٤٣١/٩ .

(٣) ينظر المُعَرَّبُ للجواليقي ص ١٠٠ ، والمزهر ٢٧٠/١ وما بعدها .

(٤) ينظر الخصائص ١٥٩/٢ ، والمزهر ٤٨/١ ، وتاريخ آداب العرب ١٤٦/١ ، وعبقرية اللغة العربية لمحمد القوصي ص ٦١ ، وفقه اللغة لعلي عبد الواحد وافي ص ١٣٦ ، ودراسات في فقه اللغة ص ١٤٢ .

(٥) ينظر الخصائص ١٥٩/٢ .

وقالوا : "صَرَ الْجُنْدُبُ"^(١) ؛ فكَرَّرُوا الرَاءَ لَمَا فِي صَوْتِ الْجُنْدُبِ مِنْ اسْتِطَالَةٍ وَمَدٍّ ، وقالوا :
"صَرَّصَرَ الْبَازِي"^(٢) ؛ لَمَا فِي صَوْتِ الْبَازِي مِنْ تَقْطِيعِ .

وقالوا : صَعِدَ وَسَعِدَ ، فجعلوا الصاد لِقَوَّتِهَا لِلْفِعْلِ الَّذِي فِيهِ مَعَالِجَةٌ مُتَكَلِّفَةٌ وَأَثَرٌ مُشَاهِدٌ يُرَى ،
وهو الصُّعُودُ فِي الْجِبَلِ وَالْحَائِطِ وَنَحْوِ ذَلِكَ ، وجعلوا السين لضعفها للذي لَا يَظْهَرُ وَلَا يُشَاهَدُ حِسًّا ،
إِلَّا أَنَّهُ مَعَ ذَلِكَ فِيهِ صُعُودٌ الْهَمَّةِ وَالْفِعْلُ لَا صُعُودَ الْجِسْمِ ؛ لِأَنَّ الدَّلَالََةَ اللَّفْظِيَّةَ أَقْوَى مِنَ الدَّلَالََةِ
المعنوية^(٣) .

ومثلاً إذا قرأنا قوله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤْزُهُمْ أَزًّا ﴾^(٤) ، أوحى
لنا الكلمتان "تَؤْزُهُمْ أَزًّا" بِالْقُوَّةِ وَشِدَّةِ الْإِيْلَامِ^(٥) .

وهذه الميزات تدلُّ على أن اللغة العربية ثابتة في أصولها وجذورها ، متجددة بفضل ميزات
وخصائصها ؛ ولذا قال عنها المستشرق المطران يوسف داود الموصلبي : أَقْرَبُ لُغَاتِ الدُّنْيَا إِلَى قَوَاعِدِ
المنطق هي اللغة العربية ، فعباراتها سَلِسَةٌ طَبِيعِيَّةٌ^(٦) .

(١) الْجُنْدُبُ : هو الصغير من الجراد ، ومن عادة الجُنْدُبِ أَنَّهُ إِذَا نَزَلَ فِي شِدَّةِ الْحَرِّ عَلَى الْأَرْضِ لَمْ يَقَرَّ عَلَيْهَا وَطَارَ ،
فَيَسْمَعُ لِرَجَلَيْهِ صَرِيرًا . ينظر لسان العرب ٢٥٧/١ "جذب" .

(٢) الْبَازِي : نوعٌ مِنَ الصَّقُورِ ، أَزْرَقٌ أَحْوَى أَوْ أَرْقَطٌ قَصِيرُ الْجَنَاحِينَ غَلِيظٌ . ينظر المخصص ٣٣٧/٢ .

(٣) ينظر الخصائص ١٦٣/٢ .

(٤) سورة مريم ، الآية ٨٣ .

(٥) ينظر الخصائص ١٤٨/٢ ، والكشاف للزمخشري ٤٢/٣ ، والتحرير والتنوير ١٦٥/١٦ ، ودراسات في فقه اللغة ص
٢١١ .

(٦) اللغة العربية تاريخ مشرق ، مجلة ثقافية فصلية تصدر عن وزارة الثقافة الفلسطينية ، العدد الرابع ، سبتمبر ٢٠١١ م ،
ص ٤٣ .

أما نظام التركيب فيها فيتميز بوجود ظاهرة قلما توجد في غير العربية من اللغات ، ألا وهي ظاهرة الإعراب^(١) . وهو تغير أواخر الكلمات لاختلاف العوامل الداخلة عليها^(٢) . وهذه الظاهرة تجعل كل كلمة تأخذ حقاها من الإعراب لتظهر دلالتها التركيبية بوضوح ؛ لأن الإعراب لا ينفك عن كلمات اللغة العربية ؛ لقيام المعنى عليه .

والإعراب يُضفي على الكلام شيئا من الإيجاز ، فالإكتفاء به وهو قليل كافٍ في الدلالة على معانٍ متعدّدة ، نحو قولنا : علم أخوك أحنانا . فبالإعراب تحدّدت العلاقة الوظيفية بين الاثنين ، وأنّضح الفاعل والمفعول به^(٣) .

والإعراب يُعطي المتكلم بالعربية الحرية في التعبير ، وذلك لتمكّنه من تغيير مواقع الكلمة في الجملة ؛ لأنّ الإعراب يُحدّد علاقة الكلمات في الجملة مع بعضها ، من فاعلية أو مفعولية أو نحوها بغض النظر عن موقعها في الجملة ، فمثلا إذا قلت : أكرم سعيدَ الضيف ، اتّضحت من الإعراب العلاقة بين أجزاء الجملة ، وفهمَ الفاعل والمفعول فيها ، وإذا قلنا : أكرم الضيفَ سعيد ، لم يتغيّر المعنى ، وإذا قلنا : الضيفَ أكرمه سعيد ، لم يتغيّر المعنى ، وإذا قلنا : أكرم الضيف ، لم يتغيّر المعنى كذلك ؛ لأنّ الإعراب بيّن المعنى وأظهره ، وحفظ لكل لفظ علاقته مع غيره في الجملة ، سواء ورد مقدّما أم مؤخّرا . فظاهرة الإعراب أعطت المتكلم مجالا واسعا في تغيير ترتيب الجملة .

وللتقديم والتأخير بلاغته الخاصة وجماله وإيقاعه المؤثر في الكلام^(٤) ، فنحو قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ يَسْرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدْكِرٍ ﴾^(٥) وَلَقَدْ جَاءَ آلَ فِرْعَوْنَ التُّذْرُ ﴿٥﴾ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَاهُمْ أَخَذَ عَزِيزٍ مُقْتَدِرٍ ﴿٦﴾^(٥) ، ففي تقديم المفعول "آلَ فِرْعَوْنَ" على الفاعل "التُّذْرُ" تحقّق الإيقاع الجميل .

(١) ينظر تأويل مشكل القرآن ص ١٤ ، وكتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية ص ٨٩ ، والصاحبي ص ٧٦ ، والمثل السائر ٤١/١ ، والمطالع السعيدة ٧٨/١ ، واللغة الشاعرة ص ١٦ ، ودراسات في فقه اللغة ص ١١٧ ، وأم اللغات ص ٥٤ ، وعبقرية اللغة العربية ص ٧٠ .

(٢) ينظر كشف المشكل في النحو ٢٢٧/١ ، والبدیع في علم العربية ٤٤/١ ، وشرح جمل الزجاجي ١٠٢/١ ، والتنزيل والتكميل ١١٥/١ .

(٣) ينظر كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية ص ٨٨ .

(٤) ينظر فقه اللغة وسر العربية ٥٥٩/٢ ، والمثل السائر ١٧٢/٢ ، والدلالة النحوية في كتاب المقتضب ص ٧٨ .

(٥) سورة القمر ، الآيات ٤٠ و ٤١ و ٤٢ .

ومثلاً قوله تعالى : ﴿ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾^(١) ، نجد أنه تحقق بتقديم المفعول "أنفس" غرضاً إيقاعياً ، وهو إجراء الفاصلة بالنون لتتوافق إيقاعياً مع الآية التي قبلها ، وهي قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَاكَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾^(٢) ، ومع الآية التي بعدها ، وهي قوله تعالى : ﴿ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ ﴾^(٣) ، وتحقيق غرض بلاغي أيضاً ، وهو قصر ظلم النفس على اليهود^(٤) .
والتقديم والتأخير لا نجد في بعض اللغات ، كالألمانية مثلاً التي تلتزم الترتيب الدائم بين أجزاء الجملة ؛ مما يضيق السعة على المتكلم بها .

ومما يميّز به نظام التركيب في اللغة العربية ظاهرة الحذف مع نيّة التقدير^(٥) ، نحو قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ تَجَهَّرَ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى ﴾^(٦) ، أي : وأخفى من السر . ونحو قوله تعالى : ﴿ وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ ﴾^(٧) ، أي : إلا من له مقام معلوم . ونحو قوله تعالى : ﴿ وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴾^(٨) ، أي : فضرب فانفجرت .

ومما يميّز به نظام التركيب في اللغة العربية دقة التعبير فيها ، فنجد تفرقة بين المعنى الواحد إذا اختلف من يُسند إليه ، أي : اختلف فاعله ، فالعرب تقول : "حرّ لافح ، وبرّد قارس ، وريح عاصف ، ومطر وابل ، وسيل زاعب ، ويوم عاصيب ، وسنة حراق ، وداء عضال" ، وكلها بمعنى "شديد"^(٩) .

(١) سورة البقرة ، من الآية ٥٧ .

(٢) سورة البقرة ، الآية ٥٦ .

(٣) سورة البقرة ، من الآية ٥٨ .

(٤) ينظر التحرير والتنوير ٥١٢/١ .

(٥) ينظر الصاحبي ص ٣٨٦ ، وفقه اللغة وسر العربية ٥٨٧/٢ ، والمزهر ٣٣٧/١ .

(٦) سورة طه ، الآية ٧ .

(٧) سورة الصافات ، الآية ١٦٤ .

(٨) سورة البقرة ، من الآية ٦٠ .

(٩) ينظر تأويل مشكل القرآن ص ١٥ ، وأدب الكاتب ص ٢٠٠ ، وكتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية ص

٨٨ ، والصاحبي ص ٤٤٦ ، وفقه اللغة وسر العربية ٦٨/١ وما بعدها ، و ٦٥١/٢ ، والمزهر ٤٣٥/١ .

وقالوا : "نَفَسَتِ الْعَنَمُ" ، إذا انتشرت في المرعى ليلا بلا راعٍ . وقالوا : "هَمَلَتِ الْعَنَمُ" ، إذا انتشرت في المرعى نهارًا بلا راعٍ^(١) . وقالوا للماء المالح الذي لا يُشرب إلا عند الضرورة : "ماءٌ شَرُوبٌ" ، وقالوا لما كان دونه مما قد يُتجوَّزُ به : "ماءٌ شَرِيبٌ" . وقالوا : "تَقْرِيطٌ" في مَدْحِ الرجل حَيًّا ، وفي مَدْحِهِ مَيِّتًا قالوا : تَأْبِينٌ^(٢) . وهذا من التوسعة في الكلام والإيجاز في القول .
فِدْقَةُ التعبير سبيلٌ من سُبُلِ تكوين الفكر العلمي الواضح المحدد ، وهو أداة لا بُدَّ منها للأديب لتصوير دقائق الأشياء ، وللتعبير عن الانفعالات والمشاعر والعواطف .

ومما يَتَمَيَّزُ به نظام التركيب في اللغة العربية البلاغة التي تتسم بها هذه اللغة^(٣) ، وما تشتمل عليه البلاغة من تشبيه واستعارة ومجاز وكناية وإيجاز وقَصْرٌ ، فلو أخذنا على سبيل المثال قوله تعالى : ﴿ هُنَّ لِبَاسٍ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ ﴾^(٤) ، فالمجاز في هذه الآية يُعطي السامع صورًا متعددة تجعل خياله يسرح في كثير من الصور^(٥) .

ولو أخذنا أيضا على سبيل المثال قوله تعالى : ﴿ مَا أَلْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ أَنْظِرْ كَيْفَ نَبِّينَ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ أَنْظِرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ ﴾^(٦) ، فانظر كيف نَقَضَتْ وَأَبْطَلَتْ هاتان الجملتان في الآية ببلاغتهما دعوى النصراري القائلين بألوهية عيسى بن مريم – عليهما السلام ، تعالى الله عن قولهم – المذكورة في الآيتين قبلها ، وهما قوله تعالى : ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ﴾^(٧) ، وقوله تعالى : ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ

(١) ينظر الصحاح ١٠٢٢/٣ "نفس" ، واللسان ٣٥٧/٦ "نفس"

(٢) ينظر تأويل مشكل القرآن ص ١٦ ، وأدب الكاتب ص ٢٠٢ ، ولسان العرب ٤٥٥/٧ "قرظ" .

(٣) ينظر كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية ص ٨٧ ، واللغة الشاعرة ص ٣٢ ، وفقه اللغة لعلي عبد الواحد وافي ص ١٧٢ ، وأم اللغات ص ٢٥ .

(٤) سورة البقرة ، من الآية ١٨٧ .

(٥) ينظر الصناعتين ص ٢٧٠ ، والكشاف ٢٣٠/١ .

(٦) سورة المائدة ، الآية ٧٥ .

(٧) سورة المائدة ، من الآية ٧٢ .

ثَلَاثَةٌ ﴿١﴾ ؛ لأن مَنْ كان يأكل الطعام لا بُدَّ أن يذهب للخلاء ، وهل يَلِيْقُ بِمَنْ اعتاد الذهاب للخلاء أن يكون إلهًا ﴿٢﴾ !!!؟

كذلك لو أخذنا على سبيل المثال قوله تعالى : ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾ ﴿٣﴾ لوجدناها مكوَّنةً من ثلاث جمل ، لكن تأمل كيف جمعت هذه الجمل كلَّ خُلُقٍ عظيم ؛ لأن في "أخذ العفو" صلة القاطعين ، والصَّفْحُ عن الظالمين ، وإعطاء المانعين . وفي "الأمر بالعرف" تقوى الله ، وصلة الأرحام ، وصون اللسان عن الكذب ، وعَضُّ الطَّرْفِ عن الحُرْمَات . وإنما سُمِّيَ هذا وما أشبهه "عُرْفًا" و "معروفًا" لأنَّ كلَّ نفس تَعْرِفُهُ ، وكلَّ قلب يطمئنُّ إليه . وفي "الإعراض عن الجاهلين" الصَّبْرُ ، والحِلْمُ ، وتنزیه النفس عن ممارسة السَّفِيهِه ومنازعة اللُّجُوجِ ﴿٤﴾ .
فلاحظ أن البلاغة العربية احتوت بألفاظ قليلة على كثير من المعاني والصور التي لا نجدتها في لغة أخرى .

كما يَتَمَيَّزُ نظام التركيب في اللغة العربية بأنه ذو موسيقيَّةٍ شاعريَّةٍ ﴿٥﴾ ، نتيجة الانسجام الصوتي بين حروف كلماتها ، فإذا تكلم ذو بيان فإنك تَطْرَبُ لسماعه ، وتَفْهَمُ بيانه ، وتَرِقُّ لمعانيه وأصواته ، كما هو واضح من آيات القرآن الكريم .

واللغة العربية بهذا الجرس الموسيقيَّ مَنَحَتِ العربيَّ التَّفُوقَ في الأداء كلامًا وغناءً وشعرًا ؛ لذا يجب التركيز في مناهج تعليم اللغة العربية على تدريب المتعلِّم على التَدَوُّقِ الأدبيِّ والفنيِّ ، وعلى الإحساس بالجمال في الأداء اللغوي ، وعلى حُسْنِ الإلقاء .

(١) سورة المائدة ، من الآية ٧٣ .

(٢) ينظر الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ٤٥/١ ، و ١٨٩/٣ .

(٣) سورة الأعراف ، الآية ١٩٩ .

(٤) ينظر تأويل مشكل القرآن ص ٤ ، والصناعتين ص ١٧٧ ، والمثل السائر في أدب الكاتب ٢٧٣/٢ ، والإيضاح في علوم البلاغة ١٨٣/٣ ، وصبح الأعشى في صناعة الإنشا ٣٦٠/٢ .

(٥) ينظر الإمتاع والمؤانسة ص ٧٣ ، واللغة الشاعرة ص ١٣ ، وعبقريَّة اللغة العربية ص ٧٥ .

أما النظام الكتابي للغة العربية فيتميز بسهولة ويسره ، وهذا يجعل عملية تعلم اللغة العربية والتواصل بها سهلة وميسرة ، فكتابتها دقيقة إلى حد كبير في تمثيل أصوات اللغة^(١) ؛ لأن النظام الكتابي للغة العربية يعتمد على قاعدة أن الحرف الذي يُنطق يكتب ، وما لا يُنطق لا يكتب . وقد خرج عن هذه القاعدة كلمات قليلة بإمكان المرء أن يتعلمها فيتقن الكتابة العربية^(٢) .

ولو استعرضنا مثلا بعض اللغات الأوربية ، كالإنجليزية والفرنسية لوجدنا أن نظامها الكتابي قاصر عن تمثيل اللغة المنطوقة تمثيلا تاما^(٣) ، فقد لا يتمكن المرء حين سماعه كلمة أن يكتبها كتابة صحيحة ، بل عليه أن يتعلم كتابتها أولاً ؛ وذلك لوجود كثير من الحروف تُكتب ولا تُنطق ، فمثلا في الإنجليزية نجد كلمة : write ، ومعناها : كَتَبَ ، وكلمة : right ، ومعناها : يمين ، نطقهما واحد وكتابتهما مختلفة . وكذلك كلمة : hair ، ومعناها : شعر ، وكلمة : here ، ومعناها : هنا ، وأمثالها كثير^(٤) . وفي اللغة الفرنسية نجد مثلا كلمة : loup ، ومعناها : الذئب ، وغيرها .

أو لعدم اتفاق القيمة الصوتية المعطاة للحرف الواحد في كل كلمة ترد فيها ، فالقيمة الصوتية المعطاة لـ "a" في "gatte" تختلف عنها في : father ، والقيمة الصوتية المعطاة لـ "o" في "moon" لا تتفق معها في "Women"^(٥) . وهذا الأمر ينطبق على أغلب اللغات اللاتينية^(٦) .

وبعد ذكر مكانة اللغة العربية وخصائصها نأتي إلى حكم تعلمها ، فنقول :

-
- (١) ينظر علم الأصوات ص 633 ، وعلم اللغة مقدمة للقارئ العربي ص 98 ، وعلم اللغة لعلي عبد الواحد وافي ص 277 ، وأم اللغات لسعيد بيومي ص 42 .
- (٢) ينظر أدب الكاتب ص 245 ، وأدب الكتاب للصولي ص 246 و 251 ، وعمدة الكتاب ص 172 .
- (٣) ينظر اللغة لفندريس ص 409 ، ودراسات في فقه اللغة ص 290 .
- (٤) ينظر أم اللغات ص ٤٢ و ٤٣ .
- (٥) ينظر مقدمة تاريخ الكتابة ص 31 ، وعلم اللغة مقدمة للقارئ العربي ص 98 .
- (٦) ينظر تاريخ الكتابة ص 83 ، واللغة لفندريس ص 409 ، وعلم اللغة مقدمة للقارئ العربي ص 98 ، وعلم اللغة لعلي عبد الواحد وافي ص 273 ، ودراسات في فقه اللغة ص 290 .

يُسْتَحْسَنُ بالمسلم أن يتعلّم اللغة العربية^(١) ، وإن لم يستطع فعليه أن يتعلّم منها ما يستطيع أن يُقيم به شعائر الدين إقامةً صحيحةً ، كقراءة القرآن ، وإقامة الصلاة ، والتسبيح ، والأذكار وغيرها .
ومما يُشجّع على تعلّمها ما يلي :

أولاً : أنّها لغة شريفة ، فهي تُمثّل الدين الإسلامي ؛ ولذا حثّ كثير من السلف على تعلّمها^(٢) ، فقد رُوِيَ عن أبي ذرّ الغفاري رضي الله عنه أنه قال : «تعلّموا العربية في القرآن كما تتعلّمون حفظه»^(٣) . وذلك لأنه بإقامة أحكام العربية بنيةً وتركيباً يتحقّق الإيقاع الجيّد في الأداء ، وبه يُرتل القرآن الكريم ، وقد أمرنا رسولنا صلّى الله عليه وآله بذلك ؛ إذ قال : «لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَعَنَّ بِالْقُرْآنِ»^(٤) .

فإذا كانت اللغة العربية تُمثّل الدين الإسلامي كانت معرفتها مُستحبةً أو فرضاً كفايةً - كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله^(٥) - ؛ لأنّ فهم كتاب الله وسنة رسوله صلّى الله عليه وآله فرض كفاية ، ولا يُفهمان إلا بفهم اللغة العربية ، وما لا يتمّ الفرض إلا به فهو فرض .

(١) ينظر كتاب تنبيه الألباب على فضائل الإعراب ص ٦٠ ، والصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية ص ٣٣١ ، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٢/29 ، و ٢٥٢/٣٢ ، والاقترح ص 64 .

(٢) ينظر الرسالة للشافعي ص ٤٨ ، وتهديب اللغة ٤/١ ، وزهر الآداب وثمر الألباب ٣/٧٧٥ ، واقتضاء الصراط المستقيم ١/٥٢١ ، وأسس علم اللغة العربية ص ٢٤٦ ، والآثار الواردة في فضل اللغة العربية ص ٨٧ و ٩٤ و ١٤٠ و ١٤٥ و ٢١٠ .

(٣) إيضاح الوقف والابتداء ١/٢٣ . ودرجة هذا الأثر حسن . ينظر الأحاديث والآثار الواردة في فضل اللغة العربية ص ٨٥ .

(٤) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه ٦/٢٧٣٧ ، في كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى : ﴿ وَأَسِرُوا قَوْلَكُمْ أَوْ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴾ .

(٥) ينظر اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم ١/٥٢٧ .

قال الإمام الشافعي - رحمه الله - (١) : إنَّ على الخاصَّة التي تقوم بكفاية العامَّة فيما يحتاجون إليه لديهم الاجتهاد في تعلُّم لسان العرب ولغاتها التي بها تمام التَّوصُّل إلى معرفة ما في الكتاب والسُّنن والآثار .

ولكون اللغة العربية تُمثِّل الدين الإسلامي وجدنا كثيرا من علماء العربية يجمعون إلى عِلْم العربية عِلْمًا أو أكثر من علوم الشريعة ، ورأينا أن أئمة القراءة كانوا من علماء اللغة ، كأبي عمرو بن العلاء (155 هـ) ، مقرئ أهل البصرة وإمامهم في العربية ، والكسائي (189 هـ) ، مقرئ أهل الكوفة وإمامهم في العربية (٢) .

أيضا وجدنا أن اهتمام علماء اللغة انصبَّ على دراسة علوم القرآن الكريم ، من جهة رَسْمِهِ وأصواته وألفاظه وإعرابه وبيان معانيه وإعجازه والاحتجاج لقراءاته ، وقد قاموا بجهود كبيرة في هذا الجانب ، وقدَّموا للأمة تراثا من التأليف عظيما ، ويكفي علماء العربية شرفاً أنهم رفعوا الإيهام عن الخط العربي ، وذلك بإعجابه ، وترتيبه ، وشكِّله (٣) ، وهذه خدمة للقرآن الكريم في أعلى الدرجات . فلولا الإسلام لم تَحْظَ العربية بما حَظَّيت به من دراسة وتدوين ، وتتابع أجيال بعد أجيال على خدمتها ، فالعربية استمدت قوتها وسحرها من القرآن الكريم ، بل إن السبب في نشوء علم العربية هو معرفة القرآن الكريم والحديث الشريف (٤) .

ولكون اللغة العربية تُمثِّل الدين الإسلامي نرى في هذا الوقت هجوم أعداء الإسلام على العربية ومحاولتهم تغريب المسلمين وعزلهم عن العربية ؛ كي يُبعِدوهم عن القرآن الكريم وسنة المصطفى ﷺ . ومن مظاهر هذا إنشاء أقسامٍ للغة العربية في بعض الجامعات الغربية لا يُهيِّمن عليها الأسلوبُ القرآنيُّ واتجاهاته .

(١) ينظر تهذيب اللغة ٥/١ .

(٢) ينظر كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية ص ٨٦ ، وفصول في فقه العربية ص ١٠٨ .

(٣) ينظر التنبيه على حدوث التصحيف ص ٢٧ ، والمحكم في نطق المصاحف ص ٧ ، وتصحيح التصحيف ص ١٤ ، والمفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ١٥٢/١٥ ، وأسس علم اللغة العربية ص ١٠٥ ، والمعجم الوسيط ١/١ .

(٤) ينظر كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية ص ١٢٣ ، وفصول في فقه العربية ص ١٠٨ ، وعبقرية اللغة العربية ص ١٢٣ .

ثانياً من الأشياء التي تُشجّع على تعلّم اللغة العربية : أن تَعَلَّمَهَا وَاجِبٌ على المجتهد ، فالاجتهاد لا يكتمل إلا بشروطٍ منها العلمُ باللغة العربية ؛ لأن العلم بالدين الإسلامي لا يكتمل إلا بالعلم بلغة القرآن ، فلا يُمكن للمسلم أن يَفْهَمَ كتابَ رَبِّهِ من غير استعانة باللغة العربية^(١) ؛ لأن العلم باللغة حُجَّةٌ في الخلاف الشرعي الراجع إلى اللغة ؛ ولذا كان من قواعد الشريعة التي وَضَعَهَا العلماءُ أن كُلَّ مَعْنَى مُسْتَنْبَطٍ من القرآن غير جارٍ على اللسان العربيّ فليس من علوم القرآن في شيء^(٢) ، ومثال ذلك أن الصحابة - رضوان الله عليهم - قد فَهَمُوا من قوله تعالى : ﴿ إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ۖ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا ۗ ﴾^(٣) أنها نَعْيُ النبي ﷺ .

ولوجوب تعلّم اللغة العربية على المجتهد كان المبرزون من علماء الدين الإسلامي من أهل السَّبْقِ في اللغة العربية ، وخيرُ مثال لهذا ابنُ عباس - رضي الله عنهما - في محاورته لنافع بن الأزرق ، فقد سَأَلَهُ عن معاني كلمات كثيرة^(٤) ، ومنها معنى "الساهرة" الوارد في قوله تعالى : ﴿ فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ ۖ فَإِذَا هُم بِالسَّاهِرَةِ ﴾^(٥) ، فقال ﷺ : معناها : الأرض ، وسَأَلَهُ عن الشاهد ، فقال : ألم تَسْمَعْ قولَ أمية بن أبي الصَّلْتِ في وصف الجنة^(٦) :
 وَفِيهَا لَحْمٌ سَاهِرَةٌ وَبَحْرٌ وَمَا فَاهُوا بِهِ هُمْ مُقِيمٌ^(٧)

(١) ينظر روضة الناظر ٣٣٦/٢ ، وشرح الورقات في أصول الفقه ص ٢١٨ .

(٢) ينظر الموافقات ٢٢٤/٤ ، ومحاسن التأويل ٤٥/١ .

(٣) سورة النصر ، الآيتان الأولى والثانية .

(٤) طُبِعَت مسائل نافع الأزرق لعبد الله بن عباس ببغداد عام ١٩٦٨ م بتحقيق الدكتور إبراهيم السامرائي ، وطُبِعَت عام ١٤١٣ هـ بتحقيق الدكتور محمد أحمد الدالي . وقد ذكر في مقدمة تحقيقه ص ٩ أن عدداً من العلماء ذكروا هذه المسائل في كتبهم .

(٥) سورة النازعات ، الآيتان ١٣ و ١٤ .

(٦) البيت من قصيدة من الوافر ، وهو في جمهرة أشعار العرب ١٣٠/١ ، وديوان أمية بن أبي الصلت ص ٤٧٥ .

(٧) ينظر إيضاح الوقف والابتداء ٦٩/١ ، والكشف والبيان عن تفسير القرآن ١٢٦/١٠ ، والجامع لأحكام القرآن

وخيرٌ مثال أيضا الإمام الشافعي (204 هـ) ، إذ كان إماما في العربية قبل أن يكون إماما في الفقه ؛ ولهذا أثنى عليه أئمة العربية ، كابن قتيبة (276 هـ) ، وابن ذرّيد (321 هـ) ، وأبي منصور الأزهري (370 هـ) .

ونقيض هذا كان عامة مَنْ تَزَنَدَقَ بالعراق في العصر العباسي بسبب قِلَّةِ عِلْمِهِمْ

بالعربية ، كما قال أَيُّوبُ السَّخْتِيَّانِيُّ فيما نقله عنه الخليل بن أحمد الفراهيدي^(١) .

ثالثا : اهتمام كثير من العلماء الذين ليسوا من أصولٍ عربيةٍ بدراسة اللغة العربية ، وِحْرَصُهُمْ على ذلك ، وبيّاهُهم فضل اللغة العربية ، وتمجيدُهم لها ، وما ذاك إلا لأن اللغة العربية لغة الدين الإسلامي ، من أمثال سيويوه (180 هـ) ، وأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (255 هـ) ، وأبي حاتم الرازي (322 هـ) ، وأبي علي الفارسي (377 هـ) ، وابن جني (392 هـ) ، وأحمد بن فارس (395 هـ) وغيرهم^(٢) . وهذا يدفعنا إلى الاقتداء بهم .

رابعا : أن اللغة العربية هي لغة الفكر والثقافة لأبناء المسلمين المنتشرين في آفاق الأرض^(٣) ، فكلّما أكثروا من استخدامها وأتقنوها زاد تواصلهم ، وزادت الحركة العلمية والتجارية بينهم ، وازدادت أواصر الترابط بينهم ، وتقوّت علاقتهم بالقرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ .

خامسا : أن للغة العربية أثرا كبيرا في كثير من اللغات ، كالفارسية ، فقد امتزجت العربية والفارسية وكوّنتا لغةً واحدةً ، واعتمدت الحرف العربي ورسمه ، وحاكت اللغة العربية في معجمها وألفاظها وأوزانها ، وكاللغات الأخرى التي احتفظت بالكتابة العربية في كتابة لغتها ، كالأردية وغيرها^(٤) .

(١) ينظر كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية ص ١٢٤ .

(٢) ينظر عناية المسلمين باللغة العربية خدمةً للقرآن الكريم ص ١٦١ ، وأم اللغات ص ٢٥ .

(٣) ينظر أم اللغات ص ١٥ .

(٤) ينظر عبقرية اللغة العربية لمحمد القوصي ص ١٤٢ .

أيضا للغة العربية تأثير بألفاظها في لغات أخرى كالإسبانية التي تُكوّن الأصول العربية لكلماتها 10 % من مجموع كلماتها^(١) ، وكذلك اللغة الفرنسية واللغة الملاوية وغيرها^(٢) . وهذا يدلنا دلالة واضحة على مكانة العربية وقوتها .

سادسا : أن اللغة العربية لغة جميلة ودقيقة ، ويكفي في جمالها رقة ألفاظها وبلاغتها ، وقد وصف عبّنه بن أبي سفيان (44 هـ) - والي مصر لأخيه معاوية - العرب وكلامهم فقال^(٣) : "إنّ للعرب كلاما هو أرقّ من الهواء ، وأعذب من الماء ، مرقّ من أفواههم مرقق السّهام من قسيها بكلمات مؤثّلات ، إن فسرت بغيرها عطلت ، وإن بدلت بسواها من الكلام استصعبت ، فسهُولة ألفاظهم توهّمك أنها ممكّنة إذا سمعت ، وصعوبتها تعلّمك أنها مفقودة إذا طلبت . هم اللطيف فهمهم ، النافع علمهم ، بلغتهم نزل القرآن ، وبها يدرك البيان ، وكلّ نوع من معناه مبين لما سواه ، والناس إلى قولهم يصيرون ، وبهداهم يأتّمون ، أكثر الناس أخلاما ، وأكرمهم أخلاقا .

ويكفي في دقتها وجودتها أنها تُشعر دارسها ومُتأمّلها أنها إلهام من الله . قال العلامة ابن جني^(٤) : "وذلك أنني إذا تأملت حال هذه اللغة الشريفة الكريمة اللطيفة وجدت فيها من الحكمة والدقة والإرهاق والرقة ما يملك عليّ جانب الفكر حتى يكاد يطمح به أمام غلوة السحر"^(٥) .

وقال عنها المستشرق المطران يوسف داود الموصلّي : أقرب لغات الدنيا إلى قواعد المنطق هي اللغة العربية ، فعبارتها سلسة طبيعية^(٦) . ولذا علينا الاجتهاد في تعلم العربية وتعليمها كي ننال شرف خدمة القرآن الكريم ، ونُعزّز قيمة لغته .

(١) ينظر عبقرية اللغة العربية لعمر فروخ ص ١٥٨ .

(٢) ينظر أم اللغات ص ٣٦ .

(٣) ينظر زهر الآداب وثمر الألباب ٦٨٤/٣ .

(٤) الخصائص ٤٨/١ .

(٥) غلوة السحر : غايته . فالغلوة هي الغاية . ينظر لسان العرب ١٢٣/١٥ "غلو" .

(٦) اللغة العربية تاريخ مشرق ، مجلة ثقافية فصلية تصدر عن وزارة الثقافة الفلسطينية ، العدد الرابع ، سبتمبر ٢٠١١ م ،

ص ٤٣ . وينظر شرح الأجرومية لحسن حفظي ص ٩ .

الخاتمة

بعد أن طَوَّفنا في هذا البحث أرى أن أذكر خلاصته وأهم نتائجه ، وهي :

- ١ - قَدِمُ اللغة العربية ، فلها من العمر ٣٠٠٠ سنة تقريبا ، وما تزال فَنِيَّةً وعلى درجة كبيرة من الكمال .
- ٢ - بَقَاءُ نظام اللغة العربية الصوتي والدلالي والتركيبى على ثَبَاتِهِ وسلامته من التغيير ، على الرغم من قَدَمِهَا ؛ مما يجعل أجيالها اللاحقة - وإن بَعُدُوا - يفهمون تراثَهُم مع سعة دلالته .
- ٣ - أَنَّ اللُّغة العربية أقرب لغات الدنيا إلى قواعد المنطق ؛ لأنها تَتَمَيَّزُ عن كثير من اللغات بنظام بِنِيَّةٍ ، ونظامٍ صوتيٍّ ودلاليٍّ وتركيبِيٍّ وكتابيٍّ رائع .
- ٤ - تَمَيَّزَت اللُّغة العربية بوجود عدد من الظواهر ، كظاهرة الترادف ، والمشارك ، والتضاد ، والاشتقاق ، والمعرَّب ، والنحت ؛ نظرا لسعة دلالتها وِعِنَاها وكثرة ألفاظها ، وهذا يجعلها ذات قُدْرَة فائقة على استيعاب جميع أنواع التواصل في كل العصور ، مع احتفاظها بأصولها وقواعدها .
- ٥ - تُعَدُّ ظاهرة الاشتقاق من أبرز خصائص اللغة العربية وأكبر روافدها وأهمِّها ، وهي ظاهرة جعلت النظام الدلالي للُّغة العربية يتميز بأنه نظام ذو طريقة عجيبة في التوليد ؛ مما جعل كثيرا من ألفاظ هذه اللغة متصلاً ببعضٍ في نسيج ملتحم من غير أن تذهب معالمها .
- ٦ - اتَّسَمَتِ اللُّغة العربية بالخَفَّةِ وسُهولة الاستعمال ؛ لأن نظام البِنِيَّةِ فيها قائمٌ على مبدأ الاعتدال ، فأكثر كلماتها وُضعت على ثلاثة أحرف ، ولا نجد في أبنيتها توالي أربع حركاتٍ ، كما لا نجد الحروف المتنافرة مجتمعةً في كلماتها .
- ٧ - تَمَيَّزَت اللغة العربية بجمالها ، وذلك ببلاغتها المتميِّزة ، وبدقَّة التعبير في تراكيبها ، فنجد تفرقةً فيها بين المعنى الواحد عند اختلاف مَنْ يُسند إليه ، وهذا سبيلٌ من سُبُلِ تكوين الفكر العلمي الواضح المحدد .
- ٨ - اتَّسَمَتِ اللغة العربية بالإيجاز ، فالإعرابُ وهو من أقوى ظواهرها كافٍ على قَلَّتِهِ في الدلالة على معانٍ متعدِّدة . وكذلك البلاغة العربية احتوت بألفاظٍ قليلةٍ على كثير من المعاني والصور التي لا نجدُها في لغةٍ أخرى ، وفي هذا كله جمالٌ لها .

9 - سُهولةٌ وتيسرٌ تُعلم اللغة العربية والتواصل بها ؛ لما يَتميّز به نظامها الكتابي من دقة في تمثيل أصواتها .

10 - يُستحسنُ بالمسلم أن يتعلم اللغة العربية ؛ لأن العربية لغة الدين الإسلامي ، وإن لم يستطع فعلية أن يتعلم منها ما يمكنه أن يُقيم به شعائر الدين إقامةً صحيحة ، كقراءة القرآن ، وإقامة الصلاة ، والتسبيح ، والأذكار وغيرها . ومما يُشجّع على تعلّمها أنها لغةٌ جميلةٌ ودقيقة ، وأنها لغةُ الفكر والثقافة التي تجتمع أبناء المسلمين المنتشرين في آفاق الأرض مع بعضهم .

المصادر والمراجع

- ١ - أبنية الأسماء والأفعال والمصادر ، لابن القَطَّاع الصَّقَلِي ، تحقيق ودراسة الدكتور أحمد محمد عبد الدايم ، نشر دار الكتب والوثائق القومية ، القاهرة ، 1999 م .
- ٢ - الأحاديث والآثار الواردة في فضل اللغة العربية وذمّ اللحن : رواية ودراسة ، للدكتور أحمد بن عبد الله الباتلي ، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع ، الرياض ، الطبعة الأولى ، 1427 هـ .
- ٣ - أدب الكاتب ، لعبد الله بن مسلم بن قتيبة ، تحقيق محمد الدالي ، مؤسسة الرسالة بيروت ، الطبعة الثانية ، 1405 هـ .
- ٤ - أدب الكُتَّاب ، لأبي بكر محمد بن يحيى الصولي ، عُنِي بتصحّحه وتعليق حواشيه محمد بمحة الأثري ، نشر المطبعة السلفية بمصر والمكتبة العربية ببغداد ، عام النشر 1431 هـ .
- ٥ - كتاب الأربعون حديثاً ، لأبي بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الآجُرِّي البغدادي ، حققه وخرج أحاديثه بدر بن عبد الله البدر ، نشر أضواء السلف ، الرياض ، الطبعة الثانية ، 1420 هـ .
- ٦ - ارتشاف الضرب من لسان العرب ، لأبي حيان الأندلسي ، تحقيق الدكتور رجب عثمان محمد ، مطبعة المدني ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 1418 هـ ، نشر مكتبة الخانجي ، القاهرة .
- ٧ - أسس علم اللغة العربية ، لمحمود فهمي حجازي ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، 2003 م .
- ٨ - الأصول في النحو ، لابن السراج ، تحقيق الدكتور عبد الحسين الفتلي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1405 هـ .
- ٩ - الأضداد ، لمحمد بن القاسم الأنباري ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، المكتبة العصرية ، بيروت ، 1987 م .
- ١٠ - الأضداد في كلام العرب ، لأبي الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي ، عُنِي بتحقيقه عزة حسن ، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية ، 1996 م .

١١ - الاقتراح في أصول النحو ، لأبي بكر جلال الدين عبد الرحمن السيوطي ، ضبطه وعلق عليه عبد الحكيم عطية ، راجعه وقدم له علاء الدين عطية ، نشر دار البيروتي ، دمشق ، الطبعة الثانية ، 1427 هـ .

١٢ - اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم ، لشيخ الإسلام ابن تيمية ، تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحلیم بن محمد بن تيمية ، تحقيق الدكتور ناصر بن عبد الكريم العقل ، دار عالم الكتب ، بيروت ، لبنان ، الطبعة السابعة ، 1419 هـ .

١٣ - الاقتضاب في شرح أدب الكتاب ، لأبي محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي ، تحقيق الأستاذ مصطفى السقا والدكتور حامد عبد المجيد ، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ، 1996 م .

١٤ - أم اللغات ، دراسة في خصائص العربية والنهوض بها ، لسعيد أحمد بيومي ، الطبعة الأولى ، 2002 م .

١٥ - الإمتاع والمؤانسة ، لأبي حيان التوحيدي ، علي بن محمد بن العباس ، نشر المكتبة العصرية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 1424 هـ .

١٦ - أنيس الساري في تخریج و تحقیق الأحاديث التي ذكرها الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري ، لنبيل بن منصور بن يعقوب البصارة الكويتي ، نشر مؤسسه السّماحة ومؤسسه الريان ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 1426 هـ .

١٧ - الإيضاح في علوم البلاغة ، لجلال الدين القزويني ، أبي المعالي محمد بن عبد الرحمن بن عمر الشافعي ، المعروف بخطيب دمشق ، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي ، نشر دار الجيل ، بيروت ، الطبعة الثالثة .

١٨ - كتاب إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل ، لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري ، تحقيق محيي الدين عبد الرحمن رمضان ، دمشق ، 1391 هـ ، نشر مجمع اللغة العربية بدمشق .

١٩ - البداية والنهاية ، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي ، تحقيق عبد الله ابن عبد المحسن التركي ، نشر دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان ، الطبعة الأولى ، 1418 هـ ، سنة النشر 1424 هـ .

- ٢٠ - البديع في علم العربية ، لابن الأثير ، المبارك بن محمد الشيباني الجزري ، تحقيق الدكتور فتحي أحمد علي الدين والدكتور صالح حسين العايد ، الطبعة الأولى ، 1420 . 1421 هـ ، نشر جامعة أم القرى بمكة المكرمة .
- ٢١ - بنية الجملة العربية وأسس تحليلها في ضوء المنهج التوليدي التحويلي ، لسعيد شنوكة ، عالم الكتب ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 2010 م .
- ٢٢ - تأويل مشكل القرآن ، لابن قتيبة ، شرحه ونشره السيد أحمد صقر ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، 1973 م .
- ٢٣ - تاريخ آداب العرب ، لمصطفى صادق بن عبد الرزاق الرافعي ، نشر دار الكتاب العربي .
- ٢٤ - تاريخ الكتابة ، ليوهانس فريدريش ، ترجمة سليمان أحمد الضاهر ، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب ، وزارة الثقافة ، دمشق ، الطبعة الأولى ، 2004 م .
- ٢٥ - التحرير والتنوير ، لمحمد الطاهر بن محمد الطاهر بن عاشور ، دار سحنون للنشر والتوزيع ، تونس ، 1997 م .
- ٢٦ - التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل ، لأبي حيان الأندلسي ، تحقيق الدكتور حسن هندأوي ، دار القلم ، دمشق ، الطبعة الأولى ، 1418 هـ .
- ٢٧ - تصحيح التصحيف وتحرير التحريف ، لصلاح الدين خليل بن آيبك الصفدي ، حققه وعلق عليه السيد الشرقاوي ، وراجعة الدكتور رمضان عبد التواب ، نشر مكتبة الخانجي ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 1407 هـ .
- ٢٨ - كتاب التعريفات ، للشريف الجرجاني ، علي بن محمد بن علي ، حققه وضبطه وصحَّحه جماعة من العلماء بإشراف الناشر ، نشر دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 1403 هـ .
- ٢٩ - التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان ، وتمييز سقيمته من صحيحه ، وشاذه من محفوظه ، لأبي عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني ، مطبوع مع صحيح ابن حبان ، لأبي حاتم محمد ابن حبان بن أحمد بن حبان التميمي ، الدارمي ، رتبته الأمير أبو الحسن علاء الدين علي ابن بلبان بن عبد الله الفارسي الحنفي ، نشر دار با وزير للنشر والتوزيع ، جدة ، الطبعة الأولى ، 1424 هـ .

- ٣٠ - تفسير القرآن العظيم ، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي ، تحقيق سامي بن محمد سلامة ، دار طيبة للنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية ، 1420 هـ .
- ٣١ - كتاب تنبيه الألباب على فضائل الإعراب ، لأبي بكر محمد بن عبد الملك الشنتريني ، تحقيق الدكتور معيض بن مساعد العوفي ، دار المدني للطباعة والنشر بجدة ، الطبعة الأولى ، 1410 هـ .
- ٣٢ - التنبيه على حدوث التصحيف ، لحمزة بن الحسن الأصفهاني ، تحقيق محمد أسعد طلس ، راجعته أسماء الحمصي وعبد المعين الملوحي ، نشر دار صادر ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ، 1412 هـ .
- ٣٣ - تهذيب اللغة ، لمحمد بن أحمد الأزهري ، تحقيق عدد من الأساتذة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأبناء والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، الطبعة الأولى .
- ٣٤ - الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي ، لأبي عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي ، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش ، نشر دار الكتب المصرية ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، 1384 هـ .
- ٣٥ - جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام ، لمحمد بن أبي الخطاب القرشي ، تحقيق الدكتور محمد علي الهاشمي ، دار القلم ، دمشق ، الطبعة الثانية ، 1406 هـ .
- ٣٦ - جمهرة اللغة ، لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي ، تحقيق رمزي منير بعلبكي ، نشر دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 1987 م .
- ٣٧ - الخصائص ، لأبي الفتح عثمان بن جني ، تحقيق محمد علي النجار ، عالم الكتب ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، 1403 هـ .
- ٣٨ - خلاصة السير الجامعة لعجائب أخبار الملوك التبابعة ، لنشوان بن سعيد الحميري اليمني ، تحقيق علي بن إسماعيل المؤيد إسماعيل بن أحمد الجرافي ، نشر دار العودة ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ، 1978 م .
- ٣٩ - دراسات في فقه اللغة ، للدكتور صبحي إبراهيم الصالح ، دار العلم للملايين ، الطبعة الأولى ، 1379 هـ .
- ٤٠ - الدلالة النحوية في كتاب المقتضب ، لسامي الماضي ، مكتبة الثقافة الدينية ، الطبعة الأولى ، 2009 م .

- ٤١ - ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر = تاريخ ابن خلدون ، لعبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون الحضرمي الإشبيلي ، تحقيق خليل شحادة ، نشر دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الثانية ، 1408 هـ .
- ٤٢ - ديوان أمية بن أبي الصلت ، جمع وتحقيق ودراسة ، صنعة الدكتور عبد الحفيظ السطلي ، المطبعة التعاونية بدمشق ، ١٩٧٤ م .
- ٤٣ - الرسالة ، لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي ، تحقيق أحمد شاكر ، نشر مكتبته الحلبي ، مصر ، الطبعة الأولى ، 1358 هـ .
- ٤٤ - روضة الأعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام ، لأبي عبد الله محمد بن علي بن الأزرق الحميري الغرناطي ، تحقيق سعيدة العلمي ، منشورات كلية الدعوة الإسلامية ، طرابلس ، ليبيا ، الطبعة الأولى ، ١٤٢٩ هـ .
- ٤٥ - روضة الناظر وجنة المناظر ، لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي ، نشر مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية ، 1423 هـ .
- ٤٦ - زهر الآداب وثمر الألباب ، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن تميم الأنصاري الحصري القيرواني ، نشر دار الجليل ، بيروت ، لبنان .
- ٤٧ - كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية ، لأبي حاتم أحمد بن حمدان الرازي ، علق عليه حسين بن فيض الله الهمداني الحراري ، مركز الدراسات والبحوث اليمني ، صنعاء ، الطبعة الأولى ، 1415 هـ .
- ٤٨ - سر صناعة الإعراب ، لأبي الفتح عثمان بن جني ، تحقيق الدكتور حسن هندأوي ، دار القلم ، دمشق ، الطبعة الأولى ، 1405 هـ .
- ٤٩ - الشافية في علم التصريف ، لابن الحاجب ، تحقيق حسن أحمد العثمان ، دار البشائر الإسلامية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 1415 هـ .
- ٥٠ - شرح الآجرومية ، للدكتور حسن بن محمد حفظي ، منشور على النت .

- ٥١ - شرح التصريف ، لعمر بن ثابت الثماني ، تحقيق الدكتور إبراهيم بن سليمان البعيمي ، الطبعة الأولى ، 1419 هـ ، نشر مكتبة الرشد ، الرياض .
- ٥٢ - شرح جمل الزجاجي ، لعلي بن مؤمن بن عصفور ، تحقيق الدكتور صاحب أبو جناح ، الموصل ، 1402 هـ .
- ٥٣ - شرح المفصل ، ليعيش بن علي بن يعيش ، تصوير مكتبة المتنبي ، القاهرة .
- ٥٤ - شرح الورقات في أصول الفقه ، لجلال الدين محمد بن أحمد بن محمد الشافعي ، تحقيق الدكتور حسام الدين بن موسى عفانة ، نشر جامعة القدس ، فلسطين ، الطبعة الأولى ، 1420 هـ .
- ٥٥ - شرح شافية ابن الحاجب ، للرضي ، تحقيق محمد نور الحسن وزميليه ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، 1402 هـ .
- ٥٦ - شرح كتاب سيبويه ، لأبي سعيد السيرافي ، الحسن بن عبد الله بن المرزبان ، تحقيق أحمد حسن مهدي وعلي سيد علي ، نشر دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 2008 م .
- ٥٧ - الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها ، لأحمد بن فارس ، تحقيق أحمد صقر ، مطبعة عيسى البابي الحلبي .
- ٥٨ - صبح الأعشى في صناعة الإنشا ، لأحمد بن علي القلقشندي ، تحقيق الدكتور يوسف علي طويل ، دار الفكر ، دمشق ، الطبعة الأولى ، 1987 م .
- ٥٩ - الصحاح = تاج اللغة وصحاح العربية ، لإسماعيل بن حماد الجوهري ، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار ، دار العلم للملايين ، الطبعة الثالثة ، 1404 هـ .
- ٦٠ - صحيح البخاري ، للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري ، تحقيق الدكتور مصطفى ديب البغا ، نشر وتوزيع دار ابن كثير واليامة ، دمشق وبيروت ، طُبِعَ في دمشق ، الطبعة الرابعة ، 1410 هـ .
- ٦١ - صحيح ابن حبان = الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان ، لأبي حاتم محمد بن حبان بن أحمد بن حبان التميمي الدارمي ، رتبّه الأمير أبو الحسن علاء الدين علي بن بلبان بن عبد الله الفارسي الحنفي ، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرناؤوط ، نشر مؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 1408 هـ .
- ٦٢ - الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية ، لأبي الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي ،

- دراسة وتحقيق الدكتور محمد بن خالد الفاضل ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، الكويت ، الطبعة الأولى ، 2013 م .
- ٦٣ - الصناعتين ، لأبي هلال الحسن بن عبد الله العسكري ، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، المكتبة العصرية ، بيروت ، لبنان ، 1419 هـ .
- ٦٤ - الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ، ليحيى بن حمزة بن علي الحسيني العلوي ، نشر المكتبة العصرية ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 1423 هـ .
- ٦٥ - عبقرية اللغة العربية ، للدكتور عمر فُروخ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، 1401 هـ .
- ٦٦ - عبقرية اللغة العربية ، لمحمد عبد الشافي القوصي ، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ، إيسيسكو ، 1437 هـ .
- ٦٧ - عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح ، لبهاء الدين السبكي ، أحمد بن علي بن عبد الكافي ، تحقيق الدكتور عبد الحميد هندراوي ، نشر المكتبة العصرية للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 1423 هـ .
- ٦٨ - علل النحو ، لابن الوراق ، أبي الحسن محمد بن عبد الله بن العباس ، تحقيق محمود جاسم محمد الدرويش ، نشر مكتبة الرشد ، الرياض ، السعودية ، الطبعة الأولى ، 1420 هـ .
- ٦٩ - علم الأصوات ، للدكتور كمال بشر ، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 2000 م .
- ٧٠ - علم الدلالة ، لأحمد مختار عمر ، عالم الكتب ، القاهرة ، الطبعة الخامسة ، 1998 م .
- ٧١ - علم اللغة ، للدكتور علي عبدالواحد وافي ، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة التاسعة ، 2004 م .
- ٧٢ - علم اللغة مقدمة للقارئ العربي ، للدكتور محمود السعران ، دار الفكر العربي ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، 1997 م .
- ٧٣ - عمدة القاري شرح صحيح البخاري ، لبدر الدين محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد العيني ، نشر دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان .
- ٧٤ - عمدة الكتاب ، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النَّحَّاس ، تحقيق بسام عبد الوهاب الجبالي ، نشر دار ابن حزم ، الطبعة الأولى 1425 هـ .

- ٧٥ - عناية المسلمين باللغة العربية خدمةً للقرآن الكريم ، للدكتور سليمان بن إبراهيم العايد ، رسالة منشورة على الشبكة العنكبوتية .
- ٧٦ - كتاب العين ، للخليل بن أحمد الفراهيدي ، تحقيق الدكتورين مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1408 هـ .
- ٧٧ - فصول في فقه العربية ، للدكتور رمضان عبدالتواب ، نشر مكتبة الخانجي بالقاهرة ، الطبعة السادسة ، 1420 هـ .
- ٧٨ - فقه اللغة ، للدكتور علي عبد الواحد وافي ، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، 2004 م .
- ٧٩ - فقه اللغة وسر العربية ، لأبي منصور الثعالبي ، قدم له وعلق عليه خالد فهمي ، تصدير الدكتور رمضان عبد التواب ، نشر مكتبة الخانجي بالقاهرة ، الطبعة الأولى ، 1418 هـ .
- ٨٠ - الكامل ، لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد ، تحقيق محمد أحمد الدالي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1406 هـ .
- ٨١ - الكتاب ، لإمام النحاة سيبويه ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، مطبعة المدني ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، 1402 هـ .
- ٨٢ - الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ، لأبي القاسم جار الله الزمخشري ، محمود بن عمر بن أحمد ، نشر دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثالثة ، 1407 هـ .
- ٨٣ - كشف المشكل في النحو ، لعلي بن سليمان الحيدرة اليمني ، تحقيق الدكتور هادي عطية مطر ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ، الطبعة الأولى ، 1404 هـ .
- ٨٤ - الكشف والبيان عن تفسير القرآن ، لأبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي ، تحقيق الإمام أبي محمد بن عاشور ، مراجعة وتدقيق الأستاذ نظير الساعدي ، نشر دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، 1422 هـ .
- ٨٥ - لسان العرب ، لابن منظور ، دار صادر ، بيروت ، لبنان .
- ٨٦ - اللغة ، لجوزيف فندريس Joseph Vendryes ، تعريب عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص ، نشر مكتبة الأنجلو المصرية ، 1950 م .
- ٨٧ - اللغة الشاعرة ، لعباس محمود العقاد ، نشر مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة ، القاهرة ، 2013 م .

- ٨٨ - اللغة العربية تاريخ مشرق ، مجلة ثقافية فصلية تصدر عن وزارة الثقافة الفلسطينية ، العدد الرابع ، سبتمبر ، 2011 م .
- ٨٩ - المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ، لضياء الدين بن الأثير ، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة ، دار نفضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، الفجالة ، القاهرة .
- ٩٠ - مجموع الفتاوى ، لشيخ الإسلام ابن تيمية ، تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني ، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي الحنبلي ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، المدينة المنورة ، 1995 م .
- ٩١ - محاسن التأويل ، لمحمد جمال الدين بن محمد القاسمي ، تحقيق محمد باسل عيون السود ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1418 هـ .
- ٩٢ - المحكم في نقط المصاحف ، لأبي عمرو الداني عثمان بن سعيد ، تحقيق عزة حسن ، دار الفكر ، دمشق ، الطبعة الثانية ، 1407 هـ .
- ٩٣ - المخصص ، لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، 1398 هـ .
- ٩٤ - مدخل إلى علم اللغة ، لمحمود فهمي حجازي ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة .
- ٩٥ - مرآة الزمان في تواريخ الأعيان ، لسبط ابن الجوزي ، شمس الدين أبي المظفر يوسف بن قزأوغلي بن عبد الله ، تحقيق وتعليق محمد بركات وزملائه ، نشر دار الرسالة العالمية ، دمشق ، سوريا ، الطبعة الأولى ، 1434 هـ .
- ٩٦ - المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، لجلال الدين السيوطي ، تحقيق محمد أحمد جاد المولى بك وعلي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، القاهرة .
- ٩٧ - مسائل نافع الأزرق عن عبد الله بن العباس ، تحقيق الدكتور محمد أحمد الدالي ، نشر الجفان والجابي ، الطبعة الأولى ، 1413 هـ . مسائل نافع الأزرق عن عبد الله بن العباس ، تحقيق الدكتور محمد أحمد الدالي ، نشر الجفان والجابي ، الطبعة الأولى ، 1413 هـ .
- ٩٨ - المطالع السعيدة في شرح الفريدة ، لجلال الدين السيوطي ، تحقيق نبهان ياسين حسين ، دار الرسالة للطباعة ، بغداد ، 1977 م .

- ٩٩ - المعارف ، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري ، تحقيق ثروت عكاشة ، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، 1992 م .
- ١٠٠ - المعجم الوسيط ، تأليف لجنة في مجمع اللغة العربية بالقاهرة : إبراهيم مصطفى ، وأحمد الزيات ، وحامد عبد القادر ، ومحمد النجار ، نشر دار الدعوة .
- ١٠١ - المَعْرَب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم ، لأبي منصور الجواليقي ، موهوب بن أحمد بن محمد ، تحقيق الدكتور ف عبد الرحيم ، دار القلم ، دمشق ، الطبعة الأولى ، 1410 هـ .
- ١٠٢ - المفتاح في الصرف ، لأبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني ، حققه وقدم له علي توفيق الحَمَد ، كلية الآداب ، جامعة اليرموك ، إربد ، عمّان ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1987 م .
- ١٠٣ - المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، للدكتور جواد علي ، نشر دار الساقى ، الطبعة الرابعة ، 1422 هـ .
- ١٠٤ - المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية ، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي ، تحقيق مجموعة من الأساتذة ، نشر معهد البحوث العلمية بجامعة أم القرى ، الطبعة الأولى ، 1428 هـ .
- ١٠٥ - المقتضب ، لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد ، تحقيق الدكتور محمد عبد الخالق عضيمة ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، 1399 هـ .
- ١٠٦ - الممتع في التصريف ، لعلي بن مؤمن بن عصفور ، تحقيق الدكتور فخر الدين قباوة ، دار المعرفة ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1407 هـ .
- ١٠٧ - المنصف شرح كتاب التصريف للمازني ، لأبي الفتح عثمان بن جني ، تحقيق الأستاذين إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، الطبعة الأولى ، 1373 هـ .
- ١٠٨ - الموافقات ، لإبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي ، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان ، دار ابن عفان ، الطبعة الأولى ، 1417 هـ .
- ١٠٩ - نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب ، لابن سعيد الأندلسي ، تحقيق الدكتور نصرت عبد الرحمن ، نشر مكتبة الأقصى ، عمّان ، الأردن ، 1982 م .

عناية النبي ﷺ بالتاريخ

د. عبد العزيز بن سليمان المقبل

أستاذ مشارك

قسم التاريخ

كلية اللغة العربية والدراسات الاجتماعية

جامعة القصيم

المملكة العربية السعودية

ملخص

عند انحطاط أمة من الأمم تُحمل النظر في التاريخ، بل قد تحاربه، أو تنظر إليه بازدراء، وترى أن لاقيمة له، وها نحن نرى الأمم المتقدمة قديماً وحديثاً تحرص على التاريخ مع أنها قائدة الأمم، وتجعل له الجامعات ومراكز للبحوث.

وهذه أمتنا الإسلامية في أزهى عصورها كانت تُولي التاريخ أكبر عناية، ولم تعرف أمة انتاجنا في الكتابة التاريخية والعناية به مثل أمتنا الإسلامية، ومن يطلع على قوائم الكتب التاريخية يهوله ضخامة هذه المصنفات وكثرتها، والتي لم تقتصر على جانب دون آخر، بل شملت تاريخ الكون والبشرية كلها، حسب ما توصلت إليه من معلومات ورحلات.

ومبعثهم في ذلك ما وجدوه من عناية كبيرة في كتاب الله عز وجل، وما ورد في سيرة نبيهم ﷺ، ففي القرآن حديث طويل عن الماضين، وما كان ليكون ذلك عبثاً من رب العلمين، العالم بخلقه وما يصلحهم. أما في سيرة نبيهم محمد ﷺ فأكثر من أن يُحصر، ولم يقتصر اهتمامه ﷺ بالتاريخ على جانب محدد، بل شمل الاهتمام جميع مناحي الحياة المتنوعة، وعمل على توظيفه في كل ما يُفيد البشرية ويرتقي بها.

ومن يتأمل مقدار عناية النبي ﷺ بالتاريخ يستغرب إهمال المسلمين المعاصر لهذا العلم العظيم، مع أنهم كانوا رواد الحضارة الإنسانية قرونًا طويلة، وإنَّ بعث الهمة في الأمة بقيمة التاريخ وربطه بالعناية النبوية له، يُعدّ من أسباب مقومات نهوض المسلمين في العصر الحاضر، مع فوائد أخرى كثيرة ترد في ثنايا البحث.

وسيكون البحث في سبعة مباحث، هي: المبحث الأول: الحضّ على التحديث بالأخبار التاريخية واستماعه ﷺ لها ومنهجه في روايتها، والثاني: تثبيت حقائق تاريخية غيبية، والثالث: تحليل التاريخ وتفسيره وترسيخ مفاهيم السنن الإلهية، والرابع: توظيف التاريخ إيجابياً، والخامس: استخدام التاريخ للتعليم والتربية والبشارة، والسادس: الأخبار التاريخية المرتبطة بالأحكام والوصايا، والسابع: إخباره ﷺ بأحداث تاريخية مجردة.

المقدمة

الحمد لله القائل: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾⁽¹⁾، والقائل: ﴿وَكَلَّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ
الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ﴾⁽²⁾، وقال تعالى: ﴿كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ﴾⁽³⁾، وقال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا
لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾⁽⁴⁾، وحكاية عن خليله إبراهيم، قال: قال تعالى: ﴿وَأَجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي
الْآخِرِينَ﴾⁽⁵⁾، وامتن على غير واحد من رُسُلِه قال تعالى: ﴿وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ﴾⁽⁶⁾، وعن رسوله
ﷺ قال تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾⁽⁷⁾، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ﴾⁽⁸⁾؛ وذلك ليصير لهم
نصيب من حسن الثناء، وطيب الذكر⁽⁹⁾.

والصلاة والسلام على النبي الأكرم والرسول الأعظم محمد بن عبد الله وآله وسلم تسليماً مزيداً
إلى يوم الدين، وبعد:

فإن من أعظم ما يُستدل به على أهمية التاريخ هو كثرة ما ورد عنه في الكتاب العزيز، والكلام
في هذا الباب طويل، ولكن يكفي أن نعلم أن المساحة التي شغلتها القصة القرآنية من كتاب الله
تعالى كانت مساحة واسعة، فلا يقل الحيز عن الربع إن لم يزد قليلاً، فإذا كان القرآن ثلاثين جزءاً
فإن القصص يبلغ قرابة الثمانية أجزاء، وإذا كان المصحف يبلغ ثمانمائة صفحة، فإن القصص يشغل
ما يزيد على المئتين⁽¹⁰⁾، وهذا في القصة فقط، وإلا فإني أعتقد أن التاريخ بمفهومه الشامل لا يقل
عن الثلث في القرآن العظيم، إن لم يصل إلى النصف، وقد روي كذلك أن الله تعالى أنزل في التوراة

(1) سورة يوسف، آية: 3.

(2) سورة هود، آية: 120.

(3) سورة طه، آية: 99.

(4) سورة آل عمران، آية: 62.

(5) سورة الشعراء.

(6) سورة الصافات.

(7) سورة الشرح.

(8) سورة الزخرف، آية: 44.

(9) السنخاوي، محمد بن عبدالرحمن، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، مطبوع مع كتاب علم التاريخ عند المسلمين
لروزنتال، ترجمة: صالح العلي، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1403هـ (1983م)، ص 401.

(10) عباس، فضل حسن، قصص القرآن الكريم، الأردن، دار النفائس، الطبعة الثالثة، 1430هـ (2010م)،
ص 12.

سَفَرًا من أسفارها مُتَضَمِّنًا أحوال الأمم السَّالفة ومدد أعمارها⁽¹⁾، وهذه العناية من الخالق جل وعزَّ بالتَّاريخ ليست عبثًا، فهو سبحانه العالم بخلقه وما يَصْلح لهم.

فإذا كان هذا في القرآن الكريم، فلا ريب أنَّ في سيرة المصطفى ﷺ ما يُثبت أهمية التَّاريخ، ويوضِّح عناية النبي ﷺ به؛ فهو الذي يسير على هدي رب العالمين، وقد أمره ربه بذلك، قَالَ تَعَالَى: ﴿فَأَقْصِبْ قَلْبُكَ لِالْفَقَصِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾⁽²⁾. ومن يَطَّلِع على ما جاء عن الرَّسول ﷺ في هذا الباب، يهوله كثرة النُّصوص المتعلِّقة بالتَّاريخ بأزمانه الثلاثة: الماضي، والحاضر، والمستقبل، مما يعني أنَّ لهذا العلم فائدة مميَّزة، وأثرًا على النَّاس كبيرًا، فليس في الكتاب والسُّنة إلا ما يُصلح حال البشرية، وقد فهم أسلافنا هذه الحقيقة جيّدًا، فهذه أمتنا الإسلامية في أزهى عصورها كانت تُولي التَّاريخ أكبر عناية، ولم تعرف أُمَّة إنتاجًا في الكتابة التَّاريخية واهتمامًا به مثل أمتنا الإسلامية، ومن يُقلِّب بصره في قوائم الكتب التَّاريخية ينبهر من كثرة هذه المصنِّفات وضخامتها، والتي لم تقتصر على جانب دون آخر، بل شملت تلك المصنِّفات تاريخ الكون والبشرية كلها، وذلك حسبما توصل إليه المؤرِّخون المسلمون من معلومات ورحلات، بل إنَّ أُمَّة في العصر الحاضر لم يُسجَّل لها تاريخ غير ما كتبه الأقلام الإسلامية، مثل رحلة ابن فضلان، والتي تُدرِّس حاليًّا في أعرق جامعات روسيا وأوروبا. ويدل على عمق وعي المسلمين لأهمية التَّاريخ أنَّ كبار علماء الشريعة هم أكثر من كتب فيه، مثل: خليفة بن خياط، وابن أبي حيثمة، وأبو زرعة الدمشقي، والطَّبري، وأبو الشَّيخ الأصبهاني، والخطيب البغدادي، وابن عبد البر، وابن الجوزي، وابن عساكر، وابن الأثير، وسبط ابن الجوزي، وأبو شامة، وابن كثير، والدَّهبي، وابن حجر، والسَّخاوي، هذا فضلًا عن الذين كتبوا في فروعهم المختلفة، مثل: الكتابة في السيرة النبوية، أو التَّراجم والطَّبقات، أو التَّواريخ المحلية، أو كتب الأنساب، ونحوها. ولكن عند انخراط أيِّ أُمَّة من الأمم تُهمَل النَّظر في التَّاريخ، بل قد تحاربه، أو تنظر إليه بسخرية، وترى أن لا قيمة له، أو أنَّ فائدته محدودة، حتى إنَّ السَّخاوي (ت 902هـ) ألَّف كتابه: (الإعلان بالتوبيخ) لهذا السَّبب الذي انتشر في عصره⁽³⁾، وها نحن نرى الأمم المتقدمة قديمًا وحديثًا تحرص على التَّاريخ مع أئمة قائدة الأمم، وتجعل له الجامعات ومراكز البحوث، في الوقت الذي تُعلِّق أقسامه في جامعات الدُّول المتأخرة، وتُقلِّص مناهجه في المراحل الدِّراسية، ويُزدرى المتخصصون فيه.

(1) السَّخاوي، الإعلان بالتوبيخ، ص 403.

(2) سورة الأعراف، آية: 176.

(3) السَّخاوي، الإعلان بالتوبيخ، ص 382.

وأَسباب الكتابة في هذا الموضوع كثيرة، ومنها:

1/ التَّأسِّي بالنَّبِيِّ ﷺ والاقْتداء به هو سرُّ السَّعادة الدَّنيوية والأخروية، وفيه الفوز والنَّصر والتَّمكين، وما سلكَ ﷺ طَرِيقًا، ولا نَهَجَ سَبِيلًا، إلا وفيه الخير، ومن يعرف مقدار عناية النَّبي ﷺ بالتَّاريخ يستغرب إهمال المسلمين المعاصرين لهذا العلم، وعدم تنبه المصلحين وتنبههم عليه.

2/ لا ريب أنَّ دراسة أسباب نجاح الدَّعوة والدَّولة ووسائلها في عصر النَّبوة، له مردوده الإيجابي؛ لتحقيق العزِّ والتَّمكين للمسلمين، والرَّفع من شأنهم، وتخليصهم من أعدائهم، وإنَّ من تلك الأسباب والوسائل عناية النَّبي ﷺ بالتَّاريخ، التي لها آثارها البعيدة.

3/ الحاجة إلى إحياء أهيمة التَّاريخ في نهضة الأُمَّة، عبر إبراز عناية النَّبي ﷺ بهذا العلم، نظرًا للإهمال الشَّديد للتَّاريخ، والذي يصل أحيانًا إلى حد الازدراء في أجيالنا المعاصرة، وحتى عند بعض المتخصصين في العلوم الشَّرعية.

4/ تلجأ بعض الحكومات، أو الأحزاب، أو مخططات الأعداء، إلى الحط من قيمة التَّاريخ، وتشويهه؛ لمآرب كثيرة، تصب في النهاية إلى إبقاء الأُمَّة ذليلة مستعبدة لا هوية لها، وإنَّ بعث الهمة في الأُمَّة بقيمة التَّاريخ، وربطه بالعناية النَّبوية له، هو من مقومات نهوضها الأساسية في العصر الحاضر.

5/ إعادة توظيف التَّاريخ بما يُحقق النَّتائج الإيجابية للمسلمين، عبر دراسة سيرة النَّبي ﷺ في تعامله مع التَّاريخ، وإدراك الأغراض التي وظَّفها فيها ﷺ، بدلًا من تحويله إلى مادة مسمومة تبث الحقد والكراهية والفُرقة في الأُمَّة، إمَّا عن طريق الطَّعن في الأحساب والتَّفخار بالأنساب، وإحياء بعض النَّعرات الجاهلية، أو تمجيد الأعمال الشَّخصية؛ لأغراض مشبوهة، أو النَّفخ في المذهبية والطائفية والإثنية، ونحوها، وذلك باسترداد أحداث التَّاريخ المشوَّش.

والحق إنَّ البحوث التي تحتاج إلى استظهار الأفكار، مثل هذا البحث، يلزم فيها قراءة موسعة ومعتمدة في مجال فكرة البحث، وفيما يساعد على بناء التَّصور، خلافًا للبحوث التي تُعالج قضية تاريخية ذات نصوص محددة وواضحة المعالم، فالبحث مثلًا في تاريخ غزوة، أو أحداث سرية، إنما يكون التَّعامل فيها داخل النُّصوص الواردة، فهي لا تحتاج إلى ابتكار أفكار جديدة في الأغلب.

ولا يماري أحد بأن أحاديث الرِّسول ﷺ التي يُسْتَشْهَدُ بها، ولها علاقة بالعقيدة والشَّرعية، يجب أن تكون في حكم المقبول؛ لذا فعلى الرَّغم من كثرة النُّصوص التي جمعتها لهذا البحث فلم أُدخل إلا ما هو صالح للاحتجاج به من حيث القبول، وعلى الرَّغم من وجود روايات جيدة من ناحية

المتن، وفيها دلالات عميقة، ولكن بعد دراستها يتبين ضعفها، فأستبعدها وإن كنتُ اجتهدتُ في جمعها ودراستها. أمّا ما كان في حكم الأخبار التاريخية البحتة مما لا علاقة له بالاعتقاد والتّشريع فالأمر فيه سعة، إلا ما كان ضعفه شديداً، فلا ألتفت إليه. وكذا لم أدخل ما كان موقوفاً على صحابي، وإن كان صحيح الإسناد، وقد يرى بعضهم أنّه يكون بحكم المرفوع؛ لأنه إخبار عن غيب، والصّحابي لا يقول من عنده، ولكن هذه مسألة فيها خلاف مشهور، وقد يكون الصّحابي أخذه من أهل الكتاب؛ لذا تجنبت ما قد يحتمل إلى ما هو مؤكد، خاصة أن الاستشهادات المرفوعة كثيرة جداً لا تُشخّ فيها.

إنّ فقه النّص يحتاج إلى نظر وتمعّن دقيق، وسعة أفق، وإطلاع على المصادر، فإذا كان من أحاديث الرّسول ﷺ فإنّه يحتاج إلى عالمٍ متبحّر، ولا يكفي مجرد النظر العامّ للنّص، وخاصّة في بعض الأحاديث التي يكون الفقه فيها خفيّاً، وهذا يستلزم الرّجوع لكتب شروح الحديث، لوضع النّص في مكانه الصّحيح، وإن لم يظهر في البحث أنّ الباحث رجع لتلك الكتب، وإنّ مجرد اختيار النّص المناسب للعنوان الذي يندرج تحته يُعدُّ فقهاً متميزاً، كما أبدع الإمام البخاري بذلك في كتابه الصّحيح، فكان من أعظم ما تميّز به بعد صحة الكتاب هو فقهه رحمه الله للأحاديث.

ومما يتعلق بما سبق، أنّ كثيراً من النّصوص التي تصلح للاستشهاد في هذا البحث، تحتاج إلى تأمّل في مناسبتها لموضع الشّاهد، وهذا يأخذ وقتاً ليس باليسير، فإذا تمّ استبعاد النّص فهو من الجهد غير الملاحظ للقارئ.

لقد جمع الباحث نصوصاً كثيرة جداً، ولكنه لم يدخل في بحثه إلا أقلّ من الثلث؛ بسبب شرط القبول للخبر، وهذا حمل ثقيل لا يعلمه إلا من جرّبه، فكل خبر يستلزم البحث عن صحّته من عدمها، فيما عدا أحاديث الصّحّاحين، وما تمّ استبعاده - وهو كثير - بُذل فيه جهد كبير، ولا يستبين للقارئ من خلال هذا البحث؛ لأنّه ليس مذكوراً فيه، ولكنّه من عمل الباحث الخفي، الذي أسأل الله أن يكتبه في موازين حسناتي.

ومن منهجي أنّي لم أتوسع في تخريج الأحاديث، وسلكت مسلكاً يعلمه أهل الاختصاص، ومن ذلك: إن كان الخبر في الصّحّاحين أو أحدهما فأكتفي بهما، وإن لم يكن فأحيل على الأقدم، وإذا جاء عند غيره من طريقه فلا أُحيل على المتأخر، كأن يكون عند ابن أبي شيبة في (المُصنّف) فيرويه البيهقي من طريقه من دون اختلاف، فأكتفي بالأول، وقد يكون للخبر طرقٌ يتقوى بها، أو زوي مرفوعاً وموقوفاً، فأحيل على الأقدم في كلا الطّريقين، أو في غيرهما من الطّرق الأخرى، وقد أُحيل

على من كانت روايته أتمّ إذا كان إسناد الخبر عنده مقبولاً، وهكذا في حالات أخرى متنوعة لها أسبابها يدركها أهل الصنعة، أمّا الحكم على الخبر، فإنّي أذكر حكم المحدثين عليه، وخاصةً مَنْ يُعتمد حكمهم غالباً، وتوسعوا في التّخريج، مثل الشّيخ الألباني في بعض كتبه، ومحققي مسند أحمد، أو بعض الكتب المحققة تحقّقاً علمياً؛ وسبب هذا النهج كله أنّ هذا البحث ليس في علم الحديث، ولم يُعدّ التّكثّر من المصادر مرغوباً، خاصة مع سهولة الوصول للتّخريج مع التّقنيات الحديثة، كما يكفي في ذلك أيّ أُحيل على من خرّج الحديث من المعاصرين، فَمَنْ له الرّغبة في الاستزادة له أن يُراجع كتبهم.

ولم أدخل في البحث ما جاء من الأخبار في العالم الآخر، لأنّ التّاريخ الدُّنيوي يكون قد انتهى. ويجب التّنبيه إلى أنّ كل ما يُذكر في هذا البحث هو مما له مساس بالتّاريخ في زمن النّبوة بأقسامه الثّلاثة (الماضي، والحاضر، والمستقبل)، وكل خبر يمس فكرة وردت وليس فيه تاريخ فلا أدرجه، فمثلاً: وردت أحاديث كثيرة في التّعامل مع حُكّام الجور، أو مع الفتن، ولكن لم أذكر إلا ما صرّح فيه بأنّه سيأتي حُكّام صفتهم كذا وكذا، أو ستقع فتنة كذا وكذا، أو تلك صفتها ... الخ، وقد يبدو للنّاظر في بعض النّصوص أنّها لا تدخل في التّاريخ، ولكن لو تمعّن فيها القارئ فإنّه سيُدرك العلاقة، وقد اجتهد الباحث في الرّبط في كثير من الأحيان بين النّص والمعنى المقصود، ولكن التّعليق على كل خبرٍ سيجعل العمل أضعافاً مُضاعفة.

وكثير من الأخبار يشتمل على مفاهيم متعددة، والتّكرار في البحوث العلمية مثلبة؛ لذا حرصتُ على وضع الخبر في أظهر معانيه، مع الإشارة إليه في المواضع الأخرى إن لزم الأمر. إنّ الالتزام بالنّص النّبوي في أحاديث الأخبار في غاية الأهمية؛ لأنّه في أغلبه من قبيل الوحي، فلا مجال فيه للتّعابير الإنشائية، والصّيغة الحديثة، التي قد تحرفه عن مفهومه المراد، أو تُدخله في باب التّقول على الرّسول ﷺ، وهذا ما يغفل عنه كثيرون، ففرقٌ بين ما يُعبّر عنه الرّاي من الصّحابة بأسلوبه عن خبر ما، وبين ما يُخبر به المعصوم ﷺ، وخاصة في أمور الغيبات، أو ما لا يُعلم إلا بالوحي. كما أنّ النّص المروي الوارد له جرسٌ وتأثيرٌ في النّفس عميق، أفضل من صياغته بأسلوب معاصر، فالعبارات الرّصينة والجمل المتينة في الرّوايات تحمل معانٍ متعددة وعظيمة؛ لذا رأيت أن الإبقاء على الرّوايات أفضل من صياغتها، خاصة أنّها في حكم الحديث. وبعض الأخبار طويل، فاكتفيتُ بالإشارة إليها، وكذا ما يتعلّق بأخبار الأنبياء، انتقيت بعضاً منها شاهداً على الفكرة، أمّا ذِكر كل ما توفر للباحث فمحلّه غير هذا.

بقي أن ألفت النظر إلى ضرورة وعي مقصود البحث، فليس من مقاصده تحليل النصوص التاريخية الواردة فيه، ولا البحث في فوائد استخدام النبي ﷺ للتاريخ، ولا نتائج تلك العناية، وإنما الهدف من هذا البحث التأكيد على أن الرسول ﷺ اعتنى بالتاريخ عناية كبيرة وواسعة ومتعددة، وما عدا هذا فله أبحاثه المتخصصة.

أما تقسيم البحث، فكنت أكثر من مباحته؛ نظرًا لكثرة المفاهيم المرتبطة بالنصوص، ولكن رأيت أن أجمعها إلى ما يجمعها من المعاني، فاقترنت منها على سبعة مباحث، هي: المبحث الأول: حضة ﷺ على التحديث بالأخبار التاريخية، واستماعه لها، ومنهجه في روايتها، والثاني: تثبيت حقائق تاريخية غيبية، والثالث: تعليل التاريخ وتفسيره وترسيخ مفاهيم السنن الإلهية، والرابع: توظيف التاريخ إيجابيًا، والخامس: استخدام التاريخ للتعليم والتربية والبشارة، والسادس: الأخبار التاريخية المرتبطة بالأحكام والوصايا، والسابع: إخباره ﷺ بأحداث تاريخية مجردة. وعلى الله اتكالي وهو المعين ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

المبحث الأول: حصة ﷺ على التحديث بالأخبار التاريخية، واستماعه لها، ومنهجه في

روايتها

حرص الرسول ﷺ على حض أمته على رواية الأخبار التاريخية في أحاديث متعددة ومواقف كثيرة، لدرجة أنه سمح بالرواية عن السابقين، ومن ذلك قوله ﷺ: «حَدَّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ»⁽¹⁾، وقال ﷺ: «تَحَدَّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ فَإِنَّهُ كَانَ فِيهِمُ الْأَعَاجِبُ»⁽²⁾، وكان بنفسه ﷺ يُحَدِّثُ كَثِيرًا بِالْأَخْبَارِ التَّارِيخِيَّةِ تَحْدِيثًا طَوِيلًا، فعن أبي زيد الأنصاري عَمْرُو بْنُ أَحْطَبٍ، قَالَ: «صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْفَجْرَ، وَصَعِدَ الْمِنْبَرَ فَخَطَبَنَا حَتَّى حَضَرَتِ الظُّهُرُ، فَنَزَلَ فَصَلَّى، ثُمَّ صَعِدَ الْمِنْبَرَ، فَخَطَبَنَا حَتَّى حَضَرَتِ الْعَصْرُ، ثُمَّ نَزَلَ فَصَلَّى، ثُمَّ صَعِدَ الْمِنْبَرَ، فَخَطَبَنَا حَتَّى غَرَبَتِ الشَّمْسُ، فَأَخْبَرَنَا بِمَا كَانَ وَمِمَّا هُوَ كَائِنٌ» فَأَعْلَمْنَا أَحْفَظْنَا⁽³⁾. وشملت أخبار النبي ﷺ ما لا يعلم إلا بالوحي، وما هو من وقائع التاريخ الماضية، والأحداث المستقبلية، قال عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «قَامَ فِينَا النَّبِيُّ ﷺ مَقَامًا، فَأَخْبَرَنَا عَنْ بَدْءِ الْخَلْقِ، حَتَّى دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ مَنَازِلَهُمْ، وَأَهْلُ النَّارِ مَنَازِلَهُمْ»، حَفِظَ ذَلِكَ مَنْ حَفِظَهُ، وَنَسِيَهُ مَنْ نَسِيَهُ⁽⁴⁾، "فأخبر في مجلس واحد بجميع أحوال المخلوقات منذ ابتدئت إلى أن تفتني، إلى أن تُبعث، فشمل ذلك الإخبار عن المبدأ والمعاش والمعاد"⁽⁵⁾، وقال عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو: "كَانَ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ يُحَدِّثُنَا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ حَتَّى يُصْبِحَ، لَا يَقُومُ فِيهَا إِلَّا إِلَى عَظْمِ صَلَاةٍ"⁽⁶⁾، ومن الأخبار الطويلة

(1) البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، تحقيق: محمد زهير الناصر، بيروت، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ، 170/4 ح (3461).

(2) وكيع بن الجراح الرؤاسي، الزهد، تحقيق: عبدالرحمن الفيرواني، المدينة المنورة، مكتبة الدار، الطبعة الأولى، 1404هـ (1984م)، 280/1 ح (56)، وصححه الألباني، محمد ناصر الدين (سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الرياض، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، من 1415 إلى 1422هـ، 1028/6 ح 2926).

(3) مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، المسند الصحيح المختصر من السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، د.ت، 2217/4 ح (2892).

(4) البخاري، الصحيح، 106/4 ح (3192).

(5) ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ترقيم: محمد فؤاد عبدالباقي، وإخراج وتصحيح: محب الدين الخطيب، وبعض تعليقات: عبدالعزيز بن باز، بيروت، دار المعرفة، 1379هـ، 291/6.

(6) أحمد، أبو عبدالله أحمد بن حنبل الشيباني، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، إشراف عبدالله بن عبدالمحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421هـ (2001م)، 150/33 ح (19922)، وأبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد قره بللي، بيروت، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، 1430هـ (2009م)، 504/5 ح (3663)، والحديث صحيح (حاشية المسند والسنن، والألباني، السلسلة

التي حدّث بها ﷺ: قصة إبراهيم عليه السلام وزوجته هاجر وابنهما إسماعيل عليه السلام، وبناء الكعبة⁽¹⁾، وقصة الغلام والسّاحر⁽²⁾، وخبر الثلاثة الذين أووا إلى الغار⁽³⁾، وخبر الأبرص والأقرع والأعمى⁽⁴⁾، وقصة الرّجل الذي قتل مائة نفس⁽⁵⁾، والرّجل الذي استلف من آخر وأشهد الله على ذلك⁽⁶⁾، والذي اشترى عقارًا فوجد فيه جرّة ذهب⁽⁷⁾، وقصة موسى والخضر⁽⁸⁾، وماشطة ابنة فرعون⁽⁹⁾، وقصة جريج العابد⁽¹⁰⁾، والمملك التّائب من بني إسرائيل⁽¹¹⁾، وقصّ أخبار كثير من الأنبياء السّابقين⁽¹²⁾، وقصة عجوز بني إسرائيل⁽¹³⁾، والعابد الذي ارتكب الكبائر لشربه الخمر⁽¹⁾، وأخبر عن بعض أمور العرب

الصحيحة، 57/7 ح 3025).

(1) البخاري، الصحيح، 142/4، 144 ح (3364، 3365).

(2) مسلم، الصحيح، 2299/4 ح (3005).

(3) البخاري، الصحيح، 172/4 ح (3465)، ومسلم، الصحيح، 2099/4 ح (2743).

(4) البخاري، الصحيح، 171/4 ح (3464)، ومسلم، الصحيح، 2275/4 ح (2964).

(5) البخاري، الصحيح، 174/4 ح (3470)، ومسلم، الصحيح، 2118/4 ح (2766).

(6) البخاري، الصحيح، 95/3 ح (2291)، وأحمد، المسند، 246/14 ح (8587).

(7) البخاري، الصحيح، 174/4 ح (174)، ومسلم، الصحيح، 1345/3 ح (1721).

(8) البخاري، الصحيح، 35/1 ح (122)، ومسلم، الصحيح، 1847/4 ح (2380).

(9) أحمد، المسند، 30/5، 32 ح (2821، 2822، 2823)، وحسن المحقق إسناده، وأخرج القصة غير أحمد،

والألباني يضعفها (سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الرياض، دار المعارف، الطبعة الأولى، 1412هـ

(1992م)، 901/13 ح (6400).

(10) البخاري، الصحيح، 63/2 ح (1206)، ومسلم، الصحيح، 1976/4 ح (2550).

(11) أحمد، المسند، 336/7 ح (4312)، والبزار، أحمد بن عمرو، البحر الزخار المعروف بمسند البزار، تحقيق:

محمّد الرّحمن وعادل بن سعد وصبري الشّافعي، بيروت، مؤسسة علوم القرآن، والمدينة المنورة، مكتبة العلوم

والحكّم، الطبعة الأولى، 1409هـ (1988م)، 359-358/5 ح (1990)، وحسنه الألباني (السلسلة

الصحيحة، 804/6 ح (2833).

(12) في المصادر أخبار كثيرة، ويمكن الرجوع لبعض المراجع المعاصرة المختصة، ولعل من أفضلها ما كتبه: العلي،

إبراهيم محمد، الأحاديث الصحيحة من أخبار وقصص الأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام، دمشق، دار القلم،

وبيروت، الدار الشّامية، الطبعة الأولى، 1416هـ (1995م)، والهلالي، سليم بن عيد، صحيح الأنبياء المسند من

أحاديث الأنبياء، بيروت، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1429هـ (2008م).

(13) ابن أبي عاصم، أبو بكر أحمد بن عمرو الشيباني، الآحاد والمثاني، تحقيق: باسم الجوابرة، الرياض، دار الراجعية،

الطبعة الأولى، 1411هـ (1991م)، 312/1 ح (433)، وأبو يعلى، أحمد بن علي الموصلي، مسند أبي يعلى،

تحقيق: حسين أسد، دمشق، دار المأمون للتراث، الطبعة الثانية، 1410هـ (1989م)، 236/13 ح

قبل الإسلام، كما في جوابه لسؤال رجل عن سبأ⁽²⁾، وغيرها كثير.

بل كان ﷺ يُحِبُّ أَنْ يَسْمَعَ الْأَخْبَارَ التَّارِيخِيَةَ الْجَيِّدَةَ، وَيُنْصِتُ لَهَا بِشَغْفٍ وَلَهْفَةٍ، فَلَمَّا قَالَ لَهُ رَجُلٌ: "أَعُوذُ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ أَنْ أَكُونَ كَوَافِدِ عَادٍ"، قَالَ ﷺ: «هَيْهَ، وَمَا وَافِدُ عَادٍ؟»، وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْحَدِيثِ مِنْهُ، وَلَكِنْ يَسْتَطْعِمُهُ، فَقَصَّ الرَّجُلُ خَبْرَ وَافِدِ عَادٍ⁽³⁾، وَحِكَايَةَ أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا لَخْبَرِ أُمَّ زُرْعٍ، فَأَعْجَبَ بِالقِصَّةِ وَعَلَّقَ عَلَيْهَا⁽⁴⁾، وَلَمَّا دَخَلَ ﷺ عَلَى الرَّبِيعِ بِنْتِ مُعَوِّذٍ، وَجَدَ عِنْدَهَا "جُوزِيَّاتٍ يَضْرِبْنَ بِالذُّفِّ، يَنْدُبْنَ مَنْ قُتِلَ مِنْ آبَائِهِنَّ يَوْمَ بَدْرٍ"، فَلَمْ يَقُلْ لَهَا شَيْئًا، حَتَّى قَالَتْ حَارِيَّةٌ: وَفِينَا نَبِيٌّ يَعْلَمُ مَا فِي غَدِي. فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «لَا تُقُولِي هَكَذَا وَقُولِي مَا كُنْتِ

7254)، وابن حبان، محمد بن حبان الدارمي، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1414هـ (1993م)، 500/2 (ح 723)، والحاكم، أبو عبدالله محمد بن عبدالله النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى، 1411هـ (1990م)، 439/2، 624 (ح 3523، 4088)، وصححه الألباني (السلسلة الصحيحة، 623/1 ح 313).

(1) ابن وهب، أبو محمد عبدالله بن وهب القرشي، الجامع في الأحكام، تحقيق: رفعت فوزي وعلي مزيد، المنصورة، دار الوفاء، الطبعة الأولى، 1425هـ (2005م)، ص 62-63 (ح 80)، والنسائي، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب، السنن الصغرى أو المجتبى من السنن، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، الطبعة الثانية، 1406هـ (1986م)، 315/8 (ح 5666، 5667)، والطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق عوض الله بن محمد وعبدالمحسن الحسيني، القاهرة، دار الحرمين، 1415هـ (1995م)، 116/1 (ح 363)، والحاكم، المستدرک، 163/4 (ح 7236)، صح موقوفًا ومرفوعًا، والموقوف أصح (الألباني، السلسلة الصحيحة، 438/6 ح 2695).

(2) أحمد، المسند، 75/5 (ح 2898)، و527/39-531 المستدرک من مسند الأنصار (ح 24009 /87-90)، وأبو داود، سنن، 114/6 (ح 3988)، والترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، الجامع الكبير أو سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، ودار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1996م، 214/5 (ح 3222)، قال الألباني: حسن صحيح (صحيح سنن أبي داود، الرياض، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، 1419هـ (1998م)، 492/2، وصحيح سنن الترمذي، الرياض، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، 1420هـ (2000م)، 313/3).

(3) أحمد، المسند، 304/25، 306 (ح 15953، 15954)، وحسن المحقق إسناده، وأخرجه الترمذي مختصرًا، السنن، 244/5 (3273)، والطبراني مطولًا، الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبدالمجيد السلفي، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، د. ت، 254/3 (ح 3325)، وحسن الألباني إسناده الحديث (السلسلة الضعيفة، 373/3 ح 1228).

(4) البخاري، الصحيح، 27/7 (ح 5189)، ومسلم، الصحيح، 1896/4 (ح 2448).

تَقُولِينَ»⁽¹⁾، فهذا فيه إخبار بما جرى، وذكر لمناقب من مضى، وإقرار من النبي ﷺ بحكاية ما خلا. ولما قصَّ خبر موسى والخضر، قال: «وَدِدْنَا أَنَّ مُوسَى كَانَ صَبَرَ فَقَصَّ اللَّهُ عَلَيْنَا مِنْ خَبْرِهِمَا»، «يَرْحَمُ اللَّهُ مُوسَى لَوْ كَانَ صَبَرَ لَقَصَّ عَلَيْنَا مِنْ أَمْرِهِمَا»⁽²⁾. وحينما كان أصحاب الرسول ﷺ يتذاكرون أخبار الجاهلية كان يستمع لهم، يقول جابر بن سمرة لما سأله أحدهم: أَكُنْتَ مُجَالِسَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؟ قَالَ: نَعَمْ كَثِيرًا، «كَانَ لَا يَقُومُ مِنْ مُصَلَّاهُ الَّذِي يُصَلِّي فِيهِ الصُّبْحَ، أَوْ الْعَدَاةَ، حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ، فَإِذَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ قَامَ، وَكَانُوا يَتَحَدَّثُونَ فَيَأْخُذُونَ فِي أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ، فَيَضْحَكُونَ وَيَتَبَسَّمُونَ»⁽³⁾، وتبسمه ﷺ يدل على الموافقة والإعجاب، وكل أمر الجاهلية من التاريخ.

وكان ﷺ يُسَرُّ حين الاستشهاد الجيد بالتاريخ، فعندما استشار الرسول ﷺ المسلمين قبل غزوة بدر، وتكلم المقداد بن الأسود فقال: "لَا نَقُولُ كَمَا قَالَ قَوْمُ مُوسَى: اذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا، وَلَكِنَّا نُقَاتِلُ عَنْ يَمِينِكَ، وَعَنْ شِمَالِكَ، وَبَيْنَ يَدَيْكَ وَخَلْفِكَ"، أَشْرَقَ وَجْهُ الرَّسُولِ ﷺ وَسِرَّهُ⁽⁴⁾، وقد يندرج تحته كذلك ما حَدَّثَ به تميم الدري رسول الله ﷺ بشأن المسيح الدجال، فقد قال ﷺ للناس: «فَإِنَّهُ أَعْجَبَنِي حَدِيثُ تَمِيمٍ أَنَّهُ وَافَقَ الَّذِي كُنْتُ أُحَدِّثُكُمْ عَنْهُ»⁽⁵⁾، وإن كان هذا في أمر مُستقبلي، ولكنَّه من التاريخ.

وبلغ الأمر باهتمامه ﷺ بالتاريخ أن خَلَّدَ بعض الأحداث المهمة بربطها بعمل صالح⁽⁶⁾، فلمَّا قَدِمَ ﷺ الْمَدِينَةَ وَجَدَ الْيَهُودَ صِيَامًا، يَوْمَ عَاشُورَاءَ، فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَا هَذَا الْيَوْمُ الَّذِي تَصُومُونَهُ؟» فَقَالُوا: هَذَا يَوْمٌ عَظِيمٌ، أُنْجِيَ اللَّهُ فِيهِ مُوسَى وَقَوْمَهُ، وَعَرَّقَ فِرْعَوْنَ وَقَوْمَهُ، فَصَامَهُ مُوسَى شُكْرًا، فَنَحْنُ نَصُومُهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «فَنَحْنُ أَحَقُّ وَأَوْلَى بِمُوسَى مِنْكُمْ فَصَامَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَأَمَرَ بِصِيَامِهِ»⁽⁷⁾، ولما سُئِلَ عن صَوْمِ يَوْمِ الْإِثْنَيْنِ؟ قَالَ: «ذَلِكَ يَوْمٌ وُلِدْتُ فِيهِ، وَيَوْمٌ بُعِثْتُ -

(1) البخاري، الصحيح، 82/5 (ح 4001).

(2) البخاري، الصحيح، 154/4 (ح 3401).

(3) مسلم، الصحيح، 463/1 (ح 670).

(4) البخاري، الصحيح، 73/5 (ح 3952).

(5) مسلم، الصحيح، 2261/4 (ح 2942).

(6) وليس لأحد بعد رسول الله ﷺ أن يفعل ذلك من باب التَّعَبُدِ، وإنما تلك مسائل توقيفية، وما أُحْدِثَ من عبادات

لم يشرعها الله ولا رسوله ﷺ فهي بدعة داخلية في قول الرسول ﷺ: «مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ، فَهُوَ

رَدٌّ» (البخاري، الصحيح، 184/3 ح 2697، ومسلم، الصحيح، 1343/3 ح 1718).

(7) البخاري، الصحيح، 153/4 (ح 3397)، ومسلم، الصحيح، 796/2 (ح 1130).

أَوْ أُنْزِلَ عَلَيَّ فِيهِ - (1).

وإذا كان الرسول ﷺ قد أظهر تسامحاً في رواية أخبار الماضين، ولم يبلغ التاريخ الماضي كما يفعل الجبارة والطغاة؛ ليجعلوا التاريخ يبدأ منهم وينتهي عندهم، إلا أن الرسول ﷺ وضع قواعد عامة في القبول والرد للأخبار، فليس السّماح بروايتها يعني التسليم المطلق لكل ما جاء فيها، فهذا الدّين قائم على أصول العلم الصحيح والعقل الصّريح، وقد كان أهل الكتاب يقرؤون التّوراة بالعبرانية، ويفسّرونها بالعربية لأهل الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: لا تُصدّقوا أهل الكتاب ولا تُكذّبوهم، وقولوا: ﴿ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ (2) الآية (3).

وفي خبر آخر وضع ﷺ قاعدة أعمّ في أي خبر تاريخي عن الماضين من أهل الكتاب، وهي تصلح لباقي الأخبار التاريخية الماضية، فقد قال رجلٌ من اليهود: يَا مُحَمَّدُ، هَلْ تَتَكَلَّمُ هَذِهِ الْجَنَازَةُ؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «اللَّهُ أَعْلَمُ». قَالَ الْيَهُودِيُّ: أَنَا أَشْهَدُ أَنَّهَا تَتَكَلَّمُ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِذَا حَدَّثَكُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ فَلَا تُصَدِّقُوهُمْ وَلَا تُكْذِّبُوهُمْ، وَقُولُوا: آمَنَّا بِاللَّهِ وَكُتِبَهِ وَرُسُلِهِ، فَإِنْ كَانَ حَقًّا لَمْ تُكْذِّبُوهُمْ، وَإِنْ كَانَ بَاطِلًا لَمْ تُصَدِّقُوهُمْ» (4)، وهذا اعتدال عظيم في النّظر للأخبار التاريخية، فمعرفة الحق من الباطل من الأخبار يحتاج إلى إعمال قواعد نقدية كثيرة، وليس على مجرد الهوى والتّخرص في القبول أو الرد، فأخبار بني إسرائيل تحتمل ثلاثة أوجه: مقبول، وهو ما يوافق ما جاء في الكتاب والسّنة، ومردود، وهو ما خالفهما، وما لا يُصدّق ولا يُكذّب، وهو ما لا مطعن فيه (5).

ومن الضّوابط التاريخية المهمّة الأخرى، التّثبت في رواية الأخبار، وفي القرآن الكريم قاعدة عظيمة، قَالَ تَعَالَى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ تَدْمِيمًا﴾ (6)، وقال ﷺ: «كَفَى بِالْمَرْءِ كَذِبًا أَنْ يُحَدِّثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ» (7)، أي حسب الرّجل من الكذب

(1) مسلم، الصحيح، 819/2 (ح 1162).

(2) البقرة، آية 136.

(3) البخاري، الصحيح، 20/6 (ح 4485).

(4) أحمد، المسند، 460/28 (ح 17225)، وأبو داود، سنن، 487/5 (ح 3644)، وهو حديث حسن (حاشية المسند والسنن، والألباني، السلسلة الصحيحة، 712/6 ح 2800).

(5) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تحقيق: عبدالله التركي، القاهرة، دار هجر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1417هـ (1997م)، 7/1-8.

(6) الحجرات.

(7) مسلم، الصحيح، 10/1 (ح 5).

أن يتحدث بكل ما سمع؛ لأن جميع ما يُسمع لا يكون صدقاً، بل يكون بعضه كذباً، وهذا زجر من التحدث بشيء لم يُعلم صدقه، بل يلزم التأكد من كل ما سمع من الحكايات والأخبار، فإن علم صدق الكلام تحدث به، وإلا فلا⁽¹⁾.

ولا بد من التحقق والتدقيق، قال عليه السلام: «بِعَسِّ مَطِيئَةُ الرَّجُلِ: رَعْمُوا»⁽²⁾؛ والأصل في رَعْمِ أُمَّهَا تُقال في الأمر الذي لا يُوقف على حقيقته، ومن أكثر من الحديث بما لا يتحقق صحته لم يؤمن عليه الكذب⁽³⁾.

ويُنْتَبه إلى ما ليس له أصل، ولا يُعلم عن مصدره، قال عليه السلام: «يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ دَجَالُونَ كَذَابُونَ، يَأْتُونَكَم مِّنَ الْأَحَادِيثِ بِمَا لَمْ تَسْمَعُوا أَنْتُمْ، وَلَا آبَاؤُكُمْ، فَإِيَّاكُمْ وَإِيَاهُمْ، لَا يُضِلُّونَكُمْ، وَلَا يَفْتِنُونَكُمْ»⁽⁴⁾.

ومن ذلك التوقف في بعض المسائل التاريخية التي لا تُعرف إلا بالوحي، قال تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَقِيبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾⁽⁵⁾، وكان عليه السلام يُسأل أحياناً عن بعض أخبار الماضين فينتظر الوحي، كما في قصة أصحاب الكهف، والحضير، وذي القرنين⁽⁶⁾. ومثله توقفه عليه السلام في تَبَعٍ وَعُزَيْرٍ، قال: «ما أدري تَبَعٌ أَلَعَيْنُ هُوَ أم لا؟، وما أدري أَعُزَيْرٌ نَبِيٌّ هُوَ أم لا؟»⁽⁷⁾، ويرى بعض العلماء أن قوله هذا قبل أن يوحى إليه شيء في تَبَعٍ⁽⁸⁾، ثم قال بعد ذلك: «لَا تَسُبُّوا تَبَعًا؛ فَإِنَّهُ قَدْ كَانَ أَسْلَمَ»⁽⁹⁾.

(1) الزيداني، الحسين بن محمود المظهري، المفاتيح في شرح المصاييح، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف نور الدين طالب، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الأولى، 1433هـ (2012م)، 260-259/1.

(2) أبو داود، سنن، 328/7 (ح 4972)، وصححه الألباني (السلسلة الصحيحة، 522/2، ح 866، و709/2 الاستدراكات).

(3) ابن حجر، فتح الباري، 551/10.

(4) مسلم، الصحيح، 12/1 (ح 7).

(5) هود.

(6) ابن إسحاق، محمد بن إسحاق بن يسار، السير والمغازي (سيرة ابن إسحاق) القطعة الأولى من كتاب المغازي، تحقيق: سهيل زكار، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1398هـ (1978م)، ص 202.

(7) أبو داود، سنن، 65/7 (ح 4675)، ويرى المحقق أنه مرسل، بينما رجح الألباني وصله، وصححه (السلسلة الصحيحة، 215/5 ح 2217).

(8) ابن عساکر، علي بن الحسن، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو العمروي، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1419هـ (1998م)، 5/11.

(9) أحمد، المسند، 519/37 (ح 22880)، وحسنه الألباني (السلسلة الصحيحة، 548/5 ح 24223).

المبحث الثاني: تثبيت حقائق تاريخية غيبية

حاول العلماء منذ القدم معرفة نشأة الكون ومصيره، وكيفية وجود المخلوقات، وأصل الإنسان، وتاريخ الأمم البائدة، وهذه الأمور إذا لم تستند إلى نقل صحيح من الخالق جل وعز فتظل تخرصات وتوهامات وفرضيات، أدخلت البشرية في جدال طويل، بدأ منذ القدم ولن ينتهي إلا بنهاية الإنسان، وما نظرية أصل الأنواع لدارون إلا مثال حي لتلك الحيرة، وقد أبان الوحي الصحيح جوانب كثيرة من تلك الغوامض، مما جعل النفس المسلمة مطمئنة وغير عابثة بماضٍ أو مستقبلٍ لن تُدرك كُنْهه مهما أُوتيت من التّفهم المادي، وإن كانت بعض المستحدثات قد تُوصِل إلى بعض المعلومات، مثل علم المستحثات، ولكنها تبقى جزئية وغير متكاملة الحلقات، ويغلب عليها الظن والتكهنات.

على أن ما ورد بعضه واضح الدلالة والمعنى، ولا يمكن للإنسان أن يستزيد من المعرفة التي وصلته من خلال الوحي المنزّل على الرسول ﷺ، وبعض ما ورد يحتاج إلى نظر وتأمل دقيق، وهو مجال رحب للبحث وزيادة المعرفة، فمن القسم الأول: كل ما يتعلق بالله جل وعزّ قبل بداية الخلق، فلما جاء أهل اليمن إلى الرسول ﷺ قالوا له: **جِئْنَاكَ لِنَتَفَقَّهَ فِي الدِّينِ، وَلِنَسْأَلَكَ عَن أَوَّلِ هَذَا الْأَمْرِ مَا كَانَ؟** قَالَ ﷺ: **«كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ، ثُمَّ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ، وَكَتَبَ فِي الذُّكْرِ كُلِّ شَيْءٍ»**⁽¹⁾، ومثل قوله ﷺ: **«خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ التُّرْبَةَ يَوْمَ السَّبْتِ، وَخَلَقَ فِيهَا الْجِبَالَ يَوْمَ الْأَحَدِ، وَخَلَقَ الشَّجَرَ يَوْمَ الْإِثْنَيْنِ، وَخَلَقَ الْمَكْرُوهَ يَوْمَ الثَّلَاثَاءِ، وَخَلَقَ النُّورَ يَوْمَ الْأَرْبَعَاءِ، وَبَثَّ فِيهَا الدَّوَابَّ يَوْمَ الْخَمِيسِ، وَخَلَقَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعْدَ الْعَصْرِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ، فِي آخِرِ الْخَلْقِ، فِي آخِرِ سَاعَةٍ مِنْ سَاعَاتِ الْجُمُعَةِ، فِيمَا بَيْنَ الْعَصْرِ إِلَى اللَّيْلِ»**⁽²⁾.

ومن القسم الثاني الذي يحتاج إلى تأمل وبحث: قوله ﷺ: **«إِنَّكُمْ وَفِيْتُمْ سَبْعِينَ أُمَّةً، أَنْتُمْ خَيْرُهَا، وَأَكْرَمُهَا عَلَى اللَّهِ»**⁽³⁾، فهذا الحديث من التاريخ الماضي الذي لا يُعلم إلا بالوحي، ولكن الاختلاف في فهمه، فيفهم من ظاهره أن هذا عدد الأمم منذ الخليفة، وهو مهم للمتخصصين في

(1) البخاري، الصحيح، 14/9 (ح 7418).

(2) مسلم، الصحيح، 2149/4 (ح 2789).

(3) أحمد، المسند، 214/33 (ح 20011)، وأخرجه من طرق أخرى، وابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، دمشق، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، 1430هـ (2009م)، 349/5 (ح 4287، 4288)، والترمذي، سنن، 76/5 (ح 3001)، والحديث حسنه الألباني (مشكاة المصابيح للتبريزي، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى 1380هـ، المكتب الإسلامي، بيروت، 1771/3 ح 6294)، وكذا محقق المسند وسنن ابن ماجه.

التاريخ القديم، وفي علم الأجناس، ولكن يبقى فهمه على وجهه الصحيح ، فإمّا أن يكون المراد بالسبعين التّكثير لا التّحديد⁽¹⁾، أو المقصود الأمم الكبيرة⁽²⁾، ويحتمل أن المراد الأمم المطيعة لرسولها⁽³⁾، أو المقصود ما يتعلق بالأمم التي بعث لها الرّسل دون الأنبياء، أو المقصود عدد الأجناس البشرية ... الخ، فهو مجال واسع للبحث والاستنباط.

وبعض ما أخبر به النبي ﷺ يشمل القسمين، مثل قوله ﷺ: «خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ، طُولُهُ سِتُونَ ذِرَاعًا، فَلَمَّا خَلَقَهُ قَالَ: اذْهَبْ فَسَلِّمْ عَلَيَّ أَوْلِيكَ النَّفْرَ - وَهُمْ نَفْرٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ جُلُوسٌ - فَاسْتَمِعَ مَا يُجِيبُونَكَ، فَإِنَّهَا تَحِيَّتُكَ وَتَحِيَّةُ ذُرِّيَّتِكَ. قَالَ: فَذَهَبَ، فَقَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ. فَقَالُوا: السَّلَامُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ. قَالَ: فَزَادُوهُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ. قَالَ: فَكُلُّ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَلَى صُورَةِ آدَمَ وَطُولُهُ سِتُونَ ذِرَاعًا، فَلَمْ يَزَلِ الْخَلْقُ يَنْقُصُ بَعْدَهُ حَتَّى الْآنَ»⁽⁴⁾، فما هو في الملائكة الأعلى لا مجال للاجتهاد فيه، وإنما التسليم المطلق، ولكن أطوال البشر وأحجامهم في الأزمان الغابرة، ثم تناقص ذلك، مما يجوز البحث فيه، وفيه جدال دائر في العصر الحاضر.

وجاءت أخبار كثيرة في معنى القسمين السابقين، وذلك مثل: تقدير مقادير الخلائق، قال ﷺ: «كَتَبَ اللَّهُ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ، قَالَ: وَعَزَّشُهُ عَلَى الْمَاءِ»⁽⁵⁾.

وأخبر ﷺ عن أصل خلق الملائكة والجنّ، قال: «خُلِقَتِ الْمَلَائِكَةُ مِنْ نُورٍ، وَخُلِقَ الْجَانُّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ، وَخُلِقَ آدَمُ مِمَّا وُصِفَ لَكُمْ»⁽⁶⁾.

وذكر تفاصيل عن خلق آدم وبعض سيرته، قال ﷺ: «لَمَّا صَوَّرَ اللَّهُ آدَمَ فِي الْجَنَّةِ تَرَكَهُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَتَرَكَهُ، فَجَعَلَ إِبْلِيسَ يُطِيفُ بِهِ، يَنْظُرُ مَا هُوَ، فَلَمَّا رَأَهُ أَجُوفَ عَرَفَ أَنَّهُ خُلِقَ خَلْقًا لَا

(1) الطيبي، الحسين بن عبدالله، الكاشف على حقائق السنن، تحقيق: عبدالحميد هندراوي، مكة المكرمة، مكتبة نزار الباز، الطبعة الأولى، 1417هـ (1997م)، 3973/12.

(2) القاري، علي بن سلطان محمد الملا الهروي، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1422 (2002م)، 4053/9.

(3) الصنعاني، محمد بن إسماعيل الحسني، التنوير شرح الجامع الصغير، تحقيق: محمد إبراهيم، الرياض، مكتبة دار السلام، الطبعة الأولى، 1432هـ (2011م)، 158/4.

(4) البخاري، الصحيح، 131/4 (ح 3326)، ومسلم، الصحيح، 2183/4 (ح 2841).

(5) مسلم، الصحيح، 2044/4 (ح 2653).

(6) مسلم، الصحيح، 2294/4 (ح 2996).

يَتَمَالِكُ»⁽¹⁾. وقال ﷺ: «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ مَسَحَ ظَهْرَهُ، فَسَقَطَ مِنْ ظَهْرِهِ كُلُّ نَسَمَةٍ هُوَ خَالِقُهَا مِنْ ذُرِّيَّتِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَجَعَلَ بَيْنَ عَيْنِي كُلِّ إِنْسَانٍ مِنْهُمْ وَبَيْصًا مِنْ نُورٍ، ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى آدَمَ فَقَالَ: أَيُّ رَبِّ، مَنْ هَؤُلَاءِ؟ قَالَ: هَؤُلَاءِ ذُرِّيَّتُكَ، فَرَأَى رَجُلًا مِنْهُمْ فَأَعْجَبَهُ وَبَيْصُ مَا بَيْنَ عَيْنَيْهِ، فَقَالَ: أَيُّ رَبِّ مَنْ هَذَا؟ فَقَالَ: هَذَا رَجُلٌ مِنْ آخِرِ الْأُمَمِ مِنْ ذُرِّيَّتِكَ يُقَالُ لَهُ دَاوُدُ فَقَالَ: رَبِّ كَمْ جَعَلْتَ عُمْرَهُ؟ قَالَ: سِتِّينَ سَنَةً، قَالَ: أَيُّ رَبِّ، زِدْهُ مِنْ عُمْرِي أَرْبَعِينَ سَنَةً، فَلَمَّا قُضِيَ عُمْرُ آدَمَ جَاءَهُ مَلَكُ الْمَوْتِ، فَقَالَ: أَوْلَمْ يَبْقَ مِنْ عُمْرِي أَرْبَعُونَ سَنَةً؟ قَالَ: أَوْلَمْ تُعْطِهَا ابْنَكَ دَاوُدَ؟ قَالَ: فَجَحَدَ آدَمُ فَجَحَدَتْ ذُرِّيَّتُهُ، وَنَسِيَ آدَمَ فَنَسِيَتْ ذُرِّيَّتُهُ، وَخَطِيءُ آدَمَ فَخَطِيءَتْ ذُرِّيَّتُهُ»⁽²⁾، وفي رواية: «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ وَنَفَخَ فِيهِ الرُّوحَ عَطَسَ فَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ، فَحَمِدَ اللَّهُ بِإِذْنِهِ، فَقَالَ لَهُ رَبُّهُ: رَحِمَكَ اللَّهُ يَا آدَمَ، اذْهَبْ إِلَى أَوْلِيكَ الْمَلَائِكَةِ، إِلَى مَلَأٍ مِنْهُمْ جُلُوسٍ، فَقُلْ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ، قَالُوا: وَعَلَيْكَ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ، ثُمَّ رَجَعَ إِلَى رَبِّهِ، فَقَالَ: إِنَّ هَذِهِ نَحْيَتُكَ وَنَحْيَةُ بَنِيكَ، بَيْنَهُمْ، فَقَالَ اللَّهُ لَهُ وَيَدَاةَ مَقْبُوضَتَانِ: اخْتَرِ أَيُّهُمَا شِئْتَ، قَالَ: اخْتَرْتُ يَمِينَ رَبِّي وَكَلْتَا يَدَيَّ رَبِّي يَمِينَ مُبَارَكَةً ثُمَّ بَسَطَهَا فَإِذَا فِيهَا آدَمُ وَذُرِّيَّتُهُ، فَقَالَ: أَيُّ رَبِّ، مَا هَؤُلَاءِ؟ فَقَالَ: هَؤُلَاءِ ذُرِّيَّتُكَ، فَإِذَا كُلُّ إِنْسَانٍ مَكْتُوبٌ عُمْرُهُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ، فَإِذَا فِيهِمْ رَجُلٌ أَضْوَوْهُمْ - أَوْ مِنْ أَضْوَائِهِمْ - قَالَ: يَا رَبِّ مَنْ هَذَا؟ قَالَ: هَذَا ابْنُكَ دَاوُدُ قَدْ كَتَبْتُ لَهُ عُمْرَ أَرْبَعِينَ سَنَةً. قَالَ: يَا رَبِّ زِدْهُ فِي عُمْرِهِ. قَالَ: ذَاكَ الَّذِي كُتِبَ لَهُ. قَالَ: أَيُّ رَبِّ، فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُ لَهُ مِنْ عُمْرِي سِتِّينَ سَنَةً. قَالَ: أَنْتَ وَذَاكَ، قَالَ: ثُمَّ أُسْكِنُ الْجَنَّةَ مَا شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ أَهْبَطُ مِنْهَا، فَكَانَ آدَمُ يَعُدُّ لِنَفْسِهِ، قَالَ: فَأَتَاهُ مَلَكُ الْمَوْتِ، فَقَالَ لَهُ آدَمُ: قَدْ عَجَلْتُ، قَدْ كُتِبَ لِي أَلْفُ سَنَةٍ. قَالَ: بَلَى وَلَكِنَّكَ جَعَلْتَ لِابْنِكَ دَاوُدَ سِتِّينَ سَنَةً، فَجَحَدَ فَجَحَدَتْ ذُرِّيَّتُهُ، وَنَسِيَ فَنَسِيَتْ ذُرِّيَّتُهُ. قَالَ: فَمِنْ يَوْمِئِذٍ أَمَرَ بِالْكِتَابِ وَالشُّهُودِ»⁽³⁾.

وأخبر ﷺ عن سبب تغير ألوان البشر، وتنوع أمزجتهم، قال: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ مِنْ قَبْضَةِ قَبْضَتَيْهَا مِنْ جَمِيعِ الْأَرْضِ، فَجَاءَ بَنُو آدَمَ عَلَى قَدْرِ الْأَرْضِ، جَاءَ مِنْهُمْ الْأَبْيَضُ، وَالْأَحْمَرُ، وَالْأَسْوَدُ، وَبَيْنَ ذَلِكَ، وَالْحَبِيثُ، وَالطَّيِّبُ، وَالسَّهْلُ، وَالْحَزْنُ، وَبَيْنَ ذَلِكَ»⁽⁴⁾.

(1) مسلم، الصحيح، 2016/4 (ح 2611).

(2) الترمذي، السنن، 117/5 (ح 3076)، وقال الألباني: حسن صحيح (ظلال الجنة في تخریج السنة لابن أبي عاصم، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1400هـ (1980م)، 1/ 90 ح 204-206، ومشكاة المصابيح، 3/ 1321 ح 4662).

(3) الترمذي، السنن، 312/5-313 (ح 3368)، وحكمه مثل الذي قبله.

(4) أحمد، المسند، 32/353 (ح 19582)، وصحح المحقق إسناده، وتخریجه فيه.

وأعلمنا عن الحجر الأسود والركن والمقام، فقال ﷺ: «نَزَلَ الْحَجَرُ الْأَسْوَدُ مِنَ الْجَنَّةِ، وَهُوَ أَشَدُّ بَيَاضًا مِنَ اللَّبَنِ فَسَوَّدَتْهُ خَطَايَا بَنِي آدَمَ»⁽¹⁾، وقال: «إِنَّ الرُّكْنَ، وَالْمَقَامَ يَأْقُوتَتَانِ مِنْ يَأْقُوتِ الْجَنَّةِ، طَمَسَ اللَّهُ نُورَهُمَا، وَلَوْ لَمْ يَطْمَسْ نُورُهُمَا لِأَضَاءَتَا مَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ»⁽²⁾، وهذا يختصر على الدارسين طريقًا طويلاً في أصول هذه الثلاث.

أما الأخبار عن الأنبياء عليهم السلام فكثيرة جداً، سبقت الإشارة إليها في المبحث الأول. وبين ﷺ أنه لا نبي بينه وبين عيسى بن مريم عليه السلام، فقال: «أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ، فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ» قالوا: كَيْفَ؟ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «الْأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ مِنْ عَالَتٍ، وَأُمَّهَاتُهُمْ شَتَّى، وَدِينُهُمْ وَاحِدٌ، فَلَيْسَ بَيْنَنَا نَبِيٌّ»⁽³⁾.

-
- (1) الترمذي، السنن، 218/2 (ح 877)، وصححه الألباني (السلسلة الصحيحة، 230/6 ح 2618).
- (2) الترمذي، السنن، 218/2 (ح 878)، وصححه الألباني (صحيح الترغيب والترهيب، الرياض، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، 1421هـ/2000م، 29/2 ح 1147).
- (3) البخاري، الصحيح، 167/4 (ح 3442، 3443)، ومسلم، الصحيح، 1837/4 (ح 2365)، واللفظ له. وأولاد العالات: الإخوة من الأب وأمهاتهم شتى، والمعنى: أن أصل دينهم واحد، وهو التوحيد، وإن اختلفت فروع الشرائع، وقيل: المراد أن أزمئتهم مختلفة. وجاءت أخبار عن رُسل كانوا بين عيسى عليه السلام ونبينا ﷺ، ولكنها ضعيفة، وإن صح ذلك فقد يكون المراد أنه لم يُبعث بعد عيسى نبي بشريعة مُستقلة، وإنما بعثوا لتقرير شريعته (ابن حجر، فتح الباري، 489/6).

المبحث الثالث: تعليل التاريخ وتفسيره، وترسيخ مفاهيم السنن الإلهية

حينما كان الرسول ﷺ يسوق أخباراً تاريخية، أو مواقف لها ارتباط بالتاريخ، لم يكن يُهمل تعليلها وتفسيرها، إمّا تفسيراً كلياً للتاريخ، أو جزئياً لبعض أحداثه؛ وذلك حسب الحالة والحاجة، وركز كثيراً على مفاهيم السنن التي تحكم حياة البشر، وهذا باب من أعظم ما يستفيد منه دارس التاريخ، سواء على المستوى الشخصي أو الجماعي، وما تخلّفت الأمة المسلمة إلا لإهمالها في فترات متكررة من تاريخها لمفاهيم السببية والسنن الإلهية، والأمثلة كثيرة فيما يخص معلّم البشرية الخير ﷺ، وهذه بعض النماذج:

ذكر ﷺ بعض التعليلات لأسباب ضعف المسلمين بعد قوتهم، مثل اتّباعهم للأمم الأخرى، وتركهم لما هم عليه من الهدى، قال ﷺ: «لَتَتَّبِعَنَّ سَنَنْ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، شَبْرًا شَبْرًا وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، حَتَّى لَوْ دَخَلُوا جَحْرَ ضَبِّ تَبِعْتُمُوهُمْ»، قلنا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى؟ قَالَ: «فَمَنْ؟!»⁽¹⁾، وقال: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَأْخُذَ أُمَّتِي بِأَخْذِ الْقُرُونِ قَبْلَهَا، شَبْرًا بِشَبْرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ»، فقيل: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَفَّارِسَ وَالرُّومِ؟ فَقَالَ: «وَمِنَ النَّاسِ إِلَّا أَوْلَئِكَ؟!»⁽²⁾.

وفي الحديث السابق إشارة إلى تشابه أعمال البشر، وقد جاء في خبر آخر ما هو أصرح منه، وذلك حينما أمر ﷺ وهو في مرض الوفاة بأن يصلي بالناس أبو بكر الصديق، تقول عائشة: فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ أَبَا بَكْرٍ رَجُلٌ أَسِيفٌ وَإِنَّهُ مَتَى مَا يَقُمْ مَقَامَكَ لَا يُسْمِعُ النَّاسَ، فَلَوْ أَمَرْتَ عُمَرَ، فَقَالَ: «مُرُوا أَبَا بَكْرٍ يُصَلِّيَ بِالنَّاسِ»، فَقُلْتُ لِحَفْصَةَ: قُولِي لَهُ: إِنَّ أَبَا بَكْرٍ رَجُلٌ أَسِيفٌ، وَإِنَّهُ مَتَى يَقُمْ مَقَامَكَ لَا يُسْمِعُ النَّاسَ، فَلَوْ أَمَرْتَ عُمَرَ، قَالَ: «إِنَّكَ لَأَنْتِ صَوَّاحِبُ يُوسُفَ، مُرُوا أَبَا بَكْرٍ أَنْ يُصَلِّيَ بِالنَّاسِ»، وفي رواية لمسلم: فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ أَبَا بَكْرٍ رَجُلٌ رَقِيقٌ إِذَا قَرَأَ الْقُرْآنَ لَا يَمْلِكُ دَمْعَهُ فَلَوْ أَمَرْتَ غَيْرَ أَبِي بَكْرٍ، قَالَتْ: وَاللَّهِ، مَا بِي إِلَّا كَرَاهِيَةٌ أَنْ يَتَشَاءَمَ النَّاسُ، بِأَوَّلِ مَنْ يَقُومُ فِي مَقَامِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قَالَتْ: فَرَجَعْتُهُ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا، فَقَالَ: «لِيُصَلِّ بِالنَّاسِ أَبُو بَكْرٍ فَإِنَّكَ صَوَّاحِبُ يُوسُفَ»⁽³⁾، أي مثلهن في إظهار خلاف ما في الباطن؛ فزليخا استدعت النسوة وأظهرت الإكرام بالضيافة، ومرادها أن ينظرن إلى حسن يوسف ويعذرنها في محبته، وعائشة أظهرت أن سبب إرادتها صرف الإمامة عن أبيها كونه لا يُسمع المأمومين القراءة لبكائه، ومرادها أن لا يتشاءم الناس

(1) البخاري، الصحيح، 103/9 (ح 7320)، ومسلم، الصحيح، 2054/4 (ح 2669).

(2) البخاري، الصحيح، 102/9 (ح 7319).

(3) البخاري، الصحيح، 144/1 (ح 713)، ومسلم، الصحيح، 313/1 (ح 418).

به⁽¹⁾، وتشابه أعمال البشر يعني أن النتائج مقاربة، والقرآن الكريم مليء بهذا المعنى، وخاصة محاورات الأنبياء لأقوامهم.

وتكررت القصص من السيرة في المفهوم السابق، ومن ذلك قصة شجرة ذات أنواط، فعن أبي واقد الليثي: أَنَّهُمْ خَرَجُوا عَنْ مَكَّةَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِلَى حُنَيْنٍ، قَالَ: وَكَانَ لِلْكَفَّارِ سِدْرَةٌ يَعْكُفُونَ عِنْدَهَا، وَيُعَلِّقُونَ بِهَا أَسْلِحَتَهُمْ، يُقَالُ لَهَا: ذَاتُ أَنْوَاطٍ، قَالَ: فَمَرَرْنَا بِسِدْرَةٍ خَضْرَاءَ عَظِيمَةٍ، قَالَ: فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، اجْعَلْ لَنَا ذَاتَ أَنْوَاطٍ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «قُلْتُمْ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ كَمَا قَالَ قَوْمُ مُوسَى: ﴿اجْعَلْ لَنَا آلِهَةً كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ جَاهِلُونَ ﴿١٧٨﴾»⁽²⁾، إنها السنن، لتركيب سنن من كان قبلكم سنة سنة»⁽³⁾. وكذا تعلق النفوس بالصُور والتماثيل، مما يجر إلى تعظيمها، فقد بين ﷺ سبب انحراف النصارى، إذ لما ذكرت له أم حبيبة، وأم سلمة كنيسته رأيتها بالحبيشة فيها تصاوير، فقال: «إِنَّ أَوْلَيْكَ إِذَا كَانَ فِيهِمُ الرَّجُلُ الصَّالِحُ فَمَاتَ، بَنَوْا عَلَى قَبْرِهِ مَسْجِدًا، وَصَوَّرُوا فِيهِ تِلْكَ الصُّورَ، فَأَوْلَيْكَ شِرَارُ الْخَلْقِ عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»⁽⁴⁾، ولذا حذر من اتخاذ قبره مسجدًا، كما سيأتي معنا.

ونبه ﷺ إلى ما يحل بالشعوب عند الرخاء المادي وسيطرة الترف، وهي سنة الركون إلى الدنيا والاهتمام بالمظاهر والتنافس عليها، قال ﷺ: «إِذَا فُتِحَتْ عَلَيْكُمْ فَارِسُ وَالرُّومُ، أَيُّ قَوْمٍ أَنْتُمْ؟»، قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ: نَقُولُ كَمَا أَمَرَنَا اللَّهُ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ، تَتَنَافَسُونَ، ثُمَّ تَتَحَاسَدُونَ، ثُمَّ تَتَدَابِرُونَ، ثُمَّ تَتَبَاغِضُونَ، أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ، ثُمَّ تَنْطَلِقُونَ فِي مَسَاكِينِ الْمُهَاجِرِينَ، فَتَجْعَلُونَ بَعْضَهُمْ عَلَى رِقَابِ بَعْضٍ»⁽⁵⁾، ولما رأى ﷺ تجتمع أصحابه لأجل المال الذي جاء من البحرين، تبسم وقال: «فَأَبْشِرُوا وَأَمْلُوا مَا يَسُرُّكُمْ، فَوَاللَّهِ مَا الْفَقْرَ أَخْشَى عَلَيْكُمْ، وَلَكِنِّي أَخْشَى عَلَيْكُمْ أَنْ تُبْسَطَ الدُّنْيَا عَلَيْكُمْ، كَمَا بُسِطَتْ عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، فَتَنَافَسُوهَا كَمَا تَنَافَسُوهَا،

(1) ابن حجر، فتح الباري، 2/153.

(2) الأعراف.

(3) أحمد، المسند، 36/225-226، 231 (21897، 21900)، قال المحقق: إسناده صحيح على شرط الشيخين، والترمذي، السنن، 4/45 (ح 2180)، وصححه الألباني (مشكاة المصابيح، 3/1488 ح 5408، وظلال الجنة، 1/37 ح 76).

(4) البخاري، الصحيح، 1/93 (ح 427)، ومسلم، الصحيح، 1/375 (ح 528).

(5) مسلم، الصحيح، 4/2274 (ح 2962).

وَتُهْلِكُكُمْ كَمَا أَهْلَكْتَهُمْ»⁽¹⁾، والأخبار في هذا المعنى كثيرة، ومنها الأحاديث التي تُحذّر مما صنع اليهود والنصارى من التحريف والتبديل، مما كان سبباً في فساد دينهم وديانهم.

وأوضح الرسول ﷺ أن من الدروس التاريخية العظيمة، أن بداية انحدار الأمة هو الافتتان بالنساء، قال ﷺ: «إِنَّ الدُّنْيَا حُلُوهٌ حَضِرَةٌ، وَإِنَّ اللَّهَ مُسْتَخْلِفُكُمْ فِيهَا، فَيَنْظُرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ، فَاتَّقُوا الدُّنْيَا وَاتَّقُوا النِّسَاءَ، فَإِنَّ أَوَّلَ فِتْنَةٍ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَتْ فِي النِّسَاءِ»⁽²⁾، والافتتان بالنساء بابٌ واسع، وقد ضرب ﷺ مثلاً قصة واقعية لدور النساء في انحدار الأمة، وذلك بتغليب المظاهر والاهتمام بها؛ مما يكلف الفقير، ويصدّ عن الجوهر، وينتشر التبذير، قال: «أَوَّلَ مَا هَلَكَ بَنُو إِسْرَائِيلَ أَنَّ امْرَأَةً الْفَقِيرِ كَانَتْ تُكَلِّفُهُ مِنَ الثِّيَابِ أَوْ الصَّنْعِ، أَوْ قَالَ: مِنَ الصَّيْغَةِ مَا تُكَلِّفُ امْرَأَةُ الْغَنِيِّ، فَذَكَرَ امْرَأَةً مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَتْ قَصِيرَةً، وَاتَّخَذَتْ رَجُلَيْنِ مِنْ خَشَبٍ وَخَاتَمًا لَهُ عَلَقٌ وَطَبَقٌ، وَحَشْتَهُ مِسْكَاً، وَخَرَجَتْ بَيْنَ امْرَأَتَيْنِ طَوِيلَتَيْنِ أَوْ جَسِيمَتَيْنِ، فَبَعَثُوا إِنْسَانًا يَتَّبِعُهُمْ فَعَرَفَ الطَّوِيلَتَيْنِ، وَلَمْ يَعْرِفْ صَاحِبَةَ الرَّجُلَيْنِ مِنْ خَشَبٍ»⁽³⁾، وكانت تُحرك الخاتم فيفوح ريحه⁽⁴⁾.

ومن تغليب النساء للمظاهر: وصل الشعر، وفيه تزوير وتدليس ومباهاة بالخداع، فقد خطب معاوية بن أبي سفيان بالمسجد النبوي، فتناول قصة من شعر، وكانت في يدي حرسِي، فقال: يَا أَهْلَ الْمَدِينَةِ، أَيْنَ عُلَمَاؤُكُمْ؟ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَنْهَى عَنْ مِثْلِ هَذِهِ؟ وَيَقُولُ: «إِنَّمَا هَلَكَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ حِينَ اتَّخَذَهَا نِسَاءُهُمْ»⁽⁵⁾، وفي رواية: قال معاوية: إِنَّكُمْ قَدْ أَحَدْتُمْ زِيَّ سَوْءٍ: «وَإِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنِ الزُّورِ»، قَالَ: وَجَاءَ رَجُلٌ بَعْضًا عَلَى رَأْسِهَا خِرْقَةٌ، قَالَ مُعَاوِيَةُ: أَلَا وَهَذَا الزُّورُ، قَالَ فَتَادَهُ: «يَعْنِي مَا يُكْتَرُ بِهِ النِّسَاءُ أَشْعَارُهُنَّ مِنَ الْخِرْقِ»⁽⁶⁾.

ومن السنن المؤذنة بهلاك الأمم الماضية التي حذر منها النبي ﷺ، كثرة الاختلاف، والمرء،

(1) البخاري، الصحيح، 84/5 (ح 4015)، ومسلم، الصحيح، 2273/4 (ح 2961).

(2) مسلم، الصحيح، 2098/4 (ح 2742).

(3) مسلم، الصحيح، 1765/4 (ح 2252)، وابن خزيمة، محمد بن إسحاق، التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، تحقيق: عبدالعزيز الشهوان، الرياض، مكتبة الرشد، الطبعة الخامسة، 1414هـ (1994م)، 758/2 (ح 487)، واللفظ له.

(4) أحمد، المسند، 20/18 (ح 11426)، وابن خزيمة، محمد بن إسحاق، صحيح ابن خزيمة، تحقق: محمد مصطفى الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1424هـ (2003م)، 819/2 (ح 1699).

(5) البخاري، الصحيح، 173/4 (ح 3468)، ومسلم، الصحيح، 1679/3 (ح 2127).

(6) مسلم، الصحيح، 1680/3 (ح 2127).

والجدال، والتشدد، فعن أبي هريرة، قال: حَطَبْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ: «أَيُّهَا النَّاسُ، قَدْ فَرَضَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ، فَحُجُّوا»، فَقَالَ رَجُلٌ: أَكُلَّ عَامٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَسَكَتَ حَتَّى قَالَهَا ثَلَاثًا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَوْ قُلْتُ: نَعَمْ لَوَجِبَتْ، وَلَمَّا اسْتَطَعْتُمْ»، ثُمَّ قَالَ: «ذَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ، فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ، وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَدَعُوهُ»⁽¹⁾، ولما اختلف عبد الله بن مسعود مع صحابي آخر في آية، قال الرسول ﷺ: «كِلَاكُمَا مُحْسِنٌ، وَلَا تَخْتَلِفُوا، فَإِنَّ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ اخْتَلَفُوا فَهَلَكُوا»⁽²⁾.

وسمع الرسول ﷺ بعض الصحابة يمارون في المسجد في آية من القرآن، أو في القدر، حتى ارتفعت أصواتهم، فخرج عليهم ﷺ مغضبًا قد احمرَّ وجهه، يرميهم بالتراب، ويقول: «مَهَلًا يَا قَوْمَ، بِهَذَا أَهْلَيْتَ الْأُمَّةَ مِنْ قَبْلِكُمْ، بِاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، وَضَرْبِهِمُ الْكُتُبَ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ، إِنَّ الْقُرْآنَ لَمْ يَنْزِلْ يُكَذِّبُ بَعْضُهُ بَعْضًا، بَلْ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا، فَمَا عَرَفْتُمْ مِنْهُ، فَاعْمَلُوا بِهِ، وَمَا جَهِلْتُمْ مِنْهُ، فَرُدُّوهُ إِلَى عَالِمِهِ»⁽³⁾.

وأكد الرسول ﷺ على خطورة الظلم في القضاء والأحكام، وأنه سبب لهلاك الأمم، ومن ذلك الانتقائية في تطبيق القوانين، فعن عائشة رضي الله عنها، أن فریثًا أهمهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت، فقالوا: ومن يكلم فيها رسول الله ﷺ؟ فقالوا: ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد، حب رسول الله ﷺ فكلمه أسامة، فقال رسول الله ﷺ: «أتشفع في حد من حدود الله، ثم قام فاختطب، ثم قال: إنما أهلك الذين قبلكم، أنتم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وإيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»⁽⁴⁾. فإذا اجتمع مع الظلم الشح، وقعت الكارثة، قال ﷺ: «اتَّقُوا الظُّلْمَ، فَإِنَّ الظُّلْمَ ظُلُمَاتٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَاتَّقُوا الشُّحَّ، فَإِنَّ الشُّحَّ أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، حَمَلَهُمْ عَلَى أَنْ سَفَكُوا دِمَاءَهُمْ وَاسْتَحَلُّوا حِمَارَهُمْ»⁽⁵⁾.

(1) مسلم، الصحيح، 975/2 (ح 1337)، وعند البخاري قوله ﷺ دون القصة، الصحيح، 94/9 ح 7288.

(2) البخاري، الصحيح، 175/4 (ح 3476).

(3) أحمد، المسند، 250/11، 305 (ح 6668، 6702)، وابن ماجه، السنن، 63/1 (ح 85)، وحسنه الألباني

(مشكاة المصابيح، 79/1 ح 237، وظلال الجنة، 177/1 ح 406)، وعند مسلم حديث مشابه (الصحيح،

2053/4 ح 2666).

(4) البخاري، الصحيح، 175/4 (ح 3475)، ومسلم، الصحيح، 1315/3 (ح 1688).

(5) مسلم، الصحيح، 1996/4 (ح 2578).

وذكر ﷺ سنة سيئة تستمر في أمته، وهي من أمور الجاهلية، وتحدث الخلاف والفرقة بين المسلمين، وهي دعوى الجاهلية، قال ﷺ: «أربع في أمي من أمر الجاهلية، لا يتركوهن: الفخر في الأחסاب، والطعن في الأنساب، والاستسقاء بالنجوم، والنياحة»⁽¹⁾، ويأتي مزيد بيان لهذا في المبحث الرابع.

ومن السنن التي صرح بها الرسول ﷺ عن الماضين، تميز الجيل الأول لأتباع الأنبياء، ثم مع الزمن تتغير الأجيال، وتدرس معالم الدين وتبطل، مما يحتاج إلى إصلاح بجميع الوسائل، قال ﷺ: «ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له من أمته حواريون، وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدتهم بيده فهو مؤمن، وممن جاهدتهم بلسانهم فهو مؤمن، ومن جاهدتهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل»⁽²⁾، والحواريون: هم الخالصاء والأنصار⁽³⁾. ويصدق هذا على قيام الدول ثم انحدارها، ففي الرواية الأخرى، قال: «ثم يأتي من بعد ذلك خولف أمراء، يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون»⁽⁴⁾.

ونبه ﷺ صحابته إلى أن الابتلاء سنة ماضية لا محيد عنها، وأن الظفر مع الصبر، فعن خباب بن الأرت، قال: شكونا إلى رسول الله ﷺ، وهو متوسد بردة له في ظل الكعبة، قلنا له: ألا تستنصر لنا، ألا تدعو الله لنا؟ قال: «كان الرجل فيمن قبلكم يحفر له في الأرض، فيجعل فيه، فيجاء بالمنشار فيوضع على رأسه فيشق باثنتين، وما يصده ذلك عن دينه، ويمشط بأمشاط الحديد ما دون لحمه من عظم أو عصب، وما يصده ذلك عن دينه، والله ليتمن هذا الأمر، حتى يسير الراكب من صنعاء إلى حضرموت، لا يخاف إلا الله، أو الذئب على غنمه، ولكنكم تستعجلون»⁽⁵⁾.

وبصيام يوم عاشوراء⁽⁶⁾ خلد انتصار الفئة المؤمنة المستضعفة على الطغاة المتجبرين؛ ليستذكر

(1) مسلم، الصحيح، 644/2 (ح 934).

(2) مسلم، الصحيح، 69/1 (ح 50).

(3) ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، بيروت، المكتبة العلمية، 1399 هـ (1979م)، 458/1.

(4) أحمد، المسند، 411/7 (ح 4402).

(5) البخاري، الصحيح، 201/4 (ح 3612).

(6) مضي تخرجه.

الناس سُنَّةَ الله الجارية في عاقبة الكفر والظلم والتكبر.

وفي نزوله ﷺ في غزوة الفتح وفي حجة الوداع بخيف بني كنانة تذكير بفعلة قريش حينما تعاقدت على مقاطعة المسلمين في قصة الشعب المشهورة، قال ﷺ: «نَحْنُ نَازِلُونَ غَدًا بِخَيْفِ بَنِي كِنَانَةَ، حَيْثُ تَقَاسَمُوا عَلَى الْكُفْرِ». يَعْنِي ذَلِكَ الْمَحْصَبَ، وَذَلِكَ أَنَّ قُرَيْشًا وَكِنَانَةَ، تَخَالَفَتْ عَلَى بَنِي هَاشِمٍ وَبَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، أَوْ بَنِي الْمُطَّلِبِ: أَنْ لَا يُنَاكِحُوهُمْ وَلَا يُبَايِعُوهُمْ، حَتَّى يُسَلِّمُوا إِلَيْهِمُ النَّبِيَّ ﷺ⁽¹⁾، "وإنما اختار النبي ﷺ النزول في ذلك الموضع ليتذكر ما كانوا فيه؛ فيشكر الله تعالى على ما أنعم به عليه من الفتح العظيم، وتمكنهم من دخول مكة ظاهرًا رغم أنف من سعى في إخراجها منها، ومبالغة في الصّفح عن الذين أسأؤوا، ومقابلتهم بالمثل والإحسان"⁽²⁾.

ومن خلال عرض الرسول ﷺ لقصة أيوب عليه السلام تبين عاقبة الصبر على الابتلاء، قال ﷺ: «إِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ أَيُّوبَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَبِثَ فِي بَلَائِهِ ثَمَانِي عَشْرَةَ سَنَةً فَرَفَضَهُ الْقَرِيبُ وَالْبَعِيدُ إِلَّا رَجُلَيْنِ مِنْ إِخْوَانِهِ كَانَا مِنْ أَحْصَى إِخْوَانِهِ كَانَا يَعْدُونَ إِلَيْهِ وَيُرْوِحَانِ فَقَالَ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ: تَعْلَمُ وَاللَّهِ لَقَدْ أَذْنَبَ ذَنْبًا مَا أَذْنَبَهُ أَحَدٌ مِنَ الْعَالَمِينَ فَقَالَ لَهُ صَاحِبُهُ: وَمَا ذَاكَ؟ قَالَ: قَدْ أَصَابَهُ مِنْذُ ثَمَانِي عَشْرَةَ سَنَةً لَمْ يَرَحْمَهُ اللَّهُ فَيَكْشِفُ مَا بِهِ فَلَمَّا رَأَى حَالَهُ لَمْ يَصْبِرِ الرَّجُلُ حَتَّى ذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ أَيُّوبُ: لَا أَذْرِي مَا تَقُولُ غَيْرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مِنِّي أَيُّ كُنْتُ أَمْرٌ عَلَى الرَّجُلَيْنِ يَتَنَازَعَانِ فَيَذْكُرَانِ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَأَرْجِعْ إِلَيَّ بَيْتِي فَأَكْفُرْ عَنْهُمَا كِرَاهَةً أَنْ يَذْكُرَانَ اللَّهَ إِلَّا فِي حَقِّ، وَكَانَ يَخْرُجُ إِلَى الْحَاجَةِ فَإِذَا فَضَّاهَا أَمْسَكَتِ امْرَأَتُهُ بِيَدِهِ حَتَّى يَبْلُغَ فَلَمَّا ذَاتَ يَوْمٍ أَبْطَأَتْ عَلَيْهِ وَأَوْحِيَ إِلَى أَيُّوبَ فِي مَكَانِهِ أَنْ ﴿أُرْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾⁽³⁾ قَالَ: فَاسْتَبْطَأَتْهُ فَتَلَقَّتْهُ تَنْظُرٌ وَأَقْبَلَتْ عَلَيْهَا قَدْ أَذْهَبَ اللَّهُ مَا بِهِ مِنَ الْبَلَاءِ، وَهُوَ أَحْسَنُ مَا كَانَ فَلَمَّا رَأَتْهُ قَالَتْ: أَيُّ بَارَكَ اللَّهُ فِيكَ هَلْ رَأَيْتَ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَذَا الْمُبْتَلَى وَاللَّهُ عَلَى ذَلِكَ مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَشْبَهَ بِهِ مِنْكَ إِذَا كَانَ صَحِيحًا قَالَ: فَإِنِّي أَنَا هُوَ قَالَ: وَكَانَ لَهُ أَنْدَرَانِ⁽⁴⁾: أَنْدَرٌ لِلْقَمْحِ وَأَنْدَرٌ لِلشَّعِيرِ فَبَعَثَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى سَحَابَتَيْنِ فَلَمَّا كَانَتْ أَحَدُهُمَا عَلَى أَنْدَرِ الْقَمْحِ أَفْرَعَتْ فِيهِ الذَّهَبَ حَتَّى فَاضَ وَأَفْرَعَتْ الْأُخْرَى فِي أَنْدَرِ الشَّعِيرِ الْوَرِقَ حَتَّى فَاضَ»⁽⁵⁾.

(1) البخاري، الصحيح، 148/2 (ح 1590)، ومسلم، الصحيح، 952/2 (ح 1314).

(2) ابن حجر، فتح الباري، 15/8.

(3) سورة ص.

(4) الأندَر: البیدر، وهو الموضع الذي يُداس فيه الطعام (ابن الأثير، النهاية، 74/1).

(5) البزار، البحر الزخار، 28/13 (ح 6333)، والطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن،

ومن التعليلات الجزئية لبعض المواقف والأحداث: بيانه ﷺ سبب عدم تغيير بناء الكعبة، فعن عائشة رضي الله عنها، قالت: سألت النبي ﷺ عن الجدر أمن البيت هو؟ قال: «نعم». قلت: فما لهم لم يدخلوه في البيت؟ قال: «إن قومك قصرت بهم النفقة» قلت: فما شأن بابيه مرتفعاً؟ قال: «فعل ذلك قومك، ليدخلوا من شأؤوا ويمنعوا من شأؤوا، ولولا أن قومك حديث عهدهم بجاهليّة، فأخاف أن تنكر قلوبهم، أن أدخل الجدر في البيت، وأن ألق بابيه بالأرض»⁽¹⁾.

وذكر ﷺ سبب عدم ربطه للعقرب، قال: «إن عقرباً من الجن ثقلت الباريحة ليقطع عليّ صلاتي، فأمكنني الله منه فأخذته، فأردت أن أربطه على سارية من سؤاري المسجد حتى تنظروا إليه كلكم، فذكرت دعوة أخي سليمان ربّ هب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي فرددته خاسئاً»⁽²⁾.

وعلى ﷺ بعض تصرفات النساء، وسبب فساد اللحم، فقال: «لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللحم، ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها الدهر»⁽³⁾، والخنز: التغيير والنش، فيقال إن بني إسرائيل ادّخروا لحم السلوى، وكانوا نهبوا عن ذلك، فعوقبوا بذلك، وقيل: لولا أن بني إسرائيل سنوا ادّخار اللحم حتى أنثن لما ادّخر فلم يئنن. أمّا فيما يتعلق بخيانة حواء فلأنها زينت لآدم الأكل من الشجرة، فمعنى خيانتها أنها قبلت ما زين لها إبليس حتى زينته لآدم، وليس المراد بالخيانة هنا ارتكاب الفواحش، حاشا وكلا، وأمّا من جاء بعدها من النساء فخيانة كل واحدة منهن بحسبها، وقريب من هذا حديث جحد آدم فجحدت ذريته⁽⁴⁾، كما سلف معنا، فالرسول ﷺ ربط الأسباب بمسبباتها، في قصة جحد آدم فقال ﷺ عنه: «فجحد فجحدت ذريته، ونسي فنسيت ذريته». قال: فمن يومئذ أمر بالكتاب والشهود»⁽⁵⁾، والمقصود أن تفسير كثير من أمور البشر وأحداث التاريخ يحتاج فيها إلى الرجوع للماضي، ودراسة الأسباب والعلة، ولا يفهم من هذا أن المراد كما في عقيدة النصارى:

تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420 هـ (2000م)، 211/21-212،

وابن حبان، صحيح ابن حبان، 157/7 (ح 2898)، وصححه الألباني (السلسلة الصحيحة، 53/1 ح 17).

(1) البخاري، الصحيح، 146/2 (ح 1584)، ومسلم، الصحيح، 973/2 (ح 1333).

(2) البخاري، الصحيح، 162/4 (ح 3423)، ومسلم، الصحيح، 384/1 (ح 541).

(3) البخاري، الصحيح، 154/4 (ح 3399)، ومسلم، الصحيح، 1092/2 (ح 1470).

(4) ابن حجر، فتح الباري، 367/6-368.

(5) مضي تخريجه.

"الخطيئة والتكفير"، بل الذي في الإسلام: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾⁽¹⁾، ﴿وَلَا تَرِزُوا زُرَّةً وَرَزَرَ أُخْرَى﴾⁽²⁾.

وبرر ﷺ إلقاء موسى عليه السلام للألواح، فقال: «لَيْسَ الْحَبْرُ كَالْمُعَايِنَةِ، إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَخْبَرَ مُوسَى بِمَا صَنَعَ قَوْمُهُ فِي الْعَجَلِ، فَلَمْ يُلْقِ الْأَلْوَحَ، فَلَمَّا عَايَنَ مَا صَنَعُوا، أَلْقَى الْأَلْوَحَ فَانْكَسَرَتْ»⁽³⁾، وفي هذا فهم دقيق للنفوس، وضرب للحكم والأمثال من التاريخ.

وعاف ﷺ أكل الصب وبين السبب، فعن أبي سعيد، أن أعرابياً أتى رسول الله ﷺ، فقال: إني في غائط مذبذبة، وإنه عامته طعام أهلي؟ قال: فلم يجبه، فقلنا: عاوده، فعاوده، فلم يجبه ثلاثاً، ثم ناداه رسول الله ﷺ في الثالثة، فقال: «يا أعرابي، إن الله لعن - أو غضب - على سبب من بني إسرائيل فمسحهم دواب، يدبون في الأرض، فلا أدري، لعل هذا منها، فلست أكلها، ولا أنهى عنها»⁽⁴⁾.

وبرر ﷺ سبب تراجعه عن النهي عن الغيلة، وهي إتيان المرأة المرضع⁽⁵⁾، فقال: «لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أَنْهَى عَنِ الْغِيلَةِ، فَنَظَرْتُ فِي الرُّومِ وَفَارِسَ، فَإِذَا هُمْ يُعِيلُونَ أَوْلَادَهُمْ، فَلَا يَصُرُّ أَوْلَادَهُمْ ذَلِكَ شَيْئاً»⁽⁶⁾، وفيه كذلك نظره ﷺ في أحوال الأمم المعاصرة له.

وربط ﷺ الإشادة بأمر معين أو مقتته بأحداث التاريخ؛ ولا يخفى ما في هذا من تأثير على النفس البشرية، واستحضار للمعنى الذي يُستفاد من التاريخ، مثل صيام يوم عاشوراء، وسبق ذكره، فهو دلالة على نهاية الطغيان وهلاك الباطل، ونصرة الحق وأهله. ولما أمر ﷺ بقتل الوزغ ونهى عن قتل الضفدع، ربطه بالسبب، فأخبر: «أَنَّ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حِينَ أُلْقِيَ فِي النَّارِ لَمْ تَكُنْ فِي الْأَرْضِ دَابَّةٌ إِلَّا تُطْفِئُ النَّارَ عَنْهُ، غَيْرَ الْوَزْغِ، كَانَ يَنْفُخُ عَلَيْهِ»⁽⁷⁾، وقال: «كَانَتْ الضُّفْدَعُ تُطْفِئُ

(1) المدثر.

(2) سورة فاطر، آية 18، وتكررت في القرآن في خمسة مواضع.

(3) أحمد، المسند، 260/4 (ح 2447)، وابن حبان، 96/14، 97 (ح 6213، 6214) وصححه الألباني (مشكاة المصابيح، 1599/3 ح 5738).

(4) مسلم، الصحيح، 1546/3 (ح 1951)، وفي الحديث الآخر المتفق عليه بين ﷺ سبباً آخر لعدم أكله، أنه ليس بأرض قومه (بخاري، الصحيح، 72/7 ح 5400، ومسلم، الصحيح، 1543/3 ح 1945).

(5) ابن الأثير، النهاية، 402/3.

(6) مسلم، الصحيح، 1067/2 (ح 1442).

(7) أحمد، المسند، 81-80/41 (ح 24533)، وابن ماجه، سنن، 381/4 (ح 3231)، وصححه الألباني

النَّارَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ، وَكَانَ الْوَزْغُ يَنْفُخُ فِيهِ، فَنَهِيَ عَنْ قَتْلِ هَذَا، وَأَمَرَ بِقَتْلِ هَذَا»⁽¹⁾، وقال: «أَمْنُوا الضُّفْدَاعَ؛ فَإِنَّ صَوْتَهُ الَّذِي تَسْمَعُونَ تَسْبِيحٌ، وَتَقْدِيسٌ، وَتَكْبِيرٌ، إِنَّ الْبَهَائِمَ اسْتَأْذَنَتْ رَبَّهَا فِي أَنْ تُطْفِئَ النَّارَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ، فَأُذِنَ لِلضُّفْدَاعِ فَتَرَكَبَتْ عَلَيْهِ، فَأَبْدَلَهَا اللَّهُ بِحَرِّ النَّارِ الْمَاءَ»⁽²⁾.

وقصَّ ﷺ بدايات مشروعية بعض العبادات، مثل السَّعي بين الصِّفا والمروة، وذلك بفعل أمِّ إسماعيل، قال ﷺ: «فَذَلِكَ سَعْيِ النَّاسِ بَيْنَهُمَا»⁽³⁾، ومثل رمي الجمرات، فعن ابنِ عَبَّاسٍ، رَفَعَهُ قَالَ: «لَمَّا أَتَى إِبْرَاهِيمُ خَلِيلَ اللَّهِ الْمَنَاسِكَ عَرَضَ لَهُ الشَّيْطَانُ عِنْدَ جَمْرَةِ الْعُقَبَةِ، فَرَمَاهُ بِسَبْعِ حَصِيَّاتٍ حَتَّى سَاحَ فِي الْأَرْضِ، ثُمَّ عَرَضَ لَهُ عِنْدَ الْجَمْرَةِ الثَّانِيَةِ، فَرَمَاهُ بِسَبْعِ حَصِيَّاتٍ حَتَّى سَاحَ فِي الْأَرْضِ، ثُمَّ عَرَضَ لَهُ عِنْدَ الْجَمْرَةِ الثَّلَاثَةِ، فَرَمَاهُ بِسَبْعِ حَصِيَّاتٍ حَتَّى سَاحَ فِي الْأَرْضِ»، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: الشَّيْطَانُ تَرْجُمُونَ وَمَلَّةٌ أَيْكُمْ تَتَّبِعُونَ⁽⁴⁾.

وبين ﷺ سبب تسمية بعض الأشياء، مثل مقام إبراهيم عليه السلام، فقال في معرض قصة بناء الكعبة: «فَجَعَلَ إِسْمَاعِيلُ يَأْتِي بِالْحِجَارَةِ وَإِبْرَاهِيمُ يَبْنِي، حَتَّى إِذَا ارْتَفَعَ الْبِنَاءُ، جَاءَ بِهَذَا الْحَجَرِ فَوَضَعَهُ لَهُ فَقَامَ عَلَيْهِ، وَهُوَ يَبْنِي وَإِسْمَاعِيلُ يُنَاوِلُهُ الْحِجَارَةَ»⁽⁵⁾، وأوضح لماذا لم تكن زمزم عينا جارية، قال ﷺ: «يَرْحَمُ اللَّهُ أُمَّ إِسْمَاعِيلَ، لَوْ تَرَكْتَ زَمْزَمَ - أَوْ قَالَ: لَوْ لَمْ تَعْرِفِ مِنَ الْمَاءِ -، لَكَانَتْ زَمْزَمُ عَيْنًا مَعِينًا»⁽⁶⁾.

(السلسلة الصحيحة، 108/4 ح 1581)، وبعضه عند البخاري، الصحيح، 141/4 ح 3359).

(1) عبدالرزاق، ابن همام الصنعاني، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1403هـ، 446/4 ح 8392)، قال محقق مسند أحمد: إسناده صحيح على شرط الشيخين (81/41).

(2) عبدالرزاق، المصنف، 446/4 ح 8393).

(3) البخاري، الصحيح، 142/4 ح 3364).

(4) ابن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، 1393/2 ح 2967)، والحاكم، المستدرک، 638/1 ح 1713)، واللفظ له، وصححه الألباني (صحيح الترغيب والترهيب، 37/2 ح 1156).

(5) البخاري، الصحيح، 142/4، 144 ح 3364، 3365).

(6) البخاري، الصحيح، 142/4 ح 3364).

المبحث الرابع: توظيف التاريخ إيجابياً

إنَّ الذين تغلب عليهم الأنانية - على المستوى الفردي أو الجماعي - إنما يقتاتون بالتاريخ فيما يصلح لهم فقط، وكثيراً ما يلجؤون إلى التحريف، والتزوير، والتهويل، ونحو ذلك، ومن ثمَّ فإنَّ النتائج تكون كارثية غالباً، أمَّا توظيف التاريخ فيما يخدم الصالح العامَّ والخاصَّ فإنه يحتاج إلى عقل راجح، ونظر ثاقب، وبصيرة نافذة، وتجرد عن الأنا، وصفاء قلب، وهذا ما كان من الرسول ﷺ، وقد بدأ بنفسه، فاستفاد من أحداث التاريخ، وتجارب البشر وخبراتهم، قبل أن يُربي غيره عليها، وهو بهذا يستجيب لنداء ربه ﷻ حينما أمره بقوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدْيِهِمُ اقْتَدِهْ﴾⁽¹⁾، وبين له شيئاً من فائدة قصص الأنبياء، قال تعالى: ﴿وَكَلَّا تَقْصُ عَيْتِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نَشِئْتُ بِهِءِ فُوَادِكْ﴾⁽²⁾. ومن ذلك: أنه ﷺ لما كان يوم حنين، أتر أناساً في القسمة، فأعطى الأقرع بن حابس مائة من الإبل، وأعطى عيينة مثل ذلك، وأعطى أناساً من أشرف العرب فأثرهم يومئذٍ في القسمة، قال رجل: والله إن هذه القسمة ما عدل فيها، وما أريد بها وجه الله، فقال ﷺ: «فمن يعدل إذا لم يعدل الله ورسوله، رحم الله موسى قد أودى بأكثر من هذا فصبر»⁽³⁾، وقال عبدالله بن مسعود: كأني أنظر إلى النبي ﷺ، يحكي نبياً من الأنبياء، ضربته قومه فأدموه، وهو يمسح الدم عن وجهه ويقول: «اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون»⁽⁴⁾، وهذا في شأن غنائم حنين⁽⁵⁾.

وأخذ ﷺ درساً بليغاً مما حلَّ بقوم نبي من الأنبياء؛ بسبب إعجابه بجنوده، قال صهيب: كان رسول الله ﷺ إذا صلى همس شيئاً لا يُخبرنا به، قلنا: يا رسول الله إنك مما إذا صليت همست شيئاً لا نفقهه، قال: «فطنتم لي؟»، قلت: نعم، قال: «ذكرت نبياً من الأنبياء أعطى جنوداً من قومه، فقال: من يكافئ هؤلاء؟ قال: فقيل له: اختر لقومك إحدى ثلاث: إما أن يسلم عدواً من غيرهم، أو الجوع، أو الموت، قال: فعرض ذلك على قومه، قال: فقالوا: أنت نبي الله، فاختر لنا، قال: فقام إلى الصلاة، قال: وكانوا مما إذا فرغوا فرغوا إلى الصلاة، فصلى، فقال: اللهم إن تسلمت عليهم من غيرهم فلا، أو الجوع فلا، ولكن الموت، قال: فسلم عليهم الموت، فمات منهم سبعون ألفاً في ثلاثة أيام، قال: فهمسي الذي تسمعون أقول: اللهم بك أحاول، وبك أصاول، ولا

(1) سورة الأنعام، آية 90.

(2) سورة هود، آية 120.

(3) البخاري، الصحيح، 95/4 (ح 3150)، ومسلم، الصحيح، 739/2 (ح 1062).

(4) البخاري، الصحيح، 175/4 (ح 3477)، ومسلم، الصحيح، 1417/3 (ح 1792).

(5) أحمد، المسند، 351/7 (ح 4331).

حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِكَ»⁽¹⁾.

وتأسى ﷺ نبي الله إبراهيم حينما حرّم مكة ودعا لها، فدعا ﷺ للمدينة وحرّمها، قال: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ حَرَّمَ مَكَّةَ وَدَعَا لِأَهْلِهَا، وَإِنِّي حَرَمْتُ الْمَدِينَةَ كَمَا حَرَّمَ إِبْرَاهِيمُ مَكَّةَ، وَإِنِّي دَعَوْتُ فِي صَاعِهَا وَمُدَّهَا بِمِثْلِي مَا دَعَا بِهِ إِبْرَاهِيمُ لِأَهْلِ مَكَّةَ»⁽²⁾.

ومن التّوظيف الإيجابي للتّاريخ، الإبقاء على القيم السّامية وإن كانت من زمن الجاهلية، وذلك مثل الإشادة ببعض الأحداث التّاريخية الجيدة، وأفعال الأشخاص الحميدة؛ بقصد الاستفادة، وضرب المثل والقدوة الحسنة، ويتّضح للمتبسّر العدل النبوي في النّظر للآخرين ولو كانوا من غير المسلمين، مثل الإشادة بأفعالهم الجيدة، وأخلاقهم الحميدة، لذا قال ﷺ: «فَخِيَارُكُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُكُمْ فِي الْإِسْلَامِ إِذَا فَهَمُوا»⁽³⁾، وهذه نماذج لهذا المفهوم.

لقد أشاد الرّسول ﷺ بحلف الفضول، فقال: «لَقَدْ شَهِدْتُ فِي دَارِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جُدْعَانَ حِلْفًا مَا أَحَبُّ أَنْ لِي بِهِ حُمْرُ النَّعَمِ وَلَوْ أُدْعِيَ بِهِ فِي الْإِسْلَامِ لَأَجَبْتُ»⁽⁴⁾، فقد "تعاقدوا وتعاهدوا على أن لا يجذّوا بمكّة مظلوماً من أهلها وغيرهم ممن دخلها من سائر الناس إلا قاموا معه، وكانوا على من

(1) عبدالرزاق، المصنف، 420/5 (ح 9751)، وابن أبي شيبة، أبو بكر عبدالله بن محمد، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، 1409هـ، 64/6 (ح 29508)، واللفظ له، وأحمد، المسند، 262/31، 267 (ح 18933، 18937)، وصحح المحقق إسناده، والترمذي، السنن، 294/5 (ح 3340)، وصححه الألباني (السلسلة الصحيحة، 588/5 ح 2459).

(2) البخاري، الصحيح، 67/3 (ح 2129)، ومسلم، الصحيح، 9911/2 (ح 1360)، واللفظ له.

(3) البخاري، الصحيح، 147/4 (ح 3374)، ومسلم، الصحيح، 1846/4 (ح 2378).

(4) ابن هشام، عبدالملك بن هشام الحميري، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبدالحفيظ شليبي، القاهرة، شركة مكتبة مصطفى الباي الحلبي وأولاده، الطبعة الثانية، 1375هـ (1955م)، 134/1، والطبري، محمد بن جرير، تهذيب الآثار (الجزء المفقود)، تحقيق: علي رضا، دمشق، دار المأمون للتراث، الطبعة الأولى، 1416هـ (1995م)، ص 20 (ح 2)، والبيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، 1424هـ (2003م)، 596/6 (ح 13080)، وفي بعض طرق الحديث: «شَهِدْتُ حِلْفَ الْمُطَيِّبِينَ مَعَ عُمُومَتِي وَأَنَا غُلَامٌ، فَمَا أَحَبُّ أَنْ لِي حُمْرُ النَّعَمِ، وَأَنِّي أَنْكُتُهُ» (أحمد، المسند، 193/3 ح 1655، وصحح المحقق إسناده، وينظر تخرجه فيه)، وهو نفسه حلف الفضول؛ وإنما سُمي بالمطيبين لأن القبائل التي عقدته قديماً بهذا الاسم هي نفسها التي تحالفت بالفضول (البيهقي، السنن الكبرى، 597/6).

ظَلَمَهُ حَتَّى تَرَدَّ عَلَيْهِ مَظْلَمَتُهُ"⁽¹⁾، فالعدل "قيمة مُطلقة وليست نسبية، وأن الرسول ﷺ يُظهر اعتزازه بالمشاركة في تعزيز مبدأ العدل قبل بعثته بعتدين، فالقيم الإيجابية تستحق الإشادة بها حتى لو صدرت من أهل الجاهلية"⁽²⁾.

والرسول ﷺ يُثني على الأفعال الجيدة، وإن كان الحكم الأخرى على الأشخاص مختلف، فلا يمنع حُسن أفعالهم الدنيوية أن يكون مصيرهم إلى النَّار، وهذا في غاية الأهمية في بناء قواعد الأحكام التاريخية أن تكون مضبوطة بميزان الشرع، فلمَّا سألت عائشة رضي الله عنها رسول الله ﷺ قالت: يَا رَسُولَ اللَّهِ، ابْنُ جُدَعَانَ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ يَصِلُ الرَّحِمَ، وَيُطْعِمُ الْمَسْكِينِ، فَهَلْ ذَاكَ نَافِعُهُ؟ قَالَ: «لَا يَنْفَعُهُ، إِنَّهُ لَمْ يَقُلْ يَوْمًا: رَبِّ اغْفِرْ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ»⁽³⁾، ولم يُنكر الرسول ﷺ أفعال ابن جُدَعَانَ، أو يذمها؛ لأنه فعلها وهو كافر، وإنما أجاب عن السؤال الذي يخص الأمر الأخرى فقط، ونحوه ما ورد عن سؤال عدي بن حاتم الطائي لرسول الله ﷺ عن والده⁽⁴⁾، وسؤال أم سلمة رضي الله عنها عن عمها هشام بن المغيرة⁽⁵⁾، بل إن الرسول ﷺ يُكافئ الكافر على جميل صنعه، ومن ذلك استعداده لإطلاق سراح أسرى بدر لو كان المطعم بن عدي حيًّا ثم كلمه فيهم؛ لما بدر من المطعم من أعمال حسنة تجاه الرسول ﷺ في مكة، قال ﷺ: «لَوْ كَانَ الْمُطْعِمُ بِنِ عَدِي حَيًّا، ثُمَّ كَلَّمَنِي فِي هَؤُلَاءِ النَّتَنِ لَتَرَكْتُهُمْ لَهُ»⁽⁶⁾.

واستشهد الرسول ﷺ ببعض أشعار الجاهليين الراقية، وأثنى على قائلها؛ لاشتمال قصائدهم على معانٍ سامية، وحِكم ومواعظ، فقال ﷺ: «أَصْدَقُ كَلِمَةٍ قَالَهَا الشَّاعِرُ، كَلِمَةٌ لِيَبِيدِ: أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ»⁽⁷⁾، وإن كان لبيد بن ربيعة قد أسلم⁽⁸⁾، ولكنه قال شعره وهو جاهلي.

(1) ابن هشام، السيرة النبوية، 134/1.

(2) العمري، أكرم ضياء، السيرة النبوية الصحيحة، الرياض، مكتبة العبيكان، الطبعة الخامسة، 1424هـ (2003م)، 112/1.

(3) مسلم، الصحيح، 196/1 (ح 214).

(4) أحمد، المسند، 200/30 (ح 18262)، وحسنه المحقق.

(5) أبو يعلى، مسند أبي يعلى، 401/12 (ح 6965)، والطبراني، المعجم الكبير، 279/23 (ح 606)، وصححه الألباني (السلسلة الصحيحة، 1030/6 ح 2927).

(6) البخاري، الصحيح، 91/4 (ح 3139).

(7) البخاري، الصحيح، 42/5 (ح 3841)، ومسلم، الصحيح، 1768/4 (ح 2256).

(8) ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي بالتعاون مع مركز هجر، القاهرة، دار هجر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1429هـ (2008م)، 377/9.

واستنشد الرسول ﷺ من شعر أمية بن أبي الصلت، قال الشريد بن سويد الثقفى: رَدَفْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَوْمًا، فَقَالَ: «هَلْ مَعَكَ مِنْ شِعْرِ أُمِّيَّةَ بْنِ أَبِي الصَّلْتِ شَيْءٌ؟» قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: «هَيْه» فَأَنْشَدْتُهُ بَيْتًا، فَقَالَ: «هَيْه» ثُمَّ أَنْشَدْتُهُ بَيْتًا، فَقَالَ: «هَيْه» حَتَّى أَنْشَدْتُهُ مِائَةَ بَيْتٍ، ثُمَّ قَالَ ﷺ: «فَلَقَدْ كَادَ يُسَلِّمُ فِي شِعْرِهِ»⁽¹⁾، "ومَقْصُودُ الْحَدِيثِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اسْتَحْسَنَ شِعْرَ أُمِّيَّةَ وَاسْتَزَادَ مِنْ إِنْشَادِهِ لِمَا فِيهِ مِنَ الْإِفْرَارِ بِالْوَحْدَانِيَّةِ وَالْبَعْثِ فِيهِ جَوَازَ إِنْشَادِ الشَّعْرِ الَّذِي لَا فُحْشَ فِيهِ وَسَمَاعِهِ سَوَاءً شِعْرَ الْجَاهِلِيَّةِ وَغَيْرِهِمْ"⁽²⁾.

وفي ذكر خصال الأجداد المحمودة الحث على العمل بمثلها⁽³⁾، فقد مرَّ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى نَفَرٍ مِنْ أَسْلَمَ يَنْتَضِلُونَ⁽⁴⁾، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «ارْمُوا بَنِي إِسْمَاعِيلَ، فَإِنَّ أَبَاكُمْ كَانَ رَامِيًا»⁽⁵⁾.

ومن التوظيف الإيجابي للتاريخ تجنب ما فيه مضرّة من أفعال الماضين، وإهمال ما لا فائدة منه، أو قد يفتح باب شرّ وفساد، والتغيير من الأعمال السابقة القبيحة، قال ﷺ: «أَرْبَعٌ فِي أُمَّتِي مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ، لَا يَتْرُكُونَهُنَّ: الْفَخْرُ فِي الْأَحْسَابِ، وَالطَّعْنُ فِي الْأَنْسَابِ، وَالْإِسْتِسْقَاءُ بِالنُّجُومِ، وَالنِّيَاحَةُ»⁽⁶⁾، وقال ﷺ: «أَبْغَضُ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ ثَلَاثَةٌ: مُلْحِدٌ فِي الْحَرَمِ، وَمُتَّبِعٌ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ، وَمُطَلَّبٌ دَمَ امْرَأَةٍ بِغَيْرِ حَقٍّ لِيَهْرِيْقَ دَمَهُ»⁽⁷⁾، وسُنَّةُ الْجَاهِلِيَّةِ: اسم جنس، يَعْمُ جميع ما كان أهل الجاهلية يعتمدونه، وجاء الإسلام بتركه⁽⁸⁾، وهو مرتبط بالتاريخ، فهو كله من الماضي، ومن أمثله: نهيه ﷺ عن دعوى الجاهلية، قال: «مَنْ ادَّعَى دَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ فَإِنَّهُ مِنْ جُنَا جَهَنَّمَ، فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَإِنْ صَلَّى وَصَامَ؟ قَالَ: وَإِنْ صَلَّى وَصَامَ، فَادْعُوا بِدَعْوَى اللَّهِ الَّذِي سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ الْمُؤْمِنِينَ، عِبَادَ اللَّهِ»⁽⁹⁾. ولما تصايح المهاجرون والأنصار لبعض في غزوة المريسيع، قال

(1) البخاري، الصحيح، 42/5 (ح 3841)، ومسلم، الصحيح، 1767/4 (ح 2255)، واللفظ له.

(2) النووي، يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، 1392هـ، 12/15.

(3) ابن حجر، فتح الباري، 92/6.

(4) يترامون بالسهم للمسابقة (ابن الأثير، النهاية، 72/5).

(5) البخاري، الصحيح، 38/4 (ح 2899).

(6) مسلم، الصحيح، 644/2 (ح 934).

(7) البخاري، الصحيح، 6/9 (ح 6882).

(8) ابن حجر، فتح الباري، 211/12.

(9) أحمد، المسند، 406-404/28 (ح 17170)، وصححه المحقق، والترمذي، سنن، 546-445/4 (ح 546)

ﷺ: «مَا بَالُ دَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ»⁽¹⁾. وَذَكَرَ الرَّسُولُ ﷺ بَعْضَ أُمُورِ الْجَاهِلِيَّةِ السَّيِّئَةِ فِي خُطْبَةِ حِجَّةِ الْوُدَاعِ، وَنَقَرَ مِنْهَا، وَمَا قَالَ: «إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ، كَحَرَمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا، أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ تَحْتَ قَدَمِي مَوْضُوعٌ، وَدِمَاءُ الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعَةٌ، وَإِنَّ أَوَّلَ دَمٍ أَضَعُ مِنْ دِمَائِنَا دَمُ ابْنِ رَبِيعَةَ بْنِ الْحَارِثِ، كَانَ مُسْتَرْضِعًا فِي بَنِي سَعْدِ فَقَتَلْتَهُ هَذَا، وَرَبَا الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعٌ، وَأَوَّلُ رَبَا أَضَعُ رَبَانَا رَبَا عَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، فَإِنَّهُ مَوْضُوعٌ كُلُّهُ»⁽²⁾، وَكَانَ الرَّسُولُ ﷺ يَخُطُّ عَلَى الْمَنْبَرِ فِي مَسْجِدِهِ بِالْمَدِينَةِ، فَقَامَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَؤُلَاءِ بَنُو تَعْلَبَةَ بْنِ يَرْبُوعٍ الَّذِينَ قَتَلُوا فَلَانًا فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَخَذْنَا بِثَأْرِنَا، فَرَفَعَ يَدَيْهِ وَقَالَ: «أَلَا لَا يَجْنِي أَمْرٌ عَلَى وَلَدٍ، أَلَا لَا يَجْنِي أَمْرٌ عَلَى وَلَدٍ»⁽³⁾. وَمِنْ أُمُورِ الْجَاهِلِيَّةِ الَّتِي نَهَى عَنْهَا ﷺ، قَالَ: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَطَمَ الْخُدُودَ، وَشَقَّ الْجُيُوبَ، وَدَعَا بِدَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ»⁽⁴⁾.

وَبَقِيَ أَشْيَاءٌ مِنَ الْآثَارِ الْمَادِيَةِ أَوْ الْقَوَانِينِ السَّابِقَةِ السَّائِدَةِ، لَيْسَ فِيهَا مَضْرَةٌ، بَلْ فَائِدَتُهَا رَاجِحَةٌ، تَرَكَهَا الرَّسُولُ ﷺ، مِثْلَ كَثِيرٍ مِنَ الْآثَارِ الْعِمْرَانِيَّةِ، فَهَذِهِ إِرْثُ حَضَارِي إِنْسَانِي لَا مَعْنَى لِتَدْمِيرِهِ وَإِزَالَتِهِ، إِلَّا إِذَا ارْتَبَطَ بِهِ جَانِبٌ يُخَالِفُ التَّعَالِيمَ الْإِسْلَامِيَّةَ، مِثْلَ هَدْمِهِ ﷺ لِلْأَصْنَامِ وَالْبُيُوتِ الَّتِي تُعْبَدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ، وَأَمْرُهُ بِتَسْوِيَةِ الْقُبُورِ، وَمِحْوِ الصُّورِ الَّتِي تَكُونُ وَسِيلَةً لِلشَّرْكِ، أَمَا مَا عَدَا ذَلِكَ فَلَمْ يُوَثِّرْ أَنَّهُ هَدَمَ أَوْ حَرَّبَ مَا سِوَاهُ، بَلْ وَرَدَ النَّهْيُ عَنْ هَدْمِ آطَامِ⁽⁵⁾ الْمَدِينَةِ، فَقَالَ ﷺ: «لَا تَهْدِمُوا الْآطَامَ،

2863)، وَصَحَّحَهُ الْأَلْبَانِيُّ (صَحِيحُ سَنَنِ أَبِي دَاوُدَ، 3/145 ح 2863)، وَالْحَدِيثُ أَخْرَجَهُ جَمْعٌ كَبِيرٌ مِنَ الْمُحَدِّثِينَ.

(1) الْبُخَارِيُّ، الصَّحِيحُ، 6/154 (ح 4905)، وَمُسْلِمٌ، الصَّحِيحُ، 4/1998 (ح 2584).

(2) مُسْلِمٌ، الصَّحِيحُ، 2/886 (ح 1218).

(3) ابْنُ الْمُبَارَكِ، أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَبْدِ اللَّهِ، كِتَابُ الزُّهْدِ، تَحْقِيقُ: حَبِيبُ الرَّحْمَنِ الْأَعْظَمِيِّ، بَيْرُوتَ، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، الطَّبْعَةُ الثَّانِيَّةُ، 1425 هـ (2004 م)، ص 334 (ح 1164)، وَابْنُ أَبِي شَيْبَةَ، أَبُو بَكْرٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ، مَسْنَدُ ابْنِ أَبِي شَيْبَةَ، تَحْقِيقُ: عَادِلُ الْغَزَاوِيِّ وَأَحْمَدُ الْمَزِيدِيُّ، الرِّيَاضُ، دَارُ الْوَطَنِ، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، 1418 هـ (1997 م)، 323/2، وَصَحَّحَ الْمُحَقِّقُ إِسْنَادَهُ، وَالنَّسَائِيُّ، السَّنَنِ الصَّغْرَى، 8/55 (ح 4839)، وَصَحَّحَهُ الْأَلْبَانِيُّ (إِرْوَاءُ الْغَلِيلِ فِي تَخْرِيجِ أَحَادِيثِ مَنْارِ السَّبِيلِ، بَيْرُوتَ، الْمَكْتَبَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ، الطَّبْعَةُ الثَّانِيَّةُ، 1405 هـ (1985 م)، 7/35 ح 834، وَصَحَّحَ سَنَنِ النَّسَائِيِّ، الرِّيَاضُ، مَكْتَبَةُ الْمَعَارِفِ، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، 1419 هـ (1998 م)، 3/305 ح 4848).

(4) الْبُخَارِيُّ، الصَّحِيحُ، 2/81 (ح 1294)، وَمُسْلِمٌ، الصَّحِيحُ، 1/99 (ح 103).

(5) الْأُطْمُ: بِنَاءٌ مُرْتَفِعٌ كَالْحِصْنِ (ابْنُ الْأَثِيرِ، النَّهْيَاةُ، 1/54).

فَإِنَّهَا زِينَةُ الْمَدِينَةِ»⁽¹⁾.

بل وأبقى الرسول ﷺ بعض الأحكام السابقة قبل الإسلام، مثل قوله: «كُلُّ قَسَمٍ قُسِمَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَهُوَ عَلَى مَا قَسَمَ، وَكُلُّ قَسَمٍ أُدْرِكَهُ الْإِسْلَامُ فَإِنَّهُ عَلَى قَسَمِ الْإِسْلَامِ»⁽²⁾، أي "أَنَّ أَحْكَامَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْسَابِ وَالْأَنْكِحَةِ الَّتِي كَانَتْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، مَاضِيَةٌ عَلَى مَا وَقَعَ الْحُكْمُ مِنْهُمْ فِيهَا أَيَّامَ الْجَاهِلِيَّةِ لَا يُرَدُّ مِنْهَا شَيْءٌ فِي الْإِسْلَامِ، وَإِنَّ مَا حَدَثَ مِنْ هَذِهِ الْأَحْكَامِ فِي الْإِسْلَامِ، فَإِنَّهُ يُسْتَأْنَفُ فِيهِ حُكْمُ الْإِسْلَامِ"⁽³⁾، وكان الرسول ﷺ قد «أَقَرَّ الْقَسَامَةَ»⁽⁴⁾ عَلَى مَا كَانَتْ عَلَيْهِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ»⁽⁵⁾، وكانت أَوَّلَ قَسَامَةٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فِي بَنِي هَاشِمٍ⁽⁶⁾.

ومن التوظيف الإيجابي للتاريخ: استخدامه ﷺ للتاريخ في المحاججة، والمجادلة، والمحاورة، والدعوة

(1) البزار، البحر الزخار، 230/12 (ح 5951)، دون قوله: "فإنها زينة المدينة"، والطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد، شرح معاني الآثار، تحقيق: محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق، راجعه: يوسف المرعشلي، بيروت، عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1414هـ (1994م)، 194/4 (ح 6322)، والبيهقي، معرفة السنن والآثار، تحقيق: سيد كسروي حسن، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1422هـ (2001م)، 206/4 (ح 3197)، وقال الهيثمي: رواه البزار عن الحسن بن يحيى، ولم أعرفه، وبقية رجاله رجال الصحيح (الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، القاهرة، مكتبة القدسي، 1414هـ/1994م، 301/4 ح 5789)، وحسن ابن حجر إسناده البزار (مختصر زوائد مسند البزار على الكتب الستة ومسند أحمد، تحقيق: صبري عبدالحق، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، 1412هـ/1992م، 478/1 ح 817)، وقال الألباني: الحديث بتمامه منكر، أما شطره الأول فيمكن تحسينه (السلسلة الضعيفة، 461/10 ح 4859).

(2) أبو داود، السنن، 539/4 (ح 2914)، وابن ماجه، السنن، 537/3 (ح 2485)، وصححه الألباني (إرواء الغليل، 157/6 ح 1717).

(3) الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد البستي، معالم السنن، حلب، المطبعة العلمية، الطبعة الأولى، 1351هـ (1932م)، 102/4.

(4) القسامة: البجينة، كالقسم. وحققتها: أَنْ يُقْسِمَ مِنْ أَوْلِيَاءِ الدَّمِّ خَمْسُونَ نَقْرًا عَلَى اسْتِحْقَاقِهِمْ دَمَ صَاحِبِهِمْ، إِذَا وَجَدُوهُ قَتِيلًا بَيْنَ قَوْمٍ وَلَمْ يُعْرِفْ قَاتِلَهُ، فَإِنْ لَمْ يَكُونُوا خَمْسِينَ أَقْسَمَ الْمَوْجُودُونَ خَمْسِينَ يَمِينًا، وَلَا يَكُونُ فِيهِمْ صَيٌّ، وَلَا امْرَأَةٌ، وَلَا مَجْنُونٌ، وَلَا عَبْدٌ، أَوْ يُقْسِمُ بِمَا الْمَتَّهِمُونَ عَلَى نَفْيِ الْقَتْلِ عَنْهُمْ، فَإِنْ حَلَفَ الْمَدْعُونَ اسْتَحَقُّوا الدِّيَةَ، وَإِنْ حَلَفَ الْمَتَّهِمُونَ لَمْ تَلْزَمْهُمْ الدِّيَةُ (ابن الأثير، النهاية، 62/4)، وفي كتب الفقهاء كلام طويل حول صورتها وكيفيتها.

(5) مسلم، الصحيح، 1295/3 (ح 1670).

(6) البخاري، الصحيح، 43/5 (ح 3845).

إلى الله، وهذا كثير، وخاصة مع اليهود والنصارى، بل وفيه إقرار أحكام، وبيان انحراف أقوام، مثل قصة تحريم اليهود لحد الرجم، فعن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَتَى بِيَهُودِيٍّ وَيَهُودِيَّةً قَدْ زَنِيَا، فَانْطَلَقَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى جَاءَ يَهُودَ، فَقَالَ: «مَا تَجِدُونَ فِي التَّوْرَةِ عَلَى مَنْ زَنَى؟» قَالُوا: نَسْوُدُ وَجُوهَهُمَا، وَنَحْمَلُهُمَا، وَنُخَالِفُ بَيْنَ وَجُوهِهِمَا، وَيُطَافُ بِهِمَا، قَالَ: «فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»، فَجَاؤُوا بِهَا فَفَرَّوْهَا حَتَّى إِذَا مَرُّوا بِآيَةِ الرَّجْمِ وَضَعَ الْفَتَى الَّذِي يَقْرَأُ يَدَهُ عَلَى آيَةِ الرَّجْمِ، وَقَرَأَ مَا بَيْنَ يَدَيْهَا، وَمَا وَرَاءَهَا، فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ: وَهُوَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: مَرُّهُ فَلْيَرْفَعْ يَدَهُ، فَرَفَعَهَا، فَإِذَا تَحْتَهَا آيَةُ الرَّجْمِ، فَأَمَرَ بِهِمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَرَجَمَا⁽¹⁾.

ومرَّ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ بِيَهُودِيٍّ مُحَمَّمًا مَجْلُودًا، فَدَعَاهُمْ ﷺ، فَقَالَ: «هَكَذَا تَجِدُونَ حَدَّ الزَّانِي فِي كِتَابِكُمْ؟»، قَالُوا: نَعَمْ، فَدَعَا رَجُلًا مِنْ عُلَمَائِهِمْ، فَقَالَ: «أَنْشُدْكَ بِاللَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ التَّوْرَةَ عَلَى مُوسَى، أَهَكَذَا تَجِدُونَ حَدَّ الزَّانِي فِي كِتَابِكُمْ؟» قَالَ: لَا، وَلَوْلَا أَنَّكَ نَشَدْتَنِي بِهَذَا لَمْ أُخْبِرْكَ، بَجَدِّهِ الرَّجْمِ، وَلَكِنَّهُ كَثُرَ فِي أَشْرَافِنَا، فَكُنَّا إِذَا أَخَذْنَا الشَّرِيفَ تَرَكْنَاهُ، وَإِذَا أَخَذْنَا الضَّعِيفَ أَقَمْنَا عَلَيْهِ الْحَدَّ، فَلْنَا: تَعَالَوْا فَلْنَجْتَمِعْ عَلَى شَيْءٍ نُقِيمُهُ عَلَى الشَّرِيفِ وَالضَّعِيفِ، فَجَعَلْنَا التَّحْمِيمَ، وَالْجَلْدَ مَكَانَ الرَّجْمِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَوَّلُ مَنْ أَحْيَا أَمْرَكَ إِذْ أَمَاتُوهُ»، فَأَمَرَ بِهِ فَرَجَمَ⁽²⁾.

ولمعرفة ﷺ بتاريخ عصره دعا ملوك وأمراء زمانه، كل بما يناسبه، مثل كتابته ﷺ لملك الروم: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، مِنْ مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى هِرَقْلَ عَظِيمِ الرُّومِ: سَلَامٌ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى، أَمَا بَعْدُ، فَإِنِّي أَدْعُوكَ بِدِعَايَةِ الْإِسْلَامِ، أَسْلِمَ تَسْلَمَ، يُؤْتِكَ اللَّهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ، فَإِن تَوَلَّيْتَ فَإِنَّ عَلَيْكَ إِثْمَ الْأَرِيسِيِّينَ»⁽³⁾، فلقبه بلقبه، وفحَّم أمره كما هو عند قومه، وذكر "الأريسيين"، وهم الفلاحون بلغتهم، "أراد عليك إثم الضُّعفاء والأتباع إذا لم يُسلموا تقليدًا له؛ لأن الأصغر أتباع الأكابر"⁽⁴⁾، أو أنهم أتباع "أريوس" الذي كان قسيسًا بالإسكندرية ويقول بالتوحيد، وأن عيسى عبد مخلوق⁽⁵⁾، وكانت أوربا على مذهبه، إلى أن تحرَّفت الديانة إلى التثليث، وهذا هو الأظهر والله أعلم. وأكثر ﷺ من ذكر "السَّلام"؛ لأنَّ هذا المفهوم شائع عند النصارى. بل إنَّه ﷺ اتخذ خاتمًا ليختم

(1) البخاري، الصحيح، 37/6 (ح 4556)، ومسلم، الصحيح، 1326/3 (ح 1699)، واللفظ له.

(2) مسلم، الصحيح، 1327/3 (ح 1700).

(3) البخاري، الصحيح، 8/1 (ح 7).

(4) ابن حجر، فتح الباري، 39/1.

(5) ابن حزم، علي بن أحمد الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة، مكتبة الخانجي، د.ت، 47/1.

الكتاب؛ لما علم بأنهم لن يقبلوا به إلا كذلك⁽¹⁾، وكل هذا من معرفته ﷺ بتاريخهم. وأمر ﷺ أصحابه بالهجرة إلى الحبشة لأن بها ملكاً لا يُظلم عنده أحد⁽²⁾. وأخبر ﷺ أن الروم سينتصرون على الفرس في الحرب الدائرة بينهما، وقد راهنت قريشاً أبا بكر على انتصار الفرس⁽³⁾، فلما انتصر الروم "أسلم عند ذلك ناس كثير"⁽⁴⁾. ووردت قصة في عرض الرسول ﷺ نفسه على قبيلة ربيعة، وكان معه أبو بكر الصديق، فجرت محاورة طويلة ظهر فيها استخدام الرسول ﷺ والصديق معه للمعرفة الدقيقة بتاريخ القبيلة، مما كان له أبلغ الأثر في نفوس أفرادها⁽⁵⁾، وإن كان في ثبوت الخبر كلام⁽⁶⁾، ولكنه يصلح للاستشهاد التاريخي.

(1) البخاري، الصحيح، 45/4 (ح 2938).

(2) البيهقي، السنن الكبرى، 16/9 (ح 17734)، وصححه الألباني (السلسلة الصحيحة، 577/7 ح 3190).

(3) أحمد، المسند، 296/4 (ح 2495)، وصححه المحقق، والألباني (السلسلة الضعيفة، 366/7 ح 3354)، وإنما ذكره في هذه السلسلة لأجل لفظة لا تصح.

(4) الترمذي، سنن، 5/198 (ح 3194)، وحسنه الألباني (صحيح سنن الترمذي، 301/3 ح 3194).

(5) ابن حبان، محمد بن حبان البستي، السيرة النبوية وأخبار الخلفاء، مُستل من كتاب الثقات، تعليق: عزيز بك، بيروت، الكتب الثقافية، الطبعة الثالثة، 1417هـ، 93/1، وأبو نعيم، أحمد بن عبدالله الأصبهاني، دلائل النبوة، تحقيق: محمد رواس قلعه جي وعبدالبر عباس، بيروت، دار النفائس، الطبعة الثانية، 1406هـ (1986م)، 282/1، والبيهقي، دلائل النبوة، 432/2.

(6) ضعفه الألباني، ونقل كلام علماء آخرين (السلسلة الضعيفة، 1026/13 ح 6457)، وحسن إسناده ابن حجر (فتح الباري، 220/7)، وجوّد إسناده وصححه: الصوياني، محمد بن حمد، السيرة النبوية كما جاءت في الأحاديث الصحيحة، الرياض، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، 1424هـ (2004م)، 231/1، والصحيح من أحاديث السيرة النبوية، الرياض، مدار الوطن للنشر، الطبعة الأولى، 1432هـ (2011م)، ص 103.

المبحث الخامس: استخدام التاريخ للتعليم والتربية والبخارة

وهذا باب عظيم توظف فيه أحداث التاريخ، والكلام فيه يطول، وأمثله كثيرة جداً، ويكفي من القلادة ما يحيط بالعنق، وقد حرص الرسول ﷺ على توظيفه فيما يفيد المسلم في دينه وآخرته، مثل تقرير المسائل العقدية، والشريعة، والعلمية، والسلوكية، والتربوية، بل وحتى النفسية مثل ذكره للتسليية والترويح عن النفوس، وهذه بعض الأمثلة على هذه الجوانب:

فمن إبراز القدوات، وصيته ﷺ باتباع سنة الخلفاء الراشدين بعده، وتأتي في الوصايا، ومما مضى: ترسيخه ﷺ لمفهوم الصبر من خلال قصة أيوب الكليل، وخطورة الاهتمام بالمظاهر، وعواقب سيطرة الترف. ومن الثبات على الحق والتحمل، إخباره ﷺ عما نال أتباع الأنبياء من تعذيبهم وقتلهم، وقد مضى ذكره.

وفي حديث جمع معاني موضوع المبحث كله، قال ﷺ: «أُعْطِيْتُ حَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي: نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ، وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا، فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكْتَهُ الصَّلَاةُ فَلْيَصِلْ، وَأُحِلَّتْ لِي الْمَعَانِمُ وَمَنْ تَحَلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي، وَأُعْطِيْتُ الشَّفَاعَةَ، وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَيُبْعَثُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً»⁽¹⁾.

وفي القرآن الكريم أخبار تاريخية كثيرة، فصل بعضها الرسول ﷺ، وفسر أخرى، والكلام فيها طويل، وفي البحث أمثلة متعددة، ومن ذلك إخباره ﷺ عن الكلمة التي بدلها اليهود، قال: «قِيلَ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ: ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ﴾»⁽²⁾ فبدلوا، فدخلوا يزحفون على أستاههم، وقالوا: حبة في شعرة»⁽³⁾. وعن سبب تسمية الخضر بذلك، قال ﷺ: «إِنَّمَا سُمِّيَ الْخَضِرُ أَنَّهُ جَلَسَ عَلَى فَرُورَةٍ بَيْضَاءَ، فَإِذَا هِيَ تَهْتَرُ مِنْ خَلْفِهِ خَضْرَاءَ»⁽⁴⁾، وذكر ﷺ تفاصيل أخرى في قصة الخضر مع موسى، وقد مضت الإشارة إليها.

وتبين في قصة الذي قتل مائة نفس سعة رحمة الله ﷻ ومهما عظم الذنب، وأن باب التوبة

(1) البخاري، الصحيح، 74/1 (ح 335)، ومسلم، الصحيح، 370/1 (ح 521)، والحديث له طرق كثيرة، وزيادات عدة، يكفي هنا ما اتفق عليه الشيخان، وقد جمع طرقه وألفاظه الحافظ الضياء المقدسي، في جزء سينزل في السوق قريباً إن شاء الله، بتحقيق الباحث.

(2) سورة البقرة، آية 58.

(3) البخاري، الصحيح، 156/4 (ح 3403)، ومسلم، الصحيح، 2312/4 (ح 3015).

(4) البخاري، الصحيح، 156/4 (ح 3402).

مفتوح ما لم تبلغ الروح الحلقوم⁽¹⁾، قال ﷺ: «كَانَ فِيْمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ رَجُلٌ قَتَلَ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ نَفْسًا، فَسَأَلَ عَنْ أَعْلَمِ أَهْلِ الْأَرْضِ فُدِّلَ عَلَى رَاهِبٍ، فَأَتَاهُ فَقَالَ: إِنَّهُ قَتَلَ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ نَفْسًا، فَهَلْ لَهُ مِنْ تَوْبَةٍ؟ فَقَالَ: لَا، فَقَتَلَهُ، فَكَمَّلَ بِهِ مِائَةً، ثُمَّ سَأَلَ عَنْ أَعْلَمِ أَهْلِ الْأَرْضِ فُدِّلَ عَلَى رَجُلٍ عَالِمٍ، فَقَالَ: إِنَّهُ قَتَلَ مِائَةَ نَفْسٍ، فَهَلْ لَهُ مِنْ تَوْبَةٍ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، وَمَنْ يَحْوِلُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ التَّوْبَةِ؟ انْطَلِقْ إِلَى أَرْضٍ كَذَا وَكَذَا، فَإِنَّ بِهَا أَنْاسًا يَعْبُدُونَ اللَّهَ فَاعْبُدِ اللَّهَ مَعَهُمْ، وَلَا تَرْجِعْ إِلَى أَرْضِكَ، فَإِنَّهَا أَرْضُ سَوْءٍ، فَاَنْطَلِقْ حَتَّى إِذَا نَصَفَ الطَّرِيقَ أَتَاهُ الْمَوْتُ، فَاخْتَصَمَتْ فِيهِ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلَائِكَةُ الْعَذَابِ، فَقَالَتْ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ: جَاءَ تَائِبًا مُقْبِلًا بِقَلْبِهِ إِلَى اللَّهِ، وَقَالَتْ مَلَائِكَةُ الْعَذَابِ: إِنَّهُ لَمْ يَعْمَلْ خَيْرًا قَطُّ، فَأَتَاهُمْ مَلَكٌ فِي صُورَةِ آدَمِيِّ، فَجَعَلُوهُ بَيْنَهُمْ، فَقَالَ: قَيْسُوا مَا بَيْنَ الْأَرْضَيْنِ، فَيَالِي أَيَّتَهُمَا كَانَ أَذْنِي فَهُوَ لَهُ، فَفَاسَوْهُ فَوَجَدُوهُ أَذْنِي إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي أَرَادَ، فَقبَضَتْهُ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ»⁽²⁾، وفي لفظ: «كَانَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجُلٌ قَتَلَ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ إِنْسَانًا، ثُمَّ خَرَجَ يَسْأَلُ، فَأَتَى رَاهِبًا فَسَأَلَهُ فَقَالَ لَهُ: هَلْ مِنْ تَوْبَةٍ؟ قَالَ: لَا، فَقَتَلَهُ، فَجَعَلَ يَسْأَلُ، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: ائْتِ قَرِيَةَ كَذَا وَكَذَا، فَأَذْرِكُهُ الْمَوْتُ، فَنَاءَ بِصَدْرِهِ نَحْوَهَا، فَاخْتَصَمَتْ فِيهِ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلَائِكَةُ الْعَذَابِ، فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَى هَذِهِ أَنْ تَقْرِي، وَأَوْحَى اللَّهُ إِلَى هَذِهِ أَنْ تَبَاعِدِي، وَقَالَ: قَيْسُوا مَا بَيْنَهُمَا، فَوُجِدَ إِلَى هَذِهِ أَقْرَبَ بِشَيْءٍ، فَغَفِرَ لَهُ»⁽³⁾.

وحكى ﷺ أن عيسى ابن مريم عليه السلام رأى «رَجُلًا يَسْرِقُ، فَقَالَ لَهُ: أَسْرَقْتَ؟ قَالَ: كَلَّا وَاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، فَقَالَ عِيسَى: آمَنْتُ بِاللَّهِ، وَكَذَّبْتُ عَيْنِي»⁽⁴⁾، "فالله سبحانه في قلب المسيح أجل وأعظم من أن يحلف به أحد كاذبًا، فلما حلف له السارق دار الأمر بين تهمته وتهمة بصره، فرد التهمة إلى بصره؛ لما اجتهد له في اليمين بالله"⁽⁵⁾، وهذا فيه ردع لمن يتهاون بمقام ربه عز وجل أمرًا أو نهيًا.

ولما انتسب رجلان عند النبي صلى الله عليه وسلم قصَّ قصة تدلُّ على أن التَّفَاخِرَ إِنَّمَا هُوَ بِرِضَا الرَّحْمَنِ سَبْحَانَهُ وليس بكثرة الآباء، قال ﷺ: «انْتَسَبَ رَجُلَانِ عَلَى عَهْدِ مُوسَى عليه السلام، فَقَالَ أَحَدُهُمَا: أَنَا فُلَانُ بْنُ

(1) وللحديث فوائد كثيرة، ذكر بعضها: ابن حجر، فتح الباري، 517/6-518.

(2) مسلم، الصحيح، 2188/4 (ح 2766).

(3) البخاري، الصحيح، 174/4 (ح 3470)، ومسلم، الصحيح، 2199/4 (ح 2766).

(4) البخاري، الصحيح، 167/4 (ح 3444)، ومسلم، الصحيح، 1838/4 (ح 2368).

(5) ابن القيم، محمد بن أبي بكر الجوزية، إغاثة اللفهان في مصائد الشيطان، تحقيق: محمد شمس، وخرَّج أحاديثه:

مصطفى إيتيم، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى، 1432هـ، 202/1.

فُلَانٍ، حَتَّى عَدَّ تِسْعَةً، فَمَنْ أَنْتَ لَا أُمَّ لَكَ؟ قَالَ: أَنَا فُلَانُ بْنُ فُلَانِ ابْنِ الْإِسْلَامِ. قَالَ: فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنْ هَذَيْنِ الْمُتَسَبِّبَيْنِ، أَمَا أَنْتَ أَيُّهَا الْمُتَمَتِّي أَوْ الْمُتَسَبِّبُ إِلَى تِسْعَةٍ فِي النَّارِ فَأَنْتَ عَاشِرُهُمْ، وَأَمَا أَنْتَ يَا هَذَا الْمُتَسَبِّبُ إِلَى اثْنَيْنِ فِي الْجَنَّةِ، فَأَنْتَ ثَالِثُهُمَا فِي الْجَنَّةِ»⁽¹⁾.

وأوضح عليه السلام أهمية تعليق المشيئة بالله تعالى في أي عمل، ولو كان في أمر خير، وذلك من خلال قصة النبي سليمان عليه السلام، قال عليه السلام: «قَالَ سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: لِأَطُوفَنَّ اللَّيْلَةَ بِمِائَةِ امْرَأَةٍ، تَلِدُ كُلُّ امْرَأَةٍ غُلَامًا يُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَقَالَ لَهُ الْمَلِكُ: قُلْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، فَلَمْ يَقُلْ وَنَسِيَ، فَأَطَافَ بِهِنَّ، وَلَمْ تَلِدْ مِنْهُنَّ إِلَّا امْرَأَةً نِصْفَ إِنْسَانٍ. قَالَ النَّبِيُّ عليه السلام: لَوْ قَالَ: إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمْ يَخْنَثْ، وَكَانَ أَرْجَى لِحَاجَتِهِ»⁽²⁾، "قال بعض السلف: نبه عليه السلام في هذا الحديث على آفة التمتي والإعراض عن التفويض"⁽³⁾.

وفي قصة عجيبة تبين منها أهمية التوحيد، وكمال قدرة الله تعالى، وسعة رحمته، وفضيلة الخوف منه جل وعز، قال عليه السلام: «كَانَ رَجُلٌ يُسْرِفُ عَلَى نَفْسِهِ فَلَمَّا حَضَرَهُ الْمَوْتُ قَالَ لِنَبِيِّهِ: إِذَا أَنَا مِتُّ فَأَخْرِقُونِي، ثُمَّ اطْحُونِي، ثُمَّ ذَرُونِي فِي الرِّيحِ، فَوَاللَّهِ لَئِنْ قَدَرَ عَلَيَّ رَبِّي لَيُعَذِّبَنِي عَذَابًا مَا عَذَّبَهُ أَحَدًا، فَلَمَّا مَاتَ فُعِلَ بِهِ ذَلِكَ، فَأَمَرَ اللَّهُ الْأَرْضَ فَقَالَ: اجْمَعِي مَا فِيكَ مِنْهُ، فَفَعَلْتَ، فَإِذَا هُوَ قَائِمٌ، فَقَالَ: مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا صَنَعْتَ؟ قَالَ: يَا رَبِّ خَشَيْتُكَ، فَعَفَّرَ لَهُ»⁽⁴⁾، وهذا حديث متواتر، وهو يدل على أن الرجل مؤمن بالله في الجملة، ومؤمن باليوم الآخر، وهذا عمل صالح، وهو خوفه من الله أن يعاقبه على تفريطه، ولكنه أخطأ من شدة خوفه، كما أن الذي وجد راحلته بعد إياسه منها أخطأ من شدة فرحه⁽⁵⁾.

وعن قدرة الله تعالى على إحياء الموتى، قال عليه السلام: «خَرَجَتْ طَائِفَةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ حَتَّى أَتَوْا مَقْبَرَةً مِنْ مَقَابِرِهِمْ، فَقَالُوا: لَوْ صَلَّيْنَا وَدَعَوْنَا اللَّهَ، فَأَخْرَجَ لَنَا رَجُلًا مِمَّنْ قَدْ مَاتَ، نُسَائِلُهُ عَنِ

(1) أحمد، المسند، 110/35 (ح 21178)، وصححه الألباني (السلسلة الصحيحة، 265/3 ح 1270).

(2) البخاري، الصحيح، 39/7 (ح 5242)، ومسلم، الصحيح، 1275/3 (ح 1654)، والحديث عندهما له روايات أخرى في عدد النساء.

(3) ابن حجر، فتح الباري، 461/6.

(4) البخاري، الصحيح، 176/4 (ح 3481)، ومسلم، الصحيح، 2109/4 (ح 2756).

(5) ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبدالحليم الحارثي، مجموعة الرسائل والمسائل، تعليق: محمد رشيد رضا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1412هـ (1992م)، 146-145/3.

الموت، ففعلوا، فبينما هم كذلك إذا اطلع رجل رأسه من قبر من تلك المقابر، خلاسي⁽¹⁾ بين عينيه أثر السجود، فقال: يا هؤلاء ما أردتم، إنني لقد متُّ مائة عام، فما سكنت عني حرارة الموت حتى كان الآن، فادعوا الله يُعديني كما كنتُ»⁽²⁾.

وأخبر عليه السلام بقصتين فيهما عظيم قدرة الخالق جلَّ وعزَّ، قال: «بيننا رجل يسوق بقرة إذ ركبها فصرَّها، فقالت: إنا لم نخلق لهذا، إنما خلقنا للحرث»، فقال الناس: سبحان الله بقرة تكلم، فقال: «فإني أومن بهذا، أنا وأبو بكر، وعمر، - وما هما ثم - وبيننا رجل في غنمه إذ عدا الذئب، فذهب منها بشاة، فطلب حتى كأنه استنفذها منه، فقال له الذئب هذا: استنفذتها مني، فمن هنا يوم السبع، يوم لا راعي لها غيري»، فقال الناس: سبحان الله ذئب يتكلم، قال: «فإني أومن بهذا أنا وأبو بكر وعمر، - وما هما ثم -»⁽³⁾.

وحفَّز عليه السلام على المحافظة على صلاة العصر، فقال: «إن هذه الصلاة عُرِضَتْ عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ فَضَيَعُوهَا، فَمَنْ حَافِظٌ عَلَيْهَا كَانَ لَهُ أَجْرُهُ مَرَّتَيْنِ»⁽⁴⁾.

وفي قصة تجلَّى فيها "فضل الصدقة، والإحسان إلى المساكين وأبناء السبيل، وفضل أكل الإنسان من كسبه، والإنفاق على العيال"⁽⁵⁾، يقول عليه السلام: «بيننا رجل بقلاة من الأرض، فسمع صوتاً في سحابة: اسق حديقة فلان، فتنحى ذلك السحاب، فأفرغ ماءه في حرَّة، فإذا شرجة من تلك الشراج قد استوعبت ذلك الماء كله، فتتبع الماء، فإذا رجل قائم في حديقته يحول الماء بمسحاته، فقال له: يا عبد الله ما اسمك؟ قال: فلان - لئلا سم الذي سمع في السحابة - فقال له: يا عبد الله لم تسألني عن اسمي؟ فقال: إني سمعت صوتاً في السحاب الذي هذا ماءؤه يقول: اسق حديقة فلان، لا اسمك، فما تصنع فيها؟ قال: أما إذ قلت هذا، فإني أنظر إلى ما يخرج منها، فأصدق

(1) أسمر (ابن الأثير، النهاية، 61/2).

(2) وكيع، الزهد، 281/1-282 (ح 56)، وعبد بن حميد، عبد الحميد بن حميد، المنتخب من مسند عبد بن حميد، تحقيق: صبحي السامرائي ومحمود الصعيدي، القاهرة، مكتبة السنة، الطبعة الأولى، 1408 هـ (1988م)، ص 349 (ح 1156)، وابن أبي داود، عبد الله بن سليمان بن الأشعث، البعث، تحقيق: محمد السعيد زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1407 هـ (1987م)، ص 16 (ح 5)، وصححه الألباني، (السلسلة الصحيحة، 1028/6 ح 2926).

(3) البخاري، الصحيح، 174/4 (ح 3471)، ومسلم، الصحيح، 1857/4 (ح 2388).

(4) مسلم، الصحيح، 568/1 (ح 830).

(5) النووي، المنهاج، 115/18.

بِثُلْثِهِ، وَآكُلُ أَنَا وَعِيَالِي ثُلْثًا، وَأَرُدُّ فِيهَا ثُلْثَهُ»⁽¹⁾.

وظهر أثر التوكل على الله ﷻ والصدق معه في هذه القصة التي حكاها الرسول ﷺ، فذكر «أَنَّ رَجُلًا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، سَأَلَ بَعْضَ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنْ يُسَلِّفَهُ أَلْفَ دِينَارٍ، فَقَالَ: ائْتِنِي بِالشُّهَدَاءِ أَشْهَدُهُمْ، فَقَالَ: كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا، قَالَ: فَأْتِنِي بِالْكَفِيلِ، قَالَ: كَفَى بِاللَّهِ كَفِيلًا، قَالَ: صَدَقْتَ، فَدَفَعَهَا إِلَيْهِ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى، فَخَرَجَ فِي الْبَحْرِ فَفَضَى حَاجَتَهُ، ثُمَّ التَّمَسَ مَرْكَبًا يَرْكَبُهَا يَفْدُمُ عَلَيْهِ لِلْأَجَلِ الَّذِي أَجَلُهُ، فَلَمْ يَجِدْ مَرْكَبًا، فَأَخَذَ خَشَبَةً فَفَقَرَهَا، فَأَدْخَلَ فِيهَا أَلْفَ دِينَارٍ وَصَحِيفَةً مِنْهُ إِلَى صَاحِبِهِ، ثُمَّ زَجَّجَ مَوْضِعَهَا، ثُمَّ أَتَى بِهَا إِلَى الْبَحْرِ، فَقَالَ: اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَيُّ كُنْتُ تَسَلَّفْتُ فَلَانَا أَلْفَ دِينَارٍ، فَسَأَلَنِي كَفِيلًا، فَقُلْتُ: كَفَى بِاللَّهِ كَفِيلًا، فَضَيَّ بِكَ، وَسَأَلَنِي شَهِيدًا، فَقُلْتُ: كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا، فَضَيَّ بِكَ، وَأَيُّ جَهْدَتْ أَنْ أَجِدَ مَرْكَبًا أَبْعَثَ إِلَيْهِ الَّذِي لَهُ فَلَمْ أَقْدِرْ، وَإِنِّي أَسْتَوْدِعُكَهَا، فَرَمَى بِهَا فِي الْبَحْرِ حَتَّى وَجَلَّتْ فِيهِ، ثُمَّ انْصَرَفَ وَهُوَ فِي ذَلِكَ يَلْتَمِسُ مَرْكَبًا يَخْرُجُ إِلَى بَلَدِهِ، فَخَرَجَ الرَّجُلُ الَّذِي كَانَ أَسْلَفَهُ، يَنْظُرُ لَعَلَّ مَرْكَبًا قَدْ جَاءَ بِمَالِهِ، فَإِذَا بِالْخَشَبَةِ الَّتِي فِيهَا الْمَالُ، فَأَخَذَهَا لِأَهْلِهِ حَطْبًا، فَلَمَّا نَشَرَهَا وَجَدَ الْمَالَ وَالصَّحِيفَةَ، ثُمَّ قَدِمَ الَّذِي كَانَ أَسْلَفَهُ، فَأَتَى بِالْأَلْفِ دِينَارٍ، فَقَالَ: وَاللَّهِ مَا زِلْتُ جَاهِدًا فِي طَلَبِ مَرْكَبٍ لِأَتِيكَ بِمَالِكَ، فَمَا وَجَدْتُ مَرْكَبًا قَبْلَ الَّذِي أَتَيْتُ فِيهِ، قَالَ: هَلْ كُنْتُ بَعَثْتُ إِلَيْكَ بِشَيْءٍ؟ قَالَ: أَخْبِرْكَ أَيُّ لَمْ أَجِدْ مَرْكَبًا قَبْلَ الَّذِي جِئْتُ فِيهِ، قَالَ: فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ أَدَّى عَنْكَ الَّذِي بَعَثْتَ فِي الْخَشَبَةِ، فَانْصَرَفَ بِالْأَلْفِ الدِّينَارِ رَاشِدًا»⁽²⁾.

وضرب ﷻ مثلاً للأمانة والورع بقصة رجلين من السابقين، قال ﷺ: «اشْتَرَى رَجُلٌ مِنْ رَجُلٍ عَقَارًا لَهُ، فَوَجَدَ الرَّجُلُ الَّذِي اشْتَرَى الْعَقَارَ فِي عَقَارِهِ جِرَّةً فِيهَا ذَهَبٌ، فَقَالَ لَهُ الَّذِي اشْتَرَى الْعَقَارَ: خُذْ ذَهَبَكَ مَعِي، إِنَّمَا اشْتَرَيْتُ مِنْكَ الْأَرْضَ، وَلَمْ أَبْتَغِ مِنْكَ الذَّهَبَ، وَقَالَ الَّذِي لَهُ الْأَرْضُ: إِنَّمَا بَعَثْتُكَ الْأَرْضَ وَمَا فِيهَا، فَتَحَاكَمَا إِلَى رَجُلٍ، فَقَالَ: الَّذِي تَحَاكَمَا إِلَيْهِ: أَلَكُمَا وَلَدٌ؟ قَالَ أَحَدُهُمَا: لِي غُلَامٌ، وَقَالَ الْآخَرُ: لِي جَارِيَةٌ، قَالَ: أَنْكِحُوا الْغُلَامَ الْجَارِيَةَ وَأَنْفِقُوا عَلَى أَنْفُسِهِمَا مِنْهُ، وَتَصَدَّقَا»⁽³⁾.

وفي الحوض على العمل باليد، والاستغناء عن الناس، ضرب ﷺ مثلاً بالنبي داود عليه السلام، فقال: «مَا أَكَلُ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ، خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ، وَإِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، كَانَ يَأْكُلُ

(1) مسلم، الصحيح، 2288/4 (ح 2984).

(2) البخاري، الصحيح، 95/3 (ح 2291).

(3) البخاري، الصحيح، 174/4 (ح 174)، ومسلم، الصحيح، 1345/3 (ح 1721).

مِنْ عَمَلٍ يَدِهِ»⁽¹⁾، وفي الحديث: "فضل العمل باليد، وتقديم ما يُباشره الشخص بنفسه على ما يُباشره غيره، والحكمة في تخصيص داود بالذكر أن اقتصاره في أكله على ما يعمل به بيده لم يكن من الحاجة؛ لأنه خليفة في الأرض، كما قال الله تعالى، وَإِنَّمَا ابْتَغَى الْأَكْلَ مِنْ طَرِيقِ الْأَفْضَلِ؛ ولهذا أورد النبي ﷺ قصته في مقام الاحتجاج بها"⁽²⁾، فداود عليه السلام كان من كبار الملوك، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ﴾⁽³⁾، ومع ذلك كان يتورع ولا يأكل إلا مما يعمل بيده⁽⁴⁾.

ومثله إخباره ﷺ عن عمل جميع الأنبياء برعي الغنم، مما يُبرز قيمة العمل، والتواضع، وعدم الأنفة من العمل ما لم يكن حرامًا، قال: «مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا إِلَّا رَعَى الْغَنَمَ»، فَقَالَ أَصْحَابُهُ: وَأَنْتَ؟ فَقَالَ: «نَعَمْ، كُنْتُ أَرْعَاهَا عَلَى قَرَارِيطَ لِأَهْلِ مَكَّةَ»⁽⁵⁾، وعن عمل زكريا عليه السلام قال ﷺ: «كَانَ زَكْرِيَاءُ بَنِيَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ»⁽⁶⁾.

ولبيان قيمة العدل في قتل المؤذي فحسب⁽⁷⁾ ولو كان من الحشرات، حكى ﷺ قصة، فقال: «قَرَصَتْ نَمْلَةٌ نَبِيًّا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ، فَأَمَرَ بِقَرْيَةِ النَّمْلِ، فَأُحْرِقَتْ، فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ: أَنْ قَرَصَتْكَ نَمْلَةٌ أُحْرِقَتْ أُمَّةٌ مِنَ الْأُمَّةِ تُسَبِّحُ»⁽⁸⁾. وفي رواية: «نَزَلَ نَبِيٌّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ تَحْتَ شَجَرَةٍ، فَلَدَغَتْهُ نَمْلَةٌ، فَأَمَرَ بِجَهَازِهِ فَأُخْرِجَ مِنْ تَحْتِهَا، ثُمَّ أَمَرَ بِبَيْتِهَا فَأُحْرِقَ بِالنَّارِ، فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ: فَهَلَا نَمْلَةٌ وَاحِدَةٌ»⁽⁹⁾.

وجاء أعرابي إلى مجلس رسول ﷺ وعليه شيء من الحرير وظهر عليه نوع كبير، فأخبر ﷺ بقصة نوح عندما حضرته الوفاة، في حديث مليء بالفوائد، قال عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو: كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ، عَلَيْهِ جُبَّةٌ سَيِّجَانٌ⁽¹⁰⁾ مَزْرُورَةٌ بِالْدِّيَابِجِ، فَقَالَ: أَلَا إِنَّ صَاحِبَكُمْ هَذَا قَدْ

(1) البخاري، الصحيح، 57/3 (ح 2072).

(2) ابن حجر، فتح الباري، 306/4.

(3) سورة ص، آية 20

(4) ابن حجر، فتح الباري، 455/6.

(5) البخاري، الصحيح، 88/3 (ح 2262).

(6) مسلم، الصحيح، 1847/4 (ح 2379).

(7) ألمح إلى هذا المعنى: ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق: علي البواب، الرياض، دار الوطن، د.ت، 363/3.

(8) البخاري، الصحيح، 62/4 (ح 3019)، ومسلم، الصحيح، 1759/4 (ح 2241).

(9) البخاري، الصحيح، 130/4 (ح 3319)، ومسلم، الصحيح، 1759/4 (ح 2241).

(10) السيجان: جمع ساج، وهو الطيلسان الأخضر (ابن الأثير، النهاية، 432/2).

وَضَعَ كُلُّ فَارِسٍ ابْنِ فَارِسٍ قَالَ: يُرِيدُ أَنْ يَضَعَ كُلُّ فَارِسٍ ابْنَ فَارِسٍ، وَيَرْفَعُ كُلُّ رَاعٍ ابْنَ رَاعٍ قَالَ: فَأَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِمَجَامِعِ جَبْتِهِ، وَقَالَ: «أَلَا أَرَى عَلَيْكَ لِبَاسَ مَنْ لَا يَعْقِلُ»، ثُمَّ قَالَ: «إِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ نُوحًا ﷺ لَمَّا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ قَالَ لِابْنِهِ: إِنِّي قَاصٌّ عَلَيْكَ الْوَصِيَّةَ: أَمْرُكَ بِاتِّتِنِينَ، وَأَنْهَاكَ عَنِ اتِّتِنِينَ، أَمْرُكَ بِإِلَهِ إِلَّا اللَّهُ، فَإِنَّ السَّمَوَاتِ السَّبْعَ، وَالْأَرْضِينَ السَّبْعَ، لَوْ وُضِعَتْ فِي كِفَّةٍ، وَوُضِعَتْ لِإِلَهِ إِلَّا اللَّهُ فِي كِفَّةٍ، رَجَحَتْ بِهِنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَلَوْ أَنَّ السَّمَوَاتِ السَّبْعَ، وَالْأَرْضِينَ السَّبْعَ، كُنَّ حَلْقَةً مُبْهَمَةً، فَصَمْتُهُنَّ⁽¹⁾ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ، فَإِنَّهَا صَلَاةٌ كُلُّ شَيْءٍ، وَبِهَا يُرْزَقُ الْخَلْقُ، وَأَنْهَاكَ عَنِ الشِّرْكِ وَالْكِبْرِ». قَالَ: قُلْتُ أَوْ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ: هَذَا الشِّرْكَ قَدْ عَرَفْنَا، فَمَا الْكِبْرُ؟ قَالَ: الْكِبْرُ أَنْ يَكُونَ لِأَحَدِنَا نَعْلَانِ حَسَنَتَانِ لهُمَا شِرَاكَانِ حَسَنَانِ؟ قَالَ: «لَا»، قَالَ: هُوَ أَنْ يَكُونَ لِأَحَدِنَا حُلَّةٌ يَلْبُسُهَا؟ قَالَ: «لَا»، قَالَ: الْكِبْرُ هُوَ أَنْ يَكُونَ لِأَحَدِنَا ذَابَةٌ يَرْكُبُهَا؟ قَالَ: «لَا»، قَالَ: أَفَهُوَ أَنْ يَكُونَ لِأَحَدِنَا أَصْحَابٌ يَجْلِسُونَ إِلَيْهِ؟ قَالَ: «لَا»، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَمَا الْكِبْرُ؟ قَالَ: «سَفَهُ الْحَقِّ، وَعَمَصُ النَّاسِ»⁽²⁾، وَسَفَهُ الْحَقِّ، أَوْ سَفَهُ الْحَقِّ: جَهْلُ الْحَقِّ وَاسْتِخْفَافُهُ، وَأَصْلُ السَّفَهَةِ: الْخِفَّةُ وَالطَّيْشُ. وَعَمَصَ النَّاسَ: مَثَلُ غَمَطِ النَّاسِ، الْوَارِدُ فِي حَدِيثِ آخَرَ، أَي: احْتَقَرَهُمْ، وَأَزْدَرَاهُمْ، وَلَمْ يَرْهَمْ شَيْئًا، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ⁽³⁾، فَالْقِصَّةُ جَاءَتْ لِتَأْكِيدِ مَعْنَى الْكِبْرِ وَالتَّنْفِيرِ مِنْهُ، وَإِنْ وَرَدَتْ فِيهَا مَعَانٍ وَفَوَائِدُ أُخْرَى عَظِيمَةٌ.

وَعَالِبًا مَا يَكُونُ حُكْمُ النَّاسِ عَلَى الظَّاهِرِ وَالْمُظَاهِرِ، وَلَكِنْ مِنْ خِلَالِ قِصَّةٍ عَجِيبَةٍ بَيْنَ ﷺ أَنَّ النَّتَائِجَ قَدْ تَكُونُ عَكْسَ مَا يَعْتَقَدُ الْبَشَرُ، قَالَ: «كَانَتْ امْرَأَةٌ تُرَضِعُ ابْنًا لَهَا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، فَمَرَّ بِهَا رَجُلٌ رَاكِبٌ ذُو شَاوِرَةٍ فَقَالَتْ: اللَّهُمَّ اجْعَلْ ابْنِي مِثْلَهُ، فَتَرَكَ نَدْيَهَا وَأَقْبَلَ عَلَى الرَّكْبِ، فَقَالَ: اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلَنِي مِثْلَهُ، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى نَدْيِهَا يَمْسُهَا، - قَالَ: أَبُو هُرَيْرَةَ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ يَمَسُّ إِصْبَعَهُ - ثُمَّ مَرَّ بِأَمَةٍ، فَقَالَتْ: اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْ ابْنِي مِثْلَ هَذِهِ، فَتَرَكَ نَدْيَهَا، فَقَالَ: اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِثْلَهَا، فَقَالَتْ: لِمَ ذَلِكَ؟ فَقَالَ: الرَّكْبُ جَبَّارٌ مِنَ الْجَبَابِرَةِ، وَهَذِهِ الْأَمَةُ يَقُولُونَ: سَرَقْتَ، زَنَيْتِ، وَمَنْ

(1) الْقَصْمُ: كَسْرُ الشَّيْءِ وَإِبَانَتُهُ، وَبِالْفَاءِ: كَسْرُهُ مِنْ غَيْرِ إِبَانَةٍ (ابن الأثير، النهاية، 74/4).

(2) أحمد، المسند، 150/11 (ح 6583)، والبخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الثالثة، 1409 هـ (1989م)، ص 192 (ح 548)، وصححه الألباني (السلسلة الصحيحة، 259/1 ح 134).

(3) أبو عبيد، القاسم بن سلام، غريب الحديث، تحقيق: محمد عبدالمعيد خان، حيدر آباد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، 1384 هـ (1964م)، 317، 316/1، وابن الأثير، النهاية، 376/2، 386/3.

تَفْعَلُ»⁽¹⁾.

وأبان عليه السلام عن قواعد متينة في الحكم والقضاء، في قصة لطيفة، قال: «كَانَتْ امْرَأَتَانِ مَعَهُمَا ابْنَاهُمَا، جَاءَ الذُّبُّ فَذَهَبَ بِابْنٍ إِحْدَاهُمَا، فَقَالَتْ لِصَاحِبَتَيْهَا: إِنَّمَا ذَهَبَ بِابْنِكَ، وَقَالَتِ الْأُخْرَى: إِنَّمَا ذَهَبَ بِابْنِكَ، فَتَحَاكَمْنَا إِلَى دَاوُدَ عليه السلام فَقَضَى بِهِ لِلْكُبْرَى، فَخَرَجْنَا عَلَى سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ فَأَخْبَرْتَاهُ، فَقَالَ: اثْنُونِي بِالسُّكَّينِ أَشْفُقُهُ بَيْنَهُمَا، فَقَالَتِ الصُّغْرَى: لَا تَفْعَلْ يَرْحَمُكَ اللَّهُ هُوَ ابْنُهَا فَقَضَى بِهِ لِلصُّغْرَى»⁽²⁾.

وأخبر عليه السلام عن نبي الله يوشع عليه السلام، وفي قصته حكم وأحكام، وفيها لفتة عظيمة، بضرورة إفراغ القلب من الدنيا عند الجهاد لله عز وجل، وكذا في الأمور المهمة؛ "لأن من له تعلق ربما ضعفت عزيمته، وقلت رغبته في الطاعة، والقلب إذا تفرق ضعف فعل الجوارح، وإذا اجتمع قوي"⁽³⁾، قال عليه السلام: «عَزَا نَبِيٍّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ، فَقَالَ لِقَوْمِهِ: لَا يَتَّبِعْنِي رَجُلٌ مَلَكَ بُضْعَ امْرَأَةٍ، وَهُوَ يُرِيدُ أَنْ يَبْنِي بِهَا؟ وَلَمَّا بَيْنَ بِهَا، وَلَا أَحَدٌ بَنَى بُيُوتًا وَمَ يَرْفَعُ سُقُوفَهَا، وَلَا أَحَدٌ اشْتَرَى غَنَمًا أَوْ خَلِيفَاتٍ وَهُوَ يَنْتَظِرُ وِلَادَهَا، فَعَزَا فِدَانَا مِنَ الْقَرْيَةِ صَلَاةَ الْعَصْرِ أَوْ قَرِيبًا مِنْ ذَلِكَ، فَقَالَ لِلشَّمْسِ: إِنَّكَ مَأْمُورَةٌ وَأَنَا مَأْمُورٌ اللَّهُمَّ احْسِنْهَا عَلَيْنَا، فَحُبِسَتْ حَتَّى فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِ، فَجَمَعَ الْغَنَائِمَ، فَجَاءَتْ النَّارُ لِتَأْكُلَهَا، فَلَمْ تَطْعَمَهَا فَقَالَ: إِنَّ فِيكُمْ غُلُولًا، فَلْيَبَايِعْنِي مِنْ كُلِّ قَبِيلَةٍ رَجُلٌ، فَلَزِقَتْ يَدُ رَجُلٍ بِيَدِهِ، فَقَالَ: فِيكُمْ الْغُلُولُ، فَلْيَبَايِعْنِي قَبِيلَتِكَ، فَلَزِقَتْ يَدُ رَجُلَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ بِيَدِهِ، فَقَالَ: فِيكُمْ الْغُلُولُ، فَجَاؤُوا بِرَأْسٍ مِثْلِ رَأْسِ بَقْرَةٍ مِنْ الذَّهَبِ، فَوَضَعُوهَا، فَجَاءَتْ النَّارُ، فَأَكَلَتْهَا ثُمَّ أَحَلَّ اللَّهُ لَنَا الْغَنَائِمَ رَأَى ضَعْفَنَا، وَعَجَزْنَا فَأَحَلَّهَا لَنَا»⁽⁴⁾.

أما قصة العابد جريج ففيها عبر لا تنتهي، وإن برز فيها خطورة العقوق، ونجاة العبد الصالح من الفتن ومصائب الدنيا، قال عليه السلام: «لَمْ يَتَكَلَّمْ فِي الْمَهْدِ إِلَّا ثَلَاثَةٌ عَيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ، وَصَاحِبُ جُرَيْجٍ، وَكَانَ جُرَيْجٌ رَجُلًا عَابِدًا، فَاتَّخَذَ صَوْمَعَةً، فَكَانَ فِيهَا، فَأَتَتْهُ أُمُّهُ وَهُوَ يُصَلِّي، فَقَالَتْ: يَا جُرَيْجُ فَقَالَ: يَا رَبِّ أُمِّي وَصَلَاتِي، فَأَقْبَلَ عَلَيَّ صَلَاتِي، فَانصرفت، فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْعَدِ أَتَتْهُ وَهُوَ يُصَلِّي، فَقَالَتْ: يَا جُرَيْجُ فَقَالَ: يَا رَبِّ أُمِّي وَصَلَاتِي، فَأَقْبَلَ عَلَيَّ صَلَاتِي، فَانصرفت، فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْعَدِ أَتَتْهُ وَهُوَ

(1) البخاري، الصحيح، 165/4 (ح 3436)، ومسلم، الصحيح، 1976/4 (ح 2550).

(2) البخاري، الصحيح، 156/8 (ح 6769)، ومسلم، الصحيح، 1344/3 (ح 1720).

(3) ابن حجر، فتح الباري، 224/6.

(4) البخاري، الصحيح، 86/4 (ح 3124)، ومسلم، الصحيح، 1366/3 (ح 1747).

يُصَلِّي فَقَالَتْ: يَا جُرَيْجُ فَقَالَ: أَيُّ رَبِّ أُمِّي وَصَلَاتِي، فَأَقْبَلَ عَلَيَّ صَلَاتِي، فَقَالَتْ: اللَّهُمَّ لَا تُمِتَّهُ حَتَّى يَنْظُرَ إِلَى وُجُوهِ الْمُؤْمِسَاتِ، فَتَذَاكِرَ بَنُو إِسْرَائِيلَ جُرَيْجًا وَعِبَادَتَهُ وَكَانَتْ امْرَأَةً بَغِيًّا يُتِمِّتُ بِحُسْنِهَا، فَقَالَتْ: إِنْ شِئْتُمْ لَا أَفْتِنَنَّهُ لَكُمْ، قَالَ: فَتَعَرَّضْتُ لَهُ، فَلَمْ يَلْتَفِتْ إِلَيْهَا، فَأَتَتْ رَاعِيًا كَانَ يَأْوِي إِلَى صَوْمَعَتِهِ، فَأَمَكَّنْتُهُ مِنْ نَفْسِهَا، فَوَقَعَ عَلَيْهَا فَحَمَلَتْ، فَلَمَّا وَلَدَتْ قَالَتْ: هُوَ مِنْ جُرَيْجٍ، فَأَتَوْهُ فَاسْتَنْزَلُوهُ وَهَدَمُوا صَوْمَعَتَهُ وَجَعَلُوا يَضْرِبُونَهُ فَقَالَ: مَا شَأْنُكُمْ؟ قَالُوا: زَيْنَتْ بِهَذِهِ الْبَغِيِّ، فَوَلَدَتْ مِنْكَ، فَقَالَ: أَيْنَ الصَّبِيِّ؟ فَجَاؤُوا بِهِ، فَقَالَ: دَعُونِي حَتَّى أَصَلِّيَ، فَصَلَّى، فَلَمَّا انصَرَفَ أَتَى الصَّبِيَّ فَطَعَنَ فِي بَطْنِهِ، وَقَالَ: يَا غُلَامُ مَنْ أَبُوكَ؟ قَالَ: فُلَانُ الرَّاعِي، قَالَ: فَأَقْبَلُوا عَلَيَّ جُرَيْجٍ يُقْبَلُونَهُ وَيَتَمَسَّحُونَ بِهِ، وَقَالُوا: نَبِيٌّ لَكَ صَوْمَعَتِكَ مِنْ ذَهَبٍ، قَالَ: لَا، أَعِيدُوهَا مِنْ طِينٍ كَمَا كَانَتْ، فَفَعَلُوا»⁽¹⁾.

وضرب ﷺ مثلاً على عظيم أجر إمطة الأذى، وقيمة الإحساس بالآخرين، بهذه القصة، قال ﷺ: «بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي بِطَرِيقٍ وَجَدَ غُصْنَ شَوْكٍ عَلَى الطَّرِيقِ فَأَخْرَجَهُ، فَشَكَرَ اللَّهُ لَهُ فَعَفَرَ لَهُ»⁽²⁾. ولبیان منزلة الرّحمة حتى للحيوان، وفضيلة فعل الخير، أخبر الرسول ﷺ بهذه القصة، قال: «بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي بِطَرِيقٍ، اشْتَدَّ عَلَيْهِ الْعَطَشُ، فَوَجَدَ بَيْرًا فَنَزَلَ فِيهَا، فَشَرِبَ ثُمَّ خَرَجَ، فَإِذَا كَلْبٌ يَلْهَثُ، يَأْكُلُ التُّرَى مِنَ الْعَطَشِ، فَقَالَ الرَّجُلُ: لَقَدْ بَلَغَ هَذَا الْكَلْبُ مِنَ الْعَطَشِ مِثْلَ الَّذِي كَانَ بَلَغَ بِي، فَنَزَلَ الْبَيْرَ فَمَلَأَ خُفَّهُ ثُمَّ أَمْسَكَهُ بِيَمِينِهِ، فَسَقَى الْكَلْبَ فَشَكَرَ اللَّهُ لَهُ فَعَفَرَ لَهُ». قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَإِنَّ لَنَا فِي الْبَهَائِمِ أَجْرًا؟ فَقَالَ: «نَعَمْ، فِي كُلِّ ذَاتِ كَبِدٍ رَطْبَةٌ أَجْرٌ»⁽³⁾، وفي رواية: «بَيْنَمَا كَلْبٌ يُطِيفُ بِرُكْبَتَيْهِ، كَادَ يَقْتُلُهُ الْعَطَشُ، إِذْ رَأَتْهُ بَغِيٌّ مِنْ بَعَايَا بَنِي إِسْرَائِيلَ، فَنَزَعَتْ مُوقَهَا فَسَقَتْهُ فَعَفَرَ لَهَا بِهِ»⁽⁴⁾، ويُحتمل تعدد القصة⁽⁵⁾.

وفي المقابل حذر الرسول ﷺ من الظلم والقسوة ولو مع الحيوان، قال ﷺ: «عُذِّبَتْ امْرَأَةٌ فِي هِرَّةٍ سَجَنَتْهَا حَتَّى مَاتَتْ، فَدَخَلَتْ فِيهَا النَّارُ، لَا هِيَ أَطْعَمَتْهَا وَلَا سَقَتْهَا، إِذْ حَبَسَتْهَا، وَلَا هِيَ تَرَكَتْهَا تَأْكُلُ مِنْ خَشَاشِ الْأَرْضِ»⁽⁶⁾. وفي بعض روايات خبر الذي سقى الكلب، أو التي سقت

(1) البخاري، الصحيح، 63/2 (ح 1206)، ومسلم، الصحيح، 1976/4 (ح 2550)، واللفظ له.

(2) البخاري، الصحيح، 132/1 (ح 652)، ومسلم، الصحيح، 1521/3 (ح 1914).

(3) البخاري، الصحيح، 9/8 (ح 6009)، ومسلم، الصحيح، 1761/4 (ح 2244).

(4) البخاري، الصحيح، 173/4 (ح 3467)، ومسلم، الصحيح، 1761/4 (ح 2245).

(5) ابن حجر، فتح الباري، 516/6.

(6) البخاري، الصحيح، 176/4 (ح 3482)، ومسلم، الصحيح، 1760/4 (ح 2242).

الكلب، والتي عذبت الهرة، أنهم من بني إسرائيل.

وحكى عليه السلام عن كليم الله موسى عليه السلام حِكْمًا لا توزن بميزان ولا تُقَدَّر بثمن، أخذها عن ربه عجل، قال: «سَأَلَ مُوسَى رَبَّهُ عَن سِتِّ خِصَالٍ، كَانَ يَظُنُّ أَنَّهَا لَهُ خَالِصَةٌ، وَالسَّابِعَةُ لَمْ يَكُنْ مُوسَى يُحِبُّهَا، قَالَ: يَا رَبِّ أَيُّ عِبَادِكَ أَتَقَى؟ قَالَ: الَّذِي يَذْكُرُ وَلَا يَنْسَى، قَالَ: فَأَيُّ عِبَادِكَ أَهْدَى؟ قَالَ: الَّذِي يَتَّبِعُ الْهُدَى، قَالَ: فَأَيُّ عِبَادِكَ أَحْكَمُ؟ قَالَ: الَّذِي يَحْكُمُ لِلنَّاسِ كَمَا يَحْكُمُ لِنَفْسِهِ، قَالَ: فَأَيُّ عِبَادِكَ أَعْلَمُ؟ قَالَ: عَامٌّ لَا يَشْبَعُ مِنَ الْعِلْمِ، يَجْمَعُ عِلْمَ النَّاسِ إِلَى عِلْمِهِ، قَالَ: فَأَيُّ عِبَادِكَ أَعَزُّ؟ قَالَ: الَّذِي إِذَا قَدَرَ غَفَرَ، قَالَ: فَأَيُّ عِبَادِكَ أَعْنَى؟ قَالَ: الَّذِي يَرْضَى بِمَا يُؤْتَى، قَالَ: فَأَيُّ عِبَادِكَ أَفْقَرُ؟ قَالَ: صَاحِبُ مَنْقُوصٍ»⁽¹⁾.

وضرب الرسول عليه السلام مثلا للذي طلب من الرسول عليه السلام من الدنيا ونسي الآخرة، بعجوز بني إسرائيل التي كانت أفقه منه، فقد: أتى النبي عليه السلام أعْرَابِيًّا فَأَكْرَمَهُ، فَقَالَ لَهُ: «أَتَيْنَا»، فَأَتَاهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ عليه السلام: «سَلْ حَاجَتَكَ»، فَقَالَ: نَاقَةٌ تَرْكُبُهَا، وَأَعْنَزًا يَحْلُبُهَا أَهْلِي، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ عليه السلام: «عَجَزْتُمْ أَنْ تَكُونُوا مِثْلَ عَجُوزِ بَنِي إِسْرَائِيلَ؟»، قَالَ: «إِنَّ مُوسَى لَمَّا سَارَ بِبَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ مِصْرَ ضَلُّوا الطَّرِيقَ، فَقَالَ: مَا هَذَا؟ فَقَالَ عُلَمَاؤُهُمْ: إِنَّ يُونُسَ لَمَّا حَضَرَهُ الْمَوْتُ أَخَذَ عَلَيْنَا مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ أَنْ لَا نُخْرَجَ مِنْ مِصْرَ حَتَّى نَنْقُلَ عِظَامَهُ مَعَنَا، قَالَ: فَمَنْ يَعْلَمُ مَوْضِعَ قَبْرِهِ، قَالَ: عَجُوزٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، فَبَعَثَتْ إِلَيْهَا فَأَتَتْهُ، فَقَالَ: دُلِّيْنِي عَلَى قَبْرِ يُونُسَ، قَالَتْ: حَتَّى تُعْطِيَنِي حُكْمِي، قَالَ: مَا حُكْمُكَ؟ قَالَتْ: أَكُونُ مَعَكَ فِي الْجَنَّةِ، فَكَّرَهُ أَنْ يُعْطِيَهَا ذَلِكَ، فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ: أَنْ أَعْطِيَهَا حُكْمَهَا، فَانْطَلَقَتْ بِهِمْ إِلَى بُحَيْرَةٍ: مَوْضِعِ مُسْتَنْقَعِ مَاءٍ، فَقَالَتْ: أَنْضِبُوا هَذَا الْمَاءَ، فَانْضَبُوا، قَالَتْ: احْتَفِرُوا وَاسْتَخْرِجُوا عِظَامَ يُونُسَ، فَلَمَّا أَقْلَوْهَا إِلَى الْأَرْضِ إِذَا الطَّرِيقُ مِثْلُ ضَوْءِ النَّهَارِ»⁽²⁾.

وعن عظيم فضل الحب في الله، أخبر عليه السلام بهذه القصة، فذكر «أَنَّ رَجُلًا زَارَ أَخًا لَهُ فِي قَرْيَةٍ أُخْرَى، فَأَرَصَدَ اللَّهُ لَهُ، عَلَى مَدْرَجَتِهِ، مَلَكًا فَلَمَّا أَتَى عَلَيْهِ، قَالَ: أَيْنَ تُرِيدُ؟ قَالَ: أُرِيدُ أَخًا لِي فِي هَذِهِ الْقَرْيَةِ، قَالَ: هَلْ لَكَ عَلَيْهِ مِنْ نِعْمَةٍ تَرْتُبُهَا؟ قَالَ: لَا، غَيْرَ أَنِّي أَحْبَبْتُهُ فِي اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، قَالَ: فَإِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكَ، بِأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَبَّكَ كَمَا أَحْبَبْتُهُ فِيهِ»⁽³⁾.

وفي قصة الرجل المتصدق على من لا يستحق فوائد كثيرة، قال عليه السلام: «قَالَ رَجُلٌ: لَأَتَصَدَّقَنَّ

(1) ابن حبان، صحيح ابن حبان، 100/14 (ح 6217)، وصححه الألباني (السلسلة الصحيحة، 1057/7 ح 3350).

(2) حديث صحيح مضى تخرجه.

(3) مسلم، الصحيح، 1988/4 (ح 2567).

بِصَدَقَةٍ، فَخَرَجَ بِصَدَقَتِهِ، فَوَضَعَهَا فِي يَدِ سَارِقٍ، فَأَصْبَحُوا يَتَحَدَّثُونَ: تُصَدِّقُ عَلَى سَارِقٍ فَقَالَ: اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ، لِأَتَصَدَّقَنَّ بِصَدَقَةٍ، فَخَرَجَ بِصَدَقَتِهِ فَوَضَعَهَا فِي يَدَيَّ زَانِيَةً، فَأَصْبَحُوا يَتَحَدَّثُونَ: تُصَدِّقُ اللَّيْلَةَ عَلَى زَانِيَةٍ، فَقَالَ: اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ، عَلَى زَانِيَةٍ؟ لِأَتَصَدَّقَنَّ بِصَدَقَةٍ، فَخَرَجَ بِصَدَقَتِهِ، فَوَضَعَهَا فِي يَدَيَّ غَنِيٍّ، فَأَصْبَحُوا يَتَحَدَّثُونَ: تُصَدِّقُ عَلَى غَنِيٍّ، فَقَالَ: اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ، عَلَى سَارِقٍ وَعَلَى زَانِيَةٍ وَعَلَى غَنِيٍّ، فَأَيُّ فَقِيلَ لَهُ: أَمَا صَدَقْتِكَ عَلَى سَارِقٍ فَلَعَلَّهُ أَنْ يَسْتَعِفَّ عَنْ سَرِقَتِهِ، وَأَمَّا الزَّانِيَةُ فَلَعَلَّهَا أَنْ تَسْتَعِفَّ عَنْ زِنَاهَا، وَأَمَّا الْغَنِيُّ فَلَعَلَّهُ يَعْتَبِرُ فَيَنْفِقُ مِمَّا أَعْطَاهُ اللَّهُ»⁽¹⁾، وفي رواية أَنَّ الرَّجُلَ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ⁽²⁾. وفي القصة "فَضْلُ صَدَقَةِ السَّرِّ، وَفَضْلُ الْإِخْلَاصِ، وَاسْتِحْبَابُ إِعَادَةِ الصَّدَقَةِ إِذَا لَمْ تَقَعِ الْمَوْقِعَ، وَأَنَّ الْحُكْمَ لِلظَّاهِرِ حَتَّى يَتَبَيَّنَ سِوَاهُ، وَبَرَكَهُ التَّسْلِيمِ وَالرِّضَا، وَدَمُّ التَّضَجُّرِ بِالْقَضَاءِ"⁽³⁾.

وعن عظيم فضل التجاوز عن المعسر، أخبر عليه السلام بهذه القصة، قال: «حُوسِبَ رَجُلٌ مِمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، فَلَمْ يُوجَدْ لَهُ مِنَ الْخَيْرِ شَيْءٌ، إِلَّا أَنَّهُ كَانَ يُخَالِطُ النَّاسَ، وَكَانَ مُوسِرًا، فَكَانَ يَأْمُرُ غِلْمَانَهُ أَنْ يَتَجَاوَزُوا عَنِ الْمُعْسِرِ، قَالَ: قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: نَحْنُ أَحَقُّ بِذَلِكَ مِنْهُ، فَجَاوَزُوا عَنْهُ»⁽⁴⁾، ونحوه قوله عليه السلام: «غَفَرَ اللَّهُ لِرَجُلٍ كَانَ مِنْ قَبْلِكُمْ، كَانَ سَهْلًا إِذَا بَاعَ، سَهْلًا إِذَا اشْتَرَى، سَهْلًا إِذَا قَضَى، سَهْلًا إِذَا اقْتَضَى»⁽⁵⁾.

وحذر عليه السلام من الغش بقصة طريفة، فقال: «إِنَّ رَجُلًا حَمَلَ مَعَهُ خَمْرًا فِي سَفِينَةٍ بَيْعَهُ، وَمَعَهُ قِرْدٌ، قَالَ: فَكَانَ الرَّجُلُ إِذَا بَاعَ الْخَمْرَ، شَابَهُ بِالْمَاءِ ثُمَّ بَاعَهُ، قَالَ: فَأَخَذَ الْقِرْدُ الْكَيْسَ، فَصَعِدَ بِهِ فَوْقَ الدَّقْلِ، قَالَ: فَجَعَلَ يَطْرُحُ دِينَارًا فِي الْبَحْرِ وَدِينَارًا فِي السَّفِينَةِ، حَتَّى قَسَمَهُ»⁽⁶⁾.

(1) البخاري، الصحيح، 110/2 (ح 1421)، ومسلم، الصحيح، 709/2 (ح 1022).

(2) أحمد، المسند، 256/14 (ح 8602).

(3) ابن حجر، فتح الباري، 219/3.

(4) البخاري، الصحيح، 57/3 (ح 2077)، ومسلم، الصحيح، 1195/3 (ح 1561)، واللفظ له.

(5) أحمد، المسند، 26-25/23 (ح 14658)، والترمذي، سنن، 601/2 (ح 1320)، وحسنه محقق المسند، والألباني (السلسلة الصحيحة، 177/3 ح 1181).

(6) أحمد، المسند، 420/13 (ح 8055)، والبيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، شعب الإيمان، تحقيق عبدالعلي حامد، خرج أحاديثه مختار الندوي، الرياض، مكتبة الرشد بالتعاون مع الدار السلفية بالهند، الطبعة الأولى، 1423 هـ (2003م)، 230/7 (ح 4924)، ورجح محقق المسند وقفه، وصححه الألباني مرفوعاً (السلسلة الصحيحة، 826/6 ح 2844).

وفي التاريخ المعاصر له عليه السلام، قصَّ خبر امرأة في زمنه، فيها عبرة وعظة لحفظ الله لعبده إذا صدق معه، قال رجلٌ من الطُّفَاوَةِ: "قَدِمْتُ الْمَدِينَةَ فِي عِيرٍ لَنَا، فَبِعْنَا بِيَاعَتَنَا، ثُمَّ قُلْتُ: لَأَنْطَلِقَنَّ إِلَى هَذَا الرَّجُلِ فَلَاتِيَنَّ مَنْ بَعْدِي بِخَبْرِهِ، قَالَ: فَانْتَهَيْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ عليه السلام، فَإِذَا هُوَ يُرِينِي بَيْتًا، قَالَ: «إِنَّ امْرَأَةً كَانَتْ فِيهِ فَخَرَجَتْ فِي سَرِيَّةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَتَرَكْتُ ثِنْتِي عَشْرَةَ عَنَزًا لَهَا، وَصِيصِيَّتَهَا⁽¹⁾ كَانَتْ تَنْسِجُ بِهَا، قَالَ: فَقَدْتُ عَنَزًا مِنْ عَنَمِهَا، وَصِيصِيَّتَهَا، فَقَالَتْ: يَا رَبِّ إِنَّكَ قَدْ ضَمِنْتَ لِمَنْ خَرَجَ فِي سَبِيلِكَ أَنْ تَحْفَظَ عَلَيْهِ، وَإِنِّي قَدْ فَقَدْتُ عَنَزًا مِنْ عَنَمِي، وَصِيصِيَّتِي، وَإِنِّي أَنْشُدُكَ عَنَزِي، وَصِيصِيَّتِي»، قَالَ: فَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ عليه السلام يَذْكُرُ شِدَّةَ مُنَاشِدَتِهَا لِرَبِّهَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ عليه السلام: «فَأَصْبَحَتْ عَنَزُهَا وَمِثْلُهَا، وَصِيصِيَّتُهَا وَمِثْلُهَا، وَهَاتِيكَ فَأَتَمَّا فَاسْأَلُهَا إِنْ شِئْتَ»، قَالَ: قُلْتُ: بَلْ أَصَدِّقُكَ⁽²⁾.

ومثلها قصة إبراهيم عليه السلام وزوجته سارة مع الملك الطاغية، قال عليه السلام: «بَيْنَا هُوَ ذَاتَ يَوْمٍ وَسَارَةُ، إِذْ أَتَى عَلَى جَبَّارٍ مِنَ الْجَبَابِرَةِ، فَقِيلَ لَهُ: إِنَّ هَا هُنَا رَجُلًا مَعَهُ امْرَأَةٌ مِنْ أَحْسَنِ النَّاسِ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ فَسَأَلَهُ عَنْهَا، فَقَالَ: مَنْ هَذِهِ؟ قَالَ: أُخْتِي، فَأَتَى سَارَةَ قَالَ: يَا سَارَةُ: لَيْسَ عَلَيَّ وَجْهَ الْأَرْضِ مُؤْمِنٌ غَيْرِي وَغَيْرِكَ، وَإِنَّ هَذَا سَأَلَنِي فَأَخْبَرْتُهُ أَنَّكَ أُخْتِي، فَلَا تُكْذِبِينِي، فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا فَلَمَّا دَخَلَتْ عَلَيْهِ ذَهَبَ يَتَنَاوَلُهَا بِيَدِهِ فَأُخِذَ، فَقَالَ: ادْعِي اللَّهَ لِي وَلَا أَضْرِكُ، فَدَعَتِ اللَّهَ فَأُطْلِقَ، ثُمَّ تَنَاوَلَهَا الثَّانِيَةَ فَأُخِذَ مِثْلُهَا أَوْ أَشَدَّ، فَقَالَ: ادْعِي اللَّهَ لِي وَلَا أَضْرِكُ، فَدَعَتِ فَأُطْلِقَ، فَدَعَا بَعْضَ حَجَبِيَّتِهِ، فَقَالَ: إِنَّكُمْ لَمْ تَأْتُونِي بِإِنْسَانٍ، إِنَّمَا أَتَيْتُمُونِي بِشَيْطَانٍ، فَأُخِذَ مِنْهَا هَاجِرًا، فَأَتَتْهُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي، فَأَوْمَأَ بِيَدِهِ: مَهْيَا، قَالَتْ: رَدَّ اللَّهُ كَيْدَ الْكَافِرِ، أَوْ الْفَاجِرِ، فِي نَحْرِهِ، وَأُخِذَ هَاجِرًا⁽³⁾.

وفي تبرئة الله تعالى لأوليائه مما يُتهمون به بوسائل عديدة، ذكر عليه السلام هذه القصة العجيبة، قال: «إِنَّ مُوسَى كَانَ رَجُلًا حَيِيًّا سَتِيرًا، لَا يُرَى مِنْ جِلْدِهِ شَيْءٌ اسْتَحْيَاءً مِنْهُ، فَأَذَاهُ مَنْ آذَاهُ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ فَقَالُوا: مَا يَسْتَتِرُ هَذَا التَّمَتُّرُ، إِلَّا مِنْ عَيْبٍ بِجِلْدِهِ: إِمَّا بَرَصٌ وَإِمَّا أُذْرَةٌ⁽⁴⁾، وَإِمَّا آفَةٌ، وَإِنَّ اللَّهَ أَرَادَ أَنْ يُبْرِئَهُ مِمَّا قَالُوا لِمُوسَى، فَخَلَا يَوْمًا وَحْدَهُ، فَوَضَعَ ثِيَابَهُ عَلَى الْحَجَرِ، ثُمَّ اغْتَسَلَ، فَلَمَّا فَرَغَ أَقْبَلَ إِلَى ثِيَابِهِ لِيَأْخُذَهَا، وَإِنَّ الْحَجَرَ عَدَا بِثَوْبِهِ، فَأُخِذَ مُوسَى عَصَاهُ وَطَلَبَ الْحَجَرَ، فَجَعَلَ يَقُولُ:

(1) الصِّيصِيَّةُ: الصَّنَارَةُ الَّتِي يُغْزَلُ بِهَا وَيُنْسَجُ (ابن الأثير، النهاية، 67/3).

(2) أحمد، المسند، 260/34 (ح 20664)، وصححه الألباني (السلسلة الصحيحة، 1047/6 ح 2935).

(3) البخاري، الصحيح، 140/4 (ح 3358)، وبتفصيلات أخرى: 80/3 (2217).

(4) الأذرة: نَفْحَةٌ فِي الْحُصِيَّةِ (ابن الأثير، النهاية، 31/1).

ثَوْبِي حَجْرٌ، ثَوْبِي حَجْرٌ، حَتَّى انْتَهَى إِلَى مَلَأٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، فَرَأَوْهُ عُرْبَانًا أَحْسَنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ، وَأَبْرَأَهُ مِمَّا يَقُولُونَ، وَقَامَ الْحَجْرُ، فَأَخَذَ ثَوْبَهُ فَلَبَسَهُ، وَطَفِقَ بِالْحَجْرِ ضَرْبًا بِعَصَاهُ، فَوَاللَّهِ إِنَّ بِالْحَجْرِ لَنَدَبًا مِنْ أَثَرِ ضَرْبِهِ، ثَلَاثًا أَوْ أَرْبَعًا أَوْ خَمْسًا، فَذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ ءَادُوا مُوسَى فَبَرَأَهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا ﴿٦٦﴾﴾⁽¹⁾»⁽²⁾.

وفي صفة العجب بالنفس والخيلاء، أخبر عليه السلام عن شابٍ خُسف به، قال: «بَيْنَمَا رَجُلٌ يَتَبَخَّرُ، يَمْشِي فِي بُرْدِيهِ قَدْ أَعْجَبْتُهُ نَفْسُهُ، فَخَسَفَ اللَّهُ بِهِ الْأَرْضَ، فَهُوَ يَتَجَلَّجَلُ فِيهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»⁽³⁾، وفي رواية: «إِنَّ رَجُلًا مِمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ يَتَبَخَّرُ فِي حُلَّةٍ»⁽⁴⁾، قَالَ الْقُرْطُبِيُّ: «إِعْجَابُ الْمَرْءِ بِنَفْسِهِ هُوَ مَلَاخِظَتُهُ لَهَا بَعْضُ الْكَمَالِ مَعَ نِسْيَانِ نِعْمَةِ اللَّهِ، فَإِنْ احْتَقَرَ غَيْرَهُ مَعَ ذَلِكَ فَهُوَ الْكِبْرُ الْمَذْمُومُ»⁽⁵⁾. وكان لأهل الجاهلية أعمال قبيحة، نبت عليها الرسول عليه السلام، وذكر أنها ستقع في الأمة، وحدث منها، مثل: التَّفَاخُرُ بِالْأَحْسَابِ، وَالطَّعْنُ فِي الْأَنْسَابِ، وَدَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ، وَالنِّيَاحَةُ، وَلَطْمُ الْخُدُودِ، وَشِقُّ الْجُيُوبِ، وَالِاسْتِسْقَاءُ بِالنَّجُومِ، وَقَدْ مَضَتْ فِي الْمَبْحَثِ الرَّابِعِ.

ومما يدخل في هذا المبحث ما يتعلق بالمبشرات والتسلية للأمة مما يصيبها من الفتن والمصائب، وأمثلة هذا كثيرة، وبالذات ما يتعلق بالأخبار المستقبلية، وفي المباحث الأخرى أمثلة لها علاقة بهذا، مثل: خلافة النبوة بعد موته عليه السلام، والتبشير بالفتوحات، وما سيصل إليه ملك أمته عليه السلام، وأن الإسلام سينتصر، وعودة الخلافة التي على منهاج النبوة، وعن المهدي، ونزول عيسى عليه السلام، وهذه ستأتي في المبحث السابع.

ومما لم يُذكر من قبل: بشارته عليه السلام بهلاك كسرى وقيصر، وإنفاق المسلمين لكنوزهما، قال: «إِذَا هَلَكَ كِسْرَى فَلَا كِسْرَى بَعْدَهُ، وَإِذَا هَلَكَ قَيْصَرٌ فَلَا قَيْصَرَ بَعْدَهُ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَنْفَقَنَّ كُنُوزُهُمَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ»⁽⁶⁾، ودخول قصر الحكم بفارس، فقال: «لَتَفْتَحَنَّ عِصَابَةٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ - أَوْ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ - كَنْزَ آلِ كِسْرَى الَّذِي فِي الْأَبْيَضِ»⁽⁷⁾، وَعَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ، قَالَ: بَيْنَمَا أَنَا عِنْدَ النَّبِيِّ عليه السلام

(1) سورة الأحزاب.

(2) البخاري، الصحيح، 4/156 (ح 3404)، 1/64 (ح 278)، ومسلم، الصحيح، 1/267 (ح 339).

(3) البخاري، الصحيح، 7/141 (ح 5789)، ومسلم، الصحيح، 3/1654 (ح 2088).

(4) مسلم، الصحيح، 3/1654 (ح 2088).

(5) ابن حجر، فتح الباري، 10/261.

(6) البخاري، الصحيح، 4/85 (ح 3120)، ومسلم، الصحيح، 4/2236 (ح 2918).

(7) مسلم، الصحيح، 4/2237 (ح 2919).

إذ أتاه رجلٌ فشكا إليه الفاقة، ثم أتاه آخرٌ فشكا إليه قطع السبيل، فقال: «يا عدي، هل رأيت الحيرة؟» قلت: لم أرها، وقد أنثت عنها، قال: «فإن طالت بك حياة، لترين الطعينة ترجل من الحيرة، حتى تطوف بالكعبة لا تخاف أحداً إلا الله، - قلت فيما بيني وبين نفسي فأين دعار طيئ الذين قد سعروا البلاد -، ولئن طالت بك حياة لتفتحن كنوز كسرى»، قلت: كسرى بن هرمز؟ قال: «كسرى بن هرمز، ولئن طالت بك حياة، لترين الرجل يخرج ملء كفه من ذهب أو فضة، يطلب من يقبله منه فلا يجد أحداً يقبله منه»، قال عدي: فرأيت الطعينة ترجل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف إلا الله، وكنت فيمن افتتح كنوز كسرى بن هرمز ولئن طالت بكم حياة، لترون ما قال النبي أبو القاسم عليه السلام: «يخرج ملء كفه»⁽¹⁾، وهذا فيه تسلية عجيبة لمن كانوا في فقر ومسغبة، وقد تحققت هذه النبوءة.

ومن التسلية للأمة أيضاً، أنه لما قل الماء على جيش العسرة في تبوك، جمعوا للرسول عليه السلام ماءً قليلاً من بئر، "وعسل رسول الله عليه السلام فيه يديه ووجهه، ثم أعاده فيها، فجرت العين بماءٍ منهمرٍ، أو قال: غزيرٍ حتى استقى الناس، ثم قال عليه السلام لمعاذ: «يوشك، يا معاذ إن طالت بك حياة، أن ترى ما هاهنا قد ملئ جناناً»⁽²⁾.

وطمان عليه السلام أمته بالرغد الذي ستنع به بعد الشدة التي واجهتها، والقحط الذي حل بجزيرة العرب، قال: «لا تقوم الساعة حتى يكثر المال ويفيض، حتى يخرج الرجل بركاة ماله فلا يجد أحداً يقبلها منه، وحتى تعود أرض العرب مروجاً وأنهاراً»⁽³⁾.

وبشر عليه السلام بانتشار الإسلام في كل بيت، قال: «ليبلغن هذا الأمر ما بلغ الليل والنهار، ولا يترك الله بيت مدبر ولا وبر إلا أدخله الله هذا الدين، بعز عزيز أو بذل ذليل، عزاً يعز الله به الإسلام، وذلاً يذل الله به الكفر». وكان تميم الداري، يقول: "قد عرفت ذلك في أهل بيتي، لقد أصاب من أسلم منهم الخير والشرف والعز، ولقد أصاب من كان منهم كافراً الذل والصغار والجزية"⁽⁴⁾.

وبشر عليه السلام بفتح القسطنطينية وروما، قال عبدالله بن عمرو: بينما نحن حول رسول الله عليه السلام

(1) البخاري، الصحيح، 197/4-198 (ح 3595).

(2) مسلم، الصحيح، 1784/4 (ح 706).

(3) مسلم، الصحيح، 701/2 (ح 157).

(4) أحمد، المسند، 155/28 (ح 16957)، وصححه الألباني (السلسلة الصحيحة، 32/1 ح 3).

نَكْتُبُ، إِذْ سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَيُّ الْمَدِينَتَيْنِ تُفْتَحُ أَوْلًا: قُسْطَنْطِينِيَّةٌ أَوْ رُومِيَّةٌ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَدِينَةُ هِرَقْلٍ تُفْتَحُ أَوْلًا»، يَعْنِي قُسْطَنْطِينِيَّةً⁽¹⁾.

وأخبر ﷺ كيف ستفتح مدينة روما، فقال: «سَمِعْتُمْ بِمَدِينَةِ جَانِبِ مِنْهَا فِي الْبَرِّ وَجَانِبِ مِنْهَا فِي الْبَحْرِ؟» قَالُوا: نَعَمْ، يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَعْزُوهَا سَبْعُونَ أَلْفًا مِنْ بَنِي إِسْحَاقَ، فَإِذَا جَاؤُوهَا نَزَلُوا، فَلَمْ يُقَاتِلُوا بِسِلَاحٍ وَلَمْ يَرْمُوا بِسَهْمٍ، قَالُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ، فَيَسْفُطُ أَحَدُ جَانِبَيْهَا - قَالَ ثَوْرٌ: لَا أَعْلَمُهُ إِلَّا قَالَ - الَّذِي فِي الْبَحْرِ، ثُمَّ يَقُولُوا الثَّانِيَةَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ، فَيَسْفُطُ جَانِبُهَا الْآخَرَ، ثُمَّ يَقُولُوا الثَّلَاثَةَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ، فَيَفْرَجُ لَهُمْ، فَيَدْخُلُوهَا فَيَعْنَمُوا، فَبَيْنَمَا هُمْ يَقْتَسِمُونَ الْمَعَامِ، إِذْ جَاءَهُمُ الصَّرِيحُ، فَقَالَ: إِنَّ الدَّجَالَ قَدْ خَرَجَ، فَيَتْرُكُونَ كُلَّ شَيْءٍ وَيَرْجِعُونَ»⁽²⁾.

وتبشير الرسول ﷺ بالانتصار على اليهود، قال: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يُقَاتِلَ الْمُسْلِمُونَ الْيَهُودَ، فَيَقْتُلُهُمُ الْمُسْلِمُونَ حَتَّى يَخْتَبِئَ الْيَهُودِيُّ مِنْ وَرَاءِ الْحَجَرِ وَالشَّجَرِ، فَيَقُولُ الْحَجَرُ أَوْ الشَّجَرُ: يَا مُسْلِمُ يَا عَبْدَ اللَّهِ هَذَا يَهُودِيٌّ خَلْفِي، فَتَعَالَ فَاقْتُلْهُ، إِلَّا الْعَرَقَدَ، فَإِنَّهُ مِنْ شَجَرِ الْيَهُودِ»⁽³⁾.

وأخبر ﷺ في عدة أحاديث أن طائفة من أمته منصوره دائمًا مهما واجهت من العوائق⁽⁴⁾. وثمة قصص فيها من الفوائد ما لا يحصى، بما في ذلك التسلية والترويح عن النفوس، ولكنها طويلة، مثل: قصة إبراهيم عليه السلام وزوجته سارة وابنهما إسماعيل عليه السلام، وبناء الكعبة، وقصة الغلام والساحر، وخبر الثلاثة الذين أووا إلى الغار، وخبر الأبرص والأقرع والأعمى، وقصة موسى والخضر، والملك التائب من بني إسرائيل، وقصص أخبار كثير من الأنبياء السابقين، وحكاية أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها لخبر أم زرع، وسبقت الإشارة إليها كلها.

وفي المبحثين: الثالث والسادس أمثلة كثيرة صالحة للاستشهاد هنا.

(1) أحمد، المسند، 224/11-225 (ح 6645)، وصححه الألباني (السلسلة الصحيحة، 33/1 ح 4).

(2) مسلم، الصحيح، 2238/4 (ح 2920).

(3) البخاري، الصحيح، 42/4 (ح 2925، 2926)، ومسلم، الصحيح، 2238/4، 2239 (ح 2921، 2922)، واللفظ له.

(4) في الصحيحين بعضها، وقد جمعها بعض المتأخرين، ومنهم: الألباني، السلسلة الصحيحة، 539/1، 760 (ح 403، 270)، 603-597/4، 619 (ح 1956-1961، 1971).

المبحث السادس: الأخبار التاريخية المرتبطة بالأحكام والوصايا

وهذا في أغلبه متعلق بالتاريخ المستقبلي، ولكن لأنه صادر من المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى فإنه حَقٌّ يجب الاعتصام به، واليقين بوقوعه، والاهتداء بدلالته وأمره، وقد نَبَّه ﷺ إلى ما سيقع من أحداث تاريخية كثيرة، ربط بعضها بوصايا وأحكام؛ لتكون نبراساً للمسلم ومعيناً له في معرفة الحق، حتى لا تضلَّ به السُّبل، وتتفرق به الأهواء، ولم يترك الرسول ﷺ شيئاً إلا أخبر به، قال حذيفة: «قَامَ فِينَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَقَامًا، مَا تَرَكَ شَيْئًا يَكُونُ فِي مَقَامِهِ ذَلِكَ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ، إِلَّا حَدَّثَ بِهِ»، حَفِظَهُ مَنْ حَفِظَهُ وَنَسِيَهُ مَنْ نَسِيَهُ، قَدْ عَلِمَهُ أَصْحَابِي هَؤُلَاءِ، وَإِنَّهُ لَيَكُونُ مِنْهُ الشَّيْءُ قَدْ نَسِيْتُهُ فَأَرَاهُ فَأَذْكُرُهُ، كَمَا يَذْكُرُ الرَّجُلُ وَجْهَ الرَّجُلِ إِذَا غَابَ عَنْهُ، ثُمَّ إِذَا رَأَاهُ عَرَفَهُ، وقال: «أخبرني رسول الله ﷺ بما هو كائن إلى أن تقوم الساعة»، فما منه شيء إلا قد سألته، إلا أنني لم أسأله: ما يُخْرِجُ أَهْلَ الْمَدِينَةِ مِنَ الْمَدِينَةِ؟⁽¹⁾.

وهذه الأخبار على ثلاثة أقسام: قسم تحقق وقوعه، فهو من التاريخ الماضي، مثل: خلافة الراشدين، واستشهاد الخليفة عثمان رضي الله عنه، وقاتل أمير المؤمنين علي رضي الله عنه للخوارج، وقسم تحقق عدم وقوعه فهو من المستقبل، مثل: أخبار الدجال، ونزول عيسى عليه السلام، وعلامات الساعة الكبرى، وقسم لا يعلم على وجه الدقة هل تحقق أم لا؟ مثل: ما يتعلق بأحداث كثير من الفتن، وفي بعض الأحاديث ما يشملها، مثل ما روى عوف بن مالك، قال: أتيت النبي ﷺ في غزوة تبوك وهو في قبة من آدم، فقال: «اعددوا ستاً بين يدي الساعة: موتي، ثم فتح بيت المقدس، ثم مؤتان يأخذ فيكم كفعاص الغنم، ثم استفاضة المال حتى يعطى الرجل مائة دينار فيظل سائحاً، ثم فتنة لا يبقى بيت من العرب إلا دخلته، ثم هدنة تكون بينكم وبين بني الأصر، فيغدرون فيأتونكم تحت ثمانين غاية، تحت كل غاية اثنا عشر ألفاً»⁽²⁾، والمؤتان: هو الموت، والغاية: هي الراية، والإقعاص: داء يأخذ في الصدر، كأنه يكسر العنق، "ويقال إن هذه الآية ظهرت في طاعون عمّاس في خلافة عمر، وكان ذلك بعد فتح بيت المقدس، قوله: ثم استفاضة المال، أي كثرته، وظهرت في خلافة عثمان عند تلك الفتوح العظيمة، والفتنة المشار إليها: افتتحت بقتل عثمان، واستمرت الفتن بعده، والسادسة لم تجيء بعد"، وفي روايات أخرى أنها الملحمة الكبرى مع الروم، وفي الحديث

(1) مسلم، الصحيح، 2217/4 (ح 2891).

(2) البخاري، الصحيح، 101/4 (ح 3176).

بشارة وندارة⁽¹⁾.

وإخباره ﷺ بالمستقبل وما فيه من الفوائد كثير جداً، حصره يطول، وهذه بعض الأمثلة:
لقد أخبر الرسول ﷺ عن خلافة النبوة وعن الملك بعدها، فقال: «إِنَّكُمْ فِي النَّبُوءَةِ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونُوا، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَىٰ مِنْهَاجِ النَّبُوءَةِ، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونُوا، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مَلِكًا عَاصِبًا، فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ جَبْرِيَّةً، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَىٰ مِنْهَاجِ النَّبُوءَةِ»⁽²⁾، وهذا الإخبار في غاية الأهمية، ففيه إظهار لقيمة الحكم العادلين، وتحديد دقيق للخلافة التي على منهاج النبوة، لمعرفة منزلتها وقيمتها التشريعية والتربوية، ولئلا يدعيها كل أحد، وتوضيح لمعنى الحكم الملكي، وإن زعموا غير ذلك، كما أن في الخبر بشارة عظيمة بعودة الأمة إلى سابق مجدها، وأنَّ الأمل لم ينقطع، ومنه قوله ﷺ: «أَوَّلُ هَذَا الْأَمْرِ نُبُوءَةٌ وَرَحْمَةٌ، ثُمَّ يَكُونُ خِلَافَةً وَرَحْمَةً، ثُمَّ يَكُونُ مَلِكًا وَرَحْمَةً، ثُمَّ يَكُونُ إِمَارَةً وَرَحْمَةً، ثُمَّ يَنْكَادُمُونَ عَلَيْهِ تَكَادُمَ الْحُمْرِ فَعَلَيْنَكُمْ بِالْجِهَادِ، وَإِنَّ أَفْضَلَ جِهَادِكُمُ الرِّبَاطُ، وَإِنَّ أَفْضَلَ رِبَاطِكُمْ عَسَقَلَانُ»⁽³⁾، وهذا فيه وصية بالجهاد عند التنازع على الحكم، بل وتحديد لمكان معين له أفضلية خاصة بالرباط.

وكان أهل ذلك الزمان يستشعرون أهمية هذه الأخبار التاريخية، فلما سمع الصحابي ثمامة بن عدي وهو أمير على صنعاء باستشهاد عثمان ﷺ "حَطَبَ فَبَكَى بُكَاءً شَدِيدًا، فَلَمَّا أَفَاقَ وَاسْتَفَاقَ قَالَ: الْيَوْمَ انْتَرَعَتْ خِلَافَةُ النَّبُوءَةِ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ، وَصَارَتْ مَلِكًا وَجَبْرِيَّةً مَنْ أَحَدَ شَيْئًا غَلَبَ عَلَيْهِ"⁽⁴⁾.

(1) ابن حجر، فتح الباري، 278/6.

(2) أبو داود الطيالسي، سليمان بن داود بن الجارود، مسند أبي داود الطيالسي، تحقيق: محمد التركي، مصر، دار هجر، الطبعة الأولى، 1419 هـ (1999م)، 350/1 (ح 439)، والبيزار، البحر الزخار، 223/7-224 (2796)، وصححه الألباني (السلسلة الصحيحة، 34/1 ح 5).

(3) الطبراني، المعجم الكبير، 88/11 (ح 11138)، قال الألباني: إسناده جيد، رجاله كلهم ثقات، غير سعيد بن حفص النفيلي، ففيه كلام يسير (السلسلة الصحيحة، 803/7 ح 3270).

(4) معمر بن راشد، أبو عمرو الأزدي، الجامع، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، مطبوع مع مصنف عبدالرزاق، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1403 هـ، 447/11 (ح 20968)، وابن سعد، محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، الطبعة الأولى، 1968م، 80/3، والبحاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل، التاريخ الكبير، عناية: محمد عبدالمعيد خان، حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية، د.ت، 176/2، والطبراني، المعجم الكبير، 90/2 (ح 1404، 1405)، وقال الهيثمي: رواه الطبراني

بل حدّد الرسول ﷺ مددًا زمنية لبعض الفترات التاريخية؛ حتى لا تلتبس بغيرها، قال ﷺ: «خلافة النبوة ثلاثون سنة، ثم يؤتي الله الملك -أو ملكه- من يشاء»⁽¹⁾، وقد فهم الصحابة الذين أدركوا ذلك العصر هذا التحديد جيدًا، قال الصحابي سفيّنة راوي الحديث للتابعي سعيد بن جهمان في تتمّة الحديث السابق: "أمسك عليك: أبا بكر سنتين، وعمر عشرًا، وعثمان اثني عشرة، وعليّ كذا، قال سعيد: قلت لسفيّنة: إن هؤلاء يزعمون أن عليًا لم يكن بخليفة، قال: كذبت أستاؤه بني الزرقاء، يعني بني مروان"، وهذا يدل على عمق فهم الصحابة ودقّتهم في ضبط التاريخ.

ومع التحديد الزمني لخلافة النبوة فإنّ الرسول ﷺ بين أنّ المقصود هو الاستئناس بهم، وأنهم قدوة حسنة، وفيه إلماح إلى وقوع الاختلاف، فقال ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء، المهديين الراشدين، تمسكوا بها»⁽²⁾، وإذا أضفنا إليه حديث الرسول ﷺ: «خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم» - قال عمران: لا أدري أذكر النبي ﷺ بعد قرنين أو ثلاثة - قال النبي ﷺ: «إن بعدكم قومًا يخونون ولا يؤمنون، ويشهدون ولا يستشهدون، وينذرون ولا يقون، ويظهر فيهم السمّ»⁽³⁾، فإنّ هذا يستلزم معرفة تاريخ تلك القرون؛ لمعرفة حقهم، وللتأسي بهم.

هذا فيما مضى، أمّا المستقبل فمنه إخباره ﷺ بقوله: «لا تقوم الساعة حتى ينزل الرّوم بالأعماق أو بدابق، فيخرج إليهم جيش من المدينة، من خيار أهل الأرض يومئذ»⁽⁴⁾.

وسمّى الرسول ﷺ بعض الأشخاص الذين يقتدى بهم بعد وفاته ﷺ، ومما قال: «اقتدوا بالذين من بعدي من أصحابي أبي بكر وعمر، واهتدوا بهدي عمّار، وتمسكوا بعهد ابن مسعود»⁽⁵⁾، وألمح ﷺ إلى أن الخليفين بعده أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فقد أتت النبي ﷺ امرأة، فكلمته في شيء، فأمرها أن ترجع إليه، قالت: يا رسول الله، أرايت إن جئت ولم أجدك كأنها تريد الموت،

بإسنادين، ورجال أحدهما رجال الصحيح (مجمع الزوائد، 99/9 ح 14577، 14578)، وقال ابن حجر: رواه البخاري في تاريخه وابن سعد بإسناد صحيح (الإصابة، 87/2).

(1) أبو داود، سنن، 43-44/7 (ح 4647)، وأخرجه جمع كبير من المحدثين، أفاض الألباني في تخريجه وصححه (السلسلة الصحيحة، 820/1 ح 459).

(2) أبو داود، سنن، 16/7 (ح 4607)، وهو حديث صحيح، له تخريج طويل عند الألباني في عدة كتب، ومنها: (إرواء الغليل، 107/8 ح 2455).

(3) البخاري، الصحيح، 171/3 (ح 2651)، ومسلم، الصحيح، 1964/4 (ح 2535).

(4) مسلم، الصحيح، 2221/4 (ح 2897).

(5) الترمذي، سنن، 149/6 (ح 3805)، وصححه الألباني (السلسلة الصحيحة، 1233/3).

قَالَ: «إِنَّ لَمْ تَجِدْنِي، فَأْتِي أَبَا بَكْرٍ»⁽¹⁾، وجاء في أحاديث متفرقة - وإن كان فيها مقال - تحديد أبي بكر وعمر⁽²⁾، وأكد عليه السلام على رجاحة عقل عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال: «لَقَدْ كَانَ فِيْمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ رِجَالٌ، يُكَلِّمُونَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا أَنْبِيَاءَ، فَإِنْ يَكُنْ مِنْ أُمَّتِي مِنْهُمْ أَحَدٌ فَعُمِّرُ»⁽³⁾.

وفي تسمية الرسول صلى الله عليه وسلم للأشخاص فائدة عظيمة في معرفة الحكم الشرعي في بعض الأمور المشتبهة، وخاصة في الفتن، كما في تحديد الفئة الباغية عند اقتتال الطائفتين في عصر أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، فقد قال عليه السلام: «وَيَحِ عَمَّارٍ، تَقْتُلُهُ الْفِئَةُ الْبَاغِيَّةُ، يَدْعُوهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ، وَيَدْعُوْنَهُ إِلَى النَّارِ»⁽⁴⁾، ومعلوم أن عمار بن ياسر كان من طائفة علي رضي الله عن الصحابة أجمعين، ولولا ورود هذا الحديث الصحيح الصريح لاشتبه الأمر على كثيرين.

وقريب من الخبر السابق، إخبار الرسول صلى الله عليه وسلم أن من يُقاتل الخوارج هو أولى الطائفتين بالحق⁽⁵⁾، والمقصود بهما طائفة علي رضي الله عنه وطائفة معاوية رضي الله عنه، وقد قاتلتهم طائفة أمير المؤمنين علي رضي الله عنه. ومما يتصل بالخوارج، فإن إخبار الرسول صلى الله عليه وسلم عنهم، وتوصيفه لهم، بل وتحديد بعض أشخاصهم⁽⁶⁾، هو الذي جرأ الصحابة على قتالهم، وإلا فمن يراهم يتردد في شأنهم؛ لما هم عليه من العبادة والزهد، بل قد يفتن بهم كثيرون، ويغترون بما هم عليه من الصلاح الظاهر. ومثلها أحاديث الدجال، وهي كثيرة، وفيها تفاصيل مذهلة⁽⁷⁾، ولها ارتباط بنزول عيسى عليه السلام كذلك، وفي بعضها أخبار دقيقة عن حال ذلك الزمان، ليس هذا مكان ذكرها. وقد أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم بعض صحابته بتفاصيل دقيقة عن أحداث فتن قادمة؛ وأسر إلى بعضهم

(1) البخاري، الصحيح، 81/9 (ح 7220)، ومسلم، الصحيح، 4/1856 (ح 2386).

(2) ينظر مثلا: ما ذكره الألباني، السلسلة الضعيفة، 13/415-420 (ح 6191).

(3) البخاري، الصحيح، 5/12 (ح 3689)، ومسلم، الصحيح، 4/1864 (ح 2398).

(4) البخاري، الصحيح، 1/97 (ح 447).

(5) مسلم، الصحيح، 2/746 (ح 1064).

(6) النصوص الواردة فيهم كثيرة، وقد جمعها بعض المعاصرين، منهم: الأمين، عبدالعزيز مختار، الأحاديث المسندة الواردة في الخوارج وصفاتهم، جمعا ودراسة، الرياض، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى. وبلغت عنده (44) حديثا، المقبولة منها (27) حديثا، والمردودة (17) حديثا.

(7) كتب فيه عدة كتب ودراسات، ومنها أطروحة ماجستير: يوسف، طارق أحمد، الدجال في السنة المشرفة، نابلس، جامعة النجاح الوطنية، 2008م.

خاصة، قال حذيفة بن اليمان: والله إني لأعلم الناس بكل فتنة هي كائنة، فيما بيني وبين الساعة، وما بي إلا أن يكون رسول الله ﷺ أسر إلي في ذلك شيئاً، لم يحدثه غيري، ولكن رسول الله ﷺ قال: وهو يحدث مجلساً أنا فيه عن الفتن، فقال رسول الله ﷺ: وهو يعد الفتن: «منهن ثلاث لا يكذن يذرن شيئاً، ومنهن فتن كرياح الصيف منها صغار ومنها كبار». قال حذيفة: فذهب أولئك الرهط كلهم غيري⁽¹⁾، ومعنى كلام حذيفة، أي: "وما بي من عذر في الإعلام بجمعها والحديث عنها إلا ما أسر إلي النبي ﷺ مما لم يحدث به غيري، ولعله حد له ألا يذيعه، أو رأى من الصلاح ألا يذيعه، إذا لم يكن عند غيره، وأما ما لم يسره إليه ولا خصه به، فهو الذي يحدث به"⁽²⁾.

بل إن الرسول ﷺ يحد بدقة بعض معالم أهل الفتنة، ويوصي المسلم بما عليه فعله عند حدوث الفتن، قال حذيفة: كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني، فقلت: يا رسول الله إنا كنا في جاهلية وشر، فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير من شر؟ قال: «نعم»، قلت: وهل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: «نعم، وفيه دخن»، قلت: وما دخنه؟ قال: «قوم يهدون بغير هدي، تعرف منهم وتنبكر»، قلت: فهل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: «نعم، دعاة إلى أبواب جهنم، من أجابهم إليها قدفوه فيها»، قلت: يا رسول الله، صفهم لنا؟ فقال: «هم من جلدتنا، ويتكلمون بألسنتنا»، قلت: فما تأمري إن أدركني ذلك؟ قال: تلزم جماعة المسلمين وإمامهم، قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال «فاعتزل تلك الفرق كلها، ولو أن تعض بأصل شجرة، حتى يدركك الموت وأنت على ذلك»⁽³⁾، وقد عصفت بالأمة المسلمة فتن كثيرة، كان المخرج منها لكثير من المسلمين هو التمسك بهذه الوصايا العظيمة، وفي هذا الخبر كذلك تحذير من أقوام ظاهرهم الإسلام وباطنهم النفاق.

ومما يتعلق بالخبر السابق ما ورد من إخبار الرسول ﷺ عن ظهور حكام جور وفسق، ووجه إلى كيفية التعامل معهم، والأخبار في هذا كثيرة، وهذه بعضها: عن أبي ذر، قال: قال لي رسول الله ﷺ: «كيف أنت إذا كانت عليك أمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها؟ - أو - يمتنون الصلاة عن وقتها؟» قال: قلت: فما تأمري؟ قال: «صل الصلاة لوقتها، فإن أدركتها معهم، فصل، فإنها لك

(1) مسلم، الصحيح، 4/2216 (2891).

(2) عياض، القاضي عياض بن موسى اليحصبي، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: يحيى إسماعيل، المنصورة، دار الوفاء، الطبعة الأولى، 1419 هـ (1998 م)، 8/428-429.

(3) البخاري، الصحيح، 4/199 (ح 3606)، ومسلم، الصحيح، 3/1475 (ح 1847)، والحديث له ألفاظ كثيرة، جمعها مع طرقها: الألباني، السلسلة الصحيحة، 6/529 (ح 2739).

نَافِلَةٌ»⁽¹⁾، وقد حصل هذا الأمر، كما يرويهِ أبو العالية البراء البصري (ت 90هـ)، قال: قُلْتُ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّامِتِ: نُصَلِّي يَوْمَ الْجُمُعَةِ خَلْفَ أَمْرَاءَ فَيُؤَخَّرُونَ الصَّلَاةَ، قَالَ: فَضَرَبَ فِخْدِي ضَرْبَةً أَوْجَعْتَنِي، وَقَالَ: سَأَلْتُ أَبَا ذَرٍّ، عَنْ ذَلِكَ فَضَرَبَ فِخْدِي، وَقَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: «صَلُّوا الصَّلَاةَ لَوْ قَتَلْتُمُوهَا، وَاجْعَلُوا صَلَاتِكُمْ مَعَهُمْ نَافِلَةً»⁽²⁾.

وقال حَدِيثُهُ بْنُ الْيَمَانِ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا كُنَّا بِشَرٍّ، فَجَاءَ اللَّهُ بِخَيْرٍ، فَنَحْنُ فِيهِ، فَهَلْ مِنْ وَرَاءِ هَذَا الْخَيْرِ شَرٌّ؟ قَالَ: «نَعَمْ»، قُلْتُ: هَلْ وَرَاءَ ذَلِكَ الشَّرِّ خَيْرٌ؟ قَالَ: «نَعَمْ»، قُلْتُ: فَهَلْ وَرَاءَ ذَلِكَ الْخَيْرِ شَرٌّ؟ قَالَ: «نَعَمْ»، قُلْتُ: كَيْفَ؟ قَالَ: «يَكُونُ بَعْدِي أُمَّةٌ لَا يَهْتَدُونَ بِهَدَايِي، وَلَا يَسْتَنُونَ بِسُنَّتِي، وَسَيَقُومُ فِيهِمْ رِجَالٌ قُلُوبُهُمْ قُلُوبُ الشَّيَاطِينِ فِي جُثْمَانِ إِنْسٍ»، قَالَ: قُلْتُ: كَيْفَ أَصْنَعُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنْ أَذْرَكَتُ ذَلِكَ؟ قَالَ: «تَسْمَعُ وَتُطِيعُ لِلْأَمِيرِ، وَإِنْ ضَرَبَ ظَهْرَكَ، وَأَخَذَ مَالَكَ، فَاسْمَعْ وَأَطِعْ»⁽³⁾.

وأخبر ﷺ عن وقوع استئثار الحكام بالمال، ووجه إلى كيفية التعامل في هذه الحالة، قال ﷺ: «سَتَكُونُ أَثَرَةٌ وَأُمُورٌ تُنْكَرُونَهَا»، قالوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ فَمَا تَأْمُرُنَا؟ قَالَ: «تُؤَدُّونَ الْحَقَّ الَّذِي عَلَيْكُمْ، وَتَسْأَلُونَ اللَّهَ الَّذِي لَكُمْ»⁽⁴⁾، والأثر: الاختصاص بحظ دنيوي، وقوله: وأمورًا تنكرونها، يعني: في أمور الدين⁽⁵⁾.

وأعلم ﷺ عن ظهور أمراء فيهم فساد، وبين الموقف من ذلك، قال ﷺ: «إِنَّهُ يُسْتَعْمَلُ عَلَيْكُمْ أَمْرَاءٌ، فَتَعْرِفُونَ وَتُنْكَرُونَ، فَمَنْ كَرِهَ فَقَدْ بَرَى، وَمَنْ أَنْكَرَ فَقَدْ سَلِمَ، وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ»، قالوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلَا نُقَاتِلُهُمْ؟ قَالَ: «لَا، مَا صَلَّوْا»⁽⁶⁾، وقال كَعْبُ بْنُ عُجْرَةَ: خَرَجَ إِلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ تِسْعَةٌ، خَمْسَةٌ وَأَرْبَعَةٌ، أَحَدُ الْعَدَدَيْنِ مِنَ الْعَرَبِ وَالْآخَرُ مِنَ الْعَجَمِ، فَقَالَ: «اسْمَعُوا، هَلْ سَمِعْتُمْ أَنَّهُ سَيَكُونُ بَعْدِي أَمْرَاءٌ؟ فَمَنْ دَخَلَ عَلَيْهِمْ فَصَدَّقَهُمْ بِكَذِبِهِمْ وَأَعَانَهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ فَلَيْسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُ وَلَيْسَ بِوَارِدٍ عَلَيَّ الْحَوْضَ، وَمَنْ لَمْ يَدْخُلْ عَلَيْهِمْ وَلَمْ يَعْنَهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَلَمْ يُصَدِّقَهُمْ

(1) مسلم، الصحيح، 448/1 (648).

(2) مسلم، الصحيح، 449/1 (648).

(3) مسلم، الصحيح، 1476/3 (1847).

(4) البخاري، الصحيح، 199/4 (ح 3603)، ومسلم، الصحيح، 1472/3 (1843).

(5) ابن حجر، فتح الباري، 6/13.

(6) مسلم، الصحيح، 1481/3 (1854).

بِكَذِبِهِمْ فَهُوَ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُ وَهُوَ وَارِدٌ عَلَيَّ الْحَوْضِ»⁽¹⁾.

وأخبر ﷺ عن تعدد الحكام، وأوصى عند اختلافهم وتنازعهم، فقال: «كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ، كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ، وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي، وَسَيَكُونُ خُلَفَاءُ فَيَكْثُرُونَ» قَالُوا: فَمَا تَأْمُرُنَا؟ قَالَ: «فُوا بِيَعَةِ الْأَوَّلِ فَلِأَوَّلٍ، أَعْطَوْهُمُ حَقَّهُمْ، فَإِنَّ اللَّهَ سَأَلَهُمْ عَمَّا اسْتَرْعَاهُمْ»⁽²⁾.
وكما أخبر ﷺ عن التنافس الذي سيحدث على الإمارة، نذر منها؛ لتبعاتها الأخرى، فقال: «إِنَّكُمْ سَتَخْرُصُونَ عَلَى الْإِمَارَةِ، وَسَتَكُونُ نَدَامَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَنِعْمَ الْمَرْضِعَةُ وَبِئْسَتِ الْفَاطِمَةُ»⁽³⁾، أي ما يحصل عليه من لذات الدنيا حال الإمارة، وبئست بعد الموت وفي الحساب؛ لتبعاتها⁽⁴⁾.

وأكثر ما تفيدته أخبار المستقبل هو الموقف الصحيح من الفتن والتفرق، قال ﷺ: «إِنَّ أَهْلَ الْكِتَابَيْنِ افْتَرَقُوا فِي دِينِهِمْ عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، وَإِنَّ هَذِهِ الْأُمَّةَ سَتَفْتَرِقُ عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً - يَعْنِي: الْأَهْوَاءَ -، كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً، وَهِيَ الْجَمَاعَةُ، وَإِنَّهُ سَيَخْرُجُ فِي أُمَّتِي أَقْوَامٌ تَجَارَى بِهِمْ تِلْكَ الْأَهْوَاءُ كَمَا يَتَجَارَى الْكَلْبُ بِصَاحِبِهِ، لَا يَبْقَى مِنْهُ عِرْقٌ وَلَا مَفْصِلٌ إِلَّا دَخَلَهُ، وَاللَّهُ يَا مَعْشَرَ الْعَرَبِ لَئِنْ لَمْ تَقُومُوا بِمَا جَاءَ بِهِ نَبِيِّكُمْ ﷺ، لَعَيَّرْكُمْ مِنَ النَّاسِ أُخْرَى أَنْ لَا يَقُومَ بِهِ»⁽⁵⁾، فهذا إخبار بما سيقع، وفيه تحذير من الافتراق، وأمر بالاجتماع.

وقد أوصى الرسول ﷺ بوصايا عامة وخاصة، وحذر من أمور معينة، أو أماكن محددة، وهذا كثير، ومن وصايا الرسول ﷺ العامة قوله: «يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ، تَكُونُ الْعَنَمُ فِيهِ خَيْرَ مَالِ الْمُسْلِمِ، يَتَّبِعُ بِهَا شَعَفَ الْجِبَالِ، أَوْ سَعَفَ الْجِبَالِ فِي مَوَاقِعِ الْقَطْرِ، يَفْرُ بِدِينِهِ مِنَ الْفِتَنِ»⁽⁶⁾، وقال ﷺ: «إِنَّهَا سَتَكُونُ فِتْنٌ: أَلَا تَمُّ تَكُونُ فِتْنَةٌ الْقَاعِدُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْمَاشِي فِيهَا، وَالْمَاشِي فِيهَا خَيْرٌ

(1) الترمذي، سنن، 95/4 (2259)، والنسائي، سنن، 160/7 (ح 4208)، وصححه الألباني (ظلال الجنة، 351/2 ح 755).

(2) البخاري، الصحيح، 169/4 (ح 3455)، ومسلم، الصحيح، 1471/3 (ح 1842).

(3) البخاري، الصحيح، 63/9 (ح 7148).

(4) ابن حجر، فتح الباري، 126/12.

(5) أحمد، المسند، 134-135/28 (ح 7093)، وأبو داود، سنن، 6/7 (ح 4597)، وإسناده حسن، أما حديث الافتراق من دون ذكر "الجماعة" فصحيح بشواهد، وكتبت فيه عدة بحوث، منها ما كتبه: الألباني، السلسلة الصحيحة، 402/1 (ح 203)، 404/1 (ح 204)، والعمان، حمد بن إبراهيم، دفع المراء عن حديث الافتراق، الكويت، الطبعة الخامسة، 1434هـ (2013م)، والجديع، عبدالله بن يوسف، أضواء على حديث افتراق الأمة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، 2007م.

(6) البخاري، الصحيح، 198/4 (ح 3600).

مِنَ السَّاعِي إِلَيْهَا. أَلَا، فَإِذَا نَزَلَتْ أَوْ وَقَعَتْ، فَمَنْ كَانَ لَهُ إِبِلٌ فَلْيَلْحَقْ بِإِبِلِهِ، وَمَنْ كَانَتْ لَهُ غَنَمٌ فَلْيَلْحَقْ بِغَنَمِهِ، وَمَنْ كَانَتْ لَهُ أَرْضٌ فَلْيَلْحَقْ بِأَرْضِهِ»، قَالَ: فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ مَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ إِبِلٌ وَلَا غَنَمٌ وَلَا أَرْضٌ؟ قَالَ: «يَعْمِدُ إِلَى سَيْفِهِ فَيَدُقُّ عَلَى حَدِّهِ بِحَجَرٍ، ثُمَّ لِيَنْجُ إِنْ اسْتَطَاعَ النَّجَاءَ، اللَّهُمَّ هَلْ بَلَغْتُ؟ اللَّهُمَّ هَلْ بَلَغْتُ؟ اللَّهُمَّ هَلْ بَلَغْتُ؟»، قَالَ: فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ إِنْ أَكْرَهْتُ حَتَّى يُنْطَلِقَ بِي إِلَى أَحَدِ الصَّفَقَيْنِ، أَوْ إِحْدَى الْفِئْتَيْنِ، فَضَرَبْتَنِي رَجُلٌ بِسَيْفِهِ، أَوْ يَجِيءُ سَهْمٌ فَيَقْتُلُنِي؟ قَالَ: «يَبُوءُ بِإِثْمِهِ وَإِثْمِكَ، وَيَكُونُ مِنَ أَصْحَابِ النَّارِ»⁽¹⁾، وقال ﷺ: «سَتَكُونُ فِتْنٌ الْقَاعِدُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْقَائِمِ، وَالْقَائِمُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْمَاشِي، وَالْمَاشِي فِيهَا خَيْرٌ مِنَ السَّاعِي، وَمَنْ يُشْرِفَ لَهَا تَسْتَشْرِفُهُ، وَمَنْ وَجَدَ مَلَجًا أَوْ مَعَاذًا فَلْيَعُدْ بِهِ»⁽²⁾، وقال ﷺ: «بَادِرُوا بِالْأَعْمَالِ فِتْنًا كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ، يُصْبِحُ الرَّجُلُ مُؤْمِنًا وَيُمْسِي كَافِرًا، أَوْ يُمْسِي مُؤْمِنًا وَيُصْبِحُ كَافِرًا، يَبِيعُ دِينَهُ بَعَرَضٍ مِنَ الدُّنْيَا»⁽³⁾، وقال: «بَادِرُوا بِالْأَعْمَالِ سِتًّا: طُلُوعَ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا، أَوْ الدُّخَانَ، أَوْ الدَّجَالَ، أَوْ الدَّابَّةَ، أَوْ خَاصَّةَ أَحَدِكُمْ أَوْ أَمْرَ الْعَامَّةِ»⁽⁴⁾.

وأوصى ﷺ بجهاد الخُلوْف، قال: «مَا مِنْ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللَّهُ فِي أُمَّةٍ قَبْلِي إِلَّا كَانَ لَهُ مِنْ أُمَّتِهِ حَوَارِيُونَ، وَأَصْحَابٌ يَأْخُذُونَ بِسُنَّتِهِ وَيَقْتَدُونَ بِأَمْرِهِ، ثُمَّ إِنَّهَا تَخْلُفُ مِنْ بَعْدِهِمْ خُلُوفٌ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ، وَيَفْعَلُونَ مَا لَا يُؤْمَرُونَ، فَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِيَدِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِلِسَانِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِقَلْبِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ مِنَ الْإِيمَانِ حَبَّةُ خَرْدَلٍ»⁽⁵⁾، والخُلوْف: جمع خُلف، وهو الخالف بِشَرٍّ⁽⁶⁾.

ونحوهم من يدعي العلم وهو يضلُّ النَّاسَ، قال ﷺ: «يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ دَجَالُونَ كَذَّابُونَ، يَأْتُونَكُمْ مِنَ الْأَحَادِيثِ بِمَا لَمْ تَسْمَعُوا أَنْتُمْ، وَلَا آبَاؤُكُمْ، فَإِيَّاكُمْ وَإِيَّاهُمْ، لَا يُضِلُّونَكُمْ، وَلَا يَفْتِنُونَكُمْ»⁽⁷⁾.

وأعلم ﷺ صحابته بحال أزمانٍ قادمةٍ يتغير فيها النَّاسُ، فلَمَّا سَأَلَهُ الصَّحَابَةُ الْأَخْيَارَ عَنِ

(1) مسلم، الصحيح، 2212/4 (ح 2887).

(2) البخاري، الصحيح، 198/4 (ح 3601)، ومسلم، الصحيح، 2211/4 (ح 2886).

(3) مسلم، الصحيح، 110/1 (ح 118).

(4) مسلم، الصحيح، 3367/4 (ح 2947).

(5) مسلم، الصحيح، 69/1 (ح 50).

(6) النووي، المنهاج، 28/2.

(7) مسلم، الصحيح، 12/1 (ح 7).

المخرج، أوصاهم، قال ﷺ: «كَيْفَ بِكُمْ وَبِزَمَانٍ» أَوْ «يُوشِكُ أَنْ يَأْتِيَ زَمَانٌ يُعْرَبِلُ النَّاسُ فِيهِ غَرْبَلَةً، تَبْقَى حُفَالَةٌ مِنَ النَّاسِ، قَدْ مَرَجَتْ عُهُودُهُمْ، وَأَمَانَاتُهُمْ، وَاخْتَلَفُوا، فَكَانُوا هَكَذَا» وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ، فَقَالُوا: وَكَيْفَ بِنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «تَأْخُذُونَ مَا تَعْرِفُونَ، وَتَذَرُونَ مَا تُنْكِرُونَ، وَتُقْبَلُونَ عَلَى أَمْرِ خَاصَّتِكُمْ، وَتَذَرُونَ أَمْرَ عَامَّتِكُمْ»⁽¹⁾، وَيُعْرَبِلُ النَّاسُ فِيهِ: أَي يُذْهَبُ خِيَارُهُمْ، وَيُبْقَى شَرَاهُمْ وَأَرَادَهُمْ، وَمَرَجَتْ: اخْتَلَفَتْ وَفَسَدَتْ⁽²⁾.

ومن وصايا الرسول ﷺ في الفتن، والتي أخبر أنها ستقع، قوله ﷺ: «إِنَّ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ فِتْنًا كَقِطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ، يُصْبِحُ الرَّجُلُ فِيهَا مُؤْمِنًا، وَيُمْسِي كَافِرًا، وَيُمْسِي مُؤْمِنًا، وَيُصْبِحُ كَافِرًا، الْقَاعِدُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْقَائِمِ، وَالْمَاشِي فِيهَا خَيْرٌ مِنَ السَّاعِي، فَكَسَرُوا قَسِيكُمْ، وَقَطَّعُوا أَوْتَارَكُمْ، وَاضْرِبُوا سِيُوفَكُمْ بِالْحِجَارَةِ، فَإِنْ دَخَلَ - يَعْنِي عَلَى أَحَدٍ مِنْكُمْ - فَلْيُكُنْ كَخَيْرِ ابْنِي آدَمَ»⁽³⁾، وجاءت عدة أخبار بهذا المعنى.

ومن الوصايا بالأماكن، تنويهه بالشَّام في أحاديث كثيرة، منها قوله ﷺ: «سَيَصِيرُ الْأَمْرُ إِلَى أَنْ تَكُونُوا جُنُودًا مُجَنَّدَةً جُنْدَ بِالشَّامِ، وَجُنْدَ بِالْيَمَنِ، وَجُنْدَ بِالْعِرَاقِ»، قَالَ ابْنُ حَوَالَةَ: حَزَرَ لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَدْرَكَتُ ذَلِكَ، فَقَالَ: «عَلَيْكَ بِالشَّامِ، فَإِنَّهَا خَيْرَةٌ لِلَّهِ مِنْ أَرْضِهِ، يَجْتَبِي إِلَيْهَا خَيْرَتَهُ مِنْ عِبَادِهِ، فَأَمَّا إِنْ أَبَيْتُمْ، فَعَلَيْكُمْ بِيَمِينِكُمْ، وَاسْقُوا مِنْ عُذْرِكُمْ، فَإِنَّ اللَّهَ تَوَكَّلَ لِي بِالشَّامِ وَأَهْلِهِ»⁽⁴⁾، وقال ﷺ: «سَتَخْرُجُ نَارٌ مِنْ حَضْرَمَوْتٍ أَوْ مِنْ نَحْوِ بَحْرِ حَضْرَمَوْتٍ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ تَحْشُرُ النَّاسَ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَمَا تَأْمُرُنَا؟ قَالَ: عَلَيْكُمْ بِالشَّامِ»⁽⁵⁾. وذكر ﷺ خيرية دمشق خاصة، في وقت محدد، فقال: «إِنْ فَسَطَاطَ الْمُسْلِمِينَ يَوْمَ الْمِلْحَمَةِ بِالْغَوْطَةِ، إِلَى جَانِبِ مَدِينَةٍ، يُقَالُ لَهَا: دِمَشْقُ، مِنْ

(1) أحمد، المسند، 634-635/11 (ح 7093)، وابن ماجه، سنن، 104/5 (ح 3957)، وأبو داود، سنن، 398/6-399 (ح 4342)، وصححه الألباني (السلسلة الصحيحة، 415/1 ح 205).

(2) السندي، محمد بن عبد الهادي التتوي، شرح سنن ابن ماجه، بيروت، دار الجيل، د.ت، 468/2.

(3) أحمد، المسند، 504/32 (ح 19730)، وابن ماجه، سنن، 108/5 (ح 3961)، وأبو داود، سنن، 315/6 (ح 4259)، وصححه الألباني (إرواء الغليل، 102/8 ح 2451، والسلسلة الصحيحة، 30/4 ح 1524).

(4) أحمد، المسند، 215-216/28 (ح 17005)، وأبو داود، سنن، 140/4 (ح 2438)، وصححه الألباني (تخريج أحاديث فضائل الشام ودمشق لأبي الحسن علي بن محمد الربيعي، الرياض، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، 1420هـ/2000م، ص10).

(5) أحمد، المسند، 134-135/8 (ح 4536)، والترمذي، سنن، 68/4 (ح 2217)، وصححه الألباني (تخريج أحاديث فضائل الشام ودمشق، ص32).

خير مدائن الشام»⁽¹⁾.

أما مكة المكرمة والمدينة النبوية فالأخبار التاريخية في فضلها مستفيضة كثيرة، ومنها: قوله ﷺ: «إِنَّ الْإِيمَانَ لِيَأْرِزُ إِلَى الْمَدِينَةِ كَمَا تَأْرِزُ الْحَيَّةُ إِلَى جُحْرِهَا»⁽²⁾، أي كما تنتشر الحية من جحرها في طلب ما تعيش به، فإذا راعها شيء رجع إلى جحرها، كذلك الإيمان انتشر في المدينة، وكل مؤمن له من نفسه سائق إلى المدينة؛ لمحبه في النبي ﷺ، فيشمل ذلك جمع الأزمنة⁽³⁾، وقال ﷺ: «أُمِرْتُ بِقَرْيَةٍ تَأْكُلُ الْقُرَى، يَقُولُونَ يَثْرِبُ، وَهِيَ الْمَدِينَةُ، تَنْفِي النَّاسَ كَمَا يَنْفِي الْكَبِيرُ حَبَثَ الْحَدِيدِ»⁽⁴⁾، وتأكل القرى: تغلبهم، وتفتح القرى، ويأكل أهلها غنائمها، وتنفي الناس، أي: لا تترك فيها من في قلبه دغل، بل تميزه عن القلوب الصادقة، وتخرجه، كما يميز الحداد رديء الحديد من جيده⁽⁵⁾، وقال ﷺ: «تُفْتَحُ الْيَمَنُ، فَيَأْتِي قَوْمٌ يُبْسُونَ، فَيَتَحَمَّلُونَ بِأَهْلِيهِمْ وَمَنْ أَطَاعَهُمْ، وَالْمَدِينَةُ خَيْرٌ لَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ، وَتُفْتَحُ الشَّامُ، فَيَأْتِي قَوْمٌ يُبْسُونَ، فَيَتَحَمَّلُونَ بِأَهْلِيهِمْ وَمَنْ أَطَاعَهُمْ، وَالْمَدِينَةُ خَيْرٌ لَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ، وَتُفْتَحُ الْعِرَاقُ، فَيَأْتِي قَوْمٌ يُبْسُونَ، فَيَتَحَمَّلُونَ بِأَهْلِيهِمْ وَمَنْ أَطَاعَهُمْ، وَالْمَدِينَةُ خَيْرٌ لَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»⁽⁶⁾، ويبسئون: يسوقون دوابهم بسرعة، وفي الحديث علم من أعلام النبوة، فقد وقع على وفق ما أخبر به النبي ﷺ وعلى ترتيبه، ووقع تفرق الناس في البلاد لما فيها من السعة والرخاء، ولو صبروا على الإقامة بالمدينة لكان خيراً لهم⁽⁷⁾، ويؤيده الحديث الآخر، قال ﷺ: «يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يَدْعُو الرَّجُلُ ابْنَ عَمِّهِ وَقَرِيبَهُ: هَلُمَّ إِلَى الرَّخَاءِ، هَلُمَّ إِلَى الرَّخَاءِ، وَالْمَدِينَةُ خَيْرٌ لَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَا يَخْرُجُ مِنْهُمْ أَحَدٌ رَغْبَةً عَنْهَا إِلَّا أَخْلَفَ اللَّهُ فِيهَا خَيْرًا مِنْهُ، إِلَّا إِنَّ الْمَدِينَةَ كَالْكَبِيرِ، تُخْرَجُ الْحَبِيثُ، لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَنْفِي الْمَدِينَةَ شِرَارَهَا، كَمَا يَنْفِي الْكَبِيرُ حَبَثَ الْحَدِيدِ»⁽⁸⁾.

وأخبر ﷺ أن الدجال لا يدخل مكة ولا المدينة، قال: «لَيْسَ مِنْ بَلَدٍ إِلَّا سَيَطُوهُ الدَّجَالُ، إِلَّا

(1) أبو داود، سنن، 356/6 (ح 4298)، وصححه الألباني (تخریج أحاديث فضائل الشام، ص 38).

(2) البخاري، الصحيح، 21/3 (ح 1876)، ومسلم، الصحيح، 131/1 (147).

(3) ابن حجر، فتح الباري، 93/4.

(4) البخاري، الصحيح، 20/3 (ح 1871)، ومسلم، الصحيح، 1006/2 (1382).

(5) ابن حجر، فتح الباري، 88-87/4.

(6) البخاري، الصحيح، 21/3 (ح 1875)، ومسلم، الصحيح، 1009/2 (1388).

(7) النووي، المنهاج، 159/9، وابن حجر، فتح الباري، 93-92/4.

(8) مسلم، الصحيح، 1005/2 (1381).

مَكَّةَ، وَالْمَدِينَةَ، لَيْسَ لَهُ مِنْ نِقَائِمَا نَقَبٌ، إِلَّا عَلَيْهِ الْمَلَائِكَةُ صَافِينَ يَحْرُسُونَهَا، ثُمَّ تَرْجُفُ الْمَدِينَةَ بِأَهْلِهَا ثَلَاثَ رَجَفَاتٍ، فَيُخْرِجُ اللَّهُ كُلَّ كَافِرٍ وَمُنَافِقٍ»⁽¹⁾.

وأخبر عليه السلام عن أماكن تكثر فيها الفتن، للحد من شأنها، قال عليه السلام: «اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي شَامِنَا، وَفِي يَمِينِنَا» قَالَ: قَالُوا: وَفِي بَجْدِنَا؟ قَالَ: «هُنَاكَ الزَّلَازِلُ وَالْفِتَنُ، وَهِيَ يَطْلُعُ قَرْنُ الشَّيْطَانِ»⁽²⁾، وعن ابنِ عُمَرَ، قَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ عليه السلام: يُشِيرُ بِيَدِهِ يَوْمَ الْعِرَاقِ: «هَا، إِنَّ الْفِتْنَةَ هَاهُنَا، هَا، إِنَّ الْفِتْنَةَ هَاهُنَا، - ثَلَاثَ مَرَّاتٍ - مِنْ حَيْثُ يَطْلُعُ قَرْنُ الشَّيْطَانِ»⁽³⁾.

كما حدّد عليه السلام وقائع ستكون في أماكن معينة، وأوصى، فقال: «يُوشِكُ الْفُرَاتُ أَنْ يَحْسِرَ عَنْ كَنْزٍ مِنْ ذَهَبٍ، فَمَنْ حَضَرَهُ فَلَا يَأْخُذُ مِنْهُ شَيْئًا»⁽⁴⁾، وقد بين الرسول عليه السلام السبب في هذه الوصية بقوله: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَحْسِرَ الْفُرَاتُ عَنْ جَبَلٍ مِنْ ذَهَبٍ، يَفْتَتِلُ النَّاسُ عَلَيْهِ، فَيُقْتَلُ مِنْ كُلِّ مِائَةٍ، تِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ، وَيَقُولُ كُلُّ رَجُلٍ مِنْهُمْ: لَعَلِّي أَكُونُ أَنَا الَّذِي أُجْبُو»⁽⁵⁾.

ومن وصايا الرسول عليه السلام لبعض أصحابه في فتن قادمة، قال: «يَا أَبَا ذَرٍّ، أَرَأَيْتَ إِنْ أَصَابَ النَّاسَ جُوعٌ شَدِيدٌ لَا تَسْتَطِيعُ أَنْ تَقُومَ مِنْ فِرَاشِكَ إِلَى مَسْجِدِكَ، كَيْفَ تَصْنَعُ؟»، قَالَ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: «تَعَقَّفْ»، قَالَ: «يَا أَبَا ذَرٍّ، أَرَأَيْتَ إِنْ أَصَابَ النَّاسَ مَوْتُ شَدِيدٌ يَكُونُ الْبَيْتُ فِيهِ بِالْعَبْدِ، يَعْني الْقَبْرَ، كَيْفَ تَصْنَعُ؟»، قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: «اصْبِرْ»، قَالَ: «يَا أَبَا ذَرٍّ، أَرَأَيْتَ إِنْ قَتَلَ النَّاسُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا، يَعْني حَتَّى تَعْرَقَ حِجَارَةُ الزَّيْتِ مِنَ الدَّمَاءِ، كَيْفَ تَصْنَعُ؟»، قَالَ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: «اقْعُدْ فِي بَيْتِكَ، وَأَغْلِقْ عَلَيْكَ بَابَكَ»، قَالَ: فَإِنْ لَمْ أَتْرُكْ؟ قَالَ: «فَأْتِ مَنْ أَنْتَ مِنْهُمْ، فَكُنْ فِيهِمْ»، قَالَ: فَأَخُذُ سِلَاحِي؟ قَالَ: «إِذَنْ تُشَارِكُهُمْ فِيمَا هُمْ فِيهِ، وَلَكِنْ إِنْ خَشِيتَ أَنْ يَرُوعَكَ شِعَاعُ السَّيْفِ، فَأَلْقِ طَرْفَ رِدَائِكَ عَلَى وَجْهِكَ حَتَّى يَبُوءَ بِإِثْمِهِ وَإِثْمِكَ»⁽⁶⁾.

(1) البخاري، الصحيح، 22/3 (ح 1881)، ومسلم، الصحيح، 2265/4 (2943).

(2) البخاري، الصحيح، 23/2 (ح 1037).

(3) أحمد، المسند، 390/10-391 (ح 6302)، وصححه الألباني (تخریج أحاديث فضائل الشام ودمشق، ص 25).

(4) البخاري، الصحيح، 58/9 (ح 7119)، ومسلم، الصحيح، 2219/4 (2894).

(5) مسلم، الصحيح، 2219/4 (2894).

(6) أحمد، المسند، 252/35 (ح 21325)، وأبو داود، سنن، 317/6-318 (ح 4261)، وصححه الألباني (إرواء الغليل، 101/8 ح 2451).

وبشّر الرسول ﷺ بانتصاراتٍ للمسلمين قادمة، ولما يترتب على تلك الفتوح من آثار أوصى، فقال لقرابة أربعين صحابياً كانوا معه في قبة حمراء من آدم: «إِنَّكُمْ مَفْتُوحٌ عَلَيْكُمْ، مَنْصُورُونَ، وَمُصِيبُونَ، فَمَنْ أَدْرَكَ ذَلِكَ مِنْكُمْ، فَلْيَتَّقِ اللَّهَ، وَلْيَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ، وَلْيَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَلْيَصِلْ رَحْمَهُ، مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ، وَمَثَلُ الَّذِي يُعِينُ قَوْمَهُ عَلَى غَيْرِ الْحَقِّ، كَمَثَلِ بَعِيرٍ رُذِي فِي بَيْرٍ، فَهُوَ يَنْزِعُ مِنْهَا بِذَنْبِهِ»⁽¹⁾». ⁽²⁾. وأخبر الرسول ﷺ عن استفاضة المال وكثرة الغنى في الأمة، فأوصى وقال: «تَصَدَّقُوا، فَسَيَأْتِي عَلَيْكُمْ زَمَانٌ يَمْشِي الرَّجُلُ بِصِدْقَتِهِ، فَيَقُولُ الرَّجُلُ: لَوْ جِئْتُ بِهَا بِالْأَمْسِ لَقَبِلْتُهَا مِنْكَ، فَأَمَّا الْيَوْمَ فَلَا حَاجَةَ لِي فِيهَا»⁽³⁾.

وفي وصية خاصة منه ﷺ لأبي ذر، قال: «إِنَّكُمْ سَتَفْتَحُونَ مِصْرَ وَهِيَ أَرْضٌ يُسَمَّى فِيهَا الْفَيْرَاطُ، فَإِذَا فَتَحْتُمُوهَا فَأَحْسِنُوا إِلَى أَهْلِهَا، فَإِنَّ لَهُمْ ذِمَّةً وَرَحْمًا» أَوْ قَالَ «ذِمَّةً وَصِهْرًا، فَإِذَا رَأَيْتَ رَجُلَيْنِ يَخْتَصِمَانِ فِيهَا فِي مَوْضِعٍ لَبَنَةٍ، فَأَخْرِجْ مِنْهَا»، قَالَ: فَرَأَيْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ شُرْحَبِيلَ بْنَ حَسَنَةَ، وَأَخَاهُ رَيْبَعَةَ يَخْتَصِمَانِ فِي مَوْضِعٍ لَبَنَةٍ فَخَرَجْتُ مِنْهَا⁽⁴⁾، فهذه كلها حدثت: فتح مصر، والعهد لأهلها، والاختصام في لبنة⁽⁵⁾، ومن إشفافه ﷺ على أبي ذر أمره بالخروج؛ لما سترتب على اختلافهم في الحقير من الدنيا من الفتنة، وهذا ما وقع منهم بخروجهم على عثمان رضي الله عنه⁽⁶⁾.

وكان الصحابة رضوان الله عليهم يعون وصايا المصطفى ﷺ جيّداً، فعن عُدَيْسَةَ ابْنَةِ أَهْبَانَ بْنِ صَيْفِيٍّ، أَنَّهَا كَانَتْ مَعَ أَبِيهَا فِي مَنْزِلِهِ، فَمَرِضَ، فَأَفَاقَ مِنْ مَرَضِهِ ذَلِكَ، فَقَامَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ بِالْبَصْرَةِ، فَأَتَاهُ فِي مَنْزِلِهِ، حَتَّى قَامَ عَلَى بَابِ حُجْرَتِهِ، فَسَلَّمَ، وَرَدَّ عَلَيْهِ الشَّيْخُ السَّلَامَ، فَقَالَ لَهُ عَلِيُّ: كَيْفَ أَنْتَ يَا أَبَا مُسْلِمٍ؟ قَالَ: بِخَيْرٍ، فَقَالَ عَلِيُّ: أَلَا تَخْرُجُ مَعِيَ إِلَى هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ فَتُعِينَنِي؟ قَالَ: بَلَى، إِنَّ رَضِيْتَ بِمَا أُعْطِيكَ، قَالَ عَلِيُّ: وَمَا هُوَ؟ فَقَالَ الشَّيْخُ: يَا جَارِيَةُ هَاتِ سَيْفِي، فَأَخْرَجَتْ إِلَيْهِ غِمْدًا، فَوَضَعَتْهُ فِي حِجْرِهِ، فَاسْتَلَّ مِنْهُ طَائِفَةً، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ إِلَى عَلِيِّ رضي الله عنه، فَقَالَ: إِنَّ خَلِيلِي عليه السلام، وَابْنَ عَمِّكَ، «عَهْدَ إِلَيَّ إِذَا كَانَتْ فِتْنَةٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، أَنْ اتَّخِذَ سَيْفًا مِنْ خَشَبٍ»، فَهَذَا سَيْفِي،

(1) أي أريد إخراج البعير من ذنبه إذا وقع في البئر، أراد أنه وقع في الإثم وهلك (ابن الأثير، النهاية، 216/2).

(2) أحمد، المسند، 350/6 (ح 3801)، وصححه الألباني (السلسلة الصحيحة، 371/3 ح 1383).

(3) البخاري، الصحيح، 111/2 (ح 1424).

(4) مسلم، الصحيح، 1970/4 (ح 2543).

(5) عياض، إكمال المعلم، 586/7.

(6) البيضاوي، عبدالله بن عمر، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،

1433 هـ (2012م)، 521/3.

فَإِنْ شِئْتَ خَرَجْتُ بِهٍ مَعَكَ، فَقَالَ عَلِيٌّ رضي الله عنه: لَا حَاجَةَ لَنَا فِيكَ، وَلَا فِي سَيْفِكَ، فَرَجَعَ مِنْ بَابِ الْحِجْرَةِ، وَلَمْ يَدْخُلْ⁽¹⁾.

وثمة أخبار متعددة في التأكيد على أفضلية فئات أو أجيال أو أشخاص، ومنها تستنبط أحكام وحكم كثيرة، مثل قوله رضي الله عنه عن نفسه وعن قبيلته: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى كِنَانَةَ مِنْ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ، وَاصْطَفَى قُرَيْشًا مِنْ كِنَانَةَ، وَاصْطَفَى مِنْ قُرَيْشٍ بَنِي هَاشِمٍ، وَاصْطَفَانِي مِنْ بَنِي هَاشِمٍ»⁽²⁾، وفي فضل الصحابة والجيلين بعدهم، قال رضي الله عنه: «يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ، فَيَعُزُّوْا فِتْنَامَ مِنَ النَّاسِ، فَيَقُولُونَ: فِيكُمْ مَنْ صَاحَبَ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، فَيُفْتَحُ لَهُمْ، ثُمَّ يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ، فَيَعُزُّوْا فِتْنَامَ مِنَ النَّاسِ، فَيُقَالُ: هَلْ فِيكُمْ مَنْ صَاحَبَ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، فَيُفْتَحُ لَهُمْ، ثُمَّ يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ، فَيَعُزُّوْا فِتْنَامَ مِنَ النَّاسِ، فَيُقَالُ: هَلْ فِيكُمْ مَنْ صَاحَبَ مِنْ صَاحِبِ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ، فَيُفْتَحُ لَهُمْ»⁽³⁾، والفتنم: الجماعة، وهذا فيه دلالة على فضل القرون الثلاثة⁽⁴⁾.

وعن أشرف الناس في النسب الصالح⁽⁵⁾ بَيْنَ رضي الله عنه أَنَّهُ نَبِيُّ اللَّهِ يُوْسُفُ عليه السلام، فقد قيل يَا رَسُولَ اللَّهِ: مَنْ أَكْرَمُ النَّاسِ؟ قَالَ: «أَتْقَاهُمْ» فَقَالُوا: لَيْسَ عَن هَذَا نَسْأَلُكَ، قَالَ: «فِيُوسُفُ نَبِيِّ اللَّهِ، ابْنُ نَبِيِّ اللَّهِ، ابْنِ نَبِيِّ اللَّهِ، ابْنِ خَلِيلِ اللَّهِ» قَالُوا: لَيْسَ عَن هَذَا نَسْأَلُكَ، قَالَ: «فَعَن مَعَادِنِ الْعَرَبِ تَسْأَلُونَ؟ خِيَارُهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُهُمْ فِي الْإِسْلَامِ، إِذَا فَفُوهَا»⁽⁶⁾.

وفي فضيلة خاصة لمريم وابنها عيسى قال رضي الله عنه: «مَا مِنْ بَنِي آدَمَ مَوْلُودٌ إِلَّا يَمَسُّهُ الشَّيْطَانُ حِينَ يُولَدُ، فَيَسْتَهْلُ صَارِحًا مِنْ مَسِّ الشَّيْطَانِ، غَيْرَ مَرِيَمَ وَابْنَهَا»⁽⁷⁾.

وأبان رضي الله عنه عن أحكام عقديّة، وشرعية، وفضائل أعمال، عن طريق سياق أخبار تاريخية، مثل:

(1) أحمد، المسند، 270/34 (ح 20670)، وأبو داود، سنن، 317/6-318 (ح 4261)، وصححه الألباني (السلسلة الصحيحة 368/3 ح 1380).

(2) مسلم، الصحيح، 1783/4 (ح 2276).

(3) البخاري، الصحيح، 2/5 (ح 3649)، ومسلم، الصحيح، 1962/4 (2532).

(4) ابن بطال، علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، الرياض، مكتبة الرشد، الطبعة الثانية، 1423هـ (2003م)، 91/5.

(5) ابن حجر، فتح الباري، 414/6.

(6) البخاري، الصحيح، 140/4 (ح 3353)، ومسلم، الصحيح، 1846/4 (2378).

(7) البخاري، الصحيح، 164/4 (ح 3431)، ومسلم، الصحيح، 1838/4 (2366).

قصة ذات أنواط، ومَرَّت معنا، وصَحَّحَ ﷺ مفهومًا عند العرب يتعلق بالنجوم، فعن عبد الله بن عباس، قال: أَخْبَرَنِي رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ مِنَ الْأَنْصَارِ، أَنَّهُمْ بَيْنَمَا هُمْ جُلُوسٌ لَيْلَةً مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ زُمِيَ بِنَجْمٍ فَاسْتَنَارَ، فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَاذَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، إِذَا زُمِيَ بِمِثْلِ هَذَا؟» قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، كُنَّا نَقُولُ وُلِدَ اللَّيْلَةُ رَجُلٌ عَظِيمٌ، وَمَاتَ رَجُلٌ عَظِيمٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «فَإِنَّهَا لَا يُرْمَى بِهَا لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ، وَلَكِنْ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى اسْمُهُ، إِذَا قَضَى أَمْرًا سَبَّحَ حَمَلَةَ الْعَرْشِ، ثُمَّ سَبَّحَ أَهْلَ السَّمَاءِ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، حَتَّى يَبْلُغَ التَّسْبِيحُ أَهْلَ هَذِهِ السَّمَاءِ الدُّنْيَا، ثُمَّ قَالَ: الَّذِينَ يَلُونَ حَمَلَةَ الْعَرْشِ لِحَمَلَةِ الْعَرْشِ: مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ؟ فَيُخْبِرُونَهُمْ مَاذَا قَالَ: قَالَ: فَيَسْتَخْبِرُ بَعْضُ أَهْلِ السَّمَاوَاتِ بَعْضًا، حَتَّى يَبْلُغَ الْخَبْرُ هَذِهِ السَّمَاءَ الدُّنْيَا، فَتَخَطَفُ الْجِنُّ السَّمْعَ فَيَقْدِفُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ، وَيُزْمُونَ بِهِ، فَمَا جَاؤُوا بِهِ عَلَى وَجْهِهِ فَهُوَ حَقٌّ، وَلَكِنَّهُمْ يَقْرِفُونَ فِيهِ وَيَزِيدُونَ»⁽¹⁾. وعلَّقَ ﷺ على صورة جعلت في جوف الكعبة، فلما دخل الكعبة، ورَأَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ بِأَيْدِيهِمَا الْأَزْلَامُ، قَالَ: «قَاتَلَهُمُ اللَّهُ، وَاللَّهِ إِنْ اسْتَقْسَمَا بِالْأَزْلَامِ قَطُّ»⁽²⁾.

ولما كان العرب في جاهليتهم يتلاعبون بالأشهر وأعدادها في السنة، فتضيع مواسم العبادات، أخبر الرسول ﷺ في حجة الوداع بأن الله قد قدر أن تكون حجته ﷺ في موضعها الصحيح من السنة الهلالية، وأمر بضبط ذلك ليستمر العمل وفق التاريخ الصحيح⁽³⁾، فقال ﷺ: «إِنَّ الزَّمَانَ قَدْ اسْتَدَارَ كَهَيْئَتِهِ يَوْمَ خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ، السَّنَةُ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا، مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ، ثَلَاثَةٌ مُتَوَالِيَاتٌ: ذُو الْقَعْدَةِ وَذُو الْحِجَّةِ وَالْمِحْرَمِ، وَرَجَبٌ مُضَرٌّ، الَّذِي بَيْنَ جُمَادَى وَشَعْبَانَ»⁽⁴⁾.

وبين ﷺ حكم التماثيل والتصاوير والبناء على القبور باسترداد تاريخي، فإنَّ أُمَّ حَبِيبَةَ، وَأُمَّ سَلَمَةَ ذَكَرْنَا كَنِيْسَةً رَأَيْتَهَا بِالْحَبَشَةِ فِيهَا تَصَاوِيرٌ، فَذَكَرْنَا لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: «إِنَّ أَوْلِيكَ إِذَا كَانَ فِيهِمُ الرَّجُلُ الصَّالِحُ فَمَاتَ، بَنَوْا عَلَى قَبْرِهِ مَسْجِدًا، وَصَوَّرُوا فِيهِ تِلْكَ الصُّورَ، فَأَوْلِيكَ شِرَارُ الْخَلْقِ عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»⁽⁵⁾. ولذا حذَّرَ الرسول ﷺ من اتخاذ قبره مسجدًا، كما فعلت اليهود والنصارى، في أحاديث عدة⁽⁶⁾.

(1) مسلم، الصحيح، 1750/4 (2229).

(2) البخاري، الصحيح، 139/4 (ح 3352).

(3) الطيبي، الكاشف على حقائق السنن، 2014/6.

(4) البخاري، الصحيح، 107/4 (ح 3197)، ومسلم، الصحيح، 1305/3 (1679).

(5) البخاري، الصحيح، 93/1 (ح 427)، ومسلم، الصحيح، 375/1 (528).

(6) البخاري، الصحيح، 95/1 (ح 435، 437)، 88/2 (ح 1330)، ومسلم، الصحيح، 376/1، 377.

وفي توظيف عجيب من الرسول ﷺ للجغرافيا والتاريخ حينما مروا أثناء غزوة تبوك بديار ثمود، قال: «لَا تَسْأَلُوا الْآيَاتِ، وَقَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ صَالِحٍ، فَكَانَتْ تَرِدُ مِنْ هَذَا الْفَجِّ، وَتَصْدُرُ مِنْ هَذَا الْفَجِّ، فَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ، فَعَقَرُوهَا، وَكَانَتْ تَشْرَبُ مَاءَهُمْ يَوْمًا، وَيَشْرَبُونَ لَبَنَهَا يَوْمًا، فَعَقَرُوهَا، فَأَخَذَتْهُمْ صَيْحَةٌ أَهَمَدَ اللَّهُ مَنْ تَحْتَ أَدِيمِ السَّمَاءِ مِنْهُمْ، إِلَّا رَجُلًا وَاحِدًا كَانَ فِي حَرَمِ اللَّهِ»، قيل: مَنْ هُوَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «هُوَ أَبُو رِغَالٍ، فَلَمَّا خَرَجَ مِنَ الْحَرَمِ أَصَابَهُ مَا أَصَابَ قَوْمَهُ»⁽¹⁾.

وعن عاقبة التآلي على الله، ذكر الرسول ﷺ قصة رجلين من بني إسرائيل، فقال: «كَانَ رَجُلَانِ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ مُتَوَاحِيَيْنِ، فَكَانَ أَحَدُهُمَا يُذْنِبُ وَالْآخَرُ مُجْتَهِدٌ فِي الْعِبَادَةِ، فَكَانَ لَا يَزَالُ الْمُجْتَهِدُ يَرَى الْآخَرَ عَلَى الذَّنْبِ، فَيَقُولُ: أَقْصِرْ، فَوَجَدَهُ يَوْمًا عَلَى ذَنْبٍ، فَقَالَ لَهُ: أَقْصِرْ، فَقَالَ: خَلْنِي وَرَبِّي، أُبْعِثْ عَلَيَّ رَقِيبًا؟ فَقَالَ: وَاللَّهِ لَا يَغْفِرُ اللَّهُ لَكَ - أَوْ لَا يُدْخِلُكَ اللَّهُ الْجَنَّةَ - فَقَبِضْ أَرْوَاحَهُمَا، فَاجْتَمَعَا عِنْدَ رَبِّ الْعَالَمِينَ، فَقَالَ لِهَذَا الْمُجْتَهِدِ: أَكُنْتَ بِي عَالِمًا؟ أَوْ كُنْتَ عَلَى مَا فِي يَدِي قَادِرًا؟ وَقَالَ لِلْمُذْنِبِ: اذْهَبْ فَادْخُلِ الْجَنَّةَ بِرَحْمَتِي، وَقَالَ لِلْآخَرِ: اذْهَبُوا بِهِ إِلَى النَّارِ»⁽²⁾.

وبين ﷺ خطورة التحايل على ما حرم الله بفعل اليهود، فقال: «قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ إِنْ اللَّهُ لَمَّا حَرَّمَ شَحْمُومَهَا جَمْلُوهُ»⁽³⁾، ثُمَّ بَاغَوْهُ، فَأَكَلُوا ثَمَنَهُ»⁽⁴⁾، وفي مشروعية الحِتان أخبرنا ﷺ عن فعل إبراهيم عليه السلام، قال: «اِخْتَنَى إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ ابْنُ ثَمَانِينَ سَنَةً بِالْقُدُومِ»⁽⁵⁾.

وفي مفهوم المخالفة للمشركين، ولليهود وللنصارى، جاءت أحاديث متعددة فيها ربطٌ بالتاريخ، مثل قوله ﷺ عن السحور: «فَصَلُّ مَا بَيْنَ صِيَامِنَا وَصِيَامِ أَهْلِ الْكِتَابِ، أَكَلَةُ السَّحْرِ»⁽⁶⁾، وعن الفطور، قال ﷺ: «لَا يَزَالُ الَّذِينَ ظَاهِرًا مَا عَجَّلَ النَّاسُ الْفِطْرَ، لِأَنَّ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى يُؤَخَّرُونَ»⁽⁷⁾.

(529، 530، 531، 532).

(1) أحمد، المسند، 66/22 (14160)، وقواه المحقق، وذكر من أخرجه غير أحمد، ولكن الألباني ضعفه (السلسلة الضعيفة، 318/9 ح 4334).

(2) أحمد، المسند، 46/14 (8292)، وأبو داود، سنن، 262/7 (ح 4901) واللفظ له، وصححه الألباني (صحيح سنن أبي داود، 202/3 ح 4901).

(3) جمْلُوهُ: أذابوه واستخرجوا دهنه (ابن الأثير، النهاية، 298/1).

(4) البخاري، الصحيح، 84/3 (ح 2236)، ومسلم، الصحيح، 1207/3 (1581).

(5) البخاري، الصحيح، 140/4 (ح 3356)، ومسلم، الصحيح، 1839/4 (2370).

(6) مسلم، الصحيح، 770/2 (ح 1096).

(7) ابن ماجه، سنن، 595/2-596 (1698)، وأبو داود، سنن، 37/42 (2353) واللفظ له، والنسائي، السنن الكبرى، 370/3 (3299)، وحسن إسناده الألباني (صحيح سنن أبي داود - الأم، الكويت، مؤسسة غراس

وَحِينَ صَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ عَاشُورَاءَ وَأَمَرَ بِصِيَامِهِ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهُ يَوْمٌ تُعْظَمُهُ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «فَإِذَا كَانَ الْعَامُ الْمُقْبِلُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ صُمْنَا الْيَوْمَ التَّاسِعَ»⁽¹⁾. ونهى ﷺ عن الوصال في الصَّوم، وقال: «يَفْعَلُ ذَلِكَ النَّصَارَى»⁽²⁾.

وفي مخالفة أهل الكتاب في صبغ الشعر، وفي مجموعة أشياء، قال ﷺ: «إِنَّ الْيَهُودَ، وَالنَّصَارَى لَا يَصْبُغُونَ، فَخَالِفُوهُمْ»⁽³⁾. وقال أبو أمامة: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى مَشِيخَةٍ مِنَ الْأَنْصَارِ بِيضٌ لِحَاهِمُ فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ الْأَنْصَارِ حَمِّرُوا وَصَفِّرُوا، وَخَالِفُوا أَهْلَ الْكِتَابِ». قَالَ: فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ يَتَسَرَّوْنَ وَلَا يَأْتِرُونَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «تَسَرَّوْا وَاتَّرِزُوا وَخَالِفُوا أَهْلَ الْكِتَابِ». قَالَ: فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ يَتَحَفَّفُونَ وَلَا يَنْتَعِلُونَ. قَالَ: فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «فَتَحَفَّفُوا وَانْتَعِلُوا وَخَالِفُوا أَهْلَ الْكِتَابِ». قَالَ: فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ يُقْصُونَ عَثَانِيَهُمْ⁽⁴⁾ وَيُوقِرُونَ سِبَاهَهُمْ. قَالَ: فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «فُصُّوا سِبَالَكُمْ وَوَقِّرُوا عَثَانِيَكُمْ وَخَالِفُوا أَهْلَ الْكِتَابِ»⁽⁵⁾.

ومن مخالفة بعض دين الجاهلية في الحج، تقول عائشة: «كَانَتْ فُرَيْشٌ وَمَنْ دَانَ دِينَهَا يَقِفُونَ بِالْمُزْدَلِفَةِ، وَكَانُوا يُسَمُّونَ الْحُمْسَ، وَكَانَ سَائِرُ الْعَرَبِ يَقِفُونَ بِعَرَفَاتٍ، فَلَمَّا جَاءَ الْإِسْلَامَ أَمَرَ اللَّهُ نَبِيَّهُ ﷺ أَنْ يَأْتِيَ عَرَفَاتٍ، ثُمَّ يَقِفَ بِهَا، ثُمَّ يُفِيضَ مِنْهَا» فَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾⁽⁶⁾⁽⁷⁾. وَكَانُوا يَرَوْنَ أَنَّ الْعُمْرَةَ فِي أَشْهُرِ الْحَجِّ مِنْ أَفْجَرِ الْفُجُورِ فِي الْأَرْضِ، وَيَجْعَلُونَ الْمَحْرَمَ صَفْرًا، وَيَقُولُونَ: إِذَا بَرَّ الدَّبْرَ، وَعَفَا الْأَثْرَ، وَأَنْسَلَخَ صَفْرَ، حَلَّتِ الْعُمْرَةُ لِمَنْ اعْتَمَرَ، قَدِمَ النَّبِيُّ ﷺ وَأَصْحَابُهُ صَبِيحَةَ رَابِعَةِ مُهَلِّينَ بِالْحَجِّ فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَجْعَلُوهَا عُمْرَةً، فَتَعَاظَمَ ذَلِكَ عِنْدَهُمْ، فَقَالُوا: يَا

للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1423هـ/2002م، 121/7 ح 2538).

(1) مسلم، الصحيح، 797/2 ح 1134).

(2) أحمد، المسند، 287/36 ح 21956، وصحح الألباني إسناده (جلباب المرأة المسلمة، القاهرة، دار السلام للنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الثالثة، 1423هـ/2002م، ص 177).

(3) البخاري، الصحيح، 170/4 ح 3462، ومسلم، الصحيح، 1663/3 ح 2103).

(4) جمع عَثْنُونَ، وَهِيَ اللَّحْيَةُ (ابن الأثير، النهاية، 183/3).

(5) أحمد، المسند، 613/36 ح 22283، وصحح المحقق إسناده، وقال الألباني: إسناده حسن (السلسلة الصحيحة، 249/3 ح 1245).

(6) سورة البقرة، آية 199.

(7) البخاري، الصحيح، 27/6 ح 4520، ومسلم، الصحيح، 893/2 ح 1219).

رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّ الْحِلِّ؟ قَالَ: «حِلٌّ كُلُّهُ»⁽¹⁾.

وفي خبر قصير تجلّت أحكام متعددة، قال ﷺ: «كَانَ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ رَجُلٌ بِهِ جُرْحٌ، فَجَزَعُ، فَأَخَذَ سِكِّينًا فَحَزَّ بِهَا يَدَهُ، فَمَا رَفَأَ الدَّمَ حَتَّى مَاتَ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: بَادِرْنِي عَبْدِي بِنَفْسِهِ، حَزَمْتُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ»⁽²⁾، ففيه: "تَحْرِيمُ قَتْلِ النَّفْسِ سِوَاءَ كَانَتْ نَفْسَ الْقَاتِلِ أَمْ غَيْرِهِ، وَقَتْلُ الْغَيْرِ يُؤْخَذُ تَحْرِيمُهُ مِنْ هَذَا الْحَدِيثِ بِطَرِيقِ الْأَوَّلَى، وَفِيهِ الْوُقُوفُ عِنْدَ حُقُوقِ اللَّهِ وَرَحْمَتِهِ بِخَلْقِهِ؛ حَيْثُ حَرَّمَ عَلَيْهِمْ قَتْلَ نَفْسِهِمْ، وَأَنَّ الْأَنْفُسَ مِلْكُ اللَّهِ، وَفِيهِ التَّحْدِيثُ عَنِ الْأُمَمِ الْمَاضِيَةِ، وَفَضِيلَةُ الصَّبْرِ عَلَى الْبَلَاءِ وَتَرْكُ التَّضَجُّرِ مِنَ الْأَلَامِ؛ لِأَنَّ الْيُفْضَى إِلَى أَشَدِّ مِنْهَا، وَفِيهِ تَحْرِيمُ تَعَاطِيِ الْأَسْبَابِ الْمُفْضِيَةِ إِلَى قَتْلِ النَّفْسِ، وَفِيهِ التَّنْبِيهُ عَلَى أَنَّ حُكْمَ السَّرِّيَةِ عَلَى مَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ ابْتِدَاءُ الْقَتْلِ"⁽³⁾.

ومن الوصايا الصّحية التي ربطها الرسول ﷺ بالتاريخ ما يتعلق بالطّاعون، قال: «الطّاعونُ رجسٌ أُرْسِلَ عَلَى طَائِفَةٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، أَوْ عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، فَإِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ، فَلَا تَقْدُمُوا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ، وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا، فِرَارًا مِنْهُ»⁽⁴⁾.

ولما أظهر الصّحابي عبدالله بن عمرو قدرته على العبادة، وجّهه ﷺ إلى أفضل الأعمال بضرب المثل بالنبي داود عليه السلام، قال: «أَحَبُّ الصَّلَاةِ إِلَى اللَّهِ صَلَاةُ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَأَحَبُّ الصِّيَامِ إِلَى اللَّهِ صِيَامُ دَاوُدَ، وَكَانَ يَنَامُ نِصْفَ اللَّيْلِ وَيَقُومُ ثُلُثَهُ، وَيَنَامُ سُدُسَهُ، وَيَصُومُ يَوْمًا، وَيُفْطِرُ يَوْمًا»⁽⁵⁾.

وذكر ﷺ الوصايا التي أمر الله ﷻ نبيه زكريا عليه السلام أن يعلمها قومه، وبنى عليها الرسول ﷺ وصايا أخرى، فقال: «إِنَّ اللَّهَ أَمَرَ يَحْيَى بْنَ زَكْرِيَّا بِخَمْسِ كَلِمَاتٍ أَنْ يَعْمَلَ بِهَا وَيَأْمُرَ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنْ يَعْمَلُوا بِهَا، وَإِنَّهُ كَادَ أَنْ يُبْطِئَ بِهَا، فَقَالَ عِيسَى: إِنَّ اللَّهَ أَمَرَكَ بِخَمْسِ كَلِمَاتٍ لِتَعْمَلَ بِهَا وَتَأْمُرَ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنْ يَعْمَلُوا بِهَا، فِيمَا أَنْ تَأْمُرَهُمْ، وَإِمَّا أَنَا أَمُرُهُمْ، فَقَالَ يَحْيَى: أَخَشَى أَنْ سَبَقْتَنِي بِهَا أَنْ يُخَسَفَ بِي أَوْ أُعَذِّبَ، فَجَمَعَ النَّاسَ فِي بَيْتِ الْمَقْدِسِ، فَامْتَلَأَ الْمَسْجِدَ وَقَعَدُوا عَلَى الشُّرْفِ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ أَمَرَنِي بِخَمْسِ كَلِمَاتٍ أَنْ أَعْمَلَ بِهِنَّ، وَأَمُرُكُمْ أَنْ تَعْمَلُوا بِهِنَّ: أَوَّلُهُنَّ أَنْ تَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَإِنَّ مَثَلَ مَنْ أَشْرَكَ بِاللَّهِ كَمَثَلِ رَجُلٍ اشْتَرَى عَبْدًا مِنْ خَالِصِ مَالِهِ بِذَهَبٍ أَوْ وَرِقٍ، فَقَالَ: هَذِهِ دَارِي وَهَذَا عَمَلِي فَاعْمَلْ وَأَدِّ إِلَيَّ، فَكَانَ يَعْمَلُ وَيُؤَدِّي إِلَى غَيْرِ سَيِّدِهِ، فَأَيُّكُمْ يَرْضَى أَنْ يَكُونَ

(1) البخاري، الصحيح، 142/2 (ح 1564)، ومسلم، الصحيح، 909/2 (ح 1240).

(2) البخاري، الصحيح، 170/4 (ح 3463)، ومسلم، الصحيح، 107/1 (ح 113).

(3) ابن حجر، فتح الباري، 500/6.

(4) البخاري، الصحيح، 175/4 (ح 3473)، ومسلم، الصحيح، 1738/4 (ح 2218).

(5) البخاري، الصحيح، 50/2 (ح 1131)، ومسلم، الصحيح، 816/2 (ح 1159).

عَبْدُهُ كَذَلِكَ؟ وَإِنَّ اللَّهَ أَمَرَكُمْ بِالصَّلَاةِ، فَإِذَا صَلَّيْتُمْ فَلَا تَلْتَفِتُوا فَإِنَّ اللَّهَ يَنْصِبُ وَجْهَهُ لَوَجْهِ عَبْدِهِ فِي صَلَاتِهِ مَا لَمْ يَلْتَفِتْ، وَأَمَرَكُمْ بِالصِّيَامِ، فَإِنَّ مَثَلَ ذَلِكَ كَمَثَلِ رَجُلٍ فِي عِصَابَةٍ مَعَهُ صُرَّةٌ فِيهَا مِسْكٌ، فَكُلُّهُمْ يَعْجَبُ أَوْ يُعْجَبُ بِرِيحِهَا، وَإِنَّ رِيحَ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ، وَأَمَرَكُمْ بِالصَّدَقَةِ فَإِنَّ مَثَلَ ذَلِكَ كَمَثَلِ رَجُلٍ أَسْرَهُ الْعَدُوَّ، فَأَوْثَقُوا يَدَهُ إِلَى عُنُقِهِ وَقَدَّمُوهُ لِيَضْرِبُوا عُنُقَهُ، فَقَالَ: أَنَا أَفْدِيهِ مِنْكُمْ بِالْقَلِيلِ وَالكَثِيرِ، فَقَدَى نَفْسَهُ مِنْهُمْ، وَأَمَرَكُمْ أَنْ تَذْكُرُوا اللَّهَ فَإِنَّ مَثَلَ ذَلِكَ كَمَثَلِ رَجُلٍ خَرَجَ الْعَدُوُّ فِي أَثَرِهِ سِرَاعًا حَتَّى إِذَا أَتَى عَلَى حِصْنٍ حَصِينٍ فَأَحْرَزَ نَفْسَهُ مِنْهُمْ، كَذَلِكَ الْعَبْدُ لَا يُحْرَزُ نَفْسَهُ مِنَ الشَّيْطَانِ إِلَّا بِذِكْرِ اللَّهِ، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: وَأَنَا أَمَرْتُكُمْ بِخَمْسٍ اللَّهُ أَمَرَنِي بِهِنَّ، السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ وَالْجِهَادُ وَالْمِحْرَةُ وَالْجَمَاعَةُ، فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ قِيدَ شِبْرٍ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ عُنُقِهِ إِلَّا أَنْ يَرْجِعَ، وَمَنْ ادَّعَى دَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ فَإِنَّهُ مِنْ جُنَا جَهَنَّمَ، فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَإِنْ صَلَّى وَصَامَ؟ قَالَ: وَإِنْ صَلَّى وَصَامَ، فَادْعُوا بِدَعْوَى اللَّهِ الَّذِي سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ الْمُؤْمِنِينَ، عِبَادَ اللَّهِ»⁽¹⁾.

وفي التنزه من البول، ذَكَرَ الرَّسُولُ ﷺ بِمَا أَصَابَ بَنِي إِسْرَائِيلَ، فَعَنَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ حَسَنَةَ، قَالَ: كُنْتُ أَنَا وَعَمْرُو بْنُ الْعَاصِ، جَالِسِينَ، قَالَ: فَخَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَمَعَهُ دَرَقَةٌ⁽²⁾ أَوْ شِبْهُهَا، فَاسْتَتَرَ بِهَا، فَبَالَ جَالِسًا، قَالَ: فَقُلْنَا أَيُّبُولُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَمَا تَبُولُ الْمَرْأَةُ؟ قَالَ: فَجَاءَنَا فَقَالَ: «أَوْ مَا عَلِمْتُمْ مَا أَصَابَ صَاحِبَ بَنِي إِسْرَائِيلَ؟ كَانَ الرَّجُلُ مِنْهُمْ إِذَا أَصَابَهُ الشَّيْءُ مِنَ الْبَوْلِ، قَرَضَهُ، فَنَهَاهُمْ عَنْ ذَلِكَ، فَعُذِبَ فِي قَبْرِهِ»⁽³⁾، والذي نَهَاهم هو موسى، والمعنى: نَهَاهم عن إصابة البول، ولم ينتهوا، فعذب الله تعالى من لم ينته عنه⁽⁴⁾، أو أَنَّ رجلا من بني إسرائيل نَهَى قومه عن قرض ما

(1) أحمد، المسند، 406-404/28 (ح 17170)، وصححه المحقق، والترمذي، سنن، 546-445/4 (ح 2863)، وصححه الألباني (صحيح سنن أبي داود، 145/3 ح 2863)، والحديث أخرجه جمع كبير من المحدثين.

(2) الدَرَقَةُ: الجَحْفَةُ، وهي التُّرْسُ المعمول من جلود، ليس فيه خشبٌ ولا عَقَبٌ (ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، الطبعة الثالثة، 1414هـ، 95/10 "درق").

(3) أحمد، المسند، 295-294/29 (ح 17160)، وابن ماجه، سنن، 228/1 (ح 346)، وأبو داود، سنن، 18/1 (ح 22)، والنسائي، المجتبى، 26/1 (ح 30)، وصححه المحقق، والترمذي، سنن، 546-445/4 (ح 2863)، وصححه الألباني (صحيح سنن أبي داود، 145/3 ح 2863)، والحديث أخرجه جمع كبير من المحدثين.

(4) العيني، بدر الدين محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت، 138/3.

يُصِيبُ ثِيَابَهُمْ مِنَ الْبَوْلِ، فَعَذَّبَهُ اللَّهُ فِي قَبْرِهِ⁽¹⁾. وَأَمَّا فَعَلَ بَنِي إِسْرَائِيلَ فَيُبَيِّنُهُ مَا جَاءَ عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ فَقَدْ كَانَ "يُشَدُّ فِي الْبَوْلِ، وَيَقُولُ: إِنَّ: بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَ إِذَا أَصَابَ ثَوْبَ أَحَدِهِمْ قَرَضَهُ"⁽²⁾.

وَحَدَّثَ ﷺ بِأَخْبَارٍ كَثِيرَةٍ، وَالْوَصِيَّةُ فِيهَا غَيْرُ صَرِيحَةٍ، وَلَكِنْ تُسْتَنْبَطُ دَلَالَتُهَا مِنْ هَدَفِ السِّيَاقِ لَهَا، مِثْلَ أَخْبَارِ الْمَهْدِيِّ، وَأَخْبَارِ الدَّجَالِ، فِيهَا الْأَمْرُ بِاتِّبَاعِ الْأَوَّلِ، وَالْحَذْرُ مِنَ الثَّانِي، وَنَحْوَهَا كَثِيرٌ، ذَكَرَهَا يَطُولُ.

(1) القاري، مرقاة المفاتيح، 393/1.

(2) البخاري، الصحيح، 55/1 (ح 226)، ومسلم، الصحيح، 228/1 (273).

المبحث السابع: إخباره ﷺ بأحداث تاريخية مجردة

سواء ماضية أو مستقبلية، وليست مربوطة بما سبق الحديث عنه، ولكن في مفهومها دلالات وفوائد وحكم، وهنا يأتي دور المتلقي في كيفية الاستنباط، وسعة أفقه في الفهم والإدراك، ونوعية علمه وتخصصه، وطريقته في التوظيف الصحيح للمعلومة التاريخية.

ولقد مرر معنا عدة نصوص تُفيد بإخبار الرسول ﷺ عن كل شيء إلى قيام الساعة، وبعض ما أخبر به ﷺ وصل إلينا، وبعضه نسيه الصحابة؛ لعدم ارتباطه بالأحكام، حتى قال حذيفة: «قَامَ فِيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَقَامًا، مَا تَرَكَ شَيْئًا يَكُونُ فِي مَقَامِهِ ذَلِكَ إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ، إِلَّا حَدَّثَ بِهِ»، حَفِظَهُ مَنْ حَفِظَهُ وَنَسِيَهُ مَنْ نَسِيَهُ، قَدْ عَلِمَهُ أَصْحَابِي هَؤُلَاءِ، وَإِنَّهُ لَيَكُونُ مِنْهُ الشَّيْءُ قَدْ نَسِيْتُهُ فَأَرَاهُ فَأَذْكُرُهُ، كَمَا يَذْكُرُ الرَّجُلُ وَجْهَ الرَّجُلِ إِذَا غَابَ عَنْهُ، ثُمَّ إِذَا رَأَاهُ عَرَفَهُ»⁽¹⁾.

ومضت الإشارة إلى بعض الأخبار التي حدثت بها ﷺ عن الماضين، وهي داخلة في هذا الباب، وبعضها طويل، مثل إخباره ﷺ عن الأنبياء السابقين، وعن موسى العليين والحضر، والغلام والساحر، والثلاثة الذين أووا إلى الغار، وخبر الأعمى والأبرص والأقرع، وبناء الكعبة... وغيرها، ونذكر هنا بعض الأمثلة، مما لم يرد من قبل:

لقد أخبر ﷺ من سألته عن فروع بطون سبأ ومنازلهم، فقال رجل: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا سَبَأٌ، أَرْضٌ أَوْ امْرَأَةٌ؟ قَالَ: «لَيْسَ بِأَرْضٍ وَلَا امْرَأَةً، وَلَكِنَّهُ رَجُلٌ وَلَدَ عَشْرَةَ مِنَ الْعَرَبِ فَتَيَامَنَ مِنْهُمْ سِتَّةٌ، وَتَشَاءَمَ مِنْهُمْ أَرْبَعَةٌ. فَأَمَّا الَّذِينَ تَشَاءَمُوا فَلَحْمٌ، وَجُدَامٌ، وَغَسَّانٌ، وَعَامِلَةٌ، وَأَمَّا الَّذِينَ تَيَامَنُوا: فَالْأَزْدُ، وَالْأَشْعَرِيُّونَ، وَحَمِيرٌ، وَمَذْحِجٌ، وَأَمَّارٌ، وَكِنْدَةٌ». فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا أَمَّارٌ؟ قَالَ: «الَّذِينَ مِنْهُمْ خَنْعَمٌ، وَبَجِيلَةٌ»⁽²⁾.

وأخبر عن مسخ وقع في الأمم السابقة، ومن ذلك مسخ بعض بني إسرائيل إلى فئران، قال: «فَقِدْتُ أُمَّةً مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا يُدْرَى مَا فَعَلَتْ، وَإِنِّي لَا أَرَاهَا إِلَّا الْفَارَ، إِذَا وُضِعَ لَهَا أَلْبَانُ الْإِبِلِ لَمْ تَشْرَبْ، وَإِذَا وُضِعَ لَهَا أَلْبَانُ الشَّاءِ شَرِبَتْ»⁽³⁾، ومسخهم الله إلى دواب، قال ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ - أَوْ غَضِبَ - عَلَى سِبْطٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ فَمَسَخَهُمْ دَوَابَّ، يَدْبُونَ فِي الْأَرْضِ»⁽⁴⁾، وإلى ضباب، قال

(1) مسلم، الصحيح، 2217/4 (ح 2891).

(2) حديث صحيح، سبق تحريجه.

(3) البخاري، الصحيح، 128/4 (ح 3305)، ومسلم، الصحيح، 2294/4 (ح 2997).

(4) مسلم، الصحيح، 1546/3 (ح 1951).

ﷺ: «ضَلَّ سِبْطَانِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، فَأَرْهَبُ أَنْ تَكُونَ الضَّبَابُ»⁽¹⁾.

وأجاب ﷺ من سأله عن المدة بين آدم ونوح عليهما السلام، فقال: «عَشْرَةُ قُرُونٍ»⁽²⁾.
وحَدَّدَ ﷺ بداية ظهور المشاكل في الأمة، فقال: «تَدُورُ رَحَى الْإِسْلَامِ عَلَى رَأْسِ خَمْسٍ وَثَلَاثِينَ،
أَوْ سِتِّ وَثَلَاثِينَ، أَوْ سَبْعٍ وَثَلَاثِينَ، فَإِنْ هَلَكُوا، فَسَبِيلُ مَنْ هَلَكَ، وَإِنْ بَقُوا، يَقُمْ لَهُمْ دِينُهُمْ سَبْعِينَ
سَنَةً»⁽³⁾.

وأَعْلَمَ بدقة عن آخر أصحابه موتًا، فقال ﷺ: «أَرَأَيْتُمْ لَيْلَتَكُمْ هَذِهِ، فَإِنَّ رَأْسَ مِائَةِ سَنَةٍ مِنْهَا،
لَا يَبْقَى مِمَّنْ هُوَ عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ أَحَدٌ»⁽⁴⁾، وعن جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ، يَقُولُ
قَبْلَ أَنْ يَمُوتَ بِشَهْرٍ: «تَسْأَلُونِي عَنِ السَّاعَةِ؟، وَإِنَّمَا عَلِمْتُهَا عِنْدَ اللَّهِ، وَأُقْسِمُ بِاللَّهِ مَا عَلَى الْأَرْضِ مِنْ
نَفْسٍ مَنفُوسَةٍ تَأْتِي عَلَيْهَا مِائَةُ سَنَةٍ»⁽⁵⁾.

وأخبر ﷺ عَمَّا سَيَنْتَهِي إِلَيْهِ مُلْكُ أُمَّتِهِ، وذكر بعض تفاصيل الفتوحات، قال: «إِنَّ اللَّهَ زَوَى لِي
الْأَرْضَ، فَرَأَيْتُ مَشَارِقَهَا وَمَغَارِبَهَا، وَإِنَّ أُمَّتِي سَيَبْلُغُ مُلْكُهَا مَا زُوِيَ لِي مِنْهَا، وَأُعْطِيَتْ الْكَنْزَيْنِ
الْأَحْمَرَ وَالْأَبْيَضَ»⁽⁶⁾، وقال ﷺ: «تَعْرُزُونَ جَزِيرَةَ الْعَرَبِ فَيَفْتَحُهَا اللَّهُ، ثُمَّ فَارِسَ فَيَفْتَحُهَا اللَّهُ، ثُمَّ
تَعْرُزُونَ الرُّومَ فَيَفْتَحُهَا اللَّهُ، ثُمَّ تَعْرُزُونَ الدَّجَالَ فَيَفْتَحُهَا اللَّهُ»⁽⁷⁾. وقال: «مَثَلْتُ لِي الْحَيْرَةَ كَأَنْيَابِ
الْكِلَابِ، وَإِنَّكُمْ سَتَفْتَحُونَهَا»، فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ: هَبْ لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ ابْنَةَ بَقِيلَةَ، فَقَالَ: «هِيَ
لَكَ»⁽⁸⁾. وقال: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُقَاتِلُوا التُّرُكَ، صِعَارَ الْأَعْيُنِ، حُمْرَ الْوُجُوهِ، ذُلْفَ الْأَنْوْفِ،
كَأَنَّ وَجُوهُهُمْ الْمِجَانُ الْمُطْرَقَةُ، وَلَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُقَاتِلُوا قَوْمًا نِعَاهُمُ الشَّعْرُ»⁽⁹⁾، وفي رواية: «لَا

(1) أحمد، المسند، 19/18 (ح 11425)، وصححه المحقق.

(2) ابن حبان، صحيح ابن حبان، 69/14 (ح 6190)، وصححه الألباني (السلسلة الصحيحة، 6/358 ح 2668).

(3) أحمد، المسند، 6/238، 276 (ح 3707، 3730)، وأبو داود، سنن، 6/308 (ح 4254)، وصححه الألباني (السلسلة الصحيحة، 2/667 ح 976).

(4) البخاري، الصحيح، 117/1 (ح 564)، ومسلم، الصحيح، 4/1965 (ح 2537).

(5) مسلم، الصحيح، 4/1966 (ح 2538).

(6) مسلم، الصحيح، 4/2215 (ح 2889).

(7) مسلم، الصحيح، 4/2225 (ح 2900).

(8) ابن حبان، صحيح ابن حبان، 15/65 (ح 6674)، وصححه الألباني إسناده (السلسلة الصحيحة، 6/784 ح 2825).

(9) البخاري، الصحيح، 4/43 (ح 2928)، ومسلم، الصحيح، 4/2233 (ح 2912).

تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُقَاتِلُوا حُوزًا، وَكَرْمَانَ مِنَ الْأَعَاجِمِ حُمَرَ الْوُجُوهِ، فُطَسَ الْأُنُوفِ، صِعَارَ الْأَعْيُنِ وَجُوهَهُمُ الْمِجَانُ الْمَطْرُقَةُ، نِعَاهُمُ الشَّعْرُ»⁽¹⁾، وَأَعْلَمَ عَنْ غَزْوِ أُمَّتِهِ فِي الْبَحْرِ، فَعَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم يَدْخُلُ عَلَيَّ أُمَّ حَرَامٍ بِنْتِ مِلْحَانَ فَتَطْعِمُهُ - وَكَانَتْ أُمَّ حَرَامٍ تَحْتَ عِبَادَةِ بْنِ الصَّامِتِ - فَدَخَلَ عَلَيْهَا رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، فَأَطْعَمْتُهُ وَجَعَلْتُ تَفْلِي رَأْسَهُ، فَنَامَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، ثُمَّ اسْتَيْقَظَ وَهُوَ يَضْحَكُ، قَالَتْ: فَقُلْتُ: وَمَا يُضْحِكُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي عَرَضُوا عَلَيَّ عُرَاةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ، يَرْكَبُونَ ثَبَجَ هَذَا الْبَحْرِ مُلُوكًا عَلَى الْأَسِرَّةِ، أَوْ: مِثْلَ الْمَلُوكِ عَلَى الْأَسِرَّةِ»، شَكَ إِسْحَاقُ، قَالَتْ: فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ، فَدَعَا لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، ثُمَّ وَضَعَ رَأْسَهُ، ثُمَّ اسْتَيْقَظَ وَهُوَ يَضْحَكُ، فَقُلْتُ: وَمَا يُضْحِكُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي عَرَضُوا عَلَيَّ عُرَاةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ» - كَمَا قَالَ فِي الْأَوَّلِ - قَالَتْ: فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ، قَالَ: «أَنْتِ مِنَ الْأَوَّلِينَ»، فَرَكِبْتَ الْبَحْرَ فِي زَمَانِ مُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ، فَصُرِعْتَ عَنْ دَائِبَتِهَا حِينَ خَرَجْتَ مِنَ الْبَحْرِ، فَهَلَكْتَ⁽²⁾.

وَذَكَرَ رضي الله عنه أَنَّ قَبْرَ مُوسَى عليه السلام قَرِيبٌ مِنَ الْأَرْضِ الْمُقَدَّسَةِ، وَحَدَّدَ بَعْضُ عِلْمَاءِهِ، قَالَ: «فَلَوْ كُنْتُ ثُمَّ لَأَرَيْتُكُمْ قَبْرَهُ، إِلَى جَانِبِ الطَّرِيقِ، عِنْدَ الْكَثِيبِ الْأَحْمَرِ»⁽³⁾. وَأَخْبَرَ أَنَّ الْمَدِينَةَ سِتُّوَسَعٌ، فَقَالَ رضي الله عنه: «تَبْلُغُ الْمَسَاكِينَ إِهَابَ - أَوْ يَهَابَ -»، قَالَ زُهَيْرٌ: قُلْتُ لِسُهَيْلٍ: فَكَمْ ذَلِكَ مِنَ الْمَدِينَةِ؟ قَالَ: كَذَا وَكَذَا مِثْلًا⁽⁴⁾. ثُمَّ تَحَجَّرَ الْمَدِينَةَ وَلَا يَبْقَى فِيهَا إِلَّا الْقَلِيلُ، قَالَ رضي الله عنه: «يَتَرَكُونَ الْمَدِينَةَ عَلَى خَيْرِ مَا كَانَتْ، لَا يَعْشَاهَا إِلَّا الْعَوَافِ - يُرِيدُ عَوَافِيَ السَّبَاعِ وَالطَّيْرِ -»⁽⁵⁾، وَقَالَ: «لَيْسِيرَتُ الرَّكَّابِ فِي جَنَابَاتِ الْمَدِينَةِ، ثُمَّ لَيَقُولُ: لَقَدْ كَانَ فِي هَذَا حَاضِرٌ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ كَثِيرٌ»⁽⁶⁾، وَأَنَّهَا سُدَّتْ حَاصِرًا، قَالَ رضي الله عنه: «يُوشِكُ الْمُسْلِمُونَ أَنْ يُحَاصِرُوا إِلَى الْمَدِينَةِ حَتَّى يَكُونَ أَعْدَاءُ مَسَاحِلِهِمْ سَلَاحًا»⁽⁷⁾.

(1) البخاري، الصحيح، 196/4 (ح 3590).

(2) البخاري، الصحيح، 16/4 (ح 2788)، ومسلم، الصحيح، 1518/3 (ح 1912).

(3) البخاري، الصحيح، 90/2 (ح 1339)، ومسلم، الصحيح، 1842/4 (ح 2372).

(4) مسلم، الصحيح، 2228/4 (ح 2903).

(5) البخاري، الصحيح، 21/3 (ح 1874)، ومسلم، الصحيح، 1010/2 (ح 1389).

(6) أحمد، المسند، 276/1 (ح 124)، وحسنه المحقق.

(7) أبو داود، سنن، 305-304/6 (ح 4250)، والحاكم، المستدرک، 556/4 (ح 8560)، وصححه الألباني

(صحيح سنن أبي داود، 9/3، 25 (ح 4250، 4299).

وبين كيف سيكون حال الناس بعد بعض الفتوحات، قال ﷺ: «إِذَا فُتِحَتْ عَلَيْكُمْ فَارِسُ وَالرُّومُ، أَيُّ قَوْمٍ أَنْتُمْ؟» قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ: نَقُولُ كَمَا أَمَرَنَا اللَّهُ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ، تَتَنَافَسُونَ، ثُمَّ تَتَحَاسَدُونَ، ثُمَّ تَتَدَابِرُونَ، ثُمَّ تَتَبَاغِضُونَ، أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ، ثُمَّ تَنْطَلِقُونَ فِي مَسَاكِينِ الْمُهَاجِرِينَ، فَتَجْعَلُونَ بَعْضُهُمْ عَلَى رِقَابِ بَعْضٍ»⁽¹⁾.

وجاءت أخبار أخرى عن بعض المدن، مثل البصرة، قال الرسول ﷺ لأنس بن مالك: «يا أنس، إن الناس يُمَصِّرُونَ أمصاراً، وإن مِصْرًا منها يقال له: البَصْرَةُ أو البُصَيْرَةُ، فإن أنت مررت بها، أو دخلتها، فإياك وسباخها وكلاءها، وسوقها، وباب أمرائها، وعليك بضواحيها، فإنه يكون بها حَسْفٌ وقذفٌ ورجفٌ، وقومٌ يبيئون يصبِحون قِرْدَةً وخنزيرًا»⁽²⁾.

وأخبر عن بعض الأحداث الكبيرة بعده، فقال ﷺ: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَفْتَتِلَ فُتَّتَانِ فَيَكُونَ بَيْنَهُمَا مَقْتَلَةٌ عَظِيمَةٌ، دَعَوَاهُمَا وَاحِدَةٌ، وَلَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يُبْعَثَ دَجَالُونَ كَذَّابُونَ، قَرِيبًا مِنْ ثَلَاثِينَ، كُلُّهُمْ يَزْعُمُ أَنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ»⁽³⁾.

وأخبر ﷺ عن ظهور ملكين، أحدهما القحطاني، والثاني الجهجهاه، فقال: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ، حَتَّى يَخْرُجَ رَجُلٌ مِنْ قَحْطَانَ، يَسُوقُ النَّاسَ بِعِصَاهُ»⁽⁴⁾، «لَا تَذْهَبُ الْأَيَّامُ وَاللَّيَالِي، حَتَّى يَمْلِكَ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ الْجَهْجَاهُ»⁽⁵⁾. وخليفة يعطي بسخاء، قال ﷺ: «يَكُونُ فِي آخِرِ أُمَّتِي خَلِيفَةٌ يَحْتَنِي الْمَالَ حَتَّى، لَا يَعُدُّهُ عَدَدًا»⁽⁶⁾.

ونبه ﷺ على بعض الظواهر الطبيعية التي ستقع، فقال: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَخْرُجَ نَارٌ مِنْ أَرْضِ الْحِجَازِ تُضِيءُ أَعْنَاقَ الْإِبِلِ بِبُصْرَى»⁽⁷⁾، وعن بعض الأحوال الاقتصادية، فقال: «مَنْعَتِ الْعِرَاقِ دِرْهَمَهَا وَقَفِيزَهَا، وَمَنْعَتِ الشَّامُ مُدِّيَهَا وَدِينَارَهَا، وَمَنْعَتِ مِصْرُ إِرْدَبَهَا وَدِينَارَهَا، وَعَدْتُمْ مِنْ حَيْثُ بَدَأْتُمْ، وَعَدْتُمْ مِنْ حَيْثُ بَدَأْتُمْ»⁽⁸⁾.

(1) مسلم، الصحيح، 4/2274 (ح 2962).

(2) أبو داود، سنن، 6/364-365 (ح 4307)، وصححه الألباني (صحيح سنن أبي داود، 3/27 (ح 4307).

(3) البخاري، الصحيح، 4/200 (ح 3609).

(4) البخاري، الصحيح، 9/58 (ح 7117)، ومسلم، الصحيح، 4/2232 (ح 2910).

(5) مسلم، الصحيح، 4/2232 (ح 2911).

(6) مسلم، الصحيح، 4/2234 (ح 2913).

(7) البخاري، الصحيح، 9/58 (ح 7118)، ومسلم، الصحيح، 4/2227 (ح 2902).

(8) مسلم، الصحيح، 4/2220 (ح 2896).

وأخبر عن عودة عبادة الأصنام من جديد في جزيرة العرب، فقال ﷺ: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَضْطَرِبَ أَلْيَاتُ نِسَاءِ دَوْسٍ، عَلَى ذِي الْخَلْصَةِ»، وَذُو الْخَلْصَةِ طَاغِيَةٌ دَوْسٍ الَّتِي كَانُوا يَعْبُدُونَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ⁽¹⁾، وقال: «لَا يَذْهَبُ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ حَتَّى تُعْبَدَ اللَّاتُ وَالْعَزَّى» فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُ لَأُظَنُّ حِينَ أَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظَاهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾⁽²⁾ أَنْ ذَلِكَ تَامًا، قَالَ: «إِنَّهُ سَيَكُونُ مِنْ ذَلِكَ مَا شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ رِيحًا طَيِّبَةً، فَتَوَفِّي كُلَّ مَنْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةِ خَرْدَلٍ مِنْ إِيْمَانٍ، فَيَبْقَى مَنْ لَا خَيْرَ فِيهِ، فَيَرْجِعُونَ إِلَى دِينِ آبَائِهِمْ»⁽³⁾، وقال: «وَلَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَلْحَقَ قِبَائِلُ مِنْ أُمَّتِي بِالْمُشْرِكِينَ، وَحَتَّى تُعْبَدَ قِبَائِلُ مِنْ أُمَّتِي الْأَوْثَانَ»⁽⁴⁾.

وأخبر ﷺ عن جيشٍ يغزو الكعبة، فقال: «لَيُؤْمِنَنَّ هَذَا الْبَيْتَ جَيْشٌ يَعْزُونَهُ، حَتَّى إِذَا كَانُوا بِيَدَاءِ مِنَ الْأَرْضِ، يُخَسَفُ بِأَوْسَطِهِمْ وَيُنَادِي أَوْلَهُمْ آخِرَهُمْ، ثُمَّ يُخَسَفُ بِهِمْ، فَلَا يَبْقَى إِلَّا الشَّرِيدُ الَّذِي يُخْبِرُ عَنْهُمْ»⁽⁵⁾، وذكر ﷺ بعض الأحداث المتعلقة بخراب الكعبة، فقال: «يُبَايِعُ لِرَجُلٍ مَا بَيْنَ الرُّكْنِ وَالْمَقَامِ، وَلَنْ يَسْتَحِلَّ الْبَيْتَ إِلَّا أَهْلُهُ، فَإِذَا اسْتَحْلَوْهُ فَلَا تَسْأَلُ عَنْ هَلَكَةِ الْعَرَبِ، ثُمَّ تَأْتِي الْحَبْشَةُ فَيُخْرِتُونَهُ خَرَابًا لَا يَعْمُرُ بَعْدَهُ أَبَدًا، وَهُمْ الَّذِينَ يَسْتَخْرِجُونَ كَنْزَهُ»⁽⁶⁾. وحدد الشخص الذي يُخْرَبُ الكعبة، فقال ﷺ: «يُخْرَبُ الْكَعْبَةَ ذُو السُّوَيْقَتَيْنِ مِنَ الْحَبْشَةِ»⁽⁷⁾.

وعن أكثر الناس في آخر الزمان، قال ﷺ: «تَقُومُ السَّاعَةُ وَالرُّومُ أَكْثَرُ النَّاسِ»⁽⁸⁾.

وذكر ﷺ فتنًا، ومنها فتنة الأحناس وما يتبعها، قال عبد الله بن عمر: كنا قعوداً عند رسول الله ﷺ فذكر الفتن، فأكثر في ذكرها حتى ذكر فتنة الأحناس، فقال قائل: يا رسول الله، وما فتنة

(1) البخاري، الصحيح، 58/9 (ح 7116)، ومسلم، الصحيح، 2230/4 (ح 2906).

(2) التوبة، 33.

(3) مسلم، الصحيح، 2230/4 (ح 2907).

(4) أحمد، المسند، 79/37، 118 (ح 22395، 22452)، وأبو داود، سنن، 306/6 (ح 4252)، والترمذي، سنن، 69/4 (ح 2219)، وهو في صحيح مسلم دون هذه الزيادة، وصححه الألباني (السلسلة الصحيحة، 252/4 ح 1683).

(5) البخاري، الصحيح، 65/3 (ح 2118)، ومسلم، الصحيح، 2209/4 (ح 2883)، واللفظ له.

(6) أحمد، المسند، 290/13 (ح 7910)، وصححه الألباني (السلسلة الصحيحة، 122/2 ح 579).

(7) البخاري، الصحيح، 148/2 (ح 1591)، ومسلم، الصحيح، 2232/4 (ح 2909).

(8) مسلم، الصحيح، 2222/4 (ح 2898).

الأخلاس؟ قال: «هي هَرَبٌ وَحَرْبٌ، ثم فِتْنَةُ السَّرَّاءِ دَخَنُهَا مِنْ تَحْتِ قَدَمِي رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يَزْعُمُ أَنَّهُ مِنِّي وَلَيْسَ مِنِّي، وَإِنَّمَا أَوْلِيائِي الْمُتَّقُونَ، ثم يَصْطَلِحُ النَّاسُ عَلَى رَجُلٍ كَوْرِكٍ عَلَى ضِلَعٍ، ثم فِتْنَةُ الدُّهْمَاءِ لَا تَدَعُ أَحَدًا مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ إِلَّا لَطَمْتَهُ لَطْمَةً، فَإِذَا قِيلَ: انْقَضَتْ، تَمَادَتْ، يُصْبِحُ الرَّجُلُ فِيهَا مُؤْمِنًا وَيُجْسِي كَافِرًا، حَتَّى يَصِيرَ النَّاسُ إِلَى فُسْطَاطَيْنِ: فُسْطَاطُ إِيمَانٍ لَا نِفَاقَ فِيهِ، وَفُسْطَاطُ نِفَاقٍ لَا إِيمَانَ فِيهِ، فَإِذَا كَانَ ذَاكُمْ، فَانْتَظِرُوا الدَّجَالَ مِنْ يَوْمِهِ أَوْ غَدِهِ»⁽¹⁾.

ومن تفاصيل الملحمة الكبرى قوله ﷺ: «تُصَالِحُونَ الرُّومَ صُلْحًا آمِنًا حَتَّى تَعُزُّوا أَنْتُمْ وَهُمْ عَدُوًّا مِنْ وَرَائِهِمْ فَتَنْصَرُونَ وَتَعْنَمُونَ وَتَنْصَرِفُونَ حَتَّى تَنْزِلُوا بِمَرْجٍ ذِي ثُلُولٍ، فَيَقُولُ قَائِلٌ مِنَ الرُّومِ: غَلَبَ الصَّلِيبُ، وَيَقُولُ قَائِلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ: بَلَى اللَّهُ غَلَبَ فَيُثَوِّرُ الْمُسْلِمَ إِلَى صَلِيبِهِمْ وَهُوَ مِنْهُ غَيْرُ بَعِيدٍ فَيَدْفُقُهُ، وَتُثَوِّرُ الرُّومُ إِلَى كَاسِرِ صَلِيبِهِمْ، فَيَضْرِبُونَ عُنُقَهُ، وَيُثَوِّرُ الْمُسْلِمُونَ إِلَى أَسْلِحَتِهِمْ فَيَقْتُلُونَ، فَيَكْرِهُمُ اللَّهُ تِلْكَ الْعِصَابَةَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ بِالشَّهَادَةِ، فَتَقُولُ الرُّومُ لِصَاحِبِ الرُّومِ: كَفَيْنَاكَ الْعَرَبَ، فَيَجْتَمِعُونَ لِلْمَلْحَمَةِ، فَيَأْتُونَكُمْ تَحْتَ ثَمَانِينَ غَايَةً تَحْتَ كُلِّ غَايَةٍ اثْنَا عَشَرَ أَلْفًا»⁽²⁾.

وأخبر ﷺ عن المهدي الذي يخرج في آخر الزمان⁽³⁾، قال: «لا تذهب -أو لا تنقضي- الدنيا حتى يملك العرب رجلٌ من أهل بيتي، يواطئ اسمه اسمي»⁽⁴⁾، وقال: «المهديُّ مِنِّي أَجَلِي الْجَبْهَةِ، أَقْبَى

(1) أحمد، المسند، 310-309/10 (ح 6168)، وأبو داود، سنن، 294/6 (ح 4242)، وصححه الألباني (السلسلة الصحيحة، 666/2 ح 974).

(2) أبو داود، سنن، 351-350/6 (ح 4292)، وابن حبان، صحيح ابن حبان، 101/15 (ح 6708)، واللفظ له، وصححه الألباني (صحيح سنن أبي داود)، والتعليقات الحسان على صحيح ابن حبان وتمييز سقيم من صحيحه وشاذه من محفوظه، جدة، دار باوزير، الطبعة الأولى، 1424هـ/2003م، 385/9 (ح 6673).

(3) الأخبار عن المهدي كثيرة، فيها الصحيح وفيها السقيم، ومن الكتب الجيدة في الموضوع، كتاب: التوحيدي، حمود بن عبدالله، الاحتجاج بالأثر على من أنكر المهدي المنتظر، الرياض، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الطبعة الأولى، 1403هـ (1983م)، والبستوي، عبدالعليم عبدالعظيم، المهدي المنتظر في ضوء الأحاديث والآثار الصحيحة، مكة المكرمة، المكتبة المكية، وبيروت، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1420هـ (1999م)، والمقدم، محمد إسماعيل، المهدي، الإسكندرية، الدار العالمية للنشر والتوزيع، الطبعة الحادية عشرة، 1429هـ (2008م).

(4) أحمد، المسند، 42/6، 44، 45 (ح 3571، 3572، 3573)، وأبو داود، سنن، 337/6 (ح 4282)، والترمذي، سنن، 75/4 (ح 2230)، وقال الألباني: حسن صحيح (صحيح سنن أبي داود، 20/3 ح 4282).

الأنف، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً، كما مُلئت جوراً وظلماً، يملك سبع سنين»⁽¹⁾، وقال: «يُخْرِجُ فِي آخِرِ أُمَّتِي الْمَهْدِيَّ يَسْقِيهِ اللَّهُ الْغَيْثَ، وَتُخْرِجُ الْأَرْضُ نَبَاتَهَا، وَيُعْطِي الْمَالَ صِحَاحًا، وَتَكْثُرُ الْمَاشِيَةُ وَتَعْظُمُ الْأُمَّةُ، يَعِيشُ سَبْعًا أَوْ ثَمَانِيًا»⁽²⁾.

أما أخباره عليه السلام عن أشراط الساعة ونزول عيسى عليه السلام فكثيرة، وفيها كتبٌ مفردة⁽³⁾، منها قوله: عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «عُمَرَانُ بَيْتِ الْمَقْدِسِ خَرَابٌ يَثْرِبُ، وَخَرَابٌ يَثْرِبُ خُرُوجُ الْمَلْحَمَةِ، وَخُرُوجُ الْمَلْحَمَةِ فَتُحُ الْفُسْطَنْطِينِيَّةُ، وَفَتْحُ الْفُسْطَنْطِينِيَّةِ خُرُوجُ الدَّجَالِ»، ثُمَّ ضَرَبَ عَلَى فِخْذِهِ أَوْ عَلَى مَنْكِبِهِ، ثُمَّ قَالَ: «إِنَّ هَذَا لِحَقٌّ كَمَا أَنْتَ قَاعِدٌ»⁽⁴⁾.

وقال ﷺ: «إِنَّ السَّاعَةَ لَا تَكُونُ حَتَّى تَكُونَ عَشْرُ آيَاتٍ: خَسْفٌ بِالْمَشْرِقِ، وَخَسْفٌ بِالْمَغْرِبِ، وَخَسْفٌ فِي جَزِيرَةِ الْعَرَبِ وَالْدُّخَانُ وَالْدَّجَالُ، وَدَابَّةُ الْأَرْضِ، وَيَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ، وَطُلُوعُ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا، وَنَارٌ تَخْرُجُ مِنْ فُجْرَةٍ عَدَنِ تَرْحَلُ النَّاسُ»⁽⁵⁾.

وأخبر ﷺ عن يأجوج ومأجوج ما مضى وما هو آتٍ، فَعَنْ زَيْنَبِ بِنْتِ جَحْشٍ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ، دَخَلَ عَلَيْهَا فَرَعًا يَقُولُ: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَيَلُّ لِلْعَرَبِ مِنْ شَرِّ قَدِ افْتَرَبَ، فَتُحُ الْيَوْمَ مِنْ رَدَمِ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مِثْلُ هَذِهِ»⁽⁶⁾، وفي حديث أشراط الساعة قال ﷺ: «وَيَبْعَثُ اللَّهُ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ، وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ، فَيَمُرُّ أَوَائِلُهُمْ عَلَى بُحَيْرَةِ طَبْرِيَّةَ فَيَشْرَبُونَ مَا فِيهَا، وَيَمُرُّ آخِرُهُمْ فَيَقُولُونَ: لَقَدْ

(1) أبو داود، سنن، 342/6 (ح 4285)، وحسنه الألباني (صحيح سنن أبي داود، 21/3 ح 4285).

(2) الحاكم، المستدرک، 601/4 (ح 8673)، وصحح الألباني إسناده (السلسلة الصحيحة، 328/2 ح 711).

(3) مثل كتاب: القنوجي، محمد صديق خان، الإذاعة لما كان وما يكون بين يدي الساعة، تحقيق: بسام الجاي، بيروت، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1421هـ (2000م)، والوابل، يوسف بن عبدالله، أشراط الساعة، الدمام، دار ابن الجوزي، الطبعة السادسة عشرة، 2002م، والغفيلي، عبدالله بن سليمان، أشراط الساعة، الرياض، وزارة الشؤون الإسلامية، الطبعة الأولى، 1422هـ، وهادي، عصام موسى، صحيح أشراط الساعة، بيروت، الدار العثمانية ودار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1424هـ (2003م)، وسعيد، همام وابنه محمد، موسوعة أحاديث الفتن وأشراط الساعة، الرياض، جهاد الاستاذ ومكتبة الكوثر، الطبعة الأولى، 1428هـ.

(4) أحمد، المسند، 352/36 (ح 22023)، وأبو داود، سنن، 353/6 (ح 4295)، وضعفه الأرنؤوط، بينما حسنه الألباني (صحيح الجامع الصغير وزيادته، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1408هـ/1988م، 754/2 ح 4096، وصحيح سنن أبي داود، 31/3 ح 4294).

(5) مسلم، الصحيح، 2226/4 (ح 2901).

(6) البخاري، الصحيح، 138/4 (ح 3346)، ومسلم، الصحيح، 2207/4 (ح 2880).

كَانَ يَهْدِيهِ مَرَّةً مَاءً»⁽¹⁾، وقال: «إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ لَيُخْفِرُونَ السَّدَّ كُلَّ يَوْمٍ، حَتَّى إِذَا كَادُوا يَرَوْنَ شُعَاعَ الشَّمْسِ، قَالَ الَّذِي عَلَيْهِمْ: ارْجِعُوا فَسَتُخْفِرُونَهُ غَدًا، فَيَعُودُونَ إِلَيْهِ كَأَشَدِّ مَا كَانَ، حَتَّى إِذَا بَلَغَتْ مُدَّتُهُمْ، وَأَزَادَ اللَّهُ أَنْ يَبْعَثَهُمْ عَلَى النَّاسِ، حَفَرُوا، حَتَّى إِذَا كَادُوا يَرَوْنَ شُعَاعَ الشَّمْسِ، قَالَ الَّذِي عَلَيْهِمْ: ارْجِعُوا فَسَتُخْفِرُونَهُ غَدًا، إِنْ شَاءَ اللَّهُ، وَيَسْتَتِي، فَيَعُودُونَ إِلَيْهِ وَهُوَ كَهَيْئَتِهِ حِينَ تَرَكَوهُ، فَيُخْفِرُونَهُ وَيَخْرُجُونَ عَلَى النَّاسِ، فَيَنْشَفُونَ الْمِيَاءَ، وَيَتَحَصَّنَ النَّاسُ مِنْهُمْ فِي حُصُونِهِمْ، فَيَرْمُونَ بِسِهَامِهِمْ إِلَى السَّمَاءِ، فَتَرْجِعُ وَعَلَيْهَا كَهَيْئَةِ الدَّمِ، فَيَقُولُونَ: قَهَرْنَا أَهْلَ الْأَرْضِ، وَعَلَوْنَا أَهْلَ السَّمَاءِ، فَيَبْعَثُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ نَعْفًا فِي أَقْفَائِهِمْ فَيَقْتُلُهُمْ بِهَا»، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، إِنْ دَوَّابَّ الْأَرْضِ لَتَسْمُنَّ وَتَشْكُرُ شُكْرًا مِنْ لِحُومِهِمْ وَدِمَائِهِمْ»⁽²⁾.

وفيهم أحاديث أخرى يطول ذكرها، ومثلها أحاديث الدجال، وسبق ذكر بعضها، والإشارة إلى من كتب في أخباره، ولكن ثمة أخبار عجيبة عن تفاصيل دقيقة في أحوال الزمان الذي يوجد فيه، منها إخباره ﷺ عن يهود أصبهان، وعن لباسهم، قال: «يَتَّبِعُ الدَّجَالُ مِنْ يَهُودِ أَصْبَهَانَ، سَبْعُونَ أَلْفًا عَلَيْهِمُ الطَّيَالِسَةُ»⁽³⁾، وعن قلة عدد العرب، قال: «لَيَفِرَنَّ النَّاسُ مِنَ الدَّجَالِ فِي الْجِبَالِ»، قَالَتْ أُمُّ شَرِيكِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ فَأَيُّ الْعَرَبِ يَوْمَئِذٍ؟ قَالَ: «هُمْ قَلِيلٌ»⁽⁴⁾، وأخبر أن الدجال يخرج من أرض خراسان، ووصف الناس الذين معه، قال ﷺ: «أَنَّ الدَّجَالَ يَخْرُجُ مِنْ أَرْضِ بِلْمَشْرِيقِ، يُقَالُ لَهَا: خُرَّاسَانُ، يَتَّبِعُهُ أَقْوَامٌ كَأَنَّ وُجُوهُهُمْ الْمَجَانُ الْمُطْرَقَةُ»⁽⁵⁾، وبين أن المدينة هي همه، قال: «يَأْتِي الْمَسِيحُ مِنْ قِبَلِ الْمَشْرِيقِ، هِمَّتُهُ الْمَدِينَةُ، حَتَّى يَنْزِلَ ذُبُرَ أَحَدٍ، ثُمَّ تَصْرِفُ الْمَلَائِكَةُ وَجْهَهُ قِبَلَ الشَّامِ، وَهُنَالِكَ يَهْلِكُ»⁽⁶⁾، وقصَّ ﷺ خبر الشاب الذي سيواجهه الدجال⁽⁷⁾، إلى آخر أخباره الكثيرة، ومنها قصة الجساسة التي مضت الإشارة إليها.

(1) مسلم، الصحيح، 4/2250 (ح 2937).

(2) أحمد، المسند، 16/369-370 (ح 10632)، وابن ماجه، 5/207 (ح 4080)، والترمذي، سنن، 5/165 (ح 3153)، وصححه الألباني (السلسلة الصحيحة، 4/313 (ح 1735).

(3) مسلم، الصحيح، 4/2266 (ح 2944).

(4) مسلم، الصحيح، 4/2266 (ح 2945).

(5) أحمد، المسند، 1/190 (ح 12)، وابن ماجه، سنن، 5/188-189 (ح 4072)، والترمذي، سنن، 4/79 (ح 2237)، وصححه الألباني (السلسلة الصحيحة، 4/122 (ح 1591).

(6) مسلم، الصحيح، 2/1005 (ح 1380).

(7) مسلم، الصحيح، 4/2256 (ح 2938).

النتائج

تتبع جميع نتائج البحث يطول، ولكن يمكن الاقتصار على الكليات والمهمات، فمنها:

1/ تبين بجلاء عِظَمَ عناية النبي ﷺ بالتاريخ في جميع حقبه وأزمته، إمّا من خلال حفظه على التحديث بأخبار التاريخ، أو حرصه على استماعها، أو تحديثه كثيراً بأخباره، وفي هذا البحث على صغر حجمه تمّ الاستشهاد بما يُقارب (300) خبر تاريخي، عدا المكرر، وكلها إن شاء الله من قسم المقبول في علم الحديث، وإن كان كلام في بعضها، فهي قليلة جداً، وضعفها ليس شديداً، وهي كذلك صالحة للاستشهاد التاريخي، فكيف لو جمع كل ما ورد عنه ﷺ في هذا الباب؟!.

2/ إنّ الحياة والسعادة في الدارين هي في الأخذ بما جاء عن الله تعالى ورسوله ﷺ، ولا ريب أنّ الاهتمام العظيم بالتاريخ من رسول رب العالمين يؤكد وجوب اتباع سنته ﷺ، وذلك بإعطاء التاريخ حقه من الاهتمام والبحث والنظر والافتداء والاستفادة والعظة والدرس... الخ.

3/ ويتحتم من النتيجة السابقة: المسابقة إلى تكثيف مواد التاريخ الدراسية، وتفعيل أقسامه العلمية، وإنشاء المراكز التاريخية البحثية، وتشجيع المؤرخين المتخصصين، ودعمهم المادي والمعنوي؛ لرفع المستوى التوعوي لدى الشعوب المسلمة تجاه هذه الفئة؛ لإعطائها مكانتها اللائقة.

4/ لا ريب أنّ هاجس إعادة المجد للأمة المسلمة يشغل فكر غالبية الغيورين، وكل من يبحث في أسباب التمكين يرجع إلى العهد النبوي؛ لدراسة وسائل النهوض، وإنّ من تلك الأسباب والوسائل التي غفل عنها كثيرون: عناية النبي ﷺ بالتاريخ، والتي لها آثارها البعيدة، وإن أخذ بعضهم طرفاً من تلك النصوص المرتبطة بالتاريخ، مثل الاهتمام النبوي بالسُنن الإلهية، ولكنها لا تُربط بفكرة التاريخ مجتمعة، وإنما تؤخذ على شكل جزئيات.

5/ على أنّ العناية بالتاريخ لا يعني التسليم المطلق لكل ما ورد فيه، وإنّما لا بد من إعمال قواعد دقيقة في القبول والرد للخبر التاريخي، وقد تجلّى في تعاملات الرسول ﷺ وأقواله مع الأخبار التاريخية ما يُستنبط منه كثيرٌ من تلك الضوابط.

6/ لقد أجاب النبي ﷺ عن أسئلة تاريخية كثيرة تشغل ذهن الإنسان في كل زمن، ولا يمكن معرفة جوابها إلا من خلال الوحي، مثل: نشأة الكون، ومصيره، وكيفية وجود المخلوقات، وأصل الإنسان، وتاريخ الأمم البائدة، ولو لم يُخبر عنها الرسول ﷺ لا ستمر البشر في نقاش لا ينتهي حولها، كما هو الشأن مستمر عند غير المسلمين في هذه المسائل، على أنّ ما ورد بعضه واضح الدلالة والمعنى، ولا يمكن للإنسان أن يستزيد من المعرفة التي وصلته من خلال الوحي المنزل على

الرَّسُول ﷺ، وبعض ما ورد يحتاج إلى نظر وتأمل دقيق، وهو مجال رحب للبحث وزيادة المعرفة.

7/ لم يكن الرَّسُول ﷺ يسوق الأخبار بقصد المعرفة فقط، وإنما ربطها بأهدافها الكثيرة، ومن أعظمها تعليل التاريخ وتفسيره وإدراك السنن الإلهية عبر التطبيقات التاريخية، وهذا باب من أعظم ما يستفيد منه دارس التاريخ، سواء على المستوى الشخصي أو الجماعي، وما تخلفت الأمة المسلمة إلا لإهمالها في فترات متكررة من تاريخها لمفاهيم السببية والسنن الإلهية.

8/ أعاد ﷺ توظيف التاريخ بما يحقق النتائج الإيجابية له وللأمة المسلمة، من التآسي بكل ما هو جيد ومحمود من الأفعال والأقوال والقيم والقوانين، بل وحتى الإشادة بتصرفات بعض الأشخاص الخيرة وإن كانوا على غير الملة، وحذر من تحويل التاريخ إلى مادة مسمومة تبث الحقد والكراهية والفرقة في الأمة، إمَّا عن طريق الطعن في الأحساب والتفاخر بالأنساب، وإحياء بعض النعرات الجاهلية، أو التّفخ في دعاوى الجاهلية، واختلاق ما يُسبب الخلاف والبغضاء في الأمة، ونحوها.

9/ استخدم الرَّسُول ﷺ أحداث التاريخ للتربية والتعليم في جميع المجالات: العقديّة، والشّرعيّة، والعلميّة، والسُّلوكيّة، والتّربويّة، والنّفسيّة... الخ، إمَّا بحكاية المواقف الجيدة، أو ذِكر الأخبار السيئة ونتائجها الوخيمة.

10/ يُشكّل المستقبل هاجسًا مُقلقًا للبشر باستمرار، وقد أولاه الرَّسُول ﷺ عناية كبيرة، فأخبر بأحداث مستقبلية كثيرة، ولأنّه ﷺ لا ينطق عن الهوى، فإنّ ما أخبر به لا مريّة في وقوعه، وقد ربط الرَّسُول ﷺ بتلك الأخبار أحكامًا ووصايا عديدة، فيها النّجاة والفلاح الدُّنيوي والأخروي لمن أخذ بها، واهتدى بدلالاتها، واعتصم بأحكامها، وهذه الأخبار على ثلاثة أقسام: قسم تحقّق وقوعه، فهو من التاريخ الماضي، وقسم تحقّق عدم وقوعه فهو من المستقبل، وقسم لا يُعلم على وجه الدّقة هل تحقّق أم لا؟.

11/ بلغت عناية النبي ﷺ بالتاريخ أنّه ساق أخبارًا ماضية ومستقبلية، ولم يربطها بحُكم ولا حِكْمَة، ولكن في مفهومها دلالات وفوائد عديدة، وهي متروكة للمُتلقي ليستفيد منها حسب مداركه وعلمه وتخصّصه وفهمه.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

- [1] القرآن الكريم.
- [2] ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (ت 606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، بيروت، المكتبة العلمية، 1399هـ (1979م).
- [3] أحمد، أبو عبدالله أحمد بن حنبل الشيباني (ت 241هـ)، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، إشراف عبدالله بن عبدالمحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421هـ (2001م).
- [4] ابن إسحاق، محمد بن إسحاق بن يسار (ت 151هـ)، السير والمغازي (سيرة ابن إسحاق) القطعة الأولى من كتاب المغازي، تحقيق: سهيل زكار، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1398هـ (1978م).
- [5] البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل (ت 256هـ):
- [6] الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الثالثة، 1409هـ (1989م).
- [7] التاريخ الكبير، عناية: محمد عبدالمعيد خان، حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية، د.ت.
- [8] الجامع المسند الصحيح، تحقيق: محمد زهير الناصر، بيروت، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ.
- [9] البزار، أحمد بن عمرو (ت 292هـ)، البحر الزخار المعروف بمسند البزار، تحقيق: محفوظ الرحمن وعادل بن سعد وصبري الشافعي، بيروت، مؤسسة علوم القرآن، والمدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى، 1409هـ (1988م).
- [10] ابن بطال، علي بن خلف (ت 449هـ)، شرح صحيح البخاري، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، الرياض، مكتبة الرشد، الطبعة الثانية، 1423هـ (2003م).
- [11] البيضاوي، عبدالله بن عمر (ت 685هـ)، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1433هـ (2012م).
- [12] البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت 458هـ):
- [13] السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، 1424هـ (2003م).
- [14] شعب الإيمان، تحقيق: عبدالعلي حامد، خرج أحاديثه مختار الندوي، الرياض، مكتبة الرشد بالتعاون مع الدار السلفية بالهند، الطبعة الأولى، 1423هـ (2003م).
- [15] معرفة السنن والآثار، تحقيق: سيد كسروي حسن، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1422هـ (2001م).
- [16] الترمذي، محمد بن عيسى بن سَؤرة (ت 279هـ)، الجامع الكبير أو سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت، ودار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1996م.
- [17] ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبدالحليم الحراني (ت 728هـ)، مجموعة الرسائل والمسائل، تعليق: محمد رشيد رضا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1412هـ (1992م).
- [18] ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي (ت 597هـ)، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق: علي البواب، الرياض، دار الوطن، د.ت.
- [19] الحاكم، أبو عبدالله محمد بن عبدالله النيسابوري (ت 405هـ)، المستدرک علی الصحيحین، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1411هـ (1990م).
- [20] ابن حبان، محمد بن حبان البستي (ت 354هـ):

- [18] السيرة النبوية وأخبار الخلفاء، مُستل من كتاب الثقات، تعليق: عزيز بك، بيروت، الكتب الثقافية، الطبعة الثالثة، 1417هـ.
- [19] صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1414هـ (1993م).
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت 852هـ):
- [20] الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي بالتعاون مع مركز هجر، القاهرة، دار هجر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1429هـ (2008م).
- [21] فتح الباري شرح صحيح البخاري، ترقيم: محمد فؤاد عبدالباقي، وإخراج وتصحيح: محب الدين الخطيب، وبعض تعليقات: عبدالعزيز بن باز، بيروت، دار المعرفة، 1379هـ.
- [22] مختصر زوائد مسند البزار على الكتب الستة ومسند أحمد، تحقيق: صبري عبدالحال، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، 1412هـ / 1992م.
- [23] ابن حزم، علي بن أحمد الأندلسي (ت 456هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة، مكتبة الخانجي، د.ت. ابن خزيمة، محمد بن إسحاق (ت 311هـ):
- [24] التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، تحقيق: عبدالعزيز الشهوان، الرياض، مكتبة الرشد، الطبعة الخامسة، 1414هـ (1994م).
- [25] صحيح ابن خزيمة، تحقق: محمد مصطفى الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1424هـ (2003م).
- [26] الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد البستي (ت 388هـ)، معالم السنن، حلب، المطبعة العلمية، الطبعة الأولى، 1351هـ (1932م).
- [27] أبو داود، سليمان بن الأشعث (ت 275هـ)، سنن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد قره بللي، بيروت، دار الرسالة العلمية، الطبعة الأولى، 1430هـ (2009م).
- [28] أبو داود الطيالسي، سليمان بن داود بن الجارود (ت 204هـ)، مسند أبي داود الطيالسي، تحقيق: محمد التركي، مصر، دار هجر، الطبعة الأولى، 1419هـ (1999م).
- [29] ابن أبي داود، عبدالله بن سليمان بن الأشعث (ت 316هـ)، البعث، تحقيق: محمد السعيد زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1407هـ (1987م).
- [30] الزيداني، الحسين بن محمود المظهري (ت 727هـ)، المفاتيح في شرح المصابيح، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف نور الدين طالب، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الأولى، 1433هـ (2012م).
- [31] السخاوي، محمد بن عبدالرحمن (ت 902هـ)، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، مطبوع مع كتاب علم التاريخ عند المسلمين لروزنتال، ترجمة: صالح العلي، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1403هـ (1983م).
- [32] ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع (ت 230هـ)، الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، الطبعة الأولى، 1968م.
- [33] السندي، محمد بن عبدالهادي التتوي (ت 1138هـ)، شرح سنن ابن ماجه، بيروت، دار الجليل، د.ت. ابن أبي شيبة، أبو بكر عبدالله بن محمد (ت 235هـ):
- [34] الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى،

1409هـ.

- [35] مسند ابن أبي شيبة، تحقيق: عادل الغزاوي وأحمد الزبيدي، الرياض، دار الوطن، الطبعة الأولى، 1418هـ (1997م).
- [36] الصنعاني، محمد بن إسماعيل الحسني (ت 1182هـ)، التنوير شرح الجامع الصغير، تحقيق: محمد إبراهيم، الرياض، مكتبة دار السلام، الطبعة الأولى، 1432هـ (2011م).
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت 360هـ):
- [37] المعجم الأوسط، تحقيق: طارق عوض الله بن محمد وعبدالمحسن الحسيني، القاهرة، دار الحرمين، 1415هـ (1995م).
- [38] المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبدالمجيد السلفي، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، د. ت.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت 310هـ):
- [39] تهذيب الآثار (الجزء المفقود)، تحقيق: علي رضا، دمشق، دار المأمون للتراث، الطبعة الأولى، 1416هـ (1995م).
- [40] جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420هـ (2000م).
- [41] الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد (ت 321هـ)، شرح معاني الآثار، تحقيق: محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق، راجعه: يوسف المرعشلي، بيروت، عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1414هـ (1994م).
- [42] الطيبي، الحسين بن عبدالله (ت 743هـ)، الكاشف على حقائق السنن، تحقيق: عبدالحميد هندراوي، مكة المكرمة، مكتبة نزار الباز، الطبعة الأولى، 1417هـ (1997م).
- [43] ابن أبي عاصم، أبو بكر أحمد بن عمرو الشيباني (ت 287هـ)، الأحاد والمثاني، تحقيق: باسم الجوابرة، الرياض، دار الراجعية، الطبعة الأولى، 1411هـ (1991م).
- [44] عبد بن حميد، عبدالحميد بن حميد (ت 249هـ)، المنتخب من مسند عبد بن حميد، تحقيق: صبحي السامرائي ومحمود الصعيدي، القاهرة، مكتبة السنة، الطبعة الأولى، 1408هـ (1988م).
- [45] عبدالرزاق، ابن همام الصنعاني (ت 211هـ)، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1403هـ.
- [46] أبو عبيد، القاسم بن سلام (ت 224هـ)، غريب الحديث، تحقيق: محمد عبدالمعيد خان، حيدر آباد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، 1384هـ (1964م).
- [47] ابن عساکر، علي بن الحسن (ت 571هـ)، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو العمروي، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1419هـ (1998م).
- [48] عياض، القاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت 544هـ)، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: يحيى إسماعيل، المنصورة، دار الوفاء، الطبعة الأولى، 1419هـ (1998م).
- [49] العيني، بدر الدين محمود بن أحمد (ت 855هـ)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ت.
- [50] القاري، علي بن سلطان محمد الملا الهروي (ت 1014هـ)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1422 (2002م).
- [51] ابن القيم، محمد بن أبي بكر الجوزية (ت 751هـ)، إغاثة اللهفان في مفايد الشيطان، تحقيق: محمد شمس، وخرج أحاديثه: مصطفى إيتيم، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى، 1432هـ.

- [52] ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت 774هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: عبدالله التركي، القاهرة، دار هجر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1417هـ (1997م).
- [53] ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني (ت 273هـ)، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، دمشق، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، 1430هـ (2009م).
- [54] ابن المبارك، أبو عبدالرحمن عبدالله (ت 181هـ)، كتاب الزهد، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1425هـ (2004م).
- [55] مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري (ت 261هـ)، المسند الصحيح المختصر من السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبالباقي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
- [56] معمر بن راشد، أبو عمرو الأزدي (ت 153هـ)، الجامع، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، مطبوع مع مصنف عبدالرزاق، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1403هـ.
- [57] ابن منظور، محمد بن مكرم (ت 711هـ)، لسان العرب، بيروت، دار صادر، الطبعة الثالثة، 1414هـ.
- [58] النسائي، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب (ت 303هـ)، السنن الصغرى أو المجتبى من السنن، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، الطبعة الثانية، 1406هـ (1986م).
- [59] أبو نعيم، أحمد بن عبدالله الأصبهاني (ت 430هـ)، دلائل النبوة، تحقيق: محمد رواس قلعه جي وعبدالبر عباس، بيروت، دار النفائس، الطبعة الثانية، 1406هـ (1986م).
- [60] النووي، يحيى بن شرف (ت 676هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، 1392هـ.
- [61] ابن هشام، عبدالملك بن هشام الحميري (ت 213هـ)، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبدالخفيظ شلي، القاهرة، شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الثانية، 1375هـ (1955م).
- [62] الهيثمي، علي بن أبي بكر (ت 807هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، القاهرة، مكتبة القدسي، 1414هـ / 1994م.
- [63] وكيع بن الجراح الرؤاسي (ت 197هـ)، الزهد، تحقيق: عبدالرحمن الفيروائي، المدينة المنورة، مكتبة الدار، الطبعة الأولى، 1404هـ (1984م).
- [64] ابن وهب، أبو محمد عبدالله بن وهب القرشي (ت 197هـ)، الجامع في الأحكام، تحقيق: رفعت فوزي وعلي مزيد، المنصورة، دار الوفاء، الطبعة الأولى، 1425هـ (2005م).
- [65] أبو يعلى، أحمد بن علي الموصلي (ت 307هـ)، مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين أسد، جدة، دار المأمون للتراث، الطبعة الثانية، 1410هـ (1989م).

ثانياً: المراجع

الألباني، محمد ناصر الدين (ت 1420هـ):

- [66] إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1405هـ (1985م).
- [67] تخريج أحاديث فضائل الشام ودمشق لأبي الحسن علي بن محمد الربيعي، الرياض، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، 1420هـ (2000م).
- [68] التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان وتمييز سقيمته من صحيحه وشاذه من محفوظه، جدة، دار باوزير، الطبعة الأولى، 1424هـ (2003م).

- [69] جلاب المراءة المسلمة، القاهرة، دار السلام للنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الثالثة، 1423هـ (2002م).
- [70] سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الرياض، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، من 1415 إلى 1422هـ.
- [71] سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الرياض، دار المعارف، الطبعة الأولى، 1412هـ (1992م).
- [72] صحيح الجامع الصغير وزيادته، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1408هـ (1988م).
- [73] صحيح سنن الترمذي، الرياض، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، 1420هـ (2000م).
- [74] صحيح سنن أبي داود - الأم، الكويت، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1423هـ (2002م).
- [75] صحيح سنن أبي داود، الرياض، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، 1419هـ (1998م).
- [76] صحيح سنن النسائي، الرياض، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، 1419هـ (1998م).
- [77] صحيح الترغيب والترهيب، الرياض، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، 1421هـ (2000م).
- [78] ظلال الجنة في تخريج السنة لابن أبي عاصم، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1400هـ (1980م).
- [79] مشكاة المصابيح للتبريزي، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى 1380هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.
- [80] الأمين، عبدالعزيز مختار، الأحاديث المسندة الواردة في الخوارج وصفاتهم، جمعا ودراسة، الرياض، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى.
- [81] البستوي، عبدالعليم عبدالعظيم، المهدي المنتظر في ضوء الأحاديث والآثار الصحيحة، مكة المكرمة، المكتبة المكية، وبيروت، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1420هـ (1999م).
- [82] التويجري، حمود بن عبدالله، الاحتجاج بالأثر على من أنكروا المهدي المنتظر، الرياض، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الطبعة الأولى، 1403هـ (1983م).
- [83] الجديع، عبدالله بن يوسف، أضواء على حديث افتراق الأمة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، 2007م.
- [84] سعيد، همام وابنه محمد، موسوعة أحاديث الفتن وأشراط الساعة، الرياض، جهاد الاستاذ ومكتبة الكوثر، الطبعة الأولى، 1428هـ.
- الصوياني، محمد بن حمد:
- [85] السيرة النبوية كما جاءت في الأحاديث الصحيحة، الرياض، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، 1424هـ (2004م).
- [86] الصحيح من أحاديث السيرة النبوية، الرياض، مدار الوطن للنشر، الطبعة الأولى، 1432هـ (2011م).
- [87] عباس، فضل حسن، قصص القرآن الكريم، الأردن، دار النفائس، الطبعة الثالثة، 1430هـ (2010م).
- [88] العثمان، حمد بن إبراهيم، دفع المرء عن حديث الافتراق، الكويت، الطبعة الخامسة، 1434هـ (2013م).
- [89] العلي، إبراهيم محمد، الأحاديث الصحيحة من أخبار وقصص الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، دمشق، دار القلم، وبيروت، الدار الشامية، الطبعة الأولى، 1416هـ (1995م).
- [90] العمري، أكرم ضياء، السيرة النبوية الصحيحة، الرياض، مكتبة العبيكان، الطبعة الخامسة، 1424هـ (2003م).
- [91] الغفيلي، عبدالله بن سليمان، أشراط الساعة، الرياض، وزارة الشؤون الإسلامية، الطبعة الأولى، 1422هـ.
- [92] القنوجي، محمد صديق خان، الإذاعة لما كان وما يكون بين يدي الساعة، تحقيق: بسام الجابي، بيروت، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1421هـ (2000م).
- [93] المقدم، محمد إسماعيل، المهدي، الإسكندرية، الدار العالمية للنشر والتوزيع، الطبعة الحادية عشرة، 1429هـ (2008م).

- [94] هادي، عصام موسى، صحيح أشراط الساعة، بيروت، الدار العثمانية ودار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1424هـ (2003م).
- [95] الهلالي، سليم بن عيد، صحيح الأنباء المسند من أحاديث الأنبياء، بيروت، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1429هـ (2008م).
- [96] الوابل، يوسف بن عبدالله، أشراط الساعة، الدمام، دار ابن الجوزي، الطبعة السادسة عشرة، 2002م.
- [97] يوسف، طارق أحمد، الدَّجال في السُّنة المشرفة، نابلس، جامعة النجاح الوطنية، 2008م.

دور الشعر والشعراء في تحقيق الفعل الحضاري

كتبه

الأستاذ المشارك الدكتور رضوان جمال الأطرش

قسم دراسات القرآن والسنة - كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية

الجامعة الإسلامية العالمية = ماليزيا

المحاور الرئيسة للكلمة

المحور الأول: ما المقصود بالفعل الحضاري

المحور الثاني: الفعل الحضاري في فلسطين تحريرها

المحور الثالث: الشعر والشعراء في فلسطين

المحور الرابع: دور الشعر في تحريض الأمة وحضها وحثها على تحرير فلسطين

المحور الخامس: لماذا كان الشعر الفلسطيني له دور كبير في تحرير فلسطين

تعريف الفعل الحضاري

ما المقصود بالفعل الحضاري

تعريف كلمة فعل في اللغة: فعل: مضارعه يفعل، فإن قام بالشيء فهو فاعل، وإن أقيم عليه الشيء فهو مفعول. وفعل الشيء: أي عمله وصنعه: كائنا موجودا واقعا لا محالة. قال تعالى: {إن الله يفعل ما يريد}، وقال سبحانه: {وكان أمر الله مفعولا}. وقال تعالى: {وأوحينا إليهم فعل الخيرات}.

فعل الأمر: أي نشطه وقواه، فعل المؤتمر توصياته: أو يقال: أوصى المؤتمر بتفعيل توصياته ومتابعتها.

الفعل: هُوَ لَفْظٌ يَدُلُّ عَلَى حَالَةٍ أَوْ حَدَثٍ يَفْتَرِنُ بَرَمَانٍ فِي الْمَاضِي أَوْ الْحَاضِرِ أَوْ الْمُسْتَقْبَلِ

تعريف الفعل الإيجابي أو التأكيدى: هو إجراء تتخذه حكومة أو مؤسسة خاصة للتعويض عن التمييز سابقا في مجال التعليم ، العمل ، أو الترقية على أساس الجنس ، العنصر ، الأصل العرقي ، الدين أو الإعاقة .

تعريف كلمة حضارة لغة: (اسم)، الجمع : حضارات. الحضارة : الإقامة في الحضرة. مصدر حضرَ

الحضارة : التمدن ، عكس البداوة ، وهي مرحلة سابقة من مراحل التطور الإنساني.

حضاري: (اسم)، اسم منسوب إلى حضارة، يقال: كانت بغداد مركزاً حضارياً مشهوراً في القرون الوسطى

حضارياً : من الوجهة أو المرحلة الحضارية

تعريف الحضارة في الاصطلاح

عرف مجموعة من علماء الغرب: مجموعة من المظاهر الفكرية السائدة في مجتمع ما.

مجموعة أخرى من العلماء: كل ما توصل إليه المجتمع في العلوم، والفنون، والعمران، وهي الإنتاج المادي للأمم، وبذلك تكون الحضارة أقرب إلى المدنية

الحضارة الإسلامية الأصيلة : وهي التي ما جاء بها الإسلام من أمور وقيم عظيمة قبل 1400 سنة والتي تحمل داخل طياتها العقيدة الإسلامية وتشريعاتها , والسياسة المتبعة والإقتصاد , والتربية والثقافة التي تصوّر صورة الإنسان بهذه العقيدة المحسّدة على هيئة بشر .

تعريف الفعل الحضاري

يقول بدران: في لحظة ميلاد المجتمعات والحضارات تكون الدفعة الروحية هي الأساس، وهي ما يفتح الأفق للعمل الذي يغير تاريخ ومصائر الشعوب، أما إذا بدأت لحظة الميلاد بالنقاش البيزنطي وسوق الكلام الفارغ والأفكار التي ليس لها كثافة الواقع ووزنه، فإن تلك الشعوب سرعان ما تدخل في دائرة الفراغ، حيث أنها كلما مشت خطوة انقلبت على عقبها إلى نقطة البداية، في جدل عقيم، كحمار الرحى لا ينفك يدور في الحلقة نفسها.

وهو ما نشاهده في عالمنا العربي خاصة، إذ أكثر المتجادلون وقلّ العاملون، بل أن المشاريع النقدية والاعتراضية، ومشاريع الجدل، وفضائات الرأي كثيرة، غير أنك إذا أمعنت النظر في المتوجه منها للبناء وتغيير الواقع ومغالبة الظروف وتحمل أعباء ذلك في الواقع بكل إكراهاته ومتغيراته، فإنك قل ما تجد مشروعاً مرتبطاً بواقع الناس يعمل على تغييره

تحوّل وجودنا الحضاري إلى ظاهرة صوتية، سرعان ما تهب عليها ريح الزمن، فتسرفها نسفاً، وتزيلها من على وجه التاريخ.

يقول مالك بن نبي: إنه ليس من الصعب على الفرد المسلم أن يصوغ مقياساً نظرياً يستنتج به نتائج من مقدمات محددة، غير أنه من النادر جداً أن نعرف المنطق العملي، أي استخراج أقصى ما يمكن من الفائدة من وسائل معينة. ونحن أحوج ما نكون إلى هذا المنطق العملي في حياتنا،

لأن العقل المجرد متوفر في بلادنا، غير أن العقل التطبيقي الذي يتكون في جوهره من الإرادة والانتباه فشيء يكاد يكون معدوماً¹ (شروط النهضة، ص 95).

تعريف الفعل الحضاري

كل فعل كان أساسه إيماني ومزود بخطة منطقية ليسهل تطبيقه ويحل مشكلة حقيقية يعيشها الناس

شعراء فلسطين والفعل الحضاري

مكانة فلسطين التاريخية

من الجميل أن نعتزف أن فلسطين لها مكانة خاصة عند الديانات السماوية الثلاث: الإسلامية واليهودية والمسيحية، ولهذا كان الخلاف بين أهل هذه الديانات خلافاً دينياً، ولهذا فإن المسيحيين قالوا: الحروب الصليبية. واليهود يقولون: الحرب دينية يهودية إسلامية كما صرح أكثر من قائد لدولة العدو.

بركة بيت المقدس

ما المقصود ببركة بيت المقدس وفلسطين.

قال أكثر المفسرين في قوله تعالى: {المسجد الأقصى الذي باركنا حوله} [الإسراء: 1] أن البركة تشمل بلاد الشام بأكملها.

هل هي البركة الزراعية فقط؟ أم ماذا؟

زرعت أنا بيدي هذه زيتونة بين الصخور، فنبتت... فسبحان الذي أنبتها وبارك في أرضها.

بلاد التين والزيتون والعنب والرمان والخوج واللوز بشتى أنواعه.

¹مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 95.

البركة الدنيوية:

أي جعلنا حوله البركة لسكانه في معاشهم , وأقواتهم , وحروثهم , وغروسهم
قال ابن الجوزي " ومعنى { باركنا حوله } : أن الله أجرى حوله الأنهار ، وأنبت الثمار . وقيل :
لأنه مَقَّرُ الأنبياء ، ومَهْبِطُ الملائكة ."

إذا أدرك المسلمون قيمة فلسطين في ميزان الله عز وجل، وفي عين رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكذلك في عيون الصالحين والعلماء من أبناء الأمة الإسلامية؛ فإنهم لن يُفَرِّطُوا أبدًا في هذا البلد العظيم، ويكفي أن الله عز وجل قد اختارها من كل بقاع الدنيا لتكون موطنًا لمعظم أنبيائه، كما جعل فيها أشرف دُور العبادة بعد المسجد الحرام والمسجد النبوي، وأسرى برسوله الكريم I إلى أرضها، وهناك صَلَّى بالأنبياء جميعًا، تلك الصلاة التاريخية المشهودة التي جمعت كل الأنبياء في الدنيا في لقاء واحد، وكان هذا اللقاء في أرض فلسطين.

إن إدراكنا قيمة هذا البلد المبارك يرفع جدًّا من درجة حماسنا، ويُجَرِّك الحمية في قلوبنا، ومن ثمَّ يبحث كل منَّا عن دوره بمنتهى الجِدِّ والإخلاص، ولا نتعرَّض للفتور الذي نخشاه.

البركة الدينية

إن البركة في فلسطين بركية دينية أيضاً لأنها مقر الأنبياء والصالحين ، ومهبط الملائكة ويدخل فيما حولها من هذه البركة أكثر بلاد الشام

الذي باركنا حوله: يقصد بها كذلك... يقول الله سبحانه في سورة الأنبياء، { وَنَجِّنَاهُ لُوطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ } [الأنبياء: 71].

البركة الإيمانية: كيف لا وهي بلاد الأنبياء والرسول والرسالات

إبراهيم عليه السلام أول الأنبياء الذين نعلم أنهم عاشوا في فلسطين وماتوا فيها.

لوط عليه السلام: فقد استقر عليه السلام جنوب البحر الميت حيث أرسل إلى قرية "سدوم" وهؤلاء كانوا يفعلون الفاحشة بالرجال "اللواط" وقد نهاهم لوط عن هذا فأعرضوا واستكبروا فانتقم الله منهم فجعل عاليها سافلها وأمطر عليهم حجارة من سجيل

إسحاق عليه السلام: عاش في أرض فلسطين ورزقه الله سبحانه يعقوب عليه السلام "إسرائيل" والذي يعتبره اليهود أباهم.

يعقوب عليه السلام: ولد في القرن 18 ق.م (حوالي 1750 ق.م) في فلسطين، غير أنه هاجر على ما يظهر إلى حران "الرها" وهناك تزوج له أحد عشر ابناً منهم يوسف عليه السلام بينما ولد ابنه الثاني عشر بنيامين في أرض كنعان "فلسطين».

وقد رجع يعقوب عليه السلام وأبناؤه إلى فلسطين وسكن عند "سعير" قرب الخليل

إبراهيم ، ولوط ، وإسماعيل ، وإسحاق ، ويعقوب ، ويوسف ، وداود ، وسليمان ، وزكريا ، ويحيى ، وعيسى - عليهم الصلاة والسلام - هؤلاء هم الذين جعلوا تاريخ فلسطين مرتبطاً بالسماء أكثر من ارتباطه بالأرض ، وهم جميعاً أنبياء الله اعتبرهم الإسلام أنبياءه الأولين . وهي بلاد الجهاد والرباط إلى يوم القيامة.

تاريخ فلسطين تاريخ عريق يخدم الإسلام والإيمان والعبودية لله عز وجل.

المحور الثاني: شعراء الوطن

يُعدّ الدكتور سليمان جبران أربعة شعراء يعتبرهم الممثلين الأبرز للشعر الفلسطيني في فترة الانتداب البريطاني، وهم: الشاعر وديع البستاني الذي بحسب جبران "اتصل بالقضية الفلسطينية منذ شهر تشرين الثاني 1917. وهو الشهر الذي في ثانيه صدر تصريح بلفور واعداداً اليهود بالوطن القومي في فلسطين. ومنذ ذلك التاريخ كرّس نفسه وقلّمه لمناصرة الشعب الفلسطيني وقضيته"، وأن البستاني "وهب فلسطين الكثير من شعره وفكره ونشاطه السياسي والقضائي،

وذلك لأنّه اعتبرها قضية عربية قوميّة بل القضية القومية الأولى"، كما أنّه "كان يدعو دائماً إلى التآخي بين المسلمين والمسيحيين في الوطن الواحد والقضيّة الواحدة".

الشاعر الثاني: إبراهيم طوقان شاعر فلسطين الأول

الشاعر الثاني هو "إبراهيم طوقان" (1905-1941) الذي أجمع الدارسون على أنّه شاعر فلسطين الأول، وقد وصفته أخته الشاعرة فدوى طوقان بأنّه "شاعر الوطن"؛ لأنه "سجّل آلام فلسطين وآمالها خلال الانتداب الإنجليزي، كما لم يُسجّل شاعر فلسطيني من قبل".



عدد القصائد
الشعرية: 133 قصيدة
شعرية

قال إبراهيم طوقان محارباً من يبيع أرضه لليهود

وقد تحدث إبراهيم عن الأرض، وهاجم من يبيعها في قصيدته " إلى بائعي البلاد " :

باعوا البلادَ إلى أعدائهم طَمَعاً بالمال لكنّما أوطانهم باعوا

قد يُعدّرون لو أنّ الجوعَ أرغمهم والله ما عطشوا يوماً ولا جاعوا

وبُلغَةُ العارِ عند الجوعِ تلفظها نفسٌ لها عن قبول العارِ ردّاعُ

تلك البلاد إذا قلت: اسمها «وطن» لا يفهمون، ودون الفهم أطماع

الشاعر الثالث

أما الشاعر الثالث؛ فهو عبد الرحيم محمود الذي يرى فيه ظاهرة نبيلة في تاريخ الشعر الفلسطيني، والشعر العربي الحديث عامة؛ لأنه كما قال جبرا إبراهيم جبرا: "لم يكتب بالكلام عن الشجاعة ومجاهمة الموت، كما يفعل معظم الشعراء، بل كان الشاعر الفارس الأول والأكبر في الشعر العربي الحديث. لقد قضى حياته مناضلاً مسلحاً من أجل فلسطين، وكلما جاشت عواطفه كلاماً لاهباً وشعراً لاطياً، اتبع القول بالفعل، وحمل بندقيته ودخل سوح القتال،" حيث استشهد في معركة الشجرة، شرقي الناصرة سنة 1948، وكان تأثر عبد الرحيم محمود واضحاً بالشعر العربي القديم، حيث ظهرت في قصائده أصداء الشعر القديم في الألفاظ والتراكيب الكلاسيكية الوعرة. كما أنّ تقليدية عبد الرحيم محمود تبرز في موقفه التقليدي من المرأة، وخاصة في قصيدته "نون النسوة"، وقصيدة "حوشوا البنات من الشوارع" التي كتبها عام 1931، ويُطالب فيها البنات بالتحجّب.

وكتب الدكتور محمد توكلنا يصف الشاعر عبد الرحيم محمود: إن الرجل الشريف هو الذي يبتغي أمرين هما منتهى رغبته، وهما أن يرتاد حياض الموت في ساحات القتال، وأن يحقق كل ما يتمناه، وإن كان الدخول في المعارك عند غيره وسيلة لتحقيق غاية ما فهو عنده غاية بحد ذاته:

سأحمل روحي على راحتي --- وألقي بها في مهاوي الردى

فإما حياة تسر الصديق --- وإما ممات يغيظ العدى

ونفس الشريف لها غايتان --- ورود المنايا ونيل المنى

بقلبي سأرمي وجوه العداة --- فقلبي حديد وناري لظى

وأحمي حياضي بحد الحسام --- فيعلم قومي بأني الفتى

الشاعر الرابع

وكان الشاعر عبد الكريم الكرمي "أبو سلمى" (1909-1980) أحد أقطاب شعراء تلك الفترة، ومن البداية هناك نقطة اختلاف مهمة ما بين أبو سلمى وكل من إبراهيم طوقان، وعبد الرحيم محمود بأن كلا الشعاعين توفيا قبل وقوع نكبة الشعب الفلسطيني عام 1948 بينما أبو سلمى عاش نصف عمره في فلسطين، ونصفه الثاني لاجئاً مُشرداً بعيداً عن البلاد؛ ما ترك أثره على حياته وشعره.

ويقول الأستاذ كامل السوافيري في كتابه "الشعر العربي الحديث في مأساة فلسطين" صفحة 298: "لا يوجد بين الفلسطينيين الذين تعلموا في مدارس فلسطين بعد ثورة 1936 من لا يحفظ لإبراهيم طوقان قصيدته "الفدائي" و "الشهيد"، ولعبد الرحيم محمود "الشهيد" و "الشعب الباسل". ولأبي سلمى داليتة التي ثار بها على الملوك العرب...

المحور الثالث: الشعر والشعراء في فلسطين غير الأربعة الأوائل

لقد كان الشعر العربي منذ القدم، ديوان العرب ومستودع تاريخهم وحضارتهم، ولا يزال إلى اليوم. وكذلك كانت مدينة القدس والمسجد الأقصى، محط أنظار المسلمين، ومهوى أفئدتهم؛ لما له من رمزية دينية، لارتباطه بمسرى الرسول الأعظم، محمد . صلى الله عليه وسلم . ولذلك فإننا نجد حضوراً لافتاً للقدس، في الشعر الفلسطيني والعربي بوجه عام، وذلك انطلاقاً من مبدأ الالتزام في الأدب والفن، والذي يقضي بأن "مسؤولية الشاعر ليست لفظية.. أو بعيدة عن الواقع الملموس بل هي مسؤولية مباشرة ومحددة، تهتم بمشاكل الناس اليومية وتصف ما يعانونه من آلام يوماً بيوم.

هدف الشعر الوطني العظيم

الشعر الوطني الذي ينظمه الشاعر مضمناً إياه المعاني والمشاعر الوطنية، من إعجابٍ وحبٍ واحترامٍ وإجلالٍ للوطن، بالإضافة إلى إظهار مدى تعلق الشاعر بوطنه بكل تفاصيله، والتعبير أيضاً عن الحنين إليه، ويعتبر نوعاً جديداً من أغراض الشعر.

وفيما يلي سنركز الضوء على التزام الشعراء الفلسطينيين والعرب بقضيتهم الأولى، قضية فلسطين،
موضحين دور الشعر العربي، في معركة الدفاع عن القدس، من خلال التركيز على تناول



فدوى طوقان

الشاعرة فدوى طوقان ولها 36 قصيدة

وصفت الشاعرة فدوى طوقان بأنها "شاعرة نضال ومقاومة"، وكتب الناقد المصري المعروف غالي شكري في كتابه "أدب المقاومة" عنها: ". لم تكن قصائدها في فلسطين مجرد تصيّد لمناسبة من المناسبات.. وإنما كانت موضوعاً أساسياً من موضوعات فنّها وملمحةً رئيسياً لا يكتمل وجهها الشعري بدونه. وقد عاشت فدوى فلسطينية على الضفة الغربية من نهر الأردن.. أي أنها كانت أقرب ما تكون من "الأرض" وأبعد ما تكون عنها.. ولذلك اختلف غناؤها عن غناء شعراء الأرض المقيمين فوقها، فبينما تحددت نظرة هؤلاء في نطاق المعارضة للنظام العنصري تحددت نظرة فدوى في نطاق "الرفض الرومانسي للواقع". (موقع ديوان العرب)

صدر للشاعرة (8) دواوين شعرية وهي: "وجدتها، وحدي مع الأيام، إعطنا حباً، أمام الباب المغلق، الليل والفرسان، الوجه الذي ضاع، على قمة الدنيا وحيداً، وقصائد سياسية".

أما في شعرها حول الوطن، فتقول في قصيدة "بعد الكارثة" تسائل وتخطب وطنها الفلسطيني، الذي غذاها من صدره الحب والحنان.. فتقول في هذه النفحة العاطرة كعطر يرتقال يافا:

يا وطني، مالك يحني على / روحك معنى الموت، معنى العدم / امضك الجرح الذي خانته /
مأساته في المأزق المحتدم / جرحك، ما أعمق أغواره.

ودعت طوقان إلى حرية الإنسان الفلسطيني، وهو عين ما تدعو له المقاومة، فتقول:
سأظل أحفر اسمها حتى أراه / يمتد في وطني ويكبر / ويظل يكبر / حتى يغطي كل شبر في ثراه /
حتى أرى الحرية الحمراء تفتح كل باب / والليل يهرب والضياء يدك أعمدة الضباب.

ومن قصائدها الجميلة بعنوان: لن أبكي

على أبواب يافا يا أحبائي --- وفي فوضى حطام الدور .

بين الردم والشوك --- وقفتُ وقلتُ للعينين :

قفا نبك --- على أطلال من رحلوا وفاتوها

تنادي من بناها الدار --- وتنعى من بناها الدار

وأَنَّ القلبُ منسحقاً --- وقال القلب : ما فعلتُ ؟

بكِ الأيام يا دارُ ؟

وأين القاطنون هنا --- وهل جاءتك بعد النأي ، هل

جاءتك أخبارُ ؟ هنا كانوا --- هنا حلموا

هنا رسموا

وفي نهاية تلك القصيدة قالت:

حصان الشعب --- فأنت الرمز والبيرق

ونحن وراءك الفيلق ---

ولن يرتدَّ فينا المدُّ والغليانُ - والغضبُ

ولن ينداح في الميدان

فوق جباهنا التعب

ولن نرتاح ، لن نرتاح

حتى نطرد الأشباح

والغريان والظلمه

ومن الشعراء: صالح محمد جرار وله 240 قصيدة.

وله ديوان بعنوان: أسير



واصبر وصابر يا أخي حتى ترى نوراً يبلِّغك الذي تهواه

ولذي العداوة فلنعدّ له القوى فلکم رأينا الضّعف قد أغراه

والله مولى مؤمنٍ لزم التّقى أمّا الذي يعصي ، فمن مولاة ؟

فاصبر وصابر فالعدوُّ مُحَدَّلٌ واخشَ الذي لا ناصرٌ إلاّهُ

خليل السكاكيني وله 16 قصيدة



معاذ الله أن أنسي بلادي

معاذ الله أن أنسي بلادي وأن يصبو لغيركمو فؤادي

نأيت ولم يزل قلبي مقيما لديكم حافظا عهد الوداد

فإن أرحل فليس عن اختياري وأن أرجع فذاكل المراد

ومن الشعراء المعاصرين محمود درويش وله 261 قصيدة



تطور شعر درويش من كونه شاعرًا غنائيًا حسيًا متأثرًا بأستاذه «نزار قباني»

ويضيف الدكتور صلاح فضل في كتابه "محمود درويش حالة شعرية" بقوله: أن موقف درويش كان نموذجيًا يجمع بين العام والخاص بين الفردي والقومي وكانت جمالية التعبير عنده مبتكرة نسبيًا حيث امتزج به الطابع الدرامي الحيوي في صدق وبراءة كما في قصيدته "بطاقة هوية" التي يقول فيها:

(سجل أنا عربي --- ورقم بطاقتي خمسون ألف --- وأطفالي ثمانية --- وتاسعهم سيأتي بعد صيف --- فهل تغضب؟!).

ومن أروع ما سطر محمود درويش، الأبيات التي يصف فيها حال أم الشهيد.. قلبها.. ألمها..
سؤالها.. تغزلها بابنها.. مخاطبة الأشياء.. خوفها عليه.. أين هو؟ أأكل أم لم يأكل؟ أنام أم لم
ينم؟ وفي النهاية دموعها.. حتى الدموع قد لا تملك منها الكثير:

يحكون في بلادنا / يحكون في شجن / عن صاحبي الذي مضى / وعاد في كفن / ما قال حين
زغردت خطاه خلف الباب لأمه: الوداع!

ما قال للأحباب... للأصحاب: موعدنا غداً! ولم يضع رسالة... كعادة المسافرين تقول: إني
عائداً.. وتسكت الظنون ولم يخطّ كلمة.. تضيء ليل أمه التي.. تخاطب السماء والأشياء، تقول:
يا وسادة السرير!.. راح بلا زوادة، من يطعم الفتى / إن جاع في طريقه؟ / من يرحم الغريب؟ /
قلبي عليه من غوائل الدروب! / قلبي عليك يا فتى.. يا ولداه / قولوا لها، يا ليل! يا نجوم! / يا
دروب! يا سحاب! / قولوا لها: لن تحملي الجواب / فالجرح فوق الدمع.. فوق الحزن والعذاب! /
لن تحملي.. لن تصبري كثيرا لأنه.. لأنه مات، ولم يزل صغيرا

يا أمه! لا تقلقي الدموع من جذورها / خلي بئر القلب دمعين! / فقد يموت في غد أبوه...
أو أخوه أو صديقه أنا خلي لنا.. للميتين في غد لو دمعين... دمعين!

ومما قاله محمود درويش

أسأل حكمة الأجداد : لماذا تسحب البيارة الخضراء

إلى سجن، إلى منفى، إلى ميناء

و تبقى رغم رحلتها - و رغم روائح الأملاح و الأشواق ،

تبقى دائما خضراء؟

و أكتب في مفكرتي: أحبّ البرتقال. و أكره الميناء

و أردف في مفكرتي : على الميناء

وقفت .و كانت الدنيا عيون الشتاء

و قشرة البرتقال لنا. و خلفي كانت الصحراء !

و باسمك، صحت بالأعداء:

كلى لحمي إذا ما نمت يا ديدان

فبيض النمل لا يلد النسور..

و بيضة الأفعى ..

يخىء قشرها ثعبان!

خيول الروم.. أعرفها

و أعرف قبلها أبنى

أنا زين الشباب، و فارس الفرسان

نبذة قصيرة عن الشاعر الشاب تميم البرغوثي



تميم البرغوثي من شعراء العصر الحديث، فلسطيني الأصل، من مواليد مصر، أبوه الشاعر الفلسطيني مريد برغوثي المقيم في مصر، وأمه الكاتبة المصرية رضوى عاشور. يغلب على موضوعات شعره القضية الفلسطينية وقضايا الوطن العربي، لم يكن هذا الشاعر معروفاً، لكنّه

لفت أنظار النقاد وإعجابهم عندما ألقى أول قصيدة له في إحدى الفضائيات العربية في برنامج (أمير الشعراء) في إمارة أبو ظبي، وكانت هذه القصيدة سبب شهرته.

قصيدة القدس

مررنا على دار الحبيب فردنا عن الدارِ قانونُ الأعادي وسورها
فقلْتُ لنفسي رُما هي نعمةٌ فماذا ترى في القدس حين تزورها
ترى كلَّ ما لا تستطيع احتمالهُ إذا ما بدت من جانبِ الدربِ دورها
وما كلُّ نفسٍ حين تلقى حبيبها تُسرُّ ولا كلُّ الغيابِ يُضيرها
فإن سرها قبل الفراقِ لقاءه فليس بأمونٍ عليها سرورها
متى تُبصرِ القدسَ العتيقةَ مرَّةً فسوف تراها العينُ حيثُ تُديرها
ثم قال في آخر القصيدة

العين تُغمضُ، ثم تنظرُ، سائقُ السيارةِ الصفراءِ، مالٌ بنا شمالاً نائياً عن بابها
والقدس صارت خلفنا والعينُ تبصرها بمرآة اليمينِ، تغيَّرت ألوانها في الشمسِ، من قبل الغيابِ إذ
فاجأتني بسمةٌ لم أدر كيفَ تسَلَّلت للوجهِ قالت لي وقد أمعنتُ ما أمعنتُ يا أيها الباكي وراء
السورِ، أحمقُ أنت؟ أجننت؟ ل

ا تبك عينك أيها المنسي من متن الكتاب لا تبك عينك أيها العربي واعلم أنه في القدس من في
القدس لكن لا أرى في القدس إلا أنت

الشاعر الفلسطيني سميح القاسم



من قصائده: أكثر من معركة
في أكثر من معركة دامية الأرجاء
أشهر هذي الكلمات الحمراء --- أشهرها.. سيفاً من نار
في صفّ الإخوة.. في صفّ الأعداء
في أكثر من دربٍ وعرٍ --- تمضي شائخةً.. أشعاري
و أخافُ.. أخاف من الغدر --- من سكين يُعتمد في ظهري
لكني، يا أغلى صاحب --- يا طيبُ.. يا بيت الشعر
رغم الشكِّ.. ورغم الأحران --- أسمع.. أسمع.. وقع خطي الفجر!
رغم الشكِّ.. و رغم الأحران --- لن أعدم إيماني
في أنّ الشمس ستشرقُ.. --- شمس الإنسان
ناشرةً ألوية النصر --- ناشرةً ما تحمل من شوقٍ و أمان
كلماتي الحمراء.. كلماتي.. الخضراء!
عدد الشعراء الذين قمت بإحصائهم
عدد الشعراء الذين قمت بإحصائهم 75 شاعرا
عدد القصائد 3057 قصيدة
وهناك العديد العديد الذين لم يتم إحصاؤهم

إندونيسيا في القلب الفلسطيني

بارك الله فيكم أجمعين وحفظ الله هذا البلد الطيب المبارك باهله وقيادته وشعبه

PERANAN DAN SUMBANGAN ABDUL SAMAD AL-FALIMBANI DALAM WACANA KEILMUAN ISLAM DI ALAM MELAYU

Mohammed Hussain Ahmad

Timbalan Rektor Universiti Islam Sultan Sharif Ali
(hussain.ahmad@unissa.edu.bn)

A. Pendahuluan

Sejarah kedatangan Islam dan para ulama silam di Alam Melayu telah banyak menarik perhatian ilmuan moden dan minat para penyelidik sebagai bahan tulisan dan kajian mereka kerana ia memberikan pemahaman yang lebih baik tentang proses Islamisasi dan sejarah intelektual Nusantara dalam konteks yang lebih luas. Ulama yang berasal dari Samudera, Pasai, Aceh, Patani, Ligor, Kedah, Kelantan, Terangganu, Johor, Riau, Batawi, Banten, Singkel, Makasar, Minangkabau, Sumatera, Palembang, Banjar, Pontianak, Sambas, Lingga, Ternate dan lain-lain lagi negeri dan daerah di Alam Melayu telah banyak dimuatkan dalam penulisan para sarjana moden. Nama-nama tokoh ilmuan dan ulama Islam silam seperti Hamzah al-Fansuri, Shamsuddin al-Sumatrani, Abdul Rauf al-Sinkili, Nuruddin al-Raniri, Muhammad Yusuf al-Maqassari, Muhammad Arshad al-Banjari, Muhammad Nafis al-Banjari, Abdul Samad al-Falimbani, Daud al-Fatani, Muhammad Nawawi al-Bantani adalah di antara nama-nama yang tidak asing lagi dalam penulisan sejarah Islam di Alam Melayu.

Dalam konteks ini, Palembang dan sejarah para ulamanya juga tidak terkecuali dari menarik perhatian para sarjana moden. Bagaimanapun, berbeza sedikit dengan pendahulunya di Aceh, Sumatera Utara, yang telah kelihatan melahirkan ulama seawal abad keenam belas, Palembang hanya mula muncul dengan ulamanya dalam sekitar abad kelapan belas. Ini tidak syak lagi menunjukkan bahawa dari abad kelapan belas Palembang mula memainkan peranan penting dalam proses Islamisasi di Nusantara dan akhirnya menggantikan Aceh sebagai pusat yang baru dalam pembelajaran dan penyebaran Islam.

Salah seorang daripada ulama abad kelapan belas dari Palembang yang ketara menonjol adalah Abdul Samad al-Falimbani sendiri. Walaupun beberapa maklumat beliau telah diketahui oleh para sarjana moden khususnya melalui penulisan-penulisannya, namun masih lagi terdapat banyak ruang untuk mengkaji sejarahnya serta peranannya sebagai seorang alim dan tokoh sufi, dan sumbangannya terhadap perkembangan intelektual Nusantara dan penyebaran Islam di Alam Melayu. Masih saja terdapat karya-karyanya yang tidak digunakan oleh sarjana moden, termasuk naskah manuskrip yang tidak diterbitkan dan beberapa karyanya yang diterbitkan, di samping maklumat-maklumat baru yang diperolehi dari sumber-sumber klasik yang tidak pernah digunakan sebelum ini yang mana membolehkan maklumat Abdul Samad al-Falimbani dibentangkan secara terperinci dan lebih kritikal daripada yang telah dilakukan setakat ini.

Abdul Samad al-Falimbani lebih dikenali sebagai seorang tokoh sufi di Alam Melayu melalui bukunya yang merupakan karya agungnya (*magnum opus*) berjudul *Sayr al-Salikin*. Walaupun demikian, melalui pengajian, pengajaran dan penulisannya, dapat dibuktikan bahawa beliau juga memiliki pengetahuan yang mendalam dalam hampir setiap disiplin ilmu keagamaan Islam. Ini dapat dikesan melalui hubungannya dengan para ulama yang terkenal pada zamannya, disiplin ilmu yang dipelajarinya dari mereka dan bukti yang beliau kemudiannya menyampaikan ajaran-ajaran ini kepada murid-muridnya melalui pengajaran lisan

secara langsung atau melalui karya tulisannya di samping kesaksian dari para rakan sebayanya dan juga muridnya sendiri. Dengan menganalisa hubungan keilmuan dengan para gurunya dan muridnya, kita dapat lebih memahami tempat dan kedudukannya dalam jaringan intelektual ulama di abad kelapan belas serta mengetahui peranan, pengaruh dan sumbangannya kepada perkembangan Islam di Alam Melayu.

B. Sejarah Ringkas Al-Falimbani

Al-Falimbani¹ lebih dikenali dalam penulisan sejarah Alam Melayu sebagai Syeikh Abdul Samad al-Jawi al-Falimbani. Dari nisbah ini menunjukkan bahawa beliau berasal dari Palembang, Sumatera Selatan, yang merupakan pulau kedua terbesar Republik Indonesia moden. Manakala al-Jawi yang tercantum pada namanya menunjukkan bahawa dia berasal dari Alam Melayu.²

Secara ringkasnya, nama penuh al-Falimbani ialah Syeikh Abdul Samad bin Abdul Rahman bin Abdul Jalil al-Jawi al-Falimbani.³ Dan jika diandaikan nama keturunan Abdul Jalil yang dicatat dalam *Tawarikh Silsilah*⁴ adalah tepat, kita dapat mencantumkan salasilah al-Falimbani sebagai Abdul Samad bin Abdul Rahman bin Abdul Jalil bin Abdul Wahhab bin Ahmad al-Mahdani (mungkin kekeliruan dari nama keluarga Arab yang sepatutnya adalah al-Mahdali atau al-Hamdani) berasal dari keturunan Arab yang datang dari Sana'a, Yaman.

Manakala tahun kelahirannya pula, penulis berpendapat bahawa Abdul Samad dilahirkan di Palembang sekitar tahun 1132/1719.⁵ Ini adalah berdasarkan penelitian ke atas lingkungan umur para ulama yang sempat Abdul Samad al-Falimbani berguru dengan mereka, tarikh kematian guru-gurunya, lingkungan umur rakan sebayanya dan juga tarikh karya-karyanya, yang akan dijelaskan kemudian.

Menurut Mal An Abdullah, hasil maklumat yang diperolehi dari *manaqib* Abdul Samad berjudul *Faydh al-Ihsani wa Midada li al-Rabbani*, tahun kelahiran beliau tercatat sebagai 1150/1737.⁶ Walau bagaimanapun, hasil penelitian penulis, salah seorang guru terawal Abdul Samad di Tanah Arab adalah [Imaduddin] Yahya b. Umar Maqbul al-Ahdal (1073-1147/1662-1734) yang merupakan Mufti Zabid, Yaman. Menurut Yasin al-Fadani dari *isnad* Abdul Samad menunjukkan bahawa beliau belajar secara langsung *al-Bulugh al-Maram* karangan Ibn Hajar al-Asqalani dan semua karya-karyanya yang lain dari Yahya al-Ahdal dengan menghadiri sesi pengajarannya.⁷

¹ Transliterasi nisbah "al-Falimbani" dicatat dalam karya moden dengan ejaan yang berbeza-beza, iaitu al-Palimbani, al-Palembani, al-Filimbani, al-Falembani, al-Felimbani, dll. Perkataan ini diambil dari asal bahasa Arab, sepertimana Aceh disebut sebagai Ashi dalam bahasa Arab, Padang sebagai Fadan, Langkat sebagai Lankat, Lampong sebagai Lamfun, Patani sebagai Fatani, dll. Setiap individu ditunjukkan oleh formasi nisbah mereka, sepertimana al-Fadani menunjukkan seseorang yang berasal dari Padang, al-Banjari dari Banjar, al-Falimbani dari Palembang, al-Fatani dari Patani, dll. Orang-orang Arab, sepertimana yang diketahui, menyebut huruf 'p' dalam bahasa mereka sebagai 'f', maka penulis telah menggunakan transliterasi al-Falimbani (dengan mengganti 'p' Palembang dengan 'f') yang menurut penulis adalah lebih sesuai dari pada variasi lainnya.

² Semua orang yang berasal dari Alam Melayu di Tanah Arab dikenali dengan nama *al-Jawi* (kata jamaknya *Jawah* atau *Jawiiyin*) dan semua tanah dan kepulauan yang dihuni oleh mereka disebut sebagai *Bilad al-Jawah*. Lihat Hurgronje, *Mekka in the Later Part of 19th Century*, hal. 215

³ Untuk maklumat yang lebih terperinci, sila rujuk Ahmad, *Islam in the Malay World: al-Falimbani's Scholarship*, hlm. 35-42.

⁴ Lihat Muhammad Hassan, *Tawarikh Silsilah*, hlm.1, 206-7, 419. Versi rumi kemudiannya diterbitkan dengan judul *al-Tarikh Salasilah Negeri Kedah* oleh Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1968.

⁵ Sila lihat Ahmad, *Islam in the Malay World*, hlm. 42-44.

⁶ Abdullah, *Jejak Sejarah Abdus-Samad Al-Palimbani*, hlm. 20-21.

⁷ Lihat al-Fadani, *al-Iqd al-Farid*, hlm. 17; idem, *al-Wafi*, hlm. 48; al-Tarmasi, *Kifayat al-Mustafid*, hlm. 6 (nota kaki).

Dari kesemua catatan biografi Yahya al-Ahdal,⁸ jelas menunjukkan beliau tidak pernah mengembara ke Kepulauan Melayu seperti yang dilakukan oleh sebahagian ulama Yaman yang lain dan beliau hanya pernah pergi ke Makkah melaksanakan ibadah Haji pada tahun 1106/1694 ketika dia bertemu dengan Ahmad al-Nakhli (w. 1130/1717), salah seorang *muhaddis* yang terkenal di Makkah pada waktu itu. Maka adalah mustahil bagi Abdul Samad bertemu Yahya al-Ahdal sama ada di Alam Melayu kerana beliau tidak pernah mengembara ke sana, atau bertemu di Makkah pada tahun 1106/1694 kerana Abdul Samad sendiri belum dilahirkan pada waktu itu. Memandangkan Yahya meninggal pada tahun 1147/1734, maka Abdul Samad semestinya sudah bertemu dengannya paling lewat pada tahun tersebut untuk mengkatogerikanya sebagai anak murid beliau.

Justeru, tarikh kelahiran 1150/1737 masih boleh dipertikaikan kerana Abdul Samad belum lagi lahir bila gurunya Yahya meninggal pada tahun 1147/1734, sedangkan *isnad* beliau jelas menunjukkan dia tergolong di antara anak murid Yahya al-Ahdal. Kajian lanjut perlu dijalankan bagi menyelaraskan percanggahan tarikh-tarikh tersebut.

Sebagaimana terdapat percanggahan pada tarikh kelahiran Abdul Samad, tarikh beliau meninggal dunia juga tidak terkecuali dari pelbagai pendapat yang berbeza. Hasil penelitian yang dibuat penulis dan tarikh *haul* Abdul Samad yang diperolehi, kita dapat membuat kesimpulan bahawa beliau meninggal pada 17 Zulkaedah 1254 bersamaan 1 Februari 1839, tahun di mana serangan tentera Siam ke atas Kedah berlaku sehingga mereka dapat menawan Kedah pada masa itu berdasarkan catatan sejarah Siam.⁹ Maklumat terkini yang diperolehi mengatakan bahawa makam Abdul Samad telah ditemukan berada di antara Kampung Sekom dengan Chenok (Amphoe Chana), di kawasan Tiba, Utara Patani, Thailand.¹⁰

C. Perkembangan Intelektual al-Falimbani

Menerusi senarai nama guru dan anak murid Abdul Samad al-Falimbani serta mengkaji mereka satu persatu membolehkan kita mengutip maklumat lanjut mengenai kehidupan intelektual dan aktiviti ilmiah beliau di Tanah Arab. Walau bagaimanapun, hanya beberapa orang guru Abdul Samad yang diketahui oleh sarjana moden, dan yang paling kerap disebut di kalangan mereka ialah Muhammad b. Abdul Karim al-Samman, Ahmad b. Abdul Mun'im al-Damanhuri, dan Muhammad b. Sulaiman al-Kurdi.

Manakali melalui penelitian hasil tulisan Abdul Samad sendiri dan kajian *isnad* yang menghubungkannya dengan ulama terdahulu, penulis dapat mengesan nama-nama guru dan murid yang lain, yang kebanyakannya tidak diketahui atau disebutkan dalam kajian kontemporari. Oleh itu, untuk mengkaji aspek ini dengan secukupnya, penulis telah menjalankan kajian menyeluruh mengenai semua gurunya yang diketahui di Semenanjung Arab dan juga berdasarkan bukti yang tidak diketahui sebelumnya dengan

⁸ Untuk biografi lengkap Yahya al-Ahdal dan karya-karyanya, lihat al-Ahdal, *al-Nafas al-Yamani*, hlm. 22-29; Zabarrah, *Nashr al-Urf*, jil. 2, hlm. 880-883; jil. 3, hlm. 354-357; Kahhalah, *Mu'jam al-Mu'allifin*, jil. 13, hlm. 216; al-Habshi, *Uqud al-La'al*, hlm. 31-34, 110-111, 217-220, 252-253; al-Zirikli, *al-A'lam*, jil. 8, hlm. 161; al-Qannuji, *Abjad al-Ulum*, jil. 3, hlm. 140-142; idem, *al-Taj al-Mukallal*, hlm. 344-345; al-Kattani, *Fahras al-Faharis*, jil. 2, hlm. 1135-1136; al-Habshi, *Masadir al-Fikr al-Islami*, hlm. 37, 72-73, 261, 524-525; al-Baghdadi, *Hadiyyat al-Arifin*, jil. 2, hlm. 534; al-Ahdali, *al-Qawl al-A'dal*, hlm. 123; Sardar, *Bulugh Amani al-Abrar*, hlm. 27; Mu'assasat al-Imam al-Sadiq, *Mawsu'at Tabaqat al-Fuqaha*, jil. 12, hlm. 433-434; al-Sanusi, *Musnid al-Hijaz: al-Thabat, Khatimat al-Muhaddithin al-Shaykh Abdullah b. Salim al-Basri al-Makki*, hlm. 43; Brockelmann, Carl, *Geschichte Arabischen Litterature*, (S) jil. II, hlm. 535.

⁹ Untuk perbincang terperinci, sila rujuk Ahmad, *Islam in the Malay World*, hlm. 45-51.

¹⁰ Gambar makam Abdul Samad al-Falimbani dalam <http://alkubrawiyyah.blogspot.com/2015/09/catatan-rehlah-ilmiah-ke-fatani.html>

membuat tinjauan ke atas guru-gurunya di Mesir dan Syria di samping melaksanakan kajian kritikal terhadap para muridnya yang diketahui setakat ini.

Dengan mengkaji hubungan Abdul Samad melalui jaringan ilmiah yang luas dengan guru dan muridnya, bukan sahaja kita dapat mempelajari hubungannya dengan ulama pada zamannya, tetapi kita juga dapat menilai kedudukan unggulnya dalam jaringan ini, serta peranan penting yang dimainkannya dalam menyampaikan ilmu agama Islam. Di samping itu, kita juga dapat melihat sumbangan Abdul Samad kepada pengembangan ilmu Islam dan pembelajarannya di dunia Arab dan Melayu. Melalui penelitian hubungan Abdul Samad dengan para gurunya dan melalui *isnad* beliau, kita juga dapat mengklasifikasikan dan menganalisis pelbagai disiplin ilmu agama Islam yang dipelajarinya dari setiap guru seperti fiqh, hadis, tafsir, tasawwuf, dan sebagainya, pemikiran intelektual yang diberikan kepadanya, dan sejauh mana pengaruh setiap guru secara individu ke atasnya.

Secara ringkasnya, Abdul Samad telah berguru kepada para ulama Zabid di Yaman, Makkah, Taif, Jeddah, Madinah, Mesir, Syria, Maghribi, dan Kepulauan Melayu. Guru Abdul Samad di Zabid termasuk Yahya b. Umar b. Abdul Qadir b. Ahmad al-Ahdal (1073-1147/1662-1734), yang menurut kajian penulis merupakan guru pertama beliau di dunia Arab. Selain Yahya, guru beliau di Zabid adalah [Safiuddin] Ahmad b. Muhammad b. Umar Sharif Maqbul al-Shafi'i al-Ahdal (1109-63/1697-1749). Ahmad al-Ahdal merupakan anak saudara kepada Yahya al-Ahdal dan juga muridnya yang paling rapat. Amrullah [Khawajah] b. Abdul Khaliq b. al-Zain b. Muhammad Baqi al-Mizjaji al-Hanafi al-Zabidi al-Ash'ari yang merupakan anak kepada seorang *muhaddis* terkemuka Yaman, Abdul Khaliq al-Mizjaji (w. 1152/1739). Dan yang terakhir di antara senarai guru Abdul Samad yang dikenali di Yaman adalah Ahmad b. Sulaiman [Abu al-Qasim] b. Abu Bakr [Umar Abakr] b. Sulaiman al-Hajjam al-Ahdal al-Husaini al-Ahdali al-Zabidi. Walaupun tidak ada maklumat tentang tarikh lahir dan kematiannya, dari catatan riwayat hidupnya yang diperolehi, beliau merupakan seorang ulama dari Zabid yang dilaporkan hidup sekitar tahun 1212/1797.

Setelah menuntut ilmu di Zabid, Abdul Samad meneruskan perjalanannya ke Makkah di mana beliau telah berguru kepada para ulama yang mashhur. Di antara guru Abdul Samad di Makkah termasuk [Abu al-Makarim] Salim b. Abdullah al-Basri al-Shafi'i al-Makki (w. 1160/1747), yang merupakan anak kepada *muhaddis* Makkah yang terkenal, Abdullah b. Salim b. Muhammad b. Isa al-Basri al-Makki (1049-1134/1639-1722), yang berasal dari Basrah, Iraq; Sayyid [Abu Hafs] Umar b. Ahmad b. Aqil b. Abu Bakr al-Husaini al-Alawi al-Makki al-Shafi'i, lebih dikenali sebagai al-Saqqaf (1102-1174/1690-1760), merupakan seorang ulama penting di Makkah sehingga beliau digelar sebagai '*al-imam al-muhaddith al-musnid syeikh al-hadith*' di Hijaz, dan bintang agama (*najm al-din*); Ata'ullah b. Ahmad b. al-Azhari al-Misri al-Makki al-Shafi'i, seorang ulama Mesir yang kemudiannya menetap dan meninggal di Makkah pada usia sembilan puluh tahun (1097-1187/1685-1773); [Zainuddin] Abdul Ghani Hilal b. Muhammad Hilal b. Muhammad Sunbul al-Shafi'i (w. 1212/1798), yang merupakan seorang *faqih* dan mufti Shafi'i di Kota Suci Makkah; [Shihabuddin Abu al- Abbas] Ahmad b. Abdul Munim b. Yusuf b. Siam al-Shafi'i al-Maliki al-Hanafi al-Hanbali al-Damanhuri al-Mazahibi al-Azhari (1101-1192/1690-1778), yang lebih dikenali sebagai Ahmad al-Damanhuri. Beliau merupakan salah seorang ulama yang paling menonjol dalam kalangan para ilmun di abad kelapan belas. Beliau juga dikenali sebagai al-Mazahibi kerana kewibawaan dan pengetahuannya dalam

memberikan fatwa dalam kesemua empat mazhab Sunni; [Abu al-Fawz] Ibrahim b. Muhammad b. Abdul Latif b. Abdul Salam al-Ra'is al-Zubairi al-Zamzami al-Makki (1110-1195/1698-1781); Ulama terakhir dalam senarai guru Abdul Samad di Makkah adalah al-Muhammad Mirdad. Penyelidikan penulis dalam beberapa kamus biografi menunjukkan beliau adalah Muhammad b. Muhammad Salih b. Muhammad Mirdad al-Hanafi al-Makki (w. 1205/1790).

Guru Abdul Samad di Taif adalah [Afifuddin, Abu al-Siadah] Abdullah b. Ibrahim b. Hasan b. Muhammad Amin b. Ali Mirghani al-Husaini al-Nasafi al-Hanafi al-Makki al-Ta'ifi, juga dikenali sebagai al-Mahjub (w. 1207/1792), adalah seorang Sufi Hanafi yang terkenal, dilahirkan dan membesar di Makkah, dan kemudian berpindah bersama keluarganya ke Taif pada tahun 1166/1752. Kedua-dua anak lelaki Abdullah Mirghani, Yasin (w. 1251/1835) yang juga dikenali sebagai al-Mahjub, dan Abu Bakr juga merupakan ulama sufi terkenal di Makkah.

Manakala salah seorang guru Abdul Samad di Jeddah yang diperolehi melalui *sanad* beliau adalah Muhammad Murad b. Yaqub al-Hafiz b. Mahmud al-Ansari al-Khazraji al-Sindi (w. 1201/1786). Muhammad Murad dilahirkan dari sebuah keluarga India di tanah Sindh (sekarang di Pakistan moden), di mana dia dibesarkan dan kemudian menjadi Qadi dan akhirnya berhijrah ke Jeddah.

Menurut sumber-sumber tradisional, Abdul Samad al-Falimbani dikatakan telah belajar selama tiga puluh tahun di Makkah dan kemudiannya lima tahun lagi di Madinah. Malangnya, Abdul Samad sendiri tidak memberikan catatan terperinci mengenai tarikh perjalanan dan pengajiannya. Walau bagaimanapun, dengan meneliti kandungan tulisannya serta tarikh dan tempat di mana beliau menyelesaikan penulisannya, penulis dapat membuat perkiraan tarikh lima tahun beliau belajar di Madinah adalah di antara 1181/1767 dan 1186/1772.¹¹ Guru Abdul Samad di Madinah termasuk [Abu Abdullah] Muhammad b. Abdul Karim b. Hasan b. Ahmad al-Madani al-Shafi'i, lebih dikenali sebagai Muhammad al-Samman (1130-89/1717-75), adalah merupakan seorang Sufi terkenal yang dilahirkan dan meninggal di Madinah. Muhammad al-Samman juga merupakan guru yang sangat dihormati dan disanjung tinggi oleh Abdul Samad sepertimana yang beliau catatkan dalam penulisannya sehingga beliau menganggapnya sebagai 'murshid rohani' dan 'pemimpin para wali-wali pada zamannya' dan menjadi pengikutnya yang paling rapat serta mengaguminya.¹² Abdul Samad menerima *Tariqat al-Khalwatiyyah al-Sammaniah* dari Muhammad al-Samman sendiri dan kemudiannya dilantik sebagai khalifah tariqat ini. Guru Abdul Samad seterusnya ialah Abdul Rahman b. Abdul Aziz al-Umari al-Shinqiti al-Maghribi al-Maliki (w. 1181/1767), yang juga merupakan anak murid al-Samman; Siddiq b. Umar Khan al-Madani, yang merupakan anak murid al-Samman juga adalah guru kepada Abdul Samad. Walaupun Abdul Samad belajar dengan membaca beberapa kita daripada Siddiq Khan atas arahan al-Samman, tetapi hubungannya dengan beliau adalah lebih tepat disebut sebagai seorang rakan rapat daripada seorang guru kepadanya. Ini jelas dapat dilihat dari hubungan rapat mereka, misalnya, atas permintaan Abdul Samad, Siddiq Khan menulis untuknya *Qatf Azhar al-Mawahib al-Rabbaniyyah min Afnan Riyad al-Nafhat al-Qudsiyyah li-Sayyidina al-Shaykh al-Samman*, satu ulasan tentang puisi al-Samman berjudul *al-Nafhat al-Qudsiyyah*.¹³ Demikian juga menurut Abdul Samad apabila dia sendiri

¹¹ Untuk keterangan lanjut, lihat Ahmad, *Islam in the Malay World*, hlm. 59, 103, 282.

¹² al-Falimbani, *Sayr al-Salikin*, jil. 4, hlm. 266.

¹³ Khan, *Qatf Azhar*, hlm. 3

menyelesaikan sebuah risalah pada membicarakan *wahdat al-wujud* berdasarkan ajaran yang diterimanya dari al-Samman, Siddiq Khan adalah orang yang pertama membaca karya ini dan kemudian memberikannya judul *Zad al-Muttaqin fi Tawhid Rabb al-Alamin*.¹⁴ Abdul Samad juga berguru kepada Abdul Ghani b. Abu Bakr b. Abdul Rahman al-Fattani al-Qasim, yang lebih dikenali sebagai ‘al-Alim al-Sufi al-Hindi al-Madani’ yang berasal dari India dan kemudian menetap di Madinah berguru dengan al-Samman sehingga beliau meninggal. Guru Abdul Samad juga termasuk Muhammad b. Sulaiman al-Kurdi al-Madani al-Shafi‘i (1127-94/1715-80). Beliau dilahirkan di Damsyik, Syria dan pada usia setahun telah dibawa ke Madinah di mana beliau membesar dan kemudian dikenali sebagai seorang yang *faqih* dan dilantik sebagai Mufti Shafi‘i di Madinah. Guru beliau seterusnya ialah Mushayyakh b. Zain Ba-Ubud al-Alawi (w. 1170/1756). Beliau dilahirkan di Hadramaut, Yaman dan sekitar tahun 1115/1703 berhijrah ke Madinah. Guru terakhir dalam senarai nama guru Abdul Samad di Madinah adalah Aqib b. Hasanuddin b. Jafar b. Muhammad b. Badruddin al-Falimbani al-Sumatrani al-Madani (w. sekitar 1182/1768), adalah merupakan seorang ulama Melayu yang memiliki *sanad* yang banyak dan luas periwayatan (*aktharuhum isnadan wa-awsa‘uhum riwayat*) sehingga dikenali sebagai seorang *muhaddis*, hafiz dan *faqih*.¹⁵

Secara umumnya para sarjana moden menganggap bahawa perjalanan ilmiah dan pengembaraan Abdul Samad untuk menuntut ilmu hanya terbatas di kawasan Semenanjung Arab. Walau bagaimanapun, penelitian terperinci ke atas sumber-sumber klasik menunjukkan bahawa beliau juga mengembara ke Mesir dan Syria untuk belajar dengan ulama terkenal dari kedua-dua bandar Kaherah dan Damsyik. Senarai guru Abdul Samad di Mesir termasuk [Shihabuddin Abu al-Abbas] Ahmad b. Abdul Fattah b. Yusuf b. Umar al-Mujiri al-Shafi‘i al-Azhari, lebih dikenali sebagai Ahmad al-Mullawi (1088-1182/1677-1767). Beliau belajar di Azhar dan kemudian terkenal dengan gelaran ‘guru ulung’ (*shaykh al-shuyukh*) dan ‘pakar sanad pada zamannya’ (*musnid al-waqt*); [Shihabuddin] Ahmad b. Hasan b. Abdul Karim b. Muhammad b. Yusuf b. Karimuddin al-Karimi al-Khalidi al-Shafi‘i al-Qahiri al-Azhari (1096-1182/1684-1768), lebih dikenali sebagai Ahmad al-Jawhari, kerana ayahnya adalah peniaga batu permata (*al-jawhar*); [Shamsuddin Abu Hadi] Muhammad b. Ahmad al-Khalidi al-Shafi‘i, lebih dikenali sebagai Ibn al-Jawhari (1151-1215/1738-1800). Beliau merupakan anak yang paling muda kepada Ahmad al-Jawhari, sehingga digelar sebagai ‘*al-Jawhari al-Saghir*’ (Jawhari Kecil) untuk membezakan beliau dengan ayahnya dan juga dua orang saudaranya, Ahmad b. Ahmad b. Hasan al-Jawhari (1132-87/1719-73) dan Abdul Fattah b. Ahmad b. Hasan al-Jawhari (1141-1215/1728-1800), kedua-dua mereka juga merupakan ulama terkemuka Mesir; Daud b. Sulaiman b. Ahmad b. Muhammad b. Umar b. Amir b. Khidr al-Sharnubi al-Burhani al-Kharibtawi al-Misri al-Maliki (1080-1170/1669-1757). Beliau merupakan seorang ulama hadis terkemuka sehingga diberikan gelaran *al-musnid*; [Wajihuddin Abu al-Marahim] al-Sayyid Abdul Rahman b. Mustafa b. Shaykh b. Mustafa al-Aydarus al-Husaini al-Tarimi al-Misri al-Shafi‘i al-Naqshabandi (1135-93/1722-79). Berasal dari Hadramaut, Yaman dan dilahirkan di Tarim, beliau kemudian berpindah ke Taif dan menetap di Mesir; [Abu al-Fayd, Abu al-Jud, atau Abu al-Waqt] al-Sayyid Muhammad Murtada b. Muhammad b. Muhammad b. Abdul Razzaq al-Husaini al-Alawi al-Wasiti al-Biljrami al-Hindi al-Zabidi al-Misri al-Qadiri al-Naqshabandi

¹⁴ al-Falimbani, *Sayr al-Salikin*, jil. 3, hlm. 183.

¹⁵ Lihat Mamduh, *I‘lam al-Qasi*, hlm. 71

(1145-1205/1732-90), lebih dikenali sebagai Murtada al-Zabidi. Seorang ulama Hanafi yang terkemuka, penyusun kamus, ahli bahasa, ahli teologi, *sufi*, *muhaddis*, pakar silsilah dan biografi (*ansab wa rijal*). Koleksi kamus beliau *Taj al-Arus* boleh dianggap kemuncak dari kamus klasik Arab dan bukti kukuh tentang keilmuan beliau yang unggul.

Nama terakhir dalam senarai guru Abdul Samad di Mesir ialah [Abu al-Hasan, atau Abu al-Nur] Ali b. Abdul Barr b. Abdul Fattah b. Muhammad b. Abu al-Karshi b. Muhammad b. Abdullah al-Halfawi al-Hasani al-Wana'i (atau al-Wafa'i) al-Shafi'i al-Ashari al-Khalwati al-Azhari al-Misri al-Makki (1170-1211/1756-1796). Beliau dilahirkan di Kaherah dan pada penghujung hayatnya berhijrah ke Hijaz dan meninggal di Madinah.

Manakala senarai guru Abdul Samad di Damsyik, Syria termasuk [Shihabuddin Abu al-Abbas] Ahmad b. Ubayd b. Abdullah b. Askar b. Ahmad al-Himsi al-Attar al-Dimashqi (1138-1218/1725-1803), merupakan seorang ulama dari keluarga al-Attar yang dikenali sebagai seorang *muhaddis* di Syria pada zamannya; [Shamsuddin Abu Abdullah atau Abu al-Awn] Muhammad b. Ahmad b. Salim b. Sulaiman al-Saffarini al-Nabulusi al-Hanbali al-Athari al-Qadiri (1114-1188/1702-1774), dilahirkan di Saffaran sebuah kampung dekat Nablus, Palestin, adalah merupakan seorang ahli ilmu tradisi terkemuka dan seorang *faqih* dalam Mazhab Hambali dan seorang penulis yang mahir mengenai pelbagai isu; [Sirajuddin Abu Hafis] Umar b. Abdul Qadir al-Armanazi al-Halabi al-Shafi'i (1105-48/1693-1735); dan [Shamsuddin] Muhammad b. Abu al-Fadl Uthman b. Abdul Rahman b. Uthman b. Abdul Razzaq al-Aqili al-Bata'ihi al-Halabi al-Umari al-Shafi'i (1163-1245/1749-1829).

Satu-satunya ulama Maghribi yang diketahui mempunyai hubungan keilmuan dengan Abdul Samad adalah [Abu al-Abbas] Ahmad b. Abdul Aziz b. Rashid b. Muhammad b. Abdul Aziz b. Ali b. Mahmad b. Muhammad b. Imam Baz al-Nawazil Abu Ishaq Ibrahim b. Hilal al-Hilali al-Sijilmasi al-Maliki, lebih dikenali sebagai Ahmad al-Hilali (1113-1175/1703-1761) dan beliau di lahirkan di Sijilmasa, di Barat Maghribi.¹⁶

D. Karya al-Falimbani

Sejarah dan latar belakang pendidikan Abdul Samad menunjukkan bahawa beliau telah mengembara secara meluas ke pelbagai pusat pembelajaran Islam dan bertemu dengan ramai ulama terkemuka Islam pada zamannya serta menuntut ilmu dalam pelbagai disiplin dari mereka. Beliau memperoleh ilmu dalam setiap disiplin ilmu Islam yang utama, yang dapat dilihat dari senarai buku yang dibaca dan dipelajarinya dengan guru-gurunya melalui catatan beliau sendiri dan juga melalui sanad-sanad beliau yang ditemui.

Dari asas dan pengalaman yang luas ini, sudah setentunya kita menjangkakan tulisan dan karya beliau sendiri akan mencerminkan pembelajaran dan pengalaman merantau yang luas dan pertemuan beliau dengan para ulama terkemuka zamannya. Tetapi apabila kita merujuk kajian kontemporari yang sedia ada mengenai kehidupan dan penulisan Abdul Samad, kita mendapati maklumat tersebut sangat sedikit khususnya yang berkaitan dengan karya beliau. Setakat ini belum ada satu kajian kontemporari yang telah menghasilkan maklumat yang tepat mengenai tulisan Abdul Samad.

¹⁶ Untuk maklumat terperinci mengenai guru-guru Abdul Samad dan anak murid beliau serta tempat beliau menemui mereka, sila rujuk Ahmad, *Islam in the Malay World*, hlm. 74-219.

Terdapat lapan karya yang disenaraikan oleh sarjana moden sebagai hasil penulisan Abdul Samad. Hasil penyelidikan dan penelitian penulis sendiri selanjutnya telah menemukan sejumlah dua belas karya yang dikaitkan dengan Abdul Samad. Ini menjadikan jumlah kesemua karya Abdul Samad sebanyak dua puluh judul, yang mana tiga telah silap dinisbahkan kepada beliau.

Sekurang-kurangnya terdapat dua judul tulisan yang secara silap atau terkeliru dikaitkan dengan nama Abdul Samad al-Falimbani iaitu *Anis al-Muttaqin* dan *Tuhfat al-Raghibin*. Judul pertama, *Anis al-Muttaqin* selesai ditulis pada tahun 1175/1761 dalam bahasa Arab dan dikarang oleh Abdul Samad b. Faqih Husain b. Faqih Muhammad. Shaghir Abdullah adalah satu-satunya sarjana yang menisbahkan judul ini kepada Abdul Samad al-Falimbani, dan selanjutnya beranggapan bahawa nama Faqih Husain adalah nama ayah beliau. Shaghir mendakwa bahawa beliau menisbahkan judul tersebut kepada Abdul Samad berdasarkan salinan manuskrip koleksi peribadinya.¹⁷ Walau bagaimanapun, menurut penelitian penulis, *Anis al-Muttaqin* ternyata bukan hasil tulisan Abdul Samad al-Falimbani dan Abdul Samad b. Faqih Husain sendiri merupakan pengarang yang berbeza dari Abdul Samad al-Falimbani sendiri.¹⁸

Judul kedua yang juga silap dikaitkan dan dianggap sebagai tulisan Abdul Samad ialah *Tuhfat al-Raghibin*, sebuah karya berbahasa Melayu yang ditulis pada tahun 1188/1774 tanpa menyebutkan nama pengarang. Meskipun karya tersebut tidak menyebutkan nama pengarang, Voorhoeve merupakan orang pertama yang mengaitkan penulisan ini dengan Abdul Samad al-Falimbani, yang kemudiannya diikuti oleh Drewes. Dia cuba mendukung dakwaan ini dengan mengemukakan lima bukti; yang terkuat di antaranya adalah Abdul Samad sendiri biasanya memberikan tarikh beliau menyelesaikan penulisannya di antara tahun 1178/1764 hingga 1203/1788. Oleh kerana *Tuhfat al-Raghibin* ditulis pada tahun 1188/1774, maka Voorhoeve membuat kesimpulan bahawa ia adalah hasil karangan Abdul Samad. Walau bagaimanapun, hasil penelitian penulis, *Tuhfat al-Raghibin* dapat dibuktikan bukan karya Abdul Samad, akan tetapi adalah sebetulnya hasil karya Arshad al-Banjari yang telah mengarang *Tuhfat al-Raghibin fi Bayan Haqiqat Iman al-Mu'minin wa-ma Yufsiduhu min Riddat al-Murtaddin* atas permintaan Sultan Tahmidullah al-Thani b. Sultan Tamjidullah al-Awwal, Sultan Banjar yang memerintah sekitar 1778-1808.¹⁹

Terdapat lagi satu karya yang juga dinisbahkan kepada Abdul Samad, iaitu ringkasan kepada *al-Tuhfat al-Mursalat* karangan al-Burhanpuri berjudul *al-Nukhbat al-Mufdah min al-Rahmat al-Muhdah Alayhi al-Salat wa al-Salam min Allah*. Melalui penelitian penulis ke atas teks *al-Nukhbat* tersebut mendapati sebetulnya ia adalah hasil ringkasan yang dibuat oleh Abdullah b. Ibrahim Mirghani dan bukannya Abdul Samad.²⁰

Secara ringkasnya, penulisan Abdul Samad yang diketahui setakat ini dapat disusun berpandukan tahun penulisan yang diketahui seperti berikut:²¹

1. *Zahrat al-Murid fi Bayan Kalimat al-Tawhid* (23 Zulhijjah 1178/12 Jun 1765)
2. *Risalah fi Bayan Asbab Muharramat al-Nikah* (10 Rabiul Awwal 1179/27 Ogos 1765)
3. *Risalah Latifah fi Bayan al-Isra wa al-Mi'raj* (11 Rejab 1181/3 Disember 1767)

¹⁷ Lihat Abdullah, *Syeikh Abdus Shamad*, hlm. 131.

¹⁸ Untuk penjelasan lanjut, lihat Ahmad, *Islam in the Malay World*, hlm. 260-261.

¹⁹ Ibid, hlm. 261-263.

²⁰ Ibid, hlm. 263-264.

²¹ Untuk maklumat terperinci mengenai karya-karya Abdul Samad, rujuk Ibid, hlm. 220-265.

4. Dua pucuk surat yang ditujukan kepada dua orang pemerintah Jawa [19 Safar 1186]/22 Mei 1772.
5. *Nasihah al-Muslimin wa-Tadhkirat al-Mu'minin fi Fada'il al-Jihad fi Sabilillah wa-Karamat al-Mujahidin fi Sabilillah* (25 Jumadilawwal 1187/14 Ogos 1773)
6. *Mulhaq fi Bayan al-Fawa'id al-Nafi'ah fi al-Jihad fi Sabilillah* (tanpa tarikh penulisan)
7. *Doa al-Musabba'at al-Ashar* (tanpa tarikh penulisan)
8. *Al-Urwat al-Wuthqa wa-Silsilat al-Wali al-Atqa* (tanpa tarikh penulisan)
9. *Ratib Syekh Abdul Samad al-Falimbani* (tanpa tarikh penulisan)
10. *Kayfiyyat fi Khatm Yawm al-Rabu fi Waqt al-Asr* (tanpa tarikh penulisan)
11. *Al-Risalah fi Kayfiyyat Ratib Laylat al-Jum'ah* (tanpa tarikh penulisan)
12. *Zad al-Muttaqin fi Tawhid Rabb al-Alamin* (tanpa tarikh penulisan)
13. *Hidayat al-Salikin fi Suluk Maslak al-Muttaqin* (5 Muharram 1192/3 Februari 1778)
14. *Risalah fi Bayan Hukm al-Shara wa-Bayan man Yukhalifuhu fi al-I'tiqad aw fi al-Hukm aw fi al-Amal* (10 Rejab 1201/28 April 1787)
15. *Sayr al-Salikin ila Ibadat Rabb al-Alamin* (jil. I, 1193-94/1779-80; jil. II, 19 Ramadan 1195/8 September 1781; jil. III, 19 Safar 1197/22 Januari 1783; jil. IV, 20 Ramadan 1203/14 Jun 1789)
16. *Al-Nur al-Ahmad fi Asanid al-Shaykh Abdul Samad* (belum ditemukan)
17. *Fada'il al-Ihya li al-Ghazali* (belum ditemukan)
18. *Puisi Kemenengan Kedah* (1246/1831)

Di samping itu, Mal An Abdullah ada menyebutkan beberapa lagi judul yang diperolehi dari *Faydh al-Ihsani* dan dikatakan hasil penulisan Abdul Samad iaitu *Sawathi al-Anwar*, *Irsyad Afdal al-Jihad*, dan *Risalah fi al-Awrad wa al-Adzkar*.²² Justeru, masih terdapat ruang yang luas untuk mengkaji dan meneliti karya-karya Abdul Samad yang sedia ada khususnya yang masih berbentuk naskah manuskrip yang belum pernah diterbitkan dan juga tajuk-tajuk yang baru dijumpai.

E. Sumbangan Penting al-Falimbani

Berdasarkan penelitian yang dilakukan setakat ini, kita sudah nampak peranan penting yang dimainkan oleh Abdul Samad dalam jaringan intelektual ulama di abad kelapan belas. Melalui kedudukan unggulnya dalam jaringan intelektual ini, Abdul Samad memainkan peranan penting dalam menyampaikan dan mengembangkan ilmu-ilmu Islam, bukan saja di Alam Melayu bahkan juga di Tanah Arab, termasuk di Makkah dan di Zabid, Yaman. Beliau merupakan salah seorang ulama unggul yang bukan saja mendapat pengiktirafan dari rakan sebaya dan anak muridnya dari kalangan orang Melayu, bahkan juga dari rakan dan anak murid berbangsa Arab.

Salah satu bukti pengiktirafan tersebut adalah kenyataan Siddiq al-Madani sendiri yang mengatakan walaupun al-Samman sebagai seorang ulama yang terkenal pada zamannya dan telah menarik ramai pelajar dan murid untuk berguru dengannya, tetapi anak murid yang paling dihormati di kalangan murid-murid al-Samman dan yang banyak mendapat manfaat daripadanya, serta mengambil cahaya terbesar dari gurunya, atau dengan istilahnya sendiri, “*wa-kan min ajalli talamidhatihi akhdhan wa a'zamuhum manaran*” adalah

²² Abdullah, *Jejak Sejarah Abdus-Samad Al-Palimbani*, hlm. 94-95.

Abdul Samad al-Jawi al-Falimbani al-Makki.²³ Kenyataan ini saja sudah cukup untuk membuktikan dengan jelas bahawa Abdul Samad telah memperoleh kedudukan paling tinggi di kalangan murid-murid al-Samman.

Manakala Abdul Rahman al-Ahdal, anak murid beliau di Zabid, Yaman yang juga merupakan Mufti Zabid telah memasukkan nama dan biografi gurunya, Abdul Samad di dalam *thabat* beliau berjudul *al-Nafas al-Yamani wa al-Rawh al-Rayhani*. Ini jelas menunjukkan bahawa Abdul Samad adalah salah seorang guru yang paling penting bagi al-Ahdal kerana dia dipilih di antara ratusan ulama lain yang hidup pada masa itu untuk dimasukkan dalam bukunya. Perlu diingat walaupun terdapat ulama Melayu lain yang hidup sezaman dengan Abdul Samad, namun tidak ada seorang pun dari mereka yang kita dapati nama dan riwayat hidupnya dimasukkan dalam catatan biografi kitab-kitab Arab sepertimana yang berlaku kepada Abdul Samad.²⁴

Tambahan lagi, pengakuan dari kesaksian Abdul Rahman al-Ahdal yang menggambarkan beliau, antara lain sebagai ‘ulama yang besar’ (*al-allamah*), ‘wali’ (*al-wali*), ‘yang mempunyai pemahaman yang mendalam’ (*al-fahhamah*), ‘yang warak’ (*at-taqi*) dan ‘mempunyai kedudukan dalam kalangan ulama Islam’ (*wajih al-Islam*) sudah cukup memberikan gambaran betapa hebat dan unggul Abdul Samad dalam jaringan intelektual ulama abad kelapan belas, khususnya di Tanah Arab.²⁵

Menurut al-Ahdal lagi, Abdul Samad adalah salah seorang ulama yang beramal dengan ilmunya (*al-ulama al-Amilin*) dan di antara mereka yang mempunyai kemahiran dan kepakaran dalam hampir setiap disiplin ilmu Islam hasil pembelajarannya dari ulama zamannya dari kalangan ulama *al-Haramain al-Sharifain* (Makkah dan Madinah). Beliau menambah bahawa Abdul Samad adalah antara ulama yang produktif dan penguasai ilmu dalam banyak bidang walaupun beliau menunjukkan minatnya yang besar dalam ilmu tasawwuf.²⁶

Di antara sumbangan terbesar Abdul Samad adalah melalui karya *Sayr al-Salikin* beliau. Untuk melihat lagi dengan jelas sumbangan Abdul Samad kepada kehidupan intelektual Melayu, kita seharusnya merujuk kepada sejarah Alam Melayu.

Sebelum abad kelapan belas, al-Ghazali dan karya-karyanya cuma diketahui dan dikenali secara terbatas di Alam Melayu melalui kutipan karya-karyanya yang sekali sekali dimuatkan dalam penulisan ulama yang terdahulu dari Abdul Samad. Walau bagaimanapun, dalam abad kelapan belas al-Ghazali telah diperkenalkan secara meluas kepada Alam Melayu apabila Abdul Samad menjadi ulama yang pertama untuk menterjemahkan sepenuhnya dua karyanya, *Bidayat al-Hidayah* dan *Lubab* atau *Mukhtasar Ihya Ulum ad-Din*. Dengan terjemahan ini, bukan sahaja Abdul Samad menempatkan al-Ghazali dan karya-karyanya di tempat yang paling tinggi bagi pengamal tasawwuf di Alam Melayu, tetapi beliau juga secara tidak langsung telah menjadikan karya-karya al-Ghazali mudah diperolehi untuk menjadi rujukan oleh orang ramai di Alam Melayu melalui terjemahan beliau.

Malah, melalui *Hidayat al-Saikin* dan *Sayr al-Salikin*, Abdul Samad telah menerangkan kepada mereka yang jahil dan mereka yang telah tersesat, bahawa ajaran tasawwuf ortodoks al-Ghazali adalah mengharmonikan dan sesuai dengan ajaran ulama Sufi yang sering dituduh menyimpang dari syariat seperti

²³ Khan, *Qatf Azhar*, hlm. Iv.

²⁴ Ahmad, *Islam in the Malay World*, hlm. 19.

²⁵ Al-Ahdal, *al-Nafas al-Yamani*, hlm. 135.

²⁶ *Ibid*, hlm. 138-139.

Ibn al-Arabi, al-Jili, al-Hallaj, al-Jilani, al-Junayd al-Baghdadi, dan ulama Nusantara yang terdahulu seperti al-Sumatrani dan al-Sinkili. Dalam masa yang sama, Abdul Samad juga memperkenalkan pendekatan sederhana al-Ghazali yang mana etika mendahului unsur-unsur ghaib dalam tasawwuf dan menekankan pentingnya mematuhi syariat dan kesesuaiannya dengan menunaikan kewajipan tuntutan agama; dengan cara ini Abdul Samad berusaha untuk menarik orang ramai kembali ke arus perdana pengajaran tasawwuf yang sah.

Oleh itu, adalah jelas bahawa usaha Abdul Samad menterjemahkan karya-karya al-Ghazali, belum lagi dengan mengambil kira saduran dan penambahannya sendiri, adalah bukti yang lebih daripada mencukupi untuk menonjolkan satu sumbangan utama dan agung Abdul Samad kepada perkembangan intelektual dan kerohanian orang Melayu, dengan membentuk kehidupan sosial-keagamaan di Alam Melayu. Selain itu, penambahan yang banyak bersumberkan dari pelbagai kitab yang dipetik dan dimuatkan dalam terjemahannya secara tidak langsung membawa khazanah karya-karya ulama Islam ke Alam Melayu, yang sebelum ini tidak mudah diperolehi dan bahkan tidak diketahui oleh mereka. Oleh yang demikian, karya Abdul Samad, terutamanya *Sayr al-Salikin* dan *Hidayat al-Salikin*, seharusnya diiktiraf sebagai agen penyebab yang membawa pengaruh al-Ghazali ke Alam Melayu terutamanya melalui Ihya dan karya-karyanya yang lain.

F. Penutup

Penemuan maklumat-maklumat yang baru berkaitan sejarah kehidupan, pembelajaran, guru-guru, anak murid, pelayaran dan penulisan Abdul Samad telah membukakan ruang kepada para penyelidik untuk mengkaji dengan lebih mendalam peranan dan sumbangan beliau kepada wacana keilmuan Islam di Alam Melayu.

Penelitian yang kritikal dan kajian yang mendalam ke atas sumber-sumber rujukan baru yang belum pernah digunakan oleh sarjana moden sebelum ini dapat memberikan maklumat-maklumat yang tepat dan sah mengenai Abdul Samad dan latar belakang kehidupannya dan sekaligus dapat membantu menyusun semula biografi yang agak terperinci mengenai beliau.

Melalui penelitian dan kajian tersebut juga telah mendedahkan kedudukan Abdul Samad sebagai salah seorang ulama unggul yang memainkan peranan penting dalam menghubungkan Tanah Arab dengan Alam Melayu serta memikul tugas berat menyalurkan penulisan para ulama silam dan ilmu pengetahuan agama Islam ke Nusantara di abad kelapan belas. Ianya juga membantu kita untuk mengetahui sumbangan besar dan penting yang telah diberikan oleh para ulama silam seperti Abdul Samad dalam membantu perkembangan intelektual dan kerohanian masyarakat Alam Melayu, yang mana tanpa sumbangan dan jasa seumpama ini sejarah dan kehidupan sosial-keagamaan di Alam Melayu sudah setentunya akan berbeza.

Bibliografi

- Abdullah, Mal An. 2012. *Jejak Sejarah Abdus-Samad Al-Palimbani*. Palembang: Syariah IAIN Raden Fatah Press.
- Abdullah, Wan Mohd. Shaghir. 1996. *Syeikh Abdus Shamad Palembang: Ulama Shufi Dan Jihad Dunia Melayu* Cet. 1. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah.
- Ahdal (al-), Wajihuddin Abdul Rahman b. Sulaiman b. Yahya al-Yamani. T.T. *Al-Ijazah al-Kubra li-Barakah al-Dunia wa al-Ukhra*. MSS.

- _____. 1979. *al-Nafas al-Yamani wa al-Rawh al-Rayhani fi Ijazat al-Qudat Bani al-Shawkani*. Cet. 1. Sana'a: Markaz ad-Dirasat wa al-Abhath al-Yamaniyah.
- Ahdali (al-), Muhammad Adib. 1359/1940. *al-Qawl al-A'dal fi Tarajim Bani al-Ahdal*. Cet. 1. Homs: Matba'at al-Sharq.
- Ahmad, Mohammed Hussain. 2017. *Islam in the Malay World: al-Falimbani's Scholarship*. Kuala Lumpur: IIUM Press.
- Baghdadi (al-), Ismail Basha. 1951. *Hadiyyat al-Arifin Asma al-Mu'allifin wa-Athar al-Musannifin*. Istanbul: Wakalat al-Ma'arif al-Jalilah.
- Brockelmann, Carl. 1943-1949. *Geschichte Arabischen Litterature*. Leiden: E. J. Brill.
- Fadani (al-), Abu al-Fayd Muhammad Yasin b. Isa al-Makki. 1401/1980. *Al-Iqd al-Farid min Jawahir al-Asanid*. Cet. 2. Surabaya: Dar al-Saqaf.
- _____. 1408/1988. *al-Wafi bi-Dhayl Tidhkar al-Masafi bi-Ijazat al-Fakhr Abd Allah b. Abd al-Karim al-Jarafi wa al-Safi Ahmad b. Ahmad al-Jarafi*. Cet. 1. Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah.
- Falimbani (al-), Abdul Samad b. Abdul Rahman al-Jawi. T.T. *Sayr al-Salikin ila Ibadat Rabb al-Alamin*. Beirut: Dar al-Fikr; Bangkok: Maktabat wa-Matba'at Muhammad al-Nahdi wa-Awladhihi.
- Feener, R. Michael. 'Abd al-Samad in Arabia: The Yemeni Years of a Shaykh from Sumatra. *Southeast Asian Studies*, Vol. 4, No. 2, August 2015, pp. 259-277.
- Habshi (al-), Abdullah Muhammad al-Yamani. 1425/2004. *Masadir al-Fikr al-Islami fi al-Yaman*. Abu Dhabi: al-Majma' al-Thaqafi.
- Habshi (al-), Aydarus b. Umar b. Aydarus b. Abdul Rahman al-Alawi. 1970. *Uqud al-La'al fi Asanid al-Rijal*. Cet. 1. Kaherah: Matba'at Lajnat al-Bayan al-Arabi.
- Hurgronje, Christiaan Snouck. Terjemahan J. H. Monahan. 1970. *Mekka in Later Part of 19th Century*, Leiden: E. J. Brill.
- Kahhalah, Umar Rida. 1376/1957. *Mu'jam al-Mu'allifin Tarajim Musannifi al-Kutub al-Arabiyyah*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Kattani (al-), Abdul Hayy b. Abdul Kabir. 1402/1982. *Fahras al-Faharis wa al-Athbat wa-Mu'jam al-Ma'ajim wa al-Mashikhat wa al-Musalsalat*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- Khan, Siddiq b. Umar al-Madani, *Qatf Azhar al-Mawahib al-Rabbaniyyah min Afnan Riyad al-Nafhat al-Qudsiyyah li-Sayyidina al-Shaykh al-Samman*. Kata penghantar oleh Ahmad Abd al-Majid Haridi. Cet. 1 Kaherah: Ahmad al-Badawi al-Sammani al-Tibi. 1393/1973.
- Mamduh, Abu Sulaiman Mahmud Said b. Muhammad Mamduh al-Qahiri al-Misri al-Shafi'i. 1981. *I'lam al-Qasi wa al-Dani bi-Ba'd ma Ala min Asanid al-Fadani: wahuwa Thabat al-Allamah al-Mutafannin Musnid al-Hijaz al-Shaykh Alamaddin Muhammad Yasin b. Muhammad Isa al-Fadani al-Makki al-Shafi'i*. Cet. 1. Kaherah: Dar Marjan li al-Tiba'ah.
- Mohd. Zahid bin Mohd. Shah (Terjemahan rumi). 1968. *Al-Tarikh Salasilah Negeri Kedah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mu'assasat al-Imam al-Sadiq. 1422/2001. *Mawsu'at Tabaqat al-Fuqaha*. Cet. 1. Beirut: Dar al-Adwa.
- Muhammad Hassan bin Dato' Kerani Muhammad. 1347/1928. *Tawarikh Silsilah Negeri Kedah*. Pulau Pinang: Jelutong Press.
- Qannuji (al-), Abu al-Tayyib Siddiq b. Hasan b. Ali al-Husayni al-Bukhari. 1420/1999. *Abjad al-Ulum*. Cet. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- _____. 1383/1963; 1424/2003. *Taj al-Mukallal min Jawahir Maathir al-Tiraz al-Akhir wa al-Awwal*. Cet. 2. Bombay: al-Matba'at al-Hindiyyah al-Arabiyyah; Cet. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Sanusi (al-), Rida b. Muhammad Safiuddin. 1426/2005. *Musnid al-Hijaz: al-Thabat, Khatimat al-Muhaddithin al-Shaykh Abd Allah b. Salim al-Basri al-Makki*. Jeddah: Markaz al-Nashr al-Ilmi Jamiat al-Malik Abd al-Aziz.
- Sardar, Ahmad b. Muhammad al-Halabi al-Shafi'i. 1417/1996. *Bulugh Amani al-Abrar*. Halab: Dar al-Qalam al-Arabi.
- Tarmasi (al-), Muhammad Mahfuz b. Abdullah b. Abdul Mannan al-Jawi. Tahqiq Muhammad Yasin b. Muhammad Isa al-Fadani al-Makki. 1408/1987. *Kifayat al-Mustafid li-ma Ala Lada al-Tarmasi min al-Asanid*. Cet. 5. Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah.
- Zabarah, Muhammad b. Muhammad b. Yahya al-Hasani al-Yamani al-San'ani. 1376/1956. *Nubala al-Yaman bi al-Qarn al-Thani Ashar li al-Hijrah wahuwa al-Qism al-Thani min Aqsam Nashr al-Urf li-Nubala al-Yaman Ba'da al-Alf Ila 1375 Hijriyyah*. Cet. 1. Kaherah: al-Matba'at al-Salafiyyah.
- Zirikli (al-), Khayruddin. 1998. *al-Alam Qamus Tarajim li-Ashar al-Rijal wa al-Nisa min al-Arab wa al-Muta'arribin wa al-Mustashriqin*. Cet. 13. Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayiyyin.

BAHASA JAWI DAN PERANANNYA DALAM PEMBENTUKAN PERADABAN MALAYONESIA

Noriah Mohamed

Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan Universiti Sains Malaysia
11800 Pulau Pinang, MALAYSIA
(noriahm@usm.my)

Abstrak

Makalah ini secara sederhana membincangkan bahasa Jawi, yakni sejenis bahasa yang dianggap lahir daripada pertembungan antara bahasa Arab dengan bahasa Melayu di Malayonesia atau alam Nusantara. Dalam perbincangan ini, konsep pertembungan bahasa ditinjau dari sudut sosiolinguistik dan diteliti persoalan sama ada hasil pertembungan bahasa Arab dengan bahasa Melayu yang dinamakan bahasa Jawi itu, dari sudut bentuk wujudnya, ialah sejenis bahasa atau variasi bahasa. Diperlihatkan juga sepintas lalu maksud bentuk kacukan Arab dengan Melayu dan diteliti juga fungsi bahasa kacukan ini dalam domain penggunaannya di alam Nusantara.

Kata Kunci : *pertembungan, kacukan, Bahasa Jawi, Bahasa Arab, Bahasa Melayu*

A. Pengenalan

Apabila membincangkan bahasa Arab dan peranannya dalam pembentukan peradaban Malayonesia,¹ kita tidak lepas daripada menyentuh perihal sebuah bahasa yang dipanggil oleh ilmuwan silam di Malayonesia sebagai bahasa Jawi. Satu hakikat sejarah yang tidak dapat kita nafikan ialah bahasa Jawi, sebagai zuriat yang lahir daripada perkahwinan antara bahasa Arab dengan bahasa Melayu, merupakan sebuah bahasa yang memainkan peranan penting dalam pembentukan peradaban Malayonesia. Bahasa kacukan tersebut bukan sahaja berfungsi sebagai alat penyatuan suku kaum di Malayonesia yang beragam malah turut menjadi wahana yang piawai dalam pengartikulasian hal-hal keilmuan, selain memainkan peranan yang besar sebagai bahasa diplomatik dan pentadbiran. Dalam ungkapan yang lebih umum, entiti keislaman dan 'kemelayuan' Malayonesia mendapat wujud yang konkrit menerusi bahasa Jawi yang rohnya ada mengandungi zat dan sifat bahasa Arab dan bahasa Melayu. Sehubungan dengan itu, makalah ini berhasrat untuk membincangkan peranan bahasa Jawi dalam pembentukan peradaban Malayonesia. Bagi melaksanakan hasrat yang sederhana ini, perkara-perkara yang berikut akan diberikan tumpuan:

1. Pertembungan bahasa di Malayonesia dan kelahiran bahasa Jawi
2. Bahasa Jawi, bahasa yang khas?
3. Bahasa Jawi sebagai bahasa penyatuan Malayonesia
4. Bahasa Jawi sebagai bahasa diplomatik dan ketatanegaraan
5. Bahasa Jawi sebagai bahasa ilmu dan komunikasi ilmu

1. PERTEMBUGAN BAHASA DI MALAYONESIA DAN KELAHIRAN BAHASA JAWI

Apabila dua atau lebih bahasa bertembung dalam ruang fizikal (atau ruang geografi) dan ruang sosial tertentu, maka kesannya dapat dilihat sekurang-kurangnya dari dua segi. Kesan pertama ialah kemunculan

¹ Istilah Malayonesia merujuk Alam Melayu atau Nusantara. Istilah ini diperkenalkan oleh Gerooge Earl pada tahun 1890 yang bersinonim dengan istilah *Malay Archipelago* yang dipakai oleh Alfred Russel Wallace dalam karya terkenal beliau, *The Malay Archipelago*. Kini, di Malaysia, istilah Malayonesia dipakai semula oleh para pendokong gagasan pemeribumian (Shaharir, 2010).

sebuah sistem linguistik dominan atau bahasa baharu yang dipengaruhi oleh jumlah populasi dan status sesebuah bahasa yang berkontak. Kesan kedua pula ialah kemunculan sistem linguistik kacukan atau bahasa kacukan. Bahasa kacukan bererti dua atau lebih sistem linguistik muncul dalam sesebuah sistem linguistik. Demikian ilmu linguistik melihat gejala pertembungan budaya dan peradaban yang turut sama diikuti rapat oleh pertembungan bahasa, iaitu dengan mencerap kesannya kepada sistem linguistik bahasa yang terlibat dalam pertembungan tersebut; lihat antaranya penjelasan yang panjang lebar oleh Sarah Thomason (2001).

Di Malayonesia, keadaan sedemikian sememangnya turut tidak asing. Pertembungan budaya yang diikuti secara akrab oleh pertembungan (bahkan perbalahan) bahasa menghasilkan kesan linguistik yang rumit dan berselirat selain tentunya sangat menarik. Dikatakan menarik sebab Ansaldo (2007) misalnya pernah mencabar dan melontarkan teori pertembungan bahasa yang baharu yang hanya berasaskan maklumat bahasa-bahasa yang terhasil akibat pertembungan di Tenggara Asia amnya dan Malayonesia khususnya. Salah satu kesan linguistik yang dikatakan rumit tetapi menarik untuk ditinjau dengan lebih lanjut ialah pembentukan bahasa Jawi. Persoalan yang bagus untuk ditanya mengenai bahasa ini ialah adakah bahasa Jawi, yang merupakan zuriat daripada pernikahan antara bahasa Arab dengan bahasa Melayu itu boleh dianggap sebagai sebuah bahasa yang benar-benar baharu yang memiliki roh dan jasadnya tersendiri yang terpisah daripada induk yang melahirkannya, iaitu bahasa Melayu?

Ramai penulis, antaranya Francois Valentyn, Thomas Bowrey, William Marsden, Wilkinson bahkan Za'ba sendiri, termasuklah juga majoriti ahli linguistik bahasa Melayu kontemporari, di Malaysia terutamanya, tidak menganggap bahasa Jawi sebagai sebuah contoh murni bahasa baharu dan tersendiri; lihat kesimpulan yang diberikan oleh Za'ba (2013: 20). Pada anggapan mereka secara umum, bahasa Jawi itu hanya merupakan ragam bahasa Melayu juga. Ragam ini hanya dipakai dalam tradisi penyuratan karya-karya keagamaan dan keilmuan Malayonesia, terutama pada abad ke-14 (berdasarkan tarikh batu bersurat Kuala Berang/Terengganu) hingga awal abad ke-20 (sebelum pempinawiaan bahasa di Indonesia dan di Malaysia). Dengan pernyataan yang lebih mudah, yang dikatakan bahasa Jawi itu ialah ragam bahasa Melayu tulisan yang dipakai dalam karya agama dan ilmu yang lain yang kuat pengaruh bahasa Arabnya.

Untuk membahaskan persoalan mengenai status bahasa Jawi, kita terlebih dahulu perlu memahami tabii pertembungan bahasa. Sebabnya adalah untuk mengerti akibat, kita perlu memahami penyebabnya. Sifirnya sangat mudah untuk difahami, iaitu sebab sentiasa mendahului akibat dan sebab sentiasa memaknai akibat.

Pertembungan bahasa dikatakan terjadi apabila terdapat lebih daripada satu bahasa dalam sesebuah kawasan. Keadaan seperti ini terjadi sama ada (i) di kawasan yang sebelumnya tidak berpenghuni tetapi kemudian dihuni oleh masyarakat daripada pelbagai bahasa. Hal ini dapat dilihat terutama di bandar yang baharu dibuka, misalnya di Putrajaya. Selain itu, pertembungan bahasa turut (ii) muncul di kawasan yang sudah pun berpenghuni, kemudian menjadi sasaran para penghijrah daripada pelbagai latar bahasa dan budaya. Contoh untuk kawasan seperti ini ialah Australia, Amerika Syarikat, Kanada, New Zealand, Afrika Selatan dan lain-lain. Bahasa-bahasa yang terdapat di kawasan (i) dan (ii) yang berinteraksi, saling mempengaruhi bahkan saling berbalah antara satu sama lain. Keadaan ini menghasilkan satu kesan akhir, iaitu kemunculan sistem linguistik yang baharu.

Hasil interaksi, pengaruh dan perbalahan ialah kemenangan dan kekalahan: ada bahasa yang menang, lantas mendapat sambutan daripada masyarakat pelbagai bahasa tadi sebagai bahasa perantara (umpamanya bahasa koine, pijin dan/atau kreol). Bahasa ini lama-kelamaan mungkin menjadi bahasa ibunda. Sementara itu, ada juga bahasa yang kalah, yakni bahasa-bahasa yang tidak diterima sebagai bahasa perantara. Akan tetapi, sama ada menang atau kalah, hakikat menunjukkan bahawa semua bahasa yang terlibat dalam pertembungan saling mempengaruhi antara satu sama lain. Oleh sebab itu, hasil sebenar gejala pertembungan bahasa ialah (i) pembentukan bahasa baharu dan (ii) pembentukan bahasa kacukan.

Namun begitu, gejala pertembungan bahasa bagi membolehkan penyerlahan hasil yang dinyatakan itu tidak semudah yang disangka, sebaliknya terdapat sebab-sebab sosiologi dan psikologi yang harus dipertimbangkan dengan saksama untuk menggalurkannya. Pertama, sebab sosiologi. Keadaan dan nisbah populasi di sesebuah kawasan pertembungan bahasa menentukan hasil akhir pertembungan. Dengan keadaan, maksudnya ialah cara pertembungan terjadi di sesebuah kawasan. Terdapat dua cara yang paling umum, iaitu: (i) penghijrahan secara sukarela (atas dorongan ekonomi, politik dan sosial) dan secara paksa (buruh-buruh dan kuli-kuli yang dibawa dari luar); dan, (ii) penjajahan, yakni pewujudan koloni baharu yang berada di kelas atasan di kawasan-kawasan tertentu yang dijajah. Selain cara pertembungan, keadaan juga merujuk hubungan antara masyarakat yang bertembung, misalnya tuan dengan pekerja, kelas pemerintah dengan kelas yang diperintah dan lain-lain. Dengan nisbah pula, bererti, jumlah populasi, misalnya sikit lawan banyak dan sebagainya.

Kedua, sebab psikologi. Disebabkan ada ketidakseimbangan sosial seperti yang dibayangkan dalam sebab pertama, maka kesannya turut terasa dalam ruang psikologi masyarakat yang terlibat dalam pertembungan. Apabila terlalu banyak bahasa yang dituturkan dalam sesebuah kawasan, keadaan ini setidaknya menimbulkan masalah perhubungan, iaitu masing-masing tidak atau kurang memahami bahasa masing-masingnya. Jadi, bagaimanakah wujud perhubungan jika kita tidak memahami bahasa yang dituturkan oleh jiran atau rakan kita? Untuk menyelesaikan masalah ini, maka diwujudkan satu prinsip seperti yang diutarakan oleh Rudi Keller, iaitu bercakaplah sebagaimana orang lain bercakap (Keller, 1996). Akan tetapi, prinsip Keller ini juga sedikit bermasalah, iaitu bahasa apakah yang patut dipakai sebagai model percakapan? Sebab pertama memberikan penyelesaian, iaitu bercakaplah dengan bahasa yang lebih berprestij dari segi sosial, ekonomi dan politik.

Walau bagaimanapun, pertembungan itu satu hal, tetapi pembentukan bahasa baharu itu hal yang lain pula. Pemakaian bahasa perantara belum boleh dikatakan sebagai bahasa baharu. Dalam istilah linguistik, bahasa ini dipanggil sebagai pijin, koine dan kreol. Sebabnya ialah peranan bahasa jenis ini hanya satu, iaitu untuk memudahkan perhubungan masyarakat yang memiliki latar bahasa yang berbeza. Bahasa perantara itu tadi hanya boleh menjadi bahasa baharu apabila dituturkan sebagai bahasa ibunda oleh generasi kemudian. Ertinya, peralihan generasi merupakan hal yang penting. Generasi pertama yang berhijrah mungkin hanya bercakap dalam bahasa pijin. Pijin hanya akan berubah menjadi sebuah bahasa utuh sekurang-kurangnya setelah generasi kedua dan/atau generasi-generasi seterusnya mulai menggunakannya sebagai bahasa pertama.

Di Malayonesia kita dihadapkan dengan panorama yang indah tentang pertembungan bahasa dan pembentukan bahasa baharu. Oleh itu, molek sekiranya panorama tersebut ditinjau secara am. Tinjauan ini berasaskan ringkasan tulisan Adelaar & Prentice (1996) dengan sedikit cerapan tambahan. Umumnya, gejala pertembungan bahasa dan pembentukan bahasa baharu boleh dicerap secara periodisasi, iaitu dengan mengikut model yang lazim dipakai para sejarawan. Yang berikut merupakan ringkasannya:

1. Zaman Hindu-Buddha

Zaman ini biasanya melibatkan zaman keagungan kerajaan Sriwijaya. Pada zaman ini, kita tidak tahu secara benar sama ada pertembungan antara bahasa Kuntun (bahasa Melayu) dengan bahasa Sanskrit telah melahirkan sebuah bahasa baharu ataupun bahasa kacukan. Jika gaya bahasa yang dipahat pada prasasti-prasasti yang ditemui di Sumatera diambil kira, maka kesendengan yang boleh kita ambil ialah mengaitkannya dengan bahasa kacukan, yakni percampuran antara bahasa Melayu dengan bahasa Sanskrit menerusi proses pensanskritan bahasa Melayu. Kita juga tidak tahu sama ada bahasa kacukan tersebut dituturkan secara meluas di lembangan Sungai Palembang, Sungai Musi atau di seluruh Malayonesia. Mungkin bahasa tersebut sebenarnya tidak pun dituturkan oleh masyarakat awam tetapi hanya berperanan sebagai bahasa tulisan, yang hanya dimengerti oleh raja, para pendeta dan para wakil raja di kawasan takluk.

2. Zaman Islam dan Zaman Niaga

Zaman Islam tidak akan disentuh dengan terperinci di sini kerana zaman ini akan dibahaskan nanti. Yang perlu dinyatakan mengenai Zaman Islam di sini ialah pertembungan bahasa pada zaman ini menghasilkan satu gejala sosiolinguistik yang menarik. Salah satunya ialah penerimaan bahasa Melayu sebagai bahasa perhubungan luas. Dalam zaman pengislaman, tercakup satu zaman yang digelar oleh Anthony Reid (1988) sebagai Zaman Niaga. Dalam zaman ini, pertembungan bahasa berlaku dengan rancak. Semak sahaja karya terkenal, antaranya *Sulalatus Salatin* yang menyebut kewujudan suku kaum yang begitu beragam bahasanya yang berkumpul di pelabuhan Melaka. Gejala percampuran bahasa, misalnya di pelabuhan Melaka itu, melahirkan bahasa yang kini dikenali sebagai Melayu pasar atau bahasa kacukan. Zaman Islam dan Zaman Niaga turut memunculkan bahasa baharu, iaitu bahasa Melayu Baba yang dituturkan, terutamanya di Negeri-negeri Selat, iaitu Temasik, Melaka dan Pulau Pinang dan bahasa Melayu Ceti yang juga terdapat di Melaka.

3. Zaman Penjajahan dan pasca penjajahan

Panorama dalam Zaman Penjajahan agak rumit. Penjajahan bukan sahaja mendatangkan koloni bangsa penjajah malah turut membawa bangsa lain sebagai buruh paksa, misalnya British di Malaya dan Belanda di Indonesia. Penjajah Portugis hanya berjaya membawa koloni bangsa Portugis. Mereka tidak membawa bangsa lain, misalnya ke Melaka, Macau atau Malaku. Pertembungan bahasa semasa penjajahan Portugis telah melahirkan bahasa baharu yang dikenali sebagai Papia Kristang. Bahasa ini masih lagi dituturkan oleh masyarakat Serani di Melaka walaupun sudah tidak lagi meluas penggunaannya. Selain itu, terutama pada zaman penjajahan British, wujud juga bahasa Melayu Baba. Kewujudan bahasa ini adalah disebabkan penerusan daripada generasi sebelumnya sejak zaman Melaka dan kemunculan komuniti baharu yang dibawa oleh British. Hal yang sama turut diperlihatkan oleh bahasa Melayu Ceti. Zaman

pascapenjjajaan memperlihatkan kemunculan bahasa Inggeris Singapura dan bahasa Inggeris Malaysia yang dikatakan berbeza dengan bahasa Inggeris di England, Amerika Syarikat, Australia mahupun New Zealand – perhatikan sahaja bahasa yang dipakai dalam siri drama popular Singapura, *Phua Chu Kang*.

4. Zaman Kontemporari dan kemungkinan masa hadapan

Kini dan pada masa hadapan, kita mungkin akan menyaksikan kemunculan bahasa kacukan yang baharu. Terdapat dua bahasa yang berkemungkinan besar akan muncul, iaitu bahasa Melayu Bangla. Hal ini diakibatkan oleh ramainya pekerja asing dari Bangladesh yang dibawa ke Malaysia. Bahasa Melayu telor Cina (bahasa Melayu Cina?) mungkin juga akan muncul kalau dasar peluasan yang galak oleh Republik Rakyat China mendapat tapak yang kemas di rantau ini.

Seterusnya kita akan membincangkan pertembungan bahasa pada Zaman Islam dengan lebih terperinci. Zaman ini perlu dibincangkan dalam bahagian khusus kerana pada zaman inilah bahasa Jawi yang menjadi mauduk perbincangan muncul.

Teori pengislaman Malayonesia, antara yang cemerlangnya dikemukakan oleh al-Attas (1972), menetapkan bahawa kedatangan Islam ke rantau ini telah mengubah umat Malayonesia secara keseluruhan. Selain peralihan keyakinan dan kepercayaan dalam beragama, perubahan tersebut dapat dilihat dengan jelas dari segi psikologi, yakni muncul keupayaan untuk mempersepsi kenyataan (realiti) berdasarkan teropong tauhid, bukan lagi berpangkal pada pari, semangat, jin atau ketahyulan. Keesaan dijadikan dasar kepada pembentukan pandangan alam yang baharu dan dengan pandangan alam inilah umat Malayonesia membina peradaban bertunjangkan agama dan ilmu.

Perubahan akali dan zahiri umat Malayonesia akibat pengislaman turut terbayang jika diteliti dari sudut sosiolinguistik dan linguistik murni. Dari sudut yang pertama, iaitu sosiolinguistik, ialah pengangkatan bahasa Melayu daripada sebuah bahasa yang bertaraf pinggiran kepada sebuah bahasa yang bersifat antarabangsa dan rentas kaum selain sebagai bahasa wahana keilmuan tinggi. Dari sudut linguistik murni pula, adanya satu sistem tulisan yang dipinjam daripada aksara bahasa Arab yang disesuaikan dengan bahasa Melayu untuk diterima sebagai sistem keberaksaraan Melayu yang umum.

Hal yang paling penting berkait dengan huraian di atas ialah wawasan bahawa pengislaman telah menjadikan bahasa Melayu sebagai sebuah bahasa yang baharu. Dikatakan bahasa baharu kerana bahasa Melayu telah menjulang tinggi, yakni daripada sebuah bahasa yang sebelumnya tidak begitu berdaya mendukung hakikat kebenaran dan mengungkapkan kebenaran itu dengan jalur fikir yang luhur dan teratur serta tepat kepada sebuah bahasa yang di dalamnya terkandung lazuardi ketauhidan yang membiru serta gema keilmuan yang bitara.

Frasa yang penting di sini ialah bahasa baharu. Huraian ringkas di atas mentakrifkan bahasa baharu secara falsafah. Soalnya ialah adakah maksud lain dikandung oleh frasa ini terutama maksud secara linguistik? Mujurlah kita boleh memaksa-maksa frasa bahasa baharu untuk ikut ditakrif secara linguistik. Tadi kita telah menyebut tentang sistem aksara, iaitu kewujudan aksara Jawi yang berasaskan aksara bahasa Arab. Maksudnya ialah bahasa baharu merujuk perubahan aksara, iaitu daripada aksara Palawa dengan pengaruh kental bahasa dan aksara Sanskrit yang dipakai sebelumnya kepada aksara Jawi. Dengan kata lain, frasa bahasa baharu itu tiada lain daripada perubahan aksara. Ada lagikah maksudnya yang lain?

Mujurlah ada, iaitu yang melibatkan kosa kata. Terdapat dua hal yang perlu diperhatikan mengenai kosa kata. Pertama ialah hal yang menyentuh dimensi makna kosa kata bahasa Melayu yang asal. Kedua ialah hal yang berlegar-legar di sekitar peminjaman dan penyerapan kosa kata bahasa Arab ke dalam bahasa Melayu.

Tentang hal yang pertama, pengislaman secara keseluruhannya telah mengubah makna dalam banyak kosa kata bahasa Melayu yang asal. Perubahan makna ini lebih-lebih lagi terjadi dalam kosa kata yang mendukung dan membentuk struktur pandangan alam Melayu silam. Contoh yang sering dipakai ialah kata 'Dewata Mulia Raya'. Istilah ini ada terpahat pada batu bersurat Kuala Berang. Istilah 'Dewata Mulia Raya' pada asalnya merujuk konsep ketuhanan dalam pandangan alam animisme. Akan tetapi, istilah ini tetap dipakai oleh pemahat batu bersurat tersebut. Cuma maknanya telah berubah, iaitu dengan memberi warna Islam. Istilah-istilah lain yang dipinjam daripada bahasa Sanskrit antaranya syurga, neraka, dosa, pahala dan derma turut berubah maknanya dengan nuansa yang lebih Islami.

Pengislaman telah membawa masuk berbakul-bakul kosa kata bahasa Arab ke dalam bahasa Melayu. Selain kosa kata harian, peminjaman kosa kata bahasa Arab yang paling penting ialah yang disebut oleh al-Attas (2008) sebagai istilah kunci atau istilah dasar. Istilah kunci merujuk sekumpulan kosa kata yang di dalamnya terkandung makna dan pengertian tentang pandangan alam yang bernuansakan Islam. Misalnya, istilah 'Dewata Mulia Raya' yang disebut di atas telah ditukar dengan kalimah 'Allah' yang pengertiannya menuruti jalur yang terdapat dalam surah *al-Ikhlās*.

Sebenarnya perihal yang melibatkan perubahan makna dan peminjaman kosa kata ini membayangkan adanya suatu proses pengislaman secara bertahap. Berkait dengan hal ini, kita dapat mengatakan bahawa pengislaman makna atau perubahan makna kosa kata asal kepada makna yang Islami berlaku terlebih dahulu. Setelah itu, baharulah peminjaman mengambil tempatnya. Hal ini telah pun dicerap secara tidak langsung oleh ulama agung dari Patani, iaitu Syeikh Ahmad al-Fathani (Mohd Tarmizi, tanpa tarikh). Hal ini terdapat dalam kumpulan fatwa beliau yang berjudul *Al-Fatawal al-Fathaniyyah*. Dalam soal-jawab nombor empat, beliau telah meletakkan satu kaedah untuk mengislamkan beberapa kosa kata kunci bahasa Champa (al-Fathani, 2000). Secara umumnya, Syeikh Ahmad menggariskan bahawa yang perlu dilakukan terlebih dahulu ialah mengislamkan makna kosa kata sedia ada. Setelah itu, jika terasa tidak juga sesuai, baharulah dipinjam daripada bahasa Arab ataupun bahasa Melayu.

Selain aksara dan kosa kata, frasa bahasa baharu juga membawa pengertian penerapan kaedah nahu. Ertinya, bahasa Melayu sebagai sebuah bahasa baharu kerana menerapkan kaedah nahu bahasa Arab. Penerapan kaedah nahu seperti inilah yang dapat dilihat dalam karya-karya agama bermula daripada terjemahan karya 'Aqa'id al-Nasafi pada tahun 1523 (al-Attas, 1988) sehingga, mungkin, awal abad ke-20. Gejala ini walau bagaimanapun bukan sekadar penerapan membuta tuli sebaliknya turut disertai oleh kegiatan pempiwaiwan kaedah nahu yang dilakukan oleh beberapa ilmuwan Melayu. Antara yang terpentingnya ialah Raja Ali Haji, Haji Said Sulaiman dan Abdullah Abdul Rahman.

Pewajaran teleologi, sosiologi dan linguistik yang dihuraikan di atas menjadi dasar kepada anggapan bahawa bahasa Melayu ialah bahasa baharu setelah pengislamannya. Disebabkan bahasa Melayu telah menjadi bahasa baharu maka bahasa ini haruslah berbeza dengan bahasa Melayu sebelumnya yang konon

dianggap sebagai bahasa sarat dengan nilai kehinduan dan kebudhaan selain tidak begitu berdaya menjulang semangat akali dan ruhi yang murni (al-Attas, 1972). Selain itu, bukan sahaja roh dan jasad bahasa baharu ini perlu berbeza, malah namanya juga harus dikenali sebagai nama lain. Oleh sebab itu, timbullah satu nama yang dicadangkan, iaitu bahasa Jawi (Muhammad Syukri, 2017)

2. Adakah Bahasa Jawi Bahasa Tersendiri?

Kewujudan sebuah bahasa yang dipanggil sebagai bahasa Jawi memang telah lama disedari oleh kalangan para petualang dan penulis yang namanya telah pun disebutkan sebelum ini, bahkan para ulama Malayonesia juga ada yang memakai istilah bahasa Jawi dalam karya-karya mereka; lihat tulisan Muhammad Syukri (2017: 26-27) yang mengumpulkan beberapa petikan daripada karya-karya ulama silam mengenai penggunaan bahasa Jawi. Dalam Za'ba (2013: 20) misalnya, bahasa Jawi tidaklah sampai dianggap sebagai sebuah bahasa yang baharu yang perlu dibezakan pun daripada bahasa Melayu. Bahasa Jawi sebaliknya hanya merupakan salah satu ragam bahasa Melayu walaupun bahasa ini sarat dengan pengaruh bahasa Arab dan dipakai hanya dalam penulisan karya-karya keagamaan. Za'ba (2013: 25) menggelarkan ragam bahasa Melayu ini sebagai bahasa kitab.

Hal yang disebutkan ini membawa erti bahawa jika dinilai dari segi linguistik pengislaman Malayonesia tidak sampai melahirkan sebuah bahasa Melayu baharu yang patut dinamakan sebagai bahasa Jawi. Nama 'Jawi', yang menggantikan 'Melayu', yang dipakai sebagai nisbah kepada pemilik/penutur asli bahasa tersebut, merupakan amalan yang diserap daripada penulisan Arab yang memang merujuk Malayonesia sebagai tanah Jawi atau Jawa. Penerapan nama bahasa Jawi dalam karya-karya keagamaan silam malah tidak konsisten: ada yang memakainya sebagai bahasa Melayu dan ada sebagai bahasa Jawi. Namun begitu, menurut Muhammad Syukri (2017: 27), "...haqiqat bahawa istilah *bahasa Jawi* digunakan oleh para 'ulama' sendiri menunjukkan kewujudannya dan penggunaan istilah *bahasa Melayu* oleh 'ulama' yang terkemudian tidak menafikan kewujudan *bahasa Jawi* ini."

Sehubungan itu, bahasa Jawi itulah zuriat yang lahir daripada perkahwinan antara bahasa Arab dengan bahasa Melayu. Yang menariknya ialah hubungan kekeluargaan ini mengikut nasab lelaki, yakni bahasa Arab = 'ayah' dan bahasa Melayu = 'ibu', maka bahasa Jawi akrab dengan nasab 'ayah' dan tidak lagi berhubungan dengan nasab 'ibu'. Ertinya ialah zuriat yang lahir daripada perkahwinan ini benar-benar terputus daripada kelompok bahasa bernasabkan jalur 'ibu'nya dan harus dikelompokkan ke dalam bahasa 'ayah'. Dengan kata lain, bahasa Jawi memang ada roh dan jasad yang tersendiri yang susur galurnya langsung kepada bahasa Arab, bukan lagi bahasa Melayu.

Untuk menilai tanggapan ini, kita perlu terlebih dahulu melihat sebab-sebabnya, iaitu:

- a. Bahasa Jawi ialah sebuah bahasa baharu yang ditakrifkan sebagai "bahasa Melayu Islam yang disuratkan dengan huruf Arab dengan tambahan huruf Melayu yang menuruti disiplin kitab" (Muhammad Syukri 2017: 30).
- b. Bahasa Jawi dianggap sebagai bahasa lain daripada bahasa Melayu. Sebabnya ialah bahasa ini berindukkan bahasa Arab. Adik-beradiknya ialah bahasa-bahasa yang telah mengalami pengislaman. Hal

ini berbeza dengan bahasa Melayu kerana induk bahasa Melayu ialah bahasa Malayik/Melayu purba dan adik-beradiknya ialah kelompok bahasa-bahasa Malayik.

- c. Kekentalan pengaruh bahasa Arab telah mengubah roh dan jasad bahasa Melayu kepada sebuah bahasa baharu yang lebih akrab dengan bahasa sumbernya, yakni bahasa Arab (atau bahasa ‘ayah’ kalau mengikut analogi di atas). Pengaruh ini, seperti yang telah pun disebutkan, muncul dalam aksara, kosa kata, semantik, sintaksis dan pragmatik bahasa tersebut. Hal ini dinyatakan oleh Muhammad Syukri (2017: 13) bahawa:
- “... yang dimaksudkan dengan *baharu* ... ialah bahasa yang sungguhpun melafazkan ungkapan-ungkapan yang sedia dipakai sebelum ini, namun dari segi ma’na; binaan kalimah; bentuk dan aturan ayat; gaya ungkapan; qa’dah persuratan; hatta huruf yang digunakan juga baharu ...” (tekanan yang asal).
- d. Penggaluran terus kepada bahasa Arab bukanlah semata-mata berdasarkan kepada pewajaran linguistik tetapi turut mendapat pertimbangan agama: bahawa dengan menuruti alur bahasa Arab, yang merupakan bahasa al-Quran dan bahasa yang berwibawa mengungkapkan pandangan alam Islam, maka bahasa Jawi secara tidak langsung turut diikat oleh satu siratan atau sanad keagamaan yang utuh.

Benarkah bahasa Jawi perlu dianggap sebagai bahasa baharu yang tersendiri dan terpisah pula daripada bahasa Melayu oleh sebab kentalnya pengaruh bahasa Arab seperti yang diimplikasikan oleh tanggapan Muhammad Syukri itu? Beberapa pertimbangan perlu direnung sebelum apa-apa kesendengan diambil.

Pertama, andaian dalam teori pertembungan bahasa ialah bahasa baharu lahir akibat dua atau lebih bahasa bertembung dalam ruang geografi dan sosial. Kewujudan bahasa Jawi memang memenuhi andaian ini. Sebabnya ialah bahasa Jawi memang terhasil akibat pertembungan bahasa Melayu dengan bahasa Arab atau dengan kata lain pertembungan antara kebudayaan Arab-Islam dengan Melayu-Islam. Tanpa pertembungan seperti ini tidak mungkin bahasa Jawi akan mendapat maujudnya. Kesimpulannya ialah bahasa Jawi ialah sebuah bahasa baharu yang terhasil daripada pertembungan tersebut.

Kedua, yang menjadi persoalannya ialah benarkah bahasa yang lahir akibat pertembungan bahasa Arab dengan bahasa Melayu benar-benar dapat dikatakan sebagai bahasa baharu dalam pengertian linguistik dan bukan dalam pengertian keagamaan? Muhammad Syukri memaparkan pewajaran linguistik, iaitu aksara, kosa kata, kaedah nahu, pragmatik dan makna. Ternyata bahasa Jawi memiliki semua ciri linguistik yang signifikan bagi membolehkannya dikelompokkan sebagai bahasa baharu. Walau bagaimanapun, pengertian bahasa baharu bagi bahasa Jawi jika diukur menurut teori pertembungan bahasa mengandungi sedikit masalah. Bahasa Jawi terbentuk bukan disebabkan pertuturan bersemuka antara penutur bahasa Arab dengan penutur bahasa Melayu bagi membolehkan keadaan saling mempengaruhi berlaku. Dengan kata lain, kemunculan bahasa Jawi bukanlah sangat disebabkan oleh suasana lumrah yang terjadi dalam masyarakat yang bahasanya bertembung tetapi lebih kepada sebab keagamaan dan psikologi orang Melayu sendiri.

Ketiga, terkait juga dengan huraian di atas, yang menjadi masalah di sini ialah dari segi pemakaian: adakah bahasa Jawi dipakai secara menyeluruh? Memang bahasa Jawi dipakai secara galak dalam penulisan karya-karya Malayonesia sebelum abad ke-20. Soalnya, adakah pemakaian selain daripada penulisan?

Dengan kata lain, adakah penutur natif bahasa Jawi, atau sekurang-kurangnya penutur yang memakainya sebagai bahasa pijin atau bahasa koine? Kita tidak dapat menjawab pertanyaan ini dengan pasti. Sebabnya ialah kajian terhadap bahasa yang dipakai dalam pertuturan orang Arab dan orang Melayu yang mendapat sepenuhnya pendidikan dalam bahasa Arab setakat makalah ini ditulis masih belum ditemui – yang ada hanya kajian-kajian etnografi dan sosiologi orang Arab dan peranakan Arab yang berhijrah misalnya ke Indonesia; lihat antaranya tulisan Van den Berg yang terbit pada 1886, dengan terjemahan terbaharu pada tahun 2010. Persoalannya, adakah mereka ini memakai bahasa yang strukturnya mematuhi jalan bahasa Jawi atau, mereka hanya memakai bahasa Melayu dan/atau bahasa Arab?

Persoalan yang dibangkitkan ini membawa kita kepada pertimbangan keempat, iaitu jikalau tiada penutur natif, maka mengapakah para ulama silam menulis menggunakan bahasa Jawi dan mempiawaikan nahu bahasa tersebut menuruti aturan nahu bahasa Arab. Muhammad Syukri (2017) menjawab persoalan ini dengan memberikan penekanan khusus kepada aspek kewibawaan. Dalam hal ini, disebabkan bahasa Arab ialah bahasa wahyu dan bahasa rasmi Islam serta bahasa yang memiliki tradisi keilmuan yang unggul dan hebat, maka segala-gala yang ada pada bahasa Arab haruslah menjadi ikutan. Sebabnya, hal ini tiada lain daripada gerak-daya pengislaman bahasa yang akan mengangkat martabat sesebuah bahasa yang berkiblatkan kepada bahasa Arab itu. Maka, bahasa Melayu, agar terangkat darjatnya menjadi sebuah bahasa yang berwibawa, perlu berpedoman kepada bahasa Arab sama ada dari segi pembawaan hakikat pandangan alamnya sehinggalah kepada pembinaan aturan nahu. Pedoman yang diberikan oleh bahasa Arab inilah yang akhirnya mewujudkan bahasa Jawi.

Alasan seperti ini yang menyebabkan para ulama silam mengarang karya-karya mereka dalam bahasa Jawi yang sarat dengan wajah bahasa Arab walaupun rohnyanya tetaplah memperlihatkan jalan bahasa Melayu. Kalau kita membaca karya-karya berkenaan sepintas lalu, kita akan dapati ikatan kalimatnya terasa begitu asing. Bahasa Jawi bukan sahaja muncul dalam karya-karya keagamaan, tetapi turut dipiawaikan aturan nahunya oleh Raja Ali Haji dalam *Kitab Pengetahuan Bahasa* dan *Bustan al-Katibin* yang kedua-dua ada diterbitkan dalam edisi mewah oleh Yayasan Karyawan. Bagi Raja Ali Haji, seperti yang dinukilkan dalam kedua-dua karya beliau itu dan sebagaimana yang akan dibincangkan nanti, nahu bahasa Jawi perlu bermodelkan nahu bahasa Arab. Hal ini demikian kerana bahasa Arab berwibawa dari segi keagamaan, linguistik dan tradisi ilmu. Kes Raja Ali Haji lebih menarik kerana beliau bukan sahaja mempiawaikan nahu bahasa Jawi menuruti model nahu bahasa Arab, malah kamus bahasa Jawi turut disusun berasaskan penyusunan entri kamus bahasa Arab.

Barangkali kita boleh bersetuju bahawa kewibawaan yang dikatakan dimiliki oleh bahasa Jawi itu akibat pengislahannya menuruti bahasa Arab terletak pada dimensi makna. Sebabnya, pada dimensi inilah tertayang hakikat pandangan alam baharu yang Islami seperti yang dikatakan oleh diutarakan oleh al-Attas (1972) dan lebih awal lagi oleh Herder (Foster 2010). Persoalan kewibawaan nampaknya tidak terkait dengan aspek nahu. Alasannya ialah meminjam nahu daripada bahasa lain dan memodelkannya kepada bahasa sendiri tidak menjadikan bahasa berkenaan berwibawa. Struktur nahu bagi semua bahasa sama-sama kompleks dan simpel sebab struktur nahu ini dicipta supaya sesuai dengan keadaan hidup dan alam penuturnya. Walaupun timbul pertanyaan “*are some languages better than the other*” (Dixon, 2015), namun

jawabannya tidaklah seperti yang pernah dinukilkan oleh Humboldt (2000) dalam karya agungnya yang merendah-rendahkan struktur bahasa lain dan mengangkat struktur bahasa yang lain pula sebagai berdaya mentamadunkan penuturnya. Erti huraian ini ialah kita tidak seharusnya melihat kecenderungan bahasa Jawi untuk menjadi bahasa Arab atas alasan keagamaan semata-mata. Yang berikut adalah beberapa kesendengan yang mungkin boleh diambil berdasarkan perbincangan yang dipersembahkan:

Pertama, kewujudan sebuah bahasa yang disebut sebagai bahasa Jawi yang dikatakan lahir daripada pertembungan kebudayaan Arab-Islam dengan kebudayaan Melayu-Islam sebenarnya hanyalah merupakan bahasa Melayu juga. Kata 'Jawi' yang ditempelkan pada kata 'bahasa' itu, seperti yang telah lazim menjadi pengetahuan umum, hanya merujuk sistem tulisan. Nama bahasa dan nama tulisan berbeza, tetapi keduanya tetaplah satu bahasa, yakni bahasa Melayu. Dalam hal ini, perbezaan nama bahasa dengan nama tulisan sebenarnya tidak aneh pun dalam bahasa-bahasa dunia. Misalnya, untuk bahasa Jepun, tulisannya dipanggil sebagai Hiragana dan Katagana, tetapi bahasa yang dituturkan umumnya dipanggil sebagai bahasa Jepun sahaja. Maka, pemisahan nama bahasa dan nama tulisan sebetulnya tidaklah juga aneh dan tiadalah pula sepatutnya mengelirukan.

Kedua, bahasa Jawi bukanlah sebuah bahasa yang benar-benar baharu jika mengikut perspektif pertembungan bahasa. Alasannya amat sederhana, iaitu bahasa Jawi tidak memiliki penutur natif, bahkan bahasa ini tidak pun dituturkan sebagai bahasa pertuturan harian. Bahasa Jawi sebaliknya hanya bahasa penulisan karya-karya keagamaan dan keilmuan mungkin bermula dengan terjemahan *Aqaid al-Nasafi* (al-Attas, 1988) hingga awal abad ke-20. Jadi, syarat hanya digunakan dalam penulisan karya-karya keagamaan tidak berupaya menjadikan bahasa Jawi sebagai sebuah bahasa utuh yang memerlukan pengamalan dalam lisan dan tulisan sekali gus. Akan tetapi, bagaimanakah pula dengan bahasa Sanskrit, bahasa Yunani Kuno dan bahasa Latin? Bukankah bahasa-bahasa ini juga tidak mempunyai penutur natif dan hanya dipakai dalam karya-karya silam? Benarlah bahawa bahasa-bahasa ini tiada penutur natif. Akan tetapi, jawapan ini hanya terpakai untuk masa ini. Dahulu, sama ada bahasa Sanskrit, Yunani Kuno dan Latin, ada penuturnya, walaupun hanya dalam kuil-kuil seperti bahasa Sanskrit.

Ketiga, oleh sebab bahasa Jawi ialah bahasa yang hanya dipakai dalam penulisan karya-karya keagamaan, maka bahasa ini harus dilihat dalam kerangka diglosia. Dalam linguistik, konsep diglosia buat pertama kali diperkenalkan oleh Ferguson (1959). Konsep ini merujuk adanya keadaan yang memperlihatkan keragaman linguistik dalam sesebuah masyarakat bahasa. Keragaman tersebut bukan sahaja dari segi geografi seperti perbezaan dialek, tetapi yang paling penting ialah keragaman dan tingkat perbezaannya darihal pemakaian bahasa. Oleh sebab itu, dalam keadaan diglosia, sesebuah bahasa memiliki bahasa tinggi lawan bahasa rendah, bahasa tulis lawan bahasa lisan, bahasa baku lawan bahasa pasar dan lain-lain. Jadi, bahasa Jawi ialah salah satu ragam dalam diglosia bahasa Melayu suatu ketika dahulu, bukannya sebuah bahasa lain yang benar-benar baharu.

Keempat, huraian sebelum ini ada menyentuh kecenderungan para ulama silam memakai bahasa Jawi dalam karangan mereka. Di situ, kecenderungan seperti ini dikaitkan dengan alasan keagamaan dan kewibawaan yang terkandung dalam bahasa Arab. Walau bagaimanapun, kesendengan yang ditampilkan di sini cuba melihat kecenderungan sedemikian menerusi teropong psikolinguistik dan penguasaan bahasa

kedua. Teropong ini terpasak kemas pada tunjang yang ditetapkan oleh Herder dan tradisi Herderian (Foster 2010, 2011), iaitu pemikiran manusia terikat pada bahasa dan penjanaan buah fikir serta penzahirannya tertakluk kepada apa-apa yang berdaya diungkapkan menerusi bahasa yang menjadi alat pemikirannya. Dalam hal ini, berkemungkinan besar para ulama silam itu berfikir dalam bahasa Arab, maka penterjemahan kandungan fikiran tersebut yang dijana menerusi bahasa Arab ke dalam bahasa Melayu secara tidak langsung ikut dipengaruhi oleh aturan nahu bahasa Arab itu.

Walau apa-apa pun alasan yang boleh kita tampilkan sebagai *counter example* kepada tanggapan kewujudan sebuah bahasa khas yang dikenali sebagai bahasa Jawi, namun semua itu tidak berdaya menolak satu fakta sejarah: bahawa bahasa Jawi merupakan bahasa kacukan yang di dalamnya terkandung jasad dan roh bahasa Arab dan bahasa Melayu. Selain itu, fakta sejarahnya juga tetap: bahawa pembentukan dan pembangunan peradaban Malayonesia silam, yakni bermula dengan Kesultanan Melayu Melaka hinggalah kepada keagungan Kesultanan Aceh serta kerajaan Melayu kecil-kecil yang lain, bahasa Jawi memang menjadi elemen yang sentral.

3. Bahasa Jawi Sebagai Bahasa Penyatuan Malayonesia

Satu perkara yang aneh tentang peradaban Nusantara ialah wujud ketagihan untuk mengasosiasikan kesedaran sebagai sebuah bangsa dengan sesuatu yang lebih berprestij. Contoh yang paling jelas mengenai hal ini ialah kesedaran linguistik. Jikalau kita meneliti sejarah bahasa Melayu, kita akan menyedari bahawa dalam setiap zaman bahasa ini dikenali dengan pelbagai nama. Bahasa Kunlun, demikian bahasa tersebut dipanggil ketika kekuasaan Kedatuan Sriwijaya pada abad ke-7 hingga ke-10 Masihi. Kewujudan bahasa Kunlun yang dipakai sebagai bahasa piawai di seluruh kekuasaan Sriwijaya dicatat oleh pendeta dari China, iaitu I Tsing (Yijing). Beliau melaporkan bahawa bahasa Kunlun merupakan bahasa ilmu kerana dipakai untuk menulis karya-karya mengenai Budhisme.

Sejak kedatangan Islam iaitu ketika mekarnya kekuasaan kerajaan Samudera-Pasai dan terbinanya Kesultanan Melayu Melaka serta kesultanan Melayu yang lain, maka tersebarlah bahasa Melayu yang dikenali sebagai bahasa Jawi. Pemakaian bahasa Jawi dikesan sehingga ke Ternate, Tidore, Brunei, Mindanao dan lain-lain. Dalam period ini, iaitu period yang mungkin bermula pada abad ke-13 hingga awal abad ke-20 dengan tumpuan khusus tahun 1824 (menerusi Perjanjian Inggeris-Belanda), bahasa Jawi menjadi penyatu kepada seluruh Malayonesia (al-Attas, 1972). Dengan kata lain, keragaman suku kaum di Malayonesia bersatu dalam kerangka “Kemelayuan” menerusi satu sumber utama: bahasa Jawi.

Fakta sejarah ini menunjukkan bahawa pembentukan peradaban Melayu-Islam di Malayonesia hanya mendapat wujud menerusi penyatuan linguistik dengan menjadikan satu bahasa rasmi yang berperanan sebagai alat komunikatif antara suku kaum yang pelbagai itu. Barangkali Indonesia moden juga belajar daripada fakta sejarah ini dengan “Soempah Pemoeda”: satu negara, satu bangsa, satu bahasa.

4. Bahasa Jawi Sebagai Bahasa Diplomatik Dan Ketatanegaraan

Pada tahun 1521 dan 1522, muncul dua warkah yang ditulis oleh Sultan Ternate dan Tidore kepada kapitan Feringgi (Blagden, 1930). Walaupun dilayangkan kepada orang asing, namun warkah tersebut ditulis dalam bahasa Jawi. Kedua-dua warkah ini merupakan surat Melayu yang paling awal ditemui sehingga kini.

Kewujudan kedua-duanya membuktikan bahawa bahasa Jawi merupakan bahasa diplomatik dan bahasa penting dalam urusan kenegaraan. Mungkin fakta ini tidak begitu menghairankan kita. Sebabnya ialah Sultan Ternate dan Tidore menulis kepada kapitan Portugis yang bermustautin di Malayonesia. Valentjin dan Bowrey antara lainnya pernah mencatat bahawa bahasa Jawi memang dipakai di seluruh Malayonesia (Collins, 2005). Maka, andaiannya ialah semua orang yang menetap di Malayonesia ketika itu dapat memahami bahasa Jawi. Kita akan berasa lebih hairan jika memerhatikan Sultan Aceh yang menulis warkah emas kepada sang ratu di Britannia dalam bahasa Jawi (Gallop, 1994). Kehairanan kita ialah adakah sang ratu memahaminya? Akan tetapi, tidak mengapa, sebab mungkin sang ratu memiliki penterjemah. Sama juga keadaannya apabila Sultan Melaka menghantar warkah dan utusan kepada Maharaja Ming di China memang berperantarakan penterjemah. Walau apa-apa pun kehairanan kita faktanya tetap, iaitu bahasa Jawi memang dipakai sebagai bahasa diplomatik secara meluas.

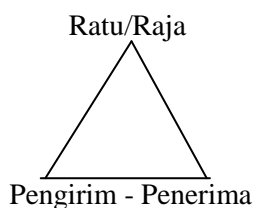
Contoh lain yang boleh ditampilkan bagi membuktikan lagi perkara ini ialah penelitian yang penulis lakukan bersama rakan sepenyelidik terhadap surat-surat yang ditulis oleh para gubernor VOC kepada Sultan Sumenep, Madura (Noriah & Mohd Tarmizi, 2017). Puluhan surat gubernor VOC daripada perpustakaan Leiden dianalisis aspek sosiolinguistik bahasa Melayu abad ke-19nya. Memang tidak dinafikan bahawa surat-surat tersebut berupaya menyerlahkan aspek yang ingin dilihat. Namun begitu, satu hal lain yang menunjukkan keunikan bahasa Jawi sebagai bahasa diplomatik ialah bahasa tersebut dijadikan alat penjajahan secara senyap.

Pertama, sebagai bahasa diplomatik. Penelitian khusus kepada surat yang ditulis oleh Johannes van den Bosch (1830-1833), Jean Chretien Baud (1833-1836) dan Leonard du Bus de Gisignies (1826-1830) kepada Sultan Abdurrahman Pakunataningrat I (1811-1854) menyerlahkan keberdayaan bahasa Jawi sebagai bahasa diplomatik. Dalam surat-surat tersebut, segala hal-hal pentadbiran pejabat kolonial di Betawi dan segala keinginan sang Ratu di Belanda disampaikan dengan lancar bersekali dengan permainan bahasa yang mematuhi aturan yang digariskan oleh kitab terasul penulisan surat Melayu, misalnya yang disusun oleh Raja Ali Haji (2005).

Kedua, selain bahasa diplomatik, bahasa Jawi turut dimanipulasi sebagai alat penjajahan secara senyap. Hal ini dapat dilihat menerusi penggunaan kata nama dan kata ganti nama. Selain memenuhi aspek kesantunan berbahasa Melayu, penggunaan kata ganti nama dan gelaran tertentu sebagaimana yang dibincangkan turut mempunyai tujuan tersirat, iaitu kolonialisme. Kolonialisme di sini diertikan sebagai pengiktirafan secara tidak langsung kepada kedaulatan kuasa penjajah. Pengiktirafan secara tersirat ini terserlah dalam penggunaan gelaran bagi merujuk kepada raja/ratu Belanda. Dalam hal ini raja/ratu Belanda dipakai gelaran 'Yang Maha X' yang dalam bahasa Melayu lazimnya hanya dipakai sebagai merujuk kepada Tuhan. Akan tetapi, ketiga-tiga Gabenor Jeneral memakai gelaran 'Yang Maha X' secara khusus untuk baginda raja/ratu.

Dalam masa yang sama, kata ganti nama dan gelaran yang dipakai untuk pengirim surat dan penerimanya hanya membayangkan hubungan yang sedarjat atau hubungan mendatar. Hal ini jelas dalam penggunaan kata ganti nama 'kita' dan gelar 'sahabat kita' itu. Penggunaan kata ganti nama dan gelaran

secara tidak langsung membayangkan wujudnya hierarki dalam dunia kolonial Hindia-Belanda yang dapat digambarkan menerusi rajah di bawah.



Hierarki ini jelas menunjukkan bahawa segala kepatuhan dan penghormatan haruslah tertuju kepada sang raja/ratu yang berada di puncak. Maka itu, gelaran yang dipakai bagi merujuk kepadanya pun haruslah menggambarkan ketinggian.

Dalam hal ini, ternyata keindahan bahasa bukan sekadar pemanipulasian ungkapan, kalimat dan perkataan bagi memenuhi aturan kesantunan atau bagi memastikan terserlahnya hal-hal “yang indah dan berfaedah” (Braginsky, 1998), tetapi secara tersiratnya turut berdaya menjadi alat kolonialisme Belanda di Hindia Belanda khususnya dan Alam Melayu amnya dengan hanya menerusi pemakaian perkataan-perkataan tertentu.

Terdapat satu hal lagi yang perlu dipaparkan di sini, iaitu dengan bahasa Jawi, peradaban Malayonesia memiliki pemikiran mengenai teori kepemimpinan dan kepengurusan yang standing dengan al-Mawardi menerusi *al-ahkam al-sultaniyyah* selain boleh dipakai bagi menginovasikan teori Nicolo Machiavelli dalam *Il principe* itu. Hal inilah yang cuba diketengahkan oleh Shaharir (2010). Berdasarkan teks kalsik dan agung bahasa Jawi, iaitu *Hikayat Raja Pasai*, *Sulalatus Salatin* dan *Tajus Salatin*, Shaharir menunjukkan bahawa peradaban Malayonesia mempunyai aksiom-aksiom kepemimpinan dan kepengurusan yang bitara dan tulen. Aksiom-aksiom berkenaan malah boleh dipakai pula bagi mengkritik dan memperbaiki aksiom-aksiom yang ada dalam teori kepemimpinan moden yang berasaskan peradaban Greek dan Barat itu.

5. Bahasa Jawi Sebagai Bahasa Ilmu Dan Bahasa Komunikasi Ilmu

Bahasa jiwa ilmu, demikian Shaharir (2009, 2012, 2015) membebel dengan niat untuk mengubah ungkapan bahasa jiwa bangsa, dan ilmu pula ialah jiwa peradaban. Ada dua hal yang perlu difahami menerusi ungkapan bahasa nadi ilmu. Pertama, bahasa ilmu. Kedua, bahasa komunikasi ilmu. Bahasa ilmu ialah bahasa yang mencipta dan mengembangkan istilah-istilah yang berdaya menampung konsep-konsep keilmuan yang tulen serta bitara. Bahasa komunikasi ilmu ialah bahasa yang dipakai sebagai wahana bagi mengartikulasikan idea dan wawasan keilmuan. Yang menariknya ialah bahasa Jawi sebuah bahasa yang berdaya memainkan peranan sebagai bahasa ilmu dan bahasa komunikasi ilmu. Bagi membuktikan pernyataan ini, mari kita tinjau salah satu cabang ilmu yang berjaya dicipta dan dikembangkan menerusi bahasa Jawi, iaitu ilmu linguistik.

1. Lahirnya tradisi linguistik Malayonesia

“Sampai buku ini saya susun, sangat jarang orang membicarakan/menulis tentang ketokohan Sheikh Ahmad al-Fathani yang berjasa dalam perkembangan bahasa di rantau ini, sedangkan apabila kita selidiki jasa-jasa beliau kepada bahasa sangat besar sekali. Jasa-jasa dan jerih-payah beliau demikian banyak, namun seakan-akan hilang pada pandangan pengkaji linguistik moden.”

Demikian Wan Mohd. Saghir (2005: 151) menulis dalam karya beliau tentang pemikiran Sheikh Ahmad. Keluhan Wan Mohd. Saghir di atas, terutama dalam kalimat beliau yang terakhir, bukanlah suatu keluhan yang tiada berdasar, malah dorongan yang menyerlahkannya dapat dipuncakan pada suatu kesedaran jernih yang muncul dalam sanubari beliau mengenai keadaan semasa ilmu grafisejarah linguistik Melayu yang jelas mengabaikan peranan dan jasa Sheikh Ahmad. Ternyata dengan godakan yang menusuk tersebut membuktikan Wan Mohd. Saghir tetap cakna dengan perkembangan ilmu linguistik di negara ini.

Hakikatnya, keluhan di atas diluahkan Wan Mohd. Saghir pada tahun 2005. Hal ini sejajar dengan penerbitan karya beliau itu. Akan tetapi sangat malang sekali bahawa selepas banyak tahun berlalu keadaan ilmu grafisejarah linguistik Melayu masih tidak juga menampakkan perubahan yang signifikan: ternyata sehingga sekarang pun panoramanya suram, yakni masih sama seperti tahun 2005; seolah-olah tidak berlaku apa-apa perubahan pun. Bukti yang menunjukkan tidak berubahnya keadaan tersebut dapat dikesan dalam karya grafisejarah linguistik Melayu yang agak baharu antara lainnyalah karya yang terbit lima tahun kemudian, iaitu Nik Safiah (2010). Karya ini secara umumnya masih lagi berlegar-legar pada tokoh-tokoh bahasawan yang sama seperti yang terdapat dalam tulisan pada tahun-tahun 1950-an, misalnya Teeuw (1959).

Molek juga ditinjau serba sedikit mengenai hal yang ditimbulkan ini. Jikalau ditinjau sebarang penulisan grafisejarah linguistik Melayu, selalunya ada dua nama yang kerap disebut sebagai mewakili bahasawan watan abad ke-19. Dua nama tersebut ialah Raja Ali Haji dan Abdullah bin Abdul Kadir Munshi. Walau bagaimanapun nama pertama lebih kerap disebut berbanding dengan nama kedua. Hal ini disebabkan beliau memang seorang bahasawan ulung. Beliau pernah pula menulis karya tatabahasa dan leksikografi bahasa Melayu. Judulnya ialah *Bustan al-Katibin* dan *Kitab Pengetahuan Bahasa*. Kedua-dua karya ini tergolong dalam karya agung peradaban Malayonesia (Alam Melayu). Ini adalah mengikut pengelasan yang dibuat oleh penerbit yang bertanggungjawab menerbitkan edisi mewah kedua-duanya, iaitu Yayasan Karyawan (2005). Nama kedua pula selalu disebut bukan kerana beliau ada menulis apa-apa karya tatabahasa (walaupun beliau dikatakan pernah berniat untuk menulisnya, cuma tidak kesampaian), tetapi hanya disebabkan keperihatinan beliau terhadap bahasa Melayu. Sikap perihatin yang ditonjolkan Munshi Abdullah jelas tercatat dalam karya autobiografi beliau, iaitu *Hikayat Pelayaran Abdullah* dan *Hikayat Abdullah*.

Selain Raja Ali Haji dan Munshi Abdullah, kita tidak lagi mendengar nama-nama bahasawan watan lain yang hidup dalam abad tersebut. Karya-karya grafisejarah linguistik Melayu dan karya-karya pengajian Melayu pada umumnya sebaliknya terus sahaja melompat ke awal abad ke-20 dengan menawarkan perbincangan mengenai beberapa tokoh lain yang lahir di Pulau Penyengat (tumpuannya lebih kepada membicarakan hal-hal kepengarangan secara umum dan kesusasteraan) dan di Johor (dengan memberi tumpuan khusus kepada Pejabat Karang-Mengarang DiRaja Johor), selain, sudah tentunya, Zainal Abidin Ahmad atau Za'ba sendiri.

Yang pastinya keadaan seperti ini, yakni adanya *missing link* dalam perbincangan karya-karya grafisejarah linguistik Melayu dan karya-karya pengajian Melayu, mengundang suatu kepelikan buat sesiapa

yang berminat menekuni susur galur linguistik Melayu. Kepelikan menjadi lebih-lebih lagi muncul disebabkan beberapa fakta lain.

Pertama, jikalau ditelusuri catatan sejarah, seperti yang dilaporkan oleh Shahrir, yang memetik Muslim (dalam Shahrir, 2015), bahawa sejak abad ke-17, di Aceh Dar as-Salam, telah wujud sebuah institusi pendidikan tinggi, atau universiti (jikalau memakai istilah moden). Kampus universiti tersebut ialah di Masjid Agung Bait al-Rahman. Universiti di Aceh Dar as-Salam dikatakan mengandungi 17 buah fakulti yang dibentuk berdasarkan pengkhususan bidang pengajian. Salah sebuah fakultinya adalah yang berkaitan dengan pengajian bahasa yang dipanggil Dar al-Nahwu. Dengan keberadaan Dar al-Nahwu, tentunya memungkinkan kita untuk menduga bahawa fakulti itu tentulah berkaitan dengan pengajian bahasa dalam tradisi Islam. Maka, tentu sekali pengajian bahasa Arab. Akan tetapi, kita juga boleh menduga bahawa barangkali bahasa Melayu juga diajarkan di situ. Sebab yang mendasari dugaan ini ialah huraian Andaya (2008).

Menurut Andaya (2008: 116-137), bangkitnya Aceh sebagai kuasa ulung (politik dan keilmuan) di Malayonesia pada abad ke-17 dan abad ke-18 adalah disebabkan asosiasinya dengan Melayu dan bahasa Melayu. Kita tahu bahawa bahasa Melayu bukan natif di Aceh. Mereka ada bahasa natif sendiri, iaitu bahasa Aceh, yang berbeza dengan bahasa Melayu, walaupun berhubung erat di bawah cabang Malayo-Chamik (Blust, 2009: 731). Akan tetapi, di Aceh ketika itu, bahasa rasmi politik dan keilmuan ialah bahasa Melayu. Hal ini tidak nampak mengejutkan sebab bahasa Melayu memang bahasa utama di Malayonesia. Yang ingin ditonjolkan di sini ialah jalan yang membolehkan penutur bukan natif menguasai bahasa Melayu dengan sempurna bagi membolehkan pengartikulasian pemikiran mengalir dengan terang. Tentu penguasaan seperti ini tidak terjadi secara 'lihat-lihat' dan 'dengar-dengar' kerana kaedah pembelajaran bahasa seperti ini menghasilkan penguasaan yang cacat. Lihat sahaja bahasa Melayu yang dipakai oleh para petualang Eropah di Malayonesia. Penguasaan bahasa Melayu yang sempurna seperti yang terdapat dalam karya-karya ilmuwan hebat di Aceh hanya menjadi kenyataan menerusi pembelajaran secara rasmi. Inilah yang mungkin diajarkan di Dar al-Nahw itu sebagaimana dugaan kita tadi.

Kedua, dalam surat keterangan Sheikh Jalaluddin, karangan Fakih Saghir (2002), yang melaporkan polemik keras antara puak tradisionalis (Kaum Tua) dengan puak modernis (Kaum Muda) di tanah Minangkabau pada abad ke-18, secara tidak langsung ada menyebut tentang pesantren yang mengajar kitab-kitab tatabahasa Arab, dan mungkin juga kitab tatabahasa Melayu? Walaupun pengarangnya tidak menyebut judul dan nama penulis kitab-kitab yang dipakai sebagai bahan pengajaran, namun sekurang-kurangnya kita boleh membayangkan tentang kewujudan kegiatan pengajaran kitab-kitab tatabahasa di dunia Melayu, sama seperti dugaan kita di Aceh.

Memang, maklumat-maklumat dari Aceh Dar as-Salam dan dari tanah Minangkabau menerusi surat Fakih Saghir itu bukanlah bukti ampuh yang boleh dipakai bagi memastikan tersematnya suatu kepastian yang teguh mengenai kewujudan tradisi penulisan dan pengajaran tatabahasa Melayu di Malayonesia. Kedua-duanya tiada lain daripada sekadar kemungkinan belaka yang masih belum berupaya disahkan secara pasti lagi benar. Maklumat seperti ini tentunya akan berubah martabatnya kepada martabat kepastian jikalau ditemui karya-karya atau manuskrip tatabahasa bahasa Melayu yang diduga diajarkan ketika itu.

Memang tidak dinafikan bahawa ada karya tatabahasa Melayu yang muncul dalam abad ke-16, 17 dan 18 bahkan, telah dikatakan pada abad ke-17 itulah lahirnya karya tatabahasa Melayu yang paling awal oleh Johannes Roman (Collins, 2005; Karim, 2006). Akan tetapi, sangat malang sebab karya-karya berkenaan, termasuk karya nahu bahasa Melayu yang paling awal itu, dikarang dan diterjemahkan oleh orang Eropah dalam bahasa-bahasa Eropah (iaitu dalam bahasa Belanda, Inggeris, Latin dan Jerman).

Makalah ini tidak berminat dengan karya-karya tatabahasa Melayu karangan bangsa Eropah itu. Minat makalah ini hanyalah kepada karya-karya tatabahasa Melayu yang dikarang oleh orang-orang di Malayonesia sendiri – nahuwan atau bahasawan watan. Walau bagaimanapun, karya-karya tatabahasa Melayu yang ditulis oleh orang tempatan yang ditemui setakat ini bertarikh agak lewat berbanding dengan yang dikarang oleh orang Eropah. Karya yang paling awal ditemui pun hanya pada pertengahan abad ke-19. Karya berkenaan dikarang oleh ilmuwan yang disebut sebelum ini, iaitu Raja Ali Haji. Karya-karya lainnya, jikalau ada pun, masih belum ditemui. Selepas Raja Ali Haji, karya-karya tatabahasa Melayu pada awal-awal abad ke-20 hanya muncul di Johor, antaranya oleh Haji Md. Said Haji Sulaiman pada tahun 1937 (dialih aksara pada tahun 1993) dan Abdullah Abdul Rahman pada tahun 1912 (dialih aksara pada tahun 2017).

Nampaknya, sebagaimana yang telah disepakati oleh para sarjana, hanya Raja Ali Haji sebagai satu-satunya bahasawan watan yang menyibukkan dirinya membicarakan bahasa dan tatabahasa Melayu dalam abad ke-19. Persoalannya, adakah hal ini bertepatan dengan fakta sejarah?; benarkah Raja Ali Haji seorang sahaja? Tepat atau tidak masihlah belum dapat dipastikan sehinggalah bukti sahih ditemui. Akan tetapi, mujurlah laporan dari Aceh dan surat Fakih Saghir yang dinyatakan sebelum ini secara sipi-sipi membayangkan adanya kemungkinan wujudnya orang lain yang turut menekuni bahasa dan tatabahasa Melayu.

Persoalannya, jika ada selain Raja Ali Haji, siapakah bahasawan berkenaan? Setakat ini tiada jawapan yang pasti diberikan oleh para grafisejarawan linguistik Melayu dan para penekun dalam bidang kajian Melayu. Jan van der Putten (2001) misalnya pernah menyebut tentang Haji Ibrahim sebagai salah seorang sarjana bahasa Melayu yang sebanding dengan Raja Ali Haji. Kedua-duanya, yakni Haji Ibrahim dan Raja Ali Haji, hidup sezaman bahkan berkawan erat; kedua-duanya pun turut terlibat dalam membantu Herman van der Tuuk dan Herman von der Wall untuk menyiapkan kamus Belanda-Melayu (Putten, 2001; Putten & Azhar, 2007). Walaupun Haji Ibrahim dan Raja Ali Haji terbangun daripada tradisi persuratan istana Pulau Penyengat, namun Haji Ibrahim lebih kental nuansa marhean dalam cerapan bahasanya berbanding dengan Raji Ali Haji yang masih melekat kemas dalam lahan bahasa istana.

Namun begitu, sosok tersebut, iaitu Haji Ibrahim, walaupun dikatakan sebagai sarjana bahasa Melayu, hanya sekadar disebut sebagai “...a researcher, an authority on Malay language and culture, an informant for colonial linguists and a compiler of Malay teaching materials in his own right”. Demikian menurut pertimbangan Andaya (2002: 573) dalam sorotannya terhadap karya Van der Putten tentang surat-surat Haji Ibrahim itu. Yang pastinya, sama ada oleh Van der Putten atau Andaya, penerimaan Haji Ibrahim sebagai seorang yang memiliki kewibawaan dalam hal-hal bahasa Melayu tanpa disertakan dengan perbincangan

mendalam mengenai pemikiran bahasa beliau gagaskan. Hal ini disebabkan tumpuan Putten dan Andaya ialah kandungan surat-surat dan impaknya kepada bidang pengajian Melayu secara umum.

Jadi, barangkali benarlah kesimpulan bahawa hanya Raja Ali Haji sebagai satu-satunya bahasawan watan dalam abad ke-19. Akan tetapi, dengan penegasan ini, kita sekali lagi diselaputi keraguan: mana mungkin sebuah bahasa yang berabab-abab dikatakan menjadi *lingua franca* dan sebuah bahasa yang menjadi pembangun kepada peradaban Malayonesia begitu sepi dalam melahirkan tokoh-tokoh yang sensitif mengenai aturan dan ‘seni penciptaan nahu’ bahasanya? Maka, pasti ada tokoh selain Raja Ali Haji walaupun ini hanyalah sekadar terkaan. Dan, jika terkaan ini benar, ada pula pertanyaan lain yang harus dijawab, iaitu mengapakah mereka terfosil atau terabai dalam karya grafisejarah linguistik Melayu? Maka, tibalah masanya untuk menyanggah perkara ini. Kewujudan bahasa Jawi turut diikut rapat dengan kelahiran tradisi linguistik Malayonesia. Dua tokoh bahasawan yang menganut ‘itiqad linguistik Malayonesia akan dibincangkan secara ringkas dalam bahagian selanjutnya. Kedua-dua tokoh yang dimaksudkan ialah Raja Ali Haji dari Riau dan ‘Abdullah bin Abdul Rahman, mufti kerajaan Johor dalam tahun 1920-an.

2. Raja Ali Haji

Seperti yang disebutkan di atas, Raja Ali Haji mengarang dua buah kitab yang meletakkan asas kepada hal yang kita gelar sebagai tradisi linguistik Malayonesia. Kedua-dua kitab yang dimaksudkan ialah *Bustan al-Katibin* dan *Kitab Pengetahuan Bahasa*. Yang berikut diringkaskan kandungan kedua-dua kitab ini ;

a. *Bustan al-Katibin*

Bustan al-Katibin merupakan kitab yang menetapkan kaedah dan jalan nahu bahasa Jawi. dalam kitab ini, Raja Ali Haji memakai nahu bahasa Arab untuk diterapkan kepada pemerian nahu bahasa Jawi. Yang di bawah ini ialah ringkasan kategori nahu bahasa Jawi (Mohd Tarmizi, 2014).

1. *Isim/Kata Nama (KN)*

- a. *Isim Nakirah/KN* tak tentu.
- boleh juga disamakan dengan KN am yang difahami sekarang.
- b. *Isim Ma’rifah/KN* tentu.
 - i. *Isim damir/Kata ganti nama*.
 - ii. *Isim al-‘alam/KN khas*.
 - iii. *Isim al-isyarat/Kata tunjuk*.
 - iv. *Isim mausul/Kata ganti nama relatif*.
 - v. *Isim idafah/Kata sandaran*.

2. *Fi’il/Kata Kerja (KK)*

- i. *Fi’il Madi/KK* kala lepas.
- ii. *Fi’il Lazim/KK* tak transitif.
- iii. *Fi’il Muta’addi/KK* transitif.
 - i. Tiada *musyawarah*.
- perbuatan tunggal, hanya melibatkan subjek.
 - ii. *Musyawarah* pada perbuatan.
- perbuatan berulang-ulang, boleh jadi melibatkan orang lain.

- iv. *Fi'il Mudari*/KK kala “sedang” dan “nanti”.
- v. *Fi'il Amr*/KK suruhan.
- vi. *Fi'il Naqis*/KK defektif yang memerlukan predikat.
- vii. *Fi'il Muqarabah*/KK bantu hampir.
- viii. *Fi'il* “puji” dan “cela”.
- ix. *Fi'il* “syak” dan “yakin”.

3. *Harf*/Partikel/Kata Tugas

- a. *Harf* yang ada ma'na dan boleh berdiri sendiri serta memberi faedah pada ma'na dan perkataan.
- b. *Harf* yang hanya memberi faedah pada ma'na dan perkataan.

Jika dilihat pengelasan yang dibuat oleh Raja Ali Haji, hanya ada tiga kelas kata sahaja dalam bahasa Melayu: i) kata nama; ii) kata kerja; dan, iii) partikel atau termasuk juga kata tugas. Persoalannya mengapa hanya tiga kelas? Itu, tidak lain terkait dengan sumber bahasa rujukannya, bahasa Arab. Bahasa Arab, termasuk juga bahasa-bahasa dalam rumpun Semitik yang lain, memang mempunyai tiga kelas kata seperti yang dipakai oleh Raja Ali Haji itu. Boleh jadi, beliau hanya mengambil kelas-kelas kata daripada bahasa Arab, lalu mencari padanannya dalam bahasa Melayu. Hasilnya, pasti berupaya menemukan padanannya. Ini, boleh dikesan dalam jadual di atas oleh sebab ketiga-tiga memang ciri sejagat (Comrie 1981); ada dalam mana-mana bahasa pun. Walau bagaimanapun pertanyaan harus dilanjutkan, apakah dengan ketiga-tiga kelas berupaya memerikan kelas kata bahasa Melayu yang sebenar?

Selain persamaan kelas-kelas kata dan pemerianya, juga boleh dijejak persamaan lain melalui contoh-contoh ayat yang dipakai Raja Ali Haji. Dalam hal contoh ayat, bahasa Arab, untuk ayat dasar, secara lazimnya dibina berdasarkan struktur KSO (kata kerja – subjek – objek). Ertinya, kata kerja atau perbuatan, diikuti oleh subjek atau pelaku, selanjutnya, objek. Raja Ali Haji turut memakai struktur yang sama walaupun struktur ayat dasar bahasa Melayu tidak demikian kerana berstruktur SKO (subjek – kata kerja – objek). Contoh-contoh ayat bahasa Melayu dengan struktur KSO yang dipakainya, antara lainnya, “*menyurat aku dengan qalam*” dan “*telah memanah Si Zaid*”. Kedua-dua contoh ini memang jelas dibina berdasarkan struktur KSO.

Mengapa demikian pemerian nahu Raja Ali Haji? Agak sulit untuk menjawab persoalan ini. Walau bagaimanapun jawapannya boleh dijejak dalam tradisi linguistik Arab-Islam yang telah dibicarakan sebelum ini. Kaedah pemerian nahu Raja Ali Haji sedemikian terletak pada *al-sama'*, iaitu tatakaedah pemilihan maklumat bahasa untuk dijadikan sandaran pembinaan aturan nahu. Disebabkan Raja Ali Haji memakai pengelasan kata dan struktur ayat berdasarkan bahasa Arab, maka dapat dihipotesiskan bahawa beliau memang menerapkan tatakaedah *al-sama'* dalam analisisnya. Walau bagaimanapun, penerapan *al-sama'* itu bukan daripada maklumat bahasa Melayu secara “apa adanya” dalam erti kata mengambil maklumat bahasa sebagaimana yang digunakan oleh orang Melayu walaupun dalam deretan surat beliau kepada Herman Von der Wall memang menyatakan pengambilan dengan cara tersebut (Putten & Azhar, 2007). Sebaliknya, maklumat bahasa itu adalah terjemahan langsung daripada kategori *al-sama'* dalam bahasa Arab.

Barangkalinya benarlah kenyataan Hashim Musa (dalam pengenalan *Kitab Pengetahuan Bahasa* 2010) yang secara tersiratnya memaksudkan bahawa sifat pemerian nahu yang mengutamakan bahasa Arab oleh Raja Ali Haji tiada lain daripada mengekalkan ciri pengajaran nahu bahasa Melayu dalam bahasa-bahasa Islam. Dalam Islam, bahasa yang utama adalah bahasa Arab disebabkan saluran keagamaan. Jadi, Raja Ali Haji ingin mengekalkan unsur itu. Sebab itu, jikalau dilihat dalam dua buah karyanya, *Bustan al-Katibin* dan *Kitab Pengetahuan Bahasa*, bukan sahaja persamaan yang telah dibicarakan, tetapi semua pemerian nahu Melayu dipadankan dengan nahu bahasa Arab. Di sinilah letaknya isu “apa yang sepatutnya” itu; bahawa apa yang dikaryakan mengenai nahu bahasa Melayu oleh Raja Ali Haji, dengan sifat pengajaran nahunya, dipengaruhi oleh pernyataan “apa yang sepatutnya” bagi penutur bahasa Melayu. Dan, “apa yang sepatutnya” itu tiada lain daripada memasukkan unsur-unsur bahasa Arab melalui tatacara *al-sama*’ itu.

b. *Kitab Pengetahuan Bahasa*

Kitab Pengetahuan Bahasa mengandungi usaha Raja Ali Haji bagi menyusun sebuah kamus bahasa Jawi yang autentik. Dengan autentik, maksud Raja Ali Haji ialah bahasa Jawi yang tepat dari segi maknanya dan terlepas daripada pengaruh penggunaan yang semberono (Putten, 2002). Raja Ali Haji memakai tatakaedah khas bagi mencapai hasrat ini. Seperti jalan dan kaedah nahu bahasa Jawi yang disusun dalam *Bustan al-Katibin*, enti perkataan dalam *Kitab Pengetahuan Bahasa* juga menuruti kaedah bahasa Arab, iaitu berkonsepkan kata kunci dan yang paling pentingnya ialah menegaskan kedudukan martabat sesebuah perkataan (Hashim, 2010: xii). Sebab itu, kamus ini dalam *bab al-Alif* terlebih dahulu memberi takrif tujuh perkataan utama ialah Allah, *al-Nabi* (Ahmad), *al-Ashab*, *al-Ahbar*, *al-Insan*, *al-Awwali* (al-Dunia) dan *al-Akhirat*.

Walaupun kamus ini hanya disudahi setakat huruf alif sampai cha, namun wawasan yang terkandung di dalamnya menegaskan betapa pentingnya bahasa Arab bagi membentuk cerapan khas mengenai bahasa Jawi. Wawasan mengenai kata kunci misalnya memang bersumberkan bahasa Arab yang dibawa masuk rohnya ke dalam bahasa Jawi. Konsep kata kunci, menurut al-Attas (2008) ialah serangkaian istilah yang saling berkaitan. Keterkaitan tersebut membolehkannya membentuk sebuah lapangan makna (*semantic field*) yang utuh selain tidak terganggu akibat pensekularan bahasa.

Wawasan mengenai kata kunci memang terserlah dalam amalan perkamusan bahasa Arab silam antara yang paling terkenal ialah *Kitab al-Ayn* oleh Abu Abdul Rahman al-Farahidi dan *al-Qamus al-Muhit* oleh Muhammad ibn Ya‘qub al-Firuzabadi. Hakikatnya, wawasan yang terkandung dalam *Bustan al-Katibin* dan *Kitab Pengetahuan Bahasa* secara jelas menunjukkan betapa kentalnya pengaruh bahasa Arab dalam memberi rupa, wajah dan roh kepada bahasa Jawi yang merupakan bahasa wahana agama dan ilmu umat Malayonesia.

3. ‘Abdullah bin Abdul Rahman

‘Abdullah bin Abdul Rahman ialah Yang DiPertuan Jabatan Agama Islam Johor pada tahun 1932-1947 dan juga Yang DiPertuan Pakatan Bahasa Melayu Persuratan Buku Diraja Johor (P.Bm.PB Diraja) (Muhammad Syukir, 2017: 35). Beliau mengarang sebuah kitab yang berjudul *Kitab Petuturan Melayu*. Kitab ini mengandungi huraian mengenai kaedah nahu bahasa Jawi yang juga berasaskan bahasa Arab.

Menurut Muhammad Syukri (2017: 30-31), nahu bahasa Jawi berdasarkan *Kitab Petuturan Melayu* mengandungi kategori seperti yang berikut

1. [Bermula] Pemula Kata 1
 - i. [Maka] Warta Kata 1.1
 - ii. [Maka] Warta Kata 1.2
 - iii. [Maka] Warta Kata 1.3; dan seterusnya
2. [Bermula/Shahdan] Pemula Kata 2
 - i. [Maka] Warta Kata 2.1
 - ii. [Maka] Warta Kata 2.2
 - iii. [Maka] Warta Kata 2.3/Pemula Kata 2.3
 - a. [Arakian] Warta Kata 2.3.a
 - b. [Maka] Warta Kata 2.3.b
 - c. [Fa'idah] Warta Kata 2.3.c – maklumat tambahan
3. [Bermula] Pemula Kata

Petunjuk:

Pemula Kata = Subjek

Warta Kata = Predikat

Secara ringkasnya ialah setiap kalimat dalam bahasa Jawi dibentuk menerusi gabungan Pemula Kata-Warta Kata. Kalimat-kalimat yang terbentuk itu dipisahkan oleh diwan penyambung kata, atau dalam istilah modennya dipanggil sebagai penanda wacana, seperti bermula, shahdan, maka dan sebagainya (Muhammad Syukri, 2017: 30).

Jikalau kita membandingkan nahu bahasa Jawi yang disusun oleh Raja Ali Haji dengan ‘Abdullah bin Abdul Rahman, kita pasti akan merasai sedikit perbezaan, iaitu: pertama, Raja Ali Haji menerapkan 100% istilah nahu bahasa Arab sedangkan tidak demikian bagi ‘Abdullah; kedua, kaedah nahu Raja Ali Haji lebih tertumpu kepada ayat-ayat tunggal, manakala kaedah nahu ‘Abdullah lebih menjurus kepada wacana yang lengkap dengan menghubungkan ayat-ayat tunggal bersama penanda wacana. Walaupun mengandungi sedikit perbezaan, sekali lagi kita dapat mengesan betapa kentalnya pengaruh bahasa Arab terhadap tradisi linguistik Malayonesia.

B. Penutup

Kesimpulannya ialah makalah ini membincangkan pengaruh bahasa Arab terhadap peradaban Malayonesia. Pengaruh ini dijejak menerusi pembentukan dan peranan bahasa Jawi, iaitu sebuah bahasa yang lahir akibat pertembungan antara bahasa Melayu dengan bahasa Arab. Pengaruh bahasa Jawi terhadap peradaban Malayonesia diperhatikan menerusi tiga aspek. Pertama, peranan bahasa Jawi sebagai bahasa penyatuan. Kedua peranan bahasa Jawi sebagai bahasa diplomatik dan ketatanegaraan. Ketiga ialah peranan bahasa Jawi sebagai bahasa ilmu dan komunikasi ilmu. Berdasarkan perbincangan yang telah dibentangkan, makalah ini mendapati bahawa bahasa pengaruh bahasa Jawi begitu mendasar sekali. Sehubungan dengan itu, tidak melampau untuk kita mengatakan bahawa tanpa bahasa Jawi, keunggulan peradaban Malayonesia

pada abad ke-13 hingga pertengahan abad ke-19 dan awal abad ke-20 hanyalah berupa bayangan akali semata-mata.

RUJUKAN

- ‘Abdullah Abdul Rahman. 2017. *Petuturan Melayu*. Kuala Lumpur: Akademi Jawi Malaysia.
- Adelaar, K. Alexander & Prentice, D. J. 1996. Malay: its history, role and spread. Dlm. *Atlas of languages of intercultural communication in the Pacific, Asia, and the Americas*. Berlin: Mouton De Gruyter.
- Andaya, B. W., 2002. Ulasan buku His Word is the Truth: Haji Ibrahim Letters and Other Writings. *Journal of Southeast Asia Studies* 33(3): 561-594.
- Andaya, L. Y., 2010. *Leaves of the same tree: trade and ethnicity in the Straits of Melaka*. Singapura: National University of Singapore Press.
- Ansaldo, Umberto. 2007. *Contact languages: ecology and evolution in Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Azhar & Putten. 2005. *Dalam berkekalan persahabatan: Surat Raja Ali Haji kepada Von der Wall*. Jakarta: KPG Gramedia.
- Azhar Simin. 1993. *Sintaksis wacana yang*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Blagden, C. O. 1930. Two Malay letters from Ternate in the Moluccas, written in 1521 and 1522. *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 6(1): 87-101.
- Blust, R. 2009. *The Austronesian languages*. Canberra: Pacific Linguistics.
- Braginsky, V. 1998. *Yang indah, berfaedah, dan kamal: sejarah sastra Melayu dalam abad 7-19*. Jakarta: Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies
- Collins, J. T. 2005. *Bahasa Melayu bahasa dunia*. Jakarta: Penerbit Obor.
- Comrie, B. 1981. *Language universals and linguistic typology: Syntax and morphology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dixon, R. M. W. 2016. *Are some languages better than others?* Oxford: Oxford University Press.
- Fakih Saghir, 2002. *Surat keterangan Syekh Jalaluddin*. Peny. E. Ulrich Kratz dan Adriyetti Amir. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Ferguson, Charles. 1959. Diglosia. *Word* 15(2): 325-340.
- Foster, Micheal N. 2010. *After Herder: Philosophy of language in German tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Foster, Micheal N. 2011. *German philosophy of language: From Schlegel to Hegel and beyond*. Oxford: Oxford University Press.
- Gallop, A. T. 1994. *The legacy of the Malay letter: warisan warkah Melayu*. London: The British Library Publishing Division dan Perpustakaan Negara Malaysia.
- Hashim Musa. 2010. *Pengenalan kepada Kitab Pengetahuan Bahasa*. Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan.
- Humboldt, Wilhelm von. 2000. *‘On Language’: On the diversity of human language construction and its influence on the mental development of the human species*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karim Harun. 2006. *Sejarah linguistik: Nahu bahasa Melayu abad ke-17*. Tidak diterbitkan. Tesis Ph.D Institut Alam dan Tamadun Melayu, UKM.
- Md. Said Haji Sulaiman. 1993. *Jalan basa Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mohd Tarmizi Hasrah. 2014. Adakah nahu beracuan sendiri? *Kesturi* 24 (2): 66-91.
- Mohd Tarmizi Hasrah. *Sheikh Ahmad al-Fathani dan tanda bahasa*. Naskah.
- Muhammad Syukri Rosli. 2017. *Petuturan Melayu: memahami kunci bahasa Jawi*. Pengenalan kepada Kitab Petuturan Melayu. Kajang: Akademi Jawi Malaysia.
- Nik Safiah Karim, 2010. *Panorama Bahasa Melayu sepanjang zaman*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya.
- Noriah Mohamed. 1999. *Sejarah sosiolinguistik bahasa Melayu lam*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.
- Noriah Mohamed dan Mohd Tarmizi. 2017. *Keindahan bahasa Melayu dalam warkah Melayu abad ke-19*. Makalah yang akan dibentangkan dalam seminar ASBAM.
- Raja Ali Haji. 2010a. *Bustan al-katibin*. Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan.
- Raja Ali Haji. 2010b. *Kitab pengetahuan bahasa*. Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan.
- Reid, Anthony. 1988. *Southeast Asia in the age of commerce*. Dua jilid. Yale: Yale University Press.
- Shaharir Mohamad Zain. 2009. Bahasa jiwa ilmu: Kes teori kenisbian dalam fizik teori. *SARI: Jurnal Alam dan Tamadun Melayu*, 27: 143-165.

- Shaharir Mohammad Zain. 2010. *Pembinaan semula teori kepemimpinan dan kepengurusan Rumpun Melayu*. Kuala Terengganu: Universiti Malaysia Terengganu.
- Shaharir Mohammad. Zain. 2012. *Bahasa penemu ilmu*. Makalah undangan di Seminar *MABBIM* di Brunei, 4 April 2012.
- Shaharir Mohammad Zain (pnyt.). 2015. *Unsur etnosains di Malayonesia dalam bahasa Melayu sejak abad ke-5 masihi*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Sheikh Ahmad al-Fathani, 2000. *Al-Fatawal al-Fathaniyah*. 2 Jil. Alih aksara oleh Wan Mohd Saghir berserta teks jawi. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah.
- Sheikh Ahmad al-Fathani, 1998. *Hadiqatul Azhar war Rayahin*. Alih aksara oleh Wan Mohd Saghir berserta teks jawi. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah.
- Syed Muhammad Naquib al-Attas. 1972. *Islam dalam sejarah dan kebudayaan Melayu*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Syed Muhammad Naquib al-Attas. 1988. *The oldest known of the Malay manuscript*. Kuala Lumpur: Penerbit University Press.
- Syed Muhammad Naquib al-Attas. 2008. *Pengenalan ringkas peri ilmu dan pandangan alam*. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.
- Syed Zainal Ariff Syed Jamaluddin & Noriah Mohamed. 2016. *Sejarah perkembangan imbuhan dalam bahasa Melayu*. Selangor: PTS Akademia.
- Teeuw, A. 1959. The history of the Malay language: a preliminary survey. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 115(2): 138-156.
- Teeuw, A. 1961. *A critical survey of studies on Malay and bahasa Indonesia*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Thomason, Sarah. 2001. *Contact language: An introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Van den Berg, L.W. C. (1886/2010). *Orang Arab di Nusantara*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Van der Putten, Jan, 2001. *His word is the truth: Haji Ibrahim letters and other writings*. Leiden: Research School of Asian, African and Amerindian Studies.
- Van der Putten, Jan. 2002. On sex, drugs and good manners: Raja Ali Haji as lexicographer. *Journal of Southeast Asian Studies*, 33(3): 415-430.
- Wan Mohd. Saghir, 2005. *Syeikh Ahmad al-Fathani: pemikir agung Melayu dan Islam*. Dua Jilid. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah.
- Zainal Abidin Ahmad (Za'ba). 2013. *Bahasa Melayu: Kelebihan dan kekurangannya*. Kuala Lumpur: Klasika Media.

BAHASA DAN POLITIK : ANALISIS MAKNA KONOTATIF DALAM CIRI-CIRI PEMIMPIN DAN KEPIMPINAN MUDA OMAR ALI SAIFUDDIEN

Hjh. Dyg Fatimah Hj. Awang Chuchu
Ismayah Binti Hj. Mohd. Noor Hj. Sulaiman
Hjh. Siti Khadijah Binti Hj. Abd. Salim
Universitas Brunei Darussalam
(Email : Fatimah.chuchu@ubd.edu.bn)

Abstract

The creativity of a writer in a literary work mainly involves aspects of language and it is also a platform to widen its political matters. In Brunei Darussalam, Syair Perlembagaan Negeri Brunei (SPNB) (the Brunei State Constitution Syair) by Muda Omar Ali Saifuddien (MOAS) is one of the greatest literary works in the history of the 1959 Constitution. Distinctly, the language used in the couplet poems of SPNB was displayed gracefully with a meaning which the writer intended to convey. Hence, this study aims to explore the semantic aspects of interpreting the meaning of the word that implies both explicit and implicit meanings (connotative). Through literature and analysis methods, this study is also referring to an informant in order to explain the basic meaning of the word. Besides, Teori Segi Tiga Makna Semiotik Charles Sanders Pierce (1931–58) was applied in interpreting implicit meanings. The observed word was derived after identifying six prominent characteristics of leaders and political leadership of MOAS. Those characteristics were selected based on the elaboration by Nik Mustapha Nik Hassan (2013). The study found six political leadership characteristics of MOAS. The characteristics are concern for people's welfare, prioritization of religious affairs, just and wise, emphasis on knowledge, emphasis on prosperity and security and visionary. In the meantime, at least one connotated word was applied in couplet poetry of SPNB. However, in analyzing the characteristic of a leader who prioritised the religious affairs, it was found that MOAS did not exert a word with explicit meaning. MOAS did also specify the meaning of a connotated word under the category of a just and wise leader. The analysis of the meaning of the word had reflected that MOAS had more than six characteristics that had been discussed as his legacy to stabilise the country, so that the welfare of its people will always be preserved.

Keywords : MOAS, SPNB, Connotative, Leader, Leadership

A. Pengenalan

Perkaitan sastera dan politik melibatkan perhubungan bermasyarakat. Sebagai ahli di dalam kelompok masyarakat, pengarang khazanah sastera melahirkan sesebuah karya sebagai medium untuk meluahkan kreativiti, gagasan dan wawasan yang ingin disampaikan. Ideologi karya sastera yang dihasilkan bukan sahaja bertindak bagi mendidik, mengkritik dan menghibur, bahkan menjadi sebuah landasan untuk mencurahkan hal atau persoalan politik. Pengungkapan politik sudah lama dituangkan ke dalam karya sastera misalnya dalam mantera, pantun, gurindam, hikayat, dongeng dan syair.

Syair merupakan antara karya sastera Melayu klasik. Syair terawal ditemui di Nusantara pada sekitar abad ke 16, satu ditulis dalam bahasa Melayu dan satu lagi dalam bahasa Jawa (Zainal Abidin Ahmad, 1939:178). Dalam konteks Negara Brunei Darussalam (NBD), penulisan syair merupakan di antara karya sastera agung yang dibanggakan. Kewujudan syair di NBD dikatakan sudah bermula pada abad ke 17 hingga abad ke 18 lagi (Abdul Hamid Jaludin, 1992 dlm. Ramlah Abu Bakar, 2005). Tiga syair yang terkenal di kalangan masyarakat di NBD ialah *Syair Awang Semaun*, *Syair Rakis* dan *Syair Perlembagaan Negeri Brunei* (Ramlah Abu Bakar, 2005).

Syair Perlembagaan Negeri Brunei (SPNB) dikarang oleh seorang penyair Diraja yang sangat disayangi oleh rakyat jelata iaitu Almarhum Sultan Haji Omar Ali Saifuddien Sa'adul Khairi Waddien (ASHOASSKW), Sultan Brunei ke 28. Melalui rangkap-rangkap syair indah tersebut setentunya dapat menggambarkan ciri-ciri pemimpin dan kepimpinan politik semasa pemerintahan baginda. Gubahan syair tersebut juga setentunya melibatkan aspek semantik khususnya dalam kajian makna. Sebuah leksikal atau kata didalamnya memungkinkan kepada pengungkapan maksud yang membawa makna sebenar atau makna tersirat (konotatif). Oleh itu kajian ini diungkayahkan bagi mengenal pasti aspek pemimpin dan kepimpinan politik ASHOASSKW dari rangkap *Syair Perlembagaan Negeri Brunei* dan membincangkan makna tersirat melalui kata yang terdapat dalam rangkap tersebut.

B. Permasalahan Kajian

SHOASSKW sebagai seorang pemimpin menyampaikan buah fikiran baginda di dalam bentuk penulisan syair secara tidak langsung menjadikan khalayak pembaca ingin meneliti tentang dunia politik tanah air. Berdasarkan karangan syair yang berlandaskan pengalaman baginda sendiri setentunya memperlihatkan kewibawaan baginda sebagai seorang pemimpin. Atas dasar tersebut, pengkaji menimbulkan persoalan iaitu apakah ciri-ciri keperibadian kepimpinan politik baginda yang menonjol dari penulisan syair tersebut? Selain itu, penulisan karya yang berbentuk sastera cenderung menggunakan makna tersirat (konotatif) namun adakah turut diterapkan dalam *SPNB* dan apakah makna tersirat yang dimaksudkan? Dengan demikian akan dapat menjelaskan kepimpinan politik ASHOASSKW melalui nukilan *SPNB*.

C. Objektif Kajian

Mengenal pasti dan menginterpretasi makna kata dalam rangkap syair bagi menjelaskan maksud tersirat yang dimaksudkan. Mengenal pasti dan membincangkan ciri-ciri pemimpin dan kepimpinan politik ASHOASSKW yang terdapat dalam rangkap *SPNB*.

D. Skop Kajian

Objek kajian hanya tertumpu pada *SPNB* yang dijadikan sebagai sumber data. Batasan kajian pengkaji berfokus untuk mengenal pasti enam ciri pemimpin dan kepimpinan politik ASHOASSKW dan mencari rangkap yang berkonotatif iaitu rangkap yang memiliki makna ekplisit pada kata. Penumpuan penerangan makna kata dalam rangkap yang berkonotasi dijelaskan berpandukan Teori Semiotik Charles Sanders Peirce.

E. Kerangka Teori

Buah fikiran Nik Mustapha Nik Hassan (2013) diterapkan sebagai kriteria untuk mengenal pasti ciri-ciri pemimpin dan kepimpinan politik ASHOASSKW. Menurut beliau ciri-ciri kepemimpinan politik seorang pemimpin yang dihuraikan adalah pertama, pemimpin mesti mempunyai sifat jujur untuk memajukan rakyat dan negara. Kedua, pemimpin harus mampu menyatukan sumber negara untuk memajukan negara ke peringkat yang tertinggi. Ketiga, pemimpin perlu memahami suasana di dalam negara berkaitan dengan kekuatan dan kelemahan sistem, keupayaan rakyat, dan sumber negara. Keempat,

kepemimpinan negara perlu dikendali oleh pemimpin politik yang pintar serta berkemampuan kerana kejayaan untuk membangun martabat masyarakat bergantung kepada kemampuan pucuk pimpinan. Kelima kepemimpinan politik harus mampu menerajui negara untuk berperanan secara berkesan di peringkat antarabangsa. Keenam, kepimpinan politik perlu mempunyai gagasan ilmu dan pemikiran yang mantap yang menepati nilai kemanusiaan secara menyeluruh.

Manakala dalam menganalisis makna kata dalam rangkap yang berkonotasi, Teori Segi Tiga Makna Semiotik yang diperkenalkan oleh Charles Sanders Peirce (1931–58) diimplementasi sebagai panduan penerangan. Semiotik adalah ilmu yang mempelajari tentang tanda yang dijadikan sebagai bahan analisis dan didalamnya terdapat makna sebagai bentuk interpretasi pesan yang dimaksud. Peirce (dlm. Fiske. J. 1990) menjelaskan bahawa tanda boleh terdiri dari simbol, ikon dan indeks. Sesuatu yang dirujuk oleh tanda (mewakili pemikiran) disebut sebagai objek. Sementara interpretant adalah makna yang ada dalam fikiran seseorang tentang objek yang dirujuk sebuah tanda atau konsep pemikiran dari orang yang menggunakan tanda dan menurunkannya ke suatu makna tertentu.

F. Metodologi Kajian

Metod yang diaplikasi dalam kajian ini adalah metod kepustakaan dan analisis. Selain itu, metod kepustakaan juga dimanfaatkan bagi mencari bahan rujukan untuk lebih memahami konsep yang berkaitan dengan subjek kajian. Pengkaji juga melayari laman sesawang yang dipercayai untuk tujuan rujukan yang berkaitan dengan kajian.

Untuk mencapai objektif kajian, langkah-langkah penganalisan bermula dengan menjelaskan pewajaran tentang karakteristik tersebut dipilih. Selanjutnya disertakan rangkap-rangkap syair yang memperlihatkan sifat kepimpinan yang dinyatakan. Kemudian akan dihuraikan makna dasar kata yang terkandung dalam rangkap-rangkap syair yang dipilih dan mendedahkan rangkap syair yang mengandungi makna tersirat melalui kata yang membangun rangkap syair tersebut. Dalam pada itu, informan kajian (Lampiran A) akan dirujuk bagi menjelaskan makna dasar beberapa kata. Setelah itu makna kata akan diinterpretasi dengan berpandukan Teori Semiotika Peirce. Makna kata yang berkonotasi dimaknai bersesuaian dengan rangkap syair (Lampiran B). Kemudian akan ditafsirkan makna tersirat dari rangkap syair yang sekaligus akan memperlihatkan perkaitan makna tersirat dengan kepimpinan politik ASHOASSKW.

G. Sorotan Literatur

Sebelum membicarakan hasil pembacaan mengenai kajian lepas berkaitan *SPNB*, pengkaji mendapati beberapa kajian berkaitan makna konotatif telah diselenggarakan. S. Nathesan (2008) dalam buku beliau *Makna dalam bahasa Melayu* menerangkan berkenaan pembahagian makna menurut Fries (1959) terbahagi kepada dua bahagian iaitu makna linguistik dan makna sosial. Makna leksikal dan struktural termasuk dalam makna linguistik. Manakala makna leksikal dapat dibahagikan kepada kepada dua bahagian iaitu makna denotatif atau literal dan makna konotatif atau figuratif. Menurut beliau, makna merupakan suatu yang bersifat subjektif dalam komunikasi kerana makna itu tidak tetap dan mengandungi beberapa pengertian,

boleh berubah berdasarkan faktor-faktor seperti konteks, budaya, larangan dan faktor-faktor penyebab berlakunya perubahan makna.

Berkenaan makna konotatif, beliau memberikan satu contoh ungkapan yang mengandungi maksud tersirat iaitu "Banyak cantik kerja kamu!". Kata 'cantik' bukan membawa makna 'lawa' atau 'indah' tetapi diujarkan membawa makna sebaliknya iaitu kerja lawan tutur itu bukanlah cantik atau kemas tetapi tidak tersusun. Dengan demikian menjelaskan bahawa makna tersirat lebih mengutamakan nilai komunikatif yang maknanya ditentukan oleh konteks penggunaannya. Penerangan dari beliau bermanfaat kepada kajian pengkaji dalam meneliti ayat yang berkonotasi dari data yang diperolehi.

Selain itu, pengkaji juga menemui dua tulisan daripada dua jurnal yang membincangkan tajuk berkaitan dengan konotasi. Nur Amirah Che Soh dan Che Ibrahim Salleh (2014:103-111) di dalam jurnal *Iman* membincangkan makna kata dalam lirik lagu P. Ramlee. Menurut mereka kata yang menimbulkan makna sebaliknya dan bukan hanya pada makna dasar merupakan kata yang menimbulkan keindahan pada makna. Kajian tersebut mendapati hampir keseluruhan lirik lagu yang dikaji menyatakan makna yang baik dan berbudi. Misalnya keratan lirik "Padamu yang manis jelita" di dalam lagu *Jangan Tinggal Daku*, gabungan kata 'manis' dan 'jelita' merujuk perihal wajah yang cantik, elok, molek dan sedap dipandang mata. Dengan itu menggambarkan seorang gadis yang mempunyai tahap cantik yang melebihi kebiasaan. Secara keseluruhannya, makna kata dalam lirik yang ditulis oleh P. Ramlee menunjukkan karya beliau ditulis dengan seteliti mungkin yang penuh dengan kehalusan budi dan kesantunan. Daripada kajian tersebut, pengkaji dapat melihat bagaimana suatu kata boleh ditafsirkan membawa banyak makna.

Raja Masitah Raja Ariffin (2009:20-21) pula dalam karyanya bertajuk *Konotasi Bunga dengan Bahasa* menulis 'bunga' dikiaskan dengan gadis atau wanita. Antara sebabnya kerana ibu bapa zaman dahulu sering menamakan anak mereka dengan nama bunga, wanita secara fitrahnya menyukai bunga dan wanita juga diibaratkan sebagai bunga yang menyerikan sebuah rumah tangga. Menurut beliau lagi, bunga mampu berbahasa misalnya bagi mengungkapkan perasaan cinta, simpati, terima kasih, kebanggaan, kecantikan dan tahniah. Beliau juga memberikan beberapa contoh situasi dalam menerangkan makna bahasa yang boleh dikaitkan dengan bunga. Antaranya bunga yang diberikan kepada seorang kawan sebagai ucapan tahniah, bunga yang dihadiahkan daripada seorang anak kepada seorang ibu bersempena Hari Ibu dan murid yang menghadihkan sejambak bunga kepada guru kelasnya sempena sambutan Hari Guru. Beliau menambah, ribuan makna bunga adalah unik dan difahami ramai. Bunga boleh mengungkapkan sesuatu yang tidak mampu dinyatakan secara terang-terangan dan sangat mempengaruhi jiwa dan perasaan seseorang wanita.

Sementara itu, tiga kajian lepas telah ditemukan membicarakan tentang *SPNB*. Haji Kassim Haji Omar (2009) menyebutkan *SPNB* merupakan sebuah syair nukilan MOAS yang mengandungi unsur nasihat. Selain itu, lebih ramai reponden yang "tahu benar" akan *SPNB* yang menunjukkan *SPNB* mempunyai signifikan dalam kehidupan masyarakat Brunei. Kajian tersebut juga mendapati taburan pemikiran dalam *SPNB* adalah lebih menjurus kepada pemikiran MOAS yang membicarakan mengenai peristiwa perlembagaan, diikuti dengan kebajikan persaudaraan dan nasihat. Menurut beliau ketiga-tiga ini mendominasi dalam *SPNB* bersesuaian dengan tujuan syair yang merakamkan peristiwa pembentukan perlembagaan NBD. Namun

keagamaan dan keilmuan juga diselitkan yang membuktikan kesungguhan MOAS dalam menerapkan pemikiran baginda untuk mendidik anak bangsa.

Selain itu, Pg. Yassin Pg. Mahmud (1993) telah menyelenggarakan sebuah kajian bertajuk *Wacana Syair Perlembagaan Negeri Brunei*. Selain mengkaji tentang bahasa dan penanda wacana dalam *SPNB*, beliau menyentuh tentang pemikiran penyair iaitu MOAS dalam merangkaikan peristiwa atau pergolakan yang berlaku sejak awal rancangan penggubalan Perlembagaan tahun 1953 sehingga perlembagaan negeri Brunei itu ditandatangani. Berdasarkan kajian beliau, di dalam *SPNB* ini walaupun terdapat peristiwa-peristiwa penting tidak direkodkan namun ia tidak mencatitkan syair tersebut. Peristiwa-peristiwa saling seperti nasihat, pandangan hidup, watak tokoh, lawatan-lawatan ke luar negeri telah menjadikan syair ini terhasil dengan resepi yang istimewa. Beliau juga mendapati dalam *SPNB* dari segi penanda wacana ada kalanya idea MOAS terputus lalu disambung dengan selingan dan biasanya ditandai dengan penanda wacana beralih dahulu, beredar kita, sementara menunggu. Sebaliknya ada juga yang disenghajikan oleh MOAS untuk beredar dari satu cerita kepada cerita lain dan penanda wacana yang biasa digunakan seperti ditinggalkan dahulu, beredar sebentar, elok ditinggalkan, sengahaja beredar, diceritakan pula dan disebutkan kisah.

Hjh. Rayah Ali (1991) dalam kajian beliau berjudul *Syair Perlembagaan: Satu Kajian dari Sudut Karya Seni* menyentuh tentang sejauh mana *SPNB* dinilai dari sudut karya seni iaitu bukan pada perspektif sejarah atau sosiologi, tetapi beliau juga melihat bagaimana penulis berjaya menerapkan ciri-ciri estetika dalam syair perlembagaan ini. Hasil daripada kajian beliau, pengarang syair iaitu MOAS telah berjaya menerapkan dan menyatukan unsur-unsur dalaman karya sastera seperti tema, fibula, plot, watak, latar, gaya bahasa, sudut pandangan dan aliran ke dalam satu kesatuan yang saling menunjangi atau berkesinambungan antara satu dengan lain dan disetiap unsur-unsur dalaman tersebut mengandungi ciri-ciri estetika. Dalam kajian beliau ciri estetika yang paling menonjol adalah keragaman dan dengan adanya ciri-ciri estetika ini juga dapat dikatakan Syair Perlembagaan digolongkan ke dalam sebuah karya sastera yang bernilai seni.

H. Definisi Konsep

1. Bahasa

Bromley (1992) mendefinisikan bahasa sebagai sistem simbol yang teratur untuk menyalurkan pemikiran maupun maklumat yang terdiri atas simbol-simbol visual mahupun verbal. Simbol-simbol visual dapat dilihat, ditulis, dan dibaca, manakala simbol-simbol verbal dapat diucap dan didengar (dlm. Dhieni, N., *et.al*, 2014). Dhieni, N., *et.al*. (2014) menyimpulkan bahasa merupakan suatu sistem simbol untuk berkomunikasi antara individu dengan individu yang lain. Bahasa meliputi upaya kreatif yang dinamik dan sistem aturan dengan menciptakan berbagai macam pengungkapan yang bermakna. Sistem simbol dalam bahasa ditandai oleh adanya daya cipta dan sistem aturan yang meliputi fonologi, morfologi, sintaksis, semantik, dan pragmatik.

2. Politik

Roger F. Soltau (1961) dalam *Introduction to Politics* meyarakan bahawa ilmu politik mempelajari negara, tujuan-tujuan negara dsan lembaga-lembaga yang akan menjalankan tujuan-tujuan itu; hubungan

antara negara dengan warga negaranya serta dengan negara-negara lain. Deliar Noer (1965) dalam *Pengantar ke Pemikiran Politik* menyatakan politik menumpukan perhatian pada masalah kekuasaan dalam kehidupan bersama dan masyarakat, kekuasaan tersebut berhubung erat dengan negara. Joyce Mitchell (1969) dalam buku beliau *Political Analysis and Public Policy* pula menerangkan politik merupakan pengambilak keputusan kolektif atau pembuatan kebijaksanaan umum untuk masyarakat seluruhnya. Hoogerwerf (1972) dalam *Politologie: Begrippen en Problemen* pula menyatakan objek dari ilmu politik adalah kebijaksanaan pemerintah, proses terbentuknya, serta akibat-akibatnya. Kebijaksanaan bermaksud membangun masyarakat secara terarah melalui penggunaan kuasa.

3. Makna Konotatif

Warriner et al (1977:602) mendefinisikan konotasi sebagai kesan-kesan yang biasanya bersifat emosional yang ditimbulkan oleh sebuah kata di samping batasan kamus atau definisi utamanya (Henry Guntur Tarigan 1993:59). Makna konotatif atau disebut juga makna tambahan adalah makna kata yang telah mengalami penambahan terhadap makna dasar dan makna tambahan tersebut berkait dengan referen makna kata dalam konsep pemikiran pemakainya (Aminuddin, 1985 dan Abdul Chaer, 2013). Makna tambahan tersebut dinyatakan secara tidak langsung dalam kata tersebut yang apabila dilihat dan difikirkan akan memungkinkan pada ketidaksesuaian dengan makna sebenar (Henry Guntur Tarigan, 1993). S. Nathesan (2001) pula mengertikan makna konotatif sebagai makna bukan literal atau tersurat tetapi tersirat. J.S Mill (1843) memberikan contoh, kata 'putih' memberikan makna dasar 'warna' seperti yang dimiliki salju tetapi jika dimaknakan dengan 'kesucian', itu adalah contoh makna tambahan (Aminuddin, 1985:88).

I. Profil ASHOASSKW

Jamil Al-Sufri (1987) meriwayatkan dengan terperinci berkenaan sejarah hidup ASHOASSKW di dalam buku beliau bertajuk *Penyair Diraja Sultan Haji Omar Ali Saifuddin Sa'adul Khairi Waddien*. ASHOASSKW dilahirkan pada 3 Zulkaedah 1332 bersamaan dengan 23 September 1914 di Kampong Sultan Lama. Baginda sedari kecil memang suka mendalami cerita-cerita lisan yang antaranya disampaikan oleh inang pengasuh dikatakan sebagai seorang yang pintar, berbakat dan mempunyai sifat ingin tahu. Selain itu, baginda dididik dengan syariat ajaran islam dan tata tertib kebruneian. ASHOASSKW dikatakan mempunyai bakat sastra yang luar biasa, sikap tidak mahu kalah, pandai bertukang, pandai berkebun, suka berzikir dan suka menghayati seni pada sesuatu benda.

ASHOASSKW banyak menyuarakan tentang kesusahan rakyat kepada British Resident sejak dikurniakan sejak menjadi pengiran bendahara pada tahun 1947. Pemedulian terhadap selok belok masyarakat NBD dijadikan sebagai bahan penulisan baginda. Baginda menaiki takhta pada 6 Jun 1950 dan pengalaman menyelami lubuk hati rakyat ketika menjadi Sultan mendorong semangat baginda untuk menulis. Dalam masa yang sama, Baginda tidak kendur-kendur merancang strategi baru demi kepentingan rakyat dan negara. Hasrat dan kecintaan baginda terhadap bangsa dan negara ditumpahkan ke dalam Perlembagaan 1959. Karangan mengenai cita-cita murni baginda itu kemudiannya dinukilkan dalam *SPNB*. Baginda memerintah selama 17 tahun dan lindung pada tahun 1986.

J. Syair Pelembagaan Negeri Brunei

Syair disampaikan dengan lagu atau disebut sebagai irama tumbang. Syair pernah memainkan peranan penting sebagai bahan hiburan di kalangan raja Melayu (Pg. Badaruddin Pg. Ghani, 1994:iii). ASHOASSKW sebagai seorang Penyair Diraja telah menghasilkan banyak gubahan syair dengan menggunakan nama pena Muda Omar 'Ali Saifuddin (MOAS). Antara syair gubahan baginda adalah Syair Nasihat, Syair Rakis, Syair Asli rajang Hari dan Syair Laila Hasrat (Jamil Al-Sufri, 1987:53). Selain itu MOAS juga menukilkan *SPNB* yang memperlihatkan manfaatnya sebagai alat pemberigaaan berkenaan sejarah Perlembagaan 1959. *SPNB* mengandungi 1053 rangkap dan digubah dalam bentuk karangan berangkap yang terdiri dari empat baris serangkap dengan rima yang sama dihujungnya misalnya rima a/a/a/a dan i/i/i/i. Syair tersebut mengungkapkan hasrat MOAS dalam merancang perlembagaan bagi mencapai kemerdekaan penuh bagi negara Brunei Darussalam. Daripada penelitian pengkaji dan penceritaan dari informan kajian dapat dijelaskan intisari *SPNB* menzahirkan persediaan yang teliti bukan sahaja dengan melantik jawatankuasa tertinggi bahkan pendapat rakyat juga diutamakan.

MOAS juga menyebutkan mengenai penyusunan perlembagaan yang disusun dengan penuh titih dan memilih penasihat perlembagaan yang terdiri dari peguam berbangsa Melayu iaitu Dato Gantang dan seorang lagi berbangsa Inggeris iaitu Mister Lawson. Turut dinukilkan keberangkatan Baginda bersama rombongan ke United Kingdom untuk merundingkan perlembagaan dengan kerajaan Baginda Queen Elizabeth II. MOAS melalui bait-bait *SPNB* menyatakan perundingan berjalan dengan lancar dan akhirnya naskah rasmi Perlembagaan 1959 pada 29 September 1959 yang ditandatangani oleh Almarhum sendiri dan Tuan Yang Terutama Sir Robert Scott, *British Commisioner General* selaku wakil kerajaan Baginda Queen Elizabeth II.

Selain itu, *SPNB* juga kaya dalam melantunkan unsur-unsur nasihat antaranya mengenai kepentingan untuk berunding dalam segala hal, kepentingan memiliki ilmu pengetahuan dalam menghadapi kehidupan, berpegang teguh kepada agama Islam, nilai setiakawan, mengetengahkan pengajaran berkaitan masalah sosial dan ketaatsetiaan rakyat kepada raja. *SPNB* sebagai sebuah karya sastera memperlihatkan ketajaman pemikiran seorang putera raja yang dapat menyelami hati nurani rakyat jelata dan bercita-cita tinggi dengan menempuhi banyak cabaran dan rintangan dalam memperjuangkan penubuhan perlembagaan serta mengandungi tamsil yang diasaskan kepada pengalaman dan daya kepimpinan Baginda (Alidin Othman, 1994:viii).

K. Analisis dan Dapatan Kajian

Menurut Bingham (1927 dlm. Mar'at, 1985:10) mendefinisikan pemimpin sebagai seorang individu yang memiliki sifat-sifat keperibadian dan karakter yang baik. Pemimpin adalah keperibadian seseorang yang memiliki kelebihan khususnya di satu bidang sehingga dia mampu mempengaruhi orang lain, mempunyai kekuasaan serta kewibawaan untuk mengarahkan dan membimbing bawahan untuk bersama-sama melakukan aktiviti-aktiviti tertentu demi pencapaian satu atau beberapa tujuan dengan dukungan dari bawahannya (Kartini Kartono, 1985:33-34).

Manakala kepimpinan merupakan suatu deskripsi tentang kegiatan seseorang yang dinilai sebagai pemimpin yang berposisi sebagai pusat dari lingkungan, berperanan memberikan arah motivasi, sebagai penggerak, memberikan bentuk yang diharapkan dalam kegiatan secara terarah dan jelas (Stodgill, R.M., 1974 dlm. Mar'at, 1985:38). Fiedler (1967) menyatakan tingkah laku kepimpinan dapat diertikan sebagai tindakan pemimpin yang mengarahkan dan mengkoordinasikan aktiviti kelompok yang melibatkan pembentukan hubungan kerja dan memperlihatkan pertimbangan akan kesejahteraan anggota kelompok (dlm. Mar'at, 1985:13)

Daripada penelitian yang dijalankan, enam ciri kepimpinan politik MOAS yang dikenal pasti adalah pemimpin yang mementingkan kebajikan rakyat, pemimpin yang mementingkan keagamaan, pemimpin yang adil dan bijaksana, pemimpin yang mengutamakan ilmu, pemimpin yang mementingkan kemakmuran dan keamanan, dan pemimpin yang berfikiran ke hadapan. Enam ciri tersebut akan dihuraikan berikutnya.

1. Pemimpin Yang Mementingkan Kebajikan Rakyat

Perlembagaan Brunei nama ditara,
Untuk kebajikan rakyat sugara,

- Setelah dicadangan untuk negara,
- Memperbaiki nasib derita sengsara.
(SPNB, rangkap 16, m.s. 2)

Komiti melawat kampung daerah
Menerangkan maksud cadangan dicurah,

- Berjumpa ketua dan anak buah,
- Semuanya setuju tiada membantah.

(SPNB, rangkap 18, m.s. 2)

Semua rakyat menyambut cadangan,
Rakyat menghadapkan segala keterangan,

- Bersuka hati mendengarkan rancangan,
- Menyokong cadangan menguatkan rancangan.

(SPNB, rangkap 19, m.s. 2)

MOAS merupakan seorang pemimpin yang mengutamakan kebajikan rakyat. Sifat tersebut tergambar dalam rangkap-rangkap yang menyebutkan mengenai pendapat rakyat jelata yang diambil kira apabila Baginda menitahkan komiti untuk bertanya persetujuan rakyat dalam mencapai tujuan perlembagaan untuk mendapat kebebasan penuh daripada kuasa British, seperti rangkap-rangkap berikut:

Daripada rangkap-rangkap di atas, beberapa kata yang dikenal pasti makna dasarnya menurut informan adalah seperti berikut:

Kata	Makna dasar
Tara	Perhiasan untuk lelaki yang kebiasaannya dipakai oleh pengantin lelaki dan diletakkan di 'dastar' atau songkok.
Sugara	Berasal dari kata ganda 'segar bugar' yang kemudiannya dipendekkan menjadi 'sugara'. Kata 'sugara' digunakan untuk merujuk kepada tempat seperti pantai dan kawasan yang hijau dan bermaksud satu tempat yang indah, apabila dilihat akan menggembirakan hati.
Derita	Kesusahan yang ditanggung seseorang.
Sengsara	Kesusahan dan penderitaan yang ditanggung seseorang.
Curah	1. Mengalir dengan deras misalnya hujan. 2. Datang dengan banyaknya dan tidak putus-putus misalnya wang. 3. Menyiram atau menyimbah misalnya menyiram air. 4. Menyuarakan pendapat, fikiran dan perasaan secara berterusan.

Berikutan makna dasar yang diberikan, didapati di dalam rangkap 16, baris pertama dan baris ketiga mengandungi makna yang berkonotasi. Dalam baris pertama, kata 'tara' mendukung makna yang berbeza dari makna sebenarnya. MOAS menggunakan kata 'tara' merujuk pada tempat perhiasan tersebut diletakkan iaitu di bahagian kepala yang merupakan tempat tertinggi dari tubuh badan manusia dan dapat diinterpretasi makna yang dimaksudkan Baginda dalam baris tersebut ialah penting atau utama.

Manakala pada baris ketiga, kata 'sugara' bermaksud satu tempat yang indah, apabila dilihat akan menggembirakan hati. Oleh yang demikian, kata 'sugara' digunakan adalah merujuk kepada sesuatu keadaan yang menyenangkan hati dan makna yang diinterpretasi ialah aman damai atau makmur.

Sehubungan dengan penjelasan di atas, bukanlah bermaksud Perlembagaan Brunei merupakan sebuah perhiasan untuk dilaksanakan dan kata 'sugara' bukan merujuk pada tempat tetapi kebijaksanaan MOAS menggunakan kata tersebut untuk merujuk kepada rakyat jelata. Dengan demikian makna tersirat yang terkandung dalam rangkap syair 16 ialah tindakan Perlembagaan Brunei berkepentingan untuk dilaksanakan dan cadangan untuk mengungkaykannya adalah berikutan dari pengamatan Baginda bahawa rakyat pada ketika itu berada di dalam kesusahan.

MOAS sebagai pemimpin lebih mengutamakan rakyat dibawah pimpinan baginda hidup dengan aman damai dan makmur. Di samping itu juga membawa makna tambahan bahawa pembaikan taraf hidup dengan cara mendapatkan hak kebebasan akan membawa faedah dalam hidup bernegara. Berikutan itu menunjukkan kepimpinan politik MOAS sebagai seorang pemimpin yang mendekati keadaan hidup masyarakat dan memperlihatkan usaha baginda bertujuan untuk mendahulukan kepentingan rakyat sehingga mendapat sokongan padu dari segenap rakyat jelata.

2. Pemimpin Yang Mementingkan Agama

Melalui pengolahan *SPNB* jelas menunjukkan bahawa baginda merupakan seorang yang wara' dan alim. Kalimat Allah berulang-ulang kali diungkap bagi menunjukkan rasa syukur, meminta pertolongan dan ketika baginda bertawakal kepadaNya. Selain itu juga baginda sering memberi kata pujian kepada kenalan yang telah mengerjakan ibadah agama misalnya menunaikan haji ke Mekkah. Dalam *SPNB* juga mengungkap nasihat kepada generasi akan datang bahawa apabila mengerjakan sesuatu pekerjaan hendaklah berlandaskan Al-Quran dan berpegang teguh dengan Ahli Sunnah Waljamaah sebagai panduan hidup, seperti rangkap-rangkap syair berikut:

- | | |
|--|---|
| Untuk kebajikan diredai Tuhan, | <input type="checkbox"/> Disuruh menjalankan segala perusahaan, |
| Dilarang malas membuat pekerjaan, | <input type="checkbox"/> Dinyatakan di dalam kitab dan firman.
(<i>SPNB</i> , rangkap 928, m.s.81) |
| Kitab pilihan undang-undang Allah,
Jangan percaya kata dimadah, | <input type="checkbox"/> Di dalam Al Quran semuanya terjumlah,
<input type="checkbox"/> Kecuali di dalam kitab yang sah.
(<i>SPNB</i> , rangkap 929, m.s.81) |
| Jika berlainan tujuan maksudnya,
Jangan sekali kita memakainya, | <input type="checkbox"/> Terkeluar dari ijmak ulamanya,
<input type="checkbox"/> Bukan Ahli Sunnah Waljamaah namanya.
(<i>SPNB</i> , rangkap 930, m.s.81) |

Daripada rangkap-rangkap di atas, beberapa kata yang dikenal pasti makna dasarnya menurut informan adalah seperti berikut:

Kata	Makna Dasar
Perusahaan	Pekerjaan yang dibuat secara bergotong-royong.
Terjumlah	Merangkum, cukup, lengkap.
Madah	Ungkapan, pemberitahuan, disampaikan.
Ijmak	Kesepakatan.

Berikutan makna dasar yang diberikan di atas yang didapati di dalam rangkap-rangkap syair tidak ada mengandungi makna konotatif bahkan mengandungi kata yang mempunyai makna yang jelas. Dalam baris pertama, kata 'perusahaan' mendukung makna satu pekerjaan yang dibuat secara bergotong royong. MOAS menggunakan kata 'perusahaan' merujuk pada perkataan 'berusah' dalam bahasa Melayu Brunei iaitu satu usaha yang dilakukan secara bersungguh-sungguh dan apabila ditambah menjadi 'perusahaan' makna yang dimaksudkan berubah menjadi satu usaha atau pekerjaan yang dilakukan secara bergotong-royong oleh sekumpulan ahli dalam sesuatu masyarakat.

Manakala baris kedua dalam rangkap syair 929, kata 'terjumlah' mendukung makna merangkum, cukup dan lengkap. MOAS menggunakan kata 'terjumlah' bagi menjelaskan sesuatu yang terkumpul dan tidak ada kurang, merangkumi dan saling melengkapi. Dalam baris ketiga pula kata 'dimadah' membawa makna ungkapan, pemberitahuan dan penyampaian. MOAS menggunakan kata 'dimadah' dalam rangkap syair ini bagi menyampaikan maksud iaitu sesuatu perkara yang diberitahukan atau disampaikan oleh orang lain.

Kata 'ijmak' yang dimaksudkan dalam baris kedua dalam rangkap syair 930 ialah mendukung makna persepakatan. MOAS menggunakan kata 'ijmak' selain daripada kata persepakatan kerana Baginda ingin menjelaskan bahawa kata ijmak adalah kata yang sesuai dan layak digunakan bagi para ulama sahaja.

Penjelasan di atas, menunjukkan bahawa MOAS menyampaikan bentuk keagamaan secara terang-terangan, jelas tanpa melibatkan makna kiasan atau tersirat. Perkataan 'perusahaan' merujuk pada satu usaha yang dikerjakan oleh satu kelompok masyarakat dengan bersungguh-sungguh, dan kata 'terjumlah' digunakan bagi merujuk segala isi yang terkandung di dalam Al Quran adalah lengkap, terkumpul dan sudah mencukupi. Kata 'dimadah' digunakan dalam baris ketiga dalam rangkap syair 929 menjelaskan bahawa segala perkara yang disampaikan atau diberitahukan oleh orang lain misalnya dalam bab hukum agama hendaklah merujuk kepada kitab yang sah yakni Al Quran. Manakala kata 'ijmak' pula merujuk pada penggunaan kata yang sesuai digunakan bagi ulama-ulama dalam persepakatan bagi menentukan suatu hukum agama berlandaskan kitab suci Al Quran.

Berikutan itu membuktikan keperibadian MOAS yang mementingkan keagamaan menampakkan keteguhan Baginda yang menjadikan agama Islam sebagai satu landasan dalam pementerintahan tampuk pimpinan dengan berpandukan kitab Al Quran dan Ahli Sunnah Wal Jamaah. Pernyataan ini dikuatkan lagi dengan penjelasan yang dibuat oleh Pg Yusof Pg Rahim (1995:7) iaitu sifat Baginda sendiri yang dari kecil hingga remaja gemar mempelajari hal ehwal Islam dan Baginda khatam Al Quran sebanyak 40 kali sebelum berumah tangga. Melalui rangkap-rangkap di atas, Baginda menyeru rakyat mendalami Islam

sebagai cara hidup bermasyarakat terutama sekali dalam bidang perusahaan dan pekerjaan. Ini menunjukkan Baginda yakin bahawa Islam membawa kepada perkembangan dan kemajuan negara.

3. Pemimpin Yang Adil dan Bijaksana

Karakter MOAS yang terserlah adalah sebagai seorang yang adil dan saksama. Baginda juga menunjukkan sifat keadilan itu penting bukan sahaja untuk pemerintahan tetapi juga bagi menjamin keberkesanan pengelolaan sesebuah negara. Dalam pada itu, sifat kepimpinan MOAS yang mengutamakan keadilan terserlah melalui perincian syarat-syarat perlantikan jawatan yang tidak melihat kepada darjat tetapi lebih kepada nilai luhur yang perlu dimiliki pembesar negara. Empat syarat yang diperlukan ialah bangsawan, dermawan, hartawan dan setiawan. Syarat-syarat seperti rangkap syair berikut:

- | | | |
|--------------------------------------|--------------------------|---|
| Cara menduga saudara yang
pintar, | <input type="checkbox"/> | Cara memilih yang akan digelar, |
| Sama ada miskin atau saudagar, | <input type="checkbox"/> | Cara dan syaratnya hendak diunjar.
(SPNB, rangkap 464, m.s.36) |
| Syarat pertama ialah bangsawan, | <input type="checkbox"/> | Syarat kedua ialah hartawan, |
| Syarat ketiga ialah dermawan, | <input type="checkbox"/> | Yang keempatnya ialah setiawan.
(SPNB, rangkap 466, m.s. 36) |

Dari pada rangkap-rangkap di atas, beberapa kata yang dikenal pasti makna dasarnya menurut informan adalah seperti berikut:

Kata	Makna Dasar
Bangsawan	Orang yang mempunyai darjat.
Hartawan	Orang yang kaya atau berharta.
Dermawan	Orang yang suka menderma dan bersedekah.
Setiawan	Kesetiaan yang tinggi.

Meskipun makna dasar yang diberikan oleh informan menunjukkan adanya makna tersirat, akan tetapi kata-kata tersebut dimaknai dan diterangkan sendiri oleh MOAS. Misalnya di dalam rangkap 466 dalam baris pertama, menurut informan, kata 'bangsawan' bermaksud orang yang mempunyai darjat dan berketurunan dari raja dan kerabat. MOAS menggunakan kata 'bangsawan' bagi merujuk pada seseorang yang sangat dihormati yang berketurunan dari orang baik-baik yang bersatu, hormat-menghormati dan mempunyai sifat kasih-mengasihi dan tolong-menolong dan dapat diinterpretasi makna yang dimaksudkan Baginda dalam baris tersebut ialah mempunyai sikap saling bantu membantu dan tidak mementingkan diri sendiri serta sikap hormat sesama bangsa.

Sementara itu dalam baris kedua pula, kata 'hartawan' menurut informan ialah orang yang kaya atau berharta. Kata 'hartawan' digunakan untuk merujuk kepada seseorang yang kaya yang mempunyai harta yang sangat banyak tidak kira sama ada bentuk wang, benda dan sebagainya. Oleh yang demikian, MOAS merujuk kata 'hartawan' dengan mempunyai harta yang banyak yang diinterpretasi ialah orang yang mempunyai akal yang membuahkan banyak pemikiran.

Manakala dalam baris ketiga ialah kata 'dermawan' menurut informan ialah orang yang suka menderma dan memberi. Kata 'dermawan' digunakan untuk merujuk kepada seseorang yang suka mendermakan sebahagian daripada hartanya iaitu dalam bentuk wang kepada orang yang memerlukan. Oleh yang demikian, MOAS merujuk kata 'dermawan' dengan orang yang tidak kedekut, suka menderma dan

memberi sebahagian daripada wangnya kepada orang lain yang diinterpretasi ialah orang yang selalu memberi teguran dan tidak kedekut untuk memberi nasihat dan tenaga.

Seterusnya dalam baris keempat ialah kata 'setiawan' menurut informan ialah orang yang sangat setia. Kata 'setiawan' digunakan untuk merujuk kepada seseorang yang memiliki kesetiaan yang tinggi dan patuh akan seseorang. Oleh yang demikian, MOAS merujuk kata 'setiawan' dengan orang yang sangat setia, taat dan berpegang teguh kepada seseorang yang diinterpretasi ialah orang yang sanggup berhadapan dengan bermacam dugaan namun hatinya tetap teguh.

Sehubungan dengan penjelasan di atas, Baginda menetapkan syarat-syarat tersebut bukan atas ciri-ciri sebenar yang dimaksudkan dalam kata tersebut iaitu bangsawan, hartawan, dermawan dan setiawan itu, akan tetapi syarat-syarat yang dimaksudkan itu adalah sebagai simbolik yang diberikan kepada orang-orang yang pintar dan berkecayaan yang mempunyai ciri-ciri seperti yang telah dimaksudkan oleh MOAS. Dengan demikian makna tersirat yang terkandung dalam rangkap syair 466 ialah menunjukkan Baginda mementingkan kredibiliti dalam menganugerahkan perlantikan jawatan. Dengan syarat-syarat yang dititikberatkan tersebut mencerminkan betapa mustahaknya syarat tersebut dipenuhi bagi membantu urusan dalam tampuk pemerintah Baginda. Perkara tersebut turut menggambarkan bahawa Baginda amat menitikberatkan pentadbiran negara agar keharmonian dan kesatuan negara sentiasa terjamin.

Dengan ciri-ciri yang ditetapkan oleh Baginda sebenarnya mengingatkan bahawa tugas pegawai atasan penting dilaksanakan dengan penuh komitmen dan berfikiran luas. Ini menunjukkan Baginda sangat prihatin akan kepentingan pembesar negara dalam menjalankan tugas mereka dan perkara ini juga pernah disentuh oleh Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan Haji Hassanal Bolkihah dalam Titah Baginda bersempena Istiadat Mengadap sempena Hari Keputeraan Baginda ke-44 di Daerah Belait, 21 Julai 1990 (dlm. *Julangan Kedaulatan Raja*, 2007), yaitu:

“Sejauh yang dapat Beta perhatikan selama ini, terdapat kementerian yang kurang serius dalam mengendalikan rancangan-rancangannya. Perkara ini Beta percaya berpunca daripada pemimpin-pemimpin yang pasif, tidak kreatif yang tidak mempunyai vision atau pandangan jauh. Mereka hanya mampu menjalankan perkara-perkara routine sahaja. Mereka kurang keyakinan pada diri, suka mencongak-congak atau mengira-ngira apa yang belum terjadi, semata-mata dengan berdasarkan prasangka-prasangka yang tidak berasas...”

Selain itu menunjukkan kepimpinan MOAS sebagai seorang pemimpin yang teliti untuk memilih orang-orang kepercayaannya. Ini adalah kerana pembesar yang taat bukan sahaja akan dapat membantu membangunkan sesebuah negara tetapi yang lebih utama adalah untuk menjaga kepentingan rakyat jelata.

4. Pemimpin Yang Mengutamakan Ilmu

MOAS juga merupakan seorang pemimpin yang mengutamakan ilmu. Beberapa rangkap syair olahan Baginda mengungkapkan kepentingan memiliki ilmu sebagai panduan hidup seperti berikut:

Wahai malaiku muda budiman, Tuntutlah ilmu menegakkan iman,
Ilmu berpandukan hadis dan Ilmu tauhid mengenal Tuhan.
firman,

(SPNB, rangkap 936, m.s. 82)

Tesawuf senjata yang amat tajam, Menjadi utap memutuskan kejam,
Iblis dan syaitan tak dapat Ilmu yang karut dapat dipadam.
merejam,

(SPNB, rangkap 937, m.s. 82)

Apalagi ilmu nahu dan saraf, Di dalam hati jika disarap,
Segala huruf dapat diarab, Pegangan teguh keadaan tak larap.

(SPNB, rangkap 938, m.s. 82)

Berikut adalah beberapa kata yang dikenal pasti makna dasarnya menurut informan iaitu:

Kata	Makna dasar
Senjata	Alat untuk mempertahankan diri dari dcederakan.
Utap	Sejenis pakaian atau alat yang dijadikan perisai.
Rejam	Menerkam, menebak, membujuk, melempar dengan kuat.
Saraf	Sistem saraf dalam tubuh manusia.
Sarap	Menyerap, masukkan atau mesrakan.
Larap	Perbuatan atau sikap yang tidak senonoh.

Berdasarkan makna dasar yang diberikan, didapati di dalam rangkap 937, baris pertama dan kedua mengandungi makna yang berkonotasi. Dalam baris pertama, kata 'senjata' membawa makna dasar sebagai sejenis alat. MOAS pula menggunakan kata 'senjata' merujuk fungsi bagi senjata iaitu untuk mempertahankan diri dan dapat diinterpretasi makna yang dimaksudkan Baginda dalam baris tersebut ialah pendinding.

Selain itu, kata 'utap' juga dikiaskan dari maksud yang sebenarnya. 'Utap' yang merupakan sejenis alat sebagai perisai, dapat dirujuk kepada fungsinya sebagai perlindungan diri dari pihak lawan atau musuh. Dengan itu, makna yang diinterpretasi ialah pendinding atau pelindung. Dengan demikian, bukanlah bermaksud ilmu tasawuf sebagai sejenis senjata yang menjadi alat ('utap') untuk memutuskan kejam tetapi dikiaskan dengan membawa maksud yang tersirat. Makna tersirat yang terkandung dalam rangkap syair tersebut ialah sebagai penekanan akan keupayaan ilmu khususnya ilmu agama yang bukan sahaja mampu dijadikan sebagai pendinding dalam menempuhi kehidupan tetapi berkemampuan untuk melindungi diri dalam menghadapi kehidupan yang penuh dengan cabaran.

MOAS menyedari asas untuk kesempurnaan penghidupan rakyat dan kunci kepada kemajuan pembangunan negara ialah melalui ilmu atau pelajaran (*Pameran memperingati Almarhum Sultan Haji Omar Ali Saifuddien Sa'adul Khairi Waddien sempena Sambutan Ulangtahun Hari Kebangsaan Negara Brunei Darussalam, 1987:2*) berikutan di zaman pemerintahan Baginda belum ramai penduduk negara yang berpelajaran tinggi. Kepimpinan politik MOAS bukan sahaja menunjukkan bahawa Baginda sebagai seorang pemimpin yang mempunyai gagasan ilmu dan pemikiran yang mantap bahkan turut menegaskan kepentingan ilmu kepada masyarakat di bawah naungan Baginda.

5. Pemimpin Yang Mementingkan Kemakmuran dan Keamanan

MOAS sentiasa mementingkan kemakmuran negara bagi menjaga kebajikan rakyat. Sifat tersebut tergambar dalam pengungkapan nasihat yang menyentuh mengenai sifat-sifat terpuji yang perlu ditanamkan dan diamalkan untuk sama-sama mengecapi kemakmuran dan keamanan negara iaitu:

Mengundurkan diri baik ditara, Jangan dibuat jalan bermara,

- Dengki berdendam jangan dikira, Sesama islam bersaudara.
(*SPNB*, rangkap 117, m.s. 10)
- Elok dimasukkan ke dalam jumlah, Saudara sahabat pancir sedarah,
Aliran bahasa bangsa dikarah, Jangan sekali kejahatan dicurah.
(*SPNB*, rangkap 437, m.s. 34)
- Dari sekarang menjalankan ikhtiar, Bersungguh-sungguh berhati sabar,
Tetapkan hati jangan berdebar, Akan mendapat nikmat diunjar.
(*SPNB*, rangkap 558, m.s. 53)

Dari pada beberapa rangkap di atas beberapa kata yang ditanyakan maksudnya kepada informan adalah seperti berikut:

Kata	Makna dasar
Tara	Perhiasan untuk lelaki yang kebiasaanya dipakai oleh pengantin lelaki dan diletakkan di 'dastar' atau songkok.
Bermara	Bahaya atau kemalangan.
Jumlah	Kumpulan masyarakat.
Pancir	Seketurunan.
Karah	Tugas raja bagi menjaga keselamatan rakyat.
Curah	1. Mengalir dengan deras misalnya hujan. 2. Datang dengan banyaknya dan tidak putus-putus misalnya wang. 3. Menyiram atau menyimbah misalnya menyiram air. 4. Menyuarakan pendapat, fikiran dan perasaan secara berterusan.
Unjar	Cari.

Berikutan makna dasar tersebut, didapati di dalam rangkap 437, baris keempat mengandungi makna yang berkonotasi melalui kata 'curah'. Maksud kata 'curah' berbeza dari maksud yang disiratkan oleh MOAS. MOAS menggunakan kata 'curah' merujuk proses pencurahan yang belaku dengan pantas dan dapat diinterpretasi makna yang dimaksudkan Baginda dalam baris tersebut ialah disebarkan atau diura-uarkan. Ini adalah kerana perbuatan menyebarkan boleh berlaku dengan pantas dan cepat.

Manakala dalam rangkap 117 baris ketiga, kata 'tara' sekali lagi mengandungi makna yang berlainan. Maksud kata 'tara' bersamaan dengan makna sebelumnya (dalam sub tajuk 3.1 Pemimpin Yang Mengutamakan Ilmu) yang diinterpretasi iaitu penting atau utama. Ini adalah berikutan rujukan bahawa tempat perhiasan ('tara') diletakkan di bahagian kepala yang merupakan tempat tertinggi dari tubuh badan manusia.

Sehubungan dari penjelasan di atas makna tersirat yang terkandung dalam rangkap syair 117 ialah agar rakyat di bawah pimpinan Baginda dapat bersatu hati dengan mementingkan kedamaian tidak mengira perbezaan bangsa. Apabila rakyat berdamai, kemakmuran negara akan terjamin. Kepimpinan Baginda yang memperingatkan seluruh rakyat agar menghindari perbuatan negatif seperti menabur fitnah dan menyebarkan hasutan atau umpatan. Dengan mementingkan kebaikan, segala pekerjaan dapat dilakukuan dengan ikhlas, tekun dan sabar dalam menempuh segala rintangan yang dihadapi. Pegangan teguh MOAS bahawa hukum-

hukum Islam akan menjamin kemakmuran negara kerana dan menghindari segala kes-kes jenayah seperti mencuri, membunuh dan ajaran sesat pasti akan mengecam keamanan negara.

Kepimpinan politik MOAS menginginkan rakyat sama-sama menjadi nadi penggerak pembangunan negara dan sebagai pemimpin Baginda menyeru agar rakyat dapat membuka mata untuk menjayakan keutuhan negara dengan cara permuafakatan. Kebijaksanaan MOAS agar ikatan perpaduan dan simpul ikrar taat setia yang mengukuhkan kecemerlangan dan kemasyhuran NBD terus diasuh (Pg. Yusof Pg Rahim, 1995:8) dan dengan secara tidak langsung menjadikan negara aman dan makmur.

6. Pemimpin Berfikiran Ke hadapan

ASHOASSKW ialah seorang perancang kemajuan pembangunan, strategis, sasterawan dan budayawan yang berwawasan yang digelar sebagai 'A True Genius Malay Monarch' (*Julangan Kedaulatan Raja*, 2007:13). Kebijaksanaan MOAS yang berfikiran jauh tampak apabila Baginda turut mengolah nukilan Baginda dengan memasukkan pesanan kepada anaknda Baginda sebagai panduan pemerintahan Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan Haji Hassanal Bolkiah Mu'izzaddin Waddaulah Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam seperti berikut:

- | | |
|--|--|
| Wahai anakanda muda handalan,
Di dalam percampuran majlis bualan, | <input type="checkbox"/> Berjaga-jagalah mengorak jalan,
<input type="checkbox"/> Di tempat keramaian majlis pergaulan.
(SPNB, rangkap 121, m.s. 10) |
| Wahai anaknda muda ariffin,
Sebelum menumpukan hati diyakin, | <input type="checkbox"/> Cahayanya ayah muda yang mukmin,
<input type="checkbox"/> bukalah kitab tajul Salatin.
(SPNB, rangkap 461, m.s. 36) |
| Tajul Salatin namanya buku,
Tatkala memilih saudara suku, | <input type="checkbox"/> Huraian nasihat di dalamnya beku,
<input type="checkbox"/> Hendaklah dibaca wahai malaiku.
(SPNB, rangkap 462, m.s. 36) |

Dari pada rangkap-rangkap di atas, beberapa kata yang dikenal pasti makna dasarnya menurut informan adalah seperti berikut:

Kata	Makna dasar
Ariffin	Orang yang arif.
Mukmin	Orang yang beriman.
Suku	Sebahagian.
Beku	1. Benda yang keras. 2. Perbuatan yang tidak bergerak-gerak.
Malaiku	Anakku sayang.

Berdasarkan makna dasar yang diberikan, didapati di dalam rangkap 462, baris keempat mengandungi makna yang berkonotasi. Dalam baris keempat, kata 'beku' memperlihatkan adanya makna tersirat. MOAS menggunakan kata 'beku' merujuk sifat sesuatu benda yang apabila beku akan menjadi kental dan padat. Dengan itu dapat diinterpretasi makna yang dimaksudkan Baginda dalam baris tersebut ialah lengkap.

Dengan demikian, bukanlah bermaksud kitab Tajul Salatin sebagai sebuah kitab yang bersifat padat tetapi makna tersirat yang dimaksudkan oleh MOAS ialah isi kitab tersebut padat dan lengkap, bukan sahaja bermanfaat sebagai pedoman hidup tetapi dijadikan sebagai panduan tampuk kepimpinan negara Brunei dikekalkan dengan memegang etika keislaman. Kitab Tajul Salatin merupakan kitab ilmiah Bukhari Al Jauhari yang membincangkan mengenai sistem peradaban dan penasihat khalifah atau pemerintah. Kitab tersebut membincangkan tentang panduan, amalan dan peraturan golongan pentadbir (Morisson, G.E., 1955

dlm. Shah Rul Anuar Nordin, 2012). Secara keseluruhannya kitab tersebut menyentuh pentadbiran negara mengikut politik Islam.

Oleh itu menunjukkan kepimpinan politik MOAS yang berpegang bahawa Islam merupakan agama yang akan menuntun pembangunan negara dan Baginda menginginkan anaknda Baginda juga mentadbir negara mengikut politik Islam. ASHOASSKW menjulungkan berbagai perancangan untuk kesejahteraan dan kemajuan bangsa dan negara, dan KDYMMPSBSHHBMW telah merealisasikan perancangan tersebut selaras dengan keperluan dan ketamadunan zaman yang sentiasa berkembang dan dinamik (*Julungan Kasih*, 2005:3).

L. Kesimpulan

Berdasarkan penelitian yang dijalankan, penerapan makna konotasi didapati di dalam beberapa rangkap yang membicarakan mengenai ciri pemimpin dan kepimpinan politik MOAS. Terdapat sekurang-kurangnya satu kata yang berbeza dari makna dasarnya didapati ada dimasukkan di dalam baris pertama, kedua, ketiga atau keempat. Selain itu juga ditemukan kata berkonotasi yang diulang di dalam rangkap lain iaitu 'utap' namun masih membawa makna tersirat yang sama. Walau bagaimanapun, kajian ini hanya menumpukan kepada beberapa rangkap kata yang dipilih dan kumpulan pengkaji percaya terdapat lebih banyak makna tersirat yang boleh ditemukan dalam *SPNB* jika dikaji dari sudut yang lebih luas seperti menganalisis dari segi pragmatik dan wacana syair tersebut.

Namun demikian, tiada rangkap yang berkonotasi dalam rangkap-rangkap yang membincangkan mengenai ciri pemimpin MOAS sebagai seorang pemimpin yang mementingkan agama. Perkara tersebut menunjukkan bahawa MOAS sangat mementingkan agama dan ingin apa yang disampaikan Baginda melalui bait-bait syair yang membicarakan mengenai Islam dapat difahami dengan mudah oleh pembaca terutamanya masyarakat di NBD. Begitu juga dalam perbincangan mengenai pengurniaan gelaran, MOAS sendiri telah memberikan makna tersirat disebalik setiap ciri yang dinyatakan. Perkara tersebut memperlihatkan kepimpinan politik MOAS sebagai seorang pemimpin yang sangat menitikberatkan soal agama dan kepimpinan pembesar negara dalam memimpin agar kemantapan dan kestabilan negara sentiasa terjamin.

Dalam pada itu, kekreatifan penggunaan kata yang dikiaskan memberikan penerangan yang lebih menjelaskan keperibadian MOAS sebagai seorang pemimpin yang berjiwa besar dalam mencapai cita-cita Baginda memperjuangkan nasib anak bangsa sehingga menjadi _egara yang berdaulat. Daripada enam _egar kepimpinan politik MOAS yang dibincangkan sebenarnya di dalamnya merangkum banyak _egar pemimpin dan kepimpinan Baginda misalnya Baginda merupakan seorang pemimpin yang bertanggungjawab, berkeperibadian luhur, ikhlas, berdedikasi, tertib, rajin, hormat dan bersopan santun. Baginda merupakan perintis dan pengasas pemodenan terhadap NBD dan rakyat serta penduduk dan jasa Baginda merangkum bidang pembangunan dan kemajuan _egara terutama dari segi pentadbiran, pemerintahan, kemasyarakatan, ugama dan pelajaran (*Pameran memperingati Almarhum Sultan Haji Omar Ali Saifuddien Sa'adul Khairi Waddien sempena Sambutan Ulangtahun Hari Kebangsaan Negara Brunei Darussalam*, 1987:2) dalam mengekalkan teras kenegaraan iaitu kesultanan, kemelayuan dan keislaman.

Bibliografi

- Abdul Chaer (2013). *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*. Jakarta: Rineka Cipta
- Alidin Othman (1994). Prakata dlm. *Syair Perlembagaan Negeri Brunei Muda Omar Ali Saifuddien*. Bandar Seri Begawan: Dewan Bahasa dan Pustaka
- Aminuddin (1985). *Semantik Pengantar Studi tentang Makna*. Malang: Sinar Bar
- Badaruddin Pg. Ghani, Pg. (1994). *Syair Asli Rajang Hari Muda Omar 'Ali Saifuddien*. Bandar Seri Begawan: Dewan Bahasa dan Pustaka
- Budiardjo, M. (2003). *Dasar-dasar ilmu politik*. Gramedia pustaka utama. Diakses pada 2 Oktober 2016 daripada https://scholar.google.com/scholar?q=pengertian+politik&btnG=&hl=en&as_sdt=0%2C5
- Dhieni, N., Fridani, L., Muis, A., & Yarmi, G. (2014). *Metode Pengembangan Bahasa*. Diakses pada 2 Oktober 2016 daripada <http://repository.ut.ac.id/4695/1/PAUD4106-M1.pdf>
- Fiske, John (1990). *Introduction To Communication Studies*. Diakses pada 27 Ogos 2016, daripada http://www.academia.edu/2237045/Introduction_to_Communication_Studies
- Henry Guntur Tarigan (1993). *Pengajaran Semantik*. Bandung: Angkasa
- Jamil Al-Sufri (1987). *Penyair Diraja: Sultan Haji Omar Ali Saifuddien Sa'adul Khairi Waddien*. Bandar Seri Begawan: Jabatan Pusat Sejarah
- Julungan Kedaulatan Raja* (2007). Bandar Seri Begawan: Jabatan Percetakan Negara, Jabatan Perdana Menteri
- Kartini Kartono (1985). Beberapa Konsep dan Teori Mengenai Pemimpin dan Kepimpinan. *Pemimpin dan Kepimpinan Apakah Pemimpin Abnormal itu?* C Jakarta: CV Rajawali
- Kassim Haji Omar, Haji (2009). *Pemikiran Muda Omar 'Ali Saifuddien dalam Syair asihat*. Bandar Seri Begawan: Dewan Bahasa dan Pustaka
- Mar'at (1985). Kepemimpinan Sebagai Suatu Keperibadian dan Akibatnya. *Pemimpin dan Kepemimpinan*. Jakarta Timur: Ghalia Indonesia
- Masitah Raja Ariffin, Raja. "Konotasi Bunga dengan Bahasa". Dlm. *Jurnal Dewan Bahasa*, Jilid 9 Bil. 2, hlm. 20-21, Februari 2009.
- Mohd. Yassin Pg Mahmud, Pg. (1993). *Wacana Syair Perlembagaan Negeri Brunei*. Tungku: Fakulti Sastera dan Sosial Sains Bahasa Melayu Linguistik
- Nathesan, S. (2001). *Makna dalam Bahasa Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka
- Nik Mustapha Nik Hassan (2013). *Kepimpinan Politik Sebagai Contoh Ikutan*. Diakses pada 9 Oktober 2016 daripada <http://www.ikim.gov.my/index.php/ms/berita-harian/7556-kepimpinan-politik-sebagai-contoh-ikutan>
- Nur Amirah Che Soh dan Che Ibrahim Salleh. "Keindahan Bahasa dalam Lirik Lagu P. Ramlee". Dlm. *International Journal of the Malay World and Civilisation (Iman)*, Volume 2:1, hlm. 103 - 111, 2014. Diakses pada 28 Ogos 2016, daripada [http://www.ukm.my/iman/images/iman/makalah/IMAN_2\(1\)-\[11\].pdf](http://www.ukm.my/iman/images/iman/makalah/IMAN_2(1)-[11].pdf)
- Pameran memperingati Almarhum Sultan Haji Omar Ali Saifuddien Sa'adul Khairi Waddien sempena Sambutan Ulangtahun Hari Kebangsaan Negara Brunei Darussalam (1987). Bandar Seri Begawan: Jabatan Percetakan Kerajaan, Kementerian Undang-Undang
- Ramlah Abu Bakar (2005). *Syair Perlembagaan Brunei (Brunei Constitution Poem) Written By The Late Sultan Haji Omar Ali Saifuddien Sa'adul Khairi Waddien: A Brief Introduction*. Diakses pada 9 Oktober 2016 daripada http://www.accu.or.jp/ich/en/pdf/c2005subreg_Bru3.pdf
- Rayah Md. Ali (1991). *Syair Perlembagaan: Satu Kajian dari Sudut Karya Seni*. Tungku: Fakulti Sastera dan Sosial Sains Bahasa Melayu Linguistik
- Shah Rul Anuar Nordin (2012). *Pemikiran Politik Islam Di Aceh Pada Abad Ke 17 M: Kajian Perbandingan Antara Kitab Taj Al Salatin, Sulalah Al Salatin Dan Bustan Al Salatin*. Diakses pada 9 Oktober 2016 dari pada http://eprints.uthm.edu.my/4655/1/SHAH_RUL_ANUAR_BIN_NORDIN_24pg.pdf
- Syair Perlembagaan Negeri Brunei Muda Omar Ali Saifuddien*. (1994). Bandar Seri Begawan: Dewan Bahasa dan Pustaka
- Yusof Pg. Rahim, Pg. (1995). *Adat Istiadat Brunei Darussalam di zaman Almarhum Sultan Haji Omar Ali Saifuddien Sa'adul Khairi Waddien*. Tungku: Akademi Pengajian Brunei
- Zainal Abidin Ahmad (1939). *Pelita Bahasa Melayu*. London: Macmillan

THE POLITICAL ETHNICITY OF DUTCH COLONIALISM AGAINST ISLAMIC SULTANATES IN ARCHIPELAGO

Abdullah Idi

Professor of Sociology/ Senior-Lecturer of Post-Graduate Program,
Raden Fatah State Islamic University, South Sumatra, Indonesia.
(Email ; idi_abdullah@yahoo.com)

Abstract

The arrival of the Dutch nation to the Archipelago in the early 16th century until 1941 (and Aggression in 1949), actually has 'the spirit' and purpose of capitalist economy. In its development the Dutch became the colonial rulers of the Dutch East Indies who had at least three centuries of power. In a pluralistic society of the Dutch East Indies, there are many Islamic empires and sultanates in the Archipelago, but the Dutch colonial government can survive or 'sustainability' of its power until long enough, one of them, is inseparable from the role of policy /ethnicity of the Dutch East Indies government in the region -the colonies. The politics of Dutch colonial ethnicity was a strategy related to the social stratification policy of the Dutch East Indies, where society had split into two: the colonizers or the rulers, and the colonized or the people. This separation has consequences for the obligations of different groups (Europe, the Foreign East, and the Indigenous) in a discriminatory Dutch colonial government. With the socio-historical approach, this paper focuses more on the analysis of the application of Dutch colonial's ethnic politics to Islamic sultanates in the archipelago; and its implications for the importance of a policy of ethnicity in the governance of the pluralistic Indonesian society of modern 'democratic civility', based on Pancasila - where urgency: freedom, equality, and tolerance, fairness, etc. for every citizen in the pluralistic society, strengthen social integration and nation integration.

Keywords : *Political Ethnicity, Dutch Colonialism, Sultanates.*

A. Introduction

Frederich Barth (1969) expresses the term 'ethnic' refers to a particular group because of racial similarity, religion, national origin, or a combination of these categories are bound to the cultural value system. Barth laid a foundation for universal understanding of 'ethnicity' rather than a private one. Because cultures and social groups only emerge through interaction with others, then ethnicity cannot be defined for minority groups alone. Anthony Smith¹ said that the 'ethnic community' is a concept used to describe a group of people with common ancestors, similar social memories, and some cultural elements. Sinisa Malesevic (2004) further distinguish between 'race' and 'ethnicity':

*' ... 'race' is a social construct where phenotypic attributes are popularly used to denote in- groups from out-groups....Since ethnicity is a common name covering many diverse forms of political action which are defined in collective—cultural—terms, 'ethnicity' is able to accommodate all of these specific label such as 'race', religious groups', or 'regional-continental demarcation'. This is not to say that ethnicity is a more clear-cut concept than the other three.'*²

Quoting Max Weber, Ritzer et al. (2008) formulates four main principles related to ethnicity: First, ethnicity as a form of group status; second, ethnicity as a mechanism of social monopolistic exposure; third, the diversity of ethnic forms of social organization; and fourth, ethnicity and political mobilization. Of the four main elements of Weber can be drawn several assumptions: 1) any social action not escape from the action of nuanced ethnicity; 2) conflict occurs when efforts are made by certain ethnic groups to gain

¹ Reza A.A. Wattimena, 'Memahami Seluk-Beluk antar Etnis bersama Michael E. Brown', *rumahfilsafat.blogspot.com*. (diakses: 27 Agustus 2017).

² Sinisa Malesevic, *The Sociology of Ethnicity*. SAGE Publication Ltd. London, California, New Delhi, 2004, page 6.

symbolic advantage from other ethnic groups; and 3) ethnic political action in the political dynamics reflects the behavior of the ethnic group concerned.³The politics of Dutch colonial ethnicity were the strategies and policies of ethnicity, especially related to the policy of social stratification during the Dutch East Indies. The social stratification system of the Dutch East Indies, in general, the society had split into two: the colonizers or the rulers, and the colonized or the people. This separation affected the obligations and individual groups in the Dutch colonial government that are discriminatory.⁴The existence of this politics of ethnicity is seen as one of the significant and significant elements of 'continuity' in Dutch colonial history in the archipelago, which is estimated to be three and a half centuries.

B. The Islamic Sultanates in Archipelago.

In this *paper*, it focuses on four Islamic sultanates related to the application of Dutch colonial ethnic politics in the Archipelago: the Sultanate of Aceh, the Palembang Sultanate, the Mataram Sultanate, and the Makassar Sultanate where the four sultanate patterns are considered to represent the archipelago (West, Middle, and East) the Indies era:

1). The Sultanate Aceh Darussalam.

According to Hikayat Aceh, the founder of Aceh Darussalam Sultanate was Sultan Muzaffar Syah (1465-1497). He built Aceh Darussalam on the collapse of the Lamuri Kingdom. Geographically, the position of Aceh Darussalam is not strategic for the shipping trade, because Aceh Darussalam port is always hit by big waves, so it is not good as a trading port. The position is not strategic for the shipping trade, because the port of Aceh Darussalam always hit by big waves, so it is not good as a trading port. The position of Aceh began to develop, after Malacca as the largest Islamic trading port in Southeast Asia fell to Portugal in 1511.⁵

After Muzaffar Shah, the Sultanate of Aceh Darussalam was then ordered by Sultan Ali Mughat Shah. At the time of the Mughat Shah sultan, the Aceh Sultanate was able to control Pedir, Lamuri, Daya, Pasai, and free from Portuguese intervention. After reigning ten years, in 1530 Sultan Ali Mughat Shah died, the position of Sultan Aceh Darussalam replaced his son, Salahuddin (1530-1537). Sultan Ali Mughat Shah replaced his sister, Sultan Alaudin Riayat Shah Al-Qahhar (1537-1571).⁶Sultan Riayat Shah Al-Qahhar then

³ Sofyan Sjaf, Politik Etnik, *Dinamika Politik Lokal di Kendari*, Diterbitkan atas Kerjasama antara Departemen Sains Komunikasi dan Pengembangan Masyarakat Fakultas Ekologi Manusia IPB dengan Yayasan Obor Indonesia, Jakarta, 2014, pages 18-19.

⁴ The first group is dormant in the city centers and is entitled to more facilities in economy, law, health, and education. In this first class, there were high officials, soldiers, Dutch officials and foreign immigrants, all of whom were regarded as citizens. While the indigenous people are considered foreigners who should not stay in the city center, but must stay on the edge of the city or the villages. In reality, the social plastering of the Indies period was very layered. As in the 1927 Indische Staatsregeling Law of the Netherlands Indies Law, the social layers of society are divided into three categories: A. The European class and the equivalent, this class consists of: 1) Dutchmen and their descendants; 2) Other Europeans (English, Portuguese, French, etc.); 3) Non-Europeans but have entered into European class or have been recognized as European. B. Foreign Easterners (Chinese, Arabs, Indians, Pakistanis, and other Asian peoples). C. Indigenous Groups. Namely indigenous people (native, indigenous) called *inlander*. See: (Arif Rohman, et al. In Aditya Sucipto, 'Social Stratification of Indies-Dutch Communities', *aditya-pbun.blogspot*. (diakses: 27 Agustus 2017).

⁵ In M.C. Ricklefs in the quotation Darmawijaya (201) said that after Malacca fell into the hands of the Portuguese, Muslim merchants immediately boycotted Malacca, then search and build new trading ports as a place to trade, one of which is Bandar Niaga Aceh Darussalam. Given this change, Bandar Niaga Aceh Darussalam is heavily visited by traders from various corners and the Aceh Sultanate benefited from this change. Aceh then grew into a powerful Islamic state. See: (Darmawijaya, *Kesultanan Islam Nusantara*, Pustaka Al-Kautsar, Jakarta, 2010, page 41).

⁶ During the reign of Sultan Alaudin Riayat Syah, the Sultanate of Aceh Darussalam expanded to Bengkulu on the West Coast, all of East Sumatra Beach, and Tanah Batak in the interior. Trade activity is growing rapidly, especially with Gujarat, Arab

replaced his son, Sultan Husin, with the title of Sultan Ali Riayat Syah (1571-1579). During his reign there were two wars with the Portuguese (1573 and 1575). Sultan Ali Riayat Shah, subsequently replaced his son, Sultan Alauddin Riayat Shah Sayid Al-Mukammal (1589-1604). At this time Aceh Darussalam has established trade relations with the UK and the Netherlands. With these two countries there is an exchange of ambassadors. Sultan Alauddin Riayat Shah died in 1607, replaced by his son, Sultan Muda, who after appointed Sultan Ali Riayat Syah title (1604-1607), and due to lack of good command of Sultan Ali Riayat Syah replaced his nephew Sultan Iskandar Muda (1607-1637). During the reign of Sultan Iskandar Muda, the Aceh Sultanate reached its heyday, and became the strongest Islamic state in the archipelago.⁷

After Sultan Iskandar Muda died, succeeded his son-in-law, Sultan Iskandar Tsani (1636-1641)⁸, on the will of Sultan Iskandar Muda. After Sultan Iskandar Tsani died, he succeeded his wife Sofiatuddin Tajul Alam (1641-1675), daughter of Sultan Iskandar Muda, with the title of Sri Sultan Sofiatuddin Shah. It was during this time that Aceh's glory declined in politics, economics, and the military. Sri Sultan paid more attention to the field of education, so many books were submitted by scholars of Aceh and Al-Qur'an to Ternate, Todore, and Bacan, North Maluku, along with religious teachers and preachers. After Sri Sultan's death, his successor Inayat Shah (1678-1688), and last Sulthonah Kamalat Shah (1688-1699). Since the discharge of the *fatwa* from Makkah in 1699, female leadership in the Aceh Sultanate was banned from leading a country. Following the release of the *fatwa*, the sultans who led Aceh Darussalam were sultans of Arab descent: Sultan Badul Alam Syarif Hasyim Jamaluddin (1699-1726), Sultan Perkasa Alam Syarif Lamtui (1702-1703), Sultan Jamalul Alam (1703-1726). After Sultan Jamalul Alam, who became Sultan in the Sultanate of Aceh originated from Bugis descent for several periods. In 1818, the descendants of Jawharul Alam (the Acehnese) returned to power over British aid.⁹

In 1873, the Dutch attacked the Sultanate of Aceh, and the palace of the Sultanate of Aceh was occupied by the Dutch. Sultan Mahmud Shah could have escaped the Dutch attack, and died in a sickened state. Furthermore, the people of Aceh appointed Sultan Muhammad Daud Shah, and subsequently captured the Dutch in 1903 and exiled to Ambon in 1907, and died in exile in 1939. Sultan Muhammad Daud Syah was the last sultan of the Aceh Sultanate. After Atjeh did not have the sultanate, the struggle against the Dutch colonial continued the people of Aceh, led by ulama until 1942.¹⁰

and Turkish, while with the Portuguese there is sharp competition. During the reign of Sultan Alauddin Riayat Shah Al-Qahhar this happened three times the war with the Portuguese: 1537, 1547, and 1568. See: (Darmawijaya, 'Kesultanan Islam ...', *Ibid.*, page 41).

⁷ In his time Aceh controlled all the coastal ports of East and West Sumatra. From Aceh, Gayo Land was Islamized, also Minangkabau. Only non-Muslim Batak people are trying to fend off the Islamic powers that come, even they go so far as to ask for help with the Portuguese. Sultan Iskandar Muda is not too dependent on the help of the Ottoman Turks that are far away. To defeat the Portuguese, the Sultan also worked with Portuguese enemies, namely the Netherlands and England. See: (Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam, Dirasah Islamiah II*, PT. RajaGrafindo Persada, Jakarta, Cetakan ke-26, 2015, page 10).

⁸ It was described by H. J. de Graaf that Sultan Iskandar Tsani was more liberal, gentle and fair. At the time Aceh continued to grow for several years. Knowledge Religion progressed rapidly, but death followed by times of disaster. When some female sultans occupied the throne in 1641-1699, some areas of conquest and empire were of little use, so before the 18th Acebad, the Aceh Sultanate was a mere shadow of the past from him, without leadership and chaos. See: (Badri Yatim, 'Sejarah Peradaban Islam...', *ibid.*, page 210).

⁹ Darmawijaya, 'Kesultanan Islam...', *op. cit.* pages 46-47).

¹⁰ Darmawijaya, 'Kesultanan Islam...', *Ibid.*, page 47).

2) *The Sultanate Palembang.*

In the beginning Palembang was the center of the Sriwijaya Buddhist Kingdom¹¹. After the fall of Sriwijaya, Palembang became a protectorate area of the Javanese kingdoms, such as the Hindu Majapahit kingdom, the Sultanate of Demak, Pajang Sultanate, and the Sultanate of Mataram. The Sultanate of Palembang, when protected by Majapahit, was led by a Muslim sultan, Ario Damar (1455-1486). Ario Damar's wife is a Chinese Muslim, who is also a widow of Prabu Brawijaya. Ario Damar is known as Ario Dillah (Abdillah). Ario Damar was replaced by Raden Suhun and Prince Surodirejo. After the collapse of Majapahit, the Sultanate of Palembang was led by the nobles of Demak and Pajang.¹²This figure is considered to bridge the genealogical relationship of the kings of Palembang, Majapahit and Demak. The pedigree of this character is very complex.¹³

After the Sultan Suspended Abdurrahman died, subsequently replaced by his son, Prince Jayo Ing Lago, who after being appointed was given the title of Sultan Muhammad Mansyur Jayo Ing Lago. After Sultan Muhammad died, there was a conflict at the palace of the Sultanate of Palembang, and Raden Lumbu subsequently became the Sultan of Palembang, with the title of Sultan Muhammad Badaruddin Jayo Wikramo (1724-1758). Raden Lumbu was replaced by his son, Prince Adi Kesumo with the title of Ahmad Najamuddin Adi Kesumo (1758-1776), subsequently replaced by his eldest son, Muhammad Baha'uddin with the title of Sultan Muhammad Baha'uddin (1776-1803).¹⁴During this reign of Mohammed Baha'uddin, in Palembang there lived a prominent Sufi cleric: Shaykh Abdul Shamad Al-Palimbani. In Palembang there are other scholars of Sufism: Shaykh Shihabuddin bin Abdallah Muhammad, Shaykh Fakhruddin Pack and Shaykh Muhammad bin Ahmad. They are very meritorious in studying and developing the Islamic religion in Palembang Sultanate.¹⁵

¹¹ South Sumatra, based on the discovery of historical heritage objects in South Sumatra, it can be seen that there are two prominent forms of power system in the area: the Sriwijaya Kingdom in the 7th-13th century and the Palembang Sultanate in the 17th-19th century. The existence of Sriwijaya is evidenced by the discovery of a number of inscriptions, such as the inscription of Karang Birahi found in Jambi, Palas Pasemah in Lampung, Boom Baru in Palembang, and others. In the time of Sriwijaya Kingdom, Palembang became the center of Buddhist teaching in Southeast Asia. The Kingdom expanded its territory in Sumatra, the Malacca Peninsula, South Thailand, West Java, and Central Java. See: (Supriyanto, *Pelayaran dan Perdagangan di Pelabuhan Palembang 1824-1864*, Penerbit Ombak, Yogyakarta, 2013, pages 1-2).

¹² Namely: Prince Sedo Ing Lautan (1547-1552), Kyai Gedeh Ing Suro Mudo (1573-1590), and Kyai Mas Duke (1590-1595). After the fall of the Sultanate of Pajang, Palembang under the protection of the Sultanate of Mataram, where the rulers of Palembang Sultanate who ruled in the name of Mataram were Prince Madi Ing Angkoso (1595-11630), Prince Madi Ali (1630-1633), Prince Sedo Ing Puro (1633-1639), (they are the sons of Kyai Gedeh Ing Suro Mudo), Prince Sedo Ing Pesarean 91651-1652), and Prince Sedo Ing Rajek (1652-1659). When the Sultanate of Mataram was led by Amngkurat I (1645-1677), the relationship between Mataram and Palembang was cut off and the Palembang Sultanate began to stand alone under the leadership of Kyai Mas Endi Prince Ario Kusumo, the younger brother of Prince Sedo Ing Rajek. After his reign he was given the title of Sultan Susuhunan Abdurrahman Khalifatul Mukminin Sayidul Imam (1706-1714). Relations with the Dutch began in the early 17th century, but when the Sultanate of Palembang was led by Prince Sedo Ing Rajek, there was a war between the Palembang Sultan and the Dutch, and Prince Sedo Ing Rajek suffered defeat, and he died in Salatiga refugee camp. See: (Darmawijaya, 'Kesultanan Islam....', *op. cit.*, pages 55-56).

¹³ Djohan Hanafiah, *Melayu-Jawa: Citra Budaya dan Sejarah Palembang*, Diterbitkan Pemerintah Tingkat II Palembang, 1995, page 33.

¹⁴ Sheikh Abdul Shamad Al-Palimbani was born in 1704 and after a teenager ventured into an Arab country to deepen the science of religion and mysticism. In 1772, Shaykh Abdul Shamad Al-Palimbani returned to Palembang with the teachings of his teacher, Shaykh Muhammad Al-Saman. In the field of Sufism, Shaykh Abdul Shamad Al-Palimbani is more inclined to Sunni tasawuf taught by Imam Al-Ghazali. As scholars of tasawuf, Shaykh Abdul Shamad is also active in writing, including: *Hidayat Al-Salikin*, *Syair Al-Salikin*, *Zahrat Al-Murid fi Bayan Kalimat at-Tauhid*, *Tuhfat Al-Raghibin fi Bayan Haqiqat Imam Al-Mukminin*, *Nasihat Al-Mukminin*, *Nasihat Al-Muslimin wa Tadzkirot Al-Mukminin fi Fadha'il Al-Jihad fi Sabilillah*, *Al-Urwat Al-Wutsqa wa Muttaqien fi Tauhid Rabb Al-Alamin*. Lihat: (Darmawijaya, 'Kesultanan Islam....', *op. cit.*, page 56).

¹⁵ Darmawijaya, 'Kesultanan Islam....', *Ibid.*, page 57.

During the reign of Sultan Mahmud Badaruddin II there was a war between the Palembang Sultanate and the British. After 1816, Britain left the archipelago, Palembang Sultanate returned to war with the Dutch. War with the Dutch occurred in 1819-1821, and Sultan Mahmud Badaruddin II and his family could be arrested by the Dutch. The Sultan and his family died in exile in Ternate, North Maluku. After Sultan Mahmud Badaruddin II was arrested by the Dutch, the war continued by Sultan Ahmad Najamudin Prabu Anom and the people of Palembang. Finally, the Sultanate of Palembang was abolished by the Dutch in 1825.¹⁶The Sultanate of Palembang had begun working with the Verenigde Oost Indische Compagnie (VOC) in 1642. Since then there has been a pepper and tin trade relationship between Palembang and the Netherlands over the mutually agreed agreements. The trade relations between the Palembang Sultanate and the Netherlands experienced ups and downs. In the 18th century, marked by the dissolution of the VOC in 1799.¹⁷

In the Dutch colonial period in Palembang, there was a dramatic change, since the beginning of the implementation of racial segregation policy aimed at perpetuating Dutch/ European, foreign and indigenous colonial powers (*inlender*). This condition is strengthened by the grouping of residential/settlement based on certain ethnic groups. In big cities in colonial Indonesia such as Batavia, Semarang, and Palembang, villages were encountered with the following categories: Kampung Cina, Kampung Arab, Kampung Jawa, Kampung Bugis, Kampung Melayu and other ethnic villages, reflecting physical separation.¹⁸

3). *The Sulatanate of Mataram.*

In the beginning, Mataram is a region awarded Sultan Adiwijaya (Sultan Pajang) to Ki Gede Pemanahan. Sultan Adiwijaya awarded him, because Ki Gede Pemanahan has succeeded in helping Sultan Adiwijaya in killing Aryo Penangsang, while fighting for the throne of the Sultanate of Demak after the death of Sultan Trenggana. In the time of Ki Gede Pemanahan, Mataram began to show progress. In 1575, Ki Gede Pemanahan died and was replaced by his son, Sutawijaya who was given the title of Senopati Ing Alaga Sayidin Panatagama Addition.¹⁹In 1633, Sultan Agung made a policy of empowering Islam in Java, by making the Islamic Javanese calendar - based on the journey of the moon (354 days). Sultan Agung also applied Islamic law in the Sultanate of Mataram. The law of qishas is applied to those who commit murder. Sultan Agung also applying Islamic laws related to state affairs, such as cases that endanger the safety of the

¹⁶ Darmawijaya, 'Kesultanan Islam...'. *Ibid.*, page 57.

¹⁷ In the 19th century, a number of interesting events colored the history of Indonesia, for example the transition of power from the VOC to the hands of the Kingdom of the Netherlands, the relationship of Palembang Sultan to England, the Palembang Sultanate conflict with the Dutch, the increasing role of the Port of Palembang, Palembang Sultanate was removed juridically and politically in 1824. See: (Supriyanto, 'Pelayaran dan Perdagangan...'. *op. cit.*, Page 2-3).

¹⁸ Jumhari, *Sejarah Sosial Orang Melayu, Keturunan Arab dan Cina di Palembang: Dari Masa Kesultanan Palembang Hingga Reformasi*, BPNST Padang Press, 2010, pages 7-8.

¹⁹ Sutawijaya managed to build Mataram. In 1586, Sutawijaya established himself as Sultan of Mataram. At that time, the areas that recognized the Sultanate of Mataram were Mataram, Kedu and Banyumas. The emergence of Sutawijaya as the Sultan of Mataram was opposed by the coastal areas of Northern Java. Sutawijaya died in 1601 and he was new to Central Java and parts of East Java. After Sutawijaya's death, his son, Raden Mas Jolang, was given the title of Sultan Hanyakrawati who ruled in 1601-1613. Sultan Hanyakrawati was only able to defend the territory of his father, Sutawijaya. Before the death, Raden Mas Jolang appointed Raden Mas Rangsang as his successor. After Mas Jolang died, Martapura was appointed as Sultan of Mataram. Martapura subsequently replaced his brother, Raden Mas Rangsang, as the Sultan of Mataram, who was given the title of Sultan Agung Hanyakrakusuma Senapatio Ing Ngalaga Ngabdurrahman (1613-1645), where the Sultanate of Mataram experienced its glory. In 1629 Sultan Agung sent troops to seize Batavia from the Dutch Company. The Mataram troops succeeded in besieging Batavia and J.P. Coen died when Batavia was under siege by Mataram forces. Mataram troops failed to seize Batavia because of bad weather and many of its soldiers were martyred before fighting because of illness. The failure was also due to the leaked news of the attackers through Chinese merchants and Mataram spies who were caught. See: (Darmawijaya, 'Kesultanan Islam...'. *op. cit.*, pages 69-73).

Sultanate of Mataram. Sultan Agung highly appreciates the scholars because they have moral and high science.²⁰ As disclosed M.C. Ricklefs:

*'By the early 17th century, the ruling dynasty was that of Mataram (the area of present-day Yogyakarta). There the greatest king of post-Majapahit Java, Sultan Agung (r. 1613-46), acted to reconcile kraton and Islamic traditions. He continued his royal liaison with the most powerful of Central Java's indigenous (and definitely not Islamic) deities, the Goddess of the Southern Ocean (Ratu Kidul), but he also took decisive steps to make his court a more Islamic one. In 1633 he made a pilgrimage to Tembayat, where is found the holy grave of Sunan Bayat, regarded as the wali who introduced Islam to the Mataram area whose grave-site has the centre for resistance to Agung's rule, which he crushed. Agung is said to have communed with the saint's spirit, which taught him secret mystical sciences; thus were Bayat's powers attached to the monarchy. Agung also abandoned the Old Javanese Indian-style Saka calendar for a hybrid Javanese dating system using Islamic lunar months, an act which no doubt was also supernaturally potent....'*²¹

Sultan Agung died in 1645, and replaced by his son, Amangkurat I (1645-1677). Amangkurat I made a controversial policy: 1) no longer respect the scholars and seek to get rid of it; 2) attempted to erase religious institutions in the Sultanate, such as abolishing the Shariah Court that had been established by his father, Sultan Agung; 3) attempted to limit the development of Islam and forbade religious life to interfere with the sultanate; and 4) seeks to build good cooperation with the Dutch colonialists who became the enemy of his father's adulation.²² In 1646, Sultan Amangkurat I made cooperation with the Netherlands. Sultan Amangkurat I also willing to give up his rice on the north coast of Java to the Netherlands and the Netherlands also gave a gift favored Sultan Amangkurat I. The close relationship of Sultan Amangkurat I with the Dutch colonial is what caused the conflict in the Sultanate of Mataram increasingly sharp, resulting in the decline of power Mataram Kingdom at the lowest level.²³

After Amangkurat I died, the power continued Duke Anom as Sultan of Mataram, and was given the title of Sultan Amangkurat II. Sultan Amangkurat II continued to cooperate with the Dutch. On October 20, 1677, Sultan Amangkurat II signed a cooperation with the Netherlands.²⁴ After the Jepara agreement was signed, Sultan Amangkurat II and the Dutch colonizers attacked Mataram against the Alliance of Raden Kajaron and Trunojoyo, in 1679 both were captured by the Dutch, and in 1680 Trunojoyo were killed. With the help of Dutch colonialism, Sultan Amangkurat II succeeded in re-capturing Mataram's throne from the Alliance of Raden Kajaron and Trunojoyo. The Sultan then reconciled with the scholars, so as not to happen again as did his father, Sultan Amangkurat I. The scholars functioned as advisor to the sultanate. But the problem of Mataram is not yet complete, especially the palace conflict and the increasingly strong Dutch

²⁰ During the reign of Sultan Agung, the scholars who existed in the Sultanate of Mataram can be divided into three parts: 1) scholars who still bloody noble; 2) scholars who work as a bureaucratic tool (abdi dalem), and 3) rural scholars who do not become bureaucratic tools. See: (Darmawijaya, 'Kesultanan Islam....', *ibid.*, page 75).

²¹ M.C. Ricklefs, *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History*, c. 1930 to the Present, NUS Press Singapore, 2012, page 5.

²² Darmawijaya, 'Kesultanan Islam....', *op. cit.*, page 76.

²³ In 1647, the younger brother of Sultan Amangkurat I, Prince Alit, carried out an opponent against his brother for his relationship with the Dutch. In 1667, due to the death of Ratu Malang, the wife of Sultan Amangkurat I, he killed his 43 other wives. In 1670, as VanGoens reports, Sultan Amangkurat I also killed 6,000 scholars and his family in the pleret square. See: (Darmawijaya, 'Kesultanan', *ibid.*, page 78).

²⁴ In the cooperation agreement of Sultan Amangkurat II with the Dutch agreed: 1) the area east of Kerawang to Sungai Pemanukan handed over to Dutch colonialism; 2) Amangkurat II recognizes debt to the Dutch colonial for 250,000 Spanish estate, 3,000 koyan rice, replacing the cost of Dutch war of 20,000 reals per month; 3) the eastern end of the north coast of Java until Kerawang became the Dutch colonial controlled area; and 4) all imports of jewels and opium in Java became Dutch monopolies. See: (Darmawijaya, 'Kesultanan....', *ibid.*, page 79).

colonial intervention. In 1755, through the agreement of Gianti, the Dutch colonial managed to divide the two Mataram Sultanates: the Sultanate of Surakarta and the Sultanate of Yogyakarta.²⁵

As Harry J. Benda pointed out, since the arrival of the Dutch to the archipelago in the early 17th century, Dutch colonials have faced and gained rejection from local Muslims led by Indonesian leaders, by 'fanatic' scholars, as independent religious teachers. Islam, not only spread in large numbers in the archipelago but also in the 18th century has had a very intense contact with the center of 'Islamic orthodoxy' of the Middle East, especially those going to Mecca to perform *Hajj*. As a consequence, before the late 18th century, Indonesian Islam had demonstrated resistance to the Dutch colonial. Thus, in 1825, Prince Diponegoro took a fight and attacked the Dutch colonial government's 'infidel'.²⁶

4). *The Sultanate of Makassar.*

The embryo of the Makassar Sultanate is the Kingdom of Gowa founded by Tumanurung. Before Tumanurung, Gowa consisted of nine autonomous regions: Tombolo, Lakiung, Parang-Parang, Data, Agangjene, Saumata, Bissei, Sero and Kalli, also called *Bate Salapang*.²⁷ At the beginning of the 16th century, when Gowa was led by Karaeng Tumapa'risi 'Kallonna (1510-1546), the Kingdom of Goa and the Tallo Kingdom were united. After joining, the Kingdom of Gowa and Tallo lebh known as the Kingdom of Makassar. In everyday government, the king of Gowa acts as king of Makassar and the king of Tallo acts as his *mangkubumi*.²⁸

In its development, when Karaeng Matoaya as Mangkubumi of the Kingdom of Makassar, he conducted a further study on religious matters. Karaeng Matoaya asked the Sultanate of Aceh to send Islamic scholars to his country. He also asked the Portuguese to bring pastors from Malacca. The Sultanate of Aceh sent three Sufi scholars from Minangkabau: Datuk ri Bandang (Abdul Makmur, Khatib Tunggal), Datuk ri Tiro (Abdul Jawad, Khatib Bungsu) and Datuk Patimang (Sulaiman, Khatib Sulung). After receiving the call

²⁵ In 1757, the Sultanate of Surakarta was subdivided into two areas: Paku Buwono and Mangkunegara controlled territory. In 1813, the Sultanate of Yogyakarta was divided by the British: the Sultanate of Sultan Hamengku Buwono and the Duchy of Pakualam led by Prince Paku Alam. In 1816, the British again handed over Indonesia to the Dutch. In 1825-1830, there was resistance of Prince Diponegoro to the Dutch. Pangeran Diponegoro wants to re-unite Java under the banner of Islam, as Sultan Agung did. Pangeran Diponegoro's business failed, because he deceived the Netherlands and then arrested and exiled to Makassar. See: (Darmawijaya, 'Kesultanan....', *ibid.*, page 79).

²⁶ Harry J. Benda, 'Christian Snouck Hurgronje and the Foundations of Dutch Islamic Policy in Indonesia', *The Journal of Modern History*, Vol. 30 Issue 4, hlm.338, Issue Publication date: December 1958 <https://doi.org/10.1086/238264>, diakses: 31 Agustus 2017.

²⁷ Among Bate Salapang frequent disputes. The presence of a woman in Bukal Tamalate whose origins are unknown makes the Makassarans call it Tumanurung (the one who descends from the sky). Tumanurung brings its own blessings to Bate Salapang because as a unifying symbol in Bate Salapang. Tumanurung was diangkat as the first king of the Kingdom of Gowa based in Ternate. See: (Darmawijaya, 'Kesultanan....', *ibid.*, page 94).

²⁸ Karaeng Tumapa'risi 'Kallonna managed to move the palace of the Kingdom of Makassar from the agrarian Tamalate to Somba Opu in the maritime region and Makassar was quickly developed into the Maritime Empire in the Eastern Archipelago. Economic benefits were a major factor causing Karaeng Tumapa'risi 'Kallonna to move the center of the Makassar Kingdom from Tumulate to Somba Opu near the mouth of the Jeneberang River. Makassar also developed into one of the trading centers in the Eastern Archipelago. After Karaeng Tumapa'risi 'Kallonna died, the Kingdom of Makassar was ordered King Gowa X, I Mariogau Daeng Bonto Karaeng Lakiung Tunipalangga (1546-1565). During the reign of Karaeng Lakiung Tunipalangga many Islamic traders have settled in Makassar, such as traders from Pahang, Patani, Johor, Campa, Minangkabau, and Java. After Karaeng Lakiung Tunipalangga died, was replaced Tajibarani Daeng Marompa Karaeng Data Tunibatta as King Gowa XI, who only ruled 40 days, due to fall in battle against the Kingdom of Bone. The kingdom of Makassar was led by Manggorai Daeng Mammeta Karaeng Bontolangkasa Tunijalo (1565-1590) as King XII. King Tunijalo subsequently replaced King Gowa XIII, I Tepu Karaeng Daeng Parambung Karaeng Bontolangkasari Tunipasulu '(1590-1593) was fired for making a patal error. Raja Tunipasulu 'replaced I Mangarangi Daeng Manrabia Sultan Alauddin (1593-1639) as King of Gowa XIV, was the first Goa King who converted to Islam. Before the Kingdom of Makassar entered Islam, in 1580, Sultan Baabullah of the Sultanate of Ternate had come to Makassar and invited the King of Makassar, Karaeng Bontolangkasa Tunijalo converted Islam to Islam, but has not succeeded. See: (Darmawijaya, 'Kesultanan....', *ibid.*, page 96).

of propagation from the scholars, Karaeng Matoaya from Tallo (1591-1639) converted to Islam on September 22, 1605. After converting to Islam, Karaeng Matoaya was given the title of Sultan Abdullah Awwalul Islam. Karaeng Matoaya was so determined to advance Islam, he was given the title of Tumenangari Agamanna. After Daeng Matoaya converted to Islam, the king of Makassar, I Manga'rangi Daeng Manrabia also converted to Islam, was given the title of Sultan Aluddin. On November 9, 1607, Sultan Alauddin issued a decree to make Islam a royal religion and a community religion.²⁹The spread of Islam takes place in accordance with the tradition that has long accepted the kings, the descendants of To Manurung. The tradition requires a king to tell 'good things' to others.³⁰

The skill and tactics played by sailors and Makassar traders in buying spices in Maluku have made the Dutch colonials unhappy with the Makassar Sultanate. The Dutch were hindered by the Sultan of Makassar's desire for a monopoly on the purchase of spices, hence the Dutch urged the Sultan of Makassar not to allow sailors and Makassar merchants to buy spices in Maluku. However, Sultan Alauddin did not obey the will of the Dutch and continued to allow and provide a sense of security for Makassar traders and sailors to buy spices in Maluku. After Sultan Alauddin died, his position as the Sultan of Makassar was replaced by Sultan Malikus Said (1639-1653). At this time the Makassar Sultanate was the greatest and greatest progress in Eastern Indonesia.³¹

After Sultan Malikus Said died, succeeded Sultan Hasanudin (1653-1669). Sultan Hasanuddin is not the main beneficiary of the throne of the Sultanate of Makassar, because he is not son of Pattola (pure descendants of Makassar nobility, because his mother is not from the nobility of Makassar). Sultan Hasanuddin, often sends his navy to sail to the Moluccan islands with the aim of escorting the merchants of Makassar to Moluccas. The Dutch colonials became unhappy with the merchants of Makassar because of their trading activities beyond Dutch supervision. The sultan of Makassar is considered a major obstacle to the spice monopoly in the Indonesian archipelago. Wars also occurred several times between the Sultanate of Makassar in Sultan Hasanudin led against Beland: 1653, 1655, and 1666. A peace treaty ever made between Sultan Hasanuddin with the Dutch in Batavia in 1660. After Batavia's agreement, Sultan Hasanuddin again built a defense by deploying thousands of troops from the tribes of Makassar, Bone, Soppeng, etc. In consolidating forces, Sultan Hasanuddin lost a Bugis figure, Arung Palakka. To free the Bugis from the power of Makassar, Arung Palakka joined the Dutch. In 1666, there was a massive war between the Sultanate of Makassar led by Sultan Hasanuddin with the Dutch led by Cornelis Speelman. Whitewater

²⁹ Called propaganda that disyirikan Sultan Alauddin is well received by the Kingdom of Sawitto, Kingdom of Balanipa in Mandar, Bantaeng Kingdom, and Selayar Kingdom. Although once rejected, three other kingdoms joined in the Tellumpoccoe Kingdom ties also accepted Islam: the Kingdom of Bone, Soppeng, and Wajo. See: (Darmawijaya, 'Kesultanan....', *ibid.*, hlm.98).

³⁰ Badri Yatim, 'Sejarah Peradaban Islam....', *op. cit.*, page 224.

³¹ For the maritime, Sultan Malikus Said established diplomatic relations with the international world, including: the Spanish Governor of Manila, the Portuguese Governor of Goa (India), the ruler of Keling in Coromandel, the king of England, the King of Portugal, King Kastila, and *Mufti* in Makkah. Diplomatic steps undertaken Sultan Malikus Said is an effort to maintain the power of Makassar in the face of threats that come from the Dutch colonial. In this heyday, the Makassar Solidarity is able to control all of South Sulawesi and East and West coast of Sulawesi. Makassar also has links with the regions: Manggarai, Timor, Tanimbar, Alor, Bima, Botton, Tombuku, Seram, Mindanao, Sambuang, Makao, Manila, Cebu, Cambodia, Siam, Patani, Bali, harbors north of Java, Batam, Palembang, Jambi, Johor, Malacca, Aceh, Banjarmasin, Sukadana, Pasir, Kutai, Berau, and trading cities in Sulawesi and Maluku. See: (Darmawijaya, 'Kesultanan....', *op. cit.*, pages 102-103).

Palakka and the Dutch managed to defeat Sultan Hasanuddin.³² After Makassar was controlled by the Dutch, sailors and Bugis-Makassar merchants migrated to various parts of the archipelago, for example to Sulu, Kutai, Banjarmasin, Riau, and Malacca Peninsula. They keep trading with the Moluccan and surrounding areas without the knowledge of the Dutch.³³

The relationship between the Islamic empires is well established because of religious equality. Relationships initially took for *da'wah* activities, then continued after the Islamic kingdom stood. In the field of politics, religion was originally used to strengthen itself in the face of non-Islamic parties or kingdoms, especially those threatening political and economic life. However, if the political and economic interests of the Islamic empire are threatened, religious issues do not guarantee the absence of hostilities between them. Battle between Muslim empires can occur, for example between Pajang and Demak, between Tidore and Ternate. Here is an Islamic kingdom often ask for help to other parties, especially with the Dutch colonial.³⁴ In the period from the end of the 13th century, when the Pasai Ocean stood, until the seventeenth century, when the Gowa-Tallo palace officially embraced Islam, Taufik Abdullah revealed, at least three patterns of 'cultural formation' showing his form in the process of forming the state had occurred. The three patterns are: *First*, Samudera Pasai Pattern. The birth of Samudera Pasai Kingdom took place through the change from a segmented country to a centralized state.³⁵ *Second*, the pattern of South Sulawesi. This pattern is a pattern of Islamization through the conversion of the palace or center of power. In the history of Islam in Southeast Asia, this pattern preceded the establishment of Malacca's Islamic empire. The process of Islamization takes place within a state structure that has a basis of geneological legitimacy. The conversion of religion shows the king's ability, where the ruler is protected from the humiliation of his people in state affairs.³⁶ *Third*, Java Pattern. In Java, Islam gained a long established political system and power structure, centered on the central kingdom of Majapahit³⁷

³² On October 18, 1667, Sultan Hasanuddin was forced to sign the Bongaya Treaty, which harmed the Makassar Sultanate, resulting in another war between the Makassar Sultanate and the Dutch in 1668. On 24 June 1669, Somba Opu Fort as the last bastion of Sultan Hasanuddin was successfully occupied by the Dutch. After the defeat, Sultan Hasanuddin was forced by the Dutch to surrender his power to his son, I Mappasomba. Sultan Hasanuddin died on June 12, 1670, and was given the title I Mallombasi Muhammad Baqir Daeng Mattawang Karaeng Bontomangape Sultan Hasanuddin Tumenanga Balla Pangkana. His successor could no longer lift the glory of the Sultanate of Makassar because it was always supervised by the Dutch. Look back: (Darmawijaya, 'Kesultanan....', *op. cit.*, pages 104-105).

³³ *Ibid.*, page 105.

³⁴ Badri Yatim, 'Sejarah Peradaban Islam....', *op. cit.*, pages 224-225.

³⁵ From the beginning of its development, Samudera Pasai showed many signs of the formation of a new country. This kingdom is not only dealing with a group that has not been subdued and Islamized from the interior, but must also resolve the political clashes and prolonged family disputes. In the process of its development into a centralized state, Samudera Pasai also became the center of religious teaching. His reputation as a center of religion continues to flourish in spite of the shrinking economic and political position. With this pattern, Samudera Pasai has 'cultural freedom' to formulate the structure and system of power, which reflects the image of itself. Similar patterns can also be seen in the process of forming the Kingdom of Aceh Darussalam. See: (Badri Yatim, 'Sejarah Peradaban Islam....', *ibid.*, pages 225-226).

³⁶ The pattern of Islamization through the conversion of the palace or center of power like that, in Indonesia also occurs in South Sulawesi, Maluku, and Banjarmasin. Unlike Samudera Pasai, Islamization in Gowa-Tallo, Ternate, Banjarmasin, and others, have a similar pattern, giving no basis for the formation of the state. Islam does not change the village into a new form of power organization, as happened in Pasai Ocean. Conversion of religion is exercised but the center of power has existed first. See: (Badri Yatim, 'Sejarah Peradaban Islam....', *ibid.*, page 226-227).

³⁷ Actually the Muslim merchant community gained a place in political centers in the 11th century. The community grew in the 14th century. When the king's position weakened, wealthy merchants in various districts in coastal areas had a great opportunity to distance themselves from the king's power. They convert to Islam and build independent political centers. After the central palace became unstable, the small kraton began to compete in their place. Demak eventually succeeded in replacing Majapahit, where Demak was the holder of political hegemony and became the most important 'crossing bridge' of Islam in Java. However, Demak must deal with political legitimacy but a cultural call for sustainability. The cultural dilemma of Islamic political dominance in the atmosphere of the Shiva-Buddhist tradition has infinitely deepened into consciousness. This was evident when the palace was moved

C. The Islamic Sultanates & Dutch's Political Ethnicity.

Indonesia as a pluralistic society has a community structure has at least two characteristics. *First*, horizontally marked by the reality of social unity based on differences of ethnicity, religion, customs and regionalism. *Second*, vertically, the structure of society is marked by the vertical difference of the upper and lower layers so sharply. Because of these differences, the Indonesian people are called pluralistic societies, where the term is first used J.S. Furnivall (1967) to describe Indonesian society during the Dutch East Indies which consisted of two or more elements of life separately from one another in one political life. J.S. Furnivall reveals the Indonesian society during the Dutch East Indies as a plural society, as a type of tropical society where those in power and who are ruled have different races. The Dutch as a minority, though increasing in number, especially at the end of the nineteenth century, as well as foreign rulers (Chinese, Arabs, Indians) have a second-class position, among European and Native groups.³⁸

Unlike the Pasai Ocean pattern, Islam encourages the formation of a supra-village state, as well as unlike Gowa-Tallo, where the court is Islamized. In Java, Islam emerged as a challenger, to subsequently take over the existing power. Thus, what constitutes a cultural dilemma of a new person in the old political building. It is said Taufik Abdullah³⁹, the first and second patterns, the Pasai Ocean pattern and the South Sulawesi pattern show different ways, a tendency toward integrative pattern-a tradition in which Islam undergoes a conceptual and structural indigenization process. Islam becomes an intrinsic part of the cultural system as a whole. Islam is seen as the cornerstone of cultural society and private life. In this integration strategy, Islam is the dominant element in the new cognitive community and in the political paradigm, which is used as a measurement of what is deemed fair and not.⁴⁰

by Jaka Tingkir to an increasingly visible interior when Mataram succeeded in replacing the position of Pajang in 1588. See: (Badri Yatim, 'Sejarah Peradaban Islam....', *ibid.*, page 227).

³⁸ In political life, the indication of a pluralistic Indonesian society that is the absence of a common will, in which Indonesian society consists of separate elements of each other due to racial differences, each more a collection of individuals than as a organic totality, and as individuals the social life of their lives is not intact. Dutch people come to Indonesia to work but not settled in Indonesia and life solely around the job, and they see the social, political, economic problems occurring in Indonesia not as citizens but as capitalists or employers of their workers. Foreign Easterners, especially Chinese, just as the Dutch came to Indonesia solely for the sake of the economy. Like the Dutch and the Foreign Orient, their lives are not complete anyway, ie their lives as well as 'servants' in their own country. In totality, the people of Indonesia at the time of the Dutch East Indies was a society that grew based on a caste system without religious ties. The Dutch, the Foreign East, and the Indigenous through their respective religions, cultures and languages maintain or maintain their own patterns of thought and way of life. As a result, the Indonesian people in totality have no common will. In economic life, there appears to be no social demand (social demand) of society in totality. But the people of Indonesia during the Dutch East Indies, social demand is not organized but sectional rather than social demand shared by elements of society has become a 'source' that distinguishes the character of the plural economy in the homogeneous society. If the economic process within a homogeneous society is controlled by the existence of common will, then the social relations among the elements of society are contradicted solely controlled by the economic process with the production of material goods as the main purpose of the life of society. Because of the grouping of societies based on racial differences, the patterns of production are created based on racial differences in which the racial type has its own production function: the Dutch in the plantation, the indigenous in agriculture, and the foreign (especially Chinese) in the field of mediators between the two. See: (J.S. Furnivall, 'Plural Sociology as Societies', *Sociology as Southeast Asia: Readings on Social Change and Development*, Edited by Hans-Dieter Evers, Oxford University Press, Oxford, New York, Melbourne, 1980, pages 86-103; and J.S. Nasikun, *Sistem Sosial Indonesia*, PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1995, pages 287-302).

³⁹ Taufik Abdullah, 'Islam dan Pembentukan Tradisi di Asia Tenggara', dalam Taufik Abdullah dan Sharon Siddique (Eds.), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, LP3ES, Jakarta, 1989, page 83.

⁴⁰ In political life, the indication of a pluralistic Indonesian society that is the absence of a common will, in which Indonesian society consists of separate elements of each other due to racial differences, each more a collection of individuals than as a organic totality, and as individuals the social life of their lives is not intact. Dutch people come to Indonesia to work but not settled in Indonesia and life solely around the job, and they see the social, political, economic problems occurring in Indonesia not as citizens but as capitalists or employers of their workers. Foreign Easterners, especially Chinese, just as the Dutch came to Indonesia solely for the sake of the economy. Like the Dutch and the Foreign Orient, their lives are not complete anyway, ie their lives as well as 'servants' in their own country. In totality, the people of Indonesia at the time of the Dutch East Indies was a society that grew based on a caste system without religious ties. The Dutch, the Foreign East, and the Indigenous through their respective religions,

The politics of Dutch colonial ethnicity towards Islamic sultanates in the archipelago were another important part of the process of 'continuity' of Dutch East Indies power management. The Dutch colonial policy towards the Islamic sultanate in the archipelago was as a Dutch colonial strategy of supervising, controlling and maintaining Dutch-Indies rule. In this case, several strategies related to the ethnic politics of the Dutch colonial government:

First, socio-political policies-related to the policy of ethnic segregation. The Dutch colonial government carried out an ethnic segregation strategy, grouping the people of the Dutch East Indies into: European, Foreign and Indigenous (*Inlender*). The Dutch made ethnic distinctions so striking by determining different offices, clothing, and administrative structures, and arranging religion for each group. Mason Hoadley⁴¹ reveals, in Cirebon at the end of the 17th century, Dutch policy has encouraged the separation of Javanese peranakans and elites with a policy that classifies the Chinese peranakans, making it difficult for relations between the Chinese peranakans and the elite and the Javanese community.

Dutch colonial government policy related to politics, as expressed by Mason Hoadley, the Netherlands apply the political policy of separation. In the laws of the Indies codified in 1848-1854, with the Regerings Reglement (Article 109), the Netherlands Indies government distinguished citizens into two: European and *Bumiputera* (natives, inlanders) or Natives. Other migrants (Chinese, Arabs, Indians, etc.) are called foreign oriental, and Christians (eg Chinese Christians) can be incorporated into, or equated with, the European class. Non-Christians, such as Konghuchu, Hindu, Buddha, or Islam-are equated with the Natives. The adoption of a policy of ethnicity based on discriminative racial differences in the Netherlands East Indies had a negative impact on the inter-ethnic relations of migrants (Chinese, Arabs, Indians, etc.) with the Natives. This policy aims to divide, 'devide et impera' between the Natives and the Foreign East in order to remain inharmonious, so that the Dutch colonial government can strengthen its power and the interests of the Netherlands Indies are not threatened.⁴²

Second, the policy is socio-economic. J.S. Furnivall says that the economic life of a society that does not have a common will is seen from the absence of social demand for society in total. In the Indies era, social demand was not organized, but rather sectional, and not a social demand shared by all elements of society. The condition raises the plural economic character of a plural society, and not a unitary economy in a homogeneous society. The economic process in the homogeneous society is controlled by a common will, whereas in plural society it is the opposite. That is, social relations among the elements of society are solely controlled by economic processes with the production of material goods as the primary purpose of people's

cultures and languages maintain or maintain their own patterns of thought and way of life. As a result, the Indonesian people in totality have no 'common will'. In economic life, there appears to be no social demand of society in totality. But the people of Indonesia during the Dutch East Indies, social demand is not organized but sectional rather than social demand shared by elements of society has become a 'source' that distinguishes the character of the plural economy in the homogeneous society. If the economic process within a homogeneous society is controlled by the existence of common will, then the social relations among the elements of society are contradicted solely controlled by the economic process with the production of material goods as the main purpose of the life of society. Because of the grouping of societies based on racial differences, the patterns of production are created based on racial differences in which the racial type has its own production function: the Dutch in the plantation, the indigenous in agriculture, and the foreign (especially Chinese) in the field of mediators between the two. See: (Badri Yatim, 'Sejarah Peradaban Islam....', *ibid.*, page 230).

⁴¹ Mason Hoadley, 'Javanese, Peranakan and Chinese Elites in Cirebon: Changes Ethnic Boundaries', *JAS*, Volume 47, Number 3, 1998, pages 503-517.

⁴² Abdullah Idi, 'Bangka, Sejarah Sosial Cina-Melayu....', *ibid.*, page 81.

lives. Because of groupings based on racial differences, patterns of production are created on the basis of race differences, in which the type of race has its own production function. Dutch people in plantations, indigenous people in agriculture, and Chinese in marketing or as mediators or inter-mediator between them.⁴³

Wang Gungwu said that by the nineteenth century, there were already many Chinese merchants already occupying important positions as leaders in various European companies. Some of them others acted as business advisers for native kings and provincial governors of the Indies. Others as recruitment agents from China, agricultural tax pullers, or as leaders (capiten) for the Chinese community.⁴⁴The strategic Chinese position outstrips the position of Foreign Eastern migrants (Indians and Arabs). They also have a larger local community than India and Arabia. The Dutch colonials were greatly helped by their presence to support an efficient and organized government.⁴⁵ Leonard Blusse says that the granting of privileged status to the Chinese is closely related to the motive of economic exploitation. Dutch colonial use of the Chinese in their economic expansion activities, because they are hard workers.⁴⁶

However, Ongko Kham said, a false view of the success of Chinese in Indonesia, Chinese citizens later, because they are hard-working and thrifty. Because many farmers work hard and are more efficient but generally unsuccessful. The Chinese's success was more due to the 'VOC partnership'. The position of the Chinese, since the Dutch (VOC) in Indonesia is a group developed as a class of traders. These two foreign nations, the Netherlands and China, came to work in Indonesia, and the partnership between them was formed from the beginning. The VOC, for example, demands jurisdiction over the Chinese in Java, even though they live in the Javanese kingdom. This means that the Dutch ruler gave support to the development of capitalist institutions among the Chinese in Indonesia-this institution is closely related to capital and the creation of trade trust.⁴⁷

At the beginning of the seventeenth century until the middle of the 18th century, officers in Batavia were usually taken from among the skipper of the Jung ship who settled there, for they were the richest merchants. These officers served as guarantor money given by the Dutch to the Chinese/ Chinese. It is these officers who determine Chinese people who will receive persuasions and trade loans. Their control over the economy and especially the tremendous Chinese trade which then can strengthen their economic and

⁴³ J.S. Furnivall, 'Plural Societies', dalam Hans-Dieter Evers (Ed.), *Sociology as South East Asia: Readings on Social Change and Development*, Oxford University Press, Oxford, 1980, pages 86-103.

⁴⁴ The Netherlands considers that the Chinese are important as local experts and middlemen, and more useful than other Asian traders. The Dutch and the British then did not hesitate to place the Chinese in their expansion of trade activity in the archipelago during the seventeenth and eighteenth centuries. They see Chinese people as having high mobility and are always ready to take part in the opportunities they make. See: (Wang Gungwu, 'Sojourning: The Chinese Experience in Southeast Asia', Anthony Reid (Ed.), *Sojourners and Settlers, Histories of Southeast Asia and Chinese*, Southeast Asia Publication Series, Australia, 1996, page 5).

⁴⁵ Wang Gungwu, 'Sojourning....', *ibid.*, page 6.

⁴⁶ In addition, the Chinese imperial government supported the Dutch policy, evidently the emperor sent shipping vessels to the Dutch East Indies Government and Britain in an effort to wage trade. The Governor-General of the Dutch East Indies in Batavia had a special relationship with Hoofden der Handelaars te Emuy (owner of the Xiamen-Amoy ship) who visited Batavia every month. See: (Leonard Blusse, 'The Vicissitudes of Maritime Trade: Letters from the Ocean Hang Merchant Likunhe to the Dutch Authorities in Batavia (1803-1809)', Anthony Reid (Ed.), *Sojourners and Settlers, Histories of Southeast Asia and Chinese*, Southeast Asia Publication Series, Australia, 1996, pages 148-151).

⁴⁷ At the beginning of the VOC (early 17th century) the Chinese were still a foreign nation to the Dutch. The Dutch did not know much about them. Hereafter done: to appoint a wealthy Chinese merchant in Batavia as Chinese Captain, meaning the head of the Chinese / Chinese group. The heads of this Chinese class are called Officers. Until the 19th century they consisted of a captain, several lieutenants, and village chief (wijkmeesters). In the 19th century the officer for the big city was augmented with a major. These officers have nothing to do with the military except the degree. They are the richest traders among the peranakan Chinese. See: (Ongko Kham, *Wahyu yang Hilang Negeri yang Guncang*, Pengantar: Goenawan Muhamad, Penerbit Tempo Bekerjasama dengan Freedom Institute, dan LSSI, Jakarta, 2003, pages 112-113).

political position as well. In the mid-18th century the Chinese *peranakan* community became a separate society and no longer eager to return to China (Mainland China). They also do not associate with newcomers and they develop their own culture, a mixed Chinese-Javanese-Dutch culture. As for the most important financial source since the time of the VOC until the Dutch East Indies Pacht.⁴⁸ *Pacht* not only as an important financial resource for the government, but also as a source of wealth for the Chinese/ Chinese *peranakan*. Meanwhile, this *peranakan* movement was restricted, for example, since the middle of the eighteenth century the Dutch held restrictions on the free movement of the Chinese in Java-where they had to live in the Chinese Village in the cities, and there had to be a travel permit for them, this regulation was tightened in the 19th century. This restriction does not apply to *pacht* holders and their agents, as they exercise the interests of the government. This opportunity is used by *pacht* holders to trade to villages and buy village products, including borrowing money at high interest rates. In short, *pacht* holders become important businessmen among Chinese/ Chinese.⁴⁹

As the group places the top position in government and commerce, Europeans have the highest paid jobs. Indigenous groups who occupy positions in agriculture have low pay rates (the most paid job). Foreigners (mainly Chinese) as traders and middlemen (small-scale) have lower pay than European, and higher than Natives. The racial distinction applied by the Dutch East Indies government had logical consequences for the social, political, economic and legal status of each racial group, in which the Natives were placed in a marginal position. The life of the Dutch East Indies society by the economy made it difficult to create an integral Indies society.

Third, relate to the socio-religious field. The policies of the Netherlands Indies government, among others: the prohibition of marital assimilation between foreigners with the Natives. The Dutch government, through Christian Snouck Hurgronje, disagreed with the fact of assimilation between foreign (especially Chinese and Arab) migrants with Indigenous communities. For example, the case of assimilation of the Raden Saleh family and the Regent of Magelang (Danuningrat), as well as a number of other cases, is not Hurgronje's will, and he expects no more marital assimilation cases. If there is intentionally to assimilate, declared a violation of criminal law of the Dutch East Indies government.⁵⁰ In the socio-religious field, Hurgronje, a Dutch ethnologist and political adviser at the end of the nineteenth century, often harassed Islam, for example by saying that Malay scholars could only translate with very bad results. The Dutch East

⁴⁸ *Pacht* is a system in which the monopoly or tax rights of political rulers, Dutch and Javanese, are sold by merchants (Chinese) in general audiences. Thus taxation, customs, opium sales, mortgage, transportation, river crossings, bird nesting, market taxes, salt making, etc., are considered government monopolies, sold for a period of one year or more to traders, Chinese merchants and implemented by them. *Pacht* opium, until the mid-19th century the Dutch East Indies government still sold the monopoly to Chinese / Chinese, while taxes and customs clearance had been taken by the Indies itself since 1830. After about 1850, there were only two important *pachts* in the hands of the Chinese, *pacht* opium and pawn pawns, lasted until the early 20th century. See: (Ongho Kham, 'Wahyu yang Hilang Negeri yang Guncang....', *ibid.*, pages 114-115).

⁴⁹ The officers can get a *pacht* at a price cheaper than other merchants. Since the position of the officer is hereditary in the hands of several families, the most important source of wealth is in the hands of a group of *peranakans*. So the officer's family was a hoarder of capital, the capitalists, in addition to being 'patron' (patron) in Chinese society. To practice that great capital, the officers' families often practice inheritance systems in only boys and do not leave anything to girls. Until now the typical business of *peranakans* is a family business, which is engaged in various economic fields: plantations, sugar factories, rice mills, and others. In its development, although tapering Chinese/China rich but not a few poor. See: (Ongho Kham, 'Wahyu yang Hilang....', *ibid.*, pages 115-116).

⁵⁰ Hamid Alqadri, *Dutch Policy Against Islam and Indonesians of Arab Descent in Indonesia*, LP3ES, Jakarta, 1976, page 57.

Indies government then created a religious bureaucracy to serve and control the life of Islam.⁵¹ Hurgronje pretended to convert to Islam aiming to supervise and spy on Islamic.⁵²

Dutch control over the archipelago is certainly not easy. For about three and a half centuries of its existence, the Netherlands faced so much revolt, social conflict, and war. Resistance to the Dutch colonial background of various ethnic and religious. However, the most feared opposition is resistance in the name of Islam because of the religious solidarity they wake up so it is hard to be dammed. One of the bonds of religious solidarity that taps every Muslim to fight against the Dutch colonial government is jihad.⁵³ In Mataram, the seeds of jihad had begun in the eighteenth century, when Dutch control of the palace grew stronger, but jihad in its true meaning only took place for five years when a devout Javanese Prince Diponegoro called for this concept and called for war against Netherlands (1825-1830). The war ended in 1830, and Prince Diponegoro was arrested and later exiled to Minahasa.⁵⁴ The Java War has created trauma that is so great for the Dutch and jihad is a very scary thing. The Javanese seemed to be syncretic and tolerant suddenly became a ferocious and easy killer. This prompted the Dutch colonial government to learn more about Islam by summoning a professor of Islamic studies at Leiden University, Christian Snouck Hurgronje. Snouck was assigned to research thoroughly about the archipelago, especially his Islam, while pretending to be a Muslim and going to Mecca and to Aceh to write his work on the Islamic empire in Aceh. In Snouck's report to the Dutch East Indies government, it is said that one of the crucial factors causes the diversity of Indonesians to change because of the Jawi pilgrims and students returning from Mecca. They carry a rigid, 'radical', and intolerant ideology and understanding of Islam. Due to the unjust Dutch colonial policy, Jawi's pilgrims and students find a mixture of disappointment and desire to be more pious. Jihad against the Dutch 'kafir' in response.⁵⁵

Furthermore, the policy of the Dutch colonial government related to the implementation of the Hajj, has prompted the Dutch colonial government to issue a political policy on Hajj. This, for the Dutch colonials, could support the movements of radicalism, fanaticism, and uprising among the Indigenous who could ultimately disrupt Dutch rule.⁵⁶

Between 1869-1930, from the VOC to the Dutch East Indies government, the Netherlands has issued various linkages of the Hajj Ordinance. Governor Daendels issued the use of 'passageways' for Indonesian

⁵¹ Azyumardi Azra, 'Intelektualitas Dunia Melayu Serantau', *Republika*, 6 januari 2003, page 8.

⁵² Abdullah Idi, 'Bangka: Sejarah Sosial Cina-Melayu...', *op. cit.*, pages 84-85.

⁵³ This concept was first known to the Muslim archipelago at the end of the 17th century, mainly through books on Islam or through studies and lectures in the mosque. When, for them, the concept of jihad is not yet clear on the meaning and mode of its enforcement. After dealing with the Dutch colonial nation, jihad became increasingly clear. The fall of Mataram and Banten for example has resulted in a great reaction from the Muslims in the archipelago. People start talking about 'jihad' against 'kafir'. One of the religious leaders accused of Dutch colonialism as the fuzzy spirit of 'jihad' is Shaykh Yusuf, a scholar from Makassar who has many followers in Banten. Shaykh Yusuf was captured and exiled by the Dutch to South Africa. See: (Bernard H. M. Vekke, *Nusantara: Sejarah Indonesia*, PT. Gramedia, Jakarta, 2016, page 10).

⁵⁴ Bernard H. M. Vekke noted that in this Diponegoro war at least 15,000 Dutch colonial government troops were killed, consisting of 8,000 Europeans, and the number of Javanese killed by war, disease and hunger numbered approximately 200,000 people. See: (Bernard H. M. Vekke, 'Nusantar: Sejarah Indonesia...' *ibid.*, page 11).

⁵⁵ Bernard H. M. Vekke, 'Nusantar: Sejarah Indonesia...' *ibid.*, page 11.

⁵⁶ The pilgrimage of Indonesian Muslims to Mecca by sea, not only through the Indonesian port, but also through the port of Singapore and Malacca. This, the Dutch view, can harm the colonial government, both economic and political. Economically, it can reduce Dutch revenues; and politically, the port of Singapore, as an international port with many Arab and Indian communities. There is also the possibility of pedigrees, teachers, students, Sufis, and pilgrims, allowing Singapore to be a place of Islamic renewal that will threaten the position of the Netherlands and Indonesia. See: (Ira M. Lapindus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, Bagian 3, Penerjemah: Ghufroon A. Mas'adi, PT. Grafindo Persada, 2000, page 328).

Muslims if they wanted to leave Java. In 1825, the government issued a Resolution to limit the Hajj quota and set the cost of Hajj (ONH). This policy was subsequently amended in 1827 and 1823. In 1859, the Hajj Ordinance was officially published in the Gazette of the Dutch East Indies (*Staatblad van Nederlandsch-Indie*) which also inspired rebellion concerns, as occurred in India in 1857, known as the Mutiny or Sepoy rebellion,⁵⁷ which is associated with the Hajj and its role.

In 1872, the Dutch colonial government also opened a consulate office in Jeddah, to obtain data on the activities of Indonesian pilgrims. The colonial government hoped that with the decline of the pilgrims from Indonesia to Mecca, the influence of van-Islam did not affect Indonesia, as seen in the sides of Raad van Indie (Council of the Indies), whereas the former Dutch colonial government would be 'neutral' against religion. Ordinance of 1875 161 discusses the passage of the next pilgrimage. This ordinance continues to be refined to be used annually. As of 1881 No. 158; 1902 No.318; year 1909 N0.396; year 1915 641; year 1923 587. Although the actual use of road fitting is recommended sluejak times Deandels (1801-1811). The reason is issued this road pass Ordinance because every year the number of pilgrims who ask for 'pas haji' on the ruler continues to grow.⁵⁸

On the other hand, as stated by Hendrik E. Niemeijer, the Dutch colonial policy of religious arrangement was implemented simultaneously with social and military arrangement. The first Protetan churches in Indonesia were established under the responsibility of the VOC, which was considered the starting point, namely the first worship (on land) in Ambon, on 27 February 1605. Most Indonesians in the area of VOC and Christianity were synonymous with oppression and colonialism-although the Indonesian Christians suffered as a result of being blackmailed by the colonial system, the VOC made the church get a bad name on the Indonesian people in general.⁵⁹ The Dutch Indies Protestant Church (Dutch acronym: PKN) often called the Indisch Church (Indish Kerk) was established on 30 November 1844 in the first session of the Church Council. As the successor of the 'Gereformeed' Church (Calvinist Protestant Church) in the VOC era, the Protestant Church of the Dutch East Indies was originally the largest church in the Indies.⁶⁰

Fourth, in the field of education. The Dutch colonial government developed Western liberal education and was said to be 'neutral' religion-in fact 'not neutral' and neither siding with Muslims nor on

⁵⁷ Agib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, LP3ES, Jakarta, 1985, page 28.

⁵⁸ Christian Snouck Hurgronje, *Kumpulan Karangan Snouk Hurgronje*, Jilid IX, 1994, page 161.

⁵⁹ Protestant churches in the VOC region mainly to meet the needs of Europeans and Asians living in newly-ruled areas. In the century of the kensep mission, 'panginjilan', still in the early stages and simple. At that time, the church and state (VOC) sought primarily to create a Christian society in the territory of the VOC, which it regarded as its territorial territory. The first colony of which the community and religion were organized according to the Dutch example: Ambon, Batavia, Banda, Ternate and Kupang; furthermore, following Malacca, Makassar, and Padang. In the first half of the 18th century followed several places on the northeastern coast of Java Island. Semarang has its own assembly of churches in 1752, serving as an ecclesiastical center and its pastors making working visits to a number of places in Central and East Java. A few decades later, Surabaya also has its own church assembly (1985). In these two capitals, the Dutch pastor leads the service and gives religious instruction (cateksization). The Assembly undertakes the discipline of the church and the deacons serve the poor. The Malay-speaking congregation is partly served by Indonesian auxiliaries, called *leermeester* (teachers). Among their most famous is a Banda named Cornelis Senen (Meester Cornelis) who died in 1661 in Batavia. In places where there are no pastors or church assemblies, Sunday services and religious teachings are conducted by Dutch or Indonesian auxiliaries, called 'sick people', or in eastern Indonesia, by Indonesian congregants, who are also school teachers established in the surrounding settlements VOC offices and Christian villages. Hopefully the employees and the functional are paid by the VOC. In eastern Indonesia, most church and school visitors are Indonesians. See: (Hendrik E. Niemeijer, *Arsip Pengurus Gereja Protestan di Hindia Belanda/Indonesia (GPI)/Het Archief van het Bestuur over de Protestantse Kerk in Netherlands-Indie/Indonesie(PKNI) 1884-1950*, Arsip Nasional Republik Indonesia Bekerjasama dengan Gereja Protestan Indonesia (GPI), *Stichting de Zending der Protestantse Kerk in Netherland, The Cortis Foundation*, Jakarta, 2010, pages 15-18).

⁶⁰ By the end of 1938 there were 700,000 members (100,000 of whom were Europeans) of a total of 1,670,000 Christians. In 2010, the church congregation in all the churches from PKNI numbered about four million people. See: (Hendrik E. Niemeijer, 'Arsip Pengurus Gereja Protestan di Hindia Belanda....', *loc. cit.*, page 15).

Islamic education such as pesantren and madrasah. The colonial government discriminates against Muslims and Islamic education. Pesantren is considered very dangerous Dutch colonial power. Manfred Ziemek⁶¹ reveals that the greatest number and resistance movement in history to colonial rule came from kiai with pesantren as their cause. Nevertheless, Boedi Oetomo, the result of a Western-educated school, has in fact persistently raised the pesantren and appreciated it equally with a modern public school, which can not only play a role in the past, now, and for the future. H.J. de Graaf⁶² said that in the 18th century, pesantren suffered a setback, which could be due to internal conflicts of the Bumiputera or Native rulers themselves; and the concerns of the Dutch colonial rulers against the pesantren kiai on the other. For internal indigenous elites such as the killing of 5,000 to 6,000 *kiai* (teacher of Islam) and their families in Plered Mataram Square by Amangkurat I (1646-1677).⁶³ Similarly, Karel Steenbrink argues that for political reasons, the Dutch colonial government separated Islamic education and the general education system developed. The separation of the educational system as a logical consequence of the anti-Islamic Dutch colonial government policy.

In 1886, the Dutch colonial formed a special body called Priesterraden which oversees the religious life and education of Islam, especially pesantren. It also encouraged the Dutch colonials to issue the Teacher Ordinance 1905 and the 1925 Ordinance. Although the Dutch colonial government declared 'neutral' to religion, the fact is not so with the rise of Master's Ordinance (Stadblaad 1905 No. 550) which contains the obligation for the development of Islamic education obtained by written permission from regents or equivalent officials. Each teacher is also required to make a list of complete students and other information that must be sent periodically to the relevant officials.⁶⁴

In 1899 C Th. Van Deventer, a jurist who had lived in Indonesia during 1880-1897, published an article entitled *Een eereschuld* (a debt of honor) in the Dutch periodic magazine *de Gids*. Deventer said that the Netherlands is indebted to Indonesia against all the wealth that has been blackmailed from the land of Indonesia. This debt should be repaid by giving priority to the interests of the Indonesian people. In 1901 Queen Wilhelmina (1890-1948) declared a moment of investigation of the welfare of the people residing in Java, and so the Ethical Policy was officially adopted. The contents of the speech of the Dutch King, follows:

*'As a Christian country, the Netherlands is obliged in the Dutch East Indies archipelago to better regulate the legal position of the indigenous occupation, to give a firm basis to Christian mission, and to pervade the whole governmental act with the realization that the Netherlands has a moral obligation to fulfill it to the people of that region. Consequently, the welfare of the declining Javanese people.'*⁶⁵

S. Nasution⁶⁶ revealed that the Dutch colonial government built schools. Education is aimed at obtaining skilled and inexpensive administrative personnel. Education opened to all the people, the fact is

⁶¹ Manfred Ziemek, *Pesantren dalam Perubahan Sosial*, Peutche B. Soendjojo, P3M, Jakarta, 1986, page 56.

⁶² Since the beginning of the 20th century, Muslims began to develop their own educational system that is different from the Dutch education system, one of which is a model of pesantren, as well as the response of Muslims to the Dutch colonial imperialism at that time, where the colonial nation sees pesantren not important. See: (Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah, Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen*, LP3ES, Jakarta, 1994, page 9.

⁶³ H.J. de Graaf, *Islam di Asia Tenggara sampai Abad ke-18*, dalam Azyumardi Azra (Penyunting dan Penerjemah), 1989, page 34.

⁶⁴ Uka Tjandrasamita, *Arkeologi Islam Nusantara*, Kepustakaan Populer Gramedia, Jakarta, 2009, page 269.

⁶⁵ Bautet I.J. Brugmans, *Politik Etnis dan Revolusi Kemerdekaan*, Penerbit Obor, Jakarta, 1987, page 16.

⁶⁶ S. Nasution, *Sejarah Pendidikan Indonesia*, Bumi Aksara, Bandung, 1983, page 15.

only for children of civil servants and people who can afford. There is an educational discrimination which is the teaching in the first grade school for the children of the civil servants and the treasurers, and in the second grade schools to the indigenous children and in general. The politics of colonial education were closely linked to their politics in general, political things dominated by ruling classes and not driven by ethnic values with a view to fostering political maturity and colonial independence. But in practice there are many irregularities committed by Dutch officials.

D. Conclusion & Implication.

The Dutch colonial history of no less than 3.5 centuries in Indonesia, the role of ethnic politics towards the native people seems more dominant. Although the Dutch colonials for so long survived in Indonesia, there were, in fact, so many oppositions that even hundreds of indigenous resistance, in Muslims (*ulama, sultan, haji, kiai*), often involving the kingdoms or sultanates of the archipelago. The abundance of indigenous peoples, especially Muslims, is itself done primarily since the Dutch colonial government implemented a monopoly trading system that contradicts the trading system of the Nusantara people. The political ethnicity of Dutch colonial in various spheres of life (politics, economy, culture, education, and religion) of discriminatory natives, indigenous, have had an impact on the strong resistance and resistance to the Dutch colonial government, visible or invisible. This politics of ethnicity is done as an identical device, '*divide at impera*', as well as violence or oppression. It is also an attempt and mastering strategy by weakening the nationalism of indigenous peoples possessing a wealth of spices and natural resources - which at the same time became 'the main motive of Europeans / Dutchmen coming to Indonesia as economic capitalists.

Indonesia's independence as the 'toil' of the struggle of indigenous people, especially Muslims, which from the beginning has been interactions or 'networks' between the intercultural of Islam in the archipelago. The networks themselves were formed on the basis of 'Islamic solidarity' which placed the Dutch colonials as 'kafir', 'imperialist', and 'common enemy'. Through its economic-capitalist policies, the Dutch colonial nation in the process has formed a multicultural, multicultural society of the Indies, where in addition to the various local ethnicities-natives there are also foreign nations, which are said to be Foreign East (China, Arabia, India, Pakistan, etc.). However, from the review of various socio-historical literatures, the policy of the Dutch East Indies government has established a highly discriminatory, multicultural, pluralistic society far from justice, perceived by the native people. The Dutch came to the archipelago as merchants and 'temporary migrants' and did not feel 'possess'. Indonesia is only a goal to gain economic wealth but they do not see Indonesia as its 'future'. The political structure of the Dutch East Indies so that the Dutch colonial 'migrants' subordinated the majority of indigenous peoples, with highly discriminatory, exploitative, and dominative policies towards indigenous and exploitative nations of abundant natural resources. The structure of society that placed the Dutch colonial minority as superordinate; while, the indigenous ethnic majority as subordinate has led to a harmonious relationship and frequent resistance from local indigenous ethnic/Islamic sultans in the archipelago - throughout the history of the Dutch presence in Indonesia.

The birth of civil society along with the concept of the modern state, aimed at, among others: first, to avoid the birth of an absolute state that emerged since the 16th century in Europe; and secondly, to control

state power. On the basis of such considerations, civil society operates in a basic framework : ‘... *the state as an association between the members of a society rather than as the personal domain of a monarch, and furthermore as an association that is unique among all the associations in civil society because of the role it plays....means ascribing to it supreme authority to make and enforce laws—general rules that regulate social arrangements and social relationships*’.⁶⁷

An important implication for Indonesia as a pluralistic and modern nation in the future, the need to pay attention to the diversity of civil rights as a pluralistic society. Robert W. Heffner (1998) reveals that in an inter-citizen interaction in pluralistic-multicultural societies, the important thing to note is to facilitate civil, free, and democratic. In the last decade, the crucial challenge to global democracy civility has become more visible. In the late 1980s and early 1990s, it has appeared that a more fundamental international political transformation than at the end of World War II. The collapse of European Communism, the breakup of the Soviet Union, the existence of the Economic Restructuring Program, and the efforts to develop Human Rights, and the role of Law throughout the world, and others, this marks a global political era that has characteristic with widespread demands for civil rights and democratic participation.⁶⁸ Also disclosed Heffner:

*‘Indeed, democratic civility is only imaginable within the horizonz of an effectively functioning modern state. This is so because, in its modern form, democracy is premised on civil ideals of universal freedom and citizen equality’.*⁶⁹

Heffner⁷⁰ said that, related to the conditions of a modern possibility, in the literature related to the plural democracy of civil society, such as: friendships, clubs, churches, business associations, unions, human rights groups, and other volunteer associations, etc., under the institution but out country. These social ties, the perpetrators of civilian theories assume, the remediation between households and countries, to learn free assembly, non-coercive dialogue, and socio- economic (socioeconomic initiative). By doing so, it is expected to have implications as a 'balance', in which 'civil society' is the 'key' to the balance of diverse public interes and solidarities. Heffner said next:

*‘Indeed, with the related nation of democracy, the diffusion of the phrase ‘civil society’ become more dramatic examples of the much celebrated process of cultural ‘globalizaation’ is never merely a matter of untransformative diffusion, but a process in which the item transferred is shaped as much by local context and usage as it is its culture of origins.Context and usage are in turn affected by the way in which a cultural item (like the idea of civil society, or democracy, human rights, etc.) is drawn into social and political rivalries). All this again illustrates that cultural globalization is thoroughly depend upon local articulation’.*⁷¹

Paul Recoeur⁷² said that people will not be able to continue to face conflict, violence and uncertainty. A rational, judgmental, and accountable political system of conflict management is needed to ensure a better future. This kind of political system cannot ignore political ethics. The purpose of political ethics itself,

⁶⁷ Andrew Gamble, *An Introduction to Modern Social and Political Thought*, Macmillan Education Ltd., Hongkong, 1988, pages 47-48.

⁶⁸ Robert W. Heffner, *Democratic Civility: On the History and Cross-Cultural Possibility Modern*, Transaction Publishers: New Brunswich (USA) and London (UK), 1998, page 1.

⁶⁹ Robert W. Heffner, ‘Democratic Civility: On the History....’,*op.cit.*, page 18.

⁷⁰ Robert W. Heffner, ‘Democratic Civility: On the History’,*loc.cit.*, pages 5-6.

⁷¹ Robert W. Heffner, ‘Democratic Civility: On the History....’,*ibid.*, page 19.

⁷² Dalam Haryatmoko, *Dominasi Penuh Muslihat: Akar Kekerasan dan Diskriminasi*, Penerbit PT. Gramedia Pustaka Utama, Jakarta dan Kompas Gramedia, Jakarta, 2010, page 111.

namely to live together and for others in order to further expand the freedom (freedom) and build institutions berkeanyilan. Meanwhile, in an effort to fulfill the rights of civil society participating in democracy, as it is said Heffner⁷³, should at least pay attention to three things: freedom, equality, and tolerance-as valuable formulas for political integration, as the 'basis' of values, which is said to be *democratic civility*. Heffner revealed: '*A civil state must be strong because society itself is not always civil, and the state provides safeguards of last resort for freedoms of speech, association, and initiative.*'⁷⁴ Pluralistic-multiculturalism is defined in the form of 'principles, policies and practices for diversity as a legitimate and inseparable part of a society'. The direction of multiculturalism is directed towards creating, securing and encouraging the formation of a public space that enables diverse communities to grow and develop that is tailored to the capabilities of each step. The public sphere, therefore, has two dimensions: the space of political freedom and equality, in which the two elements will be realized when citizens act together in coordination through speech and persuasion; and public space is a shared world, meaning all forms of institutions and scopes that provide a permanent context for the activities of citizens. Public spaces are inseparable from the importance of recognition and assurance of plurality and political action. The public sphere allows interactions that enrich different cultures so as to create a 'new culture' through 'consensus'.⁷⁵

AS Hikam argues that civil society is an area that ensures the continuity of independent behavior, action, and reflection, not constrained by material life, and is not absorbed within official political institutional networks. The main features of civil society, Hikam discloses: 1) the existence of sufficiently high independence of individuals and groups in society, especially when dealing with the state; 2) the existence of free public spaces as a vehicle for the active political involvement of citizens through discourse and praxis related to the public interest; and 3) the ability to limit the power of the state so as not to be interventionist.⁷⁶ The Madinah community, said Nurcholish Madjid to be a typology of civil society, is a democratic society. In a sense, the relations between groups of society, as contained in the points of the 'Medina Charter', Mitaq al-Madinah, or 'Medina Constitution', reflect egalitarianism (each group has the same rank and position), respect for other groups, by involving community groups (such as the establishment of a war strategy), and the perpetrators of injustice, from any group, given the applicable penalty sanctions.⁷⁷

⁷³ Robert W. Heffner, 'Democratic Civility: On the History', *op. cit.*, page 18.

⁷⁴ Robert W. Heffner, 'Democratic Civility....' *Ibid.*, page 18.

⁷⁵ Public spaces become the actors' disclosure of identity through their actions and speech. The act of exposing people to initiate and initiate to govern the world. Human beings as responsible subjects. The concept of authentic freedom is more easily understood, that is, the ability to initiate and do different from what is suspected or predicted (not for determinism). Rung public as a condition of freedom as such becomes a goal of multiculturalism. See: (Haryatmoko, 'Dominasi Penuh Muslihat: Akar Kekerasan....' page 113).

⁷⁶ The difference between civil society and civil society, among other things, civil society is a modality. Modernity is the product of the Renaissance movement, a secularist movement that ignores God. Civil society therefore has a fragile moral-transcendental for neglecting God. Civil society is born from the cradle and guidance of God. From this reason A. Sjafii Maarif defines civil society as an open, egalitarian, and tolerant society on the basis of transcendental ethical values sourced from God's revelation. See the quote: (Muhammad Muslih, 'Wacana Masyarakat Madani: Dialektika Islam dengan Problem Kebangsaan, *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 6 No. 1, April 2010, page 133).

⁷⁷ The tolerant attitude of a Muslim against another believer clearly obtains the legitimacy of the Qur'anic verses and precedents by the Prophet and his Companions. The first act of the Prophet to realize the Medina society by establishing the document of the Covenant called Piagam Medina. The Medina Charter is the first written constitution in the world, laying the foundations of pluralism and tolerance. In the Medina Charter there is a recognition to all Medina people, without regard to religious and tribal differences, as members of a single Ummah (Ummah Wahidah), with equal rights and obligations. Indeed, the principle of the Medina Charter could not be seen as a result, because of the betrayal of some Jewish communities in Medina at the time, but its spirit and meaning were preserved in various covenants made by Muslims in various regions that had been liberated by the Islamic

Bernard Lewis says that except Turkey, all Muslim-majority countries are led by variations of authoritarian regimes, autocracies, despotis and the like. Among the sociologists of the Islamic world are described as having undergone a period of transition from societies oriented to monetary economies and democratic societies, to an agrarian society and a military regime. Both tendencies exhibit a different character, first, more dynamic and rational; while the latter, showing a closed nature. This shows that the Islamic state generally has a diverse governance system.⁷⁸ Indonesia, in this case, a country that implements Pancasila democracy. Pancasila Democracy according to Dardji Darmo Diharjo is a democratic ideology that comes from the personality and philosophy of life of the Indonesian nation, which its manifestation as in the provisions of the Preamble of the 1945 Constitution. Notonegoro defines Pancasila democracy that is populist led by the wisdom of wisdom in the deliberation, the just and civilized humanity, which unites Indonesia, and the social justice for all Indonesian people.

Thus, Pancasila democracy is a democracy whose implementation prioritizes consensus mufakat principles for the common good (whole people). In the preamble of the 1945 Constitution the 4th and 4th Parents of Pancasila formulated that 'Democracy is led by the wisdom of wisdom in deliberation / representation. Thus Pancasila democracy is a deliberative democracy.⁷⁹ Deliberative democracy is needed to unite the various interests that arise in pluralistic-multicultural society. So every public policy should be born out of musyawarah not forced. Dileberasi also required to achieve resolution of the occurrence of conflict of interest. It requires a 'fair' process to gain majority support for a public policy for a social order and national stability.⁸⁰

Then, any system applied by Islamic countries, perhaps, the most important thing should be done how to apply the values of philosophy/ideology adopted by referring to the essential needs of society, especially for pluralistic society-multiculturalism the importance of actualizing principles that contain democratic values which are universal, such as *freedom, equality, tolerance, fairness*, and so forth. A government in power in a sovereign country that upholds democratic values, in Robert W. Heffner's terms, democratic civility, will promote the progress and prosperity of its people. Conversely, a government in power in a sovereign state that ignores humanitarian or democratic values will allow for the acceleration of the potential and vulnerability of social conflict and the strengthening of resistance, and there is even no guarantee of wholeness, social integration, and national integration in the future.

References

- A.A. Wattimena, Reza. 2017. 'Memahami Seluk-Beluk antar Etnis bersama Michael E. Brown'. *rumahfilsafat.blogspot.com*. (diakses: 27 Agustus 2017).
- Abdullah, Taufik 1989. 'Islam dan Pembentukan Tradisi di Asia Tenggara'. *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*. Taufik Abdullah dan Sharon Siddique (Eds.). LP3ES. Jakarta.
- Aditya Sucipto. 2017. 'Stratifikasi Sosial Masyarakat Masa Hindia Belanda'. *aditya-pbun.blogspot*. (diakses: 27 Agustus 2017).

army. This spirit also continues to animate the social, political, and religious views of Muslim society. Look again: (Muhammad Muslih, 'Wacana Masyarakat Madani....', *ibid.*, page 134).

⁷⁸ See next: (Muhammad Muslih, 'Wacana Masyarakat Madani....', *ibid.*, page 139).

- Agib Suminto. 1985. *Politik Islam Hindia Belanda*. LP3ES. Jakarta.
- Alqadri, Hamid. 1976. *Dutch Policy Against Islam and Indonesians of Arab Descent in Indonesia*. LP3ES, Jakarta.
- Azra, Azyumardi . 2003. 'Intelektualitas Dunia Melayu Serantau'. *Republika*. 6 januari 2003.
- Badri Yatim. 2015. *Sejarah Peradaban Islam, Dirasah Islamiah II*, PT. RajaGrafindo Persada, Cetakan, ke-26. Jakarta.
- Brugmans, Bautet I.J. 1987. *Politik Etis dan Revolusi Kemerdekaan*. Penerbit Obor. Jakarta.
- Blusse, Leonard. 1996. 'The Vicissitudes of Maritime Trade: Letters from the Ocean Hang Merchant Likunhe to the Dutch Authorities in Batavia (1803-1809)'. Anthony Reid (Ed.). *Sojourners and Settlers, Histories of Southeast Asia and Chinese*. Southeast Asia Publication Series. Australia.
- Darmawijaya. 2010. *Kesultanan Islam Nusantara*. Pustaka Al-Kautsar. Jakarta.
- Djohan Hanafiah. 1995. *Melayu-Jawa: Citra Budaya dan Sejarah Palembang*. Diterbitkan Pemerintah Tingkat II Palembang. Sumatera Selatan.
- E. Niemeijer, Hendrik. 2010. *Arsip Pengurus Gereja Protestan di Hindia Belanda/Indonesia (GPI)/Het Archief van het Bestuur over de Protestantse Kerk in Netherlands-Indie/Indonesie(PKNI) 1884-1950*, Arsip Nasional Republik Indonesia Bekerjasama dengan Gereja Protestan Indonesia (GPI). *Stichting de Zending der Protestantse Kerk in Netherland*, The Corts Foundation. Jakarta.
- Gamble, Andrew. 1988. *An Introduction to Modern Social and Political Thought*. Macmillan Education Ltd. Hongkong.
- Gungwu, Wang. 1996. 'Sojourning: The Chinese Experience in Southeast Asia'. Anthony Reid (Ed.). *Sojourners and Settlers, Histories of Southeast Asia and Chinese*. Southeast Asia Publication Series, Australia.
- Harry. J. Benda. 2017. 'Christian Snouck Hurgronje and the Foundations of Dutch Islamic Policy in Indonesia', *The Journal of Modern History*, Vol. 30 Issue 4, Page 338, Issue Publication date: December 1958 <https://doi.org/10.1086/238264>, diakses: 31 Agustus 2017.
- Haryatmoko. 2010. *Dominasi Penuh Muslihat: Akar Kekerasan dan Diskriminasi*. Penerbit PT. Gramedia Pustaka Utama dan Kompas Gramedia. Jakarta.
- Heffner, Robert W. 1998. *Democratic Civility: On the History and Cross-Cultural Possibility Modern*. Transaction Publishers. New Brunswick (USA) and London (UK).
- H.J. de Graaf. 1989. *Islam di Asia Tenggara sampai Abad ke-18*, dalam Azyumardi Azra (Penyunting dan Penerjemah),
- Hoadley, Mason. 1987. 'Javanese, Peranakan and Chinese Elites in Cirebon: Changes Ethnic Boundaries'. *JAS*. Volume 47, Number 3, 1998. Pages 503-517.
- Error! Hyperlink reference not valid.**: 5 September 2017).
- Hurgronje, Christian Snouck. 1994. *Kumpulan Karangan Snouk Hurgronje*. Jilid IX. Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies (INIS). Jakarta.
- Idi, Abdullah. 2011. *Bangka, Sejarah Sosial Cina-Melayu*. Edisi Kedua. Penerbit Tiara Wacana. Yogyakarta.
- Jumhari. 2010. *Sejarah Sosial Orang Melayu, Keturunan Arab dan Cina di Palembang: Dari Masa Kesultanan Palembang Hingga Reformasi*. BPNST Padang Press. Sumatera Barat.
- J.S. Furnivall. 1980. 'Plural Sociology as Societies', *Sociology as Southeast Asia: Readings on Social Change and Development*. Edited by Hans-Dieter Evers. Oxford University Press, Oxford, New York, Melbourne
- M.C. Ricklefs. 2012. *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, c. 1930 to the Present*. NUS Press. Singapore.
- M. Lapindus, Ira. 2000. *Sejarah Sosial Umat Islam, Bagian 3*. Penerjemah: Ghufroon A. Mas'adi. PT. Grafindo Persada. Jakarta.
- Malesevic, Sinisa 2004. *The Sociology of Ethnicity*. SAGE Publication Ltd. London, California, New Delhi.
- Muslih, Muhammad. 2010. 'Wacana Masyarakat Madani: Dialektika Islam dengan Problem Kebangsaan', *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 6 No. 1, April 2010. Hlm. 129-146.
- Nasution, S. 1983. *Sejarah Pendidikan Indonesia*. Bumi Aksara. Bandung.
- Ongko Kham. 2003. *Wahyu yang Hilang Negeri yang Guncang*. Pengantar: Goenawan Muhamad. Penerbit Tempo Bekerjasama dengan Freedom Institute dan LSSI. Jakarta.
- Sofyan Sjaif. 2014. *Politik Etnik, Dinamika Politik Lokal di Kendari*. Diterbitkan atas Kerjasama antara Departmen Sains Komunikasi dan Pengembangan Masyarakat Fakultas Ekologi Manusia IPB dengan Yayasan Obor Indonesia. Jakarta.

- Supriyanto. 2013. *Pelayaran dan Perdagangan di Pelabuhan Palembang 1824-1864*. Penerbit Ombak. Yogyakarta.
- Steenbrink, Karel A. 1994. *Pesantren, Madrasah, Sekolah, Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen*. LP3ES. Jakarta.
- Tjandrasamita, Uka. 2009. *Arkeologi Islam Nusantara*. Kepustakaan Populer Gramedia. Jakarta.
- Ziemek, Mafred. 1994. *Pesantren dalam Perubahan Sosial*. P3M. Jakarta.

Peranan Bahasa Arab Terhadap Perkembangan Kebudayaan Islam Melayu di Nusantara (Tinjauan Sejarah)

Oleh: Arki Auliahadi, S.Hum., M.A

Email: arkilpm@gmail.com

Dosen Jurusan Sejarah Peradaban Islam, IAIN Bukittinggi

Abstrak:

Tulisan ini membahas tentang sejarah peranan bahasa Arab terhadap perkembangan kebudayaan Islam Melayu di Nusantara. Islam datang dan diterima dengan baik oleh masyarakat di nusantara. Kehadiran Islam tidak sekadar mengubah keyakinan masyarakat setempat, tetapi juga mengubah sistem sosial, bahasa, budaya, dan politik di nusantara. Sejak masuknya Islam ke Nusantara, masyarakat di Nusantara mulai mengenal dan menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa agama. Bahasa Arab merupakan salah satu khazanah peradaban dunia klasik dan bahasa asing tertua yang dikenal. Bahasa Arab memiliki peran penting dalam pembentukan identitas budaya Melayu di Nusantara. Hal ini wajar bila mengingat sejak berabad-abad lalu wilayah nusantara merupakan area perdagangan internasional, dan mencapai puncaknya pada abad ke-16. Unsur-unsur bahasa Arab diserap masyarakat seiring dengan Islamisasi yang terjadi. Hal ini terlihat dalam beberapa aspek, seperti penyerapan dan penggunaan kosakata bahasa Arab dalam bahasa Melayu di Nusantara, seperti digunakannya nama-nama diri berbahasa Arab oleh masyarakat, lembaga-lembaga keagamaan, dan kenegaraan. Selain itu, bahasa Arab digunakan dalam sastra-sastra dan karya tulis di abad-abad kejayaan Islam Melayu. Selain digunakan dalam aspek bahasa dan politik, bahasa Arab juga digunakan dalam ilmu pengetahuan dan teknologi. Hal ini terlihat dari karya-karya yang dihasilkan oleh ulama di Nusantara, bahasa Arab dijadikan sebagai bahasa dalam kitab-kitab yang dihasilkan. Selain itu, peranan bahasa Arab juga berpengaruh dalam aksara. Serapan bahasa dan aksara Arab terlihat dengan munculnya aksara Arab Melayu. Hal ini terlihat dari penggunaan aksara Arab Melayu dalam sastra-sastra dan karya tulis di abad-abad kejayaan Islam Melayu. Selama berabad-abad, bahasa Arab memainkan peran penting dalam peradaban Islam Melayu di Nusantara.

Kata Kunci: **Bahasa Arab, Kebudayaan, Melayu,**

1. PENDAHULUAN

Berbicara mengenai Melayu tentu saja akan terlihat di dalamnya Islam. Karena keduanya merupakan bagian yang tak dapat dilepaskan. Ibarat dua sisi mata uang yang tak dapat dipisahkan, Melayu tidak akan memiliki makna

berarti bahkan tidak bisa disebut Melayu sekiranya Islam jauh atau dijauhkan atau dihilangkan darinya. Begitu juga dengan Islam (terutama dalam wilayah kepulauan Melayu) tidak akan dapat eksis dan berkembang sekiranya tidak dapat melakukan ‘kompromi’ dengan Melayu. Karena dimasa awal kedatangan Islam di wilayah Nusantara ternyata terlebih dahulu memasuki wilayah Melayu yaitu di kepulauan Sumatra. Melayu jika dilihat dalam rentang sejarah, sudah mulai memperlihatkan eksistensinya dan diperhitungkan bangsa lain sejak abad ke-5 Masehi. Dalam rentang waktu yang panjang itu, Melayu telah mengalami berbagai tantangan dengan dinamika yang kompleks, sehingga pengalaman panjang tersebut menjadikan Melayu sebagai bangsa yang diperhitungkan dunia.

Eksistensi Melayu dalam panggung sejarah, ternyata berimplikasi pada pembentukan jati diri sebagai bangsa. Kontribusi yang diberikan berupa nilai-nilai normatif sampai pada nilai-nilai yang bersifat ekspresif dan transformatif. Nilai-nilai normatif sangat jelas dapat kita temukan dalam budaya yang dimiliki bangsa ini, budaya Melayu yang memiliki nilai-nilai Islam menjadi anutan masyarakat secara luas dan tersebar di seluruh nusantara.¹ Oleh karena itu, dalam pengembangan ajaran Islam di Nusantara, tak lepas dari pengaruh kebudayaan Arab, dalam hal ini adalah bahasa.

Dengan demikian, maka ciri-ciri dan pengaruh Islam dalam suatu bangsa harus digali tidak hanya berdasarkan sesuatu yang hanya nampak dipermukaan saja, akan tetapi kajian yang harus dilakukan adalah lebih komprehensif lagi hingga pada setiap aspek yang tersembunyi yang tidak terlihat oleh mata telanjang. Konsepsi mengenai kedalaman berfikir ini sesungguhnya telah diajarkan oleh nenek moyang kita bangsa Melayu seperti “*Bahasa menunjukkan Bangsa*” yang dapat kita artikan sebagai pemikiran suatu bangsa dapat dilihat dari bahasa yang mereka gunakan.²

¹Sunandar, “Melayu Dalam Tantangan Globalisasi: Refleksi Sejarah dan Berubahnya Sistem Referensi Budaya”, dalam *Jurnal Khatulistiwa – Journal of Islamic Studies*, Vol. 5, No. 1, Maret 2015, h. 60.

²*Ibid*, h. 64.

Bahasa dipahami sebagai media yang dipergunakan untuk mengekspresikan gagasan, ide, perasaan, pengalaman. Pemahaman bahasa ini pernah dikemukakan oleh al-Jinni yang memandang bahasa sebagai fenomena sosial³, bahkan Trudgill (dikutip oleh Abdullah) memandang bahasa bukan saja sebagai fenomena sosial, tetapi juga fenomena kebudayaan. Hal ini bisa dipahami mengingat bahasa dipergunakan oleh masyarakat dan setiap masyarakat memiliki kebudayaan tertentu.⁴ Oleh karena itu, bisa kita lihat dari masuk dan berkembangnya bahasa Arab di Nusantara dan memberikan pengaruh yang sangat besar bagi kebudayaan masyarakat Melayu di Nusantara.

Sebagai bahasa keagamaan dan kebudayaan, dapat dilihat dari digunakannya bahasa Arab sebagai bahasa kitab suci (Al-quran), bahasa ritual (peribadatan), bahasa budaya keislaman, dan bahasa keilmuan. Sebagai bahasa ritual, bahasa Arab digunakan dalam adzan, salat, dan doa. Sebagai bahasa kebudayaan, dapat dilihat penggunaannya dalam ekspresi seni (seni suara, seni sastra, seni drama, seni rupa, dan lainnya), baik tradisional maupun modern yang akhir-akhir ini berkembang pesat dan diapresiasi oleh berbagai segmen masyarakat. Dewasa ini studi arkeologi Islam juga mulai mendapat perhatian karena banyak peninggalan sejarah di berbagai kawasan Nusantara ditulis dengan kaligrafi Arab.

Melalui wahana keagamaan dan kebudayaan inilah, bahasa Arab memberikan andil yang besar bagi pengayaan kosa kata bahasa Indonesia. Contohnya adalah kata-kata yang digunakan dalam istilah keagamaan, seperti *syahadat, salat, zakat, haji, rukun, syarat, doa, wahyu, sunah, wajib, makruh, haram, halal, mubah, mubazir, ijab, makbul, amal, azan, iqamah, sabar, tawakal, qanaah, rahmat, berkah, taufik, hidayah*, atau kata-kata yang digunakan dalam ketatanegaraan, seperti *Majlis Permusyawaratan Rakyat, Dewan Perwakilan Rakyat, Mahkamah Agung, Mahkamah Konstitusi, Lembaga Kehakiman Negara, Pengadilan Tinggi*, serta kata-kata yang digunakan dalam ilmu pengetahuan, seperti *ilmu, mutakhir, sajak, syair, manfaat, azas, aljabar, makalah, kuliah, resmi, masalah, lafal, soal*,

³ Ibn Jinniy, *al-Khashâ'ish*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), Cetakan ke-1, h. 87.

⁴ Abdullah, "Bahasa sebagai Konstruksi Budaya", *artikel*, didownload dari: <http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/bitstream/123456789/32436/1/Bahasa%20sebagai%20Konstruksi%20Budaya%20-%20Abdullah.pdf>, pada 10 Agustus 2017, pukul 10.21 WIB.

*jawab, logat, naskah, khusus, dan sebagainya. Kata-kata yang digunakan pada nama orang sebagai pengaruh kebudayaan Arab, seperti Muhammad Hatta, Wahidin Sudiro Husodo, Muhammad Dahlan, Syafi'i Ma'arif, Komaruddin Hidayat, Hasan Sadikin, Saefuddin, Saefulhayat, Komaruddin, Siti, Sidi, Syamsuddin, Nuruddin, Fithri, Fadli, Umar, Ali, Zaenuddin, Syihabuddin, Zaenab, Khadijah, Aisyah, Ummu Kalsum, Maryam, Maemunah, Abu Sufyan, Hamzah, Ahmad, dan lain sebagainya.*⁵

2. HAKIKAT BAHASA

Tidak ada manusia tanpa bahasa; dan juga tidak ada bahasa tanpa manusia. Dalam kebiasaan bertutur setiap hari istilah 'bahasa' juga diterapkan pada sarana-sarana komunikasi yang dikuasai oleh binatang, namun ada perbedaan besar, bukan hanya secara kuantitatif melainkan juga secara kualitatif antara sistem komunikasi hewani dan manusiawi. Karena itu dibenarkanlah istilah 'bahasa' untuk bahasa manusiawi; dan juga dibenarkan untuk saling membandingkan komunikasi dan hewani dalam rangka satu ilmu yang lebih umum yang menekuni segala bentuk yang mungkin berupa penyampaian tanda. Ilmu tersebut dewasa ini lazim disebut *semiotik* (ilmu tanda). Dari hal-hal tersebut diperoleh kesimpulan bahwa bahasa merupakan salah satu sifat yang paling khas bagi manusia. Hal ini diungkapkan dalam definisi lama bagi manusia, yaitu *animaloquax* (hewan berbicara).

Bahasa yang sejak zaman purba dipakai dalam himpunan manusia untuk berkomunikasi umum dan yang dipelajari anak-anak sebagai bahasa ibunya, selama dibesarkan dalam masyarakat seperti itu disebut juga 'bahasa alamiah'. Hal ini dimaksudkan untuk membedakannya dari bahasa buatan dan bahasa ilmiah. Kita sekali-kali tidak bisa mengatakan bahwa bahasa tersebut pada saat tertentu telah dipikirkan atau dirancang oleh seseorang atau sekelompok orang. Semua bahasa adalah hasil satu tradisi lama, dan sejauh mana kita melangkah

⁵ Tajudin Nur, "Sumbangan Bahasa Arab Terhadap Bahasa Indonesia dalam Perspektif Pengembangan Bahasa dan Budaya", dalam *Jurnal Humaniora*, Vol. 26, No. 2, Juni 2014, h. 236.

kembali dalam sejarah, di mana pun kita tidak mendapati keterangan yang mungkin dapat menjelaskan bagaimana terjadinya bahasa tersebut.⁶

Adanya bahasa memungkinkan manusia memikirkan sesuatu dalam benak kepalanya meskipun objek yang sedang dipikirkannya itu tidak berada di dekatnya. Manusia dengan kemampuan berbahasanya memungkinkannya untuk memikirkan sesuatu masalah secara terus menerus.⁷

3. HAKIKAT KEBUDAYAAN

Kebudayaan pada hakikatnya sangat kompleks, sehingga para ahli selalu memberikan pengertian, pemahaman dan batasan yang bervariasi terhadapnya. Kebudayaan diartikan sebagai keseluruhan yang mencakup pengetahuan, kepercayaan, seni, moral, hukum, adat serta kemampuan dan kebiasaan lainnya yang diperoleh manusia sebagai anggota masyarakat. Koentjaraningrat (dikutip oleh Suriasumantri) secara lebih terinci membagi kebudayaan menjadi unsur-unsur yang terdiri dari sistem religi dan upacara keagamaan, sistem dan organisasi kemasyarakatan, sistem pengetahuan, bahasa, kesenian, sistem mata pencarian serta sistem teknologi dan peralatan.⁸

Dalam pengertian lain, kebudayaan adalah keseluruhan yang mencakup pengetahuan, kepercayaan, seni, moral, hukum, adat, bahasa, teknologi serta kemampuan dan kebiasaan lainnya yang diperoleh manusia sebagai anggota masyarakat diwariskan dari satu generasi ke generasi yang lain melalui tindakan manusia dan melalui komunikasi linguistik.⁹

4. KAITAN ANTARA BAHASA DAN KEBUDAYAAN

Koentjaraningrat menyatakan bahwa bahasa bagian dari kebudayaan. Jadi, hubungan antara bahasa dan kebudayaan merupakan hubungan yang

⁶ Nurhayati, Fungsi Bahasa Sebagai Pengembang Budaya Bangsa Yang Berkarakter Dalam Kaitannya Dengan Fungsi Pendidik, *artikel*, didownload dari: http://eprints.unsri.ac.id/445/1/FUNGSI_BAHASA_SEBAGAI_PENGEMBANG_BUDAYA_BANGSA_YANG_BERKARAK_TER_DALAM_KAITANNYA_DENGAN_FUNGSI_PENDIDIK.pdf, pada 10 Agustus 2017, pukul 10.28 WIB.

⁷ Jujun Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1983), h. 177.

⁸ *Ibid*, h. 261.

⁹ Nurhayati, *loc.cit*.

subordinatif karena bahasa berada di bawah lingkup kebudayaan. Namun, pendapat lain ada yang mengatakan bahwa bahasa dan kebudayaan mempunyai hubungan yang koordinatif, yakni hubungan yang sederajat, yang kedudukannya sama tinggi. Masinambouw menyebutkan bahwa bahasa dan kebudayaan merupakan dua sistem yang melekat pada manusia. Kalau kebudayaan itu adalah sistem yang mengatur interaksi manusia di dalam masyarakat, maka kebahasaan adalah suatu sistem yang berfungsi sebagai sarana berlangsungnya interaksi itu. Dengan demikian hubungan bahasa dan kebudayaan seperti anak kembar siam, dua buah fenomena yang sangat erat sekali bagaikan dua sisi mata uang, sisi yang satu sebagai sistem kebahasaan dan sisi yang lain sebagai sistem kebudayaan.¹⁰

5. PROSES MASUKNYA BAHASA ARAB DI NUSANTARA

Sejak masuknya Islam ke Nusantara, masyarakatnya mulai mengenal dan menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa agama. Sebagai bahasa Agama, bahasa Arab telah lama memainkan peranan penting dalam pembentukan karakter bangsa yang religius. Bahasa Arab juga merupakan salah satu khazanah peradaban dunia klasik dan bahasa asing tertua yang dikenal. Dari realita tersebut, bahasa Arab mempunyai peran yang sangat besar dalam proses pendidikan dan pengembangan sikap religius peserta didik maupun masyarakat pada umumnya.

Dengan masuk Islamnya penduduk pribumi Nusantara dan terbentuknya pemerintahan-pemerintahan Islam di berbagai daerah kepulauan ini, perdagangan dengan kaum Muslimin dari pusat dunia Islam menjadi semakin erat. Orang Arab yang bermigrasi ke Nusantara juga semakin banyak. Pada akhirnya terjadi kontak kedua bangsa yang meliputi berbagai aspek kehidupan.¹¹

Dalam konteks bahasa Arab, perkembangan sosial budaya yang terjadi di negara-negara Arab pun akan berdampak pada bangsa lain, baik positif

¹⁰ Tajudin Nur, *op.cit.*, h. 237.

¹¹ Mukhibat, "Analisis Historis Unsur-Unsur Bahasa Arab dalam Bahasa Indonesia", dalam *Jurnal Cendekia*, Vol. 13 No. 2, Juli - Desember 2015, h. 331.

maupun negatif. Atas dasar itu, pemahaman bahasa dan budaya Arab, bagi masyarakat di Nusantara menjadi sangat penting dalam merespon perkembangan yang terjadi, baik di bidang ekonomi, politik, maupun agama.

Bahasa Arab masuk ke Nusantara seiring dengan masuknya agama Islam antara abad ke-7 sampai dengan abad ke-8 M melalui para pedagang muslim dari Arab dan Persia serta Islam mulai berkembang di bumi Nusantara sekitar abad ke-11 hingga ke-12 M. Artinya, usia bahasa Arab di Nusantara telah mencapai 12 abad. Dalam rentang waktu yang panjang itu bahasa Arab telah menjadi bagian yang amat penting dalam ekspresi budaya suku-suku bangsa di Nusantara. Bahkan, aksara Arab (*hijā'iyah*) pernah menjadi aksara yang digunakan dalam tulis menulis di Nusantara sampai menjelang Perang Dunia I.¹²

Adapun proses penyerapan unsur-unsur bahasa Arab ke dalam bahasa Melayu pada dasarnya ada dua macam, yaitu:

1. Penyerapan Secara Langsung

Proses penyerapan secara langsung ini artinya bahasa Melayu menyerap kata-kata dari bahasa Arab itu tanpa melalui bahasa perantara. Semua bentuk serapan dari bahasa asing mengalami proses adaptasi. Hal ini disebabkan oleh adanya perbedaan sistem bahasa antara bahasa Melayu dengan bahasa asing, baik di bidang fonologi maupun morfologi. Apabila unsur (kata) dari bahasa asing itu telah diserap oleh bahasa Melayu, maka unsur tersebut akan disesuaikan dengan sistem yang ada dalam bahasa Melayu, sehingga unsur itu menjadi sama (mirip) dengan unsur aslinya. Meskipun begitu, penyesuaian itu diusahakan tidak sampai mengubah ejaan seluruhnya, melainkan hanya seperlunya saja sehingga bentuk Indonesianya masih bisa diperbandingkan dengan bentuk aslinya.

2. Penyerapan Tidak Langsung

Dalam proses ini bahasa Indonesia menyerap kata-kata bahasa Arab melalui bahasa lain, yaitu bahasa-bahasa Daerah (mungkin juga bahasa asing lain), kemudian bahasa-bahasa Daerah itu diserap oleh bahasa Indonesia. Pada proses langsung, bahasa Indonesia-lah yang melakukan

¹² Tajudin Nur, *op.cit.*, h. 236.

perubahan-perubahan terhadap unsur-unsur bahasa Arab untuk disesuaikan dengan sistem bahasa Indonesia. Sedangkan pada proses penyerapan tidak langsung, pada hakikatnya yang melakukan perubahan-perubahan itu adalah bahasa-bahasa perantara tersebut dalam rangka penyesuaian dengan sistem bahasanya.

Adapun media yang dipakai dalam proses penyerapan bahasa Arab dalam bahasa Melayu dapat dijelaskan sebagai berikut: 1) Perdagangan, kontak masyarakat di Nusantara dengan bangsa Arab yang tertua adalah kontak perdagangan. Setelah itu baru kontak kebudayaan dalam arti luas. Hubungan antara Arab dengan negari Nusantara telah berlangsung sejak zaman dahulu. 2) Agama, sebagian besar unsur bahasa Arab masuk ke dalam bahasa Melayu melalui agama. Bahasa Arab merupakan media agama Islam. Dengan demikian, untuk mendalami Islam dan untuk bisa menjadi seorang muslim (yang sempurna), seseorang harus memahami bahasa Arab. Hal ini disadari benar oleh penduduk pada umumnya. Memang, pada masa keemasan Islam di Nusantara dulu, para ulama telah berusaha menggali dan menerjemahkan sebagian dari kitab-kitab berbahasa Arab itu ke dalam bahasa Melayu. 3) Sastra, perkembangan intelektual Muslim Melayu pada kurun waktu yang lalu telah memberikan kontribusi yang besar terhadap pengayaan khazanah intelektual dalam bidang bahasa, sastra, dan agama. Karya-karya sastra Melayu lama yang banyak mengandung unsur Islam disebut sebagai sastra-keagamaan atau sastra Islam.¹³

6. SEJARAH PENGARUH BAHASA ARAB TERHADAP PERKEMBANGAN KEBUDAYAAN MELAYU

Pada hakikatnya, Islam berperan besar dalam membentuk pemikiran orang Melayu. Islam juga berperan dalam membentuk kepribadian orang Melayu agar lebih matang, lebih dewasa, dan lebih tinggi kualitas ilmu pengetahuannya, meskipun tidak

¹³ Mukhibat, *op.cit.*, h. 332-333.

sampai pada paling sempurna¹⁴. Hasil kajian dari pengaruh Islam terhadap masyarakat Melayu ciri-ciri dari budaya Melayu yang bernafaskan agama dan budaya Islam.¹⁵

Bahasa arab sebagai bahasa agama, ilmu pengetahuan, dan kebudayaan telah lama bersinergi dengan bahasa di Nusantara karena ikatan keagamaan (Islam) yang dipeluk oleh mayoritas penduduk Nusantara, sehingga sejumlah besar kosa kata Arab menyangkut masalah keagamaan, ilmu pengetahuan, dan kebudayaan telah akrab di telinga masyarakat muslim Nusantara dan diserap menjadi kosa kata bahasa di Nusantara. Dalam penyerapan itu masuklah ide-ide dan konsep-konsep Islam mewarnai kondisi sosial-politik, ekonomi, budaya, dan sistem ketatanegaraan di Nusantara.¹⁶

Pengaruh Islam dan bahasa Arab terhadap budaya Melayu dapat dilihat seperti bahasa, pengaruh Islam pada budaya Melayu seperti dipergunakannya aksara Arab-Melayu, Arab Gundul, Huruf Jawi pada karya tulis Melayu. Karya Tulis berupa naskah Melayu yang ribuan banyaknya (60000-10.000) sudah tersebar ke seluruh penjuru dunia. Naskah Melayu tersebut menyangkut kerajaan-kerajaan seperti Kerajaan Samudra Pasai, Melaka, Banten, Demak, Riau-Johor-Pahang, dan Lingga. Diantar beberapa naskah Melayu tersebut itu ada Hikayat Pasai, Hikayat Petani, Hikayat Johor, Hikayat Siak dan sebagainya.¹⁷

Penerapan bahasa Arab yang menyerap ke dalam berbagai bahasa lainnya di dunia selalu melebur menjadi bahasa penuturan sebagai alat komunikasi. Berbagai istilah Arab digunakan dalam berkomunikasi dari hasil sentuhan sastranya yang tinggi sesuai dengan lisan penuturnya termasuk yang digunakan di Indonesia dan Malaysia. Perkembangan bahasa di kedua negara ini terus meluas penggunaannya sehingga tidak lagi hanya sekedar sebagai bahasa perantara semata-mata tetapi juga menjadi serapan yang dipakai melalui perantara ilmu, tulisan kitab, pembahasan agama, penuturan sastra, penerapan hukum dan lain sebagainya.

¹⁴Suwardi, *Dari Melayu ke Indonesia: Peranan Kebudayaan Melayu dalam Memperkokoh Identitas dan Jati Diri Bangsa*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. xxvi.

¹⁵*Ibid*, h. 3.

¹⁶ Tajudin Nur, *op.cit.*, h. 237.

¹⁷Suwardi, *op.cit.*, h. 43-50.

Munculnya perubahan aksara yang terserap ke dalam bahasa Indonesia khususnya dan Melayu secara umum, terbukti dengan adanya peranan tulisan Arab Melayu atau biasa juga disebut sebagai tulisan Jawi. Hal ini memastikan betapa banyaknya pengaruh kata-kata Arab dalam bahasa tersebut. Ketika Islam diterima sebagai agama yang dominan di Nusantara, dan di situ agama diibaratkan sebagai badan, maka sudah tentu badan itu mesti disertai oleh bayangannya, itulah bahasa Arab yang digunakan dalam hal-hal ibadah khususnya dan bahasa komunikasi pada umumnya. Sedangkan bahasa Arab ini pula direalisasikan penerapannya dengan menggunakan tulisan Arab gundul (tulisan Arab Melayu atau Jawi). Maka perubahan besar dalam peradaban Nusantara tersebut adalah sikap terhadap Islam itu sendiri, menjadi akar dalam sejarah dan kebudayaan penduduk Islam di wilayah mereka masing-masing.

Pada awal kedatangan Islam ke Tanah Melayu, diperkirakan pada abad ke-12 M, masyarakat Melayu tidak menciptakan tulisan Arab Melayu atau Jawi serta-merta. Sebaliknya, mereka perlu menggunakan skrip Jawi yang telah ada bagi tujuan penulisan. Wujudnya batu Prasasti Terengganu merupakan dokumen awal bukti penggunaan tulisan Arab Melayu di Nusantara. Menurut Muhammad Naquib al-Attas, batu prasasti tersebut ditulis pada tahun 702 H, bersamaan dengan tahun 1303 M. Prasasti ini merupakan batu bertulis Melayu tertua bertulisan Arab Melayu sepenuhnya yang dapat dilihat hingga sekarang. Bukti ini dijadikan sebagai tanda bukti nyata kewujudan penggunaan Arab Melayu secara bertahap dari zaman ke zaman.

Selanjutnya sejak agama Islam mula berada di Nusantara, tulisan Arab mulai berkembang dan hidup bersama masyarakatnya yang kemudian diadopsi menjadi tulisan Arab Melayu. Menurut catatan sejarah, tulisan ini pertama ditemui di Tanah Melayu pada abad ketiga Hijriah. Tulisan ini muncul seiring dengan kedatangan Islam ke Nusantara pada abad pertama Hijriah. Kedatangan Islam ke Nusantara mengubah kehidupan masyarakat dengan meninggalkan amalan-amalan animisme dan mengambil Islam sebagai satu cara hidup. Budaya ilmu yang dibawa oleh Islam telah mengeluarkan mereka dari

kejahilan kepada kebenaran. Tulisan Arab Melayu memainkan peranan penting untuk mendukung perkembangan Islam.

Masuknya bahasa Arab yang menjadi dasar tulisan Arab Melayu ini dikaitkan dengan agama Islam. Walaupun kedatangan agama Islam ke Nusantara masih banyak pendapat yang berbeda, namun terdapat beberapa buah prasasti sebagai bukti kuat yang menunjukkan bahwa Islam sudah ada di Nusantara sejak dahulu.

Bahkan aktivitas penulisan berbagai bahan kesusastraan diteruskan di Nusantara yang puncaknya pada abad ke-17 M ketika munculnya para tokoh seperti Hamzah Fansuri dan Nuruddin ar-Raniri. Perkembangan dalam bidang kesusastraan ini berkembang pesat karena penulisan karya-karya sastra dalam bahasa Arab dan Melayu dengan diiringi tulisan Arab Melayu (Jawi) yang pada masa itu berkembang secara meluas bukan saja dalam kalangan masyarakat bahkan di kalangan istana.

Di samping itu, tulisan Arab Melayu ini turut digunakan oleh para pedagang yang datang ke Nusantara. Hal ini terjadi karena para pedagang perlu mendapat izin dari para pembesar kerajaan untuk urusan bisnis di sana. Oleh karena itu, kebanyakan surat izin dan surat jual beli telah ditulis dengan menggunakan bahasa Arab dan tulisan Arab Melayu. Contoh, seperti surat izin dari Sultan Ala'uddin Aceh kepada Kapten Henry Middleton yang tertanda 1011 H/1602 M. Selain itu, terdapat juga surat dari Sultan Aceh kepada seorang Kapten Inggris yang tertanda 1011 H. Dan masih banyak lagi contoh-contoh lain peranan dan penggunaan tulisan Arab Melayu ini di berbagai tempat di Nusantara.¹⁸

7. KESIMPULAN

Bahasa sebagai alat komunikasi mengharuskan terjadinya kontak bahasa antara satu masyarakat dan masyarakat yang lain akan berpengaruh pada bahasa yang bersangkutan. Kontak bahasa yang menyebabkan terjadinya penyerapan tersebut terjadi bukan dalam ruang hampa yang tidak dapat

¹⁸Makmur Haji Harun dan Muhammad Bukhari Lubis, "Analisis Penggunaan Serapan Bahasa Arab dalam Bahasa Indonesia dan Melayu sebagai Bahasa Komunikasi: Suatu Kajian Awal", dalam *Full Paper Seminar UNISMA*, Malang, 2015, h. 1-5.

dijelaskan argumen dan motivasi terhadinya. Setidaknya ada beberapa faktor yang melatarbelakanginya, di antaranya kekurangan materi, sebagai variasi, penambah ragam, alasan kemegahan, dan alasan keagamaan.

Dengan demikian, tidak diragukan lagi sumbangan bahasa Arab yang cukup besar terhadap pengembangan bahasa dan budaya Melayu. Sebagai bahasa wahyu dan bahasa agama, bahasa Arab telah lama masuk ke dalam relung jiwa bahasa Melayu sehingga sejumlah kosa kata bahasa Arab telah berpindah menjadi kosa kata bahasa Melayu.

Perlu di renungi bahwa sejarah memainkan peranan penting terhadap penggunaan bahasa Arab dalam huruf-huruf Arab Melayu atau Jawi sebagai media perantara dan bahasa komunikasi di Nusantara. Pada zaman dahulu, bahasa Arab Melayu menjadi sarana komunikasi dan perantara ilmu yang dipakai luas sebagai bahasa di Nusantara. Siapapun di Alam Melayu ini tanpa memperhatikan kulit, suku, etnik, budaya, agama, bangsa dan negara maka perlu menguasai tulisan dan bahasanya, sekiranya mereka ingin mengabadikan keberadaannya terutama yang berkaitan dengan agama Islam sebagai agama mayoritas penduduknya. Dengan adanya Agama Islam yang berkembang di Nusantara telah menjadikan bahasa Arab sebagai bahasa penting bahkan menjadi titik tolak keberagaman melalui penyerapan-penyerapan yang terjadi.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

Abdullah, “Bahasa sebagai Konstruksi Budaya”, artikel, didownload dari: <http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/bitstream/123456789/32436/1/Bahasa%20sebagai%20Konstruksi%20Budaya%20~%20Abdullah.pdf>, pada 10 Agustus 2017, pukul 10.21 WIB.

Harun, Makmur Haji, Muhammad Bukhari Lubis, “Analisis Penggunaan Serapan Bahasa Arab dalam Bahasa Indonesia dan Melayu sebagai Bahasa Komunikasi: Suatu Kajian Awal”, dalam Full Paper Seminar UNISMA, Malang, 2015.

Ibn Jinniy, al-Khashâ’ish, 2001, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Cetakan ke-1.

Mukhibat, “Analisis Historis Unsur-Unsur Bahasa Arab dalam Bahasa Indonesia”, dalam Jurnal Cendekia, Vol. 13 No. 2, Juli - Desember 2015.

Nur, Tajudin, “Sumbangan Bahasa Arab Terhadap Bahasa Indonesia dalam Perspektif Pengembangan Bahasa dan Budaya”, dalam Jurnal Humaniora, Vol. 26, No. 2, Juni 2014.

Nurhayati, Fungsi Bahasa Sebagai Pengembang Budaya Bangsa Yang Berkarakter Dalam Kaitannya Dengan Fungsi Pendidik, artikel, didownload dari:

http://eprints.unsri.ac.id/445/1/FUNGSI_BAHASA_SEBAGAI_PENGEMBANG_BUDAYA_BANGSA_YANG_BERKARAKTER_DALAM_KAITANNYA_DENGAN_FUNGSI_PENDIDIK.pdf, pada 10 Agustus 2017, pukul 10.28 WIB.

Sunandar, “Melayu Dalam Tantangan Globalisasi: Refleksi Sejarah dan Berubahnya Sistem Referensi Budaya”, dalam Jurnal Khatulistiwa – Journal of Islamic Studies, Vol. 5, No. 1, Maret 2015.

Suriasumantri, Jujun, Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1983.

Suwardi, Dari Melayu ke Indonesia: Peranan Kebudayaan Melayu dalam Memperkokoh Identitas dan Jati Diri Bangsa, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

HISTORY OF ISLAMIC DA'WAH ON MALAY LANGKAT COMMUNITY, NORT SUMATERA, INDONESIA

Azhar

Dosen Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Sumatera Utara
(Azharsitompul8@gmail.com)

Suryo Adi Sahfutra

Dosen Fakultas Ilmu Sosial UIN Sumatera Utara
(suryaadisahfutra@gmail.com)

Abstrak

Penelitian ini fokus pada sejarah awal dakwah Islam masuk di kalangan masyarakat Melayu Langkat yang meliputi metode dakwah, corak masyarakat Melayu Langkat serta pola pengembangan dakwah yang telah berlaku sejak masa awal Islam datang hingga saat ini. Dengan pendekatan sejarah sosial kajian ini menghasilkan beberapa temuan diantaranya adalah. Terkait awal masuknya Islam berdasarkan data-data sejarah menunjukkan terdapat dua argumentasi yakni berasal dari Barus dan Perluak. Tapi, argumen yang paling kuat masuknya Islam ke Langkat berasal dari wilayah Aceh Perluak. Sejarah dakwah Islam ditandai oleh tiga peradaban penting pada masa itu, yaitu berdirinya Masjid Raya Azizi, Madrasah Masrulah dan Perkampungan Suluk Babussalam Besilam yang memiliki keterkaitan sejarah dengan pengikut tarekat Naqsyabandiyah di Malaysia. Setelah Indonesia merdeka, kondisi sosial kemasyarakatan dan kondisi sosial keagamaan mengalami perubahan. Pola dakwah tidak lagi terpusat pada kesultanan, akan tetapi aktivitas dakwah tersebar dalam jaringan keulamaan yang ada di berbagai wilayah di Langkat baik secara institusi, perseorangan maupun pada komunitas-komunitas keagamaan. Hubungan Tarekat Naqsyabandiyah dengan para pengikutnya di Malaysia masih terjaga sampai hari ini, hal tersebut terbukti masih banyaknya santri di pondok pesantren Babussalam yang berasal dari Malaysia. Tipologi tarekat menjadi salah satu ciri khas Islam Melayu di Langkat dan dakwah Islam hari ini lebih dominan bernuansa sufistik.

Kata Kunci : Dakwah Islam, Sejarah Islam, Melayu Langkat

A. Introduction

Da'wah¹ is an Arabic term derived from the word *Da'a*, *yad'u*, *da'watan*, which means impart or disseminate the teachings of Islam. Da'wah also has the meaning of calling, inviting or calling someone or a group of people to change, abandon the previous belief, and accept the teachings of Islam as a new religion. In a broader sense, da'wah is a mission run by preachers so that people are willing to embrace Islam voluntarily and practice the teachings of Islam in everyday life.

In the study of Islamic history, da'wah is a primordial step that makes Islam spread and thoroughly expand to various parts of the world. There will never be a spread and development of Islam as it is today if there is no da'wah activity carried out continuously. The role of this very important da'wah can be observed from the journey of da'wah activity itself, especially the Islamic da'wah that had been run by Prophet Muhammad in the city of Makkah Al-Mukarramah and in the city of Madinah al-Munawwarah.

When discussing the early history of the entry of Islam to Langkat earth, it can not be separated from the history of entry and development of Islam in Sumatra and Indonesia in general. This is because Langkat is one county level area that exists in North Sumatra Province, Indonesia. In addition, until now there is no

¹ In the holy book of the Koran, the use of propaganda and word count amounted to 213 citations. One of them contained in the letter Fushshilat paragraph 33. See Muhammad 'Abd al-Baqi Fuad, *Al-Mu'jam al-Mufahras li al-Quran al-Karim Fazil*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1999), p.326.

date that explains the exact entry of Islam in Langkat area. That is when discussing the history of the entry of Islam to Langkat, the same means to discuss the history of Islam into Indonesia, especially Sumatra.

According to search history, the entry of Islam into Indonesia begins with understanding the emergence of *animism* and *dynamism* in the first period. Then followed with the entry and development of Hinduism and Buddhism. After both experiencing *syncretism* that is so long and left some influence then came the teachings of Islam that were brought by the traders which also became a preacher at that time. The shift began to happen, especially the shift of beliefs from Hindu and Buddhist teachings to Islam.

Regarding the early history of the entry of Islam to Langkat, there are several possibilities that can be observed. One of them is through the Aceh gate, namely Perlak in Aceh Timur district Nanggroe Aceh Darussalam (NAD). Another estimate is through the Barus area. Both doors are very trusted as the entrance of Islam to Langkat earth. This is because Perlak and Barus are trusted by historians as the main entrance of Islam to Indonesia brought by Arab traders, Persians and Gujarat.

The two opinions above are acceptable when associated with Langkat's position geographically adjacent to East Aceh. Geographically both are connected by two major rivers, namely Seruwai river in East Aceh and Wampu river in North Sumatra. At that time the two rivers became the most important trade links. In addition, the communities of these two areas have long established relationships through trade channels. From this, there is a strong opinion that the teachings of Islam developed at that time through a real relationship between traders with the local population. Another evidence is the relationship between the Islamic empire in Aceh and the Haru Kingdom in Langkat.²

Likewise, the view that Islamic teachings that exist and develop in Langkat today come from Barus. The reason is that the teachings of Islam that already exist in Barus then developed to the Land of Karo which then exist in Langkat. Interim opinion is confirmed also that indigenous peoples Langkat originally a Karo tribe at that time adopts *animism* and *dynamism* as well as Pamena. That is, between these two local communities already have the side of the equation. Equation both are equally adherents understand *animism* and *dynamism* as well as Pamena. The two explanations described above can be justified. But they all need evidence, which is correct and strong in terms of data. Therefore, I will trace the history of both, Aceh and Barus.

B. Discussion

Discussion about Islamic propagation or Islamization in Langkat, there will be two different arguments related to the entry and development of early Islam in Langkat. The first argument states that Islam in Langkat originates from Perlak, East Aceh, and the second argument mentions that Islam in Langkat

² See Aceh or that is now known by the name of Nanggroe Aceh Darussalam (NAD) is a province-level regions located on the tip of Sumatra island. Nanggroe Aceh Darussalam (NAD) also known as *the Veranda of Mecca*. The province has 20 two-level area. One of them was East Aceh, which are directly adjacent to Langkat in North Sumatra. Aceh in early development, has become a trade lanes Antarabangsa, both as a port and as a stopover. Acehnese culture very close to the Malay culture. Therefore, in the name of Malay history Aceh known as *Lam Muri*. See also Daerah Istimewa Aceh, *Profile Books of the Republic of Indonesia*, (Jakarta: Yayasan Bhakti Archipelago, 1992), p. 297. See also T. Alam, *General Guidelines on Indigenous Aceh*, (Banda Aceh: LAKA, 1991), p. 1. Afterward see Said Mohammed, *Atjeh Throughout the Ages*, Volume I, (Terrain: tp, 1961), p. 33-34.

originates from Barus. The following will explain some of the reasons and grounds of each argument relating to the process of entry of Islam in Langkat.

1. History of Islam Langkat: Two Reference Resources

Historians agree that Islam entered the archipelago for the first time from Aceh. This is in accordance with the results of a seminar held in Medan on March 17-20, 1963. This makes Aceh a major pioneer in the Islamization process in the archipelago. The entry and development of Islam in Indonesia were spearheaded by merchants from Arabia, Persia, and Gujarat, who came to the archipelago with the initial and primary goal of trading. In addition, those who have embraced Islam and then come into contact with the indigenous people of Nusantara who do not have a religion, but only have the confidence of *animism* and *dynamism*. Such circumstances made the traders are also trying to spread Islam to the indigenous people of the archipelago at that time. That is the beginning of the entry of Islam into the archipelago.

Another reason that reinforces the argument for the entry of Islam into Langkat for the first time comes from Perlak, East Aceh is the ethnic and cultural similarities between the people of Langkat and Aceh. The Langkat community is dominated by the Malay tribe and it reflects Malay cultures. It was also adopted by the people of Aceh who is also dominated by the Malay tribe. Such circumstances prove the existence of ethnic and cultural relationships between the people of Langkat and Aceh which became an important factor of interaction and assimilation between the two camps of society.

Another reason that reinforces the first Islamic entry argument to Langkat through Perlak, East Aceh is the geographic state of these two adjacent areas. This geographical situation then deals with the trading activities that exist between Aceh and Langkat. The activity is centred on the Seruwai River in East Aceh and Wampu River in Sumatra. The existence of trade relations between Aceh and Langkat can be proved by historical facts. Daniel Perret in his book, *Colonialism and Ethnicity Malay Batak in Northeast Sumatra* have presented many facts about their trade relations between Aceh and Langkat which then makes Wampu River as the main line of their trade. In his book, Daniel Perret mentions that:

It is well known that in the seventeenth century Aceh took slaves from the Northeast Coast and two abag to the Sultanate of Aceh still had slaves from around Lake Toba. *Reader Kembaren* recorded in the slave trade North anyata Lake Toba and Langkat with Aceh through Wampu River.³

In addition to establishing slave trade relations, trade relations between these two regions are also oriented towards trading in other merchandise, such as camphor, incense, and some other forest products. This can clearly be a strong argument that the existence of Seruwai River in Perlak, East Aceh and Wampu River in North Sumatra is important since these two rivers are the main trade routes between Aceh and Langkat. Thus, it can be concluded that Aceh and Langkat already have relations in terms of trade. It is also very possible the spread of Islam by the traders of Aceh.

Another fact that can be used as an amplifier of the Islamic argument to enter Langkat through Aceh is the relationship between the Kingdom of Aru / Haru in North Sumatra with the Kingdom of Aceh. The name Kingdom of Aru / Haru has already started to be called in the book *Negarakeragama* year 1365 M and

³ Daniel Perret, *Kolonialisme dan Etnisitas Batak dan Melayu di Sumatera Timur Laut*, terj. Saraswati Wardhany (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2002), p. 104.

in the "History of the Malay Archipelago". According to Schadee in his *Geschiedenis van Sumatra's Oostkust*, vast kingdom stretching from Tamiang this from up close Rokan River. In the history of Malay, it is mentioned that King Aru is named Sultan Husin, and has been Muslim.⁴ According to the Cheng Ho's visit to the Kingdom of Aru, precisely in the year 1431 M, it is known that the kingdom of Aru in the area of residency of East Sumatra.⁵ According to local sources, the region covers all the former royal residence of East Sumatra, from boundary to boundary Rokan Tamiang region whose population is a mixture of Batak and Malay. In the 13th century, based on Marco Polo's record of visiting Pasai in 1297 M, he mentioned that this kingdom is a kingdom whose inhabitants of Islam include the nobles and their rulers.

Speaking of the relationship between the Aru Kingdom and the Kingdom of Aceh, historical data proves that the Aru Kingdom is often attacked by the Kingdom of Atjeh, which at that time was an ambitious empire to rule the Kingdom of Aru. In addition, the Kingdom of Aceh has also made Sultan Abdullah who is the son of Sultan Al-Kahar, Aceh became king in this kingdom. Although in 1568 M he was killed in a battle attacking a Portuguese fort in Malacca. The culmination of the ambitions of the Kingdom of Aceh to the Kingdom of the Kingdom of Aru Aru is the fall in the hands of the Kingdom of Aceh in 1564 M.⁶

The second argument about the early entry of Islam to Langkat is through Barus. Since the first, the popularity of Barus located on the West Coast of North Sumatra is identical with the camphor trade from the interior, as well as the existence of Hamzah Fansuri as a figure of the mystical poet. In both of these elements, historians usually add a famous Tamil-language inscription from 1088 M, and the idea that Barus is one of the earliest entrances of Islam in the archipelago.

Geographically, Barus is one of the existing ports on the West Coast in Sumatra, on the edge of the Indian Ocean. Barus has located on the edge of the beach a narrow valley because it is covered by the Bukit Barisan. From various sources, it can be seen that Barus in the past was already known as an inter-state port. Barus is also the gateway to the local community to see the outside world.⁷ Reasons Barus is believed to be one of the main doors of Islam into the archipelago reinforced with Sitor Situmorang in his opinion *Toba Na Sae* stating that since the 5th century Barus has been visited by some trade boats that come from the various islands and outside the country. The main attraction Barus in terms of trade is the camphor commodity or camphor that is very famous in the trading network archipelago at that time. Such circumstances make Barus as a medium of touching aspects of human life, such as culture, politics, and religion brought by the merchants who came to Barus. This situation then led to the argument that Islam first entered the archipelago through Barus since the 15th century.

As for the argument which states that Islam entered Langkat for the first time came from Barus, not many facts that corroborate. If the geographical location between Aceh and Langkat becomes one of the important factors which then made as an amplifier of Islamic argument into Langkat through Aceh, then not with Langkat and Barus. The geographical position of these two regions is very far away. Langkat is on the

⁴ Tuanku Luckman Sinar Basarshah, *Sari Sedjarah Serdang Djilid II*, p. 22.

⁵ Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Aceh, *Kerajaan-Kerajaan Tradisional di Sumatera Utara (1612-1950 M)* (Aceh: Kantor Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, t.t), p. 16.

⁶ Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Aceh...p. 10

⁷ Daniel Perret dan Heddy Surachman (peny.), *Barus Negeri Kamper Sejarah Abd ke-12 hingga Pertengahan Abad ke-17* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2015), p. 13

East Coast of Sumatra while Barus is on the West Coast of Sumatra. In addition, these two areas have also never had a relationship, both in terms of trade and in terms of culture. Langkat is an area dominated by the Malay tribe, while Barus is more dominated by the Batak tribe. In terms of the trust, these two communities also have different beliefs. Langkat public confidence is *animism* and *dynamism* but sometimes adopts Pamena Batak tribe. In addition, there is no evidence or strong evidence that can be used as supporters of the opinion that the entry of Islam to Langkat earth is from Barus. Thus, the authors conclude that Islam can not enter Langkat through the door of Barus.

After experiencing the Islamization process based on the above explanation then drawn the conclusion that Islam entry to Langkat comes from Perlak, Aceh. In its development, Islam in Langkat progressed rapidly, even once became the centre of Islamic civilization under the Langkat Kingdom. This can be proved by the existence of some archaeological evidence which according to Zainal Arifin referred to as a religious pillar in Langkat. The pillars include the Azizi Mosque, Madrasah Mashlurah, and Kampuss Babussalam. The following will be explained further related to the three pillars of the religion.

1) *Azizi Mosque*

Azizi Mosque is one of the pride of Tanjung Pura people. The mosque, which was inaugurated on the 12th of Rabiul Awal 1320 H / M June 19, 1902, actually had been initiated during the Sultan Musa⁸ and then refined during the reign of his son, Sultan Abdul Aziz (1875-1927 M). The name of the Azizi Mosque itself means language "high" and attributed to the name of Sultan Abdul Aziz. The mosque was built on a land area of 18,000 m² was completed in less than 18 months. The mosque is located not far from eating Sultan Moses and Hj. Maslurah (the parents of Sultan Abdul Aziz) is done by German contractors. The materials for building the mosque are imported from Penang and Singapore and taken by boat to Tanjung Pura Port (in front of the current Koramil office) through Batang Serangan River using 600 tonnage vessels. After that, the materials are then transported from the port to the construction site using 80 ox carts each day. The magnificent mosque, which has a 40-ton dome and 160 ornamental lamps, was built at a cost of 200,000 ringgit-Singapore, which comes from the financing of Sultan Abdul Aziz himself. Overall, the Azizi Mosque is expected to accommodate 10,000 worshipers, with details of 2,000 worshipers in the main hall of the mosque, 4,000 worshipers in a cemented square built next to the mosque, and 4,000 worshipers in a field outside the mosque grounds. When the mosque was inaugurated by Sultan Abdul Aziz, invited four experts from Mecca.⁹ One of them was Syeikh Abdul Majid, who is an expert song.

The main room of this mosque measuring 25 MX 25 m. In the middle there is a *mihrab* mosque is very beautiful and majestic that reportedly imported from Turkey. Glass windows and tile floors imported from Italy. The architectural form of this mosque is a mixed style between the Middle East, India, and

⁸ Sultan Musa al-Muazzamsyah Langkat al-Haj Affairs (sultan eighth) are the descendants of the Kingdom of Siak. Born in 1807 M in Siak and died on 29 Dhu al-Hijjah 1314 AH / May 31, 1897 M and buried in the Masjid Azizi, Tanjung Pura. His father Raja Ahmad (seventh king) and his mother Tengku Kanah who was the daughter of the Kingdom of Siak. Sultan Musa was crowned as sultan in United langkat by Sultan Siak succeeded his father, who died due to poisoning. After officially crowned emperor in the kingdom langkat, he was called back to Langkat, and settled in the city in.

⁹ Ahmad Dahlan, *Sejarah Melayu* (Jakarta: Kepustakaan Gramedia, 2014), p. 77-79.; Sulaiman Zuhdi, *Langkat dalam Kilatan Selintas Jejak Sejarah dan Peradaban* (Stabat: Stabat Medio, 2013), p. 77-78.; M. Kasim Abdurrahman, *Studi Sejarah Masjid Azizi Tanjung Pura-Langkat-Sumatera Utara* (Jakarta Selatan: Najm, 2011), p. 48.

Malay. Inside are many beautiful Persian-style mosaics dotted with calligraphy written by an Egyptian calligraphist. This magnificent mosque also has three porches, the northern, southern and eastern foyer, supported by large concrete and iron, and decorated with flowering Malay ornaments.

Many interesting things from this one mosque. One of them is the construction of the Azizi Mosque minaret. Azizi Mosque tower built on the corner (Northeast) This mosque was donated by Helbert Cremer a Dutch national who was a leader of the *Deli Maatschappij*. The incident began when Sultan Abdul Aziz held a 25th-anniversary ceremony he served as Sultan Langkat. During the ceremony, the sultan invited all state officials, including the Dutch company. But not a single representative of those who attended the invitation of the sultan. Since then, the sultan has been offended and always refuses to every need of the company. This brings a negative impact on the affairs of the company *Deli Maatschappij*. In the end, they offer the construction of a 35-meter tower at the Azizi Mosque as a symbol of apology as well as an offer to Sultan Abdul Aziz. The tower was built in 1927 M.¹⁰

Another interesting thing from this mosque is the existence of a black mosque dome. In Zainal Abidin's book entitled *Langkat in History Traveling* mentioned that the black dome of the mosque is meant to mimic the colour of the Kaaba. In addition, the black colour that can not be entered by other colours, be a symbol that the teachings of Islam will not be accessible and influenced by other influences outside of Islam. In addition, in this mosque complex, there are also some tombs of the sultans of Sultan Langkat Sultanate, Sultan Musa al-Muazzamsyah and empress, Sultan Tengku Abdul Aziz and empress Sultan Mahmud and empress Amir Hamzah.¹¹

As mentioned in the previous section, the Azizi Mosque is one of the religious pillars in Tanjung Pura. Azizi Mosque serves as the centre of religious social activities of the people of Tanjung Pura. Since its inception, Azizi Mosque has become an institution for the spread of Islam. This is also reflected in the many religious studies held in this historic mosque. On development, in this mosque also held celebrations of holy days of Islam, such as *nuzul Quran, the Prophet's birthday, Isra 'Mi'raj*, and the days of the other Muslim. The mosque which became the pride of the Malay community in Langkat also became one of the symbols and proof of the glory of Langkat Kingdom in Tanjung Pura, Langkat.

2) *Madrasah Mashlurah*

Historical facts noted that Tanjung Pura, Langkat had been the centre of Islamic education in Langkat, which is well known to other Malay Peninsula territories, including Negeri Jiran, Malaysia. During the reign of Sultan Abdul Aziz, he paid great attention to the aspect of Islamic education in Tanjung Pura. It is also a continuation of the effort that his father had pioneered, Sultan Musa al-Muazzsyah. One of the efforts undertaken by Sultan Abdul Aziz, in this case, is to build some madrasah, one of which is Madrasah Mashlurah. This Madrasah was built in a location previously built the palace of Sultan Moses. Mashlurah name attributed to the name of his mother, namely Hj.Mashlurah (wife of Sultan Moses). Madrasah which was founded in 1912 M is the first madrassa which was established during the time of Sultan Abdul Aziz and is located in Kampung Dalam Tanjung Pura.

¹⁰ Zainal Arifin, *Langkat dalam Perjalanan Sejarah* (Medan: Mitra Medan, 2016), p. 60.

¹¹ Zainal Arifin, *Langkat dalam Perjalanan Sejarah...*p. 61.

The proposal to establish this madrasah is actually derived from the Langkat scholars. Another case with the construction of the Azizi Mosque which the whole cost is borne by the sultan, the construction of this madrasah is borne by the family of sultan and the sultanate by way of endowing some shops in Tanjung Pura and Binjai.

The former royal palace building is a fairly large area. At the start of its construction, Madrasah Mashlurah has 8 local learns with the addition of several other rooms. In addition, the madrasah is able to accommodate as many as 400 students. Education in this madrasah was handed over to H. Muh. Ziadah as its leader, who was a scholar who had studied in Makkah al-Mukarramah.¹² The subjects taught are *Tawheed, Fiqh, Tafsir, grammar, Sharaf, Manthiq, Ma'ani, Balaghah* and *Usul Fiqh*.

To advance the quality of education in this madrasah, Sultan Abdul Aziz and madrasah coaches, then took the initiative to send some selected teachers and students to study in Mecca and Egypt. In 1922 three young faculties were sent to Egypt, namely Abdullah Afifuddin, Abd. Hamid Zahid and Abd. Rahim Abdullah. They studied in Al-Azhar Egypt for 6 years. One year later Ibrahim Abd. Halim and OK Salamuddin were also sent to study in Makkah and Egypt. In 1926 another man sent Salim Fachry to Dar al-Ulum of Egypt. Finally, in 1935, all those who were sent to Egypt and Mecca returned to their hometown. Since then they have served and developed this madrasah in a sustainable and serious manner.¹³

The success of this madrasah in sending its elected faculty and students to continue their studies in Mecca and Egypt proves that this madrasah is an excellent madrasah. In addition, the madrasah's uniqueness is reflected from its alumni. One of them is H. Adam Malik who is a former vice president of the Republic of Indonesia. The success of this madrasah in terms of developing Islamic education is also evidenced by the many scholars generated from this madrasah. Among these were Shaykh H. Abdul Hamid Az-Zahid (1898-1969 M), Sheikh Abdullah Afifuddin (1895-1973 M), Tuanku Ustadz Thaharuddin Ali Bin Daeng Muhammad Ali, Mr. Ustadz H. Ahmad Ridwan Bin Ambah, and several other scholars.

Abstract description above proves that Madrasah Mashlurah built during the reign of Sultan Abdul Aziz in Langkat is a madrasah that is a very important role in advancing Islamic education in Tanjung Pura, Langkat. The existence of this madrasah is welcomed by the surrounding community, as evidenced by the high enthusiasm of Tanjung Pura community towards this madrasah. In addition to the surrounding community, the existence of Madrasah Mashlurah can also be felt outside the region of North Sumatra. This can be proved by the number of students coming to Langkat who are not only from Langkat and surrounding areas.

3) *Kampung Persulukan Babussalam*

The establishment of Kampus Babussalam cannot be separated from the effort of Sultan Moses summoned Sheikh Abdul Wahab or commonly called Master Besilam, came to Langkat to teach the science of religion. Sheikh Abdul Wahab was the main character in the establishment and construction of Kampung

¹² Interview with Mr. Fachruddin Ray-leader today and madrasah H. Ustaz Abdullah Shah. He is a student who had studied in this madrasah. He currently is chairman of the Indonesian Ulema Council for the Province of North Sumatra. See also *Sejarah Jama'iyah Mahmudiyah Li Thalabil Khairiyah*, (Tanjung Pura-Langkat: Pengurus Besar Jama'iyah Mahmudiyah Li Tha, bil Khairiyah, 1994), p. 3-5.

¹³ *Sejarah Jama'iyah Mahmudiyah Li Thalabil Khairiyah*, p.5.

Babussalam. His full name is Shaykh Abdul Wahab Bin Abdul Manaf Bin Muhammad Yasin Bin Maulana Tuanku Haji Abdullah Tembusai or commonly referred to as Guru Guru Babussalam, is a scholar from Rokan, Riau province today. He was thought to have been born on 19 Rabiul Akhir 1230 H / 28 September 1811 M in Lake Runda Village, Rantau Binuang Sakti, Kepenuhan Subdistrict, Rokan Hulu District, Riau Province and died on 21 Jumadil Awal 1345 H / 27 December 1926 M in Kampung Babussalam, Tanjung Pura, Langkat.¹⁴ He is a descendant of the kings of Siak and from a noble family of the famous Tembusai godly nation. His father was named Abdul Manaf Ibn Yasin Ibn Haji Abdullah, and his mother was named Arba'iah Binti Datuk Dagi Binti Tengku Prime Minister Binti Sultan Ibrahim who is the daughter of Datuk Bedagai (Dagai) originating from the Land of White and still has a blood relation with Sultan Langkat.¹⁵ As a child, he was named by Abul Qosim.¹⁶

Sheikh Abdul Wahab was educated and raised in a very religious environment. He also studied several great teachers, both in his homeland and in his overseas lands. He is also a student of Tok Ongku, while studying in Negeri Sembilan. After settling for two years, he went to Mecca to study with some famous scholars. During his time in Mecca, he studied the Naqshbandi Order and succeeded in obtaining the diploma from Sheikh Sulaiman Zuhdi. After six years of studying in Mecca, he returned to his homeland and began teaching the Naqshbandi Order.

In 1865 M, he began teaching at Tanjung Pura and Gebang. When he came to Langkat, Master Teacher built a house in Kampung Lalang Village, Tanjung Pura. However, the house is not developed further because it is located in a location that is too crowded so afraid to interfere with teaching and learning activities that will be delivered by him. Faced with such circumstances, Master Teacher intends to open the other village.¹⁷

On the 15th of Syawal 1300 H / 12 August 1883 M, Sultan Musa, Sheikh Abdul Wahab, Mr. Baki, and Shaykh HM Yusuf, down the Batang Serangan River.¹⁸ They *mudik*¹⁹ along the river, and arrived at a soil/land is forest and planted with pepper that almost was not maintained anymore. The land is located in the upper reaches of Batang Serangan River. They looked at the land and felt fit. Sheikh Abdul Wahab finally requested the land to Sultan Musa for the establishment of a village to be used as a centre for teaching and disseminating the Naqshbandiyah Order. Sultan Musa meets this demand and since that time the village was founded *Babussalam*.

Babussalam village is derived from the Arabic language, the *baboons* which mean the door, and *as-salam*, which means salvation. Therefore, Babussalam can be interpreted as the Door of Salvation. The name Babussalam is also attributed to the name of a door in Mecca that was often used by Sheikh Abdul Wahab

¹⁴ Ahmad Fuad Said, *Sejarah Syekh Abdul Wahab Tuan Guru Babussalam* (Medan: Pustaka Babussalam, 1991), p. 15.

¹⁵ Akmaluddin Syahputra (ed.), *Sejarah Ulama Langkat dan Tokoh Pendidik* (Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2012), p. 44.

¹⁶ Hapri Wannazemi, "Eksistensi Thariqat Naqshbandiyah Besilam", Skripsi Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Medan, Medan, 2013, tidak diterbitkan, p. 30.

¹⁷ Sulaiman Zuhdi, *Langkat dalam Kilatan Selintas Jejak Sejarah dan Peradaban*, p. 68-69.

¹⁸ Sulaiman Zuhdi, *Langkat dalam Kilatan Selintas...*p. 69.

¹⁹ *Mudik* in this case is defined as a ride down the river upstream.

when he studied the Naqshabandiyah Order in Mecca, the door of Babussalam.²⁰ The main purpose of the establishment of Kampung Babussalam as mentioned in the previous sections is to serve as a centre for teaching and dissemination of Naqshbandi.

The name of the Naqshabandiyah Order is attributed to the name of the founder of the tarekat, namely Sheikh Bahauddin an-Naqshabandi. The teachings of the Naqshabandiyah order adopted by Sheikh Abdul Wahab were obtained from his master, Syekh Sulaiman Zuhdi. The Naqshabandiyah Order based in Kampung Babussalam is very influential in Southeast Asia, especially in the Malay-based areas. This is because the founder of the Naqshabandiyah Order is a mursyid from Malay region, namely Riau. Therefore, the dissemination of this tarekat takes precedence over Malay based societies, which are particularly widespread in Indonesia and Malaysia.²¹ In addition, the development of Naqshbandi Babussalam also supported by businesses and their seriousness in influencing the life and thought of the ruling class and the state closer to religion.²² Tactics were also applied by Syekh Abdul Wahab and his followers to expand and strengthen the presence of Naqshbandi in Tanjung Pura. They established a harmonious relationship with the rulers, especially the ruler of the Kingdom of Langkat, the Sultan of Moses. This is evidenced by the full support of Sultan Moses against the existence of Kampus Babussalam.

The Naqshabandiyah Order in Babussalam is taught every Maghrib prayer before the Isa in the house of suluk. Similar to other congregations, the Naqshabandiyah Order also has basic teachings. These basic teachings are the principles formulated by Shaykh 'Abd al-Khaliq al-Ghajudwani and Sheikh Bahauddin Naqshabandi. As these teachings, namely:²³

- a. *Hush Dar Dam*, which is conscious when breathing, the intention is a Sufi must always keep himself out of negligence when breathing so that the liver still remember God.
- b. *Nazar bar qadam*, namely keeping pace, means that when undergoing a Sufi mysticism when walking must hang his head.
- c. *Safar dar watan*, which is travelling in his native land, the intention is always to improve themselves to make the shift from the properties of the low to the nature of angels which is commendable.
- d. *Khalwa t of anjuman*, the lonely in a crowd.
- e. *Yad kard*, that said, the point is always dhikr remembrance of Allah.
- f. *Baz gasyt*, ie back, renew, that is a sufi after a sigh, then had to go back bermunajat by uttering the phrase " divine wa anta maqsudi ridlaka mathlubi " .
- g. *Nigah dasyt*, that is vigilant, means that every student must always keep his heart from something passed.
- h. *Bad terrible*, that *tawajjuh* (exposes himself) to the Essence of Allah without saying a word.

²⁰ Sulaiman Zuhdi, *Langkat dalam Kilatan Selintas...* p. 69.

²¹ Ziaulhaq Hidayat, "Lobe Runcing (LR) Tarekat Naqshabandiyah-Khalidiyah Babussalam (TNKB): Identitas, Sakralitas, dan Komoditas", *Heritage Of Nusantara*, Volume. 4, No. 1, Kementerian Agama, 2015, p. 1.

²² Sri Mulyati, *Tarekat-Tarekat Muktabaroh di Indonesia* (Jakarta: Prenada Media, 2004), p. 91.

²³ Doctrine 1-8 is a doctrine formulated by Syekh Abdul Khaliq al-Ghajudwani and 9-11 doctrine is a doctrine formulated by Syekh Bahauddin Naqshbandi, see, Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqshabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1992), p. 76-78.

- i. *Wuquf-I Zamani* , examining the use of one's time, that is the person who must pay attention to the situation himself bersuluk every two or three hours.
- j. *Wuquf-I ' Adadi* , ie checking the count dhikr someone.
- k. *Wuquf-I qalbi* , ie keeping under control the hearts remember Allah.

The degree of recollection by Naqshbandi taught in Babussalam there are seven, namely:

- a. *Mukasyafah* , first dizikir to refer to God in the hearts of as many as 5,000 times a day and night. After reporting a feeling for dhikr, the sheikh or *mursyid* raise Dhikr to 6,000 times a day, remembering 5000 and 6000 it was named remembrance *Mukasyafah* as the station of the first level (*lathiful al-qulub* and *lathiful ar-ruh*)
- b. *Lathaif* . After reporting the feelings experienced in the remembrance of it, then the top sheikhs assessment, raised zikirnya into 7000, then increased to 8000, 9000, 10000, and 11000. Recitation of remembrance was called by *lathaif* as second maqam (*lathiful as-Sirri*, *lathiful al- khaufi*, *lathiful al-ikhfa ' I*, *nafsun nathiqoh*, and *kullu bodies*).
- c. *Nafi* , after reporting feelings experienced in remembrance of the 11,000 times, then the above considerations zikirnya sheikh exchanged with the phrase " la ilaha illa Allah " . Recitation *Nafi*, a third maqam.
- d. *Wuqub qalbi*, namely *tafakkur* or contemplate themselves to God.
- e. *Ahdiah*, which brings together actions and nature of God in his name.
- f. *Ma ' iah*, which has been the merging of action and the nature of God in man.
- g. *Tahlil*, namely believing that none *existent* (there) except Allah.

If someone has been in the tomb *tahlil* , then be appointed as the caliph and the obligation to disseminate the teachings of Naqshbandi when approval of *mursyid* .²⁴ This then becomes one of the factors the spread of Naqshbandi taught in Kampung Babussalam, namely through the pupil not only from Tanjung Pura alone but from the outside Tanjung Pura, even from outside of North Sumatra.

The existence of Naqshbandi as a magnet for Kampung Babussalam. Babussalam village has managed to become a centre for teaching and dissemination of Naqshbandi are not only famous in Langkat, but also in other Malay regions, including Malaysia. These linkages can be seen by the number of students and pilgrims Naqshbandi centred in Kampung Babussalam originating from Malaysia. In the early days of development Babussalam, among the caliphs who came from Malaysia is H. Caliph Umar, the Caliph H. Zakaria, Caliph Muhammad, Caliph H. Muhammad, Caliph Junid, Caliph M. Said, HM Khalifah Salih, and the Caliph M. Syarif , So also with the students who come to Babussalam, many also came from Malaysia, both came to the congregation and for the purpose of taking the madrasa school at a boarding school in Babussalam.

The linkage between Babussalam with Malaysia is also very tight. Syekh Abdul Wahab had also founded a village of the Order in Malaysia, named Kampung Darussalam in Batu Pahat. But the village is

²⁴ Ahmad Fuad Said, *Hakikat Tarikat Naqshabandiah* (Jakarta: PT. al-Husna Zikka, 1996), p. 59-60.

not a teaching centre Naqshbandi led by Syekh Abdul Wahab. That is because Tuan Guru chooses reside until he died in Kampung Babussalam.

C. Conclusion

When talking about the propagation of Islam and the Islamization process in Langkat, North Sumatra, it will display two different arguments about the origins of Islam into Langkat. The first argument says that Islam Langkat to come from Perlak, East Aceh, and the second argument to say that Islam entered Langkat derived from Barus. Among the second argument, the author is more inclined to the first argument. It is also based on some historical findings be a reinforcement of the first argument.

Islam in Langkat on successful development experience glory, especially during the reign of Sultan Abdul Aziz in United Langkat. The triumph of Islam at that time can be seen from some of the archaeological remains that to this day can still be seen in Tanjung Pura. Among these are Azizi Mosque, Madrasah Mashlurah, and Kampung Naqshbandi Babussalam.

Azizi Mosque which is the pride of the Malay community Langkat mosque was inaugurated on 12 Rabiul Awal 1320 H by Sultan Abdul Aziz. Since the time of its establishment, the mosque was intended as a socio-religious institution Langkat Malay community. This was achieved by maketh this mosque as a centre for the propagation of Islam. Moreover, the mosque was also used as a venue for other Islamic activities. Other relics are Mashlurah Madrasah which was built in 1912 M This madrasah is the first madrasah was built during the reign of Sultan Abdul Aziz. Madrasah is scored scholars and prominent figures in Indonesia, one of which is H. Adam Malik who is a former vice president of the Republic of Indonesia. Moreover, the existence of this madrasah also spread to the outside Langkat, one of which is to Malaysia. Another proof is the existence of Kampung Naqshbandi Babussalam. Village founded in 1883 M was spearheaded by Syekh Abdul Wahab and is intended as a centre for teaching and dissemination of Naqshbandi and was instrumental in the spread of the Order, especially in the region of the Malay Peninsula, Indonesia and Malaysia.

Bibliografi

- Ahmad Fuad Said, *Hakikat Tarikat Naqsabandiah*. Jakarta: PT. al-Husna Zikka, 1996.
- Akmaluddin Syahputra (ed)., *Sejarah Ulama Langkat dan Tokoh Pendidik*. Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2012.
- Ahmad Dahlan, *Sejarah Melayu*. Jakarta: Kepustakaan Gramedia, 2014.
- Ahmad Fuad Said, *Sejarah Syekh Abdul Wahab Tuan Guru Babussalam*. Medan: Pustaka Babussalam, 1991.
- Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Aceh, *Kerajaan-Kerajaan Tradisional di Sumatera Utara (1612-1950 M)* Aceh: Kantor Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, t.t
- Daniel Perret, *Kolonialisme dan Etnisitas Batak dan Melayu di Sumatera Timur Laut*, terj. Saraswati Wardhany. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2002
- Daniel Perret dan Heddy Surachman (peny.), *Barus Negeri Kamper Sejarah Abd ke-12 hingga Pertengahan Abad ke-17*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2015
- Daerah Istimewa Aceh, *Profile Books of the Republic of Indonesia*, Jakarta: Yayasan Bhakti Archipelago, 1992.
- Hapri Wannazemi, "Eksistensi Thariqat Naqsabandiyah Besilam", Skripsi Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Medan, Medan, 2013
- Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsabandiyah di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1992.
- Muhammad 'Abd al-Baqi Fuad, *Al-Mu'jam al-Mufahras li al-Quran al-Karim Fazil*, Beirut: Dar al-Fikr, 1999.

- M. Kasim Abdurrahman, *Studi Sejarah Masjid Azizi Tanjung Pura-Langkat-Sumatera Utara*. Jakarta Selatan: Najm, 2011.
- Sulaiman Zuhdi, *Langkat dalam Kilatan Selintas Jejak Sejarah dan Peradaban*. Stabat: Stabat Medio, 2013.
- Sri Mulyati, *Tarekat-Tarekat Muktabaroh di Indonesia*. Jakarta: Prenada Media, 2004.
- T. Alam, *General Guidelines on Indigenous Aceh*, Banda Aceh: LAKA, 1991
- Said Mohammed, *Atjeh Throughout the Ages*, Volume I, Terrain: tp, 1961.
- Tuanku Luckman Sinar Basarshah, *Sari Sedjarah Serdang Djilid II*.
- Zainal Arifin, *Langkat dalam Perjalanan Sejarah*. Medan: Mitra Medan, 2016
- Ziaulhaq Hidayat, "Lobe Runcing (LR) Tarekat Naqsabandiyah-Khalidiyah Babussalam (TNKB): Identitas, Sakralitas, dan Komoditas", *Heritage Of Nusantara*, Volume. 4, No. 1, Kementerian Agama, 2015.

DUNIA MELAYU DALAM SEJARAH : KAJIAN TERHADAP IDENTITAS MELAYU

Lukmanul Hakim

Dosen Fakultas Adab dan Humaniora
Universitas Islam Negeri Imam Bonjol Padang
(Email : luqman_az01@yahoo.com)

Abstract

Islam in the Malay World is recognized as one of the most influential cultural areas of the seven cultural regions in the world. Each of these cultural areas despite the Islamic flag, but has different cultural characteristics, each region of culture has its own characteristics and character. In this case, a cultural richness can not be compared to any other State which is equally within the framework of the area of Islamic culture. From this can be seen the difference between Islamic culture in Arab and Islamic culture in the Malay World. The existence of Malay culture and identity increasingly disappears in the midst of Malay society. One of the causes is the political factor with the distribution of several countries including: Indonesia, Malaysia, Brunei Darussalam, Singapore, Myanmar, Vietnam, Thailand and others. Looking into smaller units, the Malay World is now seen as a stand-alone ethnic unit. Each is oriented regional or local politics rather than the general cultural traits of its Malay. Nevertheless, the network of Malay or collective identity is still maintained and preserved until now. This paper analyzes the Malay World in historical trajectories and the extent to which Malay identity has been entrenched and rooted in the midst of society, now the Malay culture and identity is increasingly disappearing in the midst of Malay society. The approach in this paper is the historical approach. Malay identity can be seen from: First, Malay Polynesian race. Second, the Austronesian language family. Third, Iskandar Zulkarnaen the myth of the origin of his descendants. Fourth, it has a 'Malay' customary 'adat' with the use of Malay with some variations of its local dialect. Fifth, Islamic religion. Sixth, it has many similarities in cultural elements in addition to local distinctions. Seventh, strong tolerance, moderate, and cultural approach.

Keywords : Malay World, History, Malay Identity

A. Pendahuluan

Salah satu wilayah kebudayaan yang cukup berpengaruh dari tujuh wilayah kebudayaan yang ada di dunia adalah Islam di Dunia Melayu. Wilayah kebudayaan Islam yang *pertama*, wilayah kebudayaan Arab. *Kedua*, wilayah kebudayaan Persia, Iran, dan sebagian wilayah Asia Tengah yang dalam unsur bahasa dan kebudayaannya dipengaruhi oleh bahasa dan kebudayaan Persia. *Ketiga*, wilayah kebudayaan Islam Turki dengan beberapa wilayah strategis di Eropa Timur seperti Bosnia, Kosogo dan daerah sekitarnya. *Keempat*, wilayah kebudayaan Islam Indo-Pakistan, India dan Bangladesh. *Kelima*, wilayah kebudayaan Afrikanistan yang mencakup wilayah Madrid (Spanyol), Praha, Negeria, dan sebagainya. *Keenam*, wilayah kebudayaan Indonesia-Melayu. Dan *ketujuh*, wilayah kebudayaan Islam di Dunia Barat.¹

Meskipun sama-sama berbendera Islam, masing-masing *cultural area* (kawasan kebudayaan) ini mempunyai ciri budaya yang sangat berbeda, artinya bahwa masing-masing wilayah kebudayaan mempunyai kekhasan masing-masing. Dalam hal ini, sebuah kekayaan budaya tidak bisa dibandingkan dengan Negara-negara lainnya yang sama-sama dalam kerangka wilayah kebudayaan Islam. Dari sinilah bisa melihat perbedaan antara kebudayaan Islam di Arab dan Kebudayaan Islam di Melayu. Begitu juga dengan wilayah-

¹ Azyumardi Azra, "Kebangkitan Islam akan Muncul Dari Melayu", dalam Moeflich Hasbullah, *Asia Tenggara Konsentrasi Baru Kebangkitan Islam*, (Bandung: Fokusmedia, 2003), h.114.

wilayah kebudayaan Islam Turki atau Rusia yang mempunyai karakter dan perbedaan masing-masing yang cukup berbeda.

Salah satu penyebab semakin menghilangnya di tengah-tengah masyarakat eksistensi kebudayaan di Dunia Melayu adalah karena adanya faktor politik, yaitu dengan terpecah belahnya Dunia Melayu pada saat ini dalam bentuk beberapa Negara-negara, di antaranya: Indonesia, Malaysia, Brunai Darussalam, Singapura, Myanmar, Vietnam, Thailand dan lain-lain. Melihat ke unit yang lebih kecil lagi, Dunia Melayu saat ini terlihat sebagai unit etnik yang berdiri sendiri. Masing-masing berorientasi kedaerahan atau politik lokal ketimbang cirri budaya umum ke-Melayu-annya. Di antara unit-unit etnik tersebut adalah Melayu Semenanjung, Riau, Deli, Palembang, Minangkabau, Aceh, Borneo, dan lain-lain. Tetapi meskipun keadaannya seperti itu, jaringan ke-Melayu-an² atau dalam istilah Ahmad Dahlan dengan identitas kolektif³ masih tetap bertahan karena prinsip dasarnya yang khas telah terbentuk sejak kejayaan Melaka (1511) masih tetap terpelihara sampai saat ini.

Berdasarkan fenomena di atas, tulisan ini ingin melihat kembali Dunia Melayu dalam lintasan sejarah dan sejauh mana identitas Melayu yang selama ini berurat dan berakar di tengah-tengah masyarakat, sekarang hari demi hari budaya Melayu dan identitas Melayu semakin menjauh dan menghilang di tengah-tengah masyarakat Melayu itu sendiri.

B. Pembahasan

1. Pengertian Dunia Melayu

Dunia Melayu atau yang sering disebut “*The Malay World*”, dalam Bahasa Belanda dikenal dengan istilah “*Maleische Wereld*” merupakan suatu istilah yang sudah lama digunakan dalam literatur asing untuk mengacu kepada kawasan yang lebih luas dari Nusantara,⁴ bahkan hampir meliputi sebagian besar kawasan Asia Tenggara dewasa ini. Menurut Mestika Zed,⁵ bagaimanapun juga, adanya variasi pemahaman tentang Dunia Melayu dan identitas Melayu, akan menjadi kurang penting bilamana dibandingkan dengan semangat kesadaran Melayu (*Malay Consciousness*), yang mulai muncul akhir-akhir ini. Kebangkitan kesadaran Melayu berkaitan dengan banyak faktor. Yang paling menonjol di antaranya adalah adanya kegalauan karena merasa tertekan atau merasa dipinggirkan oleh kekuatan yang lebih besar, tetapi seringkali tidak terlihat, bisa dalam bentuk “globalisasi”, birokrasi negara atau persaingan bisnis multi-nasional, dan lain-lain.

Suatu krisis kompleks dan multinasional telah menyentuh berbagai aspek kehidupan orang Melayu dewasa ini, misalnya sosial-ekonomi, politik, pendidikan, kualitas lingkungan, hubungan sosial, dampak teknologi dan sebagainya. Lazimnya, sebuah pendukung utama (dan partisan) dari komunitas budaya tertentu

² Mestika Zed, “Dunia Melayu dan Kebudayaan Melayu dalam Perspektif Sejarah: Suatu Penjajakan Awal”, dalam Sastri Yunizarti Bakry, *Media Sandra Kasih, Menelusuri Jejak Melayu-Minangkabau*, (Padang: Yayasan Citra Budaya Indonesia, 2002), h.49.

³ Ahmad Dahlan, *Sejarah Melayu*, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2015), Cet. ke-2, h.17.

⁴ Menurut Hamka istilah Nusantara terdiri dari dua kata (Nusa-Pulau) dan (Tara-antara), terletak di antar dua benua besar, yaitu Australia dan Asia, atau menurut cara berfikir di zaman itu, terletak di antara Benua China dan Benua India. Daerah Nusantara yaitu daerah yang melingkupi Siam, Semenanjung Tanah Melayu, Pulau Sumatera dan Jawa. Lebih lanjut lihat Hamka, *Sejarah Umat Islam*, (Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2002), h.656.

⁵ Mestika Zed, “Budaya Lokal Melayu dan Perubahan Peradaban Universal”, dalam Muhammad Sirozi, *et. al.* (ed.), *Bunga Rampai Peradaban Melayu Islam*, (Palembang: Badan Kajian dan Penerbitan ICMI Orwil Sumsel, 2012), h.11-12.

merasa tergerus, mengalami krisis, tergusur atau terancam, baik secara kultural maupun sosial ekonomi-biasanya akan segera berpaling kepada sejarah, karena hanya melalui sejarahlah “identitas bersama” dapat diidentifikasi. Usaha untuk memformulasikan ulang identitas bersama itu mendorong rasa percaya diri sekaligus menjadi modal berupa energi baru menghadapi hegemonik yang tengah dihadapi.⁶ Dalam konteks inilah sebenarnya urgensinya dunia (budaya) Melayu perlu memberi tanggapan terhadap perubahan-perubahan besar yang datang dari peradaban global. Apalagi dunia Melayu berada di lintasan peradaban besar Timur dan Barat, ia akan relatif rentan terhadap gesekan budaya-budaya besar di luarnya. Sebagai akibatnya budaya Melayu tersebut makin menjadi terbiasa berhadapan dan menyesuaikan diri dengan tantangan yang datang dari peradaban besar tersebut tanpa perlu kehilangan identitas kolektifnya.

Setidaknya untuk mengidentifikasi apa itu Dunia Melayu, dapat dilihat dari dua segi:⁷

a. Dari segi manusianya

Dilihat dari segi manusianya, orang Melayu termasuk Ras Melayu Polinesia, yaitu pecahan dari kelompok Ras Mongoloid yang berkulit kuning tersebar di utara, sedang pada Ras Melayu Polinesia di selatan jadinya berwarna sawo matang. Gelombang kedatangan mereka dari utara ke Nusantara. Menurut para ahli, berlangsung dalam dua tahap. *Tahap Kesatu*, Melayu Tua (*Proto Melayu*) sekitar 3000-500 tahun SM. *Tahap Kedua*, Melayu Muda (*Deutero Melayu*) sekitar 500 SM dan sesudahnya. Namun itu bukan berarti sebelum kedatangan *migrant* dari lintang utara itu ke Nusantara belum ada populasinya, sudah ada, mereka adalah Ras Negrito, yaitu hasil dari proses evolusi dari generasi pertama *homosapiens* yang ditemukan di Jawa dan sisa-sisanya menyebar ke Timur dan sampai ke Aborigin di Australia.

b. Dari segi bahasanya

Dilihat dari segi bahasanya, mereka termasuk ke dalam rumpun bahasa Austronesia dan salah satu cabangnya adalah Austronesia Barat, dikenal dengan bahasa Melayu (dengan beberapa pengecualian di Semenanjung Malaysia dan Indonesia bagian Timur). Bahasa Melayu pada gilirannya merupakan *lingua franca*⁸ di Asia Tenggara.⁹

⁶ *Ibid.*

⁷ Mestika Zed, “Dunia Melayu dan Kebudayaan Melayu dalam Perspektif Sejarah: Suatu Penjajakan Awal”, dalam Sastri Yunizarti Bakry dan Media Sandra Kasih, *Menelusuri Jejak...*, h.47.

⁸ *Lingua franca* adalah bahasa perantaraan, artinya bahasa Melayu sudah menjadi bahasa perantaraan sebelum Islam masuk. Sesudah masuknya agama Islam, bahasa Melayu mengalami perkembangan pesat. Dari sebuah bahasa pergaulan, bahasa Melayu menjadi bahasa peradaban, peradaban Islam. Melalui bahasa Melayulah agama Islam, demikian juga sastra yang berunsur Islam tersebar ke seluruh Nusantara. Tidak berlebihan kalau dikatakan bahwa bahasa Melayu adalah bahasa Islam. Lebih lanjut lihat Liaw Yock Fang, *Sejarah Kesusastraan Melayu Klasik*, Editor: Riris K. Toha-Sarumpaet, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 1982), Cet. ke-2, h.237. Sementara itu Ahmad Dahlan dalam bukunya *Sejarah Melayu* mengatakan peran bahasa Melayu sebagai bahasa perdagangan internasional atau *lingua franca* di kawasan Asia Tenggara dimulai sejak kemunculan Kerajaan Funan yang berpusat di Vietnam sebagai Negara maritime tangguh yang menguasai jalur perdagangan antara dunia Timur dan Barat sejak abad ke-1 M sampai abad ke-7 M. Kemudian dilanjutkan oleh Kemaharajaan Sriwijaya sejak abad ke-7 atau seiring dengan runtuhnya imperium Funan. Walau Sriwijaya kemudian runtuh di penghujung abad ke-11, bahasa Melayu tetap menjadi bahasa perdagangan di kawasan Asia Tenggara dengan munculnya Kerajaan Melayu Singapura pada awal abad ke-14, yang kemudian dilanjutkan dengan Kemaharajaan Melayu Melaka pada awal abad ke-15. Lebih lanjut lihat Ahmad Dahlan, *Sejarah...*, h.489

⁹ Istilah Asia Tenggara baru diperkenalkan oleh orang Eropa sejak PD II. Sebelum tahun 1940-an, mereka menyebut kawasan ini dengan istilah “*Further India*” (India Belakang), “*The Far Eastern Tropics*” (Tropika Timur Jauh) dan kadang-kadang “Indo-China”. Nama-nama ini jelas dilihat dari kaca mata Eropa. Kadang-kadang ditemukan juga istilah “*Malay Archipelago*” (Kepulauan Melayu), termasuk di antaranya “Semenanjung Melayu” (Malay Peninsula). Ini agak aneh juga, sebab bukankah sebagian besar kawasan Asia Tenggara terdiri dari gugus kepulauan,

2. Sejarah Dunia Melayu

Mengacu kepada pendapat H. Kern seperti yang dikutip Abdul Rashid Melebek dan Amat Juhari Moain mengatakan penduduk di Asia Tenggara berasal dari Assam di India Timur atau Asia Tengah, dengan dasar pemikiran bahwa banyak terdapat persamaan pola hidup dan adat kebiasaan beragam suku yang mendiami Pulau Sumatera dan Kalimantan dengan suku-suku di Assam.¹⁰ Namun banyak para ahli berpendapat, berasal dari dataran Yunan di Barat Daya China. Sedangkan Henry Yule dan J. R. Lohan seperti yang dikutip Abdul Rashid Melebek dan Amat Juhari Moain beranggapan bahwa pola hidup dan adat kebiasaan orang Melayu yang mendiami kawasan Nusantara juga sangat banyak memiliki persamaan dengan yang mendiami kawasan Asia Tenggara lainnya.¹¹

Namun yang jelas, migrasi besar-besaran bangsa Melayu-Austronesia ke kawasan Nusantara dan beberapa kawasan Asia Tenggara secara garis besar terjadi dalam dua gelombang. Gelombang pertama disebut Melayu Tua atau Melayu Pertama atau Proto Melayu, dan gelombang kedua disebut Melayu Muda atau Melayu Kedua atau Deutro-Melayu. Namun itu bukan berarti sebelum kedatangan *migrant* dari lintang utara itu ke Nusantara belum ada populasinya, sudah ada, mereka adalah Ras Negrito, yaitu hasil dari proses evolusi dari generasi pertama *homo sapiens* yang ditemukan di Jawa dan sisa-sisanya menyebar ke Timur dan sampai ke Aborigin di Australia. Sebelum Orang Negrito sudah ada juga peradaban manusia yang menggunakan rumpun Bahasa Melayu-Polinesia. Untuk itu, berikut akan dijelaskan bagaimana sejarah dunia Melayu:

a. Peradaban Melayu-Polinesia

Berdasarkan penemuan-penemuan arkeologi, peradaban manusia yang menggunakan rumpun Bahasa Melayu-Polinesia telah ada di kawasan Asia Tenggara semenjak lebih kurang 40.000 tahun yang lalu. Berdasarkan penelitian para pakar arkeologi dan kepurbakalaan serta bidang lain seperti Robert von Heine-Geldren, Wilhelm G. Solheim II, Chester F. Gorman, H. de G. Sieveking, M. W. F. Tweedie, Damais, bahkan Coedes, seperti yang dikutip Abdul Rashid Melebek dan Amat Juhari Moain menyimpulkan bahwa penduduk Asia Tenggara telah lama bertamadun.¹² Bahkan, Profesor Wilhelm G. Solheim II menyakini bahwa peradaban manusia Asia Tenggara lebih tua daripada peradaban manusia Asia Barat. Sebagaimana ditulis Abdul Rashid Melebek dan Amat Juhari Moain, selanjutnya Profesor Wilhelm G. Solheim II memperiodisasikan peradaban manusia Asia Tenggara tersebut dalam empat zaman, yaitu: *Pertama*, Zaman Litikum atau Zaman Batu yang berakhir kira-kira 40.000 tahun SM yang ditandai dengan penggunaan peralatan yang terbuat dari batu. Zaman Litikum dibagi lagi dalam tiga periode, yaitu Palaeolitikum (Batu Lama), Mesolitikum (Batu Pertengahan) dan Neolitikum (Batu Baru). *Kedua*, Zaman Liknik atau Zaman Kayu yang merentas masa 40.000-20.000 tahun SM. Pada zaman ini, kayu (termasuk bambu) telah digunakan sebagai peralatan, terutama untuk keperluan berburu dan mempertahankan diri. *Ketiga*, Zaman

yang umumnya berada di bawah pengaruh kebudayaan Melayu. Namun dalam peta modern “Dunia Melayu” tenggelam dalam kawasan Asia Tenggara, bersamaan dengan munculnya Negara-negara baru yang kini berhimpun di bawah ASEAN. Lebih lanjut lihat Mestika Zed, “Menggagas Ekonomi Dunia Melayu: Beberapa Catatan Berdasarkan Telaah Sejarah”, dalam Sastri Yunizarti Bakry, Media Sandra Kasih, *Menelusuri Jejak Melayu-Minangkabau*, (Padang: Yayasan Citra Budaya Indonesia, 2002), h.252

¹⁰ Abdul Rashid Melebek dan Amat Juhari Moain, *Sejarah Bahasa...*, h.31

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, h.28-29

Kristalisik yang berlaku mulai kira-kira tahun 20.000-8.000 SM. Pada zaman ini sudah ada kegiatan mengilap dan melicinkan alat-alat dari batu. Pada zaman ini juga sudah terjadi kebiasaan memelihara hewan ternak dan bercocok tanam, sehingga dapat disamakan dengan zaman bercocok tanam mengikuti pendapat pakar yang lain. Manusia tidak lagi semata-mata hidup dari berburu dan mengambil hasil hutan. *Keempat*, Zaman Pertumbuhan dan Perkembangan Kebudayaan, yang diperkirakan mulai dari tahun 8.000 SM sampai ke awal abad pertama Masehi. Dan di zaman inilah terjadi migrasi manusia ke berbagai kawasan hingga sampai ke Madagaskar di Barat dan Lautan Teduh di Timur.

b. Orang Negrito

Munoz mengatakan bahwa dalam pengamatannya orang Negrito telah bermukim di kawasan Barat Indonesia dan semenanjung Malaysia.¹³ Diperkirakan para ahli, bangsa Negrito ini sudah bermukim di kawasan ini sejak 8000 SM.¹⁴ Manusia purba ini tinggal di dalam gua dengan mata pencarian berburu binatang menggunakan alat yang terbuat dari batu. Keterangan ini didukung oleh Hall,¹⁵ orang Negrito ini disebutnya dengan nama *Kate* Negrito yang hidup sebagai orang primitif di pedalaman Semenanjung Malaysia. Sedangkan Marsden, menyebut *Kate* Negrito yang ada di Semenanjung Malaysia sebagai orang Caffres. Disebutnya demikian karena mirip dengan Orang Caffres di Afrika. Namun Caffres yang menghuni rimba belantara, semak belukar dan gunung-gunung Semenanjung Malaysia ini, berdasarkan pengamatan Marsden, tingginya tidak lebih dari 4 kaki 8 inci atau sekitar 140 centimeter.¹⁶

Banyak cerita rakyat di berbagai daerah dan kawasan di tanah air, perihal orang *Kate* atau orang cebol selalu dibicarakan. Bahkan di pedalaman berbagai kawasan Melayu dan Nusantara selalu ditemukan orang *Kate* atau orang cebol dengan beragam sebutan dan panggilan. Mereka tetaplah bagian dari manusia yang pernah mendiami kawasan Melayu dan Nusantara, atau mungkin masih ada cicit-buyutnya sampai sekarang. Mereka juga layak dibicarakan serta pantas dicatat dalam lembaran sejarah, walaupun sedikit jumlahnya.¹⁷

c. Melayu Tua (Proto Melayu)

Gelombang pertama yang disebut *Proto-Melayu* atau Melayu Tua ini berpindah ke kawasan Nusantara dan Asia Tenggara diperkirakan sekitar tahun 2500 SM sampai 15000 SM, yang masuk melalui Formosa atau Taiwan, terus ke Kepulauan Filipina yang terbagi dalam dua tahap: *Pertama*, meneruskan pelayaran ke arah selatan dan bermukim di Sulawesi dan Kalimantan. Sebagian yang lain sampai di Kalimantan kemudian menyeberangi Laut Cina Selatan dan bermukim di Vietnam Selatan. Sedangkan sebagian yang lain masuk ke Bali, Jawa, Sumatera dan Semenanjung Malaysia, dan ada yang terus ke Madagaskar. *Kedua*, dari Maru ke Timur dan bermukim di Kepulauan Maluku. Dengan berbagai alasan

¹³ Paul Michel Munoz, *Kerajaan-kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia: Perkembangan Sejarah dan Budaya Asia Tenggara (Jaman Pra Sejarah-Abad XVI)*, Penerjemah: Tim Media Abadi, (Yogyakarta: Media Abadi, 2013), h. 16. Judul Asli: "Early Kingdoms of the Indonesian Archipelago and the Malay Peninsula"

¹⁴ Ahmad Dahlan, *Sejarah...*, h. 30

¹⁵ D. G. E. Hall, *Sejarah Asia Tenggara*, (Surabaya: Usaha Nasional, 1998), h. 8

¹⁶ William Marsden, F. R. S., *Sejarah Sumatera*, Penerjemah: Sutrisno, (Depok: Komunitas Bambu, 2008), h. 32. Judul Asli: "The History of Sumatera: Containing Account of the Manners of the Native Inhabitants, With a Description of the Natural, Production, and a Relation of the Ancient Political State of That Island"

¹⁷ Ahmad Dahlan, *Sejarah...*, h. 30-31

sebagian meneruskan ke Timur menyelusuri bagian Utara Papua Nugini dan bermukim di Fiji, Tonga dan Samoa. Sedangkan sebagian yang lain pergi ke Barat dan menetap di Kepulauan Sunda Kecil.¹⁸ Bangsa Melayu Tua sudah terampil bercocok tanam dan tinggal menetap. Cicit-buyut bangsa Melayu Tua ini di antaranya Suku Talang Mamak di Pedalaman Riau, Orang Gayo dan Alas di Aceh (Sumatera) serta Toraja dan Bajau di Sulawesi. Sedangkan di Kepulauan Riau dan Semenanjung Malaysia dikenal sebagai Suku Laut.¹⁹

d. *Melayu Muda (Deutro Melayu)*

Gelombang kedua yang disebut Deutro-Melayu atau Melayu Muda, masuk ke kawasan Nusantara sekitar tahun 250 SM sampai 150 SM. Mereka berasal dari daratan Benua Asia (Yunan dan Assam) dan bermigrasi ke selatan serta menyebar ke Tanah Semenanjung (Malaysia dan Thailand), Kepulauan Riau, Sumatera, Jawa serta Kalimantan dengan melalui beberapa jalur, yaitu: *Pertama*, melalui Formosa atau Taiwan, terus ke Kepulauan Filipina dan kemudian menyebar ke kawasan lain di Nusantara. *Kedua*, menyusuri dari Hulu sungai-sungai di Myanmar ke arah selatan, terus ke Pulau Nicobar dan ujung Pulau Sumatera, lalu terus semakin ke selatan ke Kepulauan Nusantara. *Ketiga*, menyusuri dari hulu sungai-sungai di Thailand, menuju ke selatan hingga ke Genting Kra, terus ke Semenanjung Tanah Melayu, Sumatera, Jawa, dan pulau-pulau lain. *Keempat*, menyusuri dari hulu sungai-sungai di Vietnam dan Laos lalu menyeberang ke Kalimantan dan pulau-pulau sekitarnya.²⁰

Melayu muda umumnya bermukim di kawasan pesisir pantai kepulauan Nusantara, namun ada juga yang masuk ke pedalaman. Peradaban bangsa Melayu muda lebih tinggi daripada Melayu Tua. Bagi bangsa Melayu Tua yang sanggup mengimbangi dan menyerap peradaban Melayu Muda terjadi pembauran yang dinamis. Dalam perkembangannya Melayu Muda juga melakukan perkawinan dengan Melayu Tua. Kelak, perkawinan juga terjadi antara puak Melayu dan anekaragam bangsa yang mendatangi kawasan Melayu. Sesuai dengan karakter kawasan Melayu yang berada di pesisir pantai sehingga senantiasa bersentuhan

¹⁸ *Ibid.*, h. 31-32

¹⁹ Suku Laut ini turut membantu kerajaan Melayu sebagai laskar yang tangguh berjibaku di lautan. Namun mereka juga dikenal sebagai bajak laut *sasa* yang sangat ditakuti para pelayar dan pedagang, termasuk bangsa Portugis, Inggris, Perancis, dan Belanda. Mereka yang bermukim di kawasan pesisir pantai Singapura pada masa dulu, dikenal sebagai Orang Selat, dan turut membantu Sang Nila Utama yang turun dari Bukit Siguntang Palembang membuka Tumasek menjadi Kerajaan Melayu Singapura. Demikian juga ketika Prameswara merambah hutan Melaka untuk dijadikan kerajaan, andil Suku Laut atau Orang Selat ini sangat besar. Pelaut terkenal Marco Polo dalam catatan pelayarannya juga sempat menulis tentang Suku Laut ini, dalam istilah Marco Polo mereka dinamakan dengan *Celates*.

Cilates adalah para bajak laut yang menaiki kapal-kapal kecil, mereka pergi merompak dengan menggunakan kapal ikan. Terkadang mereka merampok di daratan, terkadang juga di laut, pada saat ini jumlah mereka sangat banyak. Mereka membekali diri dengan alat penutup, lengkap dengan panah-panah kecil yang mengandung tanaman *hellebore* hitam yang mematikan apabila mengenai darah. Mereka sering sekali menyerang orang-orang Portugal dengan senjata ini, terutama dalam upaya penaklukan Kota Malaka. Lebih lanjut lihat Armando Cortesao, *Suma Oriental: Karya Tome Pires; Perjalanan dari Laut Merah ke Cina & Buku Francisco Rodrigues*, Penerjemah: Adrian Perkasa dan Anggita Pratama, (Yogyakarta: Pustaka Ombak, 2015), h. 321-328, Judul Asli: “*The Suma Oriental of Tome Pires An account of The East, From The Sea to China and The Book of Francisco Rodrigues*”.

Suku Laut memilih laut sebagai kawasan pengembaraannya, mereka menggantungkan hidup dengan menangkap ikan. Sampan yang diberi atap daun mengkuang menjadi alat transportasi mereka dalam mencari nafkah sekaligus tempat tinggal bersama seluruh anggota keluarga. Di sampan itulah mereka memasak, tidur, kawin dan beranak-pinak. Mereka ke darat hanya untuk hal-hal tertentu seperti mengambil air tawar, mencari kayu bakar dan istirahat singkat. Orang pedalaman atau suku terasing yang lain di kawasan Tanah Melayu seperti Suku Bonai, Suku Akit, Orang Jakun dan sebagainya dapat diperkirakan sebagai cicit-buyut bangsa Melayu Tua yang hidup di darat atau pedalaman.

²⁰ *Ibid.*, h. 33-34

dengan dunia luar, sangat memungkinkan terjadinya perkawinan antara bangsa Melayu dan para pedagang dan perantau dari India, Arab, Persia dan China, bahkan dalam kasus tertentu juga dengan bangsa Eropa. Perkawinan bangsa Eropa paling jelas terjadi di Melaka, karena negeri itulah di kawasan Melayu yang pertama kali dikuasai bangsa Eropa (Portugis, kemudian Belanda dan Inggris). Komunitas peranakan Eropa-Melayu sampai sekarang dapat ditemukan di Melaka.

Bangsa Melayu Muda sangat menguasai dunia pelayaran dan astronomi. Mereka dikenal sebagai pelaut tangguh dan pedagang andal yang mampu bersaing dengan bangsa China, Persia, Arab dan India. Bahkan timbangan dalam dunia perdagangan seperti *tahil*, dan *kati* yang berasal dari kebudayaan Melayu Muda ini dipakai dalam jual beli di India dan China.²¹ Bangsa Melayu Muda ini pula yang mendirikan kerajaan-kerajaan seuntai kawasan sejulur tanah Semenanjung (Malaysia, Singapura dan Thailand), rentetan Kepulauan Segantang Lada atau Kepulauan Riau, Pulau Perca atau Sumatera, Borneo atau Kalimantan, bahkan sampai ke gugusan Pulau Tujuh yang berbatasan dengan Laut China Selatan.

e. Dunia Melayu Saat Ini

Selepas kejatuhan Malaka (1511), Dunia Melayu, berbeda dari Dunia Islam Arab/Timur Tengah, tidak lagi memiliki pusat kebudayaan atau *tamaddun* Melayu sebagai pusat gratifitasi yang mampu mempersatukan kembali Dunia Melayu. Sejak itu, dunia Melayu semakin terpecah-pecah dan kebanyakan membentuk sub etnik Melayu dengan kesadaran etnik sendiri, dengan ciri-ciri yang semakin dipertajam perbedaannya oleh Belanda dalam abad-abad berikutnya, dan lebih mencolok pada hari ini. Sekarang ditemukan pecahan Melayu sebagai unit etnik yang berdiri sendiri seperti Melayu Semenanjung, Melayu Riau, Melayu Deli, Melayu Palembang, Melayu Minangkabau, Melayu Aceh, Melayu Borneo, dan seterusnya yang lebih berorientasi kedaerahan atau politik lokal ketimbang ciri budaya umum ke-Melayuan.

Dengan mengkaji kembali rumpun Melayu sebagai suatu kesatuan etnik Alam Melayu dengan sejumlah ciri-ciri identitas umumnya, maka di sana ada harapan, bahwa potensi khasanah masa lalu dapat menjadi modal sosio-kultural yang bisa dikembangkan lebih lanjut untuk membuat anak bangsa yang terpecah belah di berbagai belahan Negara serantau itu berubah nasibnya ke arah yang lebih baik. Dunia Melayu dewasa ini harus menghilangkan atau tidak menonjolkan perbedaan apalagi perpecahan. Bukankah pepatah Melayu mengatakan “Bersatu kita teguh dan berpecah kita runtuh”.

Gelombang globalisasi yang semakin mencolok akhir-akhir ini ditandai dengan tiga ciri utamanya: percepatan, kebaruan, dan keanekaragaman yang dikendalikan oleh sub-sistem dunia kapitalis (Barat).²² Tekanan-tekanan globalisasi yang identik dengan kapitalisme dipersenjatai dengan *power* yang tak tertandingi yaitu dengan IPTEK. Dalam hubungan ini Dunia Melayu akan menjadi “mangsa” jika tidak memiliki IPTEK yang setara, namun tidak ada jalan lain kecuali dengan berbenah diri, dimana energi sosial dan kultural masyarakat Dunia Melayu bisa menjadi benteng yang penting dalam rangka memperkuat dirinya, baik ke dalam maupun ke luar.

²¹ *Ibid.*, h. 35

²² Mestika Zed, “Dunia Melayu dan Kebudayaan Melayu dalam Perspektif Sejarah: Suatu Penjajakan Awal”, dalam Sastri Yunizarti Bakry dan Media Sandra Kasih, *Menelusuri Jejak...*, h.51

Tanpa disadari, menjadikan Melayu sebagai identitas kolektif atau milik bersama telah²³ dan sedang berlaku di tengah masyarakat, di antaranya:²⁴ **Pertama**, bagi keturunan Bugis yang sudah lama mendiami di kawasan Tanah Melayu seperti Kepulauan Riau, Riau, Malaysia dan Singapura, sudah mengaku dirinya Melayu, bahkan bangga menjadi orang Melayu, apalagi cicit-buyut bangsawan Bugis yang moyangnya turut malang melintang dalam kerajaan Melayu di masa lampau; sudah sangat-sangat Melayu. Demikian juga orang Banjar yang sudah lama bermukim di Tembilahan, Riau juga mengidentikkan dirinya sebagai orang Melayu.

Kedua, Di Malaysia, orang China dan India serta bangsa lain yang sudah memeluk agama Islam diakui dan digolongkan sebagai orang Melayu. Sementara orang Bugis, Jawa, Bawean dan beragam entitas etnis lainnya yang berasal dari Indonesia dan beragama Islam serta sudah menjadi warga Negara Malaysia juga digolongkan sebagai orang Melayu. Masih di Malaysia, tepatnya di Melaka, sekelompok peranakan China-Melayu dan beragama Islam menyebut dirinya Melayu-Baba, dan dalam kesehariannya berbahasa Melayu. Kesenian Melayu bernama “Dondong Sayang” bahkan lahir dari puak Melayu-Baba ini.

Ketiga, beraneka ragam suku bangsa termasuk keturunan China bermukim di Kepulauan Riau dan Riau serta Malaysia, bahkan mungkin juga di tempat lain, dengan sukarela menyelenggarakan kebudayaan Melayu dengan ikut serta dalam berbagai tradisi Melayu, misalnya: turut mengenakan pakaian Melayu pada hari dan peristiwa tertentu mengikuti anjuran dan kebijakan pemerintah setempat. Sebagai contoh, beberapa tahun terakhir di Riau dan Kepulauan Riau; para pelajar, para pegawai instansi pemerintah, bahkan swasta, dianjurkan bahkan diharuskan berbusana Melayu pada hari dan peristiwa tertentu. Di sisi lain mereka juga berperan aktif dalam peristiwa kebudayaan Melayu. Mulai pertengahan tahun 90-an sampai sekarang, Riau dan Kepulauan Riau amat gencar menyelenggarakan peristiwa kebudayaan dan gerakan kemelayuan. Lintas etnis yang ada di Riau dan Kepulauan Riau turut terlibat dalam peristiwa dan gerakan ini baik secara aktif maupun partisan. Hal yang demikian mungkin juga berlaku di kawasan Melayu yang lain.

Keempat, menggunakan bahasa Melayu dalam pergaulan sehari-hari, sebagai misal, lintas etnis termasuk keturunan China yang bermukim di kawasan Melayu seperti Kepulauan Riau, Riau dan Malaysia serta Brunai Darussalam; dalam pergaulan sehari-hari menggunakan bahasa Melayu. Hal yang demikian mungkin juga berlaku di kawasan Melayu yang lain di Nusantara.

Kelima, terlibat dalam menyusun kebijakan pemerintah berkenaan memajukan kebudayaan Melayu. Hal yang demikian banyak berlaku bagi yang terlibat di lingkungan pemerintahan di kawasan Melayu seperti Riau dan Kepulauan Riau atau mungkin juga di kawasan Melayu yang lain di Nusantara.

²³ Menoleh kebelakang, Melayu pernah pula menjadi identitas kolektif sebelum terbentuknya Negara Indonesia, misalnya: *pertama*, orang Bugis yang merantau ke Afrika Selatan pada masa colonial dulu yang dipimpin Syekh Muhammad Yusuf al-Maqassari, seorang ulama terpadang berasal dari Goa atau Makassar yang dalam hidupnya banyak mengembara, mengidentifikasi diri sebagai bangsa Melayu, sehingga ketika mereka menjadi warga Negara Afrika Selatan digolongkan sebagai ras *Malay* (Melayu) dalam undang-undang negara tersebut. *Kedua*, demikian juga di zaman penjajahan Belanda yang digolongkan Melayu mencakup semua suku bangsa asli Indonesia untuk menyandingkannya dengan warga keturunan China, India, Arab dan keturunan bangsa asing lainnya. Artinya, Melayu sebagai identitas kolektif di masa lalu sama dengan identitas kolektif sebagai orang Indonesia asli di zaman sekarang.

²⁴ Ahmad Dahlan, *Sejarah...*, h.17-18

Keenam, Munculnya para tokoh lintas etnis di Riau²⁵ dan Kepulauan Riau, mungkin juga di kawasan Melayu yang lain, yang berjuang memajukan kebudayaan Melayu dan mengangkat harkat dan martabat Melayu melalui karya dan gerakan ke-Melayuan lainnya.

3. Identitas Melayu

Dunia Melayu sebenarnya sudah terbentuk sejak zaman prasejarah, meskipun mereka kini cenderung memiliki jati diri atau identitas etnik yang berbeda-beda sesuai dengan warna lokal masing-masing, namun secara etnik, jika yang dimaksud dengan istilah itu adanya kesamaan asal usul, bahasa, dan budaya mereka, masyarakat Melayu memiliki banyak kesamaan jati diri yang telah terbentuk sejak berabad-abad.

Jika identitas kesejarahan dapat dipakai, identitas Melayu lebih dekat dengan masyarakat pantai dengan budaya bercocok tanam dan dagang serta melaut. Sebagian besar dipengaruhi oleh agama Islam dan umumnya tersebar di luar Jawa, khususnya di belahan Nusantara belahan Barat dan beberapa ‘*enklef*’ di wilayah Indonesia bagian Timur. Pada umumnya pertanian mereka lebih berorientasi kepada tanaman perdagangan yang berada di bawah pengaruh kerajaan-kerajaan Islam sejak abad ke-15.²⁶

Identitas mereka dapat dirinci lebih jauh, tetapi sebelum itu perlu dirujuk perjalanan sejarahnya yang panjang sejak dari *Deutro* Melayu (Melayu Muda) hingga terbentuk sistem politik sejak zaman Sriwijaya abad ke-7 dan mencapai puncak kegemilangannya pada zaman kerajaan Malaka abad ke-15 dan awal abad ke-16. Kedua pusat kebudayaan Melayu itu membentuk ciri ‘ke-Melayuan’ pada masanya, melampaui batas-batas kedaerahan yang kini berkembang di Nusantara.

Selepas kejatuhan Malaka (1511), Dunia Melayu, berbeda dari Dunia Islam Arab, tidak lagi memiliki pusat kebudayaan atau *tamadun* Melayu sebagai pusat gratifikasi yang mampu mempersatukan kembali Dunia Melayu. Sejak itu, Dunia Melayu semakin terpecah-pecah dan kebanyakan membentuk sub-etnik Melayu dengan kesadaran etnik sendiri, dengan ciri-ciri yang semakin dipertajam perbedaannya oleh Belanda dalam abad-abad berikutnya, dan lebih mencolok pada hari ini. Sekarang ditemukan pecahan Melayu sebagai unit etnik yang berdiri sendiri seperti Melayu Semenanjung, Riau, Deli, Palembang, Minangkabau, Aceh, Borneo, dan seterusnya yang lebih berorientasi kedaerahan atau politik lokal ketimbang ciri budaya umum ke-Melayu-an.

Meskipun begitu, jaringan ke-Melayu-an masih tetap bertahan karena prinsip ciri-ciri dasar yang telah terbentuk sejak kejayaan Malaka masih tetap terpelihara. Sejumlah ciri dasarnya yang khas tidak perlu pembuktian lebih lanjut lagi, antara lain:²⁷ *Pertama*, Melayu Polinesia rasnya. *Kedua*, Austronesia rumpun bahasanya. *Ketiga*, Iskandar Zulkarnaen (*Alexander the great*) mitos asal usul keturunan mereka, dengan beberapa variasi di beberapa daerah. Lebih lanjut Anhar Gonggong mengatakan walaupun cerita Iskandar Zulkarnain adalah mitos, tetapi mitos dalam pengertian yang dibaca dan diceritakan oleh masyarakat, dan itu ada di tengah-tengah masyarakat, yang dalam pengertian sejarah sebagai peristiwa dan fakta belum tentu

²⁵ Sebagai contoh, sastrawan dan budayawan Soeman Hs di Riau seorang Batak bermarga Hasibuan yang sangat Melayu dan bertungkus-lumus membangun Negeri Melayu Riau.

²⁶ Mestika Zed, “Dunia Melayu dan Kebudayaan Melayu dalam Perspektif Sejarah: Suatu Penajakan Awal”, dalam Sastri Yunizarti Bakry dan Media Sandra Kasih, *Menelusuri Jejak...*, h.48

²⁷ *Ibid.*, h.49

benar. Kendati demikian, masyarakat percaya akal hal itu.²⁸ *Keempat*, memiliki adat resam ‘ke-Melayu-an’ dengan penggunaan bahasa Melayu dengan beberapa variasi dialek lokalnya. *Kelima*, Islam agamanya, meskipun terdapat pengecualian di antaranya. *Keenam*, memiliki banyak kesamaan dalam unsur-unsur kebudayaan di samping perbedaan khas lokal.²⁹

Persamaan ciri-ciri umum di atas tidak berarti hilangnya ciri khas masing-masing. Bahkan perbedaan persepsi tentang identitas Melayu dewasa ini semakin bervariasi dan terkadang tajam. Malaysia hari ini bahkan cenderung memahami Melayu sebagai “bangsa” (*nation*) dan bukan sekedar etnik. Sementara di Indonesia suatu daerah mengklaim dirinya “asli” etnik Melayu atau lebih Melayu ketimbang yang lain dan bahkan mencap ada kalanya yang lain “bukan Melayu”.

Boleh dikatakan setiap bagian atau sub etnik Melayu itu kini telah mengalami perubahan yang berbeda pada masing-masing daerah. Sebagian mengalami adaptasi yang dinamis dengan perkembangan baru, sementara yang lain cenderung tertutup. Setiap kawasan budaya Melayu, itu kini cenderung memiliki gambaran diri (*self-image*) tersendiri dengan ciri-ciri ‘etnik’-nya sendiri yang mencerminkan sejarah pemukiman dan budayanya masing-masing, serta tingkat keterlibatannya dalam suatu kerajaan pribumi dan Negara kolonial di masa lalu; dan ini terus berlanjut dengan terbentuknya Negara bangsa yang baru hari ini. Maka sekarang kita mengenal kelompok Melayu di Sumatera (kecuali Batak), Indonesia, Malaysia, Brunai Darussalam, Patani di Thailand, dan Sulu di Philipina Selatan dan Kelompok Melayu di Borneo, khususnya Kalimantan Barat.

Di sisi lain Azyumardi Azra menjelaskan bahwa karakter keagamaan Dunia Melayu adalah *Pertama*, pluralisme keagamaan. Budaya Islam Melayu dari segi keagamaannya, secara fiqh yang menonjol adalah madzhab Syafi’i dan secara teologis adalah Asy’ari. Ini mungkin betul kalau dilihat secara historis, tetapi di masa sekarang masyarakat pluralistik akan semakin meningkat dan yang kemudian terjadi adalah ketika arus globalisasi semakin tinggi sehingga sebuah identitasnya suatu kebudayaan dipertanyakan kembali, dimana berbagai aliran berbagai paham masuk dalam literatur kebudayaan Melayu, maka yang kemudian terjadi adalah semakin menonjolnya pluralisme dalam keberagaman. Dalam konteks sejarah Melayu adalah pengalaman nyata yang menjadi dasar dari pluralisme sosial keagamaan di budaya Melayu tidak menimbulkan bahaya *infiltrasi* atau kesatuan (wilayah) negara di dalam lingkup budaya Melayu itu sendiri.

Karakter yang menonjol *kedua* adalah munculnya toleransi yang begitu kuat pada setiap pemeluknya. Faktor penyebabnya adalah terutama, 1). Dari faktor budaya atau orang-orang Melayu itu sendiri. 2). Yang sangat relevan dengan Islam adalah watak yang baik atau sering disebut dengan *penetration pacific*. Ciri yang *ketiga* adalah moderat. Dalam masa yang kontemporer ini dengan sistem dan lingkungan politik yang lebih toleran, baik terhadap penguasa yang berada di Malaysia maupun di Indonesia. Ini semua bisa dibandingkan dengan rezim-rezim yang berkuasa di Timur Tengah yang lebih opresif terhadap lawan-lawan politiknya. Moderat ini juga dimungkinkan atau dimanfaatkan oleh ideologi politik yang berkembang.

²⁸ Anhar Gonggong, “Epilog: ”Sejarah Melayu” dalam Historiografi Indonesia”, dalam Ahmad Dahlan, *Sejarah Melayu*, (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2015), h. 598

²⁹ Mestika Zed, “Dunia Melayu dan Kebudayaan Melayu dalam Perspektif Sejarah: Suatu Penjajakan Awal”, dalam Sastri Yunizarti Bakry dan Media Sandra Kasih, *Menelusuri Jejak...*, h.49

Baik ideologi politik Malaysia maupun Indonesia adalah ideologi politik yang sesuai dengan Islam. Bahkan Pancasila di Indonesia oleh banyak ulama diakui tidak bertentangan dengan Islam.

Karakter *keempat* adalah yang berkaitan dengan sejarah kontemporer adalah bahwa kaum muslimin di Dunia Melayu lebih banyak menggunakan pendekatan kultural ketimbang politik. Pendekatan cultural itu adalah dengan membangun masyarakat Muslim dengan salah satu upayanya dalam membentuk Jaringan Usahawan Melayu Antar-bangsa (JUMA). Ini adalah salah satu bentuk *culture approach* (pendekatan budaya) untuk menyelesaikan, mengatasi, mencoba membangun sosial ekonomi Muslim di serantau ini.³⁰

Fenomena yang muncul di Indonesia dalam dua dasawarsa terakhir ini yaitu muncul dari pendekatan kultural ini juga yaitu fenomena yang sering orang menyebutnya sebagai proses santrinisasi kaum Muslimin, yaitu suatu proses peningkatan citra, rasa terikat kepada Islam dan sebagainya. Karena itu, perkembangan dan kemajuan Islam di masa yang akan datang, terutama di Melayu ini akan sangat memungkinkan, sehingga tidak berlebihan kalau banyak pengamat yang melihat bahwa kebangkitan Islam akan muncul dari Dunia Melayu Asia Tenggara ketimbang dari Timur Tengah, Asia Tenggara sebagaimana sering disebut orang sebagai *the center of continiu* (secara terus menerus).³¹

Seiring dengan pandangan Mestika Zed dan Azyumardi Azra di atas, Heddy Shri Ahimsa-Putra mengatakan bahwa orang Melayu memiliki beberapa ciri kepribadian, di antaranya:³² **Pertama**, “merajuk”, yaitu sikap lebih suka menghindari konflik atau ketidak-nyamanan dalam interaksi sosial dengan cara menghindari kontak dan interaksi dengan individu-individu yang dianggap dapat menyebabkan ketidak-nyamanan tersebut.³³ **Kedua**, sifat lebih suka menyampaikan sesuatu dengan cara tidak langsung, yaitu dengan menggunakan kias-kias atau perumpamaan, atau dengan menggunakan pantun-pantun.³⁴ **Ketiga**, sifat lebih suka menahan diri dalam banyak hal. Menahan diri sebagai sikap yang ideal ditekankan lewat sosialisasi konsep yang sangat penting bagi mereka, yakni “tahu diri”.³⁵ **Keempat**, orang Melayu juga dikatakan bersifat sentimental, sebagaimana tercermin dalam lagu-lagu Melayu.³⁶ **Kelima**, gabungan dari berbagai ciri kepribadian tersebut melahirkan kesan bahwa orang Melayu memiliki kepribadian yang *introvert*, karena setiap konflik antara dirinya dengan orang lain kemudian “ditarik ke dalam dirinya”. Orang

³⁰ Azyumardi Azra, “Kebangkitan Islam akan Muncul Dari Melayu”, dalam Moeflich Hasbullah, *Asia Tenggara...*, h.117-118

³¹ *Ibid.*, h.118

³² Heddy Srhi Ahimsa-Putra, “Wacana Pembuka: Mencari Jatidiri Melayu”, dalam Koentjaraningrat, *et.al.*, *Masyarakat Melayu dan Budaya Melayu dalam Perubahan*, (Yogyakarta: Balai Kajian dan Pengembangan Masyarakat Melayu, 2007), h.xlivi-xlviii

³³ Sikap “merajuk” ini pada awalnya berupa sikap apatis, tidak berminat pada apa-apa. Jika hal semacam ini tidak membuat pihak yang lain tahu, sikap yang muncul selanjutnya adalah sikap “masa bodoh” atas apa yang ada di sekitarnya, terutama terhadap apa yang dilakukan oleh pihak lain. Apabila sikap semacam ini juga tidak menimbulkan perubahan, yang muncul kemudian adalah sikap meninggalkan atau berpindah ke tempat lain yang dianggap lebih mendatangkan kenyamanan.

³⁴ Cara ini ditempuh dengan maksud untuk menghindari ketidak-nyaman perasaan yang mungkin timbul pada pihak lain yang diajak berkomunikasi, bilamana apa yang diinginkan disampaikan secara langsung atau terang-terangan.

³⁵ Dalam kehidupan sehari-hari, sikap menahan diri dan “tahu diri” ini muncul dalam pola perilaku yang lebih suka merendah, karena “merendah” berarti “tahu diri dan sadari diri” dan pola perilaku “pemalu dan penyegan”. Hal ini menimbulkan kesan pada orang Melayu terlihat lebih menyukai hidup yang sederhana; orang Melayu terkesan suka merendah, dan sebagainya.

³⁶ Sifat ini merupakan efek lebih lanjut dari sikap suka menahan diri. Meskipun demikian, hal itu tidak berarti bahwa orang Melayu selamanya sentimental atau mudah merasa sedih. Orang Melayu juga bisa berperangai periang, walaupun ini tampaknya bukan merupakan pola yang dominan.

Melayu cenderung melakukan kritik terhadap diri-sendiri jika terjadi suatu kesalahan, sebelum mereka menyalahkan atau melontarkan kritik kepada orang lain. *Keenam*, berbagai gabungan ciri-ciri kepribadian tersebut memunculkan ciri kepribadian yang lain pada orang Melayu, yakni suka damai dan toleran atau *tolak-ansur*.³⁷ *Ketujuh*, “Amuk” atau mengamuk.³⁸

C. Kesimpulan

Dunia Melayu dewasa ini semakin terpecah-pecah dan kebanyakan membentuk sub-etnik Melayu dengan kesadaran etnik sendiri. Sekarang ditemukan pecahan Melayu sebagai unit etnik yang berdiri sendiri seperti Melayu Semenanjung, Riau, Deli, Palembang, Minangkabau, Aceh, Borneo, dan seterusnya yang lebih berorientasi kedaerahan atau politik lokal ketimbang ciri budaya umum ke-Melayu-an. Tetapi meskipun begitu, jaringan ke-Melayu-an masih tetap bertahan, karena prinsip ciri-ciri dasar yang telah terbentuk sejak kejayaan Malaka masih tetap terpelihara. Sejumlah ciri dasarnya yang khas tidak perlu pembuktian lebih lanjut lagi. Identitas Melayu dapat dilihat dari: *Pertama*, Melayu Polinesia rasnya. *Kedua*, Austronesia rumpun bahasanya. *Ketiga*, Iskandar Zulkarnaen mitos asal usul keturunannya, dengan beberapa variasi di beberapa daerah. *Keempat*, memiliki adat resam ‘ke-Melayu-an’ dengan penggunaan bahasa Melayu dengan beberapa variasi dialek lokalnya. *Kelima*, Islam agamanya, meskipun terdapat pengecualian di antaranya. *Keenam*, memiliki banyak kesamaan dalam unsur kebudayaan di samping perbedaan khas lokal. *Ketujuh*, toleransi yang kuat, moderat, dan pendekatan kultural. *Kedelapan*, “merajuk”, yaitu sikap lebih suka menghindari konflik atau ketidak-nyamanan dalam interaksi sosial. *Kesembilan*, sifat lebih suka menyampaikan sesuatu dengan cara tidak langsung, yaitu dengan menggunakan kias-kias atau perumpamaan, atau dengan menggunakan pantun-pantun. *Kesepuluh*, sifat lebih suka menahan diri dalam banyak hal. *Kesebelas*, orang Melayu juga dikatakan bersifat sentimental, sebagaimana tercermin dalam lagu-lagu Melayu. *Keduabelas*, orang Melayu memiliki kepribadian yang *introvert*, karena setiap konflik antara dirinya dengan orang lain kemudian “ditarik ke dalam dirinya”. *Ketigabelas*, berbagai gabungan ciri-ciri kepribadian tersebut memunculkan ciri kepribadian yang lain pada orang Melayu, yakni suka damai dan toleran atau *tolak-ansur*. *Keempatbelas*, “Amuk” atau mengamuk.

Daftar Pustaka

- Ahimsa-Putra, Heddy Srhi, “Wacana Pembuka: Mencari Jatidiri Melayu”, dalam Koentjaraningrat, *et.al.*, *Masyarakat Melayu dan Budaya Melayu dalam Perubahan*, Yogyakarta: Balai Kajian dan Pengembangan Masyarakat Melayu, 2007
- Azra, Azyumardi, “Kebangkitan Islam akan Muncul Dari Melayu”, dalam Moeflich Hasbullah, *Asia Tenggara Konsentrasi Baru Kebangkitan Islam*, Bandung: Fokusmedia, 2003

³⁷ Dengan sikap suka bertolak-ansur ini orang Melayu kemudian relatif terbuka terhadap sukubangsa lain dalam pergaulan hidup sehari-hari. Meskipun demikian, orang Melayu juga mengenal batas-batas toleransi. Mereka yang bergaul dengan orang Melayu sebaiknya tidak memandang sifat suka damai, suka mengalah, toleran, pada orang Melayu sebagai suatu kelemahan, dan kemudian meremehkan harga diri mereka, karena orang Melayu juga memiliki kepribadian bertahan, untuk mempertahankan harga diri, dan ini muncul dalam bentuk perilaku “amuk”.

³⁸ Ciri ini umumnya baru diwujudkan jika apa yang dialami telah membuat seorang Melayu menjadi sangat malu atau membuatnya menderita batin yang sudah sulit ditanggung lagi. Amuk dilakukan dengan maksud untuk membela harga diri yang dianggap telah sangat direndahkan atau dicemarkan oleh pihak lain. Beberapa hal yang dianggap dapat menjatuhkan harga diri seseorang adalah pencemaran anak perempuannya, melarikan isterinya, selingkuh dengan isterinya, atau menghina kerabatnya.

- Cortesao, Armando, *Suma Oriental: Karya Tome Pires; Perjalanan dari Laut Merah ke Cina & Buku Francisco Rodrigues*, Penerjemah: Adrian Perkasa dan Anggita Pratama, Yogyakarta: Pustaka Ombak, 2015. Judul Asli: “*The Suma Oriental of Tome Pires An account of The East, From The Sea to China and The Book of Francisco Rodrigues*”.
- Dahlan, Ahmad, *Sejarah Melayu*, Jakarta: KPG, 2015, Cet. ke-2
- Fang, Liaw Yock, *Sejarah Kesusastraan Melayu Klasik*, Editor: Riris K. Toha-Sarumpaet, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2016, Cet. ke-2.
- F. R. S., William Marsden, *Sejarah Sumatera*, Penerjemah: Sutrisno, Depok: Komunitas Bambu, 2008. Judul Asli: “*The History of Sumatera: Containing Account of the ners of the Native Inhabitants, With a Description of the Natural, Production, and a Relationsof the Ancient Political State of That Island*”
- Gonggong, Anhar, “Epilog: ”Sejarah Melayu” dalam Historiografi Indonesia”, dalam Ahmad Dahlan, *Sejarah Melayu*, Jakarta: KPG, 2015
- Hall, D. G. E., *Sejarah Asia Tenggara*, Surabaya: Usaha Nasional, 1998
- Hamka, *Sejarah Umat Islam*, Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2002
- Idi, Abdullah, *Dinamika Sosiologis Indonesia; Agama dan Pendidikan dalam Perubahan Sosial*, Yogyakarta: PT. LKiS Pelangi Aksara, 2015
- Luhfi, Muchtar, “Melayu dan Non-Melayu: Masalah Pembauran Kebudayaan” dalam Koentjaraningrat, *et.al., Masyarakat Melayu dan Budaya Melayu dalam Perubahan*, Yogyakarta: BKPM, 2007
- Melebek, Abdul Rashid dan Amat Juhari Moain, *Sejarah Bahasa Melayu*, Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors SDN BHD, 2005
- Munoz, Paul Michel, *Kerajaan-kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia: Perkembangan Sejarah dan Budaya Asia Tenggara (Jaman Pra Sejarah-Abad XVI)*, Penerjemah: Tim Media Abadi, Yogyakarta: Media Abadi, 2013. Judul Asli: “*Early Kingdom s of the Indonesian Archipelago and the Malay Peninsula*”
- Tim Redaksi Kamus Besar Bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Ketiga, Jakarta: Balai Pustaka, 2005, Cet. ke-3
- Zed, Mestika, “Dunia Melayu dan Kebudayaan Melayu dalam Perspektif Sejarah: Suatu Penjajakan Awal”, dalam Sastri Yunizarti Bakry, *Media Sandra Kasih, Menelusuri Jejak Melayu-Minangkabau*, Padang: Yayasan Citra Budaya Indonesia, 2002
- _____, “Menggagas Ekonomi Dunia Melayu: Beberapa Catatan Berdasarkan Telaah Sejarah”, dalam Sastri Yunizarti Bakry, *Media Sandra Kasih, Menelusuri Jejak Melayu-Minangkabau*, Padang: Yayasan Citra Budaya Indonesia, 2002
- _____, “Budaya Lokal Melayu dan Perubahan Peradaban Universal”, dalam Muhammad Sirozi, *et. al.* (ed.), *Bunga Rampai Peradaban Melayu Islam*, Palembang: Badan Kajian dan Penerbitan ICMI Orwil Sumsel, 2012

WASIAT DALAM *SEJARAH MELAYU* SEBAGAI NILAI KEARIFAN LOKAL ISLAM MELAYU

Masyhur Duncik

Dosen Fakultas Adab dan Humaniora
UIN Raden Fatah Palembang
(Email : masyhur_uin@radenfatah.ac.id)

A. Pendahuluan

Karya penulis Melayu yang berupa manuskrip sesungguhnya sangat banyak jumlahnya. Sayangnya, kekayaan khazanah intelektual bangsa Melayu itu, saat ini justru banyak tersimpan di luar negeri. Berdasarkan kajian para ahli, sampai tahun 90-an terdapat lebih kurang 10.000 (sepuluh ribu) naskah Melayu yang masih tersimpan dalam pusat-pusat penyimpanan naskah di seluruh dunia. (Harun Mat Piah dalam Othman, 2011: 25). Bila kita perhatikan isinya, teks-teks klasik yang ditulis oleh para pengarang Melayu tersebut, paling tidak mengandung tiga aspek utama yang sekaligus menjadi tujuan penulisan teks-teks tersebut, yaitu informasi, pendidikan dan hiburan.

Aspek informasi dimaksudkan oleh pengarang untuk memberikan informasi kepada pembaca tentang berbagai hal, aspek pendidikan dimaksudkan untuk memberikan contoh teladan atau pedoman hidup bagi pembaca, dan aspek hiburan tentu saja dimaksudkan untuk menjadi penghibur bagi pembaca. Oleh karena itu, tidak heran bila teks-teks klasik Melayu akan selalu membicarakan hal-hal seputar informasi tentang latar belakang penulisan teks dan pengarang, asal usul raja dan kerajaannya, adat kebiasaan raja-raja, pedoman dan aturan dalam suatu kerajaan, wasiat para raja. Untuk menjadikan teks-teks tersebut sebagai sarana hiburan, biasanya informasi dan pendidikan yang disampaikan “dibungkus” dengan cerita mitos dan legenda.

Memang pada satu sisi teks-teks tersebut berisi kisah-kisah yang sebagian dibungkus dengan legenda, mitos dan cerita fiksi, sehingga -menurut pandangan peneliti barat- sulit untuk diterima sebagai teks sejarah dan dijadikan sumber sejarah. Akan tetapi di sisi lain teks-teks ini juga mengandung fakta dan bukti sejarah yang tak terbantahkan, terutama berkenaan dengan tokoh dan tempat kejadian. Dan hal ini juga diakui bahkan dirujuk oleh sebagian pengkaji barat lainnya.

Harus diakui bahwa kelemahan mendasar dari teks-teks tersebut terletak pada adanya unsur anakronisme, yaitu ketidaktepatan tarikh dan kronologi peristiwa. Unsur-unsur inilah –disamping unsur legenda, mitos dan cerita khayal- yang menjadi perhatian sebagian besar peneliti barat dalam menganalisis isi teks-teks tersebut. Sehingga mereka cenderung “menuduh” teks-teks tersebut sebagai karya yang tidak memiliki nilai sejarah sehingga menyamakan kedudukan karya-karya ini dengan cerita-cerita dongeng dari Eropa. Namun demikian, ada juga peneliti barat yang masih menganggap karya-karya ini sebagai bernilai sejarah, bahkan mereka mengakui kebenaran sebuah fakta sejarah, justru setelah merujuk kepada kisah-kisah dalam teks-teks tersebut.

Sebagai “pemilik sah” teks-teks tersebut, tidak semestinya kita turut larut dalam tuduhan-tuduhan itu. Paling tidak ada beberapa argumen yang dapat kita kemukakan, yaitu; **Pertama**, latar belakang dan tujuan penulisan (informasi, pendidikan dan hiburan) teks-teks tersebut harus disadari sebagai sesuatu yang mengkondisikan jalan cerita (isi) dari teks-teks tersebut. **Kedua**, kekhasan bahasa sastra dalam karya-karya

tersebut harus diakui sebagai sesuatu yang wajar bahkan merupakan “kelebihan” dari teks-teks tersebut. **Ketiga**, temuan-temuan arkeologis baik berupa makam, lokasi kejadian maupun nama-nama tokoh sebenarnya berkenaan dengan isi teks-teks tersebut dan pandangan sebagian kecil ahli yang mengakui adanya nilai dan kebenaran sejarah dalam teks-teks tersebut perlu dijadikan referensi sehingga penilaian terhadap isi teks dapat dilakukan secara lebih adil dan objektif.

Terlepas dari itu semua, sesungguhnya teks-teks klasik Melayu yang ada mestilah mengandung nilai-nilai yang kebaikan yang dipercaya, diterapkan dalam tingkah pola kehidupan dan dijaga secara turun temurun oleh masyarakat Melayuyang dikenal dengan nilai kearifan lokal Melayu, termasuk pula di dalamnya nilai-nilai pendidikan. Dalam bukunya *Konsep Pensejarahan Melayu: Perspektif Kosmologi*, Hussain Othman mengemukakan ciri umum pensejarahan Melayu. Menurut beliau, terdapat tidak kurang daripada 10 ciri yang seharusnya diketahui dan dipahami. Satu dari ciri-ciri dimaksud menyebutkan bahwa “teks selalunya mengandungi tema utama yang memainkan peranan sebagai pengajaran dan pendidikan kepada masyarakat” (Othman, 2011: 60). Ciri ini menjadi penting untuk diangkat karena salah satu tujuan dari penulisan karya-karya teks klasik oleh penulisnya adalah untuk tujuan pendidikan disamping untuk tujuan informasi dan hiburan. Tentang hal ini Ding Choo Ming (2008: 9) mengemukakan bahwa penulisan manuskrip Melayu pada masa dahulu tidak dimaksudkan sebagai karya sejarah atau sastra semata tetapi untuk memaklumkan, mendidik, dan menghiburkan. Dari tiga teks karya agung Melayu, yaitu *Hikayat Raja Pasai*, *Sejarah Melayu* dan *Hikayat Merong Mahawangsa*. penulis ingin mengangkat nilai-nilai pendidikan yang terkandung dalam teks *Sejarah Melayu* karena teks ini lebih banyak menarik perhatian para peneliti.

B. Tentang Teks Sejarah Melayu

Teks asli *Sejarah Melayu* dikatakan pertama ditulis pada tahun 1612 M. oleh seorang penulis yang tidak diketahui namanya. Sebagaimana pada teks *Hikayat Raja Pasai*, persoalan mengenai kepengarangan teks *Sejarah Melayu* ini pun terjadi perbedaan pendapat para ahli. Menurut Winsteadt, penulis asal teks *Sejarah Melayu* adalah seorang ilmuwan berdarah campuran yang hidup pada zaman kerajaan Melayu Melaka. Pendapat ini tidak dapat diterima karena terdapat beberapa fakta yang didukung oleh beberapa bukti kuat yang menyatakan bahwa penulis teks ini adalah Tun Sri Lanang, sebagaimana disebutkan Nuruddin al-Raniry dalam bab 2 fasal 12 kitabnya yang berjudul *Bustan al-Salatin*. dan pendahuluan teks edisi Shellabear. Pendapat terakhir ini juga disepakati oleh Munshi Abdullah dan Dulaurier. Namun demikian, Winsteadt masih meragukan bahwa penulis teks ini adalah Tun Sri Lanang. Beliau lebih cenderung mengatakan bahwa Tun Seri Lanang hanya sebagai penaung dalam karya ini sedangkan penulisnya adalah Tun Bambang. Ada juga yang menyebut Raja Bongsu sebagai penulis teks ini, berdasarkan tulisan di akhir teks yang menyebutkan “*wakitabuhu Raja Bongsu*”, (pen.dalam edisi Arab di tulis “*wakitaabuhu*”, dengan huruf “*ta*” dipanjangkan) Menurut Winsteadt, Raja Bongsu adalah Yang Di Pertuan Hilir yang juga dikenali sebagai Sultan Abdullah Ma’yat Syah (Salleh, 2009: xxviii).

Dari pendapat-pendapat di atas, penulis lebih meyakini bahwa pengarang teks ini adalah Tun Sri Lanang karena nama Tun Bambang sebagai penulisnya masih diragukan banyak pihak karena rujukan yang dijadikan dasar terdapat banyak kelemahan. Sedangkan nama Raja Bongsu lebih dapat dikatakan sebagai orang yang memerintah penulisan teks tersebut namun bukan yang menulisnya. Selain itu, berdasarkan

analisis bahasa (Arab) yang tertulis, “*wakitaabuhu* Raja Bongsu” yang berarti “dan kitabnya Raja Bongsu ” menunjukkan makna bahwa kitab ini kepunyaan “nya” yang merujuk kepada Raja Bongsu. Ini berarti bahwa Raja Bongsu sebagai pemilik kitab bukan penulis kitab (teks) tersebut.

Saat ini terdapat dua gugusan atau kumpulan teks agung sastra Melayu ini, yaitu gugusan Batu Sawar dan gugusan Pasir Raja. Versi tahun 1831 Abdullah Munshi yang diterbitkan di Singapura adalah diantara versi terawal dari gugusan Batu Sawar. Versi ini terdiri atas 34 bab dan teks dimulai dengan kisah Bendahara Paduka Tuan, Tun Muhammad yang dikenal juga sebagai Tun Seri Lanang yang diperintah agar menuliskan hikayat atau teks *Sejarah Melayu* ini. Sedangkan teks gugusan Pasir Raja mulai dikenal melalui tulisan Blagden pada tahun 1925. Bukti-bukti yang ada berkaitan bahasa menunjukkan bahwa gugusan Pasir Raja adalah versi yang lebih tua dibandingkan teks gugusan Batu Sawar (Salleh, 2009: x).

C. Kajian-Kajian terhadap Teks Sejarah Melayu

Dari penelitian pada aspek isi dan kandungannya, melahirkan berbagai pendapat mengenai status dan nilai teks *Sejarah Melayu*. Menurut Winsteadt, *Sejarah Melayu* adalah karya kesusasteraan Melayu yang paling terkenal, ulung dan terbaik dibanding karya-karya yang lain. Sedangkan Hsu Yun Tsiao meletakkan teks *Sejarah Melayu* sejajar dengan karya agung sejarah kuno China oleh Sze Ma Chien dan karya agung Yunani oleh Herodotus. Sementara itu, Tregoning menyimpulkan bahwa teks *Sejarah Melayu* adalah sumber utama dan dokumen tertulis pertama bagi para peneliti dan ahli mendapatkan informasi berkaitan sejarah abad ke-15 dan kesultanan Melayu Melaka.

Berkenaan dengan nilai sejarahnya, Winsteadt mengemukakan, secara umum teks Sejarah Melayu ini tidak mempunyai nilai sejarah yang tepat bahkan lebih kepada karya ulangan dan peniruan dari sumber sebelumnya. Senada dengan itu Blagden berpendapat, *Sejarah Melayu* mengandung berbagai karakter yang bercampur antara karakter sejarah dan karakter dongeng, kisah-kisah dongeng dan legenda bercampur dengan kisah-kisah sejarah.

Peneliti yang lain cenderung berpendapat yang sama dengan Blagden. J.C. Bottoms, menganggap bahwa teks Sejarah Melayu tidaklah sebagaimana nama “sejarah” yang diberikan pada judul teks karena tidak menunjukkan nilai sejarah yang sebenarnya. Bahkan Roolvink menyimpulkan bahwa teks ini menyimpang dari kaidah penulisan teks sejarah yang seharusnya. Di antara mereka ada yang mencurigai unsur sejarah dalam teks ini, seperti Hsu Yun Tsiao. Menurutnya, sekalipun teks *Sejarah Melayu* mengandung kisah sejarah berkaitan Kesultanan Melaka, apa yang ditulis dalam teks ini lebih berbentuk dongeng atau mempunyai ciri dongeng di mana kisah-kisah sejarah bercampur dengan kisah dewa-dewi dan melompat dari kisah sebenarnya kepada kisah dongeng. Seorang peneliti lainnya, De Jong menganggap bahwa teks ini mempunyai nilai sejarah pada permukaannya saja sedangkan intisarnya masih terikat dengan dongeng dan legenda.

Begitu pula dengan teks *Sejarah Melayu*. Sekali pun terdapat ahli-ahli yang menafikan nilai sejarah dari teks ini karena unsur dongeng dan legenda di dalamnya, namun masih ada juga ahli yang memberikan pandangan positif terhadap isi kandungan teks ini. Di antaranya, Tregoning, menyebutkan bahwa sekalipun dari banyak sudut teks *Sejarah Melayu* tidak dapat memberikan bukti sejarah yang meyakinkan, teks ini tetap berguna sebagai sumber pengkajian berkaitan struktur politik, kerajaan dan kehidupan sosial

masyarakat Melayu Melaka. Begitu juga Gullick, ia berpandangan bahwa teks *Sejarah Melayu* memainkan peranan yang besar dalam memberikan gambaran yang jelas tentang kehidupan sosial masyarakat Melayu.

Dari kalangan ahli Melayu sendiri banyak yang mengkaji tentang teks *Sejarah Melayu* ini. Mereka berusaha membuktikan kesalahfahaman dan tuduhan-tuduhan liar para pengkaji barat berkaitan nilai sejarah teks *Sejarah Melayu* ini. Di antara sedikit pengkaji Melayu tersebut adalah, Sanusi Samid yang menegaskan bahwa adanya unsur mitos dalam teks *Sejarah Melayu* memiliki fungsi sejarah dan amat tidak benar bila dikatakan bahwa teks ini sebagai teks romantis atau mitos. Dan Menurut Yusoff Iskandar, kemunculan putera-putera raja yang menjadi asal-usul kesultanan Melaka dalam teks *Sejarah Melayu* juga mempunyai nilai dan simbol sejarahnya tersendiri. (Salleh, 2009: 45)

Zainal Abidin Wahid menegaskan bahwa *Sejarah Melayu*, benar-benar merupakan satu sumber terpenting bagi pengkajian sejarah Alam Melayu umumnya dan Melaka khususnya, pada zaman sebelum kejatuhan Melaka ke tangan Portugis, dan tidak ada buku atau manuskrip lain yang boleh menggambarkan masyarakat Melaka dengan cara yang lebih baik dan jelas selain daripadanya. Sementara Mohd. Taib Osman menyimpulkan bahawa Sulalat-us-Salatin adalah lebih daripada sumber sejarah, malah merupakan satu lukisan kebudayaan Melayu. (Harun Daod, 2008: 57).

Pandangan-pandangan di atas menunjukkan bahwa walaupun sebagian besar peneliti barat meragukan nilai sejarah dalam teks *Sejarah Melayu*, namun tetap saja ada argumen yang menguatkan bahwa unsur sejarah dalam teks tersebut tak dapat dinafikan bahkan menjadi nilai dan simbol tersendiri bagi sejarah bangsa Melayu.

D. Kearifan Lokal dalam Teks Sejarah Melayu

Berbicara tentang kearifan lokal dalam tulisan ini, maka yang dimaksud adalah kearifan lokal Islam Melayu dalam aspek pendidikan, atau lebih tepatnya nilai-nilai pendidikan. Dan bila merujuk kembali kepada tujuan penulisan teks-teks klasik di dunia Melayu, aspek pendidikan menjadi unsur utama dari tujuan yang dimaksud. Cerita-cerita yang dipaparkan mempunyai unsur moral, agama dan pendidikan. Oleh sebab itu ketika membacanya seorang pembaca bukan saja mendapat informasi tentang keturunan raja-raja Melayu dan adat istiadatnya, peristiwa-peristiwa penting dalam perjalanan kerajaan Melayu Melaka dan jajahannya tetapi juga pengetahuan tentang kezaliman raja dan golongan bangsawan, dan bagaimana perlakuan seorang raja yang zalim itu dibalas dengan keruntuhan negerinya; keangkuhan pula akan berakhir dengan kejatuhan; pegawai yang jujur akan disanjung; negeri lebih penting daripada diri pribadi dan kerakusan yang mencerooboh hak orang lain akhirnya akan membinasakan diri sendiri (Haji Salleh: 2009: xxiv). Dengan kata lain, isi cerita dalam teks-teks tersebut memiliki tema pendidikan yang apabila boleh disimpulkan mengandung prinsip “perbuatan baik akan dibalas dengan perbuatan baik (kebaikan) dan perbuatan jahat akan dibalas pula dengan perbuatan jahat (kejahatan)”.

Dalam teks-teks klasik Melayu wasiat adalah salah satu pendekatan pendidikan yang digunakan oleh pengarang. Menurut Haji Salleh (Othman: 2011: 75), wasiat adalah satu daripada pendekatan pendidikan yang terdapat di dalam teks *Sejarah Melayu*. Contoh yang dapat dilihat ialah wasiat Sultan Mansur Shah kepada anaknya Raja Radin sebelum baginda menghembuskan nafas terakhirnya. Dalam wasiat ini Sultan Mansur Shah mengingatkan anaknya agar memelihara rakyatnya, bersabar dan sentiasa mengampunkan

kesalahan mereka dan yang paling penting sekali ialah melaksanakan tanggung jawab kepada Allah dan Rasul-Nya dalam apa juga keadaan.

Berikut ini adalah beberapa contoh wasiat yang terdapat dalam teks *Sejarah Melayu*, Setelah berapa antaranya maka Sultan Malik al-Saleh pun geringlah. Maka baginda pun menyuruh {menyuruh} mengimpunkan segala orang besar-besar dalam negeri Samudera, dan kedua anakanda baginda diruah. Setelah datanglah segala pegawai kerajaan dan anakanda baginda kedua dan segala orang-orang yang besar maka Sultan Malik al-Saleh bertitah kepada anakanda beginda kedua dan segala orang besar-besar, “*Hai anakku kedua, dan segala taulanku, kamu pegawaku, bahawa aku ini telah hampirlah, Jikalau aku mati, adapun baik-baik kamu sekalian pada peninggalanku ini. Hai anakku jangan berbanyak tama’ kamu akan segala arta orang, dan jangan kamu ingin akan istri anak hamba kamu-kamu kedua ini, muafakat dua bersaudara dan jangan kamu bersalahan dua bersaudara*”.

Maka baginda bertitah pula pada Sidi Ali Ghiyatuddin dan Sidi Samayuddin, “*Hai saudaraku, baik (-baik) kamu kedua ini memeliharakan akan anak kami kedua ini dan jangan bersalahan ia dua bersaudara, hendaklah kedua kamu jangan lagi mengubahkan setia kamu pada anakku keduanya, dan jangan kamu menyembah raja lain daripada anakaku kedua ini*” (*Sejarah Melayu*, hlm.48)

Wasiat ini adalah wasiat Sultan Malik al-Saleh kepada anaknya Sultan Malik al-Mansur dan wasiat kepada Sidi Ali Ghiyatuddin yang dijadiakannya sebagai Mangkubumi dan Sidi Samayuddin yang terdapat dalam bab IV Kitab *Sejarah Melayu*. Dari wasiat terebut kita dapat mengambil nilai-pendidikan di dalamnya, yaitu tentang persaudaraan, kejujuran, amanah dan kesetiaan kepada raja.

Setelah berapa lamanya Sultan Malik al-Zahir pun geringlah. Maka baginda pun berwasiat anakanda baginda Sultan Ahmad;

“Hai anakku, cahaya mataku, buah hatiku, jangan engkau melalui sembah segala hambamu. Pada barang suatu pekerjaanmu hendaklah engkau mesyuarat dengan segala menterimu dan jangan engkau segera menggerakkan hati hambamu dan hendaklah engkau perbanyak sabar pada segala pekerjaan yang keji dan jangan kau peringan-ringan ‘ibadatmu akan Allah Subhanahu wa Ta’ala dan jangan engkau mengambil hak segala manusyia dengan tiada sebenarnya” (*Sejarah Melayu*, hlm. 54)

Wasiat ini adalah wasiat Sultan Malik al-Zahir kepada anaknya Sultan Ahmad yang terdapat dalam bab IV Kitab *Sejarah Melayu*. Dari wasiat ini kita dapat mengambil pelajaran tentang musyawarah/mufakat, kesabaran, ibadah kepada Allah, dan sifat amanah (menjaga) terhadap hak orang lain. Setelah tujuh puluh tiga tahun ‘umur Sultan Mansur Syah di atas kerajaan datanglah peredaran dunia. maka baginda pun geringlah. Maka baginda pun menyuruh memanggil anakanda baginda dan bendahara dan segala orang besar-besar. Maka titah Sultan Mansur Syah pada segala mereka itu. “*Ketahuilah olehmu sekalian bahawa dunia ini lepaslah rasyanya pada genggamanku, melainkan negeri akhiratlah semata-mata yang kehendakku. Adapun petaruh kita pada Bendahara Paduka Raja dan orang kaya-kaya sekalian anak kita Raja Raden ini ialah akan ganti (kita) pada tuan sekalian. Jikalau ada barang sesuatu salahnya hendaklah dima’afkan oleh tuan-tuan sekalian. karena ini budak tiada tahu ia akan isti’adat; lebih segala orang kaya sekalian mengajari dia pada barang sesuatu halnya*”. Maka baginda memberi titah pula pada anakanda baginda Raja Raden, “*Adapun engkau hendaklah baik-baik memeliharakan hambamu sekalian, barang salahnya hendaklah banyak ampunmu akan dia karena firman Allah Ta’ala: ان الله دَع الصابرين*. Syahadan

jikalau datang sesuatu pekerjaanmu dan pekerjaan Allah, maka dahulu akan olehmu pekerjaan Allah daripada pekerjaanmu. Hendaklah engkau sangat menyerahkan dirimu ke hadhrat Allah karena sabda nabi: *من توكل على الله كفى* Hai anakku, turut seperti ini, nescaya adalah engkau berkat diberi Allah Ta'ala dan berkat Nabi sallallahu alaihi wa sallam." (Sejarah Melayu, hlm.134)

Wasiat ini adalah wasiat Sultan Mansur Syah kepada anaknya Raja Raden yang bergelar Sultan 'Alauddin Ri'ayat Syah dan Bendahara Paduka Raja serta para menterinya yang terdapat dalam bab XIV Kitab Sejarah Melayu. Dari wasiat ini kita memperoleh nilai-nilai kewajiban memelihara rakyat, mengutamakan ibadah daripada pekerjaan duniawi lainnya, berserah diri (tawakkal) kepada Allah.

Arkian maka Bendahara Paduka Raja pun sakitlah, terlalu sangat. Maka bendahara pun menyuruh memanggil anak cucunya, yang sehari dua hari perjalanan disuruhnya panggil. Setelah sudah berkampung semuanya maka Bendahara Paduka (Raja) pun berwasiat pada segala anak cucunya. Demikian kata bendahara;

"Hai anak cucuku, jangan kamu tukarkan agama dengan dunia, yang dunia ini tiada akan kekal adanya. Syahadan yang hidup sahaja akan mati juga kesudahan. Hendaklah kau tuluskanhatimu pada berbuat kebaktian kepada Allah Subhanahu wa Ta'ala dan akan Rasulullah sallallahu alaihiwa sallam, dan berbuat kebaktian akan raja dan (akan) jangan kamu kelupai pada segala hukuman bahawaraja-raja yang adil itu dengan Nabi Allah upama dua permata pada sebetuk cincin. Lagi pun yang raja itu upama ganti Allah Apabila berbuat kebaktian akan Nabi Allah serasa berbuatkebaktian akan Allah, seperti firman Allah Ta'ala di dalam Qur'an: اطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم اطيعوا الله yakni: Berbuatbaktilah kamu akan Allah dan akan Rasulullah. Inilah wasiatku kepada kamu semuanya. Hendaklah jangan semua lupa supaya kebesaran dunia akhirat kamu sekalian peroleh."(Sejarah Melayu, hal. 144).

Wasiat ini adalah wasiat Bendahara Paduka Raja kepada anak cucunya dan kepada Seri Nara al-Diraja yang juga terdapat pada bab XIV Kitab Sejarah Melayu. Dari wasiat ini dapat diambil nilai-nilai pendidikan tentang pentingnya agama daripada dunia, ketulusan niat dalam beribadah, kewajiban taat kepada Allah dan Rasul-Nya juga pemimpin, nilai seorang pemimpin yang adil, setelah tiga puluh tiga tahun 'umur baginda di atas kerajaan datanglah kepada peredaran dunia. maka baginda pun geringlah. Setelah diketahui bagianda diri baginda maut maka baginda pun menyuruh memanggil anakanda baginda Raja Mamat dan menyuruh memanggil segala orang besar-besar. Maka semuanya pun datanglah mengadap baginda. Maka baginda meminta disandar pada segala dayang-dayang. Maka disuruh baginda hampir daripada antara orang banyak itu lima orang; pertama, bandahara; kedua, penghulu bendahari; ketiga, temenggung; keempat, Kadi Munawar Syah; kelima, laksamana. Maka titah baginda. *"Ketahuilah oleh tuan-tuan, umurku ini pu(tus)lah rasanya. Jikalau akau mati bahawa anakku Raja Mat inilah kamu sekalian rajakan gantiku. Hendaklah sangat-sangat pelihara kamu akan dia sepertimana kasih kamu sekalian akan daku, demikianlah kasih kamu sekalian akan dia. Jikalau ada khilaf bebalnya kamu sekalian perbanyak maaf mengadap kamu sekalian akan dia, karena ia kanak-kanak."*

Maka titah Sultan 'Alauddin, *"Hai anakku, ketahui olehmu bahawa dunia ini tiada akan kekal adanya. Hai anakku, yang hidup ini sedia akan mati jua sudahnya, melainkan iman seperti itulah yang kekal selamanya/ Adapun peninggalku ini hendaklah anakku berbuat ibadat sangat-sangat. jangan anakku mengambil hak segala manusia dengan tiada sebenarnya, kerana segala hamba Allah semuanya terserah kepadamu. Jikalau kesukaran baginya hendaklah segera engkau tolong, jikalau teraniaya ia hendaklah segera engkau periksyai baik-baik supaya di akhirat jangan diberatkan Allah atasnya lehermu, kerana sabda Nabi Sallallahu alaihi wa sallam *كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته* ya;ni, segala kamu yang mengembala*

lagi akan ditanyai daripada kebelaan kamu. Ertinya, segala raja di akhirat lagi akan ditanyai Allah akan segala kebelaannya daripada segala ra'yatnya, sebab demikianlah maka harus engkau berbuat 'adil dan syaksyama, supaya di sana dipelihara Allah Ta'ala kiranya engkau dalam akhirat. Syahadan hendaklah engkau muafakat dengan segala perdana menteri dan segala orang besyar-besyar, kerana raja-raja itu jikalau bagaimana sekalipun bijaksananya dan tahunya sekalipun jikalau tiada ia muafakat dengan segala pegawai tiada akan sentosa adanya, dan tiada akan dapat ia melakukan 'adilnya. Adapun raja-raja itu upama api, segala perdana menteri upama kayu, kerana api itu jikalau tiada kayu yiada akan nyala. الرعيث جو بحست سلطان درحسيه artinya, yang ra'yat itu upama akar, raja itu upama pohonnya; jikalau tiada akar niscaya tiada akan dapat berdiri. Demikianlah raja-raja itu akan segala ra'yatnya. Adapun segala anak Melayu jikalau bagaimana sekalipun besar dosanya jangan segera kau bunuh, melainkan yang patut pada hukum Allah, kerana segala Melayu itu {ke}tu{h}anmu, seperti hadis: العبد طين المويي artinya, yang hamba itu upama tu{h}annya, jikalau kau bunuh ia dengan tiada dosanya, bahawa kerajaanmu binasa. Hai anakku, hendaklah kau ingatkan segala wasiatku ini, syahadan engkau kerajaan supaya berkat engkau diberi Allah". (Sejarah Melayu, hal. 151)

Wasiat ini adalah wasiat Sultan 'Alauddin kepada anaknya Raja Mamat yang terdapat dalam bab XV dari Kitab *Sejarah Melayu*. Dari wasiat ini kita dapat mengambil pelajaran tentang pentingnya iman, ibadah, menjaga hak orang lain, tolong menolong, kewajiban seorang pemimpin, pentingnya musyawarah (mufakat), dan pentingnya menegakkan hukum Allah. Dari beberapa wasiat yang telah dipaparkan di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa dari dalam karya tulis (klasik) Melayu seperti Kitab *Sejarah Melayu* kita dapat menggali kearifan lokal, khususnya kearifan lokal Islam Melayu yang sangat bermanfaat bagi kehidupan bermasyarakat terutama dalam menyikapi fenomena kehidupan masyarakat (Melayu) saat ini yang seolah terlepas dari rumpun akar budaya Melayu yang sangat humanis dan agamis.

E. Kesimpulan

Masyarakat Melayu sesungguhnya memiliki kemampuan menulis yang sangat baik. Ini dibuktikan dengan begitu banyaknya karya tulis penulis Melayu dalam bentuk naskah klasik yang tersebut diberbagai perpustakaan terutama yang berada di luar negeri. Berdasarkan temuan para ahli, sampai tahun 90-an terdapat lebih kurang 10.000 (sepuluh ribu) naskah Melayu yang masih tersimpan dalam pusat-pusat penyimpanan naskah di seluruh dunia yang sebagian besar masih belum diteliti kandungannya. Salah satu karya yang paling banyak menarik perhatian peneliti adalah Naskah *Sejarah Melayu*. Karya ini telah diterjemahkan dalam berbagai bahasa, diantaranya: Inggeris, Perancis, Belanda, Jerman, Jepang, Tamil, Mandarin, Polandia, dan terdapat tidak kurang 46 artikel yang ditulis berkaitan dengan penelitian terhadap naskah ini. Karena karya ini adalah bersumber dari dunia Melayu, tentu saja banyak nilai-nilai kearifan lokal Melayu yang terdapat di dalamnya. Dari upaya penulis menelisik nilai-nilai kearifan lokal dalam naskah ini, penulis menemukan beberapa nilai pendidikan dalam wasiat-wasiat yang ada dalam Kitab *Sejarah Melayu*, di antaranya; tentang *persaudaraan, kejujuran, amanah dan kesetiaan kepada raja, musyawarah/mufakat, kesabaran, sifat amanah (menjaga) terhadap hak orang lain. kewajiban memelihara rakyat, mengutamakan ibadah daripada pekerjaan duniawi lainnya, berserah diri (tawakkal) kepada Allah. pentingnya agama daripada dunia, ketulusan niat dalam beribadah, kewajiban taat kepada Allah dan Rasul-Nya juga pemimpin, nilai seorang pemimpin yang adil, pentingnya iman, ibadah, tolong menolong, kewajiban seorang pemimpin, dan pentingnya menegakkan hukum Allah.*

Daftar Pustaka

- Abdul Rahman Haji Ismail dan Haron Daud (ed.), *Sulalat-us-Salatin (Sejarah Melayu: Cerakinan Sejarah, Budaya dan Bahasa)*, Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2008,
- Balwi, Mohd. Koharuddin Mohd., (2007) *Peradaban Melayu*, Johor Darul Ta'zim: Penerbit Universiti Teknologi Malaysia Skudai
- Dulaurier, Par. M. ED. *Collection Des Principales Chroniques Malayes*, Paris: Imprimerie Imperiale.
- Ding Choo Ming, *Manuskrip Melayu Sumber Maklumat Peribumi Melayu*, Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 2008
- Othman, Hussain, *Konsep Pensejarahan Melayu: Perspektif Kosmologi*, Johor: Penerbit UHTM, 2011.
- Salleh, Muhammad Haji, *Sulalat al-Salatin Ya'ni Perteturan Segala Raja-Raja (Sejarah Melayu)*, Kuala Lumpur: Terbitan Bersama Dewan Bahasa & Pustaka dan Yayasan Karyawan, 2009.
- Tim Prima Pena, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Terbaru, Gita Media Press.

KEBUDAYAAN MELAYU DALAM MEMBENTUK KARAKTER YANG MULIA

Susy Deliani, Sri Sulistyawati dan Rosmawati Harahap
Pascasarjana Universitas Muslim Nusantara Alwasliyah
(Email : susi_deliani@yahoo.com)

Abstrak

Kebudayaan dan masyarakat Melayu memiliki kekuatan yang mampu mengontrol dan membentuk individu. Manusia merupakan makhluk sosial yang perkembangan dan perilakunya sangat mungkin dipengaruhi oleh kebudayaan maka dapat dikatakan untuk membentuk karakter manusia paling dekat menggunakan budaya. Tingginya sebuah kebudayaan masyarakat dapat dilihat dari kualitas karakter. Dewasa ini bangsa kita sedang menghadapi gejala krisis identitas dan krisis kepribadian atau karakter. Krisis identitas dan kepribadian itu tercermin di hampir seluruh bidang dan lapisan dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara, sehingga dapat dikatakan bahwa bangsa kita sedang menghadapi krisis kebudayaan. Gejala krisis tidak hanya tercermin dalam kepribadian orang per orang warga bangsa, tetapi juga tercermin dalam identitas budaya berkelompok, identitas budaya pelbagai kesatuan masyarakat hukum adat, pelbagai komunitas etnis atau suku bangsa di daerah-daerah di seluruh Indonesia, bahkan tercermin pula dalam kehidupan kolektif kita sebagai masyarakat dan sebagai bangsa. individu-individunya. Upaya-upaya harus dilakukan saat ini adalah menanamkan kepada generasi penerus bangsa akan nilai-nilai karakter yang sudah ada yaitu 18 nilai-nilai dalam pendidikan karakter menurut Kemendiknas adalah: 1. religius, 2. jujur, 3. toleransi, 4. disiplin, 5. kerjakeras, 6. kreatif, 7. mandiri, 8. demokratis, 9. rasa ingin tahu, 10. semangat kebangsaan, 11. cinta tanah air, 12. menghargai prestasi, 13. bersahabat/komunikatif, 14. cinta damai, 15. gemar membaca, 16. peduli lingkungan, 17. peduli sosial, 18. tanggung jawab. Nilai-nilai karakter di atas merupakan kekayaan adat dan budaya Melayu merupakan urat nadi, tiang utama atau komponen material paling utama bagi pembentukan kebudayaan nasional Indonesia. Kebudayaan Melayulah pemeran utama yang mempersatukan Indonesia menjadi satu kesatuan kebudayaan untuk mempersiapkan generasi yang berkarakter mulia.

Kata Kunci : *budaya, Melayu, karakter dan akhlak mulia*

A. Pendahuluan

Budaya Melayu sangat identik dengan nilai-nilai Islami. Nilai-nilai asas budaya Melayu yang menjadi jati diri kemelayuan lahir sejak turun temurun. Bagi orang Melayu, nilai budaya dan norma-norma sosial masyarakat haruslah mengacu pada ajaran Islam; sangat pantang untuk bertelikai dan melanggarnya. Meskipun Melayu bersifat terbuka, berbagai nilai budaya dan norma sosial yang datang dari luar mestilah diseraskan, disesuaikan, dan diluruskan terlebih dahulu agar sesuai dengan ajaran Islam sedangkan yang tidak sesuai dan tidak dapat diluruskan maka akan segera dibuang. Kerangka pemikiran inilah yang menyebabkan nilai-nilai ajaran Islam tidak dapat dilepaskan dari orang Melayu. Konsekuensinya, siapa pun yang beragama Islam dapat dimasukkan sebagai orang Melayu (ini ditunjukkan di Malaysia dengan menyebut Melayu asal India, Melayu asal Cina, Melayu asal Jawa, dsb). Sebaliknya, jika seorang Melayu keluar dari agama Islam maka dia tidak disebut lagi sebagai orang Melayu. Budaya Melayu memiliki kekuatan yang mampu mengontrol dan membentuk individu-individu yang mulia. Sebagai makhluk sosial perkembangan dan perilakunya dipengaruhi oleh berbagai hal, antara lain lingkungan dan kondisi sosial saat ini.

Dewasa ini bangsa kita sedang menghadapi gejala krisis identitas dan krisis kepribadian atau karakter. Krisis identitas dan kepribadian tercermin di hampir seluruh bidang dan lapisan dalam kehidupan

bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Gejala krisis tidak hanya tercermin dalam kepribadian orang per orang warga bangsa, tetapi juga tercermin dalam identitas budaya berkelompok, identitas budaya pelbagai kesatuan masyarakat hukum adat, pelbagai komunitas etnis atau suku bangsa di daerah-daerah di seluruh Indonesia, bahkan tercermin pula dalam peri kehidupan kolektif kita sebagai masyarakat dan sebagai bangsa. individu-individunya. Upaya-upaya harus dilakukan saat ini adalah menanamkan kepada generasi penerus bangsa akan nilai-nilai karakter yang sudah ada yaitu 18 nilai-nilai dalam pendidikan karakter sebagaimana yang dicanangkan oleh Kemendiknas.

Permasalahan ; Bagaimana Kebudayaan Melayu yang mulai terkikis dengan perkembangan era globalisasi berperan kembali membentuk manusia yang berakhlak mulia. Tulisan ini menggunakan metode penelitian deskriptif kualitatif digunakan untuk mengamati fenomena budaya Melayu. Langkah-langkah penelitian ini menempuh langkah pengumpulan data secara penelitian kepustakaan dengan teknik observasi terhadap objek yang diteliti dengan cara membaca dan menganalisis, menginterpretasikan, dan menyimpulkan.

B. Pendidikan Karakter Menuju Karakter yang Mulia.

Pendidikan karakter merupakan isu sentral dalam kehidupan kebangsaan, lebih khusus dalam pemikiran dan kebijakan pendidikan nasional di Indonesia. Sejak Pemerintah menetapkan Kebijakan Nasional Pembangunan Karakter Bangsa Tahun 2010-2025 serta Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia menyusun Desain Induk Pendidikan Karakter Tahun 2010, isu dan wacana pendidikan karakter terus bergulir sebagai suatu kepentingan yang mendesak dan strategis bagi kelangsungan masa depan bangsa di negeri ini. Berbagai elemen kekuatan masyarakat maupun warga bangsa mendukung, mengapresiasi, dan memberikan sumbangan pemikiran, sebagai bukti bahwa pendidikan karakter itu sebagai sesuatu yang penting dan melekat dengan kepentingan nasional yang bersifat niscaya.¹

Lebih lanjut dijelaskan dalam buku Haedar Nashir Pendidikan Karakter Berbasis Agama dan Budaya, bahwa pendidikan bukanlah pekerjaan sekali jadi laksana membalik telapak tangan. Hal ini selain menyangkut proses yang tidak sederhana yang melekat dengan penyelenggaraan pendidikan itu sendiri, sekaligus karena berkaitan dengan pembentukan budi pekerti atau akhlak secara utuh yang melekat dengan ikhtiar membangun manusia seutuhnya yang bersifat kompleks.

Untuk itu pendidikan karakter haruslah ditanamkan sejak dini karena pendidikan memerlukan proses yang lama. Pendidikan merupakan investasi masa depan bangsa. Investasi dalam bidang pendidikan sangat diperlukan dalam upaya menghasilkan sumber daya manusia yang berkualitas. Pendidikan dapat meningkatkan taraf hidup dan memungkinkan seseorang untuk dapat meningkatkan kemampuannya secara terencana. Oleh sebab itu, untuk merencanakan dan mengembangkan karakter anak sangat dibutuhkan pendidikan yang berkualitas. Pendidikan yang dimaksud bukan hanya pendidikan formal yang didapat di sekolah, melainkan pendidikan dilingkungan keluarga sebagai upaya meningkatkan kualitas anak dalam ilmu pengetahuan, keterampilan, dan karakternya.²

¹ Haedar Nashir, *Pendidikan Karakter Berbasis Agama & Budaya*, Multi Presindo Yogyakarta, 2013

² Ridwan Abdullah Sani, Muhammad Kadri, *Pendidikan Karakter, Mengembangkan Karakter Anak Sejak Dini*, Bumi Aksara, Jakarta 2016

Pemerintah telah menetapkan tujuan pendidikan nasional yang dituangkan dalam Undang Undang No.20 Tahun 2003, tentang sistem Pendidikan Nasional Bab.II Pasal.3 sebagai berikut :

Pendidikan nasional berfungsi mengembangkan kemampuan dan membentuk watak serta peradaban bangsa yang bermartabat dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa, bertujuan untuk mengembangkan potensi peserta didik agar menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif,mandiri, dan menjadi warga negara yang demokratis serta bertanggung jawab.

Berdasarkan tujuan pendidikan nasional tersebut, pendidikan di sekolah tidak hanya terkait upaya penguasaan di bidang akademik saja oleh peserta didik namun harus diimbangi dengan pembentukan karakter sebagai ciri budaya bangsa Indonesia. Keseimbangan pendidikan akademik dan keseimbangan karakter perlu diperhatikan oleh pendidik di sekolah dan orang tua di rumah. Jika keseimbangan tersebut dilakukan , pendidikan dapat menjadi dasar untuk mengubah anak menjadi lebih berkualitas dari aspek keimanan, ilmu pengetahuan dan akhlak.

Tujuan untuk berkembangnya potensi peserta didik agar menjadi manusia yang beriman, bertakwa dan berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri dan bertanggung jawab mempunyai alasan yang mendasar sebagai upaya pembangunan karakter bangsa adalah sbb:

1. Secara filosofi, pembangunan karakter bangsa merupakan sebuah kebutuhan asasi dalam proses berbangsa karena hanya bangsa yang memiliki karakter dan jati diri yang kuat akan eksis.
2. Secara ideologis, pembangunan karakter merupakan upaya mengejawantahkan ideologi Pancasila dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.
3. Secara normatif, pembangunan karakter bangsa merupakan wujud nyata langkah mencapai tujuan negara.³

Kata karakter berasal dari bahasa Yunani yang berarti “*to mark*” (menandai) dan memfokuskan bagaimana mengaplikasikan nilai-nilai kebaikan dalam bentuk tindakan atau tingkah laku.⁴ Dengan demikian seseorang yang berperilaku yang tidak jujur, kejam, atau rakus dikatakan sebagai orang yang berkarakter jelek, sedangkan seseorang yang berperilaku jujur, suka menolong akan dikatakan sebagai yang berkarakter mulia. Lebih lanjut karakter mulia berarti individu memiliki pengetahuan tentang potensi dari dirinya yang ditandai dengan nilai nilai reflektif, percaya diri, rasional, logis, kritis, inovatif, mandiri, hidup sehat bertanggung jawab, cinta ilmu, sabar, berhati hati, rela berkorban, pemberani, dapat dipercaya,jujur, menepati janji, adil, rendah hati, malu berbuat salah, pemaaf, berhati lembut, setia, bekerja keras, tekun, ulet, teliti, berinisiatif, berpikir positif, disiplin, antisipatif, inisiatif, bersahaja, bersemangat, dinamis, hemat, menghargai waktu, pengabdian, pengendalian diri, produktif, ramah, cinta keindahan, sportif, tabah, dan tertib.⁵

Ada 18 (delapan belas) nilai karakter bangsa sebagaimana yang dikeluarkan oleh Kemendiknas bisa diimplementasikan dalam kehidupan sehari hari untuk membentuk manusia yang berakhlak mulia yaitu:

³ Sri Sulistyawati, *Model Pendidikan Anti Korupsi Pada Siswa SMA Berbasis Nilai Nilai Karakter Bangsa*, USU press. Medan, 2016.

⁴ Zubaedi, *Desain Pendidikan Karakter* . Kencana Prenada Group. 2012

⁵ Idem hlm.11

1. Nilai religius
2. Kejujuran
3. Toleransi
4. Disiplin
5. Kerja keras
6. Kreatif
7. Mandiri
8. Demokratis
9. Rasa ingin tahu
10. Semangat kebangsaan
11. Cinta tanah air
12. Menghargai prestasi
13. Bersahabat/ komunikatif
14. Cinta damai
15. Gemar membaca
16. Peduli lingkungan
17. Peduli sosial
18. Tanggung jawab. (Sulistiyawati, 2015)⁶.

Ad.1.Religius

Religius adalah sikap dan perilaku yang patuh dalam melaksanakan ajaran agama yang dianutnya, toleran terhadap pelaksanaan ibadah agama lain, dan selalu hidup rukun dengan pemeluk agama lain. Makna nilai religius harus kita terapkan pada diri kita dan peserta didik, agar dalam kehidupan sehari-hari sikap dan kelakuan kita tetap berlandaskan pada agama yang kita anut serta dapat menjunjung tinggi rasa toleransi dengan penganut agama lain serta dapat menghasilkan kehidupan yang harmonis dan rukun.

Contoh : Kita selaku umat muslim senantiasa melakukan hal yang diperintahkan agama, seperti melaksanakan sholat, memberi zakat, melaksanakan saum, dll serta menjauhi apa yang dilarang oleh agama, seperti mencuri, berzina, mabuk, berbohong.

Ad.2.Jujur.

Pengertian jujur adalah perilaku yang didasarkan pada upaya yang menjadikan dirinya sebagai orang yang dapat dipercaya dalam perkataan, tindakan dan perbuatan.

Nilai jujur ini sangat berpengaruh terhadap hubungan sosial. Karena sikap jujur akan membangun hubungan kepercayaan seseorang terhadap kita. Apabila seseorang sudah percaya pada kita, maka mudah untuk kita membangun kerjasama dengannya.

Contoh : Dalam kehidupan sehari-hari harus menanamkan nilai-nilai kejujuran. Kalau diberikan kepercayaan dalam pekerjaan agar dikerjakan sesuai dengan amanah karena Takut dengan Allah SWT.

Ad. 3. Toleransi.

Toleransi adalah sikap dan tindakan yang menghargai perbedaan agama, suku, etnis, pendapat, sikap dan tindakan orang lain yang berbeda dari dirinya. Maknanya adalah nilai toleransi ini menjunjung tinggi rasa tenggang rasa antar sesama agama, suku, etnis, dll demi keberlangsungan hidup yang harmonis dan rukun.

Apabila ada kawan yang tidak bersuku melayu misalnya tidak boleh kita kucilkan. Senantiasa kita harus bersahabat dengan siapapun dan saling toleransi dan bersahabat sebagai ciri budaya melayu selalu bisa hidup berdampingan dengan suku lain.

⁶ Sulistiyawati, Sri, Risnawaty, Nelvitia Purba. (2015). "Model Pembentukan Karakter Bangsa Terhadap Siswa SMA dalam Mengantisipasi Pencegahan Tindak Pidana Korupsi di Sumatera Utara". Laporan Penelitian Tahap I: Unggulan Perguruan Tinggi. Medan: UMN Al-Washliyah.

Ad.4. Disiplin.

Disiplin adalah tindakan yang menunjukkan perilaku tertib dan patuh terhadap berbagai ketentuan dan peraturan yang berlaku. Makna nilai disiplin ini merupakan sikap patuh kita terhadap peraturan atau aturan yang berlaku di lingkungan sekitar kita.

Ad.5. Kerja Keras.

Kerja keras adalah perilaku yang menunjukkan upaya sungguh sungguh dalam mengatasi berbagai hambatan belajar dan tugas, serta menyelesaikan tugas dengan sebaik baiknya. Maknanya kerja keras ini mengandung arti usaha kita dalam mencapai suatu tujuan atau pencapaian suatu pekerjaan yang diharapkan hasilnya baik dan memuaskan.

Ad.6. Kreatif.

Kreatif adalah cara berpikir dan melakukan sesuatu untuk menghasilkan cara atau hasil baru dari sesuatu yang telah dimiliki. Makna nilai kreatif ini mengandung arti mengungkapkan ide-ide kita terhadap suatu cara atau suatu pekerjaan yang menghasilkan inovasi baru.

Ad.7. Mandiri.

Mandiri adalah sikap dan perilaku yang tidak mudah tergantung pada orang lain dalam menyelesaikan tugas-tugas. Makna nilai mandiri ini menunjukkan perbuatan dan sikap seseorang dalam mengerjakan sesuatu tidak tergantung pada bantuan orang lain. Akan tetapi bergantung pada kemampuan diri sendiri.

Contoh. Bila kita diberikan tugas haruslah tetap berusaha dikerjakan sendiri tanpa bantuan atau harus bergantung kepada orang lain.

Ad.8. Demokratis.

Demokratis adalah cara berpikir, bersikap dan bertindak yang menilai sama hak dan kewajiban dirinya dan orang lain. Makna nilai demokratis ini perlu diterapkan dalam kehidupan sehari hari, karena akan menghasilkan keseimbangan antara hak dan kewajiban seorang individu dengan individu lain.

Contoh : Musyawarah untuk mufakat dalam mengambil keputusan.

Ad.9. Rasa Ingin Tahu.

Rasa ingin tahu adalah sikap dan tindakan yang selalu berupaya untuk mengetahui lebih mendalam dan meluas dari sesuatu yang dipelajari, dilihat dan didengar. Makna rasa ingin tahu ini merupakan cerminan keakrifan seseorang dalam mempelajari sesuatu untuk menambah pengetahuan atau pemahaman seseorang.

Ad.10. Semangat Kebangsaan.

Semangat kebangsaan adalah cara berpikir, bertindak dan berwawasan yang menempatkan kepentingan bangsa dan negara diatas kepentingan diri dan kelompoknya. Makna nilai ini sangat menjunjung tinggi rasa cinta pada tanah air serta menempatkan kepentingan negara di atas kepentingan pribadi atau kelompoknya.

Contoh. Rela mengorbankan kepentingan pribadi karena untuk kepentingan bangsa dan negara.

Ad.11. Cinta Tanah Air.

Cinta Tanah Air adalah cara berpikir, bersikap dan berbuat yang menunjukkan rasa kesetiaan, kepedulian dan penghargaan yang tinggi terhadap bahasa, lingkungan fisik, sosial, budaya, ekonomi, dan politik bangsa. Makna nilai hampir sama dengan dengan nilai semangat kebangsaan. Lebih mementingkan kepentingan Negara bila kepentingan pribadi.

Ad.12. Menghargai Prestasi.

Menghargai prestasi adalah sikap dan tindakan yang mendorong dirinya untuk menghasilkan sesuatu yang berupa bagi masyarakat, dan mengakui, serta menghormati keberhasilan orang lain. Nilai nilai ini sudah tertanam pada budaya melayu yang selalu menghargai hasil karya orang lain.

Ad.13 Bersahabat/ Komunikatif.

Bersahabat adalah tindakan yang memperlihatkan rasa senang berbicara, bergaul, dan bekerja sama dengan orang lain.

Ad.14. Cinta Damai

Sikap, perkataan dan tindakan yang menyebabkan orang lain merasa senang dan aman atas kehadiran dirinya.

Ad.15 Gemar Membaca

Kebiasaan menyediakan waktu untuk membaca berbagai bacaan yang memberikan kebajikan bagi dirinya.

Ad.16 Peduli Lingkungan

Sikap dan tindakan yang selalu berupaya mencegah kerusakan pada lingkungan alam di sekitarnya, dan mengembangkan upaya-upaya untuk memperbaiki kerusakan alam yang sudah terjadi.

Ad.17 Peduli Sosial

Sikap dan tindakan yang selalu ingin memberi bantuan pada orang lain dan masyarakat yang membutuhkan.

Ad.18 tanggung Jawab

Sikap dan perilaku seseorang untuk melaksanakan tugas dan kewajibannya, yang seharusnya dia lakukan, terhadap diri sendiri, masyarakat, lingkungan (alam, sosial dan budaya), negara dan Tuhan Yang Maha Esa.

Dari apa yang diuraikan di atas pengertian dan makna nilai nilai karakter dapat digambarkan bagaimana nilai-nilai karakter yang mulia ini sebetulnya sudah ada pada Kebudayaan Melayu yang identik dengan nilai-nilai dalam Agama Islam. Hal tersebut dapat terlihat pada definisi jati diri Melayu setelah pengislamannya di abad ke-15, dapat dikelompokkan sebagai berikut:

1. Seseorang disebut Melayu apabila dia beragama Islam, sehari-hari berbahasa Melayu dan berada-istiadat Melayu. Adat Melayu itu, "*Adat bersendikan Syarak, Syarak bersendikan kitabullah*". Jadi orang Melayu itu adalah etnis secara kultural (budaya), bukan mesti secara geneologis (persamaan keturunan darah);
2. Berpijak kepada Yang Esa seperti kata pepatah:
*Bergantung kepada yang satu, berpegang kepada yang esa,
tuah hidup sempurna hidup, hidup berakal mati beriman,
malang hidup celaka hidup, hidup tak tahu halal haramnya;*
3. Orang Melayu sangat mementingkan penegakan hukum (*law enforcement*) untuk keamanan, ketertiban, dan kemakmuran masyarakat. Seperti diungkapkan pepatah:
*Adat di atas tumbuhnya, mufakat di atas dibuatnya,
Biar mati anak daripada mati adat,
Mati anak gempar sekampung,*

Mati adat gempar sebangsa;

4. Orang Melayu mengutamakan budi dan bahasa. Hal itu menunjukkan sopan santun dan tinggi peradabannya, seperti diungkapkan pepatah:

*Usul menunjukkan asal, bahasa menunjukkan bangsa,
taat pada petuah, setia pada sumpah,
Mati pada janji, melarat pada budi,
hidup dalam pekerti, mati dalam budi,
tahu budi ada hutangnya, tahu hidup ada bebannya;*

5. Orang Melayu mengutamakan pendidikan dan ilmu. Hal ini tercermin dalam pepatah:

Menuntut ilmu jangan segan, ilmu yang benar,

*yaitu ilmu kebajikan, isi kitab ini sudah disebutkan.
Segala perbuatan dengan berilmu, maka kebajikan boleh bertemu,
jangan sembarang-barang diramu, akhirnya engkau jatuh bersemu.
Ilmu itu besar faedahnya, membedakan hak dengan batilnya, mengetahui orang
banyak benar salahnya, supaya dihukumkan dengan adilnya,
bekal ilmu mencelikkan, bekal iman menyelamatkan;*

6. Orang melayu mementingkan budaya. Hal ini terungkap pada pepatah:

Bercakap tidak kasar, berbaju menutupi aurat,

*menjauhkan pantang larang dan dosa.
Biar mati dari pada menanggung malu dirinya atau keluarganya, karena bisa
menjatuhkan marwah keturunannya, sebaliknya tidak dengan kasar memermalukan
orang lainnya;*

7. Orang Melayu mengutamakan musyawarah dan mufakat sebagai sendi kehidupan sosial. Kondisi ini terlihat pada perkawinan, kematian, kenduri, mendirikan rumah, membuka ladang/usaha, di dalam Pemerintahan dan lain-lainnya;

8. Orang Melayu ramah dan terbuka kepada tamu. Keramah-tamahan dan keterbukaan orang Melayu terhadap segala orang pendatang (tamu) terutama yang beragama Islam, berpangkal kepada Politik Raja Melayu yang maritim untuk memeriahkan bandar dengan para pedagang, seperti dalam pepatah:

*Apabila meraut selodang buluh, Siapkan lidi buang miangnya,
Bila menjemput orang nan jauh, Siapkan nasi dengan hidangnya;*

9. Orang Melayu melawan jika terdesak, seperti dalam ungkapan:

*Kalau sudah dimabuk pinang, dari pada ke mulut biar ke hati, kalau sudah masuk ke gelanggang,
dari pada surut rela lah mati, Esa elang dua belalang, takkan kayu berbatang jerami, Esa hilang dua
terbilang, takkan Melayu hilang di bumi. (Oktaviana ZP, 20013).*

Sesungguhnya nilai-nilai karakter yang mulia telah ada bersama Kebudayaan Melayu yang Islami. Hanya saja situasi dan kondisi saat ini menggeser nilai-nilai yang sesungguhnya telah menjadi budaya masyarakat Melayu sebagai *local wisdom* atau kearifan lokal.

1. Peran Agama dalam Pengembangan Karakter.

Untuk menjadikan manusia memiliki karakter mulia (berakhlak mulia), manusia berkewajiban menjaga dirinya dengan cara memelihara kesucian lahir dan batin, selalu menambah ilmu pengetahuan, membina disiplin diri, dan berusaha melakukan perbuatan-perbuatan terpuji serta menghindarkan perbuatan-

perbuatan tercela. Setiap orang harus melakukan hal tersebut dalam berbagai aspek kehidupannya, jika ia benar-benar ingin membangun karakternya.

Sebagai salah satu agama samawi (bersumber dari wahyu Tuhan), Islam memberikan pembelajaran yang tegas tentang karakter atau akhlak. Apa yang dicontohkan oleh Nabi Muhammad Saw., selaku pembawa agama Islam, harus diteladani oleh semua pengikutnya (umat Islam). Nabi Muhammad Saw. berhasil membangun karakter umat Islam setelah menempuh waktu yang lama (sekitar 13 tahun) dan dengan kerja keras yang takkenal lelah.

Nabi memulainya dengan pembinaan agama, terutama pembinaan akidah (keimanan). Dalam konsep Islam, akhlak atau karakter mulia merupakan hasil dari pelaksanaan seluruh ketentuan Islam (syariah) yang didasari dengan fondasi keimanan yang kokoh (akidah). Seorang Muslim yang memiliki akidah yang kuat pasti akan mematuhi seluruh ketentuan (ajaran) agama Islam dengan melaksanakan seluruh perintah agama dan meninggalkan seluruh larangan agama. Inilah yang disebut takwa.

Dengan pelaksanaan ketentuan agama yang utuh baik kuantitas dan kualitasnya, seorang Muslim akan memiliki karakter mulia seperti yang sudah dipraktikkan oleh Nabi Muhammad beserta para sahabatnya. Dengan demikian, agama memiliki peran besar dalam pembangunan karakter manusia. Agama menjamin pemeluknya memiliki karakter mulia, jika ia memiliki komitmen tinggi dengan seluruh ajaran agamanya. Sebaliknya, jika pemeluk agama memiliki agama hanya sebagai formalitas belaka tanpa memperhatikan dan mematuhi ajaran agamanya, maka yang terjadi sering kali agama tidak bisa mengantarkan pemeluknya berkarakter mulia, malah agama sering menjadi tameng di balik ketidakberhasilan membangun karakter pemeluknya. Karena itulah, tidak sedikit orang yang lari dari agama dan ingin membuktikan bahwa ia mampu berkarakter tanpa agama.

Inilah opini sebagian masyarakat yang sebenarnya keliru. Sebab karakter yang dibangun tanpa agama adalah karakter yang tidak utuh. Bagaimana orang dikatakan baik atau buruk karakternya jika ukurannya hanyalah berbuat baik kepada manusia saja dan mengabaikan hubungan vertikalnya (ibadah) kepada Tuhan. Dalam pandangan religius dan etika Protestan, seorang individu bertanggung jawab atas keselamatan lahir batin melalui perbuatannya yang baik. Keselamatan manusia tergantung pada amal ibadahnya.

Setiap orang bisa menjamin keselamatan kekalnya dengan jalan menghayati cara hidup yang etis, yakni hidup dengan saleh sambil bekerja dengan rajin dan jujur. Keselamatan dunia akhirat tergantung pada usaha pribadi seseorang. Etos Protestan ini dengan mudah bisa mengintegrasikan mandat Ilahi yang diterima setiap manusia dari Allah, Sang Pencipta, seperti diuraikan dalam Kitab Suci (Kejadian 1: 28): "Beranak cuculah dan bertambah banyak, penuhilah bumi, dan taklukkanlah itu ..." (Bambang Sugiharto dan Agus Rahmat W., 2000: 61).

Pembinaan karakter (akhlak) juga harus dilakukan dengan masyarakat pada umumnya yang bisa dimulai dari kolega atau teman dekat, teman kerja, dan relasi lainnya. Dalam pergaulan kita di masyarakat bisa saja kita menjadi bagian yang tidak terpisahkan dengan mereka, entah sebagai anggota biasa maupun sebagai pemimpin. Sebagai pemimpin, kita perlu menghiasi dengan akhlak yang mulia. Karena itu, pemimpin hendaknya memiliki sifat-sifat mulia, seperti memiliki kemampuan, berilmu pengetahuan agar

urusan ditangani secara profesional, memiliki keberanian dan kejujuran, lapang dada, penyantun, serta tekun dan sabar.

Dari bekal sikap inilah pemimpin akan dapat melaksanakan tugas dengan amanah dan adil, melayani dan melindungi rakyat, dan bertanggung jawab serta membelajarkan rakyat. Sedangkan sebagai rakyat kita berkewajiban patuh, memberi nasihat kepada pemimpin jika ada tanda-tanda penyimpangan. Di samping itu, pembinaan akhlak juga harus dilakukan terhadap makhluk lain, seperti dengan binatang, tumbuhan, dan lingkungan sekitarnya. Akhlak yang dikembangkan adalah cerminan dari tugas kekhilafahan manusia di bumi, yakni untuk menjaga agar setiap proses pertumbuhan alam terus berjalan sesuai dengan fungsi ciptaan-Nya.

Dalam kondisi apa pun (di masa perang atau damai) manusia dilarang merusak binatang dan tumbuhan kecuali terpaksa. Semua sudah diciptakan dan diatur sesuai dengan hukum alamnya masing-masing dan disesuaikan dengan tujuan dan fungsi penciptaan (QS. al-Hasyr (59): 5). Pendekatan yang utilitarian dan homosentris terhadap alam bertujuan untuk memanfaatkan alam demi kesejahteraan masyarakat. Gifford Pinchot, salah seorang penganjur etika perlindungan alam (conservation ethics), menyatakan bahwa sumber-sumber daya alamiah hendaknya digunakan dengan bijaksana guna menciptakan "kesejahteraan optimal bagi sebanyak mungkin orang dalam kurun waktu selama mungkin pula". Untuk menjamin tercapainya tujuan itu, ia menganjurkan agar pengelolaan lingkungan hidup serta sumber-sumber daya alamiah yang vital ditangani oleh negara. Pihak pemerintah harus mengambil keputusan berdasarkan prinsip bahwa masyarakat hendaknya mendapatkan manfaat yang besar dari usaha untuk memelihara sumber-sumber daya alamiah yang dapat diperbarui (I. Bambang Sugiharto dan Agus Rahmat W, 2000: 70).

2. Peran Lingkungan dalam Pengembangan Karakter

Pembudayaan karakter mulia perlu dilakukan demi terwujudnya karakter mulia yang merupakan tujuan akhir dari suatu proses pendidikan. Budaya atau kultur yang ada di lembaga, baik sekolah, kampus, maupun yang lain, berperan penting dalam membangun karakter mulia di kalangan sivitas akademika dan para karyawannya. Karena itu, lembaga pendidikan memiliki tugas dan tanggung jawab untuk melakukan pendidikan karakter (pendidikan moral) bagi para peserta didik yang didukung dengan membangun lingkungan yang kondusif baik di lingkungan kelas, sekolah, tempat tinggal peserta didik, dan di tengah-tengah masyarakat. Untuk merealisasikan karakter mulia sangat perlu dibangun budaya atau kultur yang dapat mempercepat terwujudnya karakter yang diharapkan.

Kultur merupakan kebiasaan atau tradisi yang sarat dengan nilai-nilai tertentu yang tumbuh dan berkembang dalam kehidupan sehari-hari dalam berbagai aspek kehidupan. Kultur dapat dibentuk dan dikembangkan oleh siapa pun dan di mana pun. Michele Borba menawarkan pola atau model untuk pembudayaan karakter mulia. Ia menggunakan istilah "membangun kecerdasan moral". Dalam bukunya, *Building Moral Intelligence: The Seven Essential Virtues That Kids to Do The Right Thing* (2001) *Membangun Kecerdasan Moral: Tujuh Kebajikan Utama Agar Anak Bermoral Tinggi*, (2008), Borba menguraikan berbagai cara untuk membangun kecerdasan moral.

Menurut Borba (2008: 4) kecerdasan moral adalah kemampuan seseorang untuk memahami hal yang benar dan yang salah, yakni memiliki keyakinan etika yang kuat dan bertindak berdasarkan keyakinan

tersebut, sehingga ia bersikap benar dan terhormat. Borba menawarkan cara untuk menumbuhkan karakter yang baik dalam diri anak, yakni dengan menanamkan tujuh kebajikan utama (karakter mulia): empati, hati nurani, kontrol diri, rasa hormat, kebaikan hati, toleransi, dan keadilan. Ketujuh macam kebajikan inilah yang dapat membentuk manusia berkualitas di mana pun dan kapan pun.

Empati merupakan inti emosi moral yang membantu anak memahami perasaan orang lain. Kebajikan ini membuatnya menjadi peka terhadap kebutuhan dan perasaan orang lain, mendorongnya menolong orang yang kesusahan atau kesakitan, serta menuntutnya memperlakukan orang dengan kasih sayang. Hati nurani adalah suara hati yang membantu anak memilih jalan yang benar daripada jalan yang salah serta tetap berada di jalur yang bermoral; membuat dirinya merasa bersalah ketika menyimpang dari jalur yang semestinya. Kontrol diri dapat membantu anak menahan dorongan dari dalam dirinya dan berpikir sebelum bertindak, sehingga ia melakukan hal yang benar, dan kecil kemungkinan mengambil tindakan yang berakibat buruk.

Kebajikan ini membantu anak menjadi mandiri karena ia tahu bahwa dirinya bisa mengendalikan tindakannya sendiri. Sifat ini membangkitkan sikap mural dan baik hati karena ia mampu menyingkirkan keinginan memuaskan diri serta merangsang kesadaran mementingkan keperluan orang lain. Rasa hormat mendorong anak bersikap baik dan menghormati orang lain. Kebajikan ini mengarahkannya memperlakukan orang lain sebagaimana ia ingin orang lain memperlakukan dirinya, sehingga mencegahnya bertindak kasar, tidak adil, dan bersikap memusuhi. Dengan ini ia akan memerhatikan hak-hak serta perasaan orang lain. Kebaikan hati membantu anak menunjukkan kepeduliannya terhadap kesejahteraan dan perasaan orang lain. Dengan mengembangkan kebajikan ini, ia lebih berbelas kasih terhadap orang lain dan tidak memikirkan diri sendiri, serta menyadari perbuatan baik sebagai tindakan yang benar.

Toleransi membuat anak mampu menghargai perbedaan kualitas dalam diri orang lain, membuka diri terhadap pandangan dan keyakinan baru, dan menghargai orang lain (Membangun Kecerdasan Moral: Tujuh Kebajikan Utama Agar Anak Bermoral Tinggi, 2008), Borba menguraikan berbagai cara untuk membangun kecerdasan moral. Menurut Borba (2008: 4) kecerdasan moral adalah kemampuan seseorang untuk memahami hal yang benar dan yang salah, yakni memiliki keyakinan etika yang kuat dan bertindak berdasarkan keyakinan tersebut, sehingga ia bersikap benar dan terhormat. Borba menawarkan cara untuk menumbuhkan karakter yang baik dalam diri anak, yakni dengan menanamkan tujuh kebajikan utama (karakter mulia): empati, hati nurani, kontrol diri, rasa hormat, kebaikan hati, toleransi, dan keadilan. Ketujuh macam kebajikan inilah yang dapat membentuk manusia berkualitas di mana pun dan kapan pun. Empati merupakan inti emosi moral yang membantu anak memahami perasaan orang lain.

Kebajikan ini membuatnya menjadi peka terhadap kebutuhan dan perasaan orang lain, mendorongnya menolong orang yang kesusahan atau kesakitan, serta menuntutnya memperlakukan orang dengan kasih sayang. Hati nurani adalah suara hati yang membantu anak memilih jalan yang benar daripada jalan yang salah serta tetap berada di jalur yang bermoral; membuat dirinya merasa bersalah ketika menyimpang dari jalur yang semestinya. Kontrol diri dapat membantu anak menahan dorongan dari dalam dirinya dan berpikir sebelum bertindak, sehingga ia melakukan hal yang benar, dan kecil kemungkinan mengambil tindakan yang berakibat buruk. Kebajikan ini membantu anak menjadi mandiri karena ia tahu bahwa dirinya bisa mengendalikan tindakannya sendiri. Sifat ini membangkitkan sikap mural dan baik hati

karena ia mampu menyingkirkan keinginan memuaskan diri serta merangsang kesadaran mementingkan keperluan orang lain. Rasa hormat mendorong anak bersikap baik dan menghormati orang lain.

Kebajikan ini mengarahkannya memperlakukan orang lain sebagaimana ia ingin orang lain memperlakukan dirinya, sehingga mencegahnya bertindak kasar, tidak adil, dan bersikap memusuhi. Dengan ini ia akan memerhatikan hak-hak serta perasaan orang lain. Kebaikan hati membantu anak menunjukkan kepeduliannya terhadap kesejahteraan dan perasaan orang lain. Dengan mengembangkan kebajikan ini, ia lebih berbelas kasih terhadap orang lain dan tidak memikirkan diri sendiri, serta menyadari perbuatan baik sebagai tindakan yang benar.

Toleransi membuat anak mampu menghargai perbedaan kualitas dalam diri orang lain, membuka diri terhadap pandangan dan keyakinan baru, dan menghargai orang lain tanpa membedakan suku, gender, penampilan, budaya, agama, kepercayaan, kemampuan, atau orientasi seksual. Dengan toleransi ia akan memperlakukan orang lain dengan baik dan penuh pengertian, menentang permusuhan, kekejaman, kefanatikan, serta menghargai orang-orang berdasarkan karakter mereka. Keadilan menuntun anak agar memperlakukan orang lain dengan baik, tidak memihak, dan adil, sehingga ia mematuhi aturan, mau bergiliran dan berbagi, serta mendengar semua pihak secara terbuka sebelum memberi penilaian apa pun. Ia juga terdorong untuk membela orang lain yang diperlakukan tidak adil dan menuntut agar setiap orang diperlakukan setara (Borba, 2008: 7-8). Tujuh kebajikan itu menjadi pola dasar dalam membentuk karakter (akhlak mulia) dan sisi kemanusiaannya hingga sepanjang hidup ia akan menggunakannya.

Untuk mendasari itu semua perlu terlebih dahulu diajarkan berbagai nilai kebajikan yang harus direalisasikan dalam perilaku nyata oleh setiap manusia dalam kehidupannya sehari-hari. Dengan demikian, seseorang akan mendapatkan kualitas sebagai insan kamil, insan yang berakhlak mulia, atau dengan istilah Michele Borba disebut manusia yang memiliki kecerdasan moral. Dalam buku *100 Ways to Enhance Values and Morality in Schools and Youth Settings* (1995), Howard Kirschenbaum menguraikan 100 cara untuk bisa meningkatkan nilai dan moralitas (karakter/akhlak mulia) di sekolah yang bisa dikelompokkan ke dalam lima metode, yaitu: 1) *inculcating values and morality* (penanaman nilai-nilai dan moralitas); 2) *modeling values and morality* (pemodelan nilai-nilai dan moralitas); 3) *facilitating values and morality* (memfasilitasi nilai-nilai dan moralitas); 4) *skills for value development and moral literacy* (ketrampilan untuk pengembangan nilai dan literasi moral; dan 5) *developing a values education program* (mengembangkan program pendidikan nilai). Dari pendapat Kirschenbaum ini maka semua guru harus meningkatkan kualitas pembelajaran di sekolah.

Salah satu upaya yang bisa dilakukan adalah pembinaan karakter siswa melalui proses pembelajaran di kelas dan juga membangun lingkungan yang kondusif di luar kelas. Tawaran Kirschenbaum di atas masih perlu ditambah dengan landasan pengembangan kecerdasan religius, karena hal ini telah banyak diakui sebagai kondisi yang dapat membuat pendidikan karakter dapat dikelola dengan lebih mudah dengan hasil yang relatif baik. Semu aktivitas yang dilandasi ketakwaan kepada Tuhan akan dapat membangun kesadaran akan adanya pengawasan Tuhan dalam setiap ucapan dan perilaku seseorang (Darmiyati Zuchdi dkk., 2009: 52). Dari uraian di atas jelaslah bahwa membangun kultur atau lingkungan yang mendukung terwujudnya tujuan pendidikan, yakni karakter mulia, sangatlah penting. Tiga lingkungan utama peserta didik, yakni

lingkungan sekolah, lingkungan keluarga, dan lingkungan masyarakat hendaklah dibangun yang sinergis dan bersama-sama mendukung proses pendidikan dan pembelajaran di kelas. Lingkungan yang jelek tidak hanya menghalangi tercapainya tujuan pendidikan, akan tetapi juga akan merusak karakter peserta didiknya.

3. Konsep Pendidikan dalam Islam sebagai Ciri Budaya Melayu dalam Membentuk Manusia yang Berakhlak Mulia.

Sebagaimana diuraikan di atas seorang dikatakan Melayu apabila dianya beragama Islam dan berbahasa sehari-hari dengan bahasa melayu. Dalam mengembalikan kejayaan budaya melayu yang melekat dengan agama Islam tentunya mulai sekarang harus mengembalikan kepada dunia pendidikan dengan sifat-sifat yang dimiliki oleh Rasulullah. Peran seorang pendidik sangat penting dalam mengembalikan kejayaan budaya Melayu melalui dunia pendidikan. Menurut Imam Al Ghazali, kriteria untuk menjadi seorang pendidik yang islami dan profesional untuk membentuk manusia yang berakhlak mulia haruslah mempunyai kriteria sebagai berikut :

1. Pendidikan yang ideal adalah orang tua maupun guru yang mempunyai akal cerdas, akhlak yang sempurna, dan fisik yang kuat. Pendidik harus mempunyai sifat tersebut karena akal yang cerdas dibutuhkan untuk menguasai ilmu pengetahuan secara mendalam. Kepemilikan akhlak yang sempurna dibutuhkan agar pendidik menjadi teladan yang baik bagi peserta didiknya. Sementara itu, fisik yang kuat dibutuhkan agar pendidik dapat membimbing peserta didiknya dengan baik;
2. Pendidik harus mempunyai tanggung jawab yang besar dalam mengajar, membimbing, dan mengarahkan peserta didik untuk mendekatkan diri kepada Allah. Pendidik juga harus membantu peserta didik untuk menghadapi kehidupan di dunia dan akhirat;
3. Pendidik harus dapat memahami kejiwaan dan kemampuan intelektual peserta didik yang berbeda-beda. Perkembangan psikologi dan intelektual mereka berbeda untuk setiap tingkatan umur. Oleh karena itu seorang pendidik haruslah dapat menyajikan materi secara sistematis. Hal tersebut diperlukan karena peserta didik harus memahami terlebih dahulu pelajaran pendahuluan sebelum dapat mempelajari pelajaran lanjutan;
4. Pendidik haruslah memiliki rasa kasih sayang terhadap peserta didik, serta tidak boleh menggunakan kata makian dan kekerasan. Guru yang baik harus menganggap peserta didik sebagai anaknya sendiri;
5. Kewajiban menyampaikan ilmu pengetahuan adalah kewajiban seorang muslim. Jadi seorang pendidik harus memiliki sifat ikhlas dalam menyampaikan ilmu pengetahuan dan tidak berharap imbalan jasa;
6. Pendidik yang Ideal dapat memahami perbedaan potensi setiap peserta didik dan memaklumi kekurangan mereka. Oleh sebab itu guru perlu memperlakukan peserta didik sesuai dengan potensi mereka;
7. Pendidik juga perlu memahami tabiat, bakat dan kemampuan peserta didik untuk meningkatkan kemampuan mereka.⁷

4. Rasulullah Sebagai Pendidik

Rasullullah memiliki akhlak yang mulia dan diutus untuk menyempurnakan akhlak manusia. Pernyataan tersebut terdapat dalam ayat berikut :

Dan sesungguhnya engkau benar-benar berbudi pekerti yang luhur (QS. Al Qalam(68):4).

Sementara itu, berikut ini merupakan hadist yang terkait dengan tugas Rasulullah dalam menyempurnakan akhlak yakni :

“Sesungguhnya aku hanya diutus untuk menyempurnakan akhlak mulia”(HR.Malik).

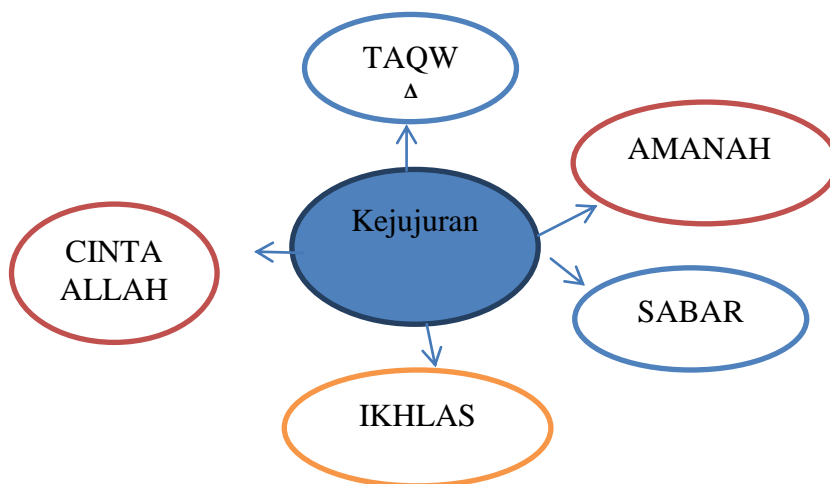
Selanjutnya hal ini ditegaskan dalam Hadis “Sesungguhnya aku hanya diutus menyempurnakan akhlak mulia”. Hadis ini diterangkan Ridwan Abdullah Sani (2016) dalam kutipan berikut.

⁷ Ridwan Abdullah Sani, Muhammad Kadri, *Pendidikan Karakter Mengembangkan Karakter Anak Yang Islami*. Bumi Aksara. Jakarta 2016. Hlm.19

Sebagai seorang Rasul, Muhammad diberikan amanah oleh Allah untuk mendidik istri-istrinya, anak-anaknya, keluarganya, sahabat-sahabatnya, dan seluruh umatnya. Perlu diketahui bahwa dalam memperkenalkan ilmu pengetahuan kepada orang lain, Rasulullah selalu mempertimbangkan tingkat intelektual pendengarnya. Sering kali dalam penyampaian sebuah pesan, Rasulullah mengulang kata-katanya sampai tiga kali agar pendengarnya mengerti betul apa yang disampaikan. Rasulullah juga menyampaikan pesan-pesan dengan hikmah dan cara yang baik, serta menggunakan kata-kata yang dapat dipahami dan bahasa yang santun.⁸

Inti uraian di atas menyarankan setiap penyampai pesan harus pandai berkomunikasi kepada mitra bicaranya atau audiensnya dengan bijaksana. Hal ini sejalan dengan teori pragmatik yang berbaitan dengan prinsip lokusi, ilokusi, dan perlokusi Austin dan Searle (dalam Ibrahim1993:108). *Kajian TindakTutur*. Surabaya: Usaha Nasional)⁹.

Dengan demikian ajaran Islam mengamanatkan perintah untuk mendidik istri-istrinya, anak-anaknya, keluarganya, sahabat-sahabatnya, dan seluruh umatnya. Rumah tangga, lembaga sekolah adalah lembaga pendidikan dan kebudayaan yang menjadi ajang tempat membentuk karakter yang mulia. Jika dihubungkan dengan kebudayaan Melayu yang notabene Melayu identik dengan kebudayaan Islam maka peristis pertama untuk melembagakan karakter mulia dikumandangkan melalui ajaran Islam yang termaktub dalam Al Quran dan Hadis Rasulullah “ Tuhan telah mendidikku dan menjadikan pendidikanku sebaik baik pendidikan (HR.Ibnu Hibban). Kejujuran haruslah ditempatkan pada pondasi yang sangat penting karena dengan kejujuran maka akan terimplementasi nilai nilai keislaman tersebut untuk mendapatkan pendidikan yang sebaik baik pendidikan sebagaimana yang diimplementasikan di dalam pendidikan karakter yang digambarkan dalam bagan berikut ini



Bagan.1.Kejujuran berkaitan dengan karakter yang bernilai keagamaan Islam sebagai fondasi awal yang akan memcerminkan nilai nilai karakter keislaman

Prinsip jati diri Melayu yang Islami tergambar dalam 5 unsur kejujuran di atas. Karakter yang mulia yang dimiliki warga yang mengakui kemuliaan itu adalah (1) takwa, (2) cinta Allah, (3) amanah, (4) ikhlas, (5) sabar. Kelima sifat ini sejak dulu sudah membatin sejak dulu dalam budaya melayu..

⁸ *Ibid.*

⁹ Ibrahim, Syukur. (1993). *Kajian Tindak Tutur*. Surabaya: Usaha Nasional.

C. Penutup.

1. Budaya melayu dengan kearifan lokal yang dimilikinya mempunyai nilai nilai karakter yang terkandung dalam ajaran Islam dan 18 (delapan belas) nilai nilai karakter kebangsaan yang merupakan ciri khas budaya melayu;
2. Nilai Nilai tersebut sebagaimana pada poin 1 diatas sudah dimiliki dan menjadi ciri khas budaya melayu yang identik dengan Islam yang harus dikembalikan kejayaannya melalui peran pendidikan berkarakter yang Islami.
3. Yang akhirnya Nilai nilai karakter kebudayaan melalyu tersebut dapat membentuk manusia yang berakhlak mulia.

Daftar Pustaka

- Ibrahim, Syukur. (1993). *Kajian Tindak Tutur*. Surabaya: Usaha Nasional.
- Nashir, Haedar. (2013). *Pendidikan Karakter Berbasis Agama & Budaya*. Yogyakarta: Multi Presindo
- Sani, Ridwan Abdullah & Kadri, Muhammad. (2016). *Pendidikan Karakter, Mengembangkan Karakter Anak Sejak Dini*
- Sulistiyawati, Sri. (2016). *Model Pendidikan Anti Korupsi Pada Siswa SMA Berbasis Nilai-Nilai Karakter Bangsa*. Medan: USU Press
- Zubaedi. (2012). *Desain Pendidikan Karakter*. Kencana Prenada Group Putri, Zulfa Oktaviana. Blogspot. 2013.

H. DARWIS ZAKARIA MENEBAR KEARIFAN LOKAL MELAYU DI TANAH BUGIS

Nasruddin

Dosen Tetap Fakultas Adab dan Humaniora
UIN Alauddin Makassar Sulawesi Selatan
(Email : nasruddin.ibrahim03@gmail.com)

Abstrak

H. Darwis Zakaria, berasal dari desa Tiakar-Guguk Payakumbuh Kabupaten 50 Kota. lahir 11 Agustus 1908. Di lingkungan keluarga besarnya tertanam kearifan lokal melayu salah satunya dengan kalimat “adat bersendi syarak, syarak bersendi kitabullah”. Beliau menginjakkan kaki di tanah Bugis tahun 1936 tentu saja membawa kearifan lokal Melayu. Menurut catatan sejarah bahwa pendidikan di tanah Bugis, sebelum kedatangan beliau, masih berlangsung secara tradisional. beliau memberikan nuansa baru dengan cara menebar kearifan lokal Melayu, yaitu menanamkan kepada murid-muridnya, tentang adat bersendi syarak, Ia Memulai dengan mengadakan pembaharuan baik dalam hal sistem pengajaran, metode pengajaran maupun kurikulum dan penggunaan buku-buku pegangan, menerapkan konsep dan pengalamannya ketika belajar di Thawalib Padangpanjang, dengan memadukan konsep pembaharuan sistim pengajaran Muhammadiyah. Di tanah Bugis, Beliau beberapa kali pindah dari kabupaten satu ke kabupaten lain di Sulawesi Selatan untuk membina dan mengembangkan pendidikan. H. Darwis Zakaria bersama-sama dengan beberapa orang ulama dan tokoh Islam lainnya mendirikan “Perguruan Islam”. H. Darwis Zakaria memimpin perguruan sampai akhir hayatnya yaitu 1975. Semua lembaga pendidikan Islam yang pernah dipimpin dan dibinanya, mengadakan pembaharuan dengan konsep ditawarkan adalah konsep kearifan lokal melayu seperti yang pernah dijalaninya di Thawalib Padangpanjang.

Kata Kunci : *H. Darwis Zakaria; Kearifan Lokal Melayu; Bugis.*

A. PENDAHULUAN

Tercatat dalam sejarah bahwa agama Islam masuk di daerah Sulawesi Selatan adalah lebih kurang pada tahun 1605 Masehi yang dibawa oleh tiga orang ulama Melayu yang berasal dari Minangkabau (Sumatra Barat). Ketiga pembawa agama Islam tersebut adalah Abdul Makmur Khatib Tunggal, Abdul Jawad Khatib Bungsu, dan Sulaeman Khatib Sulung yang oleh masyarakat Sulawesi Selatan mereka dikenal Datuk ri Bandang, Datuk ri Tiro dan Datuk Patimang.¹

Agama Islam sebagai suatu kepercayaan baru pada waktu itu dapat berkembang dengan cepat dan pesat karena penyesuaian diri dan integrasi pribadi yang tepat dari ketiga *Datuk* tersebut terhadap raja sebagai penguasa. Keberhasilan mengislamkan raja adalah merupakan kunci bagi pengembangan Islam selanjutnya. Menurut Mattulada bahwa ada kemungkinan akibat hubungan dan keakraban antara orang Melayu yang Islam dengan orang-orang Bugis dan Makassar yang belum Islam, memungkinkan terciptanya pra kondisi yang melancarkan penerimaan kelak dikemudian hari oleh masyarakat Bugis dan Makassar.²

Tiga Kerajaan Besar ketika itu, yaitu Kerajaan Gowa, Bone dan Kerajaan Luwu dan raja yang pada waktu itu, adalah merupakan penguasa yang titahnya tak boleh di sanggah, perintahnya tak boleh dibantah, maka dengan islamnya raja, Islam pulalah seluruh rakyat dan masyarakatnya.

¹ Lihat Andi Zainal Abidin Farid, *Capita Selecta Sejarah Sulawesi Selatan*. (Ujung Pandang: Hasanuddin University Press, 1999), h. 228-229

² Mattulada, “Minangkabau dalam Kebudayaan Orang Bugis Makassar di Sulawesi Selatan” dalam A.A. Navis (ed) *Dialektika Minangkabau dalam Kemelut Sosial dan Politik*, (Padang: Genta Singgalang Press, 1983), h. 131-132

Dengan memanfaatkan pengaruh yang ada, Raja Gowa mengajak Raja-raja Bugis lainnya untuk memeluk agama Islam sebagai suatu jalan kebaikan yang telah ditemukan kerajaan Gowa. Seruan ajakan itu terutama ditujukan kepada raja-raja yang tergabung dalam persekutuan *Tellupoccoe*³ yaitu Kerajaan Bone, Kerajaan Soppeng dan Kerajaan Wajo sesuai dengan perjanjian *Lamumpatue ri Timurung*, suatu tindakan yang strategis dari kerajaan Gowa-Tallo untuk menghilangkan kecurigaan akan niat ekspansi Gowa terhadap ketiga kerajaan Bugis tersebut. Perjanjian tersebut di atas (1582) berisikan janji bahwa ketiga kerajaan Bugis itu bersumpah setia satu sama lainnya, sekiranya salah satu dari kerajaan itu dapat menerima agama Islam, maka ketiganya akan saling mengajak menerima agama itu.⁴

Demikianlah dalam perkembangan selanjutnya raja-raja Bugis Makassar saling ajak-mengajak untuk memeluk Islam yang berlangsung secara damai dan mulai menggunakan nama dan gelar yang bercorak Islam untuk raja-raja mereka seperti gelar Sultan.

Strategi islamisasi yang dijalankan oleh Kerajaan Gowa di bawah pemerintahan Sultan Alauddin dan dilanjutkan oleh Sultan Malikussaid telah berhasil mengislamkan seluruh kerajaan-kerajaan Bugis-Makassar.

Di dalam proses islamisasi di daerah Sulawesi Selatan peranan tiga orang mubalig dari Minangkabau (Sumatera Barat) tersebut adalah sangat besar. Pendekatan dan metode yang dipakai, kemampuan dan kecakapan mereka membaca dan memanfaatkan kondisi dan situasi, kultur dan struktur masyarakat setempat merupakan salah satu kunci berhasilnya proses islamisasi di daerah Sulawesi Selatan. Berdasarkan pengenalan dan orientasi terhadap kondisi dan situasi. Kepercayaan dan adat istiadat yang hidup dikalangan masyarakat, maka ketiga “ulama perantau” tadi sesuai dengan keahlian masing-masing, mereka membagi diri dan wilayah operasionalnya dalam rangka penyebaran dan pengembangan ajaran Islam di daerah Sulawesi Selatan yaitu :

1. Sulaeman Khatib Sulung, menjadikan kerajaan Luwu sebagai pusat pengembangan wilayahnya yang menghadapi masyarakat Bugis yang masih kuat berpegang pada kepercayaan mitos *to manurung*⁵ dan *Dewata Seuwae*⁶ dalam mitologi I Lagaligo. Untuk itu, Sulaeman Khatib Sulung yang digelar Datuk Patimang melakukan pendekatan dengan Ilmu Kalam dan Pendidikan dengan mengutamakan pemahaman tentang sifat-sifat Allah swt. dengan tujuan penggantian dan pemurnian kepercayaan *dewata Seuwae* menjadikan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa sesuai dengan ajaran Islam.
2. Abdul Jawad Khatib Bungsu, memilih daerah Tiro Bulukumba sebagai pusat pengembangan wilayah Islamnya dengan menggunakan pendekatan ilmu tasawuf dalam menghadapi orang-orang Bugis yang masih berpegang teguh kepada ajaran Islam seperti ilmu sihir, mistik dengan menggunakan kekuatan bathin dalam samadi. Pendekatan tasawuf tersebut berhasil memurnikan kepercayaan masyarakat dari mistik kebatinan kepada kepercayaan terhadap Allah swt.
3. Abdul Khatib Makmur Tunggal, yang digelar dengan Datuk ri Bandang, memilih tetap tinggal di Gowa Tallo sebagai pusat pengembangan wilayahnya menghadapi penduduk dan masyarakat yang masih suka

³ *Tellupoccoe* arti etimologi adalah tiga puncak, arti terminologi adalah penamaan terhadap kesepakatan antara tiga kerajaan Bugis yaitu Kerajaan Bone, Kerajaan Soppeng dan Kerajaan Wajo.

⁴ Abu Bakar Punagi, *Uluada, (Beberapa Perjanjian yang Pernah Diikrarkan)*, (Ujungpandang: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan, 1983), h. 58

⁵ *To manurung*, pengertian etimologinya adalah orang yang turun dari atas, pengertian terminologinya adalah gelar yang berlaku pada raja-raja pertama yang memerintah pada kerajaan di Sulawesi Selatan.

⁶ *Dewata Seuwae* adalah Tuhan yang satu.

melakukan perbuatan-perbuatan maksiat seperti: berzina, berjudi, minum arak, membunuh, merampok dan sebagainya. Menghadapi masyarakat yang demikian, Datuk ri Bandang menggunakan pendekatan fikhi/hukum syariat dan ilmu tauhid, dengan perlindungan dan bantuan Raja, maka beliau berhasil memasukkan ajaran Islam serta merubah pandangan dan kepercayaan masyarakat, sampai agama Islam diterima dan dimaklumkan sebagai agama resmi kerajaan Gowa-Tallo.⁷

Generasi Ulama sesudah trio Datuk tersebut merupakan murid-murid ketiga ulama tersebut meneruskan misi gurunya yaitu memasyarakatkan Islam dan mengislamkan masyarakat Sulawesi Selatan antara lain ialah Syekh Yusuf di Gowa, Datuk ri Panggentungan, Lo'mo ri Antang dan sebagainya. Sesudah generasi tersebut di atas tidak banyak lagi diketahui siapa-siapa pelanjut misi tersebut, namun Ahmad Dauliy memberikan informasi bahwa "hubungan antara kerajaan Aceh dan kerajaan Gowa semakin akrab, maka banyak ulama Aceh di kirim ke Makassar, antara lain Sayed Jalaluddin yang membawa buku-buku agama Islam untuk diajarkan di Makassar antara lain seperti kitab Akhbarul Akhirah, dan kitab As-Shirathal Mustakim karangan Nurudin Arraniry. Sayed Jalaluddin kawin dengan daeng Tamami seorang puteri bangsawan Gowa yang bermukim di Cikoang Takalar."⁸

Meskipun tidak banyak catatan yang dapat ditemukan mengenai ulama-ulama penyiar dan penyebar agama Islam dalam proses islamisasi di Sulawesi Selatan selanjutnya sampai tahun 1900 M. Namun satu hal yang dapat dipastikan bahwa yang berperan secara dominan di dalam perkembangan agama Islam tersebut adalah "Pendidikan Islam yang berupa Dakwah Islamiyah ataupun pendidikan non formal lainnya. Sejalan dengan perkembangan zaman dan kemajuan ilmu pengetahuan bahwa di dalam berbagai aspek kehidupan manusia terjadi perubahan dinamis dan pembaharuan-pembaharuan. Demikian pula halnya dengan pendidikan Islam di daerah Sulawesi Selatan pada akhir abad ke 19 atau awal abad ke 20 telah mengalami perubahan dan pembaharuan pula.

Jika pada awalnya masuknya agama Islam di Sulawesi Selatan dan pengembangannya secara luas telah berperanan besar tiga ulama yang berasal dari Minangkabau (Sumatera Barat), maka pada tiga dasawarsa pertama abad ke 20 telah datang pula "ulama-ulama perantau" dari Minangkabau ke Sulawesi Selatan seperti Prof. Dr. Hamka, Gazali Thalib, KH. Darwis Zakaria dan lain lain yang pada umumnya beliau itu bergerak di dalam bidang pendidikan Islam dan dakwah Islamiyah.

Suatu hal yang menarik bahwa ulama-ulama Melayu yang datang ke Tanah Bugis tersebut adalah ulama yang tidak bisa melepaskan diri dari karakter, budaya dan kearifan lokal Melayu yang telah mendarai daging pada dirinya seperti pola pikir, cara membawa diri, bertutur kata dan bertindak sebagai orang Melayu tidak hilang, sehingga karakter dan kearifan lokal sebagai orang Melayu dapat menjadi contoh di tanah Bugis. Timbul pertanyaan Bagaimana KH Muhammad Darwis Zakaria menebar kearifan lokal Melayu di tanah Bugis ?

⁷ Abu Hamid, "Selayang Pandang Uraian Tentang Islam dan Kebudayaan Orang Bugis-Makassar di Sulawesi Selatan" dalam *Bugis-Makassar dalam Peta Islamisasi*, (Ujung Pandang: IAIN Alauddin Makassar, 1982), h. 74

⁸ Ahmad Dandy, *Syekh Nuruddin Ar-Raniry*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 19-20

B. Pembahasan

1. Sepintas tentang Kearifan Lokal.

Kearifan lokal atau sering disebut *local wisdom* dapat dipahami sebagai usaha manusia dengan menggunakan akal budinya untuk bertindak dan bersikap terhadap sesuatu, objek, atau peristiwa yang terjadi dalam ruang tertentu. Pengertian di atas, disusun secara etimologi, di mana *wisdom* dipahami sebagai kemampuan seseorang dalam menggunakan akal pikirannya dalam bertindak atau bersikap sebagai hasil penilaian terhadap sesuatu, objek, atau peristiwa yang terjadi.

Sebagai sebuah istilah, *wisdom* sering diartikan sebagai ‘kearifan/ kebijaksanaan’ *local* secara spesifik menunjuk pada ruang interaksi terbatas dengan sistem nilai yang terbatas pula. Sebagai ruang interaksi sedemikian rupa yang di dalamnya melibatkan suatu pola-pola hubungan antara manusia dengan manusia atau manusia dengan lingkungan.

Kearifan Lokal tidak sekadar sebagai acuan tingkah laku. Kearifan lokal merupakan pengetahuan yang eksplisit yang muncul dari periode panjang yang berevolusi bersama-sama masyarakat dan lingkungannya dalam sistem lokal yang sudah dialami bersama-sama.⁹ Proses evolusi yang begitu panjang dan melekat dalam masyarakat dapat menjadikan kearifan lokal sebagai sumber energi potensial dari sistem pengetahuan masyarakat untuk hidup bersama secara dinamis dan damai. Pengertian kearifan lokal seperti ini tidak sekadar sebagai acuan tingkah-laku seseorang, tetapi lebih jauh, yaitu mampu mendinamisasi kehidupan masyarakat yang penuh keadaban. Secara substansial, kearifan lokal itu adalah nilai-nilai yang berlaku dalam suatu masyarakat.

Teezzi, Marchettini, dan Rosini mengatakan bahwa akhir dari sedimentasi kearifan lokal ini akan mewujudkan menjadi tradisi atau agama. Keberlangsungan kearifan lokal akan tercermin dalam nilai-nilai yang berlaku dalam kelompok masyarakat tertentu. Nilai-nilai itu menjadi pegangan kelompok masyarakat tertentu yang biasanya akan menjadi bagian hidup tak terpisahkan yang dapat diamati melalui sikap dan perilaku mereka sehari-hari.¹⁰ H. Darwis Zakaria, ketika berada di tanah Bugis menampilkan sikap dan perilaku kearifan lokal Melayu. Tentu saja, sahabat karib dan muridnya melihatnya dan merasakan sikap dan perilaku yang ditampilkan.

2. Riwayat Singkat KH. Darwis Zakaria

H. Darwis Zakaria berasal dari suatu desa yang bernama Desa Tiakar-Guguk Payakumbuh Daerah Tingkat II Kabupaten 50 Kota. Masyarakat Tiakar termasuk masyarakat yang taat menjalankan syariat dan berpegang teguh pada kaedah-kaedah agama, di samping itu patuh pula melaksanakan ketentuan-ketentuan adat, hingga di dalam masyarakat desa ini tampak perwujudan daripada kaedah yang berbunyi “adat bersendi syarak, syarak bersendi kitabullah”.

Orang tua dari H. Darwis Zakaria termasuk anggota masyarakat Desa Tiakar yang taat beragama dan kuat adat, sehingga rumah asal dari keturunan H. Darwis adalah “*rumah gadang*” (rumah adat). Di rumah itulah beliau dilahirkan oleh ibunya yang bernama, Sanah sebagai kurniah Allah dari perkawinannya dengan

⁹ E. Tiezzi, N. Marchettini, & M. Rossini, *Extending the Environmental Wisdom beyond the Local Scenario: Ecodynamic Analysis and the Learning Community*. <http://library.witpress.com/pages/paperinfo.asp>.

¹⁰ E. Tiezzi, N. Marchettini, & M. Rossini. *Extending the Environmental Wisdom beyond the Local Scenario: Ecodynamic Analysis and the Learning Community*.

H. Zakaria. Beliau dilahirkan pada tanggal 11 Agustus 1908 dan merupakan putra yang kedua di antara tiga orang bersaudara sekandung yaitu Sawi, Darwis dan Bakhtiar.

Pendidikan dasar beliau peroleh mulai dari tahun 1915 sampai dengan tahun 1920 yaitu pada sekolah desa di Guguk dan sekolah Gubernemen di Dangung-dangung Payakumbuh. Kemudian melanjutkan pendidikan di Madrasah Diniyah Perguruan Thawalib, suatu sekolah yang sudah terkenal keberhasilannya dan mengajarkan paham-paham baru dalam perkembangan pemikiran Islam dan diasuh oleh ulama-ulama terkenal di Minangkabau pada waktu itu dan dipimpin Tuanku Mudo Hamid seorang ahli fiqih.

H. Darwis Zakaria menyelesaikan pendidikannya di perguruan Thawalib tersebut pada tahun 1925 dan pada tahun 1925 itu juga beliau meneruskan dan melanjutkan pendidikannya ke Darul Ulum dan al-Azhar di Kairo Mesir. Setelah beliau menyelesaikan pendidikannya di Mesir, beliau kembali ke tanah Minang (Sumatera Barat) pada tahun 1931.

Pada waktu H. Darwis Zakaria berusia 22 tahun dia dikawinkan oleh orang tuanya dengan seorang gadis cantik berpendidikan agama bernama Rahanam. Dari perkawinannya ini beliau dikaruniai tiga orang putra dan putri yaitu Hilmi, Hilma dan Hulaima. Putranya yang ketiga Hulaima itu lahir kedua sewaktu H. Darwis Zakaria sudah berada di perantauan Bugis, karena sewaktu beliau berangkat Hulaima masih berada di dalam kandungan ibunya.

Setelah pulang dari Mesir menuntut ilmu agama, tidak seberapa lama sampai di kampung halamannya beliau mulai melaksanakan kandungan sabda Rasul tadi yaitu menyebarluaskan ajaran agama Islam melalui jalur pendidikan Islam. Beliau bersama-sama dengan sahabat lamanya semasa di Thawalib dulu yaitu: H. Asbiran Jamil memelopori mendirikan madrasah Diniyah di desa Tiakar tempat lahirnya, selain sebagai pendiri madrasah tersebut beliau juga sekaligus sebagai pengasuh dan pembinanya. Beliau menerapkan sistem pengajaran baru yang diperolehnya dari pendidikannya di Mesir, baik Kurikulum, Metode dan buku standar yang dipergunakan sebagai pegangan.

Sebelum mendirikan madrasah diniyah tersebut, beliau juga mendirikan surau tempat memberikan pengajian dan *halakah* bagi anggota masyarakat yang ingin mempelajari agama secara non formal. Surau ini nanti mempunyai arti tersendiri pada akhir hayat beliau setelah merantau ke tanah Bugis hampir empat puluh tahun lamanya.

Pada tahun 1932 M, H. Darwis Zakaria bersama keluarga pindah ke Padangpanjang mengabdikan sebagai guru pada perguruan Thawalib dan mengajarkan ilmu agama dan bahasa Arab.

3. Dari Rana Minang ke Tanah Bugis.

Pengabdian sebagai guru di sini dilakukannya selama lebih kurang 4 tahun sampai beliau menerima ajakan dari M. Syukur Rahim seorang putera Bugis Mandar yang sedang belajar di Padangpanjang yang mendapat amanah dari masyarakat Mandar (Majene) untuk mencari seorang guru agama (ulama) guna memimpin dan membina Madrasah Muhammadiyah di Majene. Atas kesepakatan mereka berdua dan persetujuan dari semua keluarga, berangkatlah H. Darwis Zakaria bersama M. Syukur Rahim menuju tanah Bugis sebagai perantauan yang kedua kalinya pada tahun 1936.

Perantauan pertama ke Mesir adalah perantauan mencari ilmu, sedangkan perantauan kedua ke tanah Bugis adalah perantauan menebar kearifan lokal Melayu sebagai pengabdian di Tanah Bugis. Beliau diangkat menjadi direktur Tsanawiyah dan Muallimin Majene, dari tahun 1936 sampai dengan tahun 1939.

Setelah menampakkan kemajuan dan perkembangan pendidikan Islam, khususnya pengembangan Tsanawiyah dan Muallimin Muhammadiyah Majene yang telah dibina oleh Darwis Zakaria cukup menggembirakan, maka pimpinan Muhammadiyah cabang Kampong Baru Soppeng Riaja Barru memintanya agar Darwis Zakaria dipindahkan ke Tsanawiyah Muhammadiyah Kampong Baru Soppeng Riaja untuk membinanya. Demikianlah pada tahun 1939 itu, Darwis Zakaria dipindahkan ke Tsanawiyah Muhammadiyah Kampong Baru sebagai guru dan direktur perguruan tersebut. Dan ketika bertugas di Kampong baru Soppeng Riaja, Beliauupun kawin dengan Siti Khadijah. Pada pertengahan tahun 1940 atas permintaan pengurus Muallimin Muhammadiyah dan Muallimin Ashriyah Makassar, tuan guru H. Darwis Zakaria bersama isteri pindah ke Makassar.¹¹

Selain mengajar pada Muallimin Asyriyah dan Muhammadiyah, H. Darwis zakaria juga mengajar pada madrasah Islahuddin Jongaya-Gowa sampai Jepang menduduki kepulauan Nusantara Indonesia.

Selama Pendudukan Jepang, H. Darwis Zakaria bersama beberapa orang Muslim Jepang dan Indonesia memimpin dan mengurus Lembaga Pendidikan dan Pengajaran Islam Kaikyo Gakkuin dari Jam'iatul Islamiyah di bawah pengendalian Kantor Pendidikan dan Pengajaran Jepang Bunkyo Kyoku daerah Sulawesi selatan.

4. Watak dan Kepribadian H. Darwis Zakaria.

Kepribadian adalah merupakan suatu organisasi yang dinamis di dalam diri seseorang yang bersifat psikopisis dan mempunyai cara yang khas dalam menyesuaikan diri dengan lingkungannya. Kepribadian ini merupakan kekuatan yang mendorong orang untuk berperangai secara konstan sehingga perangai tersebut menjadi ciri dari orang tersebut yang lazim juga disebut watak. Yang dimaksud dengan watak ialah *What really is* atau kenyataan yang sebenarnya dari tingkah laku seseorang.

Di dalam psikologi kepribadian dikatakan bahwa *character is personality evaluated and personality is karakter devaluated*. Maksudnya watak adalah kepribadian yang sudah dinilai sedangkan kepribadian adalah watak yang belum dinilai.

Watak dan kepribadian H. Darwis Zakaria dilihat pada tingkah laku yang diwarnai dan diberi corak oleh sifat-sifat khusus, boleh jadi merupakan bentukan dari keluarga sebagai orang Melayu yang menjadi ciri khas kearifan lokal Melayu. Berdasarkan informasi dan pengamatan orang-orang yang lama bergaul dengan H. Darwis Zakaria tersebut diketahui bahwa beliau mempunyai sifat-sifat khusus yang mewarnai watak dan kepribadiannya. Sebagaimana yang diceritakan oleh Rusydi Khalid yang pernah diajar mengatakan:

1. Sifat keras hati, pantang mundur dan istiqamah di dalam mengemukakan dan mempertahankan pendiriannya. Berbagai forum diskusi diikutinya, dan ketika mengemukakan pendapatnya, maka selalu disertai dalil dan contoh sehingga banyak orang takjub kepadanya.
2. Sifat terbuka, tidak suka sembunyi-sembunyi, beliau berbuat dengan semboyan berani karena benar, takut karen salah.

¹¹ Hj. Wafiah Malik (78 tahun), Murid H. Darwis Zakaria, *Wawancara*, 15 Agustus 2017

3. Sifat tidak membeda-bedakan orang, sehingga beliau banyak kawan dan pengagum diterima oleh semua golongan.
4. Sifat “bekerja tanpa pamrih”, melakukan sesuatu untuk orang lain tanpa mengharap balas jasa yang bersifat material.¹²

Dalam masalah pembinaan hidup keluarganya, H. Darwis Zakaria sangat memperhatikan dan menanamkan:

1. Pendidikan anak-anaknya, terutama pendidikan agamanya dan ibadahnya.
2. Hidup sederhana.
3. Mensyukuri apa adanya.
4. Mandiri, tidak menyusahkan orang lain.
5. Sabar dan tekun, jujur dan bertanggung jawab.
6. Tidak sombong dan takabbur.
7. Menjadi orang yang bermanfaat, tolong menolong.
8. Menghargai pandangan dan kreasi orang lain.
9. Kerjasama dan gotong royong, mengembangkan sifat dan sikap kesetiakawanan dan sosial
10. Berani dan percaya diri.

Watak dan karakter H. Darwis Zakaria di atas, merupakan perwujudan dari kearifan lokal Melayu yang dilakoni di kesehariannya. Teman-teman seperjuangannya serta murid-muridnya melihatnya dan merasakannya watak dan karakter tersebut, dan boleh jadi murid-muridnya sebagai orang Bugis ada yang mencontoh dalam kehidupannya dan inilah yang dimaksud menebar kearifan lokal.

Sebagai seorang ulama, H. Darwis Zakaria bukanlah type orator atau mubaligh yang membintangi berbagai podium dalam kegiatan tabligh, tetapi ia lebih banyak dikenal sebagai ulama edukator di dalam lembaga-lembaga pendidikan baik pendidikan Islam maupun pendidikan umum, ulama debator dalam berbagai diskusi dan majelis tarjih atau majelis ta’lim.

Selama di Majene dan Mangkoso, sambil mengajar ia juga memperkenalkan berbagai cabang olahraga dan permainan antara lain bulu tangkis, sepak bola dan catur. Dalam permainan catur dan halma jarang orang yang dapat menandinginya. Darimana ia memperoleh berbagai keterampilan berolah raga dan bermain, tidak ada orang yang tahu, tetapi diduga mungkin diperolehnya selama di luar negeri dan di Sumatera Barat.

Kegiatan mendidik dan mengajar di berbagai lembaga pendidikan Islam di Makassar berlangsung dari tahun 1940 sampai masuknya Jepang tahun 1942. Meskipun semua lembaga pendidikan dibekukan selama pendudukan Jepang, namun ia telah mencurahkan tenaga dan fikirannya pada kegiatan dan pengembangan pendidikan Islam “Sekolah Kadhi” dari Jamiatul Islamiyah Kaykio Gakkuin. Kegiatan membina pendidikan Islam khususnya dalam kegiatan belajar mengajar berlangsung dari tahun 1942 sampai jelang menyerah tahun 1945.¹³

¹² Rusdy Chalid (69 tahun), Guru Besar di Fak. Adab dan Humniora, *Wawancara* (5 Agustus 2017)

¹³ Danawir Ras Burhany, “KH. Darwis Zakaria Dan Usahanya Dalam Modernisasi Pendidikan Islam di Sulawesi Selatan”, *Hasil Penelitian*, 1985

Setelah Jepang menyerah dan meninggalkan lembaga pendidikan “sekolah khadi”nya bersama Jamiatul Islamiyah nya maka H. Darwis Zakaria bersama-sama dengan H. Gazali Sahlan dan Mansyur Daeng Tompo mengambil inisiatif untuk melanjutkan usaha dan kegiatan lembaga pendidikan Islam bentukan Jepang itu dengan membuka perguruan Islam sebagai lembaga pendidikan yang mengasuh dan membina pendidikan tingkat dasar dan menengah bertempat di jalan Datu Musseng. Lembaga pendidikan Islam “Pergoeroean Islam” merupakan salah satu usaha dari organisasi Persatuan Islam menggantikan jamiatul Islamiyah yang telah bubar.

Selain memimpin lembaga pendidikan Islam swasta “Pergoeroean Islam” Datu Musseng yang dibangun tanggal 1 Oktober 1945, ia juga mengajar di berbagai lembaga pendidikan umum yang terbentuk pada tahun-tahun berikutnya. Pada tahun 1951 H. Darwis Zakaria diangkat menjadi kepala penyelenggara Pendidikan Islam Propinsi Sulawesi di samping mengajar di PGA Negeri Makassar.

Pada tahun berikutnya yaitu 1952 ia diangkat menjadi dosen luar biasa Fakultas Hukum Universitas Hasanuddin yang baru saja di buka, dimana ia turut memelopori lembaga pendidikan tinggi tersebut.

Sebagai ulama pendidik H. Darwis Zakaria tela berusaha secara maksimal mentranfer nilai-nilai keulamaannya kepada anak didiknya melalui pendidikan, khususnya melalui proses dan kegiatan belajar mengajar di lembaga-lembaga pendidikan yang dibinanya.

Sebagai seorang ulama dan pendidik Islam H. Darwis Zakaria bersikap moderat terhadap semua organisasi Islam yang ada di Indonesia meskipun beliau termasuk salah seorang pemegang kartu PSII, atas sikapnya itulah maka ia dapat diterima dan aktif berpartisipasi pada semua organisasi umat Islam terutama di bidang pendidikan Islam.

Atas kegiatan dan jasa-jasanya di bidang pembinaan dan pengembangan pendidikan di daerah Sulawesi Selatan, H. Darwis Zakaria terpilih dan ditetapkan oleh kanwil Depdikbud Propinsi Sulawesi Selatan sebagai tokoh pendidik pada tahun 1982. Untuk itu, Kanwil Dekdikbud Sulawesi Selatan mengusulkan kepada Bapak Presiden Cq. Menteri Pendidikan dan Kebudayaan agar kepadanya diberikan Bintang Satya Lencana Pendidikan.¹⁴

Ambo Asse mengatakan bahwa Kantor Muhammadiyah Wilayah Sulawesi Selatan sebagai Pusat Dakwah Muhammadiyah memiliki bentuk seperti seperti rumah Gadang, bentuk ini tidak hanya karena sumbangan materi orang Melayu terhadap Organisasi Muhammadiyah tetapi, Pengurus Muhammadiyah menilai bahwa orang-orang Melayu memiliki andil sangat besar dalam dalam perkembangan Islam dan Budaya di Sulawesi Selatan. Banyak budaya dan kearifan lokal Melayu hadir Di Sulawesi Selatan untuk memberikan warna pada budaya Bugis, walaupun tidak ada lagi kalimat “adat bersendikan sarak, sarak bersendi agama”, namun esensinya ada dalam masyarakat Bugis.¹⁵

Tanggal 19 Juli 1975 H. Darwis Zakaria Pulang ke Tiakar kampung halamannya. Kedatangan mereka disambut oleh seluruh keluarga anak kewanitaan, beserta cucu dan snak famili dalam suasana yang mengharukan karena sudah terlaku lama kedatangan dirindukan dan rasa gembira tak terucapkan. Hampir

¹⁴ Danawir Ras Burhany, “KH. Darwis Zakaria Dan Usahanya Dalam Modernisasi Pendidikan Islam di Sulawesi Selatan”, *Hasil Penelitian*, 1985

¹⁵ Ambo Asse, Guru Besar Fak. Syariah UIN Alauddin Makassar/ Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Sulawesi Selatan *Wawancara*, (5 Agustus 2017)

menjelang subuh tidak bisa tidur karena berceritra saling melepaskan rindu dendam yang tersimpan sekian puluh tahun. Mungkin karena kecapean dalam perjalanan dan kurang tidur dan tidak sempat istirahat, sehingga beliau merasa tidak enak badan (demam) selama 2 hari yaitu hari Minggu dan Senin. Kemudian kesehatan beliau pulih kembali sehingga pada hari Selasa dan Rabu beliau sudah bisa berjalan-jalan kembali, suasana ini sempat menghilangkan kecemasan seluruh anggota keluarga,

Namun Allah swt. berkuasa atas segala-galanya dan ajal merupakan ketentuan dan ketetapan yang dibawah sejak dalam rahim ibu dan pada hari Kamis tanggal 24 Juli 1975 beliau kembali merasakan tidak enak badan sakit perut. Pada Waktu beliau pergi untuk buang air besar ke “surau” yang beliau dirikan dulu, beliau terjatuh kemudian diangkat oleh sanak keluarganya ke atas surau tersebut, disitulah beliau mengahiri hayatnya.

C. Kesimpulan

Kearifan lokal Melayu yang tercermin dalam kebiasaan, watak dan karakter H. Darwis Zakaria membuat banyak orang Bugis mengaguminya. Kekaguman itu, sebagai suatu pertanda penghormatan dan sekaligus sebagai contoh nyata dalam mengembangkan kepribadian orang-orang Bugis. Kehadiran H. Darwis Zakaria di tanah Bugis selama 39 tahun telah banyak menorehkan karya terutama dalam bidang pendidikan dan dalam dunia pendidikan inilah pembangunan karakter sangat dibutuhkan. Watak dan karakter H. Darwis Zakaria sebagai bentukan kearifan lokal Melayu secara perlahan namun pasti menjalar ke berbagai teman sejawatnya dan muridnya yang ada di tanah Bugis. Keberlangsungan kearifan lokal yang tercermin dalam nilai-nilai yang dilakoni H. Darwis Zakaria saat berada di Tanah Bugis cukup memberikan pengaruh pada teman sejawat dan murid-muridnya. Karena telah memberikan nuansa baru terutama pembaharuan baik dalam hal sistem pengajaran, metode pengajaran maupun kurikulum dan penggunaan buku-buku pegangan, menerapkan konsep dan pengalamannya ketika belajar di Thawalib Padangpanjang, dipadukan dengan konsep pembaharuan sistim pengajaran Muhammadiyah. H. Darwis Zakaria, H. Darwis Zakaria bersama-sama dengan beberapa orang ulama dan tokoh Islam lainnya mendirikan “Perguruan Islam”. H. Darwis Zakaria memimpin perguruan sampai akhir hayatnya yaitu 1975. Semua lembaga pendidikan Islam yang pernah dipimpin dan dibinanya, mengadakan pembaharuan dengan konsep ditawarkan adalah konsep kearifan lokal melayu seperti yang pernah dijalaninya di Thawalib Padangpanjang.

Daftar Pustaka

- Abidin, Andi Zainal Farid, *Capita Selecta Sejarah Sulawesi Selatan*. Ujung Pandang: Hasanuddin University Press, 1999.
- Asse, Ambo, (59 tahun) Guru Besar Fak. Syariah UIN Alauddin Makassar/Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Sulawesi selatan *Wawancara*, (5 Agustus 2017)
- Daudy, Ahmad, MA. *Syekh Nuruddin Arraniry*, Jakarta: Bulan bintang, 1978
- Hamid, Abu. *Selayang Pandang Uraian tentang Islam dan Kebudayaan Orang Bugis di Sulawesi Selatan*, Makalah.
- Hasyimy A. H, *Perkembangan Dakwah Islam di Indonesia*, Makalah, Majalah Mimbar Ulama No. 80 tahun 1984
- Mattulada, “Minangkabau dalam Kebudayaan Orang Bugis Makassar di Sulawesi Selatan” dalam A.A. Navis (ed) *Dialektika Minangkabau dalam Kemelut Sosial dan Politik*, Padang: Genta Singgalang Press, 1983
- Mattulada, *Agama Islam di Sulawesi Selatan*, Fakultas Sastera UNHAS, 1976

Punagi, Abu Bakar, *Uluada (Beberapa perjanjian yang pernah di Ikrarkan)*, Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan, Ujung Pandang, 1983
Rasdiyanah Amir, Andi. *Bugis Makassar dalam Peta Islamisasi*, Ujungpandang: IAIN Alauddin, 1982
Rusdy, Khalid (69 tahun), Guru Besar di Fak. Adab dan Humniora, *Wawancara* (5 Agustus 2017)
Tiezzi, N. Marchettini, & M. Rossini, *Extending the Environmental Wisdom beyond the Local Scenario: Ecodynamic Analysis and the Learning Community*. <http://library.witpress.com/pages/paperinfo.asp>.

PERDAGANGAN DAN KONVERSI AGAMA DI DUNIA MELAYU: STUDI TERHADAP ISLAMISASI DI KERAJAAN INDERAPURA ABAD 17-18 M.

Sudarman

Dosen Sejarah Fakultas Adab dan Humaniora
IAIN Imam Bonjol Padang
(Email ; archeo_man47@yahoo.com)

Abstrak

Studi ini beranjak dari sebuah paradigma yang dibangun oleh sebagian sejarawan bahwa proses Islamisasi di dunia melayu lebih dominan disebarkan oleh para sufi. Akibatnya, rekonstruksi sejarah di wilayah ini selalu dikaitkan dengan ajaran, ritual serta prilaku keagamaan orang-orang sufi. Berdasarkan sumber-sumber yang ada (manuskrip dan arsip), peran pedagang sangat signifikan dalam mengembangkan Islam di dunia melayu. Melalui perdagangan dan agama, negeri-negeri yang ada di Samudra Hindia saling terkoneksi. Konversi agama yang diperankan oleh para pedagang menjadi semakin kuat, karena pada abad ke 17-18 M para pedagang dari berbagai daerah berdatangan ke Pantai Barat Sumatera untuk mendapatkan rempah-rempah. Dan kebanyakan dari para pedagang tersebut telah memeluk Islam. Pedagang muslim tersebut membawa spirit di tangannya al-Quran dan di tangan kirinya adalah komoditas dagangan. Semangat inilah yang menjadi daya penggerak para pedagang untuk menyebarkan Islam di setiap wilayah yang disinggahinya. Penelitian ini berimplikasi kepada cara pandang masyarakat mengenai Islam di dunia melayu, karena Islam yang dibawa oleh pedagang adalah Islam yang progresif dan elastis terhadap budaya setempat. Studi ini merupakan studi sejarah sosial keagamaan yang dikaji melalui tiga pendekatan. Pendekatan sejarah, pendekatan sosial dan pendekatan keagamaan. Sumber-sumber yang dipergunakan untuk merekonstruksi masa lalu itu diproses sesuai dengan metode sejarah yang dimulai dari *heuristik* (mengumpulkan sumber-sumber yang berkaitan dengan studi ini), *kritik sumber* (memverifikasi sumber-sumber sejarah), *interpretasi* (memberikan penjelasan terhadap sumber-sumber sejarah yang sudah diuji keakuratannya) dan *historiografi* (rekonstruksi fakta-fakta sejarah sehingga menjadi suatu kisah)

Kata Kunci : *perdagangan, Konversi Agama, Melayu*

A. Pendahuluan

Sudah menjadi konsensus bersama, bahwa saluran Islamisasi di Nusantara melalui enam pendekatan; perdagangan, pendidikan, tasawuf, perkawinan, kesenian dan politik.¹ Keenam pendekatan tersebut sama-sama memberikan kontribusi dan saling mengisi ruang ideologi keislaman di Nusantara. Namun juga tidak bisa dipungkiri bahwa dari keenamnya itu memiliki keterbatasan-keterbatasan ruang gerak untuk mengkonversi masyarakat Nusantara kepada Islam. Schrieke misalnya tidak terlalu yakin bahwa melalui pendekatan perkawinan masyarakat Nusantara mampu di Islamkan secara massal, selain itu menurut Schrieke² tidak mungkin ketika satu daerah penguasanya masuk Islam maka secara otomatis rakyatnya berbondong-bondong ikut masuk juga.³ Demikian juga dengan pendekatan perdagangan, Johns sangat sekeptis ketika pendekatan perdagangan dijadikan dasar atas keislaman masyarakat Nusantara, karena menurut Johns tidak mungkin seorang memiliki dua fungsi dalam satu waktu, menjadi pedagang disatu sisi dan menjadi penyiar Islam disisi yang lain. Penekanan argumentasi Johns yang perlu dipertimbangkan

¹ Marwati Djoned Puspongoro dan Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), h.188-195.

² Schrieke, *Indonesian Sociological Studies*, (Den Haag, Van hoeve, 1955), h.233.

³ Azyumardi Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2004), h.13.

adalah jika mereka sangat aktif dalam menyebarkan Islam di Nusantara, tapi mengapa perkembangan Islam sangat lambat sekali kalau tidak dikatakan stagnan, padahal Islam sudah disebarkan ke Nusantara dengan pendekatan perdagangan pada abad ke 7-8 M, bahkan sampai saat ini tidak ditemukan bukti-bukti baik secara arkeologis maupun sumber-sumber lain yang menjelaskan tentang terdapatnya penduduk muslim lokal dalam jumlah besar atau tentang terjadinya Islamisasi substansial di Nusantara.⁴

Proses Islamisasi di Nusantara pada abad ke 17-18 M menjadi catatan tersendiri oleh Azyumardi Azra, Azra lebih memilih bahwa pada abad 17-18 M tersebut proses Islamisasi di dominasi oleh para sufi serta ulama yang memiliki jaringan keilmuan yang berpusat di Mekkah dan Madinah dimana transformasi keilmuannya didukung oleh pengajaran dan karya tulis.⁵ Pendapat Azra tersebut sebenarnya tidak jauh berbeda dengan dua sejarawan sebelumnya yaitu A. H. John dan Fatimi,⁶ keduanya sepakat bahwa para sufi pengembara yang terutama menyebarkan Islam di Negeri ini, sejak abad ke 13 M para sufi telah mampu mengislamkan sebagian besar penduduk di Nusantara. Salah satu rahasia keberhasilan kaum sufi ini adalah kepandaian mereka untuk memahami kearifan lokal yang ada di satu daerah sehingga Islam hadir dengan instrumen yang sudah mereka kenal selama ini tapi dengan konten yang lebih menarik dibandingkan sebelumnya.⁷ Selain itu, para sufi juga punya kekuatan magnetis yang mampu menarik para bangsawan dan penguasa untuk terlibat dalam transformasi keilmuan dengan cara mendekatkan keturunan mereka dengan nasab para sufi, strategi ini kelihatannya sangat efektif untuk mempercepat terjadinya Islamisasi komunal yang selama ini tidak bisa dilakukan oleh para pedagang-pedagang yang datang ke Nusantara.⁸

Pengaruh sufi dan ulama pada abad ke 17-18 M dalam proses Islamisasi di Nusantara yang dicetuskan oleh Azra tentu benar dalam ruang lingkup yang makro, tetapi akan menjadi satu pertimbangan yang lebih mendalam kalau teori ini dibawa ke dalam historisitas lokal yang lebih mikro, dalam konteks kajian ini adalah tentang Islam di Kerajaan Inderapura. Variabelitas yang dibangun oleh Azra untuk merekonstruksi kerangka teori tentang Islam di Nusantara tidak bisa dibawa dalam kasus-kasus yang lebih problematis sehingga peneliti lebih cenderung kemudian membaca ulang tentang bagaimana pengaruh perdagangan terhadap Islamisasi di Nusantara tentunya dalam kerangka untuk menyorong lebih jelas tentang Islam di Inderapura pada abad ke 17-18 M. Sejarawan yang paling keras bersuara tentang pengaruh perdagangan terhadap Islam di Nusantara adalah Van Leur. Menurutnya, faktor ekonomi dan politik merupakan penentu bagi proses Islamisasi penduduk Nusantara, penguasa sangat memiliki kepentingan dalam kelancaran perdagangan diteritorial kekuasaannya, disinilah berlaku hukum saling menguntungkan, penguasa akan memfasilitasi pedagang-pedagang muslim untuk leluasa menjalankan aktivitas perdagangan, dengan harapan penguasa setempat bisa membangun jaringan dagang yang tidak hanya bersifat regional tetapi bersifat internasional. Demikian juga pedagang muslim menjalankan misi agar penguasa bisa

⁴ A.H. Johns, "Muslim Mystic and Historical Writing" dalam DG.E Hall (peny), *Historians of South East Asia*, (London: Oxford University Press, 1961), h.40-41.

⁵ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, h.13.

⁶ SQ. Fatimi, *Islam Comes to Malaysia*, (Singapore: Malaysian Sociological Institute, 1963), h.31-31

⁷ A.H. Johns, "Muslim Mystic and Historical Writing", h.41-15.

⁸ A.H. Johns. *Sufism as a Category in Indonesian Literature and History*, 1961, h.10.

menerima Islam sebagai agama kerajaan yang akan berdampak kepada Islamisasi kepada seluruh rakyat yang di bawah kekuasaan penguasa.⁹ Kondisi ini dijelaskan oleh Neher:

“...Masuk Agama Islam membawa para pedagang kepada komunitas muslim internasional, yaitu *ummat*, sebagai faktor penting kehidupan ekonomi Indonesia. Perasaan kelompok yang lebih besar (*the greater sense of community*) dan kepercayaan diantara para saudagar muslim memperluas jaringan dan kesempatan mereka mengembangkan usahanya.”¹⁰

Bagi penguasa, menyatu dengan masyarakat internasional atau global melalui konversi agama, selain memberikan harapan dan janji-janji, juga merupakan langkah strategis untuk mendapatkan berbagai keuntungan: **Pertama**, para penguasa atau raja secara personal masuk ke dalam lingkaran komunitas politik ekonomi internasional. Seiring dengan kekuatan Islam sedang menggurita secara politik dan ekonomi, konversi kepada Islam memperkuat posisi politik para penguasa karena kekuatan Islam akan mempengaruhi kemajuan atau keruntuhan sebuah kerajaan.¹¹ **Kedua**, perpindahan agama telah menaikkan ekonomi perdagangan dan kesejahteraan negara kerajaan. Menerima agama baru bermakna memperkuat ekonomi perdagangan para penguasa harus tetap menjalin kontak persuasifnya dengan para pedagang Arab, Muslim India dan Cina.¹² **Ketiga**, konversi juga berarti memperkuat negara. Kerajaan Inderapura sudah memiliki ikatan yang kuat dengan kerajaan-kerajaan yang ada di pantai barat Sumatera, misalnya aliansi politik dengan Kesultanan Banten di ujung timur Sumatera dan aliansi politik dengan Aceh Darussalam di ujung barat Sumatera. Itu artinya Islam telah memperkokoh dan memperbesar kekuasaan Kerajaan Inderapura.

Peran penguasa terhadap Islamisasi di Nusantara merupakan fakta yang tidak bisa dielakkan. Milner mempertegas atas peranan tersebut, para pemimpin (sultan/raja) di Asia Tenggara memiliki peran sangat penting dalam proses Islamisasi, maka doktrin dan struktur keagamaan selalu disandarkan kepada penguasa.¹³ Setidak-tidaknya ada tiga alasan mengapa para penguasa dan istana harus diberikan perhatian lebih dalam mengkaji proses Islamisasi: **Pertama**, dimilikinya peranan istimewa dan posisi strategis mereka dihadapan rakyatnya. **Kedua**, terdapat hubungan para penguasa istana dengan jaringan perdagangan dunia. Sudah menjadi determinasi sejarah Nusantara bahwa Islamisasi terjadi pada era perdagangan (*the age of commerce*) yang mengalami puncak kesibukan pada abad ke 17-18 M. Dapat dikatakan bahwa pada saat itu hampir tidak ada satu pun kerajaan yang berada di pelabuhan-pelabuhan kota yang tidak terhubung dengan perdagangan internasional. Agar perdagangan itu tetap aktif dan terjaga, maka seleuruh kerajaan di Nusantara mengikat diri mereka dengan membangun relasi perdagangan internasional.¹⁴ **Ketiga**, dampak besar masuk Islamnya para penguasa. Dalam pandangan dan kepercayaan tradisional pra-Islam, penguasa atau raja-raja dipersepsikan sebagai “dewa-raja” (*good-kings*),” pancaran dewa” (*good-emanations*), atau “reinkarnasi dewa” (*god-reincarnations*) dimana rakyat menghamba dan melayani mereka sepenuh hati

⁹ J.C. Van Leur, *Indonesia Trade and Society: Assays in Asian Social and Economic History* (Holland, Dordrecht: Foris Publication, 1983), h.110.

¹⁰ Clark D. Neher, *Politics in Southeast Asia*, (Inc. Cambridge, Massachusetts : Schenkman Publishing Company, 1981), h.15.

¹¹ Moeflich Hasbullah, “Perdagangan, Internasionalisme dan Konversi Agama; perspektif Psiko-sosial dalam Islamisasi di Nusantara Abad ke 15-17,” *Mimbar: Jurnal Kajian dan Budaya*, Lembaga Penelitian (LEMLIT) UIN Syarif Hidayatullah., No 1, Volume 29, h.17-18.

¹² *Ibid.*

¹³ A.C. Milner, “Islam and the Muslim State,” in M.B Hooker (ed.), *Islam in South-East Asia*, (Leiden, 1983), h.31.

¹⁴ Moeflich Hasbullah, “Perdagangan, Internasionalisme dan Konversi Agama, h.13.

dengan jiwa raga karena raja dipercaya oleh rakyatnya sebagai titisan dewa sehingga legitimasi kekuasaan raja sangat kuat.¹⁵

Penelitian ini adalah penelitian sejarah, maka metode yang dipergunakan adalah metode sejarah. Adapun langkah-langkah penelitian yang dilakukan berdasarkan metode sejarah tersebut adalah: **Pertama, heuristik**. Pada tahapan ini peneliti mengumpulkan sumber-sumber berupa arsip-arsip¹⁶ yang terdapat di Arsip Nasional Republik Indonesia (ANRI), arsip di Perpustakaan Yayasan Rusli Amran yang tersimpan di rumah Gusti Asnan, arsip dan peta yang peneliti peroleh di Perpustakaan Nasional Republik Indonesia, dan arsip yang terdapat di perpustakaan Ignatius Yogyakarta. Arsip-arsip tersebut berupa surat-surat dan berita yang dihimpun dalam *Bronnenpublikatie* berseri *Generale Missiven van Gouverneurs-Generaal en Raden aan Heren XVII der Verenigde Oostindische Compagnie*, berjumlah 16 jilid. Dokumen VOC yang tersimpan di Arsip Nasional Republik Indonesia (ANRI) yang kini tercatat dalam buku inventaris, *The Archives of the Dutch East India Company and Local Institutions in Batavia*. Surat-surat dikirim secara rutin dari pihak penguasa lokal dan lebih intens lagi pada tahun 1700 M. Pada tahun tersebut penguasa lokal di Sumatera Barat terutama Kerajaan Inderapura hampir setiap tahun mengirim laporan kepada Batavia tentang perkembangan perniagaan di Kerajaan Inderapura.¹⁷

Arsip lain yang juga memperkuat tentang Inderapura adalah; “*Contract Gesloten door R. Palm met de Regent van Indrapoera, Verbond Indrapoera, Contract Indrapoera*. Arsip ini banyak menjelaskan tentang eksistensi Kerajaan Inderapura serta hubungannya dengan perdagangan yang ada di pantai barat Sumatera.

Pengumpulan sumber lokal berupa tambo dan manuskrip tentang Inderapura peneliti peroleh dari koleksi Yulizal Yunus dan Pramono, sedangkan tambo Kerinci diperoleh dari Dikki Saputra. Ada dua naskah yang membahas lebih banyak tentang Kerajaan Inderapura ini. **Pertama, Naskah Muballighul Islam** disingkat menjadi (MI). Naskah ini menceritakan bahwa pada tahun 580 H telah datang petualang Arab yang ikut mengembangkan Islam di daerah ini. Naskah ini menggambarkan bahwa pada abad ke-12 dan 13 M wilayah Inderapura telah ramai dikunjungi oleh pelayar asing, terutama orang Arab.¹⁸ **Kedua, Manuskrip Inderapura** yang disingkat menjadi (MIP). Naskah MIP menggambarkan tentang geografis Inderapura serta tanaman-tanaman yang menjadi primadona para pedagang. Selain itu, naskah *MIP* juga berisi tentang struktur birokrasi yang dipergunakan oleh Kerajaan Inderapura.¹⁹

Kedua, kritik sumber. Pada tahap ini, peneliti memverifikasi sumber-sumber yang diperoleh berupa arsip-arsip yang ditulis oleh VOC dan sumber-sumber yang ditulis oleh masyarakat setempat, kedua sumber

¹⁵ *Ibid.*, h.14.

¹⁶ Dalam metodologi sejarah, posisi arsip sebagai sumber sejarah menempati kedudukan yang tertinggi dibanding dengan sumber sejarah lainnya, atau dapat dikatakan sebagai sumber primer (*primary sources*). Arsip sebagai sumber untuk melacak sejarah maritim menurut Mona Lohanda dapat diklasifikasikan menjadi beberapa periode. **Pertama**, periode penguasaan VOC yang berlangsung 1605-1800, merupakan sumber yang paling kaya bagi sejarah maritim. Koleksi utama dari periode ini adalah; *Daghregister van't Casteel Batavia (1640-1806)*, merupakan catatan harian resmi kegiatan pemerintah pusat Batavia. Arsip lain adalah *Resolution van't Casteel Batavia* yang terbagi menjadi beberapa jenis seperti *secrete resolution* yang bersifat rahasia, *generale resolution* yang bersifat umum, *bijlagen resolution* yang merupakan lampiran. **Kedua**, periode pemerintahan Belanda (1816-1942). Ada dua koleksi yang dapat menjadi andalan dalam mencari jejak sejarah maritim di kawasan Nusantara. *Algemeen Secretarie* merupakan berkas-berkas yang mencakup berbagai bidang kegiatan pemerintah kolonial. **Ketiga**, periode pendudukan Jepang (1942-1945). **Keempat**, periode pemerintahan RI. Mona Lohanda, *Membaca Sumber Menulis Sejarah*, (Yogyakarta: Ombak, 2011), 3, h.68-78.

¹⁷ Sri Margana dan Widya Fitrianiingsih (ed) *Sejarah Indonesia: Perspektif*, h.507.

¹⁸ Gusti Asnan, dkk. *Dinamika Sistem Birokrasi pada Masa Kerajaan Inderapura Abad XVI- Awal Abad XX M* (Penelitian Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Kementerian Agama RI, 2012), h.9.

¹⁹ *Ibid.*, h.6 dan 11.

tersebut diverifikasi untuk menguji mengenai kebenaran atau ketepatan (akurasi) dari sumber itu.²⁰ Prosedur kritik sumber dilakukan dengan cara kritik intern (kredibilitas)²¹ dan kritik ekstern (menentukan keaslian sumber).²²

Ketiga, interpretasi/ penafsiran. Pada tahap ini, interpretasi dilakukan untuk menafsirkan sumber-sumber sejarah yang sudah diverifikasi. Sumber-sumber tersebut ditafsirkan untuk memperoleh penjelasan tentang fakta-fakta sejarah yang secara implisit membahas satu peristiwa serta mensintesis antara fakta-fakta yang diperoleh melalui eksplanasi sejarah.²³ Mengenai interpretasi, cara yang dipergunakan untuk menganalisis sumber-sumber yang sudah diverifikasi adalah dengan analisis situasional.²⁴ Analisis situasional terdiri dari dua tingkatan, tingkat pertama yang ditelaah adalah proses kesadaran pelaku yang menyangkut interpretasi situasi yang diduga menyebabkan berbuat atau bertindak. Tingkat selanjutnya dapat diterangkan sifat interpretasi situasional pelaku dalam kaitannya dengan beberapa faktor biologis, psikologis, sosial, dan kultural yang melahirkan interpretasi dan tindakan atau perbuatan yang menyertainya.²⁵ Untuk mendapatkan data yang akurat, maka dalam konteks perdagangan dipergunakan teori protelisasi di mana data-data tersebut diinterpretasikan dengan cara mengelompokkannya kepada tiga kelompok; sumber yang teridentifikasi memiliki informasi mengenai kedatangan Islam yang dibawa oleh pedagang, kemudian data-data yang mengandung informasi mengenai penerimaan pedagang lokal terhadap Islam yang dibawa pedagang, selanjutnya data yang dimasukkan dalam kelompok yang mengandung informasi tentang peran kesultanan dan pedagang dalam mengislamkan penduduk setempat. Data yang telah diinterpretasi tersebut itulah yang menjadi fakta sejarah. Jadi fakta sejarah diciptakan sendiri oleh peneliti sejarah.

Keempat, historiografi merupakan tahap terakhir dalam penulisan sejarah yang bertujuan untuk menciptakan kembali totalitas peristiwa masa lampau yang sesungguhnya terjadi. Historiografi dilakukan upaya menyusun rangkaian fakta-fakta yang sudah disintesis dalam bentuk tulisan sejarah kritis analitis. Melalui tahapan ini penulis berharap dapat menyajikan suatu tulisan sejarah yang baik dan ilmiah, sehingga memiliki nilai yang diharapkan.²⁶

B. Hasil dan Diskusi

Berdasarkan naskah Tambo Tinggi Kerajaan Inderapura yang diungkapkan oleh Yulizal Yunus²⁷ bahwa Islam di Inderapura berkaitan erat dengan Islamisasi yang terjadi di kerajaan Sriwijaya. Kerajaan Sriwijaya telah menjalin hubungan dagang dengan pedagang Arab, untuk mempererat relasi tersebut, maka pedagang Arab ini membawa anak raja (Putra Mahkota) yang bernama Indrayana untuk mengadakan perjalanan dan mengunjungi Semenanjung Arabia. Perjalanan direncanakan hanya satu putaran (lebih kurang tiga bulan). Di luar dugaan, setelah menyaksikan pergerakan Islam di tanah Arab, Indrayana tertarik untuk

²⁰ Helius Sjamsuddin, *Metodologi Sejarah*, h.132.

²¹ Kritik internal dilakukan untuk menguji otentitas dan akurasi konten dan informasi yang diperoleh.

²² Kritik eksternal berfungsi untuk menguji kredibilitas sumber.

²³ Dudung Abdurrahman, *Metodologi Penelitian Sejarah Islam*, (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2011), h.168.

²⁴ Nor Huda, *Wacana "Islamisme dan Komunisme": Melacak Genealogi Intelektual Hadji Mohammad Misbach (1876-1926)* (Yogyakarta: Disertasi PPS UIN Sunan Kalijaga, 2012), h.44-45.

²⁵ Ibrahim Alfian, "Tentang Metodologi Sejarah" dalam T. Ibrahim Alfian, dkk (eds), *Dari Babad dan Hikayat sampai Sejarah Kritis* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1992), h.417. Nor Huda, *Wacana "Islamisme dan Komunisme"* h.45.

²⁶ *Ibid.*, h.11-12.

²⁷ Yulizal Yunus, *Kesultanan Indrapura dan Mandeh Rubiyah di Lunang: Spirit Sejarah dan Kerajaan Bahari hingga Semangat Melayu Dunia*, (Padang: IAIN-IB Press, 2002), h.79-81.

masuk Islam dan menunda kepulangannya hanya semata-mata ingin mendalami Islam di tanah Arab. Ketika dia kembali ke Sriwijaya, keislamannya telah diketahui oleh raja dan seluruh keluarga kerajaan. Raja murka karena Indrayana telah berani meninggalkan agama Hindu Budha, kemurkaan raja semakin memuncak ketika Indrayana mulai menyebarkan Islam di kerajaan Sriwijaya, inilah yang menyebabkan Indrayana di usir dari Sriwijaya.²⁸

Indrayana meninggalkan Istana dan berlayar dengan sebuah kapal besar yang dilengkapi dengan segala pembekalan, pelayarannya bergerak ke arah pantai barat. Setelah menyeberangi selat Sunda, memasuki lautan besar, lautan Hindia. Dengan menyusir pantai pulau Perca, menempuh keganasan lautan besar, dengan ombak, dan badai dahsyat. Akhirnya Indrayana merapat ke sebuah pelabuhan di muara sungai bercabang dua yang diapit oleh dua buah pulau kecil. Indrayana kemudian menetap di *Pasir Ganting* dan membangun perkampungan. Indrayana kemudian membentuk kerajaan kecil yang bernama Indrajati dan dia sekaligus menjadi rajanya. Kerajaan Islam ini berkembang pesat dan membangun relasi dengan kerajaan-kerajaan yang ada di sekitar kerajaan Indrajati, setelah raja Indrayana meninggal dunia, maka yang menggantikannya Indransyah Sultan Galomatsyah.²⁹

Sumber lain yang menjelaskan tentang Islam di Inderapura adalah *Tambo Alam Kerajaan Inderapura*. Dalam tambo tersebut dijelaskan bahwa Kerajaan Inderapura telah berinteraksi sejak lama dengan Persia dan jazirah Arab, munculnya agama Islam di Mekkah juga menjadi satu perbincangan yang menarik di Kerajaan Inderapura. Maka diperintahkanlah Sultan Gelomahsyah untuk pergi ke Mekkah menemui Sayyidina Ali pada tahun 656-665 M, setelah mempelajari Islam kepada Sayyidina Ali maka Sultan Gelomahsyah kembali ke Inderapura terbang mempergunakan *sepelangkahan kaki* dengan *sehelai lapik pandak*.³⁰ Setelah sampai di Inderapura Sultan Gelomahsyah mengajarkan dasar-dasar Islam kepada masyarakat dan pembesar-pembesar kerajaan. Kedatangan Islam di Inderapura mendapat hambatan dari agama Hindu sehingga perkembangan Islam di Kerajaan Inderapura sangat pelan sekali.³¹

Dari dua sumber tradisional di atas setidaknya-tidaknya memberikan gambaran umum tentang Islam di Kerajaan Inderapura. Kedua Tambo tersebut mengungkap bahwa; **Pertama**, Islam di Kerajaan Inderapura berasal langsung dari Arab, Indrayana dan Sultan Gelomansyah mempelajari Islam dari sumber pertama kemudian pulang untuk menyebarkannya di lingkungan kerajaan. **Kedua**, proses Islamisasi di Kerajaan Inderapura di dorong oleh para pedagang muslim yang datang ke Inderapura. Indrayana memeluk Islam karena terpengaruh bujukan pedagang Arab yang mengajaknya untuk ikut berziarah ke tanah Arab. Demikian juga dengan Sultan Gelomansyah yang datang langsung mempelajari Islam ke tanah Arab. Kedatangannya ke tanah Arab karena mendengar tentang perkembangan Islam di tanah Arab dari pedagang-pedagang Arab yang sudah beragama Islam. Kalau bersumber ke *Tambo Tinggi Kerajaan Inderapura* bahwa Sultan Gelomansyah merupakan raja kedua setelah raja Indrayana, hal ini mengindikasikan bahwa Kerajaan Inderapura di bawah kepemimpinan Gelomansyah telah beragama Islam, karena raja Indrayana merupakan

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Menurut kalangan adat dan agama bahwa *sepelangkahan kaki* dan *sehelai lapik pandak* merupakan sebuah tamsil di mana mengandung arti dan hikmah untuk mempercepat pula pengembangan Islam di Kerajaan Inderapura, dan *arti lapik pandak* adalah salah satu hikmah rukun Islam dengan mendirikan sembahyang atau menegakkan shalat.

³¹ Naskah Tambo Alam Kerajaan Inderapura, h.23.

pembawa agama Islam sekaligus pendiri Kerajaan Inderapura, kedatangan Sultan Gelomansyah ke Arab untuk lebih mendalami Islam serta ingin membangun jaringan ideologi dengan Islam yang ada di Arab. **Ketiga**, Islam datang ke Inderapura pada awal perkembangan Islam di tanah Arab, Sultan Gelomansyah belajar Islam langsung kepada khalifah Ali bin Abi Thalib yang memerintah pada tahun 656 sampai 661 M atau abad ke 7 M.

Informasi yang berasal dari dua *Tambo* mengenai Kerajaan Inderapura tentunya tidak serta merta diterima begitu saja, karena historiografi tradisional ini sering kali mencampur adukan antara fakta dengan mitos. Kedatangan Islam ke Nusantara yang diungkapkan dalam historiografi tradisional seringkali mengklaim bahwa; **Pertama**, Islam dibawa langsung dari Arabia; **Kedua**, Islam diperkenalkan oleh para guru dan penyiar “profesional” yakni mereka yang khusus bermaksud menyebarkan Islam; **Ketiga**, yang mula-mula Islam adalah para penguasa; **Keempat**, kebanyakan penyebar Islam “profesional” ini datang ke Nusantara pada abad ke 12 M.³²

Keabsahan *Tambo* dijadikan sumber sejarah untuk merekonstruksi kedatangan Islam di Kerajaan Inderapura masih menjadi perdebatan di kalangan sejarawan, namun fakta-fakta sejarah mengenai tahun serta penyebar Islam di Kerajaan Inderapura sangat relevan dengan teori-teori yang dikembangkan oleh sejarawan lainnya. Arnold misalnya, salah satu sejarawan yang berpendapat bahwa pada abad ke 7 M pedagang Arab sudah menyebarkan Islam di Nusantara walaupun catatan mengenai kegiatan tersebut tidak bisa dibuktikan secara akademik, sumber-sumber Cina menyebutkan bahwa pada abad ke 7 M tersebut seorang pedagang Arab telah menjadi pemimpin di komunitas muslim di pesisir pantai barat Sumatera, sebagian orang Arab ini melakukan perkawinan dengan wanita setempat sehingga terbentuklah sebuah komunitas yang terdiri dari orang Arab dan penduduk lokal.³³ Keberadaan Islam di Kerajaan Inderapura pada abad 7 M perlu dipertimbangkan, karena pola yang dipergunakan bukanlah mendatangkan penyebar Islam “profesional” tetapi sultan langsung menjemput agama tersebut kemuara di mana Islam dilahirkan, pola seperti ini dalam sumber-sumber lokal dianggap satu hal yang baru ditemukan dalam kasus Islam di Nusantara.

Pada tahun 1838 Salomon Muller mengadakan kunjungan ke Inderapura, menurut regen di sana bahwa Islam sudah berkembang di Inderapura pada tahun 1279, sebelumnya agama Hindu Brahmana sangat berakar kuat di wilayah ini.³⁴ Kalaulah benar apa yang dikatakan regen itu kepada Muller, tentunya perlu ada pembuktian-pembuktian yang membuat laporan Muller tersebut bisa dijadikan sumber sejarah. Berkaitan dengan kuatnya agama Hindu Brahmana di Kerajaan Inderapura dalam *Tambo Alam Kerajaan Inderapura* disebutkan pula bahwa Agama Hindulah yang menjadi penantang utama kehadiran Islam di Kerajaan Inderapura, dan wajarlah Islam baru kelihatan perannya pada abad ke 13 M.

Pernyataan Muller tersebut perlu menjadi pertimbangan, sebab Islam pada abad ke 13 M tersebut di pantai timur Sumatera telah berkembang di mana Sungai Kampar menjadi central penyebarannya, kemudian masuk kepedalaman melalui sungai Kuantan, Roka'n, Kampar atau Batanghari, dari sinilah

³² Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, h.12.

³³ T.W. Arnold, *The Preaching of Islam : History of the Propagation of the Muslim Faith*, (London: Constable,1913), h.364. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, h.6.

³⁴ Salomon Muller, *Reizen en Onderzoekingen in Sumatra*, 1838, h.24.

kemudian Islam sampai ke Inderapura.³⁵ Islam yang datang dari *Darek* pada abad ke-13 tersebut bukan berarti Islam belum ada di Inderapura, namun mungkin pengaruhnya sangat minim sekali, walaupun Islam sudah dianut oleh pembesar kerajaan tetapi masyarakat dan tokoh-tokoh keagamaan masih dipegang oleh agama Hindu Brahmana.³⁶ Arnold mempertegas bahwa abad ke 12-13 M inilah Islam Nusantara mulai kelihatan perkembangannya serta mengalami Islamisasi yang begitu cepat.³⁷

Islam di Inderapura semakin mengalami perkembangan yang pesat ketika Inderapura berada di bawah kekuasaan Kerajaan Aceh Darussalam, pada saat Sultan Ali RiajatSjah al-Qahhar memerintah tahun 1337-1368 mampu menaklukkan pantai barat Sumatera sehingga sampai ke Inderapura. Sultan Sultan Ali Riajat Sjah al-Qahhar tidak hanya sekedar mengadakan penaklukkan tetapi juga menyebarkan para ulama untuk memberikan pengajaran tentang Islam kepada masyarakat di pantai barat Sumatera terutama di Kerajaan Inderapura.³⁸ Tradisi pengiriman ulama ke wilayah-wilayah kekuasaan Kerajaan Aceh Darussalam tetap berlangsung, pengganti Sultan Ali Riajat Sjah al-Qahhar adalah Sultan Alaadin Mansjursjah seorang raja yang memiliki semangat tinggi untuk menyebarkan Islam di seluruh Nusantara, untuk mencapai obsesinya tersebut sultan mengundang banyak ulama dari Arab dan India agar bisa mengajarkan agama Islam di wilayah kekuasaan Aceh Darussalam. Pada tahun 990 H/1382 M didatangkanlah dua orang ulama yang berasal dari Arab, ulama tersebut bernama Syekh Abdul Chair Ibnu Hadjar dan Syekh Muhammad Jamani³⁹ keduanya memiliki keahlian dalam ilmu tasawuf, mantiq, dan tauhid. Ulama inilah yang kemudian dikirim oleh Sultan untuk memberikan pengajaran di Kerajaan Inderapura.⁴⁰

Pola pengembangan kekuasaan yang dipergunakan oleh Kerajaan Aceh Darussalam dengan mempergunakan ulama sebagai strategi menaklukkan kerajaan-kerajaan yang ada di pantai barat Sumatera merupakan pola baru, Aceh tentunya tahu betul bahwa Islam yang ada di pantai barat Sumatera tidaklah terlalu kuat sehingga dibutuhkan seorang muballigh Islam untuk menjelaskan kepada raja dan masyarakat umum tentang dasar-dasar Islam. Hal inilah yang menjadi hipotesa dari Christine Dobbin bahwa Islam telah memperoleh keberhasilan yang pertama dan yang paling lama di entrepot-entrepot pantai barat Minangkabau, tempat ini menyerupai kota Islam di Timur Tengah.⁴¹ Pada abad ke 16 M, di pelabuhan Inderapura akan mudah ditemui pejabat-pejabat pelabuhan yang bergelar Islam juga guru-guru yang fasih membaca ayat-ayat al-Quran, bahkan abad ke18 M banyak para pialang pantai serta keluarganya yang memiliki pengetahuan yang luas tentang Islam.⁴²

Islam di Inderapura lebih cenderung dikuasai oleh kerajaan, sederhananya bahwa Islam adalah agama kerajaan. Perubahan yang sangat fundamental ketika Islam menjadi agama kerajaan adalah

³⁵ Rusli Amran, *Sumatra Barat hingga Plakat Panjang*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1981), h.45.

³⁶ Djanuir Chalifah St Indera, *Sedjarah Keradjaan Inderapura*, (Padang : Panitia Seminar Sedjarah dan Kebudayaan Minangkabau, 1970), h.66.

³⁷ T.W. Arnold, *The Preaching of Islam : History of the Propagation*, 365. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, h.12.

³⁸ Zainuddin, *Tarich Atjeh*, (Medan, Pustaka Iskandar Muda, 1961), h.121.

³⁹ Kedua ulama yang dikirim oleh pemerintah Arab tersebut tidak sekedar ulama, tetapi ulama yang sudah punya pengalaman berdagang ke Nusantara, karena penguasa Arab mengetahui bahwa penerimaan masyarakat Nusantara terhadap Islam lebih cenderung karena faktor ekonomi. Amirul Hadi, *Islam and State in Sumatra: A Study of Seventeenth-Centure Aceh*, (Leiden: Brill, 2004), h.23.

⁴⁰ *Ibid.*, h.252.

⁴¹ Christine Dobbin, *Gejolah Ekonomi, Kebangkitan Islam*, h.189.

⁴² *Ibid.*

bergantinya nama kerajaan menjadi Kesultanan, sebagaimana pula kerajaan Islam yang ada di Nusantara yang secara politis menisbahkan kerajaannya dengan nama-nama yang dianggap lebih Islam, Azra lebih cenderung mengaitkan perubahan tersebut karena pengaruh dari Kesultanan Turki Usmani.⁴³ Pada abad ke 17 M, Aceh Darussalam memiliki hubungan politik yang sangat intens dengan Turki Usmani, maka wajar kalau hubungan diplomatik politik ini akan berdampak kepada kerajaan-kerajaan di bawah kekuasaan Kerajaan Aceh Darussalam. Hamka punya analisa tersendiri bahwa gelar sultan tidak berasal dari Turki Usmani, menurut Hamka bahwa perubahan gelar tersebut dimulai pada abad ke 13 M ketika institusi politik Islam sudah mulai berdiri. Dengan konversi penguasa Nusantara ke Islam, entitas politik yang selama ini dikenal sebagai “kerajaan” kini secara resmi disebut “kesultanan”.⁴⁴ Kalau merujuk kepada sumber-sumber tentang Islam di Inderapura sebagaimana yang sudah dibahas di atas, maka sebenarnya perubahan kerajaan ke kesultanan di Inderapura lebih kuat pada abad ke 13 M, karena sebelum Aceh menguasai Inderapura, kesultanan ini sudah eksis dan memiliki sistem pemerintahan yang dikonversi kepada sistem pemerintahan Islam yang sudah ada.

Dari fakta-fakta sejarah di atas, memberikan satu pemahaman bahwa proses Islamisasi di Kerajaan Inderapura melalui tiga periode yaitu: **Pertama**, periode kedatangan Islam. Islam datang ke Inderapura dibawa oleh para pedagang yang datang dari Arab, singgah di pelabuhan Koromandel kemudian sampai ke Barus dan menyebar ke arah Inderapura. **Kedua**, periode masuknya Islam ke Inderapura. Pada masa ini, Islam dibawa oleh para sufi dan muballigh yang profesional. **Ketiga**, perkembangan Islam di Kerajaan Inderapura. Pada masa ini Islam dikembangkan oleh para pedagang bekerjasama dengan kekuatan politik.

Rekonstruksi proses Islamisasi di atas berbeda dengan hasil penelitian de Graaf, dia menyatakan bahwa :

“...that Islam was propagated in South-East Asia by three methods: that is by muslim traders in the course of peaceful trade, by preachers and holy men who set out from India and Arabia specifically to convert unbelievers and increase the knowledge of the faithful and lastly by force and waging of war heathen states”.⁴⁵

...bahwa Islam didakwakan di Asia Tenggara melalui tiga metode; yakni oleh para pedagang muslim dalam proses perdagangan yang damai, oleh para dai dan orang suci (wali) yang datang dari India atau Arab yang sengaja bertujuan mengislamkan orang-orang kafir dan meningkatkan pengetahuan mereka yang beriman, dan terakhir dengan kekerasan dan memaklumkan perang terhadap negara-negara penyembah berhala.⁴⁶

Pernyataan de Graaf yang menyatakan bahwa di Asia Tenggara proses Islamisasi dilakukan dengan tiga cara, dilakukan oleh pedagang, sufi dan melalui kekuatan politik ekspansi. Pernyataan de Graaf yang mengeneralisir proses Islamisasi di Asia Tenggara kurang tepat, karena sejarah lebih cenderung bersifat khusus (*idiografik*). Pada satu wilayah teori de Graaf ini bisa saja menemukan realitasnya, tetapi di wilayah yang lain akan sulit akan menemukan kasus-kasus yang berbeda. Demikian juga dengan kasus Islam di Inderapura, sumber-sumber sejarah tidak menemukan adanya indikasi Islam disebarkan melalui penaklukan-

⁴³ Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*, (Bandung: Mizan, 2002), h.51.

⁴⁴ Hamka, *Sejarah Ummat Islam*. (Jakarta: Bulan Bintang, 1981), h.24

⁴⁵ H.J. de Graaf, "South Asian Islam" to the eighteenth Century" dalam P.M. Holf, et al (ed), "*Cambridge History of Islam*" jilid 2 (London: the Cambridge University Press, 1970), h.123.

⁴⁶ Ahmad M. Sewang, *Islamisasi Kerajaan Gowa (Abad XVI sampai Abad XVII)*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2003), h.80.

penaklukan yang bersifat kekerasan. Justru yang ditemukan adalah Islam dikembangkan oleh para pedagang yang didukung oleh kekuatan politik. Teori de Graaf tersebut juga disampaikan oleh Tome Pires ketika menjelaskan tentang Islam di Jawa. Menurutnya, banyak orang-orang *moor* membunuh penguasa Jawa, kemudian mengangkat dirinya sebagai penguasa baru, demikianlah mereka menjadi penguasa dan mengambil alih perdagangan.⁴⁷ Para peneliti barat, kadangkala tidak terlalu obyektif dalam melihat Islam di Nusantara mereka menyamakan Islam yang disebarkan di Timur Tengah dengan Islam yang ada di Nusantara, padahal Islam Nusantara memiliki keunikan-keunikan tersendiri baik dalam bentuk penyebarannya maupun cara menguasai kekuatan politik.

C. Kesimpulan

Proses Islamisasi di Kerajaan Inderapura melalui tiga fase; 1) masa di mana Islam baru datang ke Kerajaan Inderapura, pada fase ini pedagang punya peran penting dalam memperkenalkan Islam kepada masyarakat dan kalangan kerajaan. Karena pedagang muslim datang ke Nusantara tidak hanya pergi berdagang tetapi juga punya tanggungjawab untuk menyebarkan Islam. 2) fase masuknya Islam ke Kerajaan Inderapura, pada fase ini kolaborasi antara pedagang dengan muballigh yang profesional (sufi). Ketika pedagang masuk ke pedalaman Inderapura, dan banyak orang-orang yang tertarik dengan Islam. Maka pedagang tersebut meminta kepada kalangan sufi untuk mengajarkan Islam kepada masyarakat secara intens. 3) fase perkembangan Islam, pada fase ini mensinergiskan kekuatan politik dengan perdagangan. Kolaboratif antara pedagang dengan penguasa menjadikan proses Islamisasi berjalan dengan damai karena campur tangan raja mendorong baik kepada masyarakatnya maupun kepada kerajaan-kerajaan di bawah kekuasaannya untuk terlibat dalam proses Islamisasi tersebut. Dari uraian di atas bahwa pada abad ke-17-18 M, perdagangan merupakan *leading sector* (penggerak utama) terjadinya proses Islamisasi di kerajaan Inderapura, adapun pendidikan, sufi dan perkawinan merupakan *supporting system* (pendukung) untuk menguatkan proses tersebut. Pada abad tersebut proses Islamisasi melibatkan aktor yang berbeda tapi dalam konteks perdagangan. Proses Islamisasi di wilayah pantai banyak diperankan oleh para hulubalang raja yang mengorganisir perdagangan di pelabuhan. Di wilayah *Darek*, proses islamisasi dilakukan oleh Syekh Tarekat sekaligus sebagai pedagang di pedalaman.

Referensi

Sumber Lokal

Tambo Salasilah Rajo-Rajo Alam Minangkabau.

Ranji Salasih Raja-Raja dan Sultan-Sultan Kerajaan Kesultanan Indrapura

Tambo Alam Minangkabau, Kaba tareh Kaba Pusak

Tambo Sultan nan Salapan

Tambo Kerinci

Sejarah Kerajaan Airpura (Indrapura)

Arsip Nasional RI, SWK No.6/25, "Contract Gesloten door R. Palm met de Regent van Indrapoera", 14 October 1774.

Arsip Nasional RI, SWK No.33 c, "Verbond Indrapoera", 27 Juli 1663 dan 29 December 1676.

Arsip Nasional RI, SWK No.33 c, "Contract Indrapoera", 16 May 1660.

Arsip Nasional RI, SWK No. 151/17, "Indrapoera".

A.V. R. O. S. , *Coolieordinance East Coast of Sumatra, Atjeh and Dependencies and Tapanoeli.*

⁴⁷ Tome Pires, *Suma Oriental ; Perjalanan dari Laut Merah*, h.255.

- A.R. Effendi, Muslimin, *Jaringan Perdagangan Keramik: Makassar Abad XVI-XVII*, Wonogiri: Bina Citra Press, 2005
- Abdullah, Taufiq (ed), *Sejarah Lokal di Indonesia*, Yogyakarta: Gajahmada University Press, 2010
- Abdurrahman, Dudung, *Metodologi Penelitian Sejarah Islam*, Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2011
- Ahmad, Zakaria, *Sekitar Keradjaan Atjeh*, Medan: Monora, tt.
- Amal, M Adnan, *Portugis dan Spanyol di Maluku*, Jakarta: Komunitas Bambu, 2009
- Amran, Rusli, *Sumatra Barat hingga Plakat Panjang*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1981), hlm. 165-182
- Amrin Imran, *Menelusuri Sejarah Minangkabau*, Sumatera Barat: Yayasan Citra Budaya Indonesia, 2001
- Anshoriy Ch, HM. Nasruddin, *Negara Maritim Nusantara; Jejak Sejarah yang Terhapus*, Yogyakarta: TiaraWacana, 2008
- Arnold, T.W, *The Preaching of Islam : History of the Propagation of the Muslim Faith*, (London: Constable, 1913
- Asnan, Gusti, *Dunia Maritim Pantai Barat Sumatera* Yogyakarta: Ombak, 2007
- _____, dkk. *Dinamika Sistem Birokrasi pada Masa Kesultanan Inderapura Abad XVI-Awal Abad XX M*, Penelitian Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Kementerian Agama RI, 2012
- Azra, Azyumardi, *Surau Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi*, Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 2003
- _____, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2004
- _____, *Renaissans Islam Asia Tenggara*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1999
- _____, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*, Bandung: Mizan, 2002
- B. Lopian, Adrian, *Orang Laut Bajak Laut Raja Laut; Sejarah Kawasan Laut Sulawesi Abad XIX*, Depok, Komunitas Bambu, 2009
- _____, *Bacan and The Early History of Maluku'* dalam L.E. Visser (ed). *Halmahera and Beyond: Social Science Research in the Moluccas*, Leiden: KITLV Press, 1994
- _____, *Pelayaran dan Perniagaan Nusantara abad ke-16 dan 17*, (Jakarta: Komunitas Bambu, 2008
- Bastian, J. *The Changing Balance of The Early South east Asian Pepper Trade*, Kualalumpur: tp, 1960
- Bickmore, Albert Smith, *Travels in the East Indian Archipelago*, London: John Murray, 1868
- Biegman, G.J.F, *Hikajat Tanah Hindia*, Batawi: Goebnemen, 1894.

PARAMESWARA:VMENJAJAKI SUMBANGAN PALEMBANG DALAM PERADABAN ISLAM MELAYU ABAD KE-15

MAL AN ABDULLAH
UIN RADEN FATAH PALEMBANG
(Email ; mal_abdullah@yahoo.co.id)

A. Pendahuluan

Dunia Melayu menempati bagian terbesar dari kawasan Asia Tenggara, yaitu wilayah geografis yang didiami oleh kelompok etnis Melayu dari berbagai sub-kultur (seperti Melayu Semenanjung, Melayu Riau, Melayu Palembang, Melayu Minangkabau, Melayu Banjar, dan lain-lain) yang tersebar di kepulauan Nusantara.¹ Selama berabad-abad dunia Melayu telah berinteraksi dengan peradaban besar dunia, sejak dari peradaban India, peradaban Cina, peradaban sekitar Laut Tengah dan Timur Tengah, dan peradaban Barat, yang berjalan sedemikian rupa sehingga berkembang peradaban Melayu modern. Proses silang budaya Melayu dengan peradaban-peradaban besar dunia adalah bagian penting dari tahap-tahap globalisasi budaya Melayu ke dalam jaringan sistem dunia, yang berkangsung dari masa yang sangat lampau hingga masa sekarang.

Peradaban Islam adalah salah satu di antara peradaban besar dunia yang telah berinteraksi dengan dunia Melayu Nusantara, yang kemudian mempengaruhi budaya masyarakat Melayu secara mendalam. Peradaban Islam adalah capaian prestasi umat Muslim dalam berbagai wujud dan manifestasi untuk mencapai tingkat dan martabat kehidupan yang lebih tinggi berdasarkan ajaran Islam. Peradaban Islam dengan sumber dan karakteristiknya yang khas (islami) berhasil membentuk paradigmanya sendiri dengan pandangan dunia Islami (*Islamic worldview*) sebagai pusatnya, yang termanifestasi dalam realitas sejarah yang utuh terpadu berdasarkan ajaran agama Islam.

Dunia Melayu mulai berinteraksi dengan unsur-unsur peradaban Islam melalui jaringan perdagangan mereka dengan pedagang Muslim dari Timur dan Barat yang datang atau melintasi wilayah Nusantara. Pedagang-pedagang Muslim tampaknya sudah ada di beberapa bagian Nusantara selama berabad-abad sebelum agama Islam memperoleh kedudukan yang kokoh dalam masyarakat-masyarakat lokal.² Agama Islam berkembang secara pasti sejak abad ke-13, yang mendorong terwujudnya kesatuan geografis, budaya dan keagamaan (Islam), dan kemudian mencapai puncak kebesarannya pada masa Kesultanan Malaka.

Makalah ini memyajikan deskripsi ringkas tentang capaian-capaian Malaka sebagaimana yang dilaporkan oleh banyak pengkaji.³ Tujuan dan titik berat deskripsi ialah menjajaki sumbangan Palembang, negeri di mana Parameswara (tokoh yang diakui pendiri kesultanan Malaka) dilahirkan, dibesarkan dan pada

¹ Yang pertama kali memperkenalkan kata “nusantara” ialah Ki Hadjar Dewantara (1889-1959), tokoh Nasional Indonesia pendiri Taman Siswa. Kata ini dipilih oleh para sejarawan karena tidak ada istilah yang lebih tepat untuk merujuk masa silam Indonesia dan Dunia Melayu sebagai kesatuan wilayah kecuali kata ini.

² Tentang kapan, mengapa, dan bagaimana orang-orang Nusantara mulai menganut agama Islam telah diperdebatkan oleh banyak ilmuwan. Namun agaknya tidak mungkin dicapai kesimpulan yang pasti karena sangat sedikitnya dan sering sangat tidak informatifnya sumber-sumber yang dapat diperoleh tentang soal islamisasi ini. Lihat Ricklefs (1995: bab 1).

³ Adanya penelitian atas sumber-sumber lokal dan Cina akhir-akhir ini sangat membantu bagi terlaksananya pengkajian ini. Untuk yang pertama, publikasi Al-Attas (2011) sangat penting karena menghubungkan manuskrip lokal Palembang dengan sumber-sumber lain, termasuk sumber Cina. Untuk kategori kedua, publikasi Jili (2012) sangat memudahkan saya (yang tidak bisa membaca aksara Cina) untuk menghubungkan fenomena yang terjadi di Palembang dan Malaka lebih cermat karena berita Cina selalu menyertakan penanggalan terjadinya peristiwa yang dicatatnya.

awalnya memimpin, terhadap langkah-langkah yang ia dan para pengikutnya lakukan setelah mereka hidup dan berjuang di Malaka. Dengan demikian diharapkan terlihat pula aspek-aspek sosial, budaya dan keagamaan Palembang pada masa yang berkaitan (abad ke-15 dan sebelumnya) yang mungkin melatari segi-segi tertentu dari tahap-tahap perkembangan dan globalisasi peradaban Islam Melayu Nusantara melalui Kesultanan Malaka (1404-1511).

1. Dari Palembang ke Malaka

Untuk menghindari ambiguitas pemahaman, ada baiknya penjabaran ini kita mulai dengan sebuah pertanyaan: Apakah Parameswara seorang pangeran muda Sriwijaya dari wangsa Sailendra, atukah ia pangeran Melayu yang pada mulanya berkuasa di Palembang, (yang kurun sebelumnya adalah) ibukota Sriwijaya? Menurut Al-Attas (2011: 43) jawabannya sangat jelas. Ia seorang pangeran Melayu dan seorang Melayu.

Ada informasi penting yang memastikan kesimpulan ini. Tome Pires mencatat pengenalan diri Parameswara bahwa ia seorang Melayu. Semasa masih berdiam di Muar, ia didatangi oleh orang-orang laut (*celates*) yang membawa antaran buah-buahan. Mereka menyampaikan berita tentang adanya tempat terbuka yang lebar dan luas, dengan ketersediaan air yang jernih, yang patut dipertimbangkannya untuk menjadi tempat berdiam dan menetap. Parameswara menyambut mereka dengan hangat dan berucap: “Kamu sudah tahu bahwa dalam bahasa kita seorang pria yang melarikan diri disebut *Malayo* (Melayu). Karena kamu membawa buah-buahan untukku yang hanya seorang pelarian ini, maka biarlah tempat ini kita namakan *Malaga* (Malaka) ...” (Cartesao 2016: 301).

Berdasar bukti-bukti yang ada, studi khusus yang dilakukan Winstedt (1982: 46) memastikan bahwa Parameswara wafat pada tahun 1424. Para sejarawan, dengan telaah atas catatan-catatan Pires, umumnya meyakini bahwa Parameswara meninggal dunia ketika berumur delapan puluh tahun. Maka dalam rekonstruksi Al-Attas (2011: 43-44) peristiwa kelahiran Parameswara tentu saja terjadi pada 1344. Karena itu dapat dipastikan bahwa ia berada pada jenjang umur yang lebih muda dari Rajasanagara (atau Hayam Wuruk, atau yang sering disebut pula “menurut kedudukannya” sebagai Bhatara Tumapel), raja Majapahit yang berkuasa dari 1350 sampai 1389, yang lahir pada 1334.

Pada masa hayat Parameswara era kerajaan Sriwijaya telah berakhir. Menurut para sejarawan, kekuasaan Sriwijaya sejak abad ke-11 mulai melemah dan pada perempat terakhirnya sudah sangat merosot (Utomo 2008; Utomo *et al.* 2005: 116). Palembang kini (pada masa Parameswara) adalah vasal (negara bawahan) dari kerajaan Majapahit, dan ayah Parameswara dicatat sebagai *Samya haji* (Sang Aji) Palembang: penguasa atau kepala wilayah yang berposisi sebagai raja bawahan terhadap Majapahit.

Parameswara bukanlah nama personal, nama yang disandanginya sejak semula lahir, atau nama julukan. Parameswara adalah gelar kebangsawanan Jawa (Majapahit) yang diberikan kepada seseorang dari derajat yang lebih rendah yang menikah dengan putri keraton. Informan Jawa yang dicatat oleh Tome Pires menceritakan bahwa Parameswara menikah dengan keponakan Hayam Wuruk (Bhatara Tumapel) yang disebutnya dengan nama Parameswari (Cartesao 2016: 298). Sejak saat itulah tampaknya ia dikenal secara historis dan kemudian dicatat dengan nama “Parameswara” sehingga nama personalnya tidak pernah kita ketahui.

Sekalipun tidak ada catatan tertulis, mengikuti kelaziman yang berlaku kita dapat menduga bahwa pernikahan putra *Samya haji* Palembang dengan Parameswari tersebut berlangsung di keraton Majapahit. Dalam analisis Al-Attas (2011: 56) peristiwa pernikahan itu terjadi pada sekitar tahun 1364, ketika Parameswara berumur kurang lebih dua puluh tahun.

Dilihat dari sisi sediaan sumber tarikh tertulis, masa sekitar tahun 1364 harus digarisbawahi. Tahun 1365 (Tahun Saka 1287) adalah masa ketika *Mpu Prapanca* menulis *kakawin Negarakartama*, sebuah rangkaian syair pujasatra berbahasa Jawa kuno, yang bertutur tentang peristiwa dan keadaan di keraton (Majapahit) pada masa pemerintahan Prabu Hayam Wuruk dan sebelumnya. Karena itu *kakawin Negarakartagama* dinilai sebagai sumber tarikh tertulis yang sangat penting untuk menafsirkan sejarah Jawa pada era yang dicatat dan dimaksudkannya.

Sebagai pujasatra, *Negarakeragama* memuat rekaman peristiwa yang terseleksi. Prapanca hanya menulis hal-hal yang dipandanginya baik (terpuji) di lingkungan keraton. Pertimbangan utamanya ialah visi keagungan Majapahit, yang dulu pernah mengalami disintegrasi hingga beberapa wilayahnya pernah terlepas, dengan berbagai-bagai tantangannya yang muncul. Hayam Wuruk bukan hanya ingin mempersatukannya kembali, tetapi juga berupaya agar capaian Majapahit lebih besar daripada era para pendahulunya, khususnya dalam keluasan wilayah dan relasi dengan kuasa-kuasa di bawah mereka.

Di antara langkah penting yang diambil Hayam Wuruk, yang dilaporkan oleh Prapanca, ialah memastikan pengakuan Melayu terhadap otoritasnya sebagai Raja dan kepatuhan mereka kepada suzerinitas Majapahit. Untuk tujuan itu *Negarakeragama* bertutur tentang seorang pangeran muda Melayu yang tinggal di keraton Jawa (baca: Majapahit) diantar pulang ke negerinya dan dinaikkan ke atas tahta sebagai bukti superioritas Majapahit (Vlekke 2016: 66). Nama pangeran muda Melayu itu tidak disebutkan, tetapi Al-Attas (2011: 44-56) memperkirakan ia adalah Parameswara.⁴ Setelah pernikahan, sampai beberapa waktu ia pastilah masih berdiam di keraton Jawa, dan baru kemudian bersama isterinya diantar pulang ke Palembang, mungkin masih dalam tahun 1364, atau pada tahun 1365 (sebelum Prapanca menulis *Negarakeragama*).

Mengikuti catatan Dinasti Ming (*Tai Zu Shi Lu; Catatan Kejadin Aktual Tai Zu*) (Groeneveldt 2009: 97; Jili 2012: 253; Al-Attas 2011: 56), Parameswara (Ma-La-Zha-Wu-Li) menduduki posisi *Samya haji* Palembang barulah setelah ayahnya (Dan-Ma-Sa-Na-Ho) wafat, pada tahun 1376 atau 1377. Sebelum itu, dalam masa lebih dari sepuluh tahun ia dapat mengamati realitas hubungan Palembang dengan Majapahit dan dengan negara lain, khususnya Cina, dan dapat pula memikirkan prospeknya di masa depan. Ia juga tampaknya semakin banyak berinteraksi dengan pedagang Muslim asing yang datang dan berjual-beli di Palembang. Pada bulan 8 tahun 1377 ia mengirim menterinya A-Lie-Zu-Jian menemui Kaisar Cina, membawa upeti dan menyerahkan surat permohonan agar dianugerahi cap mohor. Dua bulan kemudian

⁴ Vlekke (2016: 66) mengira bahwa pangeran muda Melayu yang dimaksud oleh Prapanca ialah Adityawarman. Tetapi menurut Al-Attas (2011: 51-52) ada sejumlah kejangalan yang memastikan bahwa ia bukan Adityawarman: (1) Menurut sejumlah sejarawan Adityawarman dilahirkan pada masa pemerintahan Raden Wijaya (1294-1309). Karena itu ketika Prapanca menulis *Negarakeragama*, 1365, ia tidak mungkin lagi mencatatnya sebagai pangeran muda. (2) Adityawarman meninggalkan keraton Jawa menuju Minangkabau setelah ia ikutserta dalam ekspansi Majapahit ke Bali, pada tahun 1343. Karena itu jika peristiwa inilah yang dimaksudkan, ia saat itu juga sudah tidak muda karena berumur hampir 40 tahun. (3) Jika istilah Melayu di sini dikaitkan bukan dengan asal usul etnisnya tetapi wilayah kuasanya maka ia adalah pangeran Minangkabau, bukan pangeran Melayu. (4) Selama di Minangkabau dan kemudian Pagaruyung Adityawarman memerintah secara independen, tidak terikat pada suzerinitas Majapahit. Ia bahkan dipandang sebagai *uparaja* atau representatif dari Majapahit. Karena itu tidak ada kepentingan khusus keraton Majapahit atas dirinya seperti yang mereka harapkan dari Parameswara, raja bawahannya (vasal) di Palembang.

Kaisar mengirim utusan mengantarkan cap mohor yang dimintanya, yang terbuat dari perak dengan sepuhan emas, dan mengakui Parameswara sebagai Raja Palembang.

Langkah Prameswara dan pengakuannya oleh Kaisar Cina menimbulkan amarah Majapahit. Pada tahun itu juga, 1377,⁵ Raja mempersiapkan armada besar untuk menghukum Parameswara. Mereka mulai dengan menyerang dan menghancurkan Bangka yang dinilai sebagai kubu penting pertahanan Parameswara. Mengetahui hal itu ia mengevakuasi seribu orang pengikutnya (laki-laki bersama isteri dan anak-anaknya) ke dalam jung dan *lanchara*, dan mengirimkan mereka pergi. Sementara itu ia bersama para prajurit tetap tinggal di tempat, berjuang dengan gagah berani menghadapi serangan demi serangan. Namun kekuatannya yang tidak seimbang (dibandingkan dengan Majapahit) memaksanya menarik diri dari pertempuran dan menghentikan perlawanan. Ia menyusul kelompok-kelompok pengikutnya yang berangkat terdahulu dan berlayar bersama-sama dengan mereka (Cartesao 2016: 298-299).

Terkait peristiwa itu, adalah keliru kalau kita mengira Parameswara pergi sebagai pecundang yang mencari perlindungan. Ia ingin pergi dan datang sebagai seorang penakluk yang siap memimpin (Al-Attas 2011: 37). Ia berlayar menuju Singapura (yang pada masa itu bernama Temasik), juga salah satu vasal Majapahit. Delapan hari setelah tiba, ia mengambil alih kekuasaan atas pulau tersebut, yaitu ketika *Temagi* (*Samya Haji?*) Singapura tewas terbunuh oleh seorang pengikut yang datang bersamanya dari Palembang (Cartesao 2016: 299).

Dalam perkiraan Al-Attas (2011: 57), Parameswara tiba di Singapura pada tahun 1378, ketika ia mahl berumur 34 tahun. Di pulau itu menurut catatan Tome Pires (Cartesao 2016: 299) ia telah memimpin dengan adil. Ia tidak memiliki usaha atau kegiatan niaga apa pun. Rakyatnya menanam padi, memancing ikan, dan mengambil atau mendapatkan harta dari “musuh-musuhnya.”

Parameswara berada di Singapura selama lima tahun. Setelah itu (1383) ia bersama para pengikutnya berlayar ke arah utara (atau barat laut) hingga ke Muar, semata-mata untuk menghindari serangan pasukan Siam yang ingin menuntut balas atas kematian *Temagi* Singapura (yang dulu terbunuh), yang merupakan suami putri Raja Siam dari seorang selir (Cartesao 2016: 299), atau untuk menghindari apa yang disebut oleh *Sejarah Melayu* sebagai invasi Jawa (Al-Attas 2011: 57-58). Di Muar ia bermukim selama enam tahun, hingga 1389. Ia kemudian pindah ke Bertam dan berada di sana tiga tahun, lalu pada 1392 berpindah lagi ke tempat yang kita kenal sebagai Malaka sekarang. Menurut rekonstruksi Al-Attas (2011: 58) Parameswara memulai sejarah Malaka dengan membangun dan memperbanyak populasi penduduknya selama dua belas tahun, dan barulah pada tahun 1404 meresmikan berdirinya kerajaan Malaka. Parameswara berkuasa selama dua puluh tahun, hingga masa akhir hayatnya pada 1424, digantikan oleh putranya Muhammad Syah.

2. Merintis dan Memimpin Malaka

Dalam perspektif perkembangan peradaban Islam di dunia Melayu sejarah Malaka sangat fenomenal. Dari sebuah kerajaan kecil yang berbasis tempat bermukim nelayan, Malaka berkembang menjadi pusat niaga terpenting di kepulauan Nusantara, menjadi pusat bagi orang-orang Muslim asing, dan karenanya jelas menjadi penopang penyebaran agama dan peradaban Islam (Ricklefs 1995: 6-7).

⁵ Ricklefs (1995: 27) juga mencatat sama, 1377, sebagai tahun terjadinya serangan Majapahit untuk menghukum Palembang.

Malaka terletak di bagian paling sempit dari Selat Malaka yang dapat dirapati oleh kapal-kapal di segala musim. Dengan dukungan orang-orang laut yang patuh dan setia, yang sering diremehkan sebagai gerombolan perompak-perompak pengembara proto-Melayu, Parameswara berhasil mengubah Malaka menjadi bandar antarbangsa yang besar, mungkin mulanya dengan agak memaksa kapal-kapal yang lewat untuk singgah di pelabuhannya, tetapi juga memberi fasilitas yang baik dan dapat dipercaya bagi pergudangan dan niaga. Malaka mungkin merupakan contoh paling murni dari negara pelabuhan transit karena ia tidak memiliki hasil sendiri yang penting. Malaka berkembang cepat menjadi pelabuhan yang sangat berhasil karena negara ini dapat menguasai selat Malaka, salah satu trayek paling menentukan dalam sistem perniagaan antarbangsa yang membentang dari Cina dan Maluku di sebelah timur sampai Afrika Timur dan Laut Tengah di sebelah barat (Ricklefs 1995: 28).

Ancaman utama Malaka sejak awal mulanya adalah Siam yang memiliki riwayat permusuhan lama dengan Parameswara, yaitu sejak ia masih berada di Singapura. Ia beruntung karena pada tahun 1405 mendapat pengakuan dan perlindungan dari Kaisar Cina. Awal hubungan antara Malaka dan Cina seperti terjadi secara kebetulan. Mulanya Kaisar Cina mendapat berita tentang keberadaan Malaka dari saudagar Muslim India yang berada di Pasai; maka pada tahun 1403 Kaisar mengirim Menteri Dalam Yin Qing untuk melawat ke Malaka dan tiba di sana mungkin pada 1404. Yin Qing menyerahkan hadiah dari Kaisar dan menyampaikan ajakan agar Parameswara mengunjungi Kaisar. Parameswara, yang oleh *Ming Shi (Sejarah Dinasti Ming)* dicatat masih sebagai kepala negeri Malaka, sangat bergembira dan langsung mengirim utusannya menyertai Yin Qing dengan membawa hadiah persembahan berupa barang-barang hasil bumi Malaka. Kaisar menerima duta utusan Malaka dengan penuh sukacita, memuji respons positif Parameswara, dan mengakui dirinya sebagai Raja Malaka. Kaisar menganugerahkan cap mohor, pakaian kebesaran kerajaan, bermacam-macam uang, dan payung kehormatan iram-iram kuning. Demikianlah, relasi yang sangat penting bagi masa depan Malaka ini dicatat sudah terbina sejak tahun 1405 (Jili 2012: 147; Groeneveldt 2009: 182-183).

Setelah permulaan yang amat baik ini Malaka berulang kali mengirimkan duta-dutanya ke Cina. Bahkan dicatat dalam *Ming Shi* bahwa pada tahun 1411 Parameswara sendirilah (beserta isterinya) pergi mengunjungi Kaisar dengan membawa rombongan lebih dari 540 orang dan mereka mendapat kehormatan besar dari Kaisar. Sementara itu kunjungan armada-armada Cina ke Malaka juga terus berlanjut, setidaknya sampai tahun 1434. Maka tidak diragukan perlindungan Cina yang nyata telah membantu Malaka berdiri tegak dan berkembang menjadi negara yang kuat. Pada pertengahan abad ke-15 Malaka bergerak menaklukkan daerah-daerah di dua tepi Selat yang menghasilkan bahan pangan, timah, emas dan lada sehingga semakin meningkatkan derajat kemakmuran dan posisi strategisnya. Pada tahun 1470-an dan 1480-an Malaka menguasai pusat-pusat penduduk yang penting di seluruh wilayah selatan Semenanjung Malaya dan di bagian tengah pantai timur Sumatera (Ricklefs 1995: 28).

Dari Tome Pires kita mengetahui bahwa sejak belum banyak dihuni --sebelum menjadi emporium terpenting di Nusantara-- Malaka sudah menjadi tempat persinggahan kapal-kapal niaga untuk mengisi kembali makanan dan perbekalan air sambil membongkar atau tidak membongkar barang dagangan mereka. Situasi seperti itu tentu saja terus berlangsung ketika Parameswara disibukkan oleh upayanya membina

hubungan komersial dengan kerajaan-kerajaan tetangganya, pada masa antara 1392 sampai 1404. Kemampuannya melakukan diplomasi niaga yang damai segera menarik arus masuk pedagang-pedagang Muslim dan lainnya dalam jumlah yang semakin lama semakin bertambah, yang banyak di antaranya adalah pedagang-pedagang Muslim Arab, termasuk yang mungkin disertai oleh para “pendakwah” yang dikirim untuk meluaskan jangkauan penyebaran Islam (Al-Attas 2011: 65). Di sinilah keunikan Malaka dibandingkan dengan kerajaan-kerajaan Nusantara sebelumnya: sejak sebelum pendiriannya sudah terhubung dengan agama Islam.

Kita tidak memastikan apakah sudah sejak awal berdirinya Parameswara memaklumkan Malaka sebagai kesultanan ataukah tidak. Sejauh ini para sejarawan belum satu pendapat mengenai hal itu. Namun setidaknya-tidaknya sejak tahun 1414 “raja” Malaka (Parameswara) dicatat dengan nama yang sudah berubah: Iskandar Syah, atau Muhammad Iskandar Syah, atau Megat Iskandar Syah.⁶ Mungkin sekali pada tahun itulah, atau mungkin sejak tahun-tahun sebelumnya, Malaka dimaklumkan menjadi negara berdasar Islam berbentuk kesultanan.

Kedudukan Malaka yang semakin penting dalam lalu lintas perniagaan antarabangsa segera mendorongnya menjadi sebuah bandar kosmopolitan. Di Malaka para pedagang asing tinggal menetap selama beberapa bulan untuk berdagang, memperbaiki kapal dan menambah perbekalan. Para pedagang yang menetap lebih lama terbanyak adalah mereka yang berasal dari Gujarat, yang jumlahnya pada akhir abad ke-15 tumbuh menjadi sekitar seribu orang. Kelompok besar lainnya ialah komunitas orang-orang Tamil, Jawa, Cina, dan Bengali; dalam jumlah yang sedikit lebih kecil ialah komunitas orang-orang Campa, Persia, Arab, Burma dan Siam (Hooker 2003: 63). Bahasa Melayu (Jawi) digunakan sebagai *lingua franca*, namun menurut Tome Pires di negeri ini kita dapat mendengar tidak kurang dari 84 bahasa yang digunakan orang (Cortesao 2016: 344).

Demikianlah, pada masa-masa akhir abad ke-15 Malaka diperkirakan dihuni oleh 50.000 sampai 100.000 orang dan menjelma menjadi kota terbesar di Asia Tenggara. Sebagai pelabuhan entropot, Malaka menjadi kosmopolitan yang tersohor, yang mampu menarik kapal-kapal niaga dari banyak negeri dalam jumlah yang terus bertambah, bersama sekurang-kurangnya sebanyak 15.000 pedagang asing yang bermukim sementara atau permanen. Keberagaman etnis, posisi sentralnya dalam lintas perniagaan bebas, dan banyaknya jumlah pemukim asing telah mendorong banyak sejarawan menunjuk Malaka sebagai salah satu kota dunia paling awal yang menerima globalisasi –jalan-jalannya bersuasana kosmopolitan seperti sebuah kota di dunia sekarang (Lockard 2010: 230-231).

3. Islamisasi Budaya dan Penyebarannya

Kesultanan Pasai yang berada di tepian lain Selat Malaka, yang berdiri sejak akhir abad ke-13, menyediakan perspektif bagi kita tentang bagaimana proses islamisasi berlangsung di sebuah kerajaan Islam Nusantara pada masa yang berdekatan. Studi Yakin (2016) mencatat setelah raja Pasai menjadi Muslim

⁶ Daftar urutan sultan Malaka dan masa berkuasanya adalah sebagai berikut: Parameswara/Iskandar Syah (1404-1424), Muhammad Syah (1424-1444), Ibrahim/Parameswara Dewa Syah (1444-1445), Kasim/Muzaffar Syah (1445-1459), Mansur Syah (1459-1477), Alauddin Riayat Syah (1477-1488), dan Mahmud Syah (1488-1511). Ada juga sejarawan yang berbeda pandangan bahwa Iskandar Syah adalah anak Parameswara. Namun analisis yang lebih cermat akan menemukan bahwa ia adalah nama Parameswara sebagai Sultan, bukan nama anaknya.

negara itu berkembang menjadi sebuah pusat keislaman yang dinamis, yang menempatkannya sebagai pusat penyebaran Islam sebelum era Malaka. Pada sisi yang lain, Pasai adalah sebuah contoh tentang bagaimana proses islamisasi sistem politik berlanjut dengan proses “syariatisasi” terhadap sistem hukumnya.

Mengenai Islam dan aspek hukum Islam yang berlaku di kesultanan ini kita bisa melihatnya melalui tulisan Ibn Batutah, seorang pengembara Maroko abad ke-14.⁷ Ia berkunjung ke Pasai pada tahun 1345/6, tinggal di sana selama lima belas hari, dan setelah itu berangkat ke Tiongkok. Ia melihat dan mencatat banyak hal menyangkut praktik Islam masa tersebut. Sultan Pasai dicatatnya sebagai raja yang paling terkenal dan paling dermawan, yang menganut fikih mazhab Syafii. Sultan mencintai para *fukaha* yang datang pada pertemuan-pertemuannya untuk membaca Quran dan mengadakan pengajian. Rakyatnya juga mengikuti mazhab Syafii. Setelah selesai salat Jumat Sultan mengadakan pengajian fikih dalam mazhab Syafii yang ia kuasai, sampai tiba waktu asar. Di Pasai sudah ada *Kadi*, yang ketika salat Jumat tempat duduknya disediakan di samping Sultan. Dalam analisis Yakin (2016: 21-22), Sultan mungkin juga telah mengangkat dan menempatkan para *fukaha* sebagai mufti atau anggota Majelis Fatwa. Dengan demikian norma hukum syariah dapat diterapkan secara lentur, diletakkan berdampingan dengan hukum adat.

Seperti Pasai, kesultanan Malaka juga mengalami transformasi dinamis. *Sejarah Melayu* melukiskan penerimaan Islam sebagai batas air sejarah Malaka, suatu peristiwa yang mengkonfirmasi status superior dari kerajaan ini. Adalah jelas bahwa kehadiran Islam dengan ajarannya yang sederhana, dan menekankan penghormatan terhadap semua individu manusia, merupakan daya tarik penting bagi islamisasi Malaka. Namun penguasanya juga hanya perlu menatap ke Pasai di seberang Selat untuk belajar tentang keuntungan yang bisa mereka peroleh bila menjadi Muslim. Pasai adalah pilihan utama dari sejumlah besar pedagang India yang beragama Islam. Karena itu kemakmuran Pasai menegaskan bahwa pelabuhan manapun yang mendapat patronase dari pedagang tekstil India yang Muslim niscaya memberi daya tarik tertentu bagi kehadiran pedagang-pedagang lainnya yang menjadikan tekstil India sebagai barang dagangan pokok mereka (Andaya dan Andaya 1991: 53).

Lebih jauh, ada lagi keuntungan yang tidak kalah pentingnya yang bisa diperoleh dengan menjadi pemeluk agama Islam. Seorang pangeran Muslim, di manapun ia berkuasa, adalah anggota komunitas Islam yang besar (umat), yang dibayangkan terbentang jauh hingga mereka yang hidup di negeri Rumi (wilayah Turki Usmani) dan Mogul India. Islam juga menyediakan ideologi baru yang akan memperkuat kerajaan, misalnya dengan melukiskan seorang penguasa Muslim sebagai “bayangan Allah di bumi” (*zhill Allah fi al-'alam*), yang akan membuatnya menjadi pemuncak dalam hirarki keagamaan, dan membawahkan pemangku agama lainnya hingga peringkat desa. Keuntungan-keuntungan ini, yang selalu disampaikan oleh para pendakwah Muslim, pastilah sudah difahami oleh Parameswara sebelum kerajaan Islam Malaka dimaklumatkannya berdiri (Andaya dan Andaya 1991: 53).

Ketika teritori Malaka meluas, hal itu mendorong dan meyakinkan vasal-vasalnya di sepanjang Selat untuk ikut menerima Islam. Prestise dan sukses komersial Malaka yang terus tumbuh juga menjadi contoh

⁷ Ibn Batutah lahir pada tahun 1304 dan wafat pada tahun 1368/1369 di Maroko. Ia seorang Kadi, Syaykh, dan ulama, keturunan satu keluarga yang juga Kadi dan Syaykh. Ia pergi berkelana keliling dunia selama hampir 30 tahun. Ia pengikut Mazhab Maliki dan sangat memahami hukum Islam. Karena itu catatannya mengenai penerapan hukum Islam di Pasai dinilai sangat penting mengingat keahliannya yang mendalam di bidang ini (Yakin 2016: 14f).

yang memperkuat proses islamisasi di kepulauan Nusantara. Pedagang-pedagang lokal yang membawa barang dagangannya ke pasar-pasar Malaka dapat menyaksikan bagaimana “Islam yang bekerja” dan melihat tambahan status dan kemuliaan yang didapatkan oleh “Sultan” Malaka dan para bangsawannya. Perubahan-perubahan tersebut tentu akan dilaporkan kepada lingkungan dan keraton mereka sendiri yang, dalam semangat meniru keberhasilan Malaka, kemudian terdorong menerima ajakan dari para pendakwah Muslim. Tidak diragukan ada sejumlah penguasa yang sungguh tertarik dengan doktrin keagamaan Islam, tetapi pangeran-pangeran yang kurang yakin juga dapat mengetahui keuntungan-keuntungan praktikal yang menjadi daya tarik Malaka.

Sepanjang abad ke-15 reputasi Malaka sebagai pusat perniagaan dan keagamaan memantapkannya sebagai tolok ukur yang nyata bagi kerajaan-kerajaan Islam lainnya di kepulauan Nusantara. Sastra, gaya pemerintahan, musik, tari, pakaian, permainan, gelar, dan bahkan pantun, yang semuanya khas Melayu Malaka ditiru secara sadar. Namun demikian, bukti yang paling jelas dari pengaruh Malaka adalah meluasnya penggunaan bahasa Melayu sebagai bahasa keraton, sejak dari Aceh di ujung barat sampai Ternate di ujung timur.⁸ Seperti dicatat oleh seorang pengamat Portugis abad ke-16, “sekalipun orang-orang terbelakang (di pantai timur Sumatera) memiliki bahasa yang berbeda-beda, hampir semua mereka berbicara dengan bahasa Melayu Malaka (*Malayo de Malaca*) karena bahasa inilah yang paling banyak digunakan di wilayah ini” (Andaya dan Andaya 1991: 54).

Sumbangan terbesar Malaka terhadap budaya keraton Melayu ialah memadukan dan mengintegrasikannya dengan gagasan-gagasan Islam. Sekalipun agama ini sudah digalakkan oleh kesultanan Pasai, Islam teridentifikasi sedemikian dekat dengan masyarakat Melayu adalah di Malaka, bukannya Pasai, sehingga menjadi Muslim akhirnya disebut sebagai “masuk Melayu.” Pada puncak kekuasaan Malaka abad ke-15, budaya Melayu meluas ke arah timur, melewati batas-batas Selat, hingga ke wilayah-wilayah yang berada di luar jangkauan kekuatan politik Malaka.

Terdapat banyak unsur peradaban Islam universal yang bisa diperoleh para penguasa Muslim Nusantara melalui pengalaman bergaul baik dengan Malaka. Salah satunya yang mudah dilihat ialah penerapan gagasan-gagasan hukum fikih ke dalam mekanisme legalistik dan administratif yang dibutuhkan oleh pedagang antarbangsa di bandar dan pelabuhan entropot. Malaka bukan saja dapat mengupayakannya secara sebaik-baiknya, tetapi juga dicatat sebagai kesultanan Nusantara pertama yang berhasil melakukan kodifikasi hukum: aturan-aturan mengikat yang semula dikeluarkan hanya melalui keputusan-keputusan (titah) Sultan sejak dari masa Iskandar Syah (Parameswara), kini disatukan dan disempurnakan menjadi hukum tertulis yang disebut sebagai Undang-undang Malaka (atau Hukum Kanun Malaka) dan Undang-undang Laut Malaka. Di belakang hari Undang-undang Malaka digunakan pula (dengan tambahan-tambahan tertentu) oleh kesultanan Kedah, Patani, Johor, Aceh, dan mungkin juga Pahang, Riau, Pontianak dan Brunei (Fang 2011: 523-533; 2007; Riyadhi dan Mujahidah 2012).

⁸ Jan Huyghen van Linschoten, orbang Belanda pertama yang menulis (pada abad ke-17) tentang perdagangan di Malaka, melukiskan bahasa Melayu sebagai bahasa yang paling sopan dan paling cocok digunakan dibandingkan semua bahasa lain di Timur Jauh. Lihat Vlekke (2016: 77).

4. Melihat Lagi Palembang

Sejauh ini kisah sukses Malaka selalu dihubungkan dengan *Kedatuan* Sriwijaya, sebuah kerajaan niaga dan bahari terbesar di Nusantara yang berpusat di Palembang, yang berkuasa selama enam abad. Parameswara ditempatkan sebagai pangeran muda Sriwijaya yang berhasil menerapkan pengalaman Palembang sedemikian baiknya sehingga Malaka mampu mengikuti jejak sukses Sriwijaya, berjaya menjadi kerajaan niaga terbesar di Asia Tenggara selama lebih dari satu abad.

Melalui Andaya dan Andaya (1991: 23-26), yang merujuk analisis Wolters (1967), kita melihat adanya kesamaan-kesamaan tertentu pada pengalaman Sriwijaya dan Malaka. **Pertama**, Sriwijaya berhasil mengambil keuntungan dari letaknya yang baik dalam rute niaga bahari menuju Cina; berada di jalur edar monsun timur laut, Sriwijaya mempunyai kelebihan yang tidak dimiliki oleh kerajaan-kerajaan lainnya sejauh keterkaitan dengan Cina menentukan posisi sebuah bandar niaga antarbangsa. **Kedua**, Maharaja Sriwijaya memahami sepenuhnya nilai penting dari sistem *tributary* Cina, yang sampai masa dinasti Sung (1127-1279) hanya berkenan menerima barang-barang seberang lautan melalui misi-misi persembahan upeti. **Ketiga**, Sriwijaya dapat memelihara ketersediaan pasokan produk-produk lokal untuk kebutuhan pasarnya sendiri dan untuk komoditi niaganya dengan Cina. **Keempat**, Sriwijaya mampu membangun hubungan antara para penguasanya dengan orang-orang laut, baik mereka yang hidup di samudra luas maupun di muara sungai yang menuju ke laut, yang dengan kesetiaan mereka gangguan pelayaran oleh para perompak dan bajak laut bisa efektif dicegah. **Kelima**, Sriwijaya berhasil memelihara keagungannya secara berkelanjutan melalui kemampuan para penguasanya membangun masyarakat yang, untuk ukuran masanya, hidup berbudaya dan beradab.

Namun demikian situasi Palembang abad ke-14 dan 15, dan pengalaman Parameswara, tidaklah sesederhana gambaran tersebut. Palembang, sebagai vasal Majapahit, saat itu bukan lagi kekuasaan yang bisa bersikap dan bertindak sendiri. Setelah Parameswara pergi, Majapahit melakukan pengawasan ketat dan siap untuk mengambil tindakan yang paling keras sekalipun. Tetapi ketegangan dan ketidakpuasan di Palembang masih berlanjut; pada 1391 penguasa Palembang mendeklarasikan dirinya sebagai kekuasaan yang berdiri sendiri, yang tidak lagi terikat dengan suzerinitas Majapahit (Andaya dan Andaya 1991: 31). Hal itu membuat Majapahit memiliki alasan yang lebih dari cukup untuk menginvasi Palembang dan membasmi pemberontakan itu. Mengikuti catatan Dinasti Ming, Palembang tahun 1397 terlihat dalam keadaan rusak berat. Negeri ini dilanda kekacauan, dengan ketidakpuasan yang menjadi-jadi. Adipati yang ditunjuk Majapahit memimpin Palembang tidak mampu mengendalikan keadaan; ia ditolak oleh komunitas pedagang Cina yang lebih suka mengangkat pemimpin dari kalangan mereka sendiri. Maka ketika ekspedisi Ceng Ho mencapai wilayah selatan Sumatera, walaupun Palembang masih dicatat sebagai pelabuhan yang sibuk, ia sudah dikendalikan oleh para bajak laut Cina, bukan lagi oleh orang-orang Melayu (Utomo *et al.* 2005: 135; Groeneveldt 2009: 99; Hanafiah 1995: 89).

Armada Ceng Ho tiba di Palembang pada tahun 1407. Pada waktu itu komunitas Cina di sini sudah berjumlah ribuan orang dan tampaknya sudah berkembang menjadi kelas masyarakat yang otonom, yang berpengaruh kuat, karena pengalaman mereka yang lebih kaya di bidang pelayaran dan niaga. Yang berkuasa ketika itu sebetulnya ialah Shi Yin Qing. Namun ia tidak bisa berbuat banyak karena ulah Chen Zu Yi,

kepala bajak laut Cina terbesar di Laut Selatan, yang berambisi kuat untuk menjadi penghulu Palembang. Ceng Ho memanggil Chen Zu Yi untuk menghadap, tetapi Chen Zu Yi diam-diam menyusun rencana belakang untuk menjebak dan merampok armada Cheng Ho. Rencana itu diberitahukan oleh Shi Yin Qing kepada Cheng Ho, yang kemudian berhasil menangkap Chen Zu Yi, membawanya ke istana Kaisar, lalu dijatuhi hukuman mati oleh Kaisar (Jili 2012: 261-63; Groeneveldt 2011: 100-101).

Shi Yin Qing sebetulnya sudah diangkat Majapahit sebagai syahbandar Palembang. Namun Kaisar sangat menghargai bantuan dan ketulusannya yang memudahkan Cheng Ho mengamankan jalur pelayaran Laut Selatan. Maka Kaisar mendirikan Jiu Gang Xuan Wei Si (Jawatan Penenteraman Palembang) dan mengangkat Shi Yin Qing sebagai kepalanya. Ia menerima jabatan itu karena sejalan dengan kehendak Ceng Ho yang ingin agar komunitas Cina (terutama Cina Muslim) di perantaraan dapat diurus secara baik. Ia pun tidak ragu terhadap risiko yang mungkin diterimanya karena tetap mendudukkan diri sebagai syahvandar bawahan Majapahit. Maka catatan resmi Dinasti Ming pada masa itu selalu menyebut Palembang dengan sebutan yang berubah, yaitu “Palembang Negeri Jawa” (Jili 202: 243).

Shi Yin Qing menjalankan tugas gandanya, sebagai syahbandar Majapahit dan kepala Jiu Gang Xuan Wei Si, sampai saat wafatnya tahun 1421. Selama masa tugasnya ia tampaknya memang berhasil membawa ketenteraman di pelabuhan Palembang dan lingkungan perairannya. Shi Yin Qing adalah seorang Muslim sehingga kita bisa memastikan bahwa ia dan keluarganya adalah bagian dari komunitas Cina Muslim paling awal yang bermukim di Palembang. Ia mula-mula digantikan oleh anak perempuan keduanya, yang bernama Shi Er Jie. Tetapi anak laki-laknya Shi Ji Sun juga ingin menjadi penggantinya. Pada tahun 1424 Shi Ji Sun mengirim utusan untuk mencari dukungan resmi dari Dinasti Ming dan mendapat penunjukan sebagai kepala Jiu Gang Xuan Wei Si.

Anak perempuan tertua Shi Yin Qing tidak ingin terlibat dalam sengketa keluarga ini. Ia memilih untuk meninggalkan Palembang, pindah ke Jawa dan kemudian ditunjuk oleh Majapahit sebagai syahbandar. Mula-mula ia menjadi syahbandar di Semarang. Pada fase berikutnya ia pindah ke Gresik, tempat yang pernah menjadi permukiman Maulana Malik Ibrahim (w. 1419), salah seorang ulama penyebar Islam paling awal di pulau Jawa. Gresik adalah sebuah bandar yang sudah berkembang, yang penduduknya terkenal kaya. Sekitar seribu keluarga tinggal di bandar ini. Pedagang-pedagang Cina yang menetap kebanyakan berasal dari Guangdong. Di sini mereka bertemu dengan para saudagar pribumi, memperdagangkan barang-barang yang terbuat dari emas, batu mulia dan barang-barang impor dalam jumlah besar (Jili 2012: 264; Groeneveldt 2009: 66; Al-Qurtuby 2003: 156-160).

Dalam *Babad Cirebon* puteri tertua Shi Yin Qing ini dihormati sebagai Nyai Semarang dan Nyai Ageng Sebandaran, yang menunjukkan kedudukannya sebagai syahbandar atau penguasa pelabuhan. Setelah berada di Gresik, ia dicatat sebagai Nyai Ageng Pinatih. Di sini ia dikenal sebagai seorang Muslimah yang kaya raya, janda dari seorang Muslim asing bernama Koja Mahdum Syahbandar. Ia memiliki seorang anak angkat bernama Jaka Samudra yang diasuh dan dididiknya sejak kecil. Setelah cukup umur, Jaka Samudra diserahkan pendidikannya kepada Sunan Ampel, salah seorang tokoh walisongo. Sunan Ampel mengubah nama Jaka Samudra menjadi Raden Paku yang di belakang hari menetap di perbukitan Giri, dan dikenal sebagai Sunan Giri, juga salah seorang tokoh walisongo (Sunyoto 2011: 222-224; Jili 2012: 132). Sampai

akhir hayatnya, tahun 1477 atau tahun 1483, Nyai Ageng Pinatih selalu mendukung perjuangan Sunan Giri. Pendirian Giri *kedaton* (istana Giri) yang terkenal megah dinilai mustahil tanpa dukungan pembiayaan yang diwarisi Sunan Giri dari Nyai Ageng Pinatih (Al-Qurtuby 2003: 159-160).

Diletakkan dalam konteks islamisasi, kisah Shi Yin Qing dan keluarganya menandakan sebuah babak baru. Islam di Palembang pada awal abad ke-15 sudah memiliki posisi yang kuat dan menjadi mata rantai dalam penyebaran Islam di kepulauan Nusantara, setidaknya di pulau Jawa. Islam sudah dianut bukan hanya oleh penduduk pribumi tetapi juga oleh pemukim-pemukim asing, oleh orang-orang dari kalangan biasa tetapi juga oleh kalangan elite dan penguasa. Seterusnya, islamisasi berlangsung pasti dan massif sehingga ketika pada 1445 Ario Damar, seorang pahlawan besar di kerajaan Majapahit, ditunjuk menjadi Adipati Palembang, ia dicatat segera menjadi Muslim dan mengubah namanya menjadi Ario Abdillah atau Ariodilah atau Ki Dilah.

Penguatan posisi Islam di Palembang tentu tidak terjadi seketika. Al-Attas (2011: 59 dan 144) selalu mengingatkan bahwa proses islamisasi di kepulauan Nusantara mulai berlangsung cepat adalah sejak abad ke-13 dan 14, yaitu dengan kedatangan ulama-ulama penyiur Islam yang otoritatif dari kalangan Alawiyin melalui Kamboja dan India. Ulama dengan kualifikasi tinggi seperti ini sudah mencapai Palembang setidaknya pada perempat akhir abad ke-14. Karena itu ia melihat proses konversi Parameswara menjadi Muslim mungkin telah terjadi semasa ia masih di Palembang, selain mungkin juga setelah ia bermukim di Malaka.

Mengikuti analisis Al-Attas (2011: 60-64), ada beberapa informasi yang mengindikasikan kemungkinan konversi Parameswara terjadi semasa dirinya masih berada di Palembang. *Pertama*, dari Ibn Batutah kita tahu bahwa Sultan Pasai sangat giat menyebarkan Islam di Sumatera, sementara dari Tome Pires kita juga tahu bahwa ia sangat berkeinginan mengislamkan Parameswara. *Kedua*, Tome Pires menyebutkan bahwa pada waktu Parameswara berupaya melepaskan diri dari status vasal Majapahit ia mengganti namanya menjadi "*Mjcura*" yang berarti kebebasan (*exempt*); menurut Al-Attas pergantian nama ini adalah indikasi bahwa Parameswara telah memeluk Islam dan mengambil nama Muslim. *Ketiga*, ketika memasuki Singapura, yang dalam rekonstruksi Al-Attas terjadi pada tahun 1378, *Sejarah Melayu* mencatat namanya sebagai "Iskandar," juga mengisyaratkan bahwa dirinya pada waktu itu (semasa pergi meninggalkan Palembang) sudah Muslim.⁹ *Keempat*, langkah yang diambilnya mencari pengakuan Kaisar Cina segera setelah menjadi *Samya haji* Palembang dapat kita fahami sebagai langkah yang strategis dan penuh perhitungan. Parameswara tidak bisa tidak melakukannya disebabkan ia mengetahui pasti Majapahit tidak akan berkenan dengan konversi agamanya menjadi Muslim. Karena Parameswara tidak cukup kuat untuk bertahan sendiri maka perlindungan Cina adalah harapan dan keniscayaan.

⁹ *Sejarah Melayu* bertutur tentang asal-usul Parameswara (Iskandar Syah) sebagai anak-cucu Raja Iskandar (Zulkarnain) nasab Raja Nusyirwan dan keturunan Raja Sulaiman, melalui jalur anak raja Suran yang bernama Nila Utama yang bersama dua saudaranya tiba-tiba turun di Bukit Siguntang. Mereka kemudian mendapat persetujuan dan restu primordial dari penguasa lokal Palembang Demang Lebar Daun untuk menjadi raja di sini dan di negeri-negeri Melayu. Ceritera ini tampaknya digubah sebagai upaya pembentukan citra budaya bahwa Palembang Darussalam adalah negeri leluhur Malaka (Parameswara) tetapi bisa dilihat juga sebagai pernyataan atau makna bahwa Iskandar Syah sebagai keturunan tokoh "islami" Iskandar Zulkarnain ini sudah menjadi Muslim sejak masih berdiam di Palembang, seperti yang dianalisis Al-Attas. Lihat Ahmad (2013) dan bandingkan pula dengan Fang (2011: 439-460) dan Hanafiah (1995: 25).

Berdasarkan analisis terhadap manuskrip “Silsilah Keturunan Raja-raja Palembang,” Al-Attas (2011: 96-97) menduga kuat bahwa tokoh ulama yang mengislamkan Parameswara ialah Ibrahim Zayn al-Din al-Akbar (dalam silsilah Palembang¹⁰ disebut Zayn al-Akbar), tokoh yang dicatat juga dengan Karim al-Makhdum, yang di belakang hari termashur sebagai Syarif Awliya’. Peristiwa pengislaman itu diperkirakan terjadi pada antara tahun 1376 hingga 1378, setelah Karim al-Makhdum melakukan pengislaman di Brunei dan Sulu. Tetapi jika konversinya terjadi setelah ia berada di Malaka, masanya besar kemungkinan antara 1392 hingga 1404, dan tokoh yang mengislamkannya ialah Maulana Ishaq, putera dari Ibrahim Zayn al-Din al-Akbar.

B. Pandangan Penutup

Analisis yang telah dipaparkan memperlihatkan perkembangan yang terjadi di Palembang pada era pasca Sriwijaya, yaitu sejak paruh kedua abad ke-14 sampai paruh pertama abad ke-15. Dalam kaitan dengan islamisasi Palembang paruh kedua abad ke-14 terlihat sebagai masa peralihan yang sangat penting dan sangat dinamis. Memasuki abad ke-15 agama Islam sudah mempunyai kedudukan yang kuat. Palembang sudah siap untuk mengislamkan siapa pun yang ingin berkuasa dan menetap di sini seperti yang terjadi pada Ario Damar yang berpindah agama dan mengubah namanya menjadi Ario Abdillah (Ariodilah), atau menjadi pendukung penyebaran Islam di wilayah Nusantara yang lain seperti yang dilakukan oleh anak perempuan Shi Yin Qing. Selanjutnya sejak masa Ario Abdillah menurut telaah Tjandrasmita dan Ambary (1986: 21)¹¹ ciri-ciri kultural Palembang sebagai negara bawahan (vasal) Majapahit sudah berubah menjadi kerajaan yang bercorak Islam. Bahkan, dalam analisis Abdullah (1987: 206), pada akhir abad ke-15 Palembang mungkin sudah berposisi bukan lagi hanya sebagai salah satu *enclave* Islam terpenting tetapi telah menjadi pusat Islam Nusantara di wilayah selatan Sumatera. Dengan perkataan lain, sejak pertengahan abad ke-15 islamisasi di Palembang sudah berada pada tingkat perpindahan kekuasaan politik kepada penguasa Muslim, yang merupakan tahap terakhir dari proses yang oleh Robson (1981) disebut “pemapanan Islam” (*the establishment of Islam*).

Mengikuti dinamika yang berkembang dengan berbagai kemungkinan seperti yang telah diuraikan, kita melihat perlunya perspektif yang lebih utuh sebagai landasan atau bingkai analisis bagi pengkajian-pengkajian mendatang. Perspektif tersebut terdiri atas tiga *hujjah* (argumen) yang saling terkait:

Pertama, keberhasilan Parameswara di Malaka tidak cukup hanya dilihat sebagai lanjutan saja dari tradisi Sriwijaya. Semasa masih di Palembang, Parameswara dan sekitar seribu pengikutnya yang asal Palembang telah berinteraksi bukan hanya dalam tradisi Sriwijaya yang mereka warisi dari leluhur lama

¹⁰ Naskah “Silsilah Keturunan Raja-raja Palembang” yang dipelajari Al-Attas adalah naskah yang berasal dari Faqih Jalaluddin (w. 1748), yang dikenal sebagai ulama besar di lingkungan keraton Palembang sejak masa Sultan Muhammad Mansur. Mengikuti kategorisasi van Bruinessen (1995), Faqih Jalaluddin menulis silsilah ini berdasarkan tradisi yang dipelihara di lingkungan para sayyid asal Hadramaut yang memang mempunyai pengaruh sangat besar terhadap Islam Indonesia.

¹¹ Dalam rekonstruksi Tjandrasmita dan Ambary (1986: 21) peranan besar Palembang selama masa-masa awal islamisasi kepulauan Nusantara dapat diurutkan ke dalam dua tahap. *Pertama*, ketika kerajaan Sriwijaya masih berdiri kokoh, Palembang menerima kehadiran orang-orang Islam untuk bermukim di pelabuhannya dan memberi kesempatan kepada mereka untuk beragama dan menjalankan peribadatan secara Islam. *Kedua*, ketika kerajaan Palembang sudah bercorak Islam mereka berhasil mendidik calon raja Islam pertama di pulau Jawa, yaitu Raden Fatah yang diasuh dan dibesarkan oleh Ariodilah di sini dan kemudian menjadi pendiri dan raja Demak.

tetapi juga dengan tradisi baru para pendatang Muslim (dari Arab, Cina dan lain-lain) yang telah tiba dan menetap di sini, dan bahkan boleh jadi ia telah menjadi Muslim.

Kedua, kedatangan Ceng Ho di Palembang membawa perubahan penting bukan hanya dalam situasi niaga tetapi juga pada situasi keagamaan. Setelah tahun 1407 dan kekuasaan Shi Yin Qing efektif, tidak terdengar lagi adanya ketegangan sosial atau politik karena faktor “Islam”. Hubungan Malaka dan Palembang berkembang baik, sebagaimana juga hubungan Malaka-Jawa terus membaik. Setelah itu proses silang budaya atau saling mengambil unsur-unsur peradaban antara Malaka dan Palembang tampaknya terus terjadi, karena seperti disimpulkan oleh Abdullah (1987: 206) dari *Sejarah Melayu* kita tahu bahwa Malaka tidak ingin dan tidak pernah melepaskan ikatannya dengan tanah asalnya Palembang.¹²

Ketiga, Palembang memberi sumbangan penting dalam pembentukan peradaban Islam Melayu Nusantara abad ke-15 melalui unsur-unsur tradisinya yang diambil dan diterapkan oleh Parameswara di Malaka. Ia dan seribu pengikutnya adalah tulang punggung berdirinya dan berjalannya kerajaan Islam Malaka. Maka sama sekali tidak mengherankan bila unsur-unsur budaya tinggi (*high culture*) Palembang terserap dan mewarnai segi-segi penting kebesaran peradaban Islam di Malaka. Dalam manuskrip Undang-undang Malaka (atau disebut pula dengan Hukum Kanun Malaka) yang dipelajari oleh Fang (2007: 91) kita menemukan misalnya sejumlah istilah konseptual terkait larangan-larangan tertentu yang bahkan ditulis dengan menggunakan bahasa Melayu asal Palembang: “Jika orang lain berkata demikian, *digocoh* hukumnya...”, “Jika orang lain, *digocoh*, jika berkata demikian itu ...”, “... *bercarut-carut* ...”, dan “... *nipis* ...” Kata-kata dalam *huruf miring* tersebut, dan yang semacamnya, mungkin selama ini terlanjur hanya ditafsirkan sebagai bahasa Melayu Malaka. Padahal semuanya adalah bahasa lokal Palembang yang tetap terpakai hingga hari ini. Demikian pula istilah *Malayo*, yang oleh informan Jawa yang diwawancara Tome Pires diartikan sebagai *melayu* (berlari) dari bahasa Jawa (Cartesao 2016: 301), sesungguhnya juga kata asal Palembang *malayao* atau *melayao* yang berarti “pergi tanpa tujuan pasti.” Karena itu jika ada sejarawan yang menyebut bahasa Melayu campuran Palembang ini sebagai “bahasa Melayu-Malaka” (*Malayo de Malaca*) kita pun cukup alasan untuk menamakannya “bahasa Melayu-Malaka -Palembang”.

Kepustakaan

- Abdullah, Taufik. 1987. *Perkembangan Islam di Sumatera Selatan Abad Ke-19*. Jakarta: LP3ES. 201-214.
- Ahmad, A. Samad. 2013. *Sulalatus Salatin: Sejarah Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 2014. *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. Bangi: Penerbit Universitas Kebangsaan Malaysia.
- , 2011. *Historical Fact and Fiction*. Johor Bahru: Universiti Teknologi Malaysia Press.
- Al-Qurtuby, Sumanto. 2015. “Islam di Tiongkok dan China Muslim di Jawa pada Masa Pra-Kolonial Belanda,” *E-Jurnal ElsaOnline*, 8 Juli: 1-19.
- , 2003. *Arus Cina-Islam-Jawa*. Jakarta: Inspeal Press.
- Andaya, Barbara Watson dan Leonard Y. Andaya. 1991. *A History of Malaysia*. Houndmills dan London: Macmillan.

¹² Gejala membaiknya hubungan Malaka-Palembang mula-mula menimbulkan kekhawatiran Majapahit terhadap kemungkinan klaim Malaka atas Palembang. Namun kemudian, dicatat oleh *Tai Zong Shi Lu: Catatan Aktual Tai Zong*, pada 1414 Kaisar Cina memberi jaminan kepada Majapahit bahwa hal itu tidak akan mereka biarkan terjadi (Jilid 2012: 191; Groeneveldt 2009: 52).

- Bowen, John R. 1983. "Cultural Models for Historical Genealogies: The Case of Melaka Sultanate." Dalam Kernial Singh Sandhu dan Paul Whetley, ed., *Melaka: The Transformation of a Malay Capital c. 1400-1980*. Kuala Lumpur: Oxford University Press. 162-179.
- Cortesao, Armando (ed.). 2016. *Suma Oriental Karya Tome Pires: Perjalanan dari Laut Merah ke Cina & Buku Fransisco Rodrigues*. Diterjemahkan oleh Adrian Perkasa dan Anggita Pramesti. Yogyakarta: Penerbit Ombak.
- Fang, Liaw Yock. 2011. *Sejarah Kesusasteraan Melayu Klasik*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- , 2007. "Naskah Undang-undang Melaka: Suatu Tinjauan," *Sari*, 25: 85-94.
- Groeneveldt, W.P. 2009. *Nusantara dalam Catatan Tionghoa*. Diterjemahkan oleh Gatot Triwira. Depok: Komunitas Bambu.
- Hall, Kenneth R. 2011. *A History of Early Southeast Asia: Maritim Trade and Societal Development, 100-1500*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Hanafiah, Djohan. 1995. *Melayu-Jawa: Citra Budaya dan Sejarah Palembang*. Jakarta: Penerbit Rajawali.
- Hooker, Virginia Matheson. 2003. *A Short History of Malaysia: Linking East and West*. Crows Nest: Allen & Unwin.
- Jili, Liang. 2012. *Dari Relasi Upeti ke Mitra Strategis: 2.000 Tahun Perjalanan Hubungan Tiongkok-Indonesia*. Jakarta: Penerbit Kompas.
- Lockard, Craig A. 2010. "The Sea Common to All: Maritime Frontiers, Port Cities, and Chinese Traders in the Southeast Asian Age of Commerce, ca. 1400-1750," *Journal of World History*, 21 (2): 219-247.
- McRoberts, R.W. 1986. "Notes on Events in Palembang 1389-1511 the Everlasting Clony," *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, 59 (1): 73-83.
- Mellink-Roelofs, M.A.P. 2016. *Persaingan Eropa & Asia di Nusantara: Sejarah Perniagaan 1500-1630*. Diterjemahkan oleh Tim Komunitas Bambu. Depok: Penerbit Komunitas Bambu.
- Ricklefs, M.C. 1995. *Sejarah Indonesia Modern*. Diterjemahkan oleh Dharmono Hardjowidjono. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Riyadhi, Baidhillah dan Nelly Mujahidah. 2012. "Jinayat dalam Kitab Qanun Melaka," *Jurnal Penelitian Keislaman*, 8 (1): 1-20.
- Robson, S.O. 1981. "Java at the Crossroads: Aspects of Javanese Cultural History in the 14th and 15th Century," *Bijdragen*, 137 (2/3): 259-292.
- Sunyoto, Agus. 2011. *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*. Jakarta: Transpustaka.
- Tjandrasmita, Uka dan Hasan Muarif Ambary. 1986. "Sejarah Masuknya Islam ke Sumatera Selatan." Dalam K.H.O. Gadjahnata dan Sri-Edi Swasono (ed), *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia. 12-22.
- Utomo, Bambang Budi. 2008. "Belajar dari Datu Sriwijaya: Bangkitlah Kembali Bangsa Bahari." Makalah pada Seminar Satu Abad Kebangkitan Nasional, Jakarta. 27-28 Mei.
- Utomo, Bambang Budi *et al.* 2005. *Kota Palembang: Dari Wanua Sriwijaya menuju Palembang Modern*. Palembang: Pemerintah Daerah Kota Palembang dan Paguyuban Masyarakat Peduli Musi.
- Van Bruinessen, Martin. 1995. "Najmuddin Al-Kubra, Jumadil Kubra dan Jamaluddin Al-Akbar: Jejak-jejak Pengaruh Tarekat Kubrawiyah terhadap Islam Indonesia Masa Awal." Dalam *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan. 223-245.
- Vlekke, Bernard H.W. 2016. *Nusantara: Sejarah Indonsia*. Diterjemahkan oleh Samsudin Berlian. Jakarta: Kepustakaan Kompas Gramedia.
- Winstedt, Richard Olaf. 1948. "The Malay Founder of Medieval Malacca," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 12 (3-4): 726-729.
- , 1933. *Malaya and Its History*. London: Hutchinson's University Library.
- Wolters, Oliver W. 1967. *Early Indonesian Commerce: A Study of Origins of Sriwijaya*. Ithaca: Cornell University Press.
- Yakin, Ayang Utriza. 2016. *Sejarah Hukum Islam Nusantara Abad XIV-XIX M*. Jakarta: Kencana. Bab 1,4,5.
- Zed, Mestika. 2011. "Budaya Lokal Melayu dan Perubahan Peradaban Universal." Makalah pada Seminar Peradaban Islam, IAIN Raden Fatah, Palembang. 21 September.

DINAMIKA KEBUDAYAAN SUKU DAYAK BAKUMPAI DI KALIMANTAN TENGAH (Studi Tentang Akulturasi Budaya Lokal dan Agama Islam)

H. Abu Bakar HM dan Iqbal

Fakultas Ushuluddn, Adab dan Dakwah IAIN Palangka Raya
(Email : iqbal@iain-palangkaraya.ac.id)

Abstrak

Penelitian ini membahas tentang Dinamika Kebudayaan Suku Dayak Bakumpai di Kalimantan Tengah. Hal ini menarik untuk dibahas oleh karena secara umum Suku Dayak menganut Hindu Kaharingan serta sebagiannya beragama Kristen. Namun ternyata Suku Dayak ada yang juga beragama Islam yakni Suku Daya Bakumpai yang berada di Kalimantan Tengah. Padahal sebelum Islam, Suku Dayak Bakumpai ini juga menganut kepercayaan Animisme dan Dinamisme, sehingga menarik untuk dibahas mengenai dinamika kebudayaannya. Penelitian ini merupakan *library research* (penelitian pustaka) yang menggunakan metode *Deskriptif Analitis* dengan menggunakan referensi-referensi yang berhubungan dengan judul tersebut yang kemudian dianalisis. Secara etimologis, Bakumpai adalah julukan bagi suku dayak yang mendiami daerah aliran sungai barito. bakumpai berasal dari kata ba (dalam bahasa banjar) yang artinya memiliki dan kumpai yang artinya adalah rumput. Dari julukan ini, dapat dipahami bahwa suku ini mendiami wilayah yang memiliki banyak rumput. menurut legenda, bahwa asal muasal *Suku Dayak Bakumpai* adalah dari Suku Dayak Ngaju yang akhirnya berhijrah ke negeri yang sekarang disebut dengan negeri Marabaahan. Seperti penyebaran Islam yang ada di daerah umum lainnya, Islam masuk ke daerah Mandomai melewati jalur perniagaan, pedagang dari daerah Kuin, Bandarmasih (Banjarmasin) yang sudah terlebih dahulu memeluk Agama Islam ini mensyiarkan Islam sambil melakukan aktifitas perdagangannya, diperkirakan Islam masuk ke Mandomai sekitar abad ke-18, para penghuni "*huma hai*" tertarik dengan ajaran Islam yang menurut mereka sangat relevan dengan kehidupan manusia, penyebaran Islam begitu pesat di Mandomai. Akulturasi budaya lokal dan Islam dapat dilihat pada ritual adat Bapapai Suku Dayak Bakumpai. Budaya adat Suku Dayak Bakumpai, yang disebut "Bapapai".

Kata Kunci : Kebudayaan, Dayak Bakumpai, Kalimantan Tengah

A. Latar Belakang

Kebudayaan nasional adalah kebudayaan yang diakui sebagai identitas nasional. Definisi kebudayaan nasional menurut TAP MPR No.II tahun 1998, yakni: Kebudayaan nasional yang berlandaskan Pancasila adalah perwujudan cipta, karya dan karsa bangsa Indonesia dan merupakan keseluruhan daya upaya manusia Indonesia untuk mengembangkan harkat dan martabat sebagai bangsa, serta diarahkan untuk memberikan wawasan dan makna pada pembangunan nasional dalam segenap bidang kehidupan bangsa. Dengan demikian Pembangunan Nasional merupakan pembangunan yang berbudaya. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Wujud, Arti dan Puncak-Puncak Kebudayaan Lama dan Asli bagi Masyarakat Pendukungnya.¹

Kebudayaan nasional dalam pandangan Ki Hajar Dewantara adalah "puncak-puncak dari kebudayaan daerah". Kutipan pernyataan ini merujuk pada paham kesatuan makin dimantapkan, sehingga ketunggalikaan makin lebih dirasakan daripada kebhinekaan. Wujudnya berupa negara kesatuan, ekonomi nasional, hukum nasional, serta bahasa nasional. Definisi yang diberikan oleh Koentjaraningrat dapat dilihat dari pernyataannya: "yang khas dan bermutu dari suku bangsa mana

¹ "Budaya Indonesia," *Wikipedia bahasa Indonesia, ensiklopedia bebas*, January 20, 2017, https://id.wikipedia.org/w/index.php?title=Budaya_Indonesia&oldid=12159969.

pun asalnya, asal bisa mengidentifikasi diri dan menimbulkan rasa bangga, itulah kebudayaan nasional”. Pernyataan ini merujuk pada puncak-puncak kebudayaan daerah dan kebudayaan suku bangsa yang bisa menimbulkan rasa bangga bagi orang Indonesia jika ditampilkan untuk mewakili identitas bersama. Nunus Supriadi, “Kebudayaan Daerah dan Kebudayaan Nasional”²

Pernyataan yang tertera pada GBHN tersebut merupakan penjabaran dari UUD 1945 Pasal 32. Dewasa ini tokoh-tokoh kebudayaan Indonesia sedang mempersoalkan eksistensi kebudayaan daerah dan kebudayaan nasional terkait dihapuskannya tiga kalimat penjelasan pada pasal 32 dan munculnya ayat yang baru. Mereka mempersoalkan adanya kemungkinan perpecahan oleh kebudayaan daerah jika batasan mengenai kebudayaan nasional tidak dijelaskan secara gamblang.³

Sebelum di amendemen, UUD 1945 menggunakan dua istilah untuk mengidentifikasi kebudayaan daerah dan kebudayaan nasional. Kebudayaan bangsa, ialah kebudayaan-kebudayaan lama dan asli yang terdapat sebagai puncak-puncak di daerah-daerah di seluruh Indonesia, sedangkan kebudayaan nasional sendiri dipahami sebagai kebudayaan bangsa yang sudah berada pada posisi yang memiliki makna bagi seluruh bangsa Indonesia. Dalam kebudayaan nasional terdapat unsur pemersatu dari Bangsa Indonesia yang sudah sadar dan mengalami persebaran secara nasional. Di dalamnya terdapat unsur kebudayaan bangsa dan unsur kebudayaan asing, serta unsur kreasi baru atau hasil invensi nasional⁴

Di negara Indonesia yang kita cintai banyak sekali Suku dan budayanya, salah satu contohnya suku dayak. Suku Dayak sendiri mempunyai kebudayaan yang beragam. Secara bahasa, Dayak sebetulnya bukanlah nama sebuah suku. Yang disebut “Orang Dayak” dalam bahasa Kalimantan secara umum artinya adalah “Orang Pedalaman” yang jauh dari kehidupan kota. Dan ‘Orang Dayak’ itu tadi bukan dikhususkan untuk sebuah suku saja, akan tetapi terdapat bermacam-macam suku. Contohnya, Dayak Kenyah, Dayak Hiban, Dayak Tunjung, Dayak Bahau, Dayak Benua, Dayak Punan serta masih terdapat puluhan *Uma* (anak suku) yang tersebar di berbagai wilayah pedalaman Kalimantan.⁵ Sebelum abad ke-20, secara keseluruhan Suku Dayak belum mengenal agama ‘samawi’, baik itu Islam maupun yang lainnya. Yang menjadi kepercayaan mereka hanyalah kepada leluhur, binatang-binatang, batu-batuan, serta isyarat alam yang mereka tafsirkan mirip seperti agama Hindu kuno. Dalam kehidupan sehari-harinya, mereka mempercayai macam-macam pantangan sesuai dengan ‘tanda’ dari alam.⁶ Meski demikian, ternyata dari sejumlah suku Dayak di Kalimantan, terdapat suku Dayak yang memeluk agama Islam yakni suku Dayak Bakumpai. Hal ini perlu dikaji mengingat secara umum suku Dayak menganut ajaran Kaharingan yang telah diwariskan sejak dulu, namun dalam realitasnya Suku Dayak Non Muslim dan Dayak Muslim dapat hidup berdampingan dengan damai dan tenteram, sehingga suku Dayak Bakumpai dapat mempertahankan dan meneruskan

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, “Kongres Kebudayaan: Kebudayaan Nasional Kini dan Pada Masa Depan, 1991.,” n.d.

⁵ Bitar, “Suku Dayak : Sejarah, Kebudayaan, Adat Istiadat, dan Sistem Kepercayaan beserta Bahasanya secara Lengkap,” *GuruPendidikan.com*, January 20, 2017, <http://www.gurupendidikan.com/suku-dayak-sejarah-kebudayaan-adat-istiadat-dan-sistem-kepercayaan-beserta-bahasanya-secara-lengkap/>.

⁶ Ibid.

kebudayaan Islam secara damai dan berdampingan dengan suku Dayak Non Muslim, sehingga menarik untuk diteliti tentang dinamika kebudayaan suku Dayak Islam.

Penelitian ini merupakan *library research* (penelitian pustaka) yang menggunakan metode *Deskriptif Analitis* dengan menggunakan referensi-referensi yang berhubungan dengan judul tersebut yang kemudian dianalisis.

Adapun tujuan penelitian ini yaitu:

1. Untuk mengetahui latar belakang kehidupan Suku Dayak Islam Bakumpai di Kalimantan Tengah
2. Untuk mengetahui Sejarah masuknya agama Islam ke Suku Dayak Bakumpai
3. Untuk mengetahui bentuk Akulturasi Budaya antara Kebudayaan Lokal Suku Dayak dan agama Islam

Manfaat Penelitian:

1. Mengidentifikasi latar belakang kehidupan Suku Dayak Islam Bakumpai di Kalimantan Tengah
2. Menganalisis sejarah masuknya agama Islam ke Suku Dayak Bakumpai
3. Mengidentifikasi bentuk akulturasi Kebudayaan Lokal Suku Dayak dan Agama Islam
4. Menjadi referensi bagi penelitian-penelitian selanjutnya yang terkait dengan Suku Dayak Islam Bakumpai

B. Latar Belakang Kehidupan Suku Dayak Bakumpai

Kalimantan Tengah adalah salah satu provinsi di Indonesia yang terletak di Pulau Kalimantan. Ibukotanya adalah Kota Palangka Raya. Kalimantan Tengah memiliki luas 157.983 km². Berdasarkan sensus tahun 2010, provinsi ini memiliki populasi 2.202.599 jiwa, yang terdiri atas 1.147.878 laki-laki dan 1.054.721 perempuan. Kalteng mempunyai 13 kabupaten dan 1 kota.⁷

Secara etimologis, Bakumpai adalah julukan bagi suku dayak yang mendiami daerah aliran sungai barito. bakumpai berasal dari kata ba (dalam bahasa banjar) yang artinya memiliki dan kumpai yang artinya adalah rumput. Dari julukan ini, dapat dipahami bahwa suku ini mendiami wilayah yang memiliki banyak rumput. menurut legenda, bahwa asal muasal *Suku Dayak Bakumpai* adalah dari Suku Dayak Ngaju yang akhirnya berhijrah ke negeri yang sekarang disebut dengan negeri Marabaahan⁸

Menurut salah satu sumber, Suku Dayak Bakumpai (Belanda: Becompaijers/Bekoempaiers) adalah salah satu subetnis Dayak Ngaju⁹ yang beragama Islam¹⁰. Namun sumber lain menyatakan bahwa Suku Dayak Bakumpai pada hakikatnya belum ada sebelum Islam datang, oleh karena Dayak Bakumpai sendiri muncul setelah Islam datang ke tanah Kalimantan. Orang-orang Dayak yang memeluk Islam itulah yang kemudian disebut Dayak Bakumpai.¹¹ Disebut Dayak Bakumpai oleh

⁷ "Kalimantan Tengah," *Wikipedia bahasa Indonesia, ensiklopedia bebas*, July 7, 2017, https://id.wikipedia.org/w/index.php?title=Kalimantan_Tengah&oldid=13033722.

⁸ "Suku Dayak Bakumpai," *Wikipedia bahasa Indonesia, ensiklopedia bebas*, February 13, 2017, https://id.wikipedia.org/w/index.php?title=Suku_Dayak_Bakumpai&oldid=12500355.

⁹ Tjilik Riwut and Nila Riwut, *Kalimantan membangun, alam, dan kebudayaan* (NR Pub., 2007).

¹⁰ Fridolin Ukur, *Tuainya sungguh banyak: sejarah Gereja Kalimantan Evangelis sejak tahun 1835* (BPK Gunung Mulia, 2000), 151.

¹¹ Ajahari, Dayak Bakumpai, Agustus 2017.

karena zaman dahulu ketika musim kemarau panjang tanaman Kumpai banyak ditemui di wilayah tersebut dan menjadi makanan ternak bagi masyarakat tersebut sehingga dijadikan sebuah identitas menjadi Suku Dayak Bakumpai.¹² Tumbuhan Kumpai ini biasanya dapat ditemukan di daerah rawa-rawah di Kalimantan. Suku Bakumpai terutama mendiami sepanjang tepian daerah aliran sungai Barito di Kalimantan Selatan dan Kalimantan Tengah yaitu dari kota Marabahan, sampai kota Puruk Cahu, Murung Raya. Secara administratif Suku Bakumpai merupakan suku baru yang muncul dalam sensus tahun 2000 dan merupakan 7,51% dari penduduk Kalimantan Tengah, sebelumnya suku Bakumpai tergabung ke dalam suku Dayak pada sensus 1930¹³. Kota-kota utama Dayak Bakumpai yakni Marabahan, Barito Kuala, Muara Teweh, Barito Utara, Buntok, Barito Selatan, dan Puruk Cahu, Murung Raya. Suku Bakumpai berasal bagian hulu dari bekas Distrik Bakumpai sedangkan di bagian hilirnya adalah pemukiman orang Barangas (Baraki). Sebelah utara (hulu) dari wilayah bekas Distrik Bakumpai adalah wilayah Distrik Mangkatip (Mangkatib) merupakan pemukiman suku Dayak Bara Dia atau Suku Dayak Mangkatip. Suku Bakumpai maupun suku Mangkatip merupakan keturunan suku Dayak Ngaju dari Tanah Dayak.¹⁴ Suku Bakumpai banyak mendapat pengaruh bahasa, budaya, hukum adat dan arsitektur Banjar, karena itu suku Bakumpai secara budaya dan hukum adat termasuk ke dalam golongan budaya Banjar, namun secara bahasa, suku Bakumpai memiliki kedekatan dengan bahasa Ngaju.

Berdasarkan cerita rakyat mengenai asal usul orang Bakumpai rakyat pun menunjukkan hal yang sama. Dahulu kala, sungai Barito dari Muara Pulau sampai ke sebelah hilir Ujung Panti itu tidak ada. Waktu itu sungai Barito yang ada hanya Muara Pulau terus ke hulu sana. Dari Muara Pulau itu kalau orang hendak ke Banjar atau orang Banjar hendak ke Barito terpaksa belok ke sungai Kahayan, yang hanya satu-satunya lalu lintas air Banjar - Barito.

Pada waktu itu hulu Sungai Barito sana ada sebuah kampung yang bernama Air Manitis, yang didiami oleh suku bangsa Dusun Biaju. Suku itu diperintah oleh seorang kepala suku yang mempunyai dua orang anak kembar kemanikan (laki-laki dan perempuan). Anak yang tua laki-lakainya namanya Patih Bahandang Balau. Ia diberi nama demikian, karena rambutnya (balau) merah (bahandang) seperti rambut orang Belanda, sedangkan nama Patih itu bukan nama jabatan akan tetapi memang namanya. Anaknya yang kecil perempuan yang diberi nama Datu Sadurung Malan. Ia dinamakan demikian karena kelihatannya ia seperti memakai kerudung (tutup kepala) yang biasanya dipakai oleh perempuan yang sedang bertani (malan), sedangkan nama Datu bukan datu yang berarti orang tertua dari nenek, tetapi memang namanya demikian.¹⁵

Datu Sadurung Malan sangat cantik parasnya, sehingga banyak pemuda yang ingin memperistrinya. Karena parasnya sangat cantik sehingga kakaknya jatuh cinta padanya. Pernah sekali ia bersama berada di sawah, pada waktu itu kakaknya mengatakan bahwa ia ingin memperistrinya. Tentu saja Datu Sadurung Malan tidak akan mau kawin dengan kakaknya sendiri. Setelah kejadian itu

¹² Ibid.

¹³ Riwanto Tirtosudarmo, *Mencari Indonesia: demografi-politik pasca-Soeharto* (Yayasan Obor Indonesia, 2007).

¹⁴ "Suku Dayak Bakumpai," February 13, 2017.

¹⁵ Ibid.

Datu Sadurung Malan tidak lagi pergi ke sawah bersama kakaknya, kecuali kalau ada ayahnya, baru ia berani. Hari terus berjalan, Patih Bahandang Balau makin bertambah keinginannya untuk memperistrikan adiknya. Orang tua mereka tidak mengetahui persoalan mereka berdua. Tidak kuat menahan hatinya lagi, maka Pathi Bahandang Balau mengancam hendak membunuh adiknya kalau ia tidak mau kawin dengannya. Mendengar ancaman kakaknya itu, Datu Sadurung Malan berfikir hendak pergi jauh. Waktu tengah malam ketika kakak dan ayahnya sedang tidur, ia pergi ke luar rumah dan terus turun ke sungai masuk ke dalam perahunya. Sesudah tali sampannya lepas, dikayuhnya sampannya perlahan. Hatinya terasa lega ketika ia telah jauh dari rumah. Dengan perasaan hati yang lega dipercepatnya kayuhannya, dan bermaksud hendak ke Banjar dan terus ke Jawa.¹⁶

Sampai di Muara Pulau, ia tidak mau belok ke sungai Kahayan, karena ia takut kalau dikejar-kejar kakaknya. Dibuatnyalah jalan sendiri. Ditariknya sampannya sehingga terbentuk sungai kecil. Pada mulanya memang belum ada airnya, tetapi lama kelamaan berair juga karena hujan, hingga akhirnya terbentuk sungai yang banyak dilalui orang. Demikianlah sungai itu bertambah lama bertambah besar dan sampai sekarang dinamai orang Sungai Barito. Setelah Datu Sadurung Malan sampai ke Banjar, kemudian ia menumpang kapal yang menuju ke pulau Jawa, sedangkan kakaknya Patih Bahandang Balau, sesudah mengetahui adiknya tidak lagi di rumah dan mulai menginsafi dirinya. Untuk menghibur hatinya yang sakit ia beristri dengan seorang perempuan di kampungnya, sampai beranak cucu. Anak cucunya sampai saat ini masih ada yang sekarang menjadi orang Barito atau orang Dusun Biaju.¹⁷

Setelah Datu Sadurung Malan mendengar kakaknya sudah mempunyai istri, ia kembali ke Kalimantan. Sebelumnya ia sudah bersuami dan beranak cucu. Anak cucunya hendak dibawanya ke Air Manitis kembali. Ia heran melihat bekas jalannya dahulu ramai menjadi lalu lintas orang. Ia hendak mendirikan rumah di situn, kemudian ia menaruh ayam jantan ke arah matahati terbit, tetapi ayam itu tidak mau berkokok. Sesudah dihadapkan ke arah seberangnya, ayam itu mau berkokok, ia mempercayai bahwa itulah tandanya kalau tanah disitu baik untuk dibangun rumah. Dibuatnyalah rumah di sana, sampai akhirnya banyak orang tinggal di situ. Sampai sekarang kampung itu masih ada yang sekarang dinamai Kampung Bakumpai atau Kota Marabahan sekarang.¹⁸ Seperti itulah asal usul terjadinya sungai Barito, kampung Bakumpai dan kampung orang Dusun. Jika ditanyakan kepada orang Bakumpai, asal-usul nenek moyang mereka dan tempat asalnya, mereka pada umumnya mengatakan berasal dari Marabahan, tepatnya dari salah satu kampung di Kota Marabahan sekarang ini, yang dulu disebut lebu Bakumpai 'kampung Bakumpai'. Ada yang mengatakan bahwa kampung itu ialah kampung Bagus sekarang ini. Nama Bakumpai ini diabadikan, yang meliputi wilayah kota Marabahan dan sekitarnya.¹⁹

Suku Dayak Bakumpai bertetangga dengan suku Dayak Barangas dan suku Dayak Bara Dia (Mengkatip). Diperkirakan suku Dayak Bakumpai merupakan keturunan atau bagian dari sub suku

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

Dayak Ngaju, atau termasuk ke dalam rumpun Dayak Ngaju.²⁰ Dalam literatur Kalimantan Membangun, menggambarkan bahwa, kata Dayak, mengandung beberapa makna: a) Steam-steam yang tidak beragama Islam dan mendiami pedalaman Kalimantan, b) Menteng Ureh Mamut berarti: gagah berani pantang mundur; c) Bakena; artinya cantik atau gagah perkasa. Jika Dayak bermakna steam-steam yang tidak beragama Islam, maka sudah tidak tepat lagi untuk saat sekarang, karena orang-orang Dayak sudah banyak yang beragama Islam. Sedangkan makna yang lain, menunjukan sifat-sifat keberanian dan keuletan serta pantang menyerah dalam berjuang, merupakan sifat yang melekat pada suku Dayak.²¹

Di Kalimantan Selatan bahasa Dayak Bakumpai disebut sebagai bahasa Banjar Bakumpai. Kalau diperhatikan bahasa Bakumpai tidak akrab hubungannya dengan bahasa Banjar, tetapi justru sangat erat hubungannya dengan bahasa Dayak Ngaju, jadi lebih tepat kalau disebut sebagai bahasa Dayak Bakumpai dari pada bahasa Banjar Bakumpai. Bahasa Dayak Bakumpai sangat berkerabat dengan bahasa Dayak Ngaju, karena persentasenya hampir sebesar 80%.²² Suku Dayak tersebar di seluruh wilayah Borneo dengan jumlah mencapai 405 suku (besar dan kecil), termasuk suku Dayak Ngaju yang mendiami wilayah Daerah Aliran Sungai (DAS) Kapuas, Kahayan, Rungan, Manuhing, Barito dan Katingan. Bahasa yang digunakan bervariasi : Bahasa Dayak Ngaju, Bahasa Dayak Ma'nyan, Bahasa Dayak Dusun dan Bahasa Dayak Katingan. Hal ini menunjukan bahwa Kalimantan Tengah dengan luas wilayah 153.828 km², dengan perbandingan 1,5 kali pulau Jawa dan penduduk 2,4 juta jiwa dengan sebaran 12 jiwa/km² memiliki potensi sumber daya alam yang melimpah bagi kehidupan masyarakatnya, termasuk potensi kerukunan hidup antar umat beragama cukup harmonis, pada umumnya penduduk dengan pluralitas suku dan agama merupakan keniscayaan, karena mereka merupakan komunitas yang memiliki hubungan kekerabatan dan hidup berdampingan secara turun temurun. Kekayaan budaya Dayak dengan berbagai potensi yang dimiliki merupakan daya dukung pembangunan yang terus digali dan dikembangkan untuk masa-masa yang akan datang.²³

Menurut Tjilik Riwut, Suku Dayak Bakumpai merupakan suku kekeluargaan yang termasuk golongan suku (kecil) Dayak Ngaju. Suku Dayak Ngaju merupakan salah satu dari 4 suku kecil bagian dari suku besar (rumpun) yang juga dinamakan Dayak Ngaju (Ot Danum).²⁴ Mungkin adapula yang menamakan rumpun suku ini dengan nama rumpun Dayak Ot Danum. Penamaan ini juga dapat dipakai, sebab menurut Tjilik Riwut, suku Dayak Ngaju merupakan keturunan dari Dayak Ot Danum yang tinggal atau berasal dari hulu sungai-sungai yang terdapat di kawasan ini, tetapi sudah mengalami perubahan bahasa. Jadi suku Ot Danum merupakan induk suku, tetapi suku Dayak Ngaju merupakan suku yang dominan di kawasan ini.²⁵ Suku Dayak (suku asal), terbagi suku besar (rumpun): Dayak Laut (Iban), Dayak Darat, Dayak Apo Kayan / Kenyah-Bahau, Dayak Murut, Dayak

²⁰ "Suku Dayak Bakumpai," accessed July 9, 2017, <http://protomalayans.blogspot.com/2012/06/suku-dayak-bakumpai.html>.

²¹ Abu Bakar HM, "Huma Betang Dan Aktualisasi Nilai Kearifan Lokal Dalam Budaya Dayak," *Humanika* 1, no. 2 (July 2016): 262.

²² "Suku Dayak Bakumpai."

²³ HM, "Huma Betang Dan Aktualisasi Nilai Kearifan Lokal Dalam Budaya Dayak," 262–263.

²⁴ "Suku Dayak Bakumpai," February 13, 2017.

²⁵ Ibid.

Ngaju/ Ot Danum, terbagi 4 suku kecil (Dayak Maanyan, Dayak Lawangan, Dayak Dusun, Dayak Ngaju, terbagi beberapa suku kekeluargaan: Dayak Bakumpai dan lain-lain).²⁶

Pada masa sekarang, seluruh masyarakat Dayak Bakumpai beragama Islam, sehingga tidak tampak lagi kebiasaan-kebiasaan seperti pada kebanyakan suku Dayak (Kaharingan) lainnya. Upacara adat yang berkaitan dengan sisa-sisa kepercayaan lama, yakni ritual "*Badewa*" dan "*Manyanggar Lebu*". Suku Bakumpai memeluk agama Islam diperkirakan pada akhir Abad ke-16 tepatnya pada tahun 1688 M. Pengaruh ajaran Islam terlihat hampir di setiap aspek kehidupan masyarakat Bakumpai, seperti : sistem kemasyarakatan, kekerabatan, gaya hidup, bahkan dalam unsur kesenian. Daerah Marabahan, merupakan pusat kediaman suku Bakumpai, yang telah banyak menghasilkan ulama-ulama besar yang menyebarkan agama Islam sampai ke hulu Sungai Barito.²⁷

1. Sejarah Masuknya Agama Islam ke Suku Dayak Bakumpai

Suku Dayak Bakumpai mayoritas beragama Islam, karena sejak masa lalu telah terjadi hubungan dengan suku-suku Melayu Banjar, sehingga kebudayaan Suku Dayak Bakumpai sejak awal sudah bernuansa Islam. Kebudayaan dan adat istiadat serta tradisi asli suku ini telah banyak menyerap dari budaya dan adat istiadat suku Melayu Banjar. Kebudayaan asli yang masih tersisa pada suku Dayak Bakumpai adalah ritual *Badewa* dan *Manyanggar Lebu* (ritual penyembuhan penyakit). Suku Dayak Bakumpai juga memiliki tokoh-tokoh, seperti Panglima Wangkang, seorang panglima Dayak di Barito Kuala dalam Perang Banjar, lalu ada Pambakal Kendet (Damang Kendet), ayah dari Panglima Wangkang, selanjutnya adalah Tumenggung Surapati, seorang panglima Dayak Bakumpai yang sebenarnya berasal dari garis keturunan suku Dayak Siang, tetapi hidup dan membela wilayah suku Dayak Bakumpai dan yang menumpas pasukan Belanda serta menenggelamkan kapal Perang Onrust di desa Lontotur Barito Utara. Kehidupan sehari-hari masyarakat Dayak Bakumpai adalah bertani berladang, serta memanfaatkan lahan hutan untuk perburuan dan saat ini mereka juga banyak yang sudah bekerja di sektor pemerintah dan sektor swasta, selain itu berdagang dan menjalankan usaha mandiri.²⁸ Pada abad ke-15 Banua Dayak (Bakumpai) belum ada. Baru pada awal abad ke-16 (1525 M.) bermula dengan datangnya sebuah jukung (perahu) dari arah Barat sungai Barito yang didayung satu keluarga terdiri dari lima orang, dua laki-laki dan tiga perempuan. Ciri orang tersebut kulit dan rambut berwarna kemerah-merahan (pirang), sehingga disebut Datu' Habang Rambut (Datu' Bahandang Balau).²⁹

Pada zaman dahulu kala, sekitar abad ke 15 Mandomai dan pada umumnya Kalimantan Tengah masih tergolong tempat yang masih murni yaitu hutan belantara dan belum tersentuh oleh para pendatang. Penduduk aslinya ialah Suku Dayak Ngaju yaitu suku Dayak yang mendiami sepanjang bantaran sungai Kapuas dan kepercayaan yang di anut pun masih kepercayaan nenek moyang yaitu Kaharingan yang artinya "Kehidupan". Suku Dayak Ngaju pada zaman dahulu merupakan salah satu suku terkuat yang melakukan budaya "Kayau" atau budaya berburu kepala, disamping Dayak Iban,

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

²⁹ "Islam Dan Budaya Dayak," accessed July 9, 2017, <http://muslimlokal.blogspot.com/2014/02/Islam-dan-budaya-dayak.html>.

Dayak Ot dan Dayak Kenyah. Rumah tempat tinggal suku Dayak Ngaju pada zaman dahulu ialah Rumah Betang atau dalam bahasa Dayak Ngaju Kapuas di sebut "Huma hai". Rekonstruksi rumah ini seperti rumah panggung pada umumnya, mempunyai tiang rumah yang tinggi kira-kira 10 meter dan lebar rumah sekitar 50 meter. Maksud orang Dayak pada zaman dahulu mendirikan rumah tinggi ialah untuk menghindari dari bahaya seperti binatang buas, banjir dan budaya kayau. Rumah Betang biasanya di huni 20 bahkan sampai 100 kepala keluarga, tergantung dari ukuran rumah Betang tersebut.³⁰

Pada zaman dahulu sebelum kedatangan para pendatang, Mandomai dahulu bernama Desa Tacang Tanggahan, sebuah desa kecil yang pada kala itu hanya terdapat beberapa rumah Betang. Masyarakatnya pun kala itu masih tergolong premitif, menggunakan baju dari anyaman rotan, kulit kayu maupun kulit hewan. Kegiatan masyarakatnya masih tergolong sederhana seperti berburu, nelayan sungai dan bertani. Budaya kayau (berburu kepala) pada saat itu pun masih dipegang teguh. Selain itu budaya Dayak yang masih dipegang teguh oleh masyarakat kala itu masih murni seperti kepercayaan Kaharingan, tiwah (upacara kematian suku Dayak Ngaju), tatto, tari - tarian dan banyak lagi lainnya. Ciri - ciri fisik orang Dayak Ngaju zaman dulu ialah berkulit putih, bermata sipit, tubuh tegap, menggunakan celana "ewah" yaitu balutan kain dengan khas di julurkan selebar kain di depannya, menggunakan kalung dari taring binatang buas, menggunakan hiasan kepala baik ikat kepala maupaun dari anyaman rotan yang dihiasi dengan bulu burung dan senjata tradisionalnya berupa Mandau, Tombak, Sumpit dan perisai (telabang). Sekitar abad ke-17, pada saat perang Kasintu pecah, orang-orang yang berada di daerah Tacang Tanggoehan pun mengungsi ke daerah Pulau Petak, sekitar tahun 1803-an mereka kembali lagi ke daerah Tacang Tanggoehan dan membangun dua buah rumah betang yang disebut "huma gantung" (rumah tinggi) atau "huma hai" (rumah besar) yang terletak di sebelah hulu sungai Mandomai. Panjang bangunan ini menurut sumber saksi sejarah yang sempat menyaksikan keberadaan bangunan ini panjangnya berkisar 50 meter lebih dengan lebar 30 meter, dan dari tulisan Muhammad Kurdi (1936) disebutkan bahwa bangunan ini dihuni oleh 50 kepala keluarga dalam satu rumah betang tersebut, hingga saat ini sebagian puing-puing bangunan tersebut masih tersisa, konstruksi bangunan ini menggunakan kayu ulin (kayu besi) dan situs yang masih kokoh berdiri dilokasi tersebut adalah dua buah sandung, hanya saja sangat disayangkan beberapa situs penting dalam sejarah ini dirusak dan dimanfaatkan untuk kepentingan beberapa pihak yang tidak bertanggung jawab.³¹

Seperti penyebaran Islam yang ada di daerah umum lainnya, Islam masuk ke daerah Mandomai melewati jalur perniagaan, pedagang dari daerah Kuin, Bandarmasih (Banjarmasin) yang sudah terlebih dahulu memeluk Agama Islam ini mensyiarkan Islam sambil melakukan aktifitas perdagangannya, diperkirakan Islam masuk ke daerah Mandomai ini sekitar abad ke-18, para penghuni "huma hai" pun tertarik dengan ajaran Islam yang menurut mereka sangat relevan dengan kehidupan manusia, penyebaran Islam begitu pesat di Mandomai, hal ini terbukti dari adanya pembauran budaya

³⁰ Diposting oleh rasheed muzzafar, "Sejarah Islam Masuk Ke Tanah Dayak Besar," accessed July 9, 2017, <http://dayakofborneo.blogspot.com/2013/06/sejarah-Islam-masuk-tanah-dayak.html>.

³¹ Ibid.

setempat dengan corak budaya Islam, seperti nisan makam yang berbentuk tinggi seperti sapundu (titian menuju surga menurut ajaran agama Kaharingan) berukirkan kaligrafi arab di sebuah makam seorang penghuni “huma hai” yaitu Oedjan. Perkembangan Islam di Mandomai ini berkaitan erat dengan seorang tokoh di “huma hai” yaitu Oedjan ini, ayah Oedjan berasal dari daerah Palingkau, tepatnya Doesoen Timoer Patai, Oedjan adalah anak dari Damboeng Doijoe yang juga disebut seorang Temenggung Madoedoe sepupu dari Soetawana ayah Soetarnoe di Tamiang Layang, Temenggung Madoedoe ini anak dari Djampi yang merupakan kakek dari Oedjan yang sudah memeluk Ajaran Islam. Oedjan ini menikah dengan seorang gadis keturunan Portugis yang bernama Makau (Saleh), dari perkawinannya ini mereka di anugerahi 9 orang anak yaitu Sahaboe, Oemar, Aloeh, Galoeh, Soci, Ali, Esah, Tarih, dan Njai.³²

Pada tahun 1903, tepatnya pada tanggal 04-08-1903 didirikanlah sebuah Mesjid Jami Al-Ikhlas, yang di prakarsai oleh 4 tokoh masyarakat yaitu Rahman Abdi bin H. Muhammad Arsyad (Kuin), Abdullah bin H. Muhammad (penghulu Mandomai), Sabri bin H. Muchtar, Sahaboe bin H. Muhammad Aspar. Nama-nama para pemprakarsa pembangunan mesjid ini terpahat di 4 tiang mesjid Jami Al- Ikhlas ini yang disebut “4 tiang guru”. H. Muhammad Aspar ini sepupunya H. Muhammad Sanoesi dan Igak yang juga keponakan dari KH. Abdul Gapoer (Tokoh syiar Islam di Mandomai). Mesjid ini dilihat dari arsitekturnya mengadopsi dari arsitek mesjid- mesjid yang ada di Kalimantan Selatan, bangunannya hampir serupa dengan Mesjid Jami yang ada di kelurahan Mambulau ketika belum direnovasi, yang selama ini diklaim sebagai Mesjid tertua yang ada di Kabupaten Kapuas, namun dari bukti sejarah yang telah kami telusuri dan terdapat bukti-bukti kebenaran sejarahnya, ternyata mesjid tertua yang ada di kabupaten Kapuas adalah Mesjid Jami Al-Ikhlas yang menurut perhitungan penanggalan tahun masehi sudah berusia kurang lebih 107 tahun, ini dihitung dari peletakan batu pertama pembangunannya sampai dengan sekarang, mesjid ini sudah mengalami beberapa kali renovasi dengan tidak merubah bentuk aslinya secara keseluruhan, namun bentuk kubah, dinding, atap, bentuk jendela dan pintunya sudah mengalami perubahan. Selama ini mesjid bersejarah ini kurang begitu diperhatikan oleh pemerintah, artikel singkat ini sengaja kami susun dengan penelitian yang seksama agar kiranya nilai sejarah perkembangan Islam di Kecamatan Kapuas Barat, Kelurahan Mandomai ini tidak terlupakan oleh kaum muslimin dan muslimat di Kabupaten Kapuas yang mencintai akar sejarah penyebaran ajaran agamanya dan menjadi semangat baru dalam syiar agama Islam dimasa yang akan datang.³³

2. Akulturasi Budaya Lokal dan Agama Islam

Kebudayaan adalah salah satu aset penting bagi sebuah Negara berkembang. Dalam hal ini suku Dayak Kalimantan yang mengedepankan budaya leluhurnya, sehingga kebudayaan tersebut sebagai ritual ibadah mereka dalam menyembah sang pencipta yang dilatarbelakangi kepercayaan tradisional yang disebut Kaharingan. Sebagai bukti ragam budaya Indonesia yaitu tradisi Tiwah salah satu kebudayaan masyarakat Dayak Ngaju Propinsi Kalimantan Tengah yang pada mulanya sebuah

³² Ibid.

³³ Ibid.

tradisi kepercayaan masyarakat Kaharingan. Dan masyarakat Dayak Barito umumnya didaerah Kalimantan menganut ajaran Islam. Salah satu bahasa Dayak yang dipakai oleh daerah Kalimantan yaitu bahasa Islam Bakumpai. Istilah "Dayak" ini paling umum digunakan untuk menyebut orang-orang asli non-Muslim, non-Melayu yang tinggal di pulau Kalimantan, karena di Indonesia ada suku-suku Dayak yang Muslim namun tetap termasuk kategori Dayak walaupun beberapa di antaranya disebut dengan Suku Banjar dan Suku Kutai.³⁴

Seperti penyebaran Islam yang ada di daerah umum lainnya, Suku Dayak mulai memeluk agama Islam pada awal tahun 1688 melalui penyebar agama Islam dari Demak. Dan Islam masuk ke daerah suku dayak melewati jalur perniagaan, pedagang dari daerah Kuin, Bandarmasih (Banjarmasin) yang sudah terlebih dahulu memeluk Agama Islam, dan kemudian mensyiarkan Islam sambil melakukan aktifitas perdagangannya, diperkirakan Islam masuk ke daerah suku Dayak sekitar abad ke-18, dan akhirnya para penghuni "huma hai" pun tertarik dengan ajaran Islam yang menurut mereka sangat relevan dengan kehidupan manusia, penyebaran Islam begitu pesat di daerah suku Dayak, hal ini terbukti dari adanya pembauran budaya setempat dengan corak budaya Islam, seperti nisan makam yang berbentuk tinggi seperti sapundu (titian menuju surga menurut ajaran agama Kaharingan) berukiran kaligrafi arab di sebuah makam seorang penghuni "huma hai".³⁵

Selain itu, akulturasi budaya lokal dan Islam dapat dilihat pada ritual adat Bapapai Suku Dayak Bakumpai. Budaya adat Suku Dayak Bakumpai, yang disebut "Bapapai" kini masih hidup dan berkembang di kalangan masyarakat wilayah pedalaman Provinsi Kalimantan Tengah (Kalteng). Budaya tersebut diselenggarakan terutama di saat proses adat perkawinan suku Dayak Bakumpai, tambahna. Ritual Bapapai, adalah sebuah acara mandi kembang calon pengantin yang dilaksanakan pada malam hari, biasanya setelah akad nikah sekitar pukul 20.00 hingga pukul 10.00 Wib. Sudah suatu kebiasaannya warga suku yang banyak tinggal di Daerah Aliran Sungai (DAS) Barito, pedalaman Kalteng melakukan acara akad nikah pada malam hari. Proses mandi kembang cukup sederhana dan unik, yaitu sebelum mandi kembang, kedua calon pengantin harus berputar mengelilingi tempat mandi yang dipagari benang hitam, diiringi oleh tujuh orang wanita yang berperan sebagai dayang. Kemudian setelah berputar sebanyak tujuh kali calon pengantin duduk di tempat yang telah disediakan untuk dimandikan oleh tujuh orang dayang secara bergantian. Untuk kemudian kedua mempelai didandani layaknya para dayang yang melayani raja dan ratu. Adat budaya suku Bakumpai ini diartikan mempelai membersihkan dan membuang masa lalu atau masa remaja, untuk kemudian bersiap dengan jiwa raga yang bersih menyongsong hari depan yang lebih bersih seperti layaknya seorang yang baru saja dimandikan. Oleh karena acara Bapapai ini dilakukan harus di lapangan terbuka maka acara ini menjadi tontonan gratis bagi masyarakat setempat dan biasanya cukup ramai dikunjungi warga, karena acara ini hanya terselenggara saat perayaan perkawinan saja. Di tengah kemajuan jaman sekarang ini adat budaya Bapapai nampaknya tidak terkikis oleh budaya lain dan tidak bisa perayaannya digantikan dengan acara lain karena ini sangat erat dengan keyakinan

³⁴ "Islam Dan Budaya Dayak."

³⁵ Ibid.

masyarakat turun temurun. Jika warga tidak melaksanakan acara Bapapai, kemungkinan besar calon pengantin akan selalu ada masalah dalam berkeluarga atau sering mereka sebut siksa, karena tidak mematuhi aturan yang telah ditetapkan oleh para leluhur.³⁶

Asal-usul kemunculan ritual Badudus (Bapapai) ditengarai dari tradisi yang berlaku pada zaman Kerajaan Negara Dipa (sekitar tahun 1355 M.) dan Kerajaan Negara Daha (sekitar tahun 1448 M). Dua kerajaan yang muncul secara berurutan ini merupakan bagian dari mata rantai sejarah Kesultanan Banjar yang baru didirikan pada tahun 1526 M. Masyarakat Banjar meyakini bahwa ritual Badudus harus dilakukan pada waktu-waktu tertentu sebagai bentuk penghormatan kepada tokoh-tokoh Kerajaan. Masyarakat lokal percaya bahwa leluhur mereka itu masih hidup di alam gaib dan sewaktu-waktu dapat diundang dalam acara-acara ritual tertentu. Kepercayaan tersebut bisa juga dikategorikan kedalam kepercayaan animisme atau dinamisme.³⁷ Kepercayaan ini di anut secara turun-temurun, dan jika tidak dilaksanakan, maka diyakini dapat menimbulkan malapetaka. Pada zaman dahulu, Badudus menjadi ritual yang khusus dilakukan hanya pada saat acara penobatan seorang raja. Ritual ini hanya boleh dilakukan oleh para keturunan raja saja, yakni orang yang masih memiliki garis darah dengan raja-raja yang pernah berkuasa di Kerajaan Negara Dipa maupun Kerajaan Negara Daha.³⁸

Upacara badudus (bapapai) dilaksanakan tiga hari sebelum perkawinan. Waktu pelaksanaannya sore atau malam hari. Untuk melaksanakan upacara badudus ini, mempelai wanita dicukur alisnya, dibuat cacantung (cambang) rambut di pinggir dahi dipotong dan rias secukupnya. Dalam upacara tersebut disediakan pula piduduk seperti acara tapung tawar. Piduduk tersebut terdiri atas: Seekor ayam (untuk calon mempelai wanita disediakan ayam betina, sedangkan untuk calon mempelai wanita disediakan seekor ayam jantan), Lima cupak beras ketan, tiga biji telur ayam, gula merah, sebuah kelapa, sebatang lilin, satu uang perak, pisau, Jarum dan benang.

Adapun perlengkapan dan bahan lainnya yaitu: (1). Dadampar, yaitu tempat duduk (untuk duduk bersimpuh) bertingkat dua yang dilapisi kain satin atau bahan lainnya yang berwarna kuning, (2). Sasangaan Kecil, untuk bahan lulur, yakni berupa lulur putih yang dibuat dari tepung beras dan sedikit kunyit, (3). Mangkuk Kaca, untuk wadah bahan keramas. Pada zaman dulu, bahan keramas menggunakan langir yang sudah dihaluskan, namun untuk sekarang bisa menggunakan shampoo, (4). Gelas Dandang atau Baskom Kanal, untuk tempat menampung air bunga 7 rupa, (5). Poci atau Teko, untuk tempat menampung air yang digunakan sewaktu berdoa, (6). Tempayan atau guci, untuk tempat menampung air mayang, yang terdiri dari mayang mengurai dan mayang terbungku, (7). Tempayan atau guci lagi untuk menampung air bersih.³⁹ Untuk upacara badudus atau mandi-mandi pengantin ini ada aturan tersendiri, karena tidak semua orang yang akan kawin harus menjalani upacara mandi, konon yang harus menjalaninya ialah yang keturunannya secara turun temurun memang harus

³⁶ "Ritual Adat Bapapai Suku Dayak Bakumpai - Terukur.Com," accessed July 9, 2017, <http://terukur.com/dayak-bakumpai/29-ritual-adat-bapapai-suku-dayak-bakumpai.html>.

³⁷ Mahfuziah, "Upacara Mandi Pengantin Di Kelurahan Karang Mekar Banjarmasin" (IAIN Antasari Banjarmasin, 1999), 10–18.

³⁸ "Upacara Badudus Atau Mandi Pengantin," *Berbagi Catatan*, January 31, 2013, <https://ummisamanm.wordpress.com/2013/01/31/upacara-badudus-atau-mandi-pengantin/>.

³⁹ Ibid.

menjalannya. Apabila calon pengantin tersebut sudah dinikahkan, maka dimandikan bersama dalam acara badudus ini. Tetapi jika belum menikah, hanya mempelai wanita saja yang diupacarai dalam acara badudus. Tempat mandi biasanya di samping rumah atau di halaman dengan dibuatkan pagar mayang, beratap kain kuning, empat penjuru ditancapkan tebu, payung, dan tombak.⁴⁰

Di dalam pagar mayang, ditempatkan papan cuki (dadampar) tempat untuk memandikan dan di sekelilingnya disediakan bedak kuning, keramas, tempayan, berisi air bunga-bunga yang nantinya dimandikan pada calon pengantin. Untuk memandikan calon pengantin ini biasanya wanita tua sebanyak tujuh orang secara berganti-gantian. Selesai upacara badudus diikuti dengan selamat nasi balamak (ketan) dan pisang emas.⁴¹ Upacara mandi panganten terdapat berbagai variasi. Di Dalam Pagar hanya calon penganten perempuan yang dimandikan secara upacara, dan demikian pula di Kalampayan. Di Akar Bagantung di samping ada yang hanya penganten perempuan terdapat pula yang memandikan kedua remaja yang akan kawin itu secara bersamaan. Di Rangkas upacara mandi sudah hilang, tetapi konon sebelum tahun 1950 masih merata dilakukan orang, yaitu kedua calon penganten dimandikan bersama-sama. Sekitar tahun 1950 tersebut seorang pemuda lulusan Darussalam Martapura akan kawin dan menolak untuk dimandikan, karena beranggapan upacara mandi demikian itu bertentangan dengan ajaran Islam, meskipun ada kemungkinan perkawinan itu akan gagal karena penolakan tersebut. Konon pemuda itu, yang kemudian menjadi guru agama dan ulama yang terkemuka di kecamatan Batang Alai Selatan, selalu memberikan pengertian-pengertian yang negatif terhadap upacara mandi, baik bagi calon penganten maupun perempuan hamil.⁴²

Sebagai tempat memandikan juga bervariasi. Ada yang mengharuskan di Dalam Pagar. Pagar Mayang sendiri ialah suatu bangunan persegi empat berukuran sekitar 1,5 m kali 2 m. Pagar mayang dibangun di depan atau di belakang rumah yang tidak berinding, yang dahulu juga tidak beratap (dinamakan palatar). Tiangnya terbuat dari batang tebu, agar supaya tegak ditancapkan pada batang pisang, jika perlu diperkuat dengan kayu atau bambu dan dahulu konon ditambah tombak dan payung pusaka. Pada tiang-tiang tersebut diikat benang lawai yang dicelupkan pada warna kuning. Pada lawai ini digantungkan berbagai hiasan, antara lain berbagai jenis panganan seperti pisang, yang merupakan sajian untuk mandi, dan digantungkan juga mayang pinang. Oleh karena itu dinamakan pagar mayang. Akan tetapi, penjajakan lebih lanjut menyatakan bahwa pagar mayang sudah jarang digunakan. Di Rangas penganten dahulu dimandikan di atas panggung, yang juga akan digunakan sebagai tempat mempelai disandingkan dihadapan orang banyak dan tempat pemain orkes atau rebana bermain. Waktunya juga bervariasi, sejak sehari sebelumnya, pada waktu malam menjelang bersanding, atau pada pagi hari sebelum bersanding. Di mana-mana terdapat kesan bahwa yang harus dimandikan secara upacara ialah gadis-gadis yang untuk pertama kalinya kawin dan ia memang keturunan orang-orang yang harus melakukan upacara mandi-mandi tersebut. Upacara mandi

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ SURIANSYAH IDEHAM, *Urang Banjar Dan Kebudayaanannya* (Banjar Masin: Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah, 2005), 63.

⁴² ALFANI DAUD, *Islam Dan Masyarakat Banjar* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1997), 261.

pengantin biasanya dipimpin oleh pemuka adat, tokoh agama, atau seseorang yang memiliki wawasan yang luas.⁴³

Di Akar Bagantung pada tahun 1980 terjadi perkawinan antara saudara sepupu, yang konon keduanya adalah keturunan yang harus menjalaninya secara bersama-sama, akan tetapi si jejak tidak bersedia meskipun telah dibujuk dengan berbagai cara, akhirnya si gadis harus mandi sendirian. Di Rangkas Dalam dan Anduhum dahulu memandikan kedua calon penganten di atas balai panataian umum dilakukan. Tetapi sekarang tidak pernah terjadi lagi. Upacara ini dilakukan karena dikhawatirkan penganten perempuan atau mempelai laki-laki yang bersangkutan pingsan atau sakit tatkala upacara berlangsung, atau yang sering dibilang bahwa pengantennya dipingit. Peristiwa pemingitan ini konon bisa pula menimpa orang lain yang berhadir pada saat upacara bersanding, sehingga jalannya upacara tersebut terganggu karenanya. Pemingitan juga dikhawatirkan terjadi apabila terdapat adanya kekurangan dalam pelaksanaan mandi, seperti umpamanya seorang warga kerabat tertentu di Dalam Pagar tidak menggunakan air sungai Kitanu, atau ada sesaji yang tidak lengkap. Berikut ini akan digambarkan prosedur dan alat-alat mandi upacara mandi di Dalam Pagar sebagaimana yang diterangkan oleh seorang paiyasan.

Upacara mandi bagi penganten perempuan di Dalam Pagar dilaksanakan pada pagi hari menjelang upacara bersanding pada siangya. Setelah berbagai persiapan selesai (antara lain penyediaan air-air yang diperlukan, saji-saji, piduduk, pagar mayang apabila menggunakannya, perapen, dan lain-lain). Calon penganten duduk di atas lapik menghadai saji-saji yang diperlukan. Paiyasan mencukur rambut-rambut halus di sekitar dahi, pelipis, kening dan kuduk. Kegiatan ini di namakan baiyas (dirias) atau bacacantung. Setelah beberapa waktu, penganten turun ke tempat upacara mandi yang telah disiapkan dengan iringan pembacaan shalawat, yang disahuti dengan beramai-ramai. Di tempat upacara mandi penganten bersilih kain basahan kuning lalu duduk dengan kaki diluruskan ke arah Timur. Paiyasan menggosok badan pengantennya dengan kasai temu giring (sejenis bedak campuran dari temu giring, jeruk purut dan bedak beras). Kemudian memapaikan mayang dan daun kambat dan daun balinjungan ke atas kepala si gadis tiga kali berturut-turut yang diikuti pula oleh pembantu-pembantunya, menyiramkan air bunga, banyu yasin, air doa dan air sungai Kitanu. Setelah itu badan penganten dikeringkan dengan handuk dan basilih pakaian dan naik ke rumah untuk duduk kembali di atas lapik. Paiyasan dan pembantunya mendandani penganten lalu manapung tawari panganten tersebut. Terakhir dibacakan surah Yasin, dan penganten mengepal sedikit nasi ketan dan memakannya, melempar kue apam dan cucur yang diperebutkan oleh anak-anak. Kegiatan terakhir ini dinamakan batumbang.⁴⁴

Apabila sudah batumbang, penganten menyalami wanita-wanita tua yang tadi memandikannya, lalu masuk ke dalam kamarnya. Adakalanya dilakukan pula pembacaan doa selamat sebelum hidangan berupa nasi ketan dan kue-kue saji lainnya dihidangkan. Dalam acara itu tidak disebut-sebut upacara simbolis mengelilingkan lilin (tiga buah dijadikan satu) dan cermin ke badan si

⁴³ Uliya Ulfah, "Upacara Mandi Pengantin Di Desa Kampung Melayu Kecamatan Martapura" (IAIN Antasari Banjarmasin, 2006), 15–29.

⁴⁴ Daud, *Islam Dan Masyarakat Banjar*, 262.

gadis tiga kali berturut-turut sambil manapung tawarinya. Juga tidak disebut-sebut menggunakan air krlapa muda sebagai air yang juga harus disiramkan kepada si gadis. Adapun sajian-sajian yang harus ada ialah nasi ketan dengan inti, cucur, apam, dua yang terakhir ialah untuk keperluan batumbang. Sajian-sajian yang lain berupa dodol, madu kasirat (sejenis jenang), wajik dan kokoleh adalah berhubungan dengan penggunaan air sungai Kitanu. Sajian sungai Kitanu ini diminta oleh tutus (keturunan) gaib dari sungai Kitanu pula, yaitu dengan menyerahkan bahan-bahannya tatkala meminta tolong mengambil air sungai itu. Untuk Paiyasan yang memandikan penganten diberikan piduduk berupa beras, gula, kelapa, bahan-bahan untuk memakan sirih, benang dan jarum. Untuk yang mengambil air juga mendapatkan piduduk, berupa beras ketan, gula dan kelapa. Sajian untuk sungai Kitanu ini sebenarnya bisa saja disiapkan sendiri, tetapi karena berbagai persyaratan seperti tidak boleh dimasak oleh wanita yang sedang datang bulan, dan tidak boleh dicicipi. Kebanyakan masyarakat lebih condong minta disiapkan saja. Pada lawai di sekeliling pagar mayang digantungkan kue-kue sebagai hiasan seperti cucur, tumpiangin (Jawa: rempeyek), galang, samban, dan bisa pula ditambahkan kue-kue kering yang lainnya dan mayang. Pada keempat sudut pagar mayang diletakkan lilin yang dinyalakan menjelang upacara.⁴⁵

Penggunaan pagar mayang sebagai tempat mandi hanyalah suatu keharusan atau sesuatu yang ideal saja, sedangkan pada nyatanya banyak yang tidak menggunakannya dan cukup melaksanakannya di tempat yang terbuka saja. Secara umum, nilai-nilai yang terkandung dalam pelaksanaan ritual Badudus adalah kebersihan jiwa dan raga dari segala penyakit, baik lahir maupun batin.⁴⁶

C. Penutup

Secara etimologis, Bakumpai adalah julukan bagi suku dayak yang mendiami daerah aliran sungai barito. bakumpai berasal dari kata ba (dalam bahasa banjar) yang artinya memiliki dan kumpai yang artinya adalah rumput. Dari julukan ini, dapat dipahami bahwa suku ini mendiami wilayah yang memiliki banyak rumput. menurut legenda, bahwa asal muasal *Suku Dayak Bakumpai* adalah dari Suku Dayak Ngaju yang akhirnya berhijrah ke negeri yang sekarang disebut dengan negeri Marabaahan. Suku Dayak Bakumpai (Belanda: Becompaijers/Bekoempaiers) adalah salah satu subetnis Dayak Ngaju yang beragama Islam. Suku Bakumpai terutama mendiami sepanjang tepian daerah aliran sungai Barito di Kalimantan Selatan dan Kalimantan Tengah yaitu dari kota Marabahan, sampai kota Puruk Cahu, Murung Raya

Pada abad ke-15 Banua Dayak (Bakumpai) belum ada. Baru pada awal abad ke-16 (1525 M.) bermula dengan datangnya sebuah jukung (perahu) dari arah Barat Sungai Barito yang didayung satu keluarga terdiri dari lima orang, dua laki-laki dan tiga perempuan. Ciri orang tersebut kulit dan rambut berwarna kemerah-merahan (pirang), sehingga disebut Datu' Habang Rambut (Datu' Bahandang Balau). Seperti penyebaran Islam yang ada di daerah umum lainnya, Islam masuk ke daerah Mandomai melewati jalur perniagaan, pedagang dari daerah Kuin, Bandarmasih (Banjarmasin) yang sudah terlebih dahulu memeluk Agama Islam ini mensyiarkan Islam sambil melakukan aktifitas

⁴⁵ Ibid., 263.

⁴⁶ "Upacara Badudus Atau Mandi Pengantin."

perdagangannya, diperkirakan Islam masuk ke daerah Mandomai ini sekitar abad ke-18, para penghuni “*huma hai*” pun tertarik dengan ajaran Islam yang menurut mereka sangat relevan dengan kehidupan manusia, penyebaran Islam begitu pesat di Mandomai. Hal ini terbukti dari adanya pembauran budaya setempat dengan corak budaya Islam, seperti nisan makam yang berbentuk tinggi seperti sapundu (titian menuju surga menurut ajaran agama Kaharingan) berukiran kaligrafi arab di sebuah makam seorang penghuni “*huma hai*” yaitu Oedjan.

Akulturasi budaya lokal dan Islam dapat dilihat pada ritual adat Bapapai Suku Dayak Bakumpai. Budaya adat Suku Dayak Bakumpai, yang disebut “Bapapai” kini masih hidup dan berkembang di kalangan masyarakat wilayah pedalaman Provinsi Kalimantan Tengah. Ritual Bapapai, adalah sebuah acara mandi kembang calon pengantin yang dilaksanakan pada malam hari, biasanya setelah akad nikah sekitar pukul 20.00 hingga pukul 10.00 Wib. Sudah suatu kebiasaannya warga suku yang banyak tinggal di Daerah Aliran Sungai (DAS) Barito, pedalaman Kalteng melakukan acara akad nikah pada malam hari. Secara umum, nilai-nilai yang terkandung dalam pelaksanaan ritual Badudus adalah kebersihan jiwa dan raga dari segala penyakit, baik lahir maupun batin.

Sebagai kelengkapan tulisan ini, maka penulis memberikan saran-saran yang dianggap perlu yaitu:

1. Kebudayaan merupakan hal yang penting untuk dilestarikan. Oleh karena itu, melalui tulisan ini penulis ingin melestarikan nilai sejarah dan budaya Islam Dayak agar dapat dikenal oleh generasi muda yang akan datang.
2. Penulis yakin bahwa pembahasan Dinamika Kebudayaan Suku Dayak Bakumpai di Kalimantan Tengah dalam naskah yang sederhana ini masih jauh dari kesempurnaan. Oleh karena itu, penulis mengharapkan adanya pengembangan mengenai pembahasan tersebut sehingga lebih luas pemahaman kita mengenai Dinamika Kebudayaan Suku Dayak Bakumpai di Kalimantan Tengah
3. Agar ilmu yang kita miliki berguna, maka penulis mengajak untuk selalu bersemangat dalam menggali sumber sejarah dan budaya agar dapat dikembangkan, dilestarikan dan diajarkan di masa yang akan datang.

Daftar Pustaka

- Ajahari. Dayak Bakumpai, Agustus 2017.
- Bitar. “Suku Dayak : Sejarah, Kebudayaan, Adat Istiadat, Dan Sistem Kepercayaan Beserta Bahasanya Secara Lengkap.” *GuruPendidikan.Com*, January 20, 2017. <http://www.gurupendidikan.com/suku-dayak-sejarah-kebudayaan-adat-istiadat-dan-sistem-kepercayaan-beserta-bahasanya-secara-lengkap/>.
- “Budaya Indonesia.” *Wikipedia bahasa Indonesia, ensiklopedia bebas*, January 20, 2017. https://id.wikipedia.org/w/index.php?title=Budaya_Indonesia&oldid=12159969.
- Daud, Alfani. *Islam Dan Masyarakat Banjar*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1997.
- Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional. “Kongres Kebudayaan: Kebudayaan Nasional Kini dan pada Masa Depan, 1991.” n.d.
- HM, Abu Bakar. “Huma Betang Dan Aktualisasi Nilai Kearifan Lokal Dalam Budaya Dayak.” *Humanika* 1, no. 2 (July 2016). “Islam Dan Budaya Dayak.” Accessed July 9, 2017. <http://muslimlokal.blogspot.com/2014/02/Islam-dan-budaya-dayak.html>. “Kalimantan Tengah.”

- Wikipedia bahasa Indonesia, ensiklopedia bebas*, July 7, 2017. https://id.wikipedia.org/w/index.php?title=Kalimantan_Tengah&oldid=13033722.
- Mahfuziah. "Upacara Mandi Pengantin Di Kelurahan Karang Mekar Banjarmasin." IAIN Antasari Banjarmasin, 1999. muzzafar, Diposting oleh rasheed. "Sejarah Islam Masuk Ke Tanah Dayak Besar." Accessed July 9, 2017. <http://dayakofborneo.blogspot.com/2013/06/sejarah-Islam-masuk-tanah-dayak.html>. "Ritual Adat Bapapai Suku Dayak Bakumpai - Terukur.Com." Accessed July 9, 2017. <http://terukur.com/dayak-bakumpai/29-ritual-adat-bapapai-suku-dayak-bakumpai.html>.
- Riwut, Tjilik, and Nila Riwut. *Kalimantan membangun, alam, dan kebudayaan*. NR Pub., 2007. "Suku Dayak Bakumpai." *Wikipedia bahasa Indonesia, ensiklopedia bebas*, February 13, 2017. https://id.wikipedia.org/w/index.php?title=Suku_Dayak_Bakumpai&oldid=12500355. "Suku Dayak Bakumpai." Accessed July 9, 2017. <http://protomalayans.blogspot.com/2012/06/suku-dayak-bakumpai.html>.
- Suriansyah Ideham. *Urang Banjar dan Kebudayaannya*. Banjarmasin: Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah, 2005.
- Tirtosudarmo, Riwanto. *Mencari Indonesia: demografi-politik pasca-Soeharto*. Yayasan Obor Indonesia, 2007.
- Ukur, Fridolin. *Tuaiannya sungguh banyak: sejarah Gereja Kalimantan Evangelis sejak tahun 1835*. BPK Gunung Mulia, 2000.
- Ulfah, Uliya. "Upacara Mandi Pengantin Di Desa Kampung Melayu Kecamatan Martapura." IAIN Antasari Banjarmasin, 2006.
- "Upacara Badudus atau Mandi Pengantin." *Berbagi Catatan*, January 31, 2013. <https://ummisamanm.wordpress.com/2013/01/31/upacara-badudus-atau-mandi-pengantin/>.

BENTUK-BENTUK KEARIFAN LOKAL MASYARAKAT MUSLIM BENGKULU

Maryam dan Ahmad Abas Musofa

Prodi Sejarah dan Kebudayaan Islam IAIN Bengkulu
(maryam120216@gmail.com dan ahmadabasmusofa@gmail.com)

Abstrak

Ketika pribumisasi Islam terjadi di suatu daerah agama terlihat menjadi bagian kebudayaan tetapi disaat budaya baru muncul ketika Islam masuk dirasakan kebudayaan adalah bagian agama atau budaya lahir dari agama. Sehingga proses akulturasi dan asimilasi tidak bisa terhindarkan dalam ekspresi beragama. Hal tersebut jelas terasa di Indonesia dalam berbagai bentuk kearifan lokal di berbagai daerah khususnya di propinsi Bengkulu. Kearifan lokal atau adat istiadat ini tidak bisa hanya di pandang dari perspektif fiqh saja tetapi dalam kaidah ushul fiqh “adat adalah syariat yang dihukumkan” (*al-‘adat syari‘ah muhakkamah*). Artinya, adat dan kebiasaan suatu masyarakat adalah sumber hukum dalam Islam yang disebut ‘urf. Karena ‘urf suatu masyarakat mengandung unsur yang salah dan yang benar sekaligus, maka orang muslim harus melihatnya secara kritis. Walaupun kearifan lokal belum sampai dijadikan sumber hukum Islam tetapi penting dilestarikan sebagai identitas Islam Indonesia sesuai dengan sejarah proses masuknya Islam melalui proses pendekatan budaya dan tasawuf.

Kata Kunci : *Kearifan Lokal, Akulturasi, Masyarakat Bengkulu.*

A. Pendahuluan

Bengkulu sebagai salah satu propinsi di Pulau Sumatera memiliki sepuluh daerah tingkat II dan terdiri dari berbagai suku pribumi, diantaranya yaitu *pertama*; suku bangsa Rejang yang mendiami Kab. Rejang Lebong, Kab. Lebong, Kab. Kepahiyang, sebagian wilayah Kab. Bengkulu Utara dan Kab. Bengkulu Tengah. *Kedua*; suku bangsa serawai yang mendiami wilayah Kab. Seluma dan Kab. Bengkulu Selatan. *Ketiga*; suku bangsa Melayu Bengkulu mendiami wilayah Kota Bengkulu. *Keempat*; suku bangsa Enggano mendiami wilayah Kec. Enggano Kab. Bengkulu Utara. *Kelima*; suku bangsa Mukomuko mendiami wilayah Kab. Mukomuko dan sebagai akulturasi budaya Minangkabau dengan Rejang. *Keenam*; suku bangsa Pekal mendiami sebagian wilayah Kab. Bengkulu Utara meliputi daerah pesisir dan sebagaian dataran tinggi. Suku ini di sebagian di wilayah Kab. Mukomuko. *Ketujuh*; suku bangsa Lembak mendiami sebagaian wilayah Rejang Lebong berbatasan langsung dengan Lubuk Linggau. Terdapat juga di sebagaian wilayah Kota Bengkulu dan sebagian wilayah Kab. Bengkulu Tengah. *Kedelapan*; suku bangsa Kaur; terdapat di wilayah Kab Kaur hasil akulturasi antara Besemah Pagar Alam dengan Serawai Kab. Bengkulu Selatan. *Sembilan*; suku Besemah atau Pasemah mendiami daerah dataran tinggi Kab. Kaur dan Kab. Bengkulu Selatan yang berbatasan dengan Prop. Sumatra Selatan (Sumsel). Kesepuluh; Suku Semende berada di perbatasan dengan Prop. Sumsel dengan Kab. Kaur khususnya. Suku pendatang di antaranya Jawa, Minangkabau, Madura, Bugis, Lintang, Palembang, Sunda, dan lain-lain.¹

Hubungan antara agama dan kebudayaan terdapat tiga pendapat yaitu agama adalah bagian kebudayaan, kebudayaan adalah bagian agama dan *din al-Islam* mencakup agama dan kebudayaan.² Menurut Herskovit bahwa kebudayaan adalah sesuatu yang superorganik, karena kebudayaan bersifat

¹ Undri dkk. *Aksara Kaganga di Bumi Raflesia*, Balai Pelestarian Nilai Budaya Padang, hlm.9-10.

² Endang Saifudin Anshari, *Estetika Islami Nilai dan Kaidah Islami tentang Seni dalam Islam dan Kebudayaan Indonesia: Dulu, Kini dan Esok*, Yayasan Festival Istiqlal, Jakarta, 1993, hlm.35.

turun temurun, dari generasi ke generasi tetap hidup terus meskipun orang-orang yang menjadi anggota masyarakatnya senantiasa silih berganti disebabkan kematian dan kelahiran. Menurut Koentjaraningrat, bahwa pengertian kebudayaan adalah keseluruhan sistem gagasan, tindakan, dan hasil karya manusia dalam rangka kehidupan masyarakat yang dijadikan milik diri manusia dengan belajar. Koentjaraningrat mengemukakan bahwa kata adat dalam Bahasa Indonesia adalah kata yang sepadan untuk menggambarkan wujud kebudayaan pertama yang berupa ide atau gagasan ini. Sedangkan untuk bentuk jamaknya disebut dengan adat istiadat. Wujud kebudayaan yang kedua disebut dengan sistem sosial. Sistem sosial dijelaskan Koentjaraningrat sebagai keseluruhan aktifitas manusia atau segala bentuk tindakan manusia yang berinteraksi dengan manusia lainnya. Aktifitas ini dilakukan setiap waktu dan membentuk pola-pola tertentu berdasarkan adat yang berlaku dalam masyarakat tersebut. Tindakan-tindakan yang memiliki pola tersebut disebut sebagai sistem sosial. Sistem sosial berbentuk kongkrit karena bisa dilihat pola-pola tindakannya dengan indra penglihatan. Kemudian wujud ketiga kebudayaan disebut dengan kebudayaan fisik. Wujud kebudayaan ini bersifat konkret karena merupakan benda-benda dari segala hasil ciptaan, karya, tindakan, aktivitas, atau perbuatan manusia dalam masyarakat.³

Kearifan lokal dalam bahasa asing sering dikonsepsikan sebagai kebijakan setempat (*local wisdom*), pengetahuan setempat (*local knowledge*) atau kecerdasan setempat (*local genius*). Haryati Soebadio berpendapat bahwa kearifan lokal adalah suatu identitas/ kepribadian budaya bangsa yang menyebabkan bangsa tersebut mampu menyerap dan mengolah kebudayaan asing sesuai watak dan kemampuan sendiri. Menurut Rahyono kearifan lokal merupakan kecerdasan manusia yang dimiliki oleh kelompok etnis tertentu yang diperoleh melalui pengalaman masyarakat. Artinya, kearifan lokal adalah hasil dari masyarakat tertentu melalui pengalaman mereka dan belum tentu dialami oleh masyarakat yang lain. Nilai-nilai tersebut akan melekat sangat kuat pada masyarakat tertentu dan nilai itu sudah melalui perjalanan waktu yang panjang, sepanjang keberadaan masyarakat tersebut.⁴ Menurut Koentjaraningrat akulturasi lebih ke sebuah proses terjadinya perubahan budaya dari hasil kontak antar kelompok masyarakat dengan kebudayaan tertentu dan asing dengan tahapan secara bertahap dan terus menerus tanpa menghilangkan unsur budaya sendiri atau kepribadian dari kebudayaan tersebut.

Kroeber menjelaskan pengertian akulturasi yang merupakan bagian dari perubahan kebudayaan akibat penyatuan dua kebudayaan yang memiliki tingkat persamaan tinggi antar budaya yang satu dengan budaya yang lain tanpa menghilangkan budaya atau unsur aslinya. Dalam pandangan filsafat bisa disebut dialektika agama dan budaya yang dalam pandangan Niebuhr ada lima macam yaitu *pertama*, agama mengubah kebudayaan; *kedua*, agama menyatu dengan kebudayaan; *ketiga*, agama mengatasi kebudayaan, *keempat*; agama dan kebudayaan bertolak belakang; *kelima*; agama mentransformasikan kebudayaan.⁵

³ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Rineka Cipta, Jakarta, hlm.187-188.

⁴ F.X Rahyono, *Kearifan Budaya dalam Kata*, Wedatama Widya Sastra, Jakarta, 2009, hlm.7.

⁵ Niebuhr, H. Richard. *Christ and Culture*, Harper and Row, New York, 1951, hlm.21.

Abdurrahman Wahid melihat dalam proses akulturasi timbal-balik antara Islam dan budaya lokal ini terakomodasi suatu kaidah atau ketentuan dasar dalam ilmu ushul fikih. Kaidah itu berbunyi: “*al-‘adah muhakkamah*”, yang berarti, “adat itu dihukumkan”, atau lebih lengkapnya, “adat adalah syariat yang dihukumkan” (*al-‘adat syari’ah muhakkamah*). Artinya, adat dan kebiasaan suatu masyarakat adalah sumber hukum dalam Islam. Dalam ilmu ushul fikih, budaya lokal dalam bentuk kebudayaan itu disebut ‘urf . Karena ‘urf suatu masyarakat mengandung unsur yang salah dan yang benar sekaligus, maka dengan sendirinya orang-orang muslim harus melihatnya secara kritis. Hal ini sesuai dengan berbagai prinsip Islam yang menentang tradisionalisme.⁶ Menurut Daniel Bell budaya di bedakan menjadi *hight culture* (budaya yang serius) dan *mass culture* (budaya untuk hiburan). Sedangkan pandangan Al-Ghazali ada keindahan luar yang dilihat dengan mata kepala dapat dialami seluruh manusia dan hewan sedangkan keindahan dalam hanya dapat diterima dengan mata hati.⁷ Islam dan adat dalam masyarakat Aceh bagaikan zat dan sifat yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Agama dan budaya terintegrasi dalam pandangan hidup, sistem sosial, budaya, dan nilai-nilai Islam. Dari konteks budaya, tradisi maulod menjadi praktik keagamaan yang kental dengan integrasi nilai-nilai agama dan adat yang saling berkelit kelindang.⁸ Kehadiran tradisi *Tabot* pada bulan Muharram di Bengkulu merupakan representasi dari rakyat kecil yang termarginalkan dan mengemas ritual yang pada awalnya mempunyai makna magis kemudian bergeser menjadi makna tidak magis yang fungsinya adalah sebagai hiburan rakyat.⁹ *Local genius* diadopsi dan diadaptasi sementara identitas lokal yang kuat tetap dipertahankan. Sebagaimana Gajah Mada membantu menyatukan kepulauan Indonesia secara politik, Islam berperan besar menyatukan Indonesia secara budaya. Republik Indonesia modern adalah manifestasi terkini bukan hanya Kerajaan Majapahit, tetapi juga persilangan kuat perdagangan dan agama.¹⁰ Hudgson berpandangan dalam mengkaji Islam harus mampu membedakan tiga bentuk fenomena Islam yaitu *Islamic*, *Islamicate* dan *Islamdom*. Dalam fenomena kedua ketika doktrin itu masuk dan berproses dalam sebuah masyarakat-kultural dan mewujudkan diri dalam konteks sosial dan kesejarahan tertentu. Sehingga untuk melihat Islam secara objektif haruslah terlebih dahulu diberi jarak dan dibedakan antara doktrin (yang suci) dengan realitas pemahaman dan pengamalan para penganutnya. Isi teks-teks doktrin, terutama al-quran tidak pernah terikat oleh ruang dan waktu di muka bumi karena ia merupakan manifestasi langsung wujud ilahiah. Sementara pemahaman dan pengamalan umatnya, selalu terikat oleh struktur raungan waktu tertentu yang berbeda, sekaligus ia merupakan sebuah wujud dari keterbatasan manusia sebagai makhluk.¹¹

⁶ Lukman Hakim Saifuddin. “Islam dan Akulturasi Budaya” dalam <https://satuIslam.org/humaniora/> Islam-dan-akulturasi-budaya, diakses pada 26 Mei 2015.

⁷ Endang Saifudin Anshari, *Estetika Islami Nilai dan Kaidah Islami tentang Seni*. hlm.47.

⁸ Abidin Nurdin, “Integrasi Agama dan Budaya: Kajian tentang Tradisi *Maulod* dalam Masyarakat Aceh” dalam *Jurnal el Harakah* edisi Vol.18 No.1 Tahun 2016, hlm.45.

⁹ Endang Rochmiatun, “Tradisi *Tabot*” pada Bulan Muharram di Bengkulu: Paradigma Dekonstruksi” dalam *Jurnal Tamaddun* edisi Vol. 14, No. 2, Juli-Desember 2014, hlm.53

¹⁰ Wood, Michael. “Archaeology and Islam in Indonesia” dalam *jurnal Studia Islamika* edisi Vol. 15, No. 2, 2008, hlm.182.

¹¹ Thohir, Ajid. “*Studi Kawasan Dunia Islam (Perspektif Etno-Linguistik dan Geo-Politik)*”. Jakarta: Rajawali Pers. 2009, hlm.25.

B. Pembahasan

1. Tabot

Di Bengkulu sendiri berkaitan kapan dimulainya tradisi Tabot terjadi perbedaan dimulai abad ke-14 (1336 M) atau abad ke-18 (1718-1719M) dan merupakan upacara hari berkabung atas gugurnya Sayid Husen bin Ali bin Abi Thalib, salah seorang cucu Nabi Muhammad SAW. Inti dari upacara tersebut adalah mengenang usaha umat Islam yang berupaya mengumpulkan bagian-bagian dari jenazah Husen. Setelah semua bagian tubuhnya terkumpul kemudian diarak dan dimakamkan di Padang Karbala. Seluruh upacara berlangsung selama 10 hari, yaitu dari tanggal 1 sampai dengan 10 Muharram. Adapun tahapan dari upacara Tabot tersebut adalah sebagai berikut: Mengambil Tanah, Duduk Penja, Meradai, Merajang, Arak Penja, Arak Serban, Gam (masa tenang/berkabung) dan Arak Gedang serta Tabot terbangun.

Berikut prosesi ritual Tabot yaitu:

1. Mengambil Tanah (1 Muharam pkl 22:00 WIB)

Tanah yang diambil pada tahapan ini haruslah berasal dari tempat keramat yang mengandung unsur-unsur magis. Anggota Tabot Imam berjalan mengarah ke gerga Pantai Panjang. Sedangkan anggota Tabot Bangsal menuju gerga di Tapak Paderi.

2. Duduk Penja (5 Muharam pkl 16:00 WIB)

Penja adalah benda yang terbuat dari kuningan, perak, atau tembaga yang berbentuk telapak tangan manusia, lengkap dengan jari-jarinya. Penja yang dianggap sebagai benda keramat yang mengandung unsur magis, harus dicuci dengan air limau setiap tahunnya.

3. Meradai (6 Muharam pkl 07:00-17:00 WIB)

Mengumpulkan dana yang dilakukan oleh Jola (orang yang bertugas mengambil dana untuk kegiatan kemasyarakatan, biasanya terdiri dari anak-anak berusia 10-12 tahun).

4. Manjara (6-7 Muharam pkl 20:00-23:00 WIB)

Merupakan acara berkunjung atau mendatangi kelompok lain untuk beruji atau bertanding dal (alat musik sejenis beduk, yang terbuat dari kayu dengan lubang di tengahnya, serta ditutupi kulit lembu). (Poniman, 2014: 7-12)

5. Arak Penja (8 Muharam pkl 19:00-21:00 WIB)

Pada acara ini setiap kelompok Tabot akan mengirimkan regunya sekitar 10-15 orang, yang sebagian besar terdiri dari anak-anak dan remaja dengan menempuh rute yang telah ditentukan bersama pada jalan-jalan utama dalam Kota Bengkulu.

6. Arak Serban (9 Muharam pkl 19:00-21:00 WIB)

Benda yang diarak selain penja, ada juga Serban/ Sorban putih diletakkan pada Tabot Coki (Tabot Kecil), dilengkapi dengan bendera/ panji-panji berwarna putih dan hijau atau biru yang bertuliskan "Hasan dan Husein" dengan huruf kaligrafi yang indah.

7. Gam ; Gam sendiri berasal dari kata "ghum" yang berarti tertutup atau terhalang. Suatu waktu yang telah ditentukan dimana pada waktu tersebut semua aktifitas yang berkenaan dengan

upacara Tabot tidak boleh dilakukan termasuk menyembunyikan Dol dan Tassa. Jadi masa Gam ini dapat disebut juga masa tenang.

8. Arak Gedang (9 Muharam atau malam 10 Muharam)

Dengan diawali acara ritual pelepasan Tabot bersanding di Gerga masing-masing. Selanjutnya diteruskan dengan Arak Gedang, yaitu group Tabot bergerak dari markas masing-masing secara berombongan dengan menempuh rute yang telah ditentukan. Di jalan protokol semua Tabot bertemu sehingga membentuk Arak Gedang (Pawai Akbar) menuju lapangan utama.

9. Tabot Terbuang

Tabot-tabot disandingkan yang diikuti oleh masing-masing personil kelompok tabot. Pada sekitar pukul 10.00 Wib arak-arakan Tabot dilepas oleh Gubernur Bengkulu untuk menuju kompleks pemakaman umum Karabela. Tempat ini menjadi lokasi acara ritual tabot terbuang karena di sana dimakamkan Imam Senggolo (Syeh Burhanuddin) pelopor upacara Tabot di Bengkulu. Dengan berakhirnya Tabot terbuang maka berakhirlah semua prosesi ritual upacara Tabot.

Upacara Tabot di Bengkulu mengandung aspek ritual dan non ritual. Aspek ritual hanya boleh dilakukan oleh Keluarga Keturunan Tabot yang dipimpin oleh sesepuh keturunannya langsung, serta memiliki ketentuan-ketentuan khusus dan norma-norma yang harus ditaati oleh mereka. Sedangkan acara yang mengandung aspek non ritual dapat diikuti oleh siapa saja.¹²

Syahbedan atau Syahbudin Abdullah adalah tokoh agama yang melakukan dakwah di Bengkulu dan pelanjut tradisi tabot dari Maulana Ichsad, Bakar dan Imam Sobari. Burhanudin Imam Senggolo selanjutnya mempertahankan dan melanjutkan tradisi tabot di Bengkulu, dimakamkan di Karabela Kota Bengkulu.¹³

2. Kain Besurek

Kerajinan Kain Besurek dimulai dikenal oleh Masyarakat Bengkulu yaitu pada abad 17 (1668 M) atau abad 19 (1831-1834 M) saat pengasingan pangeran Sentot Ali Basya dan keluarganya di Bengkulu oleh Kolonial Belanda. Pada saat pengasingan itu keluarga Sentot Ali Basa membawa bahan dan peralatan membuat batik, yang tujuannya untuk mengisi kesibukan selama di pengasingan. Pada saat keluarga Sentot Ali Basa melakukan pekerjaan membatik, warga Bengkulu melihat dan memperhatikan mereka. Kemudian warga Bengkulu tersebut tertarik dan minta untuk belajar pada keluarga Sentot Ali Basa untuk membuat batik. Kemudian warga Bengkulu belajar membatik sampai bisa.

Kain besurek sebagai warisan budaya Bengkulu memiliki motif tradisional dan motif modifikasi atau kreasi. Motif tradisional biasanya digunakan untuk kain besurek yang dipakai untuk acara-acara adat. Sementara itu motif kreasi biasanya digunakan untuk bahan dasar pakaian atau baju, taplak meja, selendang, dan sebagainya. Motif asli atau dasar kain besurek yaitu motif kaligrafi rab, rembulan-kaligrafi arab, kaligrafi arab-kembang melati, kaligrafi arab-buraung kuau, pohon hayat-burung kuau-kaligrafi arab, kaligrafi arab-kembang cengkeh-kembang cempaka dan kaligrafi arab-relung paku-

¹² Hariadi dkk. 2014. *Tabut*. Padang: Balai Pelestarian Nilai Budaya Padang, hlm.42-43.

¹³ Ahmad Abas Musofa. "Sejarah Islam di Bengkulu abad ke XX M" dalam *Jurnal Tsaqofah & Tarikh* edisi Vol. 1, No. 2, Juli-Desember 2016, hlm.117.

burung punai. Secara umum digolongkan menjadi empat motif yaitu kaligrafi tulisan arab, tumbuhan, binatang dan geometris.¹⁴

Penggunaan batik besurek ini merupakan salah satu cara dakwah Islam, yaitu salah satu cara mengagungkan asma Allah. Namun, di Bengkulu konsep itu telah diubah dengan menghilangkan ayat-ayat Allah di dalam batik dengan maksud mengagungkan dan menghargai ayat-ayat Allah. Sebagai gantinya dimunculkan tulisan mirip surek/ayat yang tidak terbaca dan tidak memiliki makna.¹⁵

3. Tradisi Sarafal Anam

Syarafal Anam sebagai tradisi keagamaan di Bengkulu, secara pasti belum dapat ditetapkan kemunculannya, akan tetapi disepakati bahwa proses kehadirannya berkaitan erat dengan proses Islamisasi awal di Bengkulu. Dalam perkembangan mutakhirnya, pelaksanaan Syarafal Anam dimanfaatkan juga dalam kampanye politik pilkada serta dalam peringatan hari besar provinsi. Dalam perspektif agama, syarafal anam adalah bagian dari kasidah Al-Barzanji. Dalam perspektif budaya, syarafal anam merupakan identitas kultural masyarakat etnis.¹⁶ Sarafal Anam dianggap sakral berupa syair-syair pujian atas Nabi dan Allah yang diiringi dengan rebana. Sarafal Anam termasuk kedalam nilai sosial karena didalamnya terkandung sikap gotong-royong dan kebersamaan. Nilai gotong-royong seperti mendirikan pengujung, nilai kerohanian terlihat dari lagu-lagunya yang menggunakan bahasa Arab dan berisikan pepujian kepada Nabi, nilai keindahan dari syair lagunya menghasilkan syair yang merdu.¹⁷

Kesenian Sarafal Anam di Bengkulu diadakan dalam acara adat perkawinan, pembuangan rambut cemar dan aqiqah. Sarafal Anam sudah termasuk seni tradisional dikalangan etnik Melayu, Rejang, Lembak dan Serawai. Dalam permainannya saat bermain Sarafal Anam merupakan semacam pertunjukan perkusi. Rebana-rebana ditabuh dengan frekuensi cepat, kencang bertubi-tubi dengan irama yang dominan keras, dilakukan juga dengan suara yang bersahut-sahutan melafalkan puji-pujian kepada rasul dengan semangat. Kesenian Sarafal Anam adalah puji-pujian atas Nabi, dari sejarah Nabi, silsilah Nabi, kelahiran Nabi, semua di lafalkan dengan bahasa Arab dan diiringi dengan rebana. Kesenian Sarafal Anam memiliki kitab Ulud, kalau masyarakat Lembak menyebutnya syair yang di dengarkan tersebut terdiri dari enam macam yaitu; *bisyariah, tanakal, ulidal, ba'dad, alhamdul* dan *syalal*. Tetapi dari keenam tersebut yang sering digunakan hanya dua dan didengarkan pada prosesi perkawinan yaitu bisyariah dan tanakal, sedangkan untuk pembuangan rambut cemar ialah syair marhaban. Alat yang digunakan kesenian Sarafal Anam yaitu rebana, rebana itu sendiri terbuat dari batang kelapa, sedangkan kulitnya terbuat dari kulit kambing. Kulit kambing yang digunakan ialah

¹⁴ Christyawaty, Eny dan Siti Rohanah. "Kain Besurek: Motif dan Maknanya pada Masyarakat Bengkulu" dalam *Laporan Penelitian*. Padang: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Padang. 2004, hlm.38-39.

¹⁵ Nanang Rizali. "Ritual Islam dalam Motif Batik Besurek-Bengkulu" dalam *Jurnal Ibda'* edisi Vol. 13, No. 2, Juli-Desember 2015, hlm.266-267.

¹⁶ Pilli, Salim Bella. 2012. "Sarafal Anam dalam Perspektif Agama dan Budaya" dalam *Laporan Penelitian*. Bengkulu: STAIN Bengkulu, hlm.88.

¹⁷ Oktariani Haryani. "Kesenian Sarafal Anam dan Nilai-nilai yang Terkandung di dalamnya pada Masyarakat Lembak dalam Adat Istiadat (Studi Kasus di Kelurahan Dusun Besar Kec. Singaran Pati)" dalam *Skripsi*. Bengkulu: Universitas Bengkulu. 2013, hlm.73.

kulit kambing betina karena kulitnya tipis dan untuk perekat dan pengikat kulit kambing ke batang pohon kelapa yaitu dengan menggunakan rotan”.¹⁸

Sedangkan tradisi sarapal anam di Desa Sibak Kec. Ipuh Kab Muko-Muko disebut juga “tradisi dzikir adat” atau tradisi maulud diadakan setiap tanggal 12 *Rabiul Awwal*. Diikuti seluruh pegawai adat, pegawai syarak, kepala kaum, kepala dusun, kepala desa beserta perangkat-perangkatnya. Kesemua unsur masyarakat ini berkumpul di mesjid desa dengan membawa talam yang berisi makanan. Sedangkan di Desa Semundam Ipuh pembacaan berzanji di iringi rebana dinamakan “dzikir rebana” yang dilaksanakan dalam acara memuliakan benih (misah benih) dan resepsi pernikahan yang dimainkan oleh laki-laki seluruhnya.¹⁹

4. Sekujang

Pada zaman dahulu kehidupan masyarakat Serawai yang mendiami petalangan mereka hidup dengan sederhana, petalangan tersebut dinamakan petalangan Tunggal Kait dan Dusun Jauh. Nama petalangan Tunggal Kait dan Dusun Jauh masih ada sampai sekarang, kini petalangan tersebut berkembang menjadi Desa yang cukup besar, Desa tersebut terletak di Kecamatan Sukaraja Bengkulu Selatan. Sekujang adalah Tradisi orang Serawai yang telah ada sejak dahulu dan masih dilaksanakan sampai saat ini, Tradisi Sekujang dilaksanakan pada bulan Syawal pada hari kedua Idul Fitri. Tujuan dilaksanakannya Tradisi ini untuk mengenang sejarah nenek moyang dan untuk memeriahkan hari Raya Idul Fitri.²⁰

5. Tradisi Dzikir Marapulai

Merupakan bagian dari prosesi perkawinan yang dilaksanakan di Ipuh Mukomuko. Biasanya pelaksanaan tradisi ini dilakukan setelah shalat zuhur di hari pesta, tepatnya sesudah diadakan “doa makan gedang.” Prosesi tradisi ditandai oleh kegiatan mengarak marapulai laki-laki menuju ke rumah “anak daro” (mempelai wanita). Selanjutnya selama perarakan tersebut dikumandangkan “*dzikir ta'allimali*” yang dilakukan oleh imam dan perangkat adat. Setelah perarakan sampai di rumah “anak daro”, yaitu sebagai tanda dia akan melepas masa gadisnya. Terakhir, kegiatan tradisi ini ditandai oleh kegiatan pemberian nasehat perkawinan kepada marapulai.²¹

6. Tradisi Aqiqah

Warga Desa Sibak Kec Ipuh melaksanakan tradisi aqiqah berdasarkan ketentuan adat. Prosesnya dilaksanakan dengan hewan disembelih oleh orang tua si anak. Daging sembelihan kemudian digulai dan dihidangkan kepada tamu pada acara doa aqiqah. Sementara itu, kepala hewan tersebut diberikan kepada kepala dusun yang bekerja sama dengan *imam* atau *qadhi*. Apabila hewan yang disembelih adalah kambing, maka kepala digulai juga namun bagian dagu diberikan kepada imam atau *qadhi*

¹⁸ Fitriani. “Tradisi Sarafal Anam pada Masyarakat Lembak Bengkulu (Asal-Usul, Perkembangan dan Tantangan)” dalam *Skripsi*. Bengkulu: FUAD IAIN Bengkulu 2015, hlm.43-65.

¹⁹ Hasanadi, dkk. *Warisan Budaya Tak Benda di Propinsi Bengkulu*. Padang: Balai Pelestarian Nilai Budaya Padang. 2013, hlm.21-62.

²⁰ Soekowati, Baniar Febryani. 2016. “Tradisi Sekujang di Desa Tapak Gedung Kec. Tebat Karai Kab. Kepahiang (Receptie dan Persebaran Budaya)” dalam *Skripsi*. Bengkulu: IAIN Bengkulu, hlm.89.

²¹ Hasanadi, dkk. *Warisan Budaya Tak Benda di Propinsi Bengkulu*, hlm.52.

sementara kepala bagian atas diberikan kepada datuk atau kepala dusun dari keluarga anak yang beraqiqah.²²

Tradisi aqiqah di Desa Nanjungan Kec. Pino Raya Kabupaten Bengkulu Selatan dengan tahapan yaitu sebelum kambing disembelih sepokok rumah menyiapkan syarat-syarat penyembelihan seperti, yakni: kain putih (kain kaci), pisang emas/ muli, gula merah, beras, kelapa, cermin, sisir, bedak dan pisau. Setelah lengkap persyaratan tersebut dimasukkan ke dalam napan sedemikian rapi. Sebelum kambing aqiqah tersebut disembelih, kambing tersebut dimandikan dulu bersih-bersih, habis mandi di sisir, cermin dan dibedakin lalu dikasih makan pisang mas/ muli dan gula merah. Sudah selesai merias kambing maka kambing di bawah ketempat penyembelihan, lalu kambing tersebut ditidurkan dengan beralaskan sepotong kayu untuk kepalanya, diselimuti dengan kain putih (kain kaci) maka kambing tersebut sudah siap untuk disembelih. Kambing tersebut dikupas dan dipotong kecil-kecil dibersihkan lalu dimasak dengan ibu-ibu Desa Nanjungan, jika kambing tersebut tidak habis disaat disajikan jamuan maka dibagikan dengan fakir miskin, daging aqiqah ini harus dihabiskan sehari.

Pada pencukuran rambut cemar, harus disiapkan dahulu persyaratannya yaitu; lilin tujuh tangkai, daun sedingin, daun njuang, gunting dimasukan kedalam kelapa hijau, daun pandan diiris, bunga rampai yang ditempelkan duit dan permen. Selanjutnya pelaksanaan dimulai dengan anggota yang membawa persyaratan aqiqah agar berdiri terutama yang didepan bagi pembawa anak aqiqah tersebut, lalu ke dua orang tua anak, selanjutnya lilin tujuh tangkai dan seterusnya. Mengelilingi bapak-bapak sebanyak tujuh kali dengan diiringi pembacaan kitab serafal anam dan berzanji. Bapak-bapak tersebut memotong rambut anak aqiqah dengan bergiliran lalu menyedehkakan uang, sudah cukup tujuh keliling maka anak tersebut didoakan agar anak tersebut menjadi anak yang taat dan beragama.²³

Makna Simbol Penyembelihan 1) Sisir dan cermin : sisir ini bertujuan untuk menyisir kambing yang sudah dimandikan lalu diberikan cermin, agar kambing tersebut bercermin. Hal ini diambil dari pemahaman mereka terhadap sejarah nabi Ismail yang ingin disembelih, yang mana pada saat itu sebelum diajak ke tempat penyembelihan beliau disisir dan diberi cermin. 2) Bedak dan lipstick : bedak bertujuan agar anak yang diaqiqahkan tersebut tampan, namun bila yang aqiqah adalah anak perempuan maka kambing tersebut disamping diberi bedak lalu diberi lipstick tujuannya sama saja agar anak yang di-aqiqah-kan tersebut kelak menjadi anak yang berparas tampan bagi anak laki-laki dan berparas cantik bagi anak perempuan. 3) Pisang Emas atau pisang muli yang sudah matang: pisang ini bertujuan untuk menjadi pendingin hati bagi sang anak yang di-aqiqah tersebut, karena menurut kepercayaan masyarakat Desa Nanjungan pisang emas atau muli merupakan pisang yang tinggi derajatnya dari pada pisang-pisang yang lainnya, hal ini disebabkan karena pisang muli atau pisang emas banyak memiliki manfaat bagi manusia karena pisang muli dan pisang emas sering dijadikan sebagai obat. 4) Gula Merah: gula merah diberikan pada kambing memiliki tujuan agar anak yang di-aqiqah tersebut memiliki hati yang manis dan ucapan yang manis pula, artinya pengharapan

²² Hasanadi, dkk. *Warisan Budaya Tak Benda di Propinsi Bengkulu*, hlm.41.

²³ Betaria Sonata, "Makna Simbol dalam Upacara Aqiqah di Desa Nanjungan Kec. Pino Raya Kab. Bengkulu Selatan" dalam *Skripsi*. Bengkulu: IAIN Bengkulu, 2015, hlm.69-70.

mereka agar anak tersebut memiliki sifat manis di luar dan dalam hatinya. 5) Kelapa: Kelapa bertujuan agar anak tersebut seperti kelapa yang memiliki air yang bersih dan suci, serta kelapa memiliki banyak manfaat mulai dari pohonnya bisa sebagai bahan bangunan rumah, daunnya bisa sebagai sapu, batoknya sebagai api, kelapanya sebagai santan dan akar sebagai obat. Pada intinya kelapa menjadi simbol agar anak tersebut tumbuh menjadi anak yang memiliki manfaat baik bagi dirinya maupun orang lain yang ada di sekitarnya. 6) Beras: beras merupakan bahan pokok bagi kehidupan manusia hal inilah yang menjadikan beras sebagai salah satu simbol dalam pelaksanaan aqiqah, yang mana beras tersebut bertujuan agar anak tersebut selalu terpenuhi bahan pokoknya selama hidup. 7) Kain Putih: kain putih ini bertujuan untuk menunjukkan sebagai bentuk kesucian dan bersih, dan di samping itu bagi masyarakat Desa Nanjungan memiliki filosofi tentang kematian seseorang yang mana ketika seseorang meninggal menggunakan kain putih tersebut. 8) Pisau yang sudah diasah (tajam): pisau tersebut bertujuan untuk menyembelih hewan aqiqah dengan cepat agar hewan tersebut tidak merasakan kesakitan yang lama, karena pada saat Ismail ingin disembelih oleh ayahnya, maka ayahnya mengasah pisau tersebut sampai tajam.²⁴

Sarapal Anam atau membaca Kitab Barzanji: hal ini dilakukan sebagai bentuk sanjungan kepada Nabi Muhammad SAW. dengan tujuan agar anak tersebut menjadi anak yang taat beragama dan memiliki sifat yang baik. 2) Lilin tujuh tangkai: lilin yang berjumlah tujuh tersebut agar anak tersebut selalu ingat dengan beberapa sifat penting bagi Allah yakni sifat Maha kuasa, Maha menentukan, Maha berilmu, Maha memiliki hidup, Maha Mendengar dan Maha Melihat. Dengan tujuan agar anak tersebut selalu berhati-hati dalam bertindak ketika menjalani kehidupan yang fana ini. 3) Daun Sedingin: daun ini bertujuan agar anak tersebut memiliki hati yang dingin dan penyabar. 4) Daun Juang: daun ini merupakan daun yang sering ditanam di depan rumah serta sering juga dijadikan sebagai obat. Serta daun ini memiliki helai yang panjang yang mana diharapkan agar anak tersebut memiliki umur yang panjang, serta berguna bagi orang lain sepanjang hidupnya. 5) Kelapa Hijau: menurut pendapat masyarakat desa Nanjungan kelapa hijau memiliki derajat yang tinggi dari kelapa yang lainnya karena kelapa dan lidinya sering di jadikan sebagai obat bagi penyakit. Hal ini lah yang mereka harapkan agar anak tersebut terhindar dari macam-macam penyakit. 6) Bunga rampai: bunga ini di pergunakan agar anak tersebut menjadi anak yang dermawan, rajin sadaqah dan pemurah hati. 7) Duit: duit disini menunjukkan simbol dalam kehidupan manusia, bahwa manusia membutuhkan uang dalam menjalani kehidupan ini. 8) Permen: yakni bertujuan agar menjadi pemanis dalam kehidupan anak tersebut. 9) Daun pandan yang suda di iris dan parfum: pandan dan parfum bertujuan sebagai pewangi, yang mana diharapkan agar nama anak tersebut menjadi wangi sampai kapan pun. 10) Gunting: digunakan sebagai pemotong rambut anak yang di aqiqah tersebut.²⁵

²⁴ Betaria Sonata, "Makna Simbol dalam Upacara Aqiqah di Desa Nanjungan Kec. Pino Raya Kab. Bengkulu Selatan", hlm.72-74.

²⁵ Betaria Sonata, "Makna Simbol dalam Upacara Aqiqah di Desa Nanjungan Kec. Pino Raya Kab. Bengkulu Selatan", hlm.74-76.

7. Tradisi Bakunob

Tradisi ini diselenggarakan setiap tanggal 15 bulan ramadhan yang diikuti seluruh perangkat desa bertempat di mesjid desa. Seluruh perangkat desa membawa talam yang berisi makanan. Adapun perangkat adat tersebut terdiri ketua adat, kepala desa, para penghulu kaum dan para perangkat syarak yang terdiri dari imam, khatib, bilal, Syaikh dan imam jumat. Ditandai makan bersama dan doa selamatan sebagai bentuk syukur atas rezeki yang Allah berikan dan dipahami juga sebagai upaya menolak bala. Jenis makanan wajib yang harus ada yaitu nasi punjung.²⁶

8. Aksara Ulu/Kaganga Corak Islam

Aksara Ka-Ga-Nga secara geneologis berasal dari Proto Sumatra→ Palawa→ India Selatan→ Brahmi→ Aramania→ Semit Utara→ Aksara Semit Kuno. Aksara tersebut tersebar di berbagai wilayah seperti Bengkulu, Sumsel, Jambi, Lampung, Sumut, Sulawesi, NTB bahkan di Philipina. Di Bengkulu tersebar di Rejang Lebong, Lebong, Seluma, Bengkulu Selatan, Bengkulu Utara, Bengkulu Tengah dan lainnya. Berdasarkan material koleksi naskah Ka-Ga-Nga di museum Bengkulu sekitar 146 Koleksi berbentuk kulit kayu, bilah bambu, bambu bulat bambu, tanduk, kertas, tanduk dan rotan.²⁷ Dari jumlah tersebut baru sekitar 40% yang sudah diteliti baik untuk skripsi, tesis, disertasi dan lain-lain. Dan terbagi menjadi beberapa tema yaitu kelompok asal-usul dan mitologi, kisah kejadian, kelompok hukum adat, tambo atau silsilah, kelompok rejang atau sedingan, perambak atau rimbaian, kelompok pengobatan, usuran, doa & jampi, cerita binatang, juarian, tuwah ayam dan lain-lain.²⁸

Diantaranya berikut naskah yang bertema keIslaman yaitu *pertama*, Naskah Museum Negeri Bengkulu (tanpa nomor) berisi kutipan surat-surat Al-Quran, yaitu Al-Fatihah, Al-Anas, Al-Falaq, Al-Ikhlas dan bagian dari ayat dalam surat Al-Baqoroh yang lazim dikenal dengan ayat kursi dan *kedua*, Naskah Bijabarail Nempa Adam dengan kode MNB 07.59 berupa satu ruas gelondong bambu, panjang 50 cm diameter 8 cm. Naskah berasal dari Desa Rawa Indah, Bengkulu Utara, diperoleh Museum Negeri Bengkulu tanggal 10 Januari 1998. Naskah masih sangat baik, hanya ada retak di sisi kanan dan kiri. Tulisan baik, rapih, dan jelas.

9. Nigo hari/nuju hari(nyudah)/40/100

Sudah menjadi tradisi di Bengkulu kalau ada keluarga yang meninggal, malam harinya ada tamu-tamu yang bersilatullahim, baik tetangga dekat maupun jauh. Mereka ikut belasungkawa atas segala yang menimpa, sambil mendoakan untuk yang meninggal maupun yang ditinggalkan. Selain bersiap menerima tamu, sanak keluarga, handai tolan, dan keluarga dekat, pada hari kedua sampai ketujuh, mereka akan mengadakan bacaan tahlil dan do'a yang dikirimkan kepada yang sudah meninggal dunia. Soal ada makanan atau tidak, bukan hal penting, tapi pemanfaatan pertemuan majelis silatullahim itu akan terasa lebih berguna jika diisi dengan dzikir.

²⁶ Hasanadi, dkk. *Warisan Budaya Tak Benda di Propinsi Bengkulu*, hlm.42-43.

²⁷ Muhandi. "Pengelolaan Koleksi Naskah Ka-Ga-Nga di Museum Bengkulu" dalam *Tesis*. Bandung: Universitas Padjadjaran Bandung, 2009. hlm.50.

²⁸ Nurmatias dkk, 2012. hlm.12

Bagi orang-orang awam yang kebetulan dari keluarga miskin, mereka memandang sajian makanan sebagai keharusan untuk disajikan kepada para tamu, padahal substansinya sebenarnya adalah bacaan tahlil dan do'a adalah untuk menambah bekal bagi si mayit. Kemudian, peringatan demi peringatan itu menjadi tradisi yang seakan diharuskan, terutama setelah mencapai 40 hari, 100 hari, setahun (haul), dan 1000 hari. Semua itu berangkat dari keinginan untuk menghibur pada keluarga yang di tinggalkan sekaligus ingin mengambil iktibar bahwa kita juga akan menyusul (mati) di kemudian hari. Imam Thawus berkata: Seorang yang mati akan beroleh ujian dari Allah dalam kuburnya selama 7 hari. Untuk itu, sebaiknya mereka (yang masih hidup) mengadakan jamuan makan (sedekah) untuknya selama hari-hari tersebut. Sahabat Ubaid ibn Umair berkata: "Seorang mukmin dan seorang munafiq sama-sama akan mengalami ujian dalam kubur. Bagi seorang mukmin akan beroleh ujian selam 7 hari, sedang seorang munafiq selama 40 hari di waktu pagi."²⁹

10. Kaiak Beterang

Upacara tradisi *kayiak betelang* dilakukan oleh sebagian masyarakat Serawai yaitu masyarakat yang tinggal di seluruh Kabupaten Seluma dan masyarakat yang tinggal di Kabupaten Bengkulu Selatan. Yang melaksanakan *kayiak betelang* ini adalah kedua orang tua cara seperti itu kedua orang tua bisa mensucikan anaknya dari kotoran. Upacara *kayiak betelang* dilaksanakan ketika anak berumur lima tahun sampai dengan sembilan tahun. Mengapa melaksanakan *kayiak betelang* ini adalah sebagai tanda anak tersebut mulai beranjak dewasa, tujuannya itu adalah supaya anak itu bersih dan juga mendoakan anaknya dalam kehidupan anaknya yang akan datang akan dimudahkan oleh Tuhan dan dilancarkan dalam segala hal.

Prosesi tradisi *kayiak betelang* dimulai dari upacara *kayiak betelang*, dan alat-alat yang digunakan sebagai pelengkap upacara seperti beras, benang jarum, kain putih, uang, bajik, ayam jantan, kelintang dan rebana, tunas kelapa, tikar digullung. Tahap pelaksanaan, Jampi jeruk, jampian di sungai, jampian dari sungai, jampian sunatan, jampian sebelum tari andun, jampian ketika tari berlangsung. Dalam tradisi *kayiak betelang* terdapat beberapa unsur yang perlu diperhatikan yaitu tempat, akulturasi, sesajen, alat-alat, musik dan tarian. Tempat yang digunakan dalam upacara *kayiak betelang* yang pertama adalah sungai yang digunakan sebagai tempat memandikan atau mensucikan si anak yang diikuti dengan jampi-jampian dari dukun yang memandikan. Sedangkan akulturasi agama dan budaya yang terdapat dalam *kayiak betelang* ini adalah dalam agama sunatan ini wajib karena masuk dalam ajaran Rasulullah.

Ada beberapa unsur keIslaman dalam pelaksanaan tradisi *kayiak betelang*, yakni sebagai berikut. *Pertama*, pengenalan nilai-nilai tauhid sedangkan menurut warga setempat mereka yang melakukan tradisi *kayiak betelang* tersebut menjarkan anaknya seperti halnya mengabil air wudhu atau bersuci dari hal-hal yang kotor. Pelaksanaan *kayiak betelang* merupakan cara sunatan untuk anak perempuan yang masih kecil yang berumur 5-9 tahun. Konsep sedekah ini tergambar pada masyarakat yang menyumbangkan atau mengasih rukun kepada dukun yang mengkayiak betelangkan anak tersebut. Makanan yang diberikan akan didoakan oleh dukun supaya anak yang dikayiak akan

²⁹ *Al Hawi lil Fatawa as Suyuti, Juz II.* hlm.178

menjadi anak yang soleha. Mendoakan orang yang telah meninggal yang dalam tradisi Islam Indonesia disebut sebagai tahlilan.³⁰

11. Ziarah Bulan Ramadhan dan Hari Rayo

Ziarah di bulan suci Ramadhan atau pun di Hari Raya menjadi tradisi sebagian besar masyarakat Bengkulu. Karena beranggapan alangkah indahnya jika dapat kirim do'a pada hari-hari yang penuh rahmat dan ampunan (hari-hari bulan Ramadhan) dan hari bahagia (Idul Fitri). Semakin bermakna juga bagi orang-orang yang sedang mudik ke kampung halaman, ia merasa tentram jika sebelum minta maaf kepada orang lain ia terlebih dahulu ziarah ke kubur orang tuanya yang (katepatan) meninggal lebih dulu.

Pada imam Suyuthi menukil dari Imam Ibnu Hajar dalam kitab Fatawi-nya yang mengatakan: "Ruh seseorang berkait dengan jasad selama jasad itu masih utuh, kemudian ruh itu lepas menuju *illiyin* atau *sijjin* di sisi Allah. Ruh tadi bahkan masih berkait dengan jasad meski jenazah berpindah dari satu kubur ke kubur yang lain. Imam Harawi dalam syarh Shahih Muslim dalam hal penjelasan mengenai hari ziarah mengatakan: Tidak ada hadist shahih yang menerangkan ketentuan hari untuk melakukan ziarah kubur dan tidak pula ada pembatasan beberapa kali ziarah.

12. Ndoa masuk puasa dan ndoa hari rayo

Doa masuk puasa sebagai tradisi yang masih dilaksanakan sebagian besar masyarakat Bengkulu khususnya di desa-desa. Doa tersebut dilaksanakan sebagai bentuk rasa syukur karena tahun ini masih diberikan kesempatan bertemu dengan bulan puasa dan telah diberikan panjang umur, kesehatan dan murah rezeki. Doa masuk puasa dan hari raya itu dianggap suatu kewajiban bagi warga setempat tetapi bagi yang memiliki rezeki berlebih tetapi ada juga warga yang tidak mengadakan doa masuk puasa. Dalam tradisi doa masuk puasa menu masakan utama yang disajikan itu berupa ayam kampung.

13. Temimang Cupik

Tradisi ini dilakukan oleh masyarakat rejang yang dilaksanakan setelah sang bayi selesai dimandikan oleh sang dukun disungai. Tangan dukun perempuan memercikan setawar sedingin kepada ibu bayi dimana sebelumnya sudah membagikan perlengkapan mental. Temimang cupik bertujuan sebagai bekal bayi agar tidak mudah kena penyakit bonggol, sedangkan menurut dukun bertujuan agar si bayi pada waktu malam tidak mudah diganggu makhluk halus, cepat besar dan cepat pula pintar. Cara menjalankan temimang yaitu

1. Dukun meminta bayi dari ibunya untuk didudukan dalam pangkuan sang dukun sambil menyanyikan syair temimang.

2. Syair temimang dinyanyikan dengan suara halus dan pelan sbb

A'uzubillahi minasyitonirrajim bismillahirrahmanirrahim

Allahummashalli 'ala muhammad wa'ala ali muhammad 3x

Dio cupik keme, coa sigering kerno panes, coa si telep nukoi ujen

Cupik keme teko ne kundai awing-awang

³⁰ Yenti. "Akulturasi Budaya dalam Tradisi Kayiak Beterang pada Suku Serawai di Desa Gunung-Bantan Kec. Semidang Alas Maras Kab. Seluma" dalam *Skripsi*. Bengkulu: IAIN Bengkulu. 2016, hlm.58-64

Cupik keme teko ne kundai tebo lekat sapei bulen panuak

Hu...cupik keme...wassalamualaikum. terimo kasiak.³¹

14. Tradisi Embes Apem

Tradisi embes apem adalah salah satu ritual yang mengandung nilai historis religius yang dilaksanakan oleh masyarakat lebong khususnya lebong tengah dan lebong saktu sebagai sarana untuk menolak bala, ajang silaturahmi dan media mensyukuri hasil panen. Proses ritualnya dimulai dari pengumpulan beras dari setiap keluarga untuk dibuat ragi (bahan pembuat apem) oleh dukun, kemudian ragi dibagikan ke setiap rumah untuk dibuatkan apem. Lalu apem tersebut dikumpulkan bersamaan dengan apem besar yang telah dibuat oleh sang dukun. Pada hari perayaan, semua apem itu dibawa ke pasir lebar oleh para anak dewa (sembilan orang gadis belia yang masih perawan dan tidak dalam kondisi menstruasi) untuk dipersembahkan kepada arwah nenek moyang. Sebelum sampai di lokasi para peserta ritual terlebih dahulu mensucikan diri di pancuran ajai dengan melakukan cuci muka, tangan dan kaki. Setelah didoakan oleh dukun (ketua adat) selanjutnya apem-apem itu diperebutkan oleh masyarakat karena diyakini membawa berkah.³²

Kenduri apem merupakan sebuah usaha ritual adat untuk menghormati leluhur dan berdoa kepada Allah SWT agar diberikan keselamatan dan dijauhkan dari mala petaka yang dapat mengganggu ketentraman dan keselamatan bagi masyarakat Lebong. Kenduri apem ini dilaksanakan sekali setahun yang melibatkan empat desa yang ada di Kabupaten Lebong. Adapun desa tersebut adalah Karang Dapo, Pungguk Pedaro, Bungin dan Semalako. Dalam ritual ini di buat apem besar empat buah dan 44 buah apem kecil. Apem adalah kue yang terbuat dari tepung beras ketan dicampur dengan parutan kelapa dan disajikan dengan manisan gula aren. Kenduren apem ini disertai tari yang didirungi musik, diantaranya gendang, kolintang, kailu, akordion, gitar, biola, tasadol dan rabab. Tarian ini dibawakan para bujang gadis setempat. Gerakannya yaitu gerakan malapea, penemau, kejai, mookniro, mercik, muleu, munyiet lengau, ngelur, dan muleu.³³

15. Upacara Tanggal Pusat dan Pemberian Nama

Upacara ini dilaksanakan setelah bayi tanggal, dilaksanakan upacara tanggal pusat adan pemberian nama. Peraltan yang disediakan uang logam, kain putih, beberapa buang piring, sendok dari daun kelapa, tiga buah mangkuk, bubur cuaca, bubur putih, bubur asura, senok/klak dan bunga rampai, jeruk kali, biji delima, telur dadar, bawang goreng. apabila bayi perempuan yang disajikan bubur cuaca (bubur candil dan gula merah) dan bubur putih (terbuat dari tepung beras dan santan). Sedangkan bayi laki-laki disajikan bubur asura yang dibuat dari beras putih rasanya asin. Bubur asura dilengkapi dengan bawang goreng, telur dadar yang didiris halus sedikit biji delima serta sedikit jeruk kali. Pelaksanaannya setiap piring diletakan sendok yang dibuat dari daun kelapa muda dan ditulisi nama bayi. Prosesnya si bayi membasuh kedua ujung tangan si dukun dengan kuah senok.

³¹ Hasanadi, dkk. *Warisan Budaya Tak Benda di Propinsi Bengkulu*, hlm.219.

³² Ismail, dkk. 2010. "Tradisi Embes Apem (Melacak Agama Asli Masyarakat Lebong)" dalam *Laporan Penelitian*. Bengkulu: STAIN Bengkulu, hlm.83-84.

³³ Hasanadi, dkk. *Warisan Budaya Tak Benda di Propinsi Bengkulu*, hlm.240-260.

Pembasuhan dilakukan di atas piring kosong kemudian dibilas dengan air kembang yang juga ditaruh di dalam sebuah mangkuk.³⁴

16. Tamat Kaji

Kegiatan tamat kaji dilakukan ketika anak telah dinyatakan lulus di dalam belajar membaca dan memahami al-Quran. Anak yang tamat kaji, bila seorang laki-laki diberi pakaian arab dan apabila seorang perempuan memakai baju pengantin perempuan baju bertabur, singgal dan lainnya. Kegiatan ini diawali dengan arak-arakan keliling kampung dengan anak tersebut menaiki seekor kuda yang diselimuti kain benang emas. Arak-rakan ini diiringi musik gendang rebana. Sampai dirumahnya disambut orang tuanya dan dibawa ke kamar yang sudah ada perlengkapan pelaminan untuk mengaji dan dilanjutkan dengan doa selamat yang dipimpin oleh guru ngaji tersebut.³⁵

17. Mengundang Benih

Ritual adat ini dimulai dari pengumpulan bibit padi yang akan disebar oleh para petani, selanjutnya bibit padi dibawa ke sawah untuk didoakan oleh para ulama dan tokoh adat setempat. Setelah dibacakan doa-doa (mantera-mantera) yang berisi permohonan kepada Dewi Sri (dewi padi) agar hasil panennya melimpah, kemudian bibit padi tersebut dikembalikan kepada para pemilik sawah untuk disebar. Dalam perkembangannya saat ini, permohonan bukan lagi ditujukan kepada dewi sri tetapi kepada Allah SWT.³⁶

C. Kesimpulan

Kearifan lokal yang berkembang di Bengkulu memang banyak lahir dari proses akulturasi budaya. Hal tersebut disebabkan ketika Islam masuk ke Bengkulu bukan masyarakat tanpa budaya tetapi masyarakat kaya akan tradisi sehingga di saat Islam masuk kreatifitas masyarakatnya tetap ada baik tradisi tersebut lahir dari Islam ataupun tradisi tersebut melakukan proses perpaduan dengan nilai Islam. Dalam perspektif filsafat terjadi dialektika antara agama dan budaya yang melahirkan kelompok yang menolak tradisi atau yang menerima tradisi. Tetapi sebagai warisan budaya bahwa tradisi-tradisi yang berkembang wajib untuk dipertahankan sebagai identitas atau corak masyarakat Islam Bengkulu. Karena Islam Indonesia adalah Islam moderat, Islam kaya akan tradisi dan Islam sebagai perekat NKRI. Menjaga dan melestarikan tradisi tersebut menjadi tanggungjawab bersama baik sebagai nilai pendidikan yang diwariskan kepada generasi berikutnya agar memiliki kepribadian dalam berbudaya atau dalam perspektif pariwisata memiliki nilai ekonomi. Berikut diantaranya tradisi yang masih dipertahankan yaitu Tabot, Kesenian Sarafal Anam, Motif Kain Besurek, Tamat Kaji, Tradisi Bakunob, Tradisi Aqiqah, Tradisi Dzikir Marapulai, Ziarah Bulan Ramadhan dan Hari Rayo, Ndoa masuk puasa dan ndoa hari rayo, Nigo hari/nuju hari (nyudah)/40/100, Sekujang, Aksara Ulu/Kaganga Corak Islam, Kaiak Beterang, Temimang Cupik, Tradisi Embes Apem, Mengundang Benih, dan Upacara Tanggal Pusat & Pemberian Nama.

³⁴ Hasanadi, dkk. *Warisan Budaya Tak Benda di Propinsi Bengkulu*, hlm.300.

³⁵ Hasanadi, dkk. *Warisan Budaya Tak Benda di Propinsi Bengkulu*, hlm.303.

³⁶ Ismail. "Nilai-nilai Agama dalam Ritual Mengundang Benih (Analisis Nilai-nilai Spiritual Kearifan Lokal Masyarakat Lebong)" dalam *Laporan Penelitian*. Bengkulu: STAIN Bengkulu, 2011, hlm.74-75.

REFERENSI

- Anshari, Endang Saifudin. 1991. "Estetika Islami Nilai dan Kaidah Islami tentang Seni", Makalah Simposium "Islam dan Kebudayaan Indonesia: Dulu, Kini dan Esok" yang diselenggarakan oleh Yayasan Festival Istiqlal Jakarta, 15 Oktober 1991.
- Christyawaty, Eny dan Siti Rohanah. 2004. "Kain Besurek: Motif dan Maknanya pada Masyarakat Bengkulu" dalam *Laporan Penelitian*. Padang: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Padang.
- Fitriani. 2015. "Tradisi Sarafal Anam pada Masyarakat Lembak Bengkulu (Asal-Usul, Perkembangan dan Tantangan)" dalam *Skripsi*. Bengkulu: FUAD IAIN Bengkulu.
- Haryani, Oktariani. 2013. "Kesenian Sarafal Anam dan Nilai-nilai yang Terkandung di dalamnya pada Masyarakat Lembak dalam Adat Istiadat (Studi Kasus di Kelurahan Dusun Besar Kec. Singaran Pati)" dalam *Skripsi*. Bengkulu: Universitas Bengkulu.
- Hasanadi, dkk. 2013. *Warisan Budaya Tak Benda di Propinsi Bengkulu*. Padang: Balai Pelestarian Nilai Budaya Padang.
- Niebuhr, Richard. 1951. *Christ and Culture*. New York: Harper and Row.
- Hariadi dkk. 2014. *Tabut*. Padang: Balai Pelestarian Nilai Budaya Padang.
- Ismail, dkk. 2010. "Tradisi Embes Apem (Melacak Agama Asli Masyarakat Lebong)" dalam *Laporan Penelitian*. Bengkulu: STAIN Bengkulu.
- Ismail. 2011. "Nilai-nilai Agama dalam Ritual Mengundang Benih (Analisis Nilai-nilai Spiritual Kearifan Lokal Masyarakat Lebong)" dalam *Laporan Penelitian*. Bengkulu: STAIN Bengkulu.
- Imaduddin, M. 2016. "Sejarah, Pemikiran dan Metode Gerakan Aswaja" dalam *Risalah NU*, Edisi 66 Tahun X November 2016.
- Koentjaraningrat. 1979. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta.
- _____. 1987. *Sejarah Teori Antropologi*. Jakarta: UI-Press.
- Muhardi. 2009. "Pengelolaan Koleksi Naskah Ka-Ga-Nga di Museum Bengkulu" dalam *Tesis*. Bandung: Universitas Padjadjaran Bandung.
- Musofa, Ahmad Abas. 2016 "Sejarah Islam di Bengkulu abad ke XX M" dalam *Jurnal Tsaqofah & Tarikh* edisi Vol. 1, No. 2, Juli-Desember 2016.
- Nurdin, Abidin. 2016. "Integrasi Agama dan Budaya: Kajian Tentang Tradisi *Maulod* dalam Masyarakat Aceh" dalam *jurnal el Harakah* edisi Vol.18 No.1 Tahun 2016.
- Pilli, Salim Bella. 2012. "Sarafal Anam dalam Perspektif Agama dan Budaya" dalam *Laporan Penelitian*. Bengkulu: STAIN Bengkulu.
- Poniman. 2014. *Dialektika Agama dan Budaya dalam Upacara Tabot*. Bogor: IPB Press.
- Rahyono, F.X. 2009. *Kearifan Budaya dalam Kata*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra.
- Rizali, Nanang. 2015. "Ritual Islam dalam Motif Batik Besurek-Bengkulu" dalam *Jurnal Ibdā'* edisi Vol. 13, No. 2, Juli-Desember 2015.
- Rochmiatun, Endang. 2014. "Tradisi *Tabot* pada Bulan Muharram di Bengkulu: Paradigma Dekonstruksi" dalam *Jurnal Tamaddun* edisi Vol. 14, No. 2, Juli-Desember 2014.
- Saifuddin, Lukman Hakim. 2015. "Islam dan Akulturasi Budaya" dalam <https://satuIslam.org/humaniora/ Islam-dan-akulturasi-budaya> diakses pada 26 Mei 2015.
- Soekowati, Baniar Febryani. 2016. "Tradisi Sekujang di Desa Tapak Gedung Kec. Tebat Karai Kab. Kepahiang (Receptie dan Persebaran Budaya)" dalam *Skripsi*. Bengkulu: IAIN Bengkulu.
- Sonata, Betaria. 2015. "Makna Simbol dalam Upacara Aqiqah di Desa Nanjungan Kec. Pino Raya Kab. Bengkulu Selatan" dalam *Skripsi*. Bengkulu: IAIN Bengkulu.
- Thohir, Ajid. 2009. "Studi Kawasan Dunia Islam (Perspektif Etno-Linguistik dan Geo-Politik)". Jakarta: Rajawali Pers.
- Undri dkk. 2012. "Aksara Kaganga di Bumi Raflesia". Padang: Balai Pelestarian Nilai Budaya Padang.
- Wood, Michael. 2008. "Archaeology and Islam in Indonesia" dalam *jurnal Studia Islamika* edisi Vol. 15, No. 2, 2008.
- Yenti. 2016. "Akulturasi Budaya dalam Tradisi Kayiak Beterang pada Suku Serawai di Desa Gunung-Bantan Kec. Semidang Alas Maras Kab. Seluma" dalam *Skripsi*. Bengkulu: IAIN Bengkulu.

NILAI-NILAI ISLAM DALAM BUDAYA DAN KEARIFAN LOKAL ; KONTEKS BUDAYA MINANGKABAU

Kori Lilie Muslim

Dosen Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah IAIN Bukittinggi
(Email : liliemuslimkori@gmail.com)

Abstrak

Penulisan karya tulis ini bertujuan untuk menganalisis pengaruh nilai Islam di Indonesia dalam Budaya dan kearifan lokal orang Minangkabau. Kita akan menemukan fakta yang luar biasa, bahwa budaya dan kearifan lokal Minangkabau memiliki nilai Islam yang sangat tinggi. Berbicara tentang budaya, budaya adalah Sesuatu yang sangat penting dalam masyarakat, karena budaya adalah identitas. Budaya membuat suatu masyarakat berbeda dengan masyarakat lainnya. Dalam masyarakat, budaya memiliki nilai, tapi itu berbeda disetiap masyarakat. Kalau kita bandingkan dengan budaya Arab, penyebab budaya Indonesia berbeda dengan budaya Arab adalah budaya Arab dipengaruhi oleh padang pasir, jadi mereka hidup dalam kehidupan yang sulit sedangkan kehidupan orang Indonesia, mereka hidup pada daerah subur. Kawasan subur akan menciptakan budaya yang luar biasa. Kearifan lokal dalam masyarakat bisa dipengaruhi oleh Agama. Di Indonesia, kearifan lokal dipengaruhi oleh nilai syariah. Itu terjadi, karena Islam telah menjadi mayoritas yang mempengaruhi setiap orang di Indonesia, masyarakat Minangkabau khususnya. Kehadiran Islam di dunia Melayu membawa konsep-konsep dan nilai-nilai baru yang menggeser nilai-nilai yang berbau mistis ke arah pemikiran yang rasional. Islam juga mampu memecahkan persoalan-persoalan yang tak terpecahkan dalam keyakinan orang Melayu sebelumnya. Begitu dalamnya pengaruh Islam dalam kebudayaan Melayu sehingga banyak kalangan mengatakan bahwa Melayu identik dengan Islam. Hal ini disebabkan karena adanya pepatah adat yang menyebutkan “syarak mengata adat memakai”, yang mengandung arti bahwa adat merupakan operasional dari nilai-nilai Islam. Di samping itu adat dalam kebudayaan Melayu bersumber dari Islam dan tidak boleh ada pertentangan adat dengan Islam, jika terdapat pertentangan maka adatlah yang mengalah. Hal ini diungkapkan dalam pepatah adat “adat bersendi syarak, syarak bersendi kitabullah”.

Kata Kunci : Nilai Islam, Budaya, Kearifan Lokal

A. Pendahuluan

Kearifan lokal (*local wisdom*) telah membentuk nilai-nilai sosial yang menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari masyarakat Indonesia. Misalnya, gotong royong, kekeluargaan, musyawarah untuk mufakat, dan tepa selira (toleransi). Hadirnya kearifan lokal ini tak bisa dilepaskan dari nilai-nilai religi yang dianut masyarakat Indonesia sehingga nilai-nilai kearifan lokal ini makin melekat pada diri mereka. Tak mengherankan, nilai-nilai kearifan lokal ini dijalankan tak semata-mata untuk menjaga keharmonisan hubungan antar manusia, tetapi juga menjadi bentuk pengabdian manusia kepada Sang Pencipta. Kearifan dapat juga dikatakan sebagai kebijaksanaan yang didambakan umat manusia di dunia ini. Kearifan dimulai dari gagasan-gagasan suatu individu yang kemudian bertemu dengan gagasan individu lainnya, seterusnya berupa gagasan kolektif.

Kearifan lokal ini biasanya dicipta dan dipraktikkan untuk kebaikan komunitas yang menggunakannya. Ada kalanya kearifan lokal itu hanya diketahui dan diamalkan oleh beberapa orang dalam jumlah yang kecil, misalnya desa. Namun ada pula kearifan lokal yang digunakan oleh sekelompok besar masyarakat, misalnya kearifan lokal etnik. Kearifan lokal ini juga tidak dapat dilepaskan dari kebudayaan masyarakat yang mendukungnya. Kearifan lokal di peringkat etnik juga bisa bermacam-macam bidang. Misalnya untuk merespons alam sekitar manusia. Kearifan lokal,

biasanya mencakup semua unsur kebudayaan manusia, yang mencakup: sistem religi, bahasa, ekonomi, teknologi, pendidikan, organisasi sosial, dan kesenian. Kearifan lokal bermula dari ide atau gagasan, yang kemudian diaplikasikan dalam tahapan praktik, dan penciptaan material kebudayaan. Ia akan terus berkembang sesuai dengan perkembangan zaman, intensitas pergaulan sosial, dan enkulturasi sosiobudaya.

Berbicara mengenai budaya dan kearifan lokal kita pahami terlebih dahulu bahwa budaya dan kearifan lokal adalah gagasan-gagasan setempat yang bersifat bijaksana, penuh kearifan, bernilai baik, yang tertanam dan diikuti oleh anggota masyarakatnya. Dalam kearifan lokal terkandung pula kearifan budaya local yaitu pengetahuan lokal yang sudah sedemikian menyatu dengan sistem kepercayaan, norma, dan budaya serta diekspresikan dalam tradisi dan mitos yang dianut dalam jangka waktu yang lama. Jadi dapat diketahui unsur yang membentuk budaya dan kearifan lokal terdiri dari: manusia, gagasan yang bernilai baik, kebenaran yang telah mentradisi dan diakui oleh masyarakat. Dengan menggunakan empat unsur tersebut dalam memahaminya, dapat dipahami bahwa dalam budaya dan kearifan lokal nilai agama tidak terpisahkan. Gagasan yang bernilai baik kemudian menjadi kebenaran yang mentradisi dan diakui oleh masyarakat merupakan prinsip dasar dari semua agama, *wabil khusus* agama Islam. Manusia adalah pelaku dan pencipta budaya dan kearifan karena hakikat dari manusia itu sendiri dalam pandangan al-Qur`an atau al-Kitab terbangun dari jasad dan *ruh*. Manusia tanpa ruh hanyalah jasmaniah yang tak bernyawa.

Manusia akal budinya disinari oleh *sinar ruh* melahirkan budaya dan kearifan luhur dan menjadi penuntun masyarakatnya. Budaya dan kearifan yang dilahirkan dalam masyarakat lokal tertentu menjadi warisan secara turun temurun dan menjadi budaya dan kearifan lokal atau *local wisdom*. Budaya kearifan lokal meskipun berlaku sebelum hadirnya agama di masyarakat lokal setempat, akan tetapi kearifan lokal sarat dengan nilai-nilai agama, karena beberapa faktor.

Adapun faktor *Pertama* yaitu dari segi asal-usulnya, budaya kearifan lokal merupakan proses cipta rasa manusia yang berpusat dari hati nurani yang jujur, ikhlas, amanah dan cerdas yang memancar di akal pikiran manusia, dan dilaksanakan dengan tindakan dan perbuatan. *Kedua*, segi kehadirannya budaya dan kearifan lokal menjadi budaya kearifan lokal karena telah teruji dan melalui proses seleksi dari penilaian anggota-anggota masyarakat yang mendambakan hal yang sama. *Ketiga*, dari segi kegunaannya, kearifan local terbukti menjadi barometer dari tindakan dan perbuatan masyarakat lokal bersangkutan. Tindakan yang bernilai budi luhur dan yang diakui secara bersama.

Dari penjelasan tersebut dapatlah suatu titik temu antara nilai agama dengan budaya dan kearifan lokal. Menurut pandangan Ali Syahbana mengatakan bahwa sebenarnya budaya hanya satu yaitu kebudayaan manusia. Tidak ada budaya Timur atau budaya Barat. Budaya dan kearifan Barat juga budaya dan kearifan kita semua. Budaya Islam adalah budaya umat manusia. Ada tidaknya nilai Islam dalam sebuah budaya dan peradaban dapat diukur dari sisi ini, termasuk budaya dan kearifan lokal masyarakat Minangkabau.

B. Tinjauan Umum Tentang Kearifan Lokal

1. Pengertian kearifan lokal

Secara etimologi, kearifan lokal (*local wisdom*) terdiri dari kata: kearifan (*wisdom*) dan lokal (*local*). Dalam Kamus Inggris-Indonesia Purwono Sastro Amijoyo dan Robert K. Cunningham, *local* berarti setempat¹, sedangkan *wisdom* (kearifan) sama dengan kebijaksanaan². Dalam kearifan lokal terkandung pula kearifan budaya lokal. Secara umum makna *local wisdom* (kearifan setempat) dapat dipahami sebagai gagasan setempat (local) yang bersifat bijaksana, penuh kearifan, bernilai baik, yang tertanam dan diikuti oleh anggota masyarakat. Bisa dikatakan kearifan lokal (*local wisdom*) adalah kebenaran yang telah mentradisi dalam suatu daerah. Kearifan lokal merupakan perpaduan antara nilai-nilai suci firman Tuhan dan berbagai nilai yang ada.

Kearifan lokal terbentuk sebagai keunggulan budaya masyarakat setempat maupun kondisi geografis dalam arti luas. Kearifan maupun produk budaya masa lalu yang patut secara terus-menerus dijadikan pegangan hidup. Meskipun bernilai lokal tetapi nilai yang terkandung di dalamnya dianggap sangat universal. Pada bagian lain, secara konseptual, kearifan lokal dan keunggulan lokal merupakan kebijaksanaan manusia yang bersandar pada filosofi nilai-nilai, etika, cara-cara dan perilaku yang melembaga secara tradisional. Kearifan lokal adalah nilai yang dianggap baik dan benar sehingga dapat bertahan dalam waktu yang lama dan bahkan melembaga.

Jadi, dapat kita pahami bahwa Kearifan lokal merupakan perpaduan antara nilai-nilai suci firman Tuhan dan berbagai nilai yang ada. Kearifan lokal terbentuk sebagai keunggulan budaya masyarakat setempat maupun kondisi geografis dalam arti luas. Kearifan lokal merupakan produk budaya masa lalu yang patut secara terus-menerus dijadikan pegangan hidup. Meskipun bernilai lokal tetapi nilai yang terkandung di dalamnya dianggap sangat universal. Bentuk-bentuk kearifan lokal dalam masyarakat dapat berupa: nilai, norma, etika, kepercayaan, adat-istiadat, hukum adat, dan aturan-aturan khusus. Oleh karena bentuknya yang bermacam-macam dan ia hidup dalam aneka budaya masyarakat maka fungsinya menjadi bermacam-macam.

2. Agama Islam dan kearifan lokal Minangkabau

Agama Islam yang diemban oleh Nabi Muhammad saw. diperuntukkan bagi seluruh umat manusia pada umumnya. Oleh sebab itu, Islam dikenal sebagai agama yang bersifat universal. Agama Islam dan budaya serta kearifan lokal mempunyai hubungan titik temu yang kuat. Nabi Muhammad saw., dalam sejarah pengembangan nilai-nilai Islam dalam dakwahnya, baik di Mekkah maupun di Madinah tidak serta merta meninggalkan seluruh apalagi menghancurkan budaya kearifan lokal yang ada dan berlaku dalam masyarakat sebelumnya.

Saat Nabi Muhammad saw datang masyarakat Mekkah maupun Madinah berada dengan berbagai budaya kearifan lokalnya masing-masing. Budaya kearifan lokal yang baik diteruskan dan disempurnakan. Budaya yang tidak sesuai lagi dengan kondisi zaman di sesuaikan dengan pemuatan nilai-nilai iman, Islam, tauhid dan makrifah yang melahirkan perilaku akhlak mulia (*akhlakul karimah*).

¹ Amijoyo, Purwono Sastro. 2007. *Kamus Inggris-Indonesia*. Semarang: Widya Karya. hlm.226

² Amijoyo, ... hlm.354.

Dalam bidang sosial, Nabi Muhammad datang di Mekkah di tengah masyarakat Arab yang gemar menerima dan menghormati tamunya, memiliki solidaritas sosial yang tinggi, memiliki tradisi “musyawarah” dalam mengambil keputusan, menjunjung tinggi kejujuran, dan budaya positif lainnya. Tradisi ini mendapat apresiasi dari Rasulullah dengan penyempurnaan. Budaya lokal Arab berupa solidaritas sosial suku disempurnakan dengan solidaritas keumatan dan kemanusiaan. Serta keadaan geografis yang kering dan gersang dan keras serta kehidupan yang mulanya suka berperang, sehingga akhirnya dapat hidup berdamai dan meninggalkan perang.

Bukan saja dalam aspek kehidupan sosial, dalam aspek ibadah ritual pun yang telah ada sebelumnya berlanjut sepanjang sebuah budaya ritual itu memiliki nilai pembentukan akhlak dan akidah islami. Ritual ber-haji atau menunaikan ibadah haji yang telah berlangsung di kalangan Arab setiap tahun sebagai warisan dari Nabi Ibrahim as. dikekalkan bagi umat Islam dengan berbagai perubahan dalam pelaksanaannya. Kalau sebelumnya, tawaf mengelilingi ka'bah, para jamaah haji melaksanannya dengan telanjang bulat, lalu oleh Rasulullah disyariatkannya dengan menggunakan pakaian ihram. Segala tradisi atau syariat puasa bagi umat-umat terdahulu sebagai upaya membangun karakter “bertakwa” diteruskan oleh Nabi Rasulullah.

Ketika Nabi Muhammad di Madinah, beberapa sistem adat sebelum Islam dilanjutkan dengan pemberian muatan nilai-nilai Islam yang bersifat kerahmatan. Lembaga perang tetap diteruskan dengan muatan kemanusiaan. Dalam perang yang dilakukannya, Nabi Muhamad melarang mengganggu orang-orang lemah seperti anak-anak, perempuan, orang lanjut usia, bahkan para orang-orang yang sedang menjalankan ibadah agamanya. Tempat-tempat ibadah dilarang untuk diganggu apalagi diruntuhkan. Musuh yang sudah kalah dalam perang, dimaafkan sebelum minta maaf.³

Setelah Islam bertemu dengan budaya dan kearifan lokal di luar Jazirah Arab, Islam sama sekali tidak membuang keseluruhan atau mengambil keseluruhan budaya dan kearifan lokal. Islam memberikan muatan prinsip-prinsip dan nilai-nilai Islam, seperti kejujuran, keadilan, kemanusiaan, kesamaan, dan disesuaikan yang tidak sesuai.

Pengangkatan Abu Bakar, Umar, Usman, Ali sebagai *umara* (jamaknya *amir* yang berarti “pemimpin”) yang dilakukan dengan pertimbangan kesenioran dan *personal capability*, merupakan sistem budaya dan kearifan lokal dalam sistem kesukuan masyarakat Arab. Sedangkan Bani Umayyah yang dalam masa pemerintahannya selama sekitar 90 tahun, mengikuti budaya local Romawi sebelumnya yang menggunakan sistem *monarchi heredity* atau *aristokrasi*. Demikian pula Dinasti Bani Abbas, mereka menggunakan sistem budaya kerajaan Persia sebelumnya. Dalam konsep kenegaraan Budaya Persia, raja adalah turunan Dewa yang menjelma di bumi. Oleh Bani Abbas para raja mereka dipandang sebagai *ضرب لاي في الله لظ* (bayang-bayang Tuhan di Bumi), dengan gelar ketuhanan seperti *al-hadibillah* atau *al-mutawakkil billah*.

Penggunaan lembaga Baital Mal sebagai tempat penyimpanan uang yang merupakan warisan Romawi juga digunakan oleh Umat Islam sejak Khalifah Umar bin Khattab. *Tarikh* atau penanggalan Arab yang menggunakan perhitungan tahun *qamariyyah* digunakan oleh Umar dan dijadikannya

³ Nabi Muhamad melakukannya dalam Penaklukan Mekah. Orang-orang Quraisy dimaafkan setelah mereka kalah.

sebagai penanggalan umat Islam dengan merek “tahun hijriyah”. Budaya menulis dan kodifikasi riwayat lisan di atas kertas digunakan oleh Khalifah Usman bin Affan untuk menulis al-Qur`an sebagai suatu bentuk “*bid`ah hasanah*” atau “pembaruan yang baik”.

Penerimaan Islam terhadap budaya lokal setempat pada masa Bani Umayyah, Penguasa Bani Umayyah mengambil budaya bernegara dengan sistem *monarchi heredity* yang digunakan oleh kerajaan Romawi sebelumnya menggantikan budaya Arab yang menggunakan sistem kesenioran dalam memilih pemimpinnya. Budaya “kerajaan” dengan istananya serta pengawal kerajaannya warisan budaya Romawi juga dipakai

Masa Bani Abbas sebagai masa kebanggaan kejayaan sejarah peradaban Islam tidak terlepas dari sumbangan budaya dan peradaban masyarakat Yunani, Romawi, atau Persia. Bani Abbas meneruskan budaya ilmu pengetahuan yang telah ada di Persia sebelumnya dan menjadi budaya dan peradaban Islam. Semua yang dikemukakan tersebut merupakan contoh kongkrit bahwa Islam lahir dalam wilayah yang tidak hampa budaya dan kearifan lokal. Islam mulai bertemu dengan budaya Arab, kemudian masuk budaya Persia, Turki, seterusnya Bar-Bar, India, Cina, dan Melayu di Asia Tenggara, serta Barat. Dalam budaya lokal yang didatangi Islam itu juga tidak hampa dari muatan nilai Islam. Karena itu, Islam tidak bisa hanya di identikkan dengan budaya Arab, atau sebaliknya. Islam memasuki budaya lokal dan menjadikannya sebagai budaya dan kearifan lokal yang sekaligus menjadi kebudayaan Islam, termasuk budaya dan kearifan Minangkabau.

Dalam membicarakan kebudayaan Islam di Minangkabau terlebih dahulu dibahas kapan Islam tersebut masuk ke daerah Minangkabau. Islam masuk diperkirakan oleh para sejarawan sudah berlangsung mulai pada abad ke 7 M. Kedatangan ini melalui jalur Timur Sumatera atau Minangkabau Timur yang terhubung dengan selat Malaka. Sementara melalui jalur pantai barat sejarawan baru memperkirakan pada abad 16/17 M walaupun dibantah oleh beberapa ahli karena tidak sesuai dengan beberapa fakta yang diungkap oleh temuan penelitian para sejarawan.

Teori jalur timur didasarkan kepada intensifnya jalur perdagangan melalui sungai-sungai yang mengalir dari gugusan bukit barisan ke selat Malaka yang dilayari oleh para pedagang termasuk pedagang Arab untuk mendapatkan komoditi lada dan emas. Intensifnya jalur dagang ini malah dipandang sudah berlangsung berabad-abad bahkan sebelum kelahiran agama Islam. Pelayaran ke selat Malaka ditempuh melalui lembah Sinamar di sekitar Buo dan Sumpur Kudus, melintasi Silukah, Durian Gadang menuju sungai Indragiri atau melintasi Padang Sarai yang terletak di jalur anak sungai Kampar Kiri.⁴ Perebutan monopoli perdagangan lada antara kekhalfahan Umayyah dan Dinasti T’ang mendorong pedagang-pedagang muslim untuk mengambil langsung komoditi lada dari wilayah Minangkabau Timur.⁵ Kesimpulan masuknya Islam ke Minangkabau pada abad ke 7 M ini juga lahir pada seminar masuknya Islam ke Minangkabau yang diadakan di Padang pada tahun 1969.⁶ Sumber

⁴ Irhash A. Shamad dan Danil M. Chaniago, *Islam dan Praksis Kultural Masyarakat Minangkabau*, (Jakarta: Tintamas, 2007)

⁵ Mansoer, dkk., *Sejarah Minangkabau*, (Jakarta: Bhratara, 1970), hlm.44-45

⁶ Seminar diselenggarakan atas kerjasama Center for Minangkabau Studies, LKAAM dan BKPU di IAIN Imam Bonjol Padang yang dihadiri oleh 268 peserta. Peserta yang hadir di antaranya Hamka, Zakiyah Darajat, Mukti Ali, Sidi

lain menyebutkan Pada tahun 100 Hijriyah (718 Masehi) Maharaja Sriwijaya bernama Sri Indrawarman mengirimkan sepucuk surat kepada Khalifah Umar bin Abdul Aziz dari Kekhalifahan Umayyah, yang berisi permintaan kepada Khalifah untuk mengirimkan ulama yang dapat menjelaskan ajaran dan hukum Islam kepadanya. Dalam surat itu tertulis:

" Dari Raja sekalian para raja yang juga adalah keturunan ribuan raja, yang isterinya pun adalah cucu dari ribuan raja, yang kebun binatangnya dipenuhi ribuan gajah, yang wilayah kekuasaannya terdiri dari dua sungai yang mengairi tanaman lidah buaya, rempah wangi, pala, dan jeruk nipis, yang aroma harumnya menyebar hingga 12 mil. Kepada Raja Arab yang tidak menyembah tuhan-tuhan lain selain Allah. Aku telah mengirimkan kepadamu bingkisan yang tak seberapa sebagai tanda persahabatan. Kuharap engkau sudi mengutus seseorang untuk menjelaskan ajaran Islam dan segala hukum-hukumnya kepadaku." (Surat Maharaja Sriwijaya, Sri Indrawarman kepada Khalifah Umar bin Abdul Aziz)⁷.

Sumber di atas menggambarkan bahwa hubungan diplomatik Nusantara dengan Dinasti Umayyah sudah terjalin mulai dari abad ke 8 M atau bahkan sudah mulai dari abad ke 7 M. Sebagaimana ditulis Mas'ud Abidin, awal abad ke-7 M atau abad I Hijriah rantau timur Minangkabau telah menerima dakwah Islam. Bahkan J.C. Van Vanleur dalam bukunya *Indonesian Trade & Society* (1955) menyatakan bahwa pada permulaan tahun 674 Pantai Barat Sumatera telah dihuni koloni Arab⁸. Sedangkan asumsi masuknya Islam ke Minangkabau melalui pesisir barat didasari oleh intensifnya kegiatan perdagangan pantai barat Sumatera pada abad 16/ 17 M sebagai akibat dari kejatuhan Malaka ke tangan Portugis. Pada masa ini pengaruh kekuasaan Aceh Darussalam (pelanjut kekuasaan Samudera Pasai) sangat besar. Intensifnya perkembangan Islam pada masa inilah dinilai oleh beberapa kajian peneliti dijadikan sebagai dasar kajian masuknya Islam ke Minangkabau yang sering dihubungkan dengan Syekh Burhanuddin Ulakan (1066 H/ 1646 M – 1111 H/ 1691 M) yang merupakan murid Syekh Abdurrauf Singkel yang telah belajar di Aceh selama 10 tahun.⁹

Gazalba, Ibrahim Buchari, Amura, M.O Parlindungan, Alfian, Zuber Usman, Muhammad Rajab, MD. Mansoer, dll. Lihat Irhash A. Shamad, *op cit.*, hlm.26

⁷ Azyumardi Azra, *Islam in the Indonesian World: an Account of Institutional Formation*. Mizan Pustaka. 2006.

⁸ Ketika itu Kerajaan Sriwijaya yang berpusat di Palembang telah menyebarkan agama Hindu ke Nusantara dari abad ke-7 hingga ke-13 M. Kemaharajaan Sriwijaya telah ada sejak 671 sesuai dengan catatan *I Tsing*, dari prasasti Kedukan Bukit pada tahun 682 di diketahui imperium ini di bawah kepemimpinan *Dapunta Hyang*. Di abad ke-7 ini, orang Tionghoa mencatat bahwa terdapat dua kerajaan yaitu *Malayu* dan *Kedah* menjadi bagian kemaharajaan Sriwijaya. Masuknya Islam pada masa itu menimbulkan persaingan perdagangan sekaligus pengaruh untuk mengembangkan agama masing-masing. Sebagaimana pernah terjadi persaingan sengit antara angkatan Laut Sriwijaya dengan pedagang Islam di Malaka. Pedagang muslim Arab dan Parsi akhirnya menuju pesisir timur dan barat Sumatera. Kemudian akibat 'perkawinan politik' antara saudagar Islam dengan putri kerajaan setempat, maka terbentuklah kerajaan Islam Perlak dengan sultan pertamanya Syekh Maulana Abdul Aziz Syah yang menganut Islam Syiah (840 M-888/913 M). Namun akhirnya di Perlak juga berkembang aliran Sunni. Sriwijaya kembali menyerang Perlak namun kemudian dimenangkan oleh Perlak. Setelah itu Perlak dipimpin oleh seorang Sunni yaitu Sultan Makhudum Alaidin Malik Ibrahim Syah Johan berdaulat (1006 M). Sriwijaya kemudian berhadapan dengan Kerajaan Darma Wangsa di Pulau Jawa, setelah itu dengan Majapahit, dan Majapahit menang sejak tahun 1477 M. Seluruh Pantai Timur Minang jatuh ke tangan Majapahit sampai akhirnya Majapahit lemah setelah raja Hayam Wuruk meninggal. Semenjak itu pula kerajaan Pagarruyung diperintah oleh Adityawarman. Sementara itu tahun 1400 Malaka dan Samudera Pasai, masing-masingnya menjadi kota dagang dan kerajaan Islam. Pengaruh Islam berkembang sampai ke Pantai Barat Minang. Akan tetapi, dinamika perkembangan dakwah Islamiyah agak lamban di sana, sebab sering terjadi pertentangan mazhab Syiah dengan Sunni di Aceh dan masalah perebutan Selat Malaka. Kemudian *rantau Alam Minang* sudah mulai didominasi pemeluk Islam. Sementara Yang Dipertuan Adityawarman masih memeluk Budha. Baca, Mas'ud Abidin, Piagam Sumpah Sati Bukik Marapalam, <http://www.pandaisikek.net/>, (Download tgl. 30 Agustus 2017).

⁹ Irhash A. Shamad, *ibid.*,

Syekh Burhanuddin Ulakan meninggal ± dalam usia 45 tahun dan dipandang sebagai penggagas pendidikan dengan menjadikan Surau sebagai model dan sentralnya. Dalam konteks peranan Burhanuddin Ulakan sebagai pembawa agama Islam ke Minangkabau ini, melalui fakta-fakta sejarah telah dibantah oleh Mahmud Yunus. *Pertama*, Mahmud Yunus mengemukakan alasan bahwa sebelum belajar di Aceh kepada Abdurrauf Singkel, Burhanuddin telah terlebih dahulu belajar di kampung halamannya kepada beberapa orang guru. Hal ini menunjukkan bahwa Islam sudah berkembang sebelum Burhanuddin. Fakta *kedua* menjelaskan bahwa ada tiga muballig Minangkabau yaitu Datuk ri Bandang, Datuk Patimang, dan Datuk ri Tiro pergi menyiarkan Islam ke Sulawesi pada tahun 1603 M yang pada saat itu Burhanuddin belum lahir. Fakta ini menunjukkan bahwa Islam sudah berkembang di Minangkabau sebelum Burhanuddin. Berdasarkan ini, Mahmud Yunus berkesimpulan bahwa Burhanuddin Ulakan bukanlah pembawa Islam pertama ke Minangkabau, namun diakuinya bahwa Burhanuddin adalah orang yang pertama mendirikan lembaga pendidikan Surau secara teratur dan tersistem sebagaimana mengikuti pola dan sistem pendidikan gurunya Abdurrauf Singkel di Aceh.¹⁰

Ketiga, Mahmud Yunus juga mengungkapkan tentang adanya tokoh Burhanuddin di Kuntu Kampar Kiri yang wafat pada tahun 610 H/ 1191 M yang dipandang jauh lebih awal dari pada Burhanuddin Ulakan. Menurut Mahmud Yunus, Burhanuddin Kuntu mula-mula mengajar di Batu Hampar dan menetap di sana selama 10 tahun, kemudian pindah ke Kumpulan (dekat Bonjol) dan menetap selama 5 tahun, dari Kumpulan beliau pergi ke Ulakan Pariaman dan mengajar selama 15 tahun, sampai akhirnya pergi ke Kuntu Kampar dan mengajar selama 20 tahun sampai beliau meninggal pada tahun 1191 M dan dimakamkan di Kuntu.¹¹

Berdasarkan fakta sejarah tersebut, kehadiran Islam bagi masyarakat Minangkabau merupakan suatu rahmat, karena dengan ajaran Islam adat Minangkabau semakin kokoh dan sempurna. Sehubungan dengan itu, Islam menjadi agama masyarakat Minangkabau, adatnya mengandung ajaran-ajaran yang bersamaan dalam bidang sosial. Dengan begitu adat Minangkabau juga mengandung ajaran tentang aturan yang mengatur tentang hubungan antara sesama manusia, hubungan manusia dengan Khaliqnya, aturan tentang membina persatuan, aturan tentang memegang teguh prinsip musyawarah atau mufakat, dan tujuan yang hendak dicapai dengan mempergunakan ajaran yang empat macam sebagai pegangan dan pedoman.¹²

Berdasarkan paparan di atas proses masuknya Islam ke Minangkabau dan Al-Qur'an sebagai pedoman hidup bagi orang Minang merupakan konstitusi tertinggi bagi budaya dan masyarakat. Karenanya tidak masuk akal jika ada orang Minang yang beragama selain Islam. Dan tidak pula keliru menyebut bahwa orang Minang yang pindah agama tidak lagi berada dalam koridor ke-

¹⁰ Mahmud Yunus, Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia, (Jakarta: Mutiara, 1979) cet. II.

¹¹ Sebagai peninggalan Burhanuddin Kuntu, didapati sampai sekarang sebuah stempel dari tembaga dengan tulisan Arab, sebelah pedang, sebuah kitab yang bernama *Fathul Wahab* karangan Abi Yahya Zakaria Anshari. Mahmud Yunus, Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia, *Ibid.*,. Pada sumber lain juga dijelaskan bahwa Burhanuddin Kuntu sebagaimana hasil penelitian Darusman yang dikutip Irhash Shamad diceritakan bahwa Burhanuddin Kuntu sering mengunjungi pemuka masyarakat untuk kepentingan dakwahnya. Diceritakan juga, mula-mula Burhanuddin Kuntu menetap di rumah seorang pemuka masyarakat yang bergelar Datuk Makhudum. lihat Irhash A. Shamad, Islam dan Praksis Kultural Masyarakat Minangkabau, op cit., Baca juga, Darusman, Syekh Burhanuddin dan Pengembangan Islam di Kuntu Kampar Kiri Abad XIII, (Skripsi), (Padang: Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam Fakultas Adab IAIN IB Padang, 1994).

¹² Bakhtiar, dkk., *Ranah Minang di Tengah Cengkeraman Kristenisasi*, Bumi Aksara, 2005, id, hlm.19-20.

Minangkabauan-nya. Karena itu aib besar bagi seorang Minang dikatakan tidak beradat dan tidak beragama (Islam).¹³

Bagaimana dengan budaya dan kearifan lokal Minangkabau? Budaya dan kearifan lokal yang ada, ketika Islam datang tetap menjadi bagian dari corak kebudayaan Islam dengan penambahan nilai-nilai baru serta sistem baru yang sesuai dengan nilai-nilai Islam. Dalam kebudayaan Minangkabau adat dikonsepsikan sebagai *adat basandikan syarak, syarak basandikan kitabullah, syarak mangato, adat mamakai*.

Dalam konsep kearifan lokal (adat) Melayu. Menurut Lah Husni adat pada etnik Melayu tercakup dalam empat ragam, yaitu adat yang sebenar adat; adat yang diadatkan; adat yang teradat, dan adat istiadat. Dalam adat Melayu kearifan-kearifan lokal dalam konteks membentuk kepribadian dan kebangsaan, sangat lekat dengan konsep adat yang diadatkan. Bahwa orang Melayu sangatlah menghargai pemimpin seperti sultan, raja, perdana menteri, menteri, panglima, penghulu, ketua mukim, dan lain-lainnya.

Orang Melayu perlu memiliki pemimpin yang adil, bijaksana, bisa dipercaya (amanah), selalu berusaha untuk benar dalam hidup, dan lain-lainnya. Pemimpin menjadi sebuah kewajiban dalam tata pemerintahan dan politik dalam kebudayaan Melayu. Seperti tercermin dalam ajaran adat: Apa tanda Melayu jati/ mengangkat pemimpin bijak bestari/ Apa tanda Melayu jati/ Pemimpin dan ulama mesti bersehati. Dengan adanya pemimpin dan rakyat yang dipimpin menjadikan umat Melayu memiliki tata pemerintahannya dan selanjutnya ketika nasionalisme muncul mereka membentuk negara bangsa. Ini salah satu karakter kepemimpinan yang bisa diterapkan dalam konteks menuju karakter bangsa.

Dalam adat Melayu juga dikenal kearifan lokal, bahwa hidup dikandung adat, biar mati anak asal jangan mati adat. Artinya bahwa orang Melayu sangatlah memperhatikan kesinambungan dan pendidikan kebudayaan. Bila adat itu lestari maka akan lestarilah kebudayaan Melayu. Jika keturunan kita berbuat salah maka kita jangan segan memberikan hukuman atau sanksi sosial sebagaimana yang berlaku. Sebenarnya, hampir semua kalau tidak bisa dikatakan seluruh- masyarakat memiliki kebijakan lokal (local wisdom) sendiri-sendiri yang bersumber dari kebudayaan masing-masing. Di Minangkabau sangat jelas Etnik ini mempunyai ungkapan : *Adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah, syarak mangato adat mamakai*. Artinya : “*adat tidak bisa dilepaskan dari agama (Islam), apalagi saling bertentangan*”. Begitu dalamnya pengaruh Islam dalam kebudayaan Melayu sehingga banyak kalangan mengatakan bahwa Minangkabau identik dengan Islam. Hal ini disebabkan karena adanya pepatah adat yang menyebutkan “syarak mengata adat mamakai”, yang mengandung arti bahwa adat merupakan operasional dari nilai-nilai Islam. Adat akan mengalah jika hal tersebut bertentangan dengan Islam.

D. Kesimpulan

Sebagai penutup makalah ini, penulis dapat mengambil beberapa kesimpulan bahwa kearifan

¹³ Bakhtiar, *Ibid.* hlm.31-33.

lokal sebagai warisan budaya nenek moyang yang mempunyai nilai luhur, hampir setiap-kalau tidak dapat dikatakan semua-suku di Indonesia memiliki acuan norma-norma dari budaya lokal masing dalam berinteraksi baik secara individu maupun kelompok dari sesama suku atau dengan suku lain dalam kehidupan sosial-keagamaan, baik intern (sesama penganut agama yang sama) maupun ekstern (antar penganut agama yang berbeda).

Dapat diketahui bahwa nilai Islam dalam budaya dan kearifan lokal orang Minangkabau ditemukan fakta yang luar biasa, bahwa budaya dan kearifan lokal Minangkabau memiliki nilai Islam yang sangat tinggi. Kehadiran Islam di dunia Melayu membawa konsep-konsep dan nilai-nilai baru yang menggeser nilai-nilai yang berbau mistis ke arah pemikiran yang rasional. Islam juga mampu memecahkan persoalan-persoalan yang tak terpecahkan dalam keyakinan orang Melayu sebelumnya.

Begitu dalamnya pengaruh Islam dalam kebudayaan Melayu sehingga banyak kalangan mengatakan bahwa Minangkabau identik dengan Islam. Hal ini disebabkan karena adanya pepatah adat yang menyebutkan “syarak mengata adat memakai”, yang mengandung arti bahwa adat merupakan operasional dari nilai-nilai Islam. Di samping itu adat dalam kebudayaan Melayu bersumber dari Islam dan tidak boleh ada pertentangan adat dengan Islam, jika terdapat pertentangan maka adatlah yang mengalah. Hal ini diungkapkan dalam pepatah adat “adat bersendi syarak, syarak bersendi kitabullah”.

Daftar Pustaka

- Abdurrahman, Dudung. *Metode Penelitian Sejarah*. Cet.I; Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu,1999.
- Alfian,(ed). *Persepsi Masyarakat tentang Kebudayaan*. Cet.I; Jakarta: PT.Gramedia, 1985.
- Alisjahbana,S. Takdir.*Antropologi Baru: Nilai-nilai sebagai Tenaga Integrasi dalam Pribadi, Masyarakat dan Kebudayaan*. Jakarta :Universitas Nasional dan PT. Dian Rakyat,1986.
- Endarswara, Suwandi. *Metodologi Penelitian Kebudayaan*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2006.
- Fyzee, A.A.A.*Kebudayaan Islam: Asal-Usul dan Perkembangannya*. Yogyakarta: Bagus Arafah, 1982.
- Gazalba, Sidi. *Asas-asas Kebudayaan Islam*.Cet.I; Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1978.
- Hans J, Daeng. *Manusia, Kebudayaan dan Lingkungan: Tinjauan Antropologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Hasjmy, A. *Sejarah Kebudayaan Islam*. Cet.I; Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1975.
- Irwan Abdullah, dkk. *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar. 2008.
- Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*. Cet.XX; Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2008.
- Kuntowijoyo. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Cet.I; Yogyakarta: Bentang, 1995
- Purwono Sastro Amijoyo. *Kamus Inggris-Indonesia*. Semarang: Widya Karya. 2007.
- Ritzer. *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*. Jakarta: Rajawali Press. 1992.
- Sastrosupono, M. Supriyadi. *Menghampiri Kebudayaan*. Cet. I; Bandung: Alumni, 1982.
- Setiawan, B. *Ensiklopedi Nasional Indonesia, Jilid VIII*. Cet.I; Jakarta: PT.Cipta Adi Pustaka,1990.
- Silfia Hanani, *dalam surau aset lokal Minangkabau*. Bandung, Humaniora, 2002
- Soebadio, Haryati, et. al. *Budaya dan Manusia Indonesia*.Cet. I; Yogyakarta: PT. Hanindita, 1985.
- Soerjono, Soekanto. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Cet.II; Jakarta: CV. Rajawali, 1986.
- Said Agil Husin Al-Munawar. *Fikih Hubungan Antar Agama*. Jakarta : Ciputat Press. 2003
- Wigjodipoero, Soerojo. *Pengantar dan Asas-Asas Hukum Adat*. Jakarta: Gunung Agung,1984.

NEGOSIASI TRADISI DAN AGAMA DALAM ADAT PERKAWINAN MASYARAKAT TOLAKI DI SULAWESI TENGGARA

Asliah Zainal

Muhammad Asrianto Zainal

Institut Agama Islam Negeri Kendari

(Email : liazain03274@gmail.com)

Sudarmi Suud

Universitas Haluoleo

Abstrak

Historiografi Islam Indonesia diwarnai dengan keunikan varian-varian praktik lokal yang mempertemukan secara arif antara adat dan agama (Islam). Tulisan ini akan mengkaji tradisi perkawinan masyarakat Tolaki di Sulawesi Tenggara pada proses negosiasi antara adat di satu sisi dan agama di sisi lainnya. Hasil penelitian menunjukkan bahwa tradisi perkawinan masyarakat Tolaki memperlihatkan bahwa relasi adat dan agama berada dalam posisi tawar menawar dan proses kompromistis yang terus berlangsung lewat dinamika yang terjadi dalam masyarakat. Adat diwakili oleh tokoh elit lembaga adat *Sarano Tolaki* dan masyarakat bangsawan, sementara agama direpresentasikan oleh tokoh agama, masyarakat biasa, dan masyarakat terdidik. Bentuk negosiasi adat dan agama secara mikro ditemukan dalam persetujuan dan kesepakatan dalam persyaratan, materi adat, proses, dan penyelesaian masalah-masalah perkawinan. Secara makro, proses negosiasi adat dan agama terdapat dalam legitimasi atas hak dan kesempatan yang sama diantara semua kelas sosial dan sistem sosial yang lebih terbuka. Negosiasi adat dan agama dalam perkawinan masyarakat Tolaki menunjukkan bahwa negosiasi yang boleh jadi didahului konflik merupakan keniscayaan sebagai realitas sosial yang dalam perjalanannya memantapkan eksistensi masyarakat Tolaki, sehingga stabilitas tidak harus menegasikan kemungkinan kehadiran konflik, begitu sebaliknya. Dengan perspektif struktural fungsional, studi ini menggarisbawahi bahwa masyarakat akan tetap berada dalam stabilitas yang mapan, jika sistem yang disfungsi dihilangkan dan dalam kasus ini berupa diskriminasi perlakuan atas kelompok masyarakat biasa dan pihak yang menjadi korban oleh sistem sosial.

Kata Kunci : *negosiasi, adat dan agama, tradisi perkawinan*

A. Pengantar

Adat istiadat suatu daerah tertentu merupakan keunikan adat, sekaligus sebuah kekayaan bangsa. Keunikan dan kekhasan adat suatu daerah semakin kompleks dengan pertemuan dan perbenturannya dengan kultur atau agama yang datang kemudian. Pertemuan antarbudaya tersebut kemudian melahirkan bentuk perubahan budaya yang berbeda dari asalnya semula. Perubahan tersebut dilahirkan lewat proses akulturasi, asimilasi, difusi, bahkan sinkretisme. Kehadiran kultur dari luar sebagai elemen dasar dari sebuah akulturasi kadang-kadang menimbulkan konflik, yaitu budaya lama tetap bertahan dengan pola yang selama ini diyakini sebagai kebenaran dan kadang kala pula pertemuan kedua kultur melahirkan sebuah adaptasi dan adopsi di antara elemen masing-masing.

Dialektika tidak hanya terjadi antara budaya yang berbeda, tetapi juga terhadap agama. Keberagaman masyarakat Indonesia mencerminkan adanya proses dialektika antara adat di satu sisi dan agama di sisi lainnya. Islamisasi atau pribumisasi Islam adalah salah satu bukti konkrit kelenturan, keluwesan, dan fleksibilitas Islam terhadap kearifan lokal (*local wisdom*). Islam Jawa

misalnya adalah hasil sinkretisme dari upaya Wali Songo yang kesuksesannya menurut Woodward¹ terletak pada cara-caranya yang jujur dan licin mengislamkan bangunan besar tradisi Hindu dan Budha secara keseluruhan.

Relasi adat dan agama akan sangat menarik jika diletakan pada bingkai persoalan khusus, seperti perkawinan. Perkawinan adalah momen siklus hidup manusia yang di dalamnya tercakup upacara atau seremoni. Baik adat maupun agama, keduanya sama-sama memiliki aturan dan tata cara khusus yang mengatur seremonial penting tersebut. Tata cara perkawinan antara adat dan agama dapat saling beradaptasi dan dapat dinegosiasikan.

Perkawinan dalam masyarakat suku Tolaki merupakan upacara adat yang sarat akan tata cara adat, mulai pra-perkawinan, proses perkawinan, sampai pasca-perkawinan. Perkawinan dan segala hal yang terkait dengannya bukan saja menjadi urusan calon mempelai dan keluarganya, tetapi juga melibatkan lembaga adat, pemerintah, bahkan masyarakat secara keseluruhan. Oleh sebab keterlibatan seluruh keluarga besar ditambah pula dengan keterlibatan lembaga adat, maka persoalan inilah yang kadang kala menimbulkan perbedaan pandangan di antara keluarga calon mempelai, bahkan dalam keluarga besar sendiri. Perbedaan-perbedaan tersebut melibatkan pihak-pihak dan kepentingan tertentu yang merupakan representasi adat di satu sisi dan agama di sisi lainnya. Artikel ini menfokuskan pada proses perjumpaan antara adat dan agama dalam proses perkawinan masyarakat Tolaki di Sulawesi Tenggara. Dengan menggunakan paradigma strukturalisme fungsional, artikel ini akan melihat bagaimana adat dan agama saling beradaptasi dan menegosiasikan posisi masing-masing. Untuk meletakkan kerangka penelitian secara lebih obyektif, maka adat dan agama diletakan dalam posisi dan bingkai yang sama, sebab agama sebagaimana juga tradisi dianalogikan sebagai salah satu elemen budaya. Ia memiliki sistem budaya (*cultural system*) yang termanifestasikan dalam aktifitas kemanusiaan, sehingga memiliki fungsi dan peran yang sama; sarat akan pesan-pesan filosofis, sosial, moral, dan spritual.

B. Tradisi Perkawinan Masyarakat Tolaki

Masyarakat Tolaki adalah masyarakat yang sebagian besar mendiami dua kabupaten di Sulawesi Tenggara, yaitu Kabupaten Konawe yang secara historis merupakan bekas kerajaan Konawe dan Kabupaten Kolaka yang merupakan bekas kerajaan Mekongga. Masyarakat suku Tolaki yang berdiam di kabupaten Konawe kemudian menamakan dirinya *To Konawe* (orang Konawe) dan masyarakat suku Tolaki di Kabupaten Kolaka menyebut diri mereka sebagai *To Mekongga* (orang Mekongga). Meskipun secara geografis mendiami dua tempat yang berbeda, namun dalam praktek dan pemahaman adat istiadat, masyarakat kedua wilayah ini memiliki persepsi dan praktek adat yang sama, khususnya dalam adat perkawinan. Pada dasarnya mereka adalah sama-sama Tolaki yang berasal dari satu nenek moyang (*tolaki mbuupuu*) yang secara kebetulan dipisahkan oleh wilayah kekuasaan.

¹ Mark Woodward, *Islam Jawa*, (Yogyakarta: Lkis, 1999), h. 27; Lihat juga Mark Woodward, "The 'Slametan': Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam". *Journal of History of Religion*. 28 (1): 1998. Hlm.54-89.

Struktur masyarakat adat Tolaki di Sulawesi Tenggara ditentukan oleh faktor geneologis secara patrilineal dengan kombinasi peran bapak dan ibu dalam menghitung garis keturunan. Di samping itu, faktor teritorial juga ikut menentukan struktur masyarakat desa dan masyarakat wilayah gabungan dari beberapa desa. Sistem kekerabatan dalam masyarakat Tolaki ditentukan oleh keluarga batih. Keluarga batih ini diistilahkan dengan *o rapu* (rumpun pohon), artinya rumpun keluarga.² Karena itulah, perkawinan dalam masyarakat Tolaki sangat menentukan terbentuknya struktur masyarakat yang berasal dari keluarga batih tersebut. Seseorang yang melangsungkan perkawinan, berarti ia *merapu* atau membentuk rumpun atau rumah tangga baru.

Sistem kekerabatan tidak hanya terbatas pada satu keluarga batih tunggal yang hanya terdiri atas bapak, ibu dan anak-anak. Masyarakat Tolaki mengenal tiga istilah untuk sistem kekerabatan ini, yaitu *meohai*, *anamotua*, dan *pinetoono*. *Meohai* berarti seluruh individu mengelompok dalam lingkungan ikatan hubungan saudara, sepupu sampai tiga kali dan dalam lingkungan satu asal nenek moyang baik menurut garis ayah maupun menurut garis ibu. *Anamotuo* dimaksudkan seluruh individu yang mengelompok dalam ikatan hubungan saudara sepupu sampai tiga kali dari ayah/ibu dan kakek/nenek dan seterusnya sampai lapis ketujuh. Adapun *pinetoo* dimaksudkan sebagai seluruh individu yang mengelompok dalam lingkungan ikatan hubungan saudara sepupu sampai tiga kali dari ipar, mertua, mertua ayah/ibu, kakek/nenek mertua, dan seterusnya sampai lapisan ketujuh.³

Di samping itu, masyarakat Tolaki juga mengenal istilah *meolakiana* dan *meombue* untuk menyebut kerabat. *Meolakiana* adalah semua individu yang mengelompok dalam lingkungan hubungan antara semua paman dan bibi (baik saudara kandung maupun saudara sepupu sampai tiga kali dari ayah dan ibu) dengan semua kemenakan kandung dan kemenakan sepupu sampai tiga kali). *Meombue* adalah semua individu yang mengelompok dalam ikatan hubungan antara semua kakek dan nenek (baik saudara kandung maupun saudara sepupu sampai tiga kali dari kakek dan nenek) dengan semua cucu/cicit (baik saudara kandung maupun saudara sepupu sampai tiga kali dari cucu/cicit). Masyarakat Tolaki menyebut hubungan kerabatan tersebut di atas dengan istilah *aso iwoi aria'a* (berasal dari satu sumber air, satu nenek moyang).⁴ Keluarga batih ini sangat menentukan dalam penyelenggaraan adat perkawinan, khususnya dalam menentukan perempuan yang boleh dan tidak boleh dinikahi. Persoalan ini juga berlaku dalam larangan perkawinan *incest* dalam masyarakat Tolaki. Perkawinan *incest* sangat dibenci oleh adat setempat dan pelakukannya mendapatkan sanksi adat.

Dalam masyarakat suku Tolaki pada zaman dahulu dikenal sistem pelapisan sosial. Stratifikasi sosial tersebut diwarisi dari masa pemerintahan kerajaan Konawe dan kerajaan Mekongga. Pembedaan/ pengelompokan masyarakat pada saat itu didasarkan atas keturunan dan kepemilikan tanah. Sistem pelapisan sosial dikenal ada tiga, yaitu lapisan bangsawan (*anakia*) dikenal pula dengan istilah *pu'onu okasu* (induk pohon), yang berarti pelindung atau pemimpin;

² Abdur Rauf Tarimana, *Kebudayaan Tolaki; Seni Etnografi Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1993), hlm.142; Lihat juga Tim. *Sulawesi Tenggara*, (Jakarta: Yayasan Bhakti Wawasan Nusantara, 1992), hlm.20.

³ Tim, *Adat dan Upacara Perkawinan Daerah Sulawesi Tenggara*, (Jakarta: Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah Sulawesi Tenggara, 1978/1979), hlm.21.

⁴ *Ibid.*

lapisan penduduk asli, pemilik negeri (*too wonua*) dan sering pula disebut dengan *toono motuo* (orang yang dituakan) atau *ata wonua* (hamba negeri), maksudnya abdi negara, rakyat biasa, penduduk (*toono dadio*); dan golongan budak atau hamba sahaya (*ata*).⁵

Sistem pelapisan sosial dalam masyarakat Tolaki nampak sekali pengaruhnya dalam hubungan kemasyarakatan dan pemerintahan pada zaman kerajaan Konawe dan Mekongga. Penggolongan masyarakat seperti tersebut di atas membawa pengaruh yang cukup besar dalam pergaulan sehari-hari, termasuk dalam adat perkawinan. Hal ini bisa dilihat dari adanya larangan kawin antara golongan yang satu dengan golongan lainnya.

Dasar utama perkawinan dalam suku Tolaki adalah kesepakatan bersama antarkeluarga, sebagaimana ungkapan dalam masyarakat Tolaki "*ano pada poehenoki pada anamotuo*", artinya haruslah atas dasar kesepakatan bulat dari keluarga masing-masing pihak. Keluarga bahkan seluruh keluarga besar terlibat dalam persoalan penentuan kesepadanan antara masing-masing calon mempelai dan agama yang dianut masing-masing calon. Masyarakat Tolaki memiliki falsafah pernikahan yang menganjurkan untuk menikah dengan keluarga dekat terlebih dahulu. Salah satu ungkapan tersebut adalah "*maatopelanguako esipi ano issue moaru-oru kiniwia, taneonggo teposinggalako mata pute ano mata meeto*" artinya, meskipun berselisih pagi dan sore, mata putih dan mata hitam tidak akan terpisahkan. Ungkapan ini mengandung makna yang sangat dalam, bahwa dalam perkawinan orang yang masih bersaudara, meskipun sering berselisih/bertengkar, tetapi persaudaraan di antara mereka tidak akan terputus. Maka, asas pemilihan jodoh dengan mendahulukan keluarga dekat (endogami) dalam masyarakat Tolaki menjadi sesuatu yang dianjurkan. Pernikahan ideal dalam masyarakat Tolaki adalah sepupu sekali (*potaha monggo aso*), sepupu derajat dua (*potaha monggo ruo*), dan sepupu derajat tiga (*potaha monggo tolu*).⁶

Perkawinan seperti ini disebut dengan *merapu ndonomeohai* atau *mombokai peohai'a* (untuk mempererat tali persaudaraan), dan *mekaputi* (ikat mengikat). Anjuran untuk menikah dengan keluarga dekat lebih dahulu disebabkan oleh beberapa alasan berikut: *Pertama*, menjaga agar harta kekayaan tidak jatuh pada pihak lain di luar keluarga; *kedua*, integrasi keluarga asal dari satu nenek moyang tetap terbina dan dipertahankan; *ketiga*, agar hubungan darah/keturunan dapat tetap terpelihara, khususnya bagi mereka yang keturunan bangsawan.

Meskipun demikian, dewasa ini perkawinan di luar keluarga dekat (exogami) sudah lumrah dilakukan oleh masyarakat Tolaki. Perkawinan ini disebut dengan *merapu ndoono suere* (kawin dengan orang lain). Pada masa lalu perkawinan dan ketentuan adat ditentukan secara ketat oleh martabat dan kehormatan keluarga perempuan. Seseorang yang ingin menikahi perempuan dari golongan bangsawan jika tidak sama golongannya, maka akan dipersulit bahkan tidak diperbolehkan. Namun sekarang, ketentuan tersebut lebih longgar, artinya besarnya kadar *popolo* menurut tinggi rendahnya golongan perempuan tidak lagi menunjukkan perbedaan secara signifikan, tetapi sudah disamaratakan antara semua masyarakat. Dewasa ini, penghargaan pada seorang tidak lagi ditentukan

⁵ Abdur Rauf Tarimana, *Kebudayaan Tolaki, Op Cit*, hlm.199.

⁶ Wawancara dengan Ketua Lembaga Adat Sarano Tolaki, MS.

oleh keturunan semata, sebagaimana kategori awalnya, tetapi pada pendidikan dan kontribusinya pada masyarakat. Maka, masyarakat biasapun dapat saja menikahi perempuan dari golongan atas jika memenuhi ketentuan adat.

Salah satu keunikan proses perkawinan masyarakat Tolaki adalah pembicaraan secara terbuka antara pihak laki-laki dan pihak perempuan tentang syarat biaya pesta perkawinan. Biaya pesta, *popolo*, dan kehadiran seluruh keluarga adalah simbol-simbol kehormatan dan nama baik rumpun keluarga besar. Keunikan ini sering disalahartikan oleh orang luar sebagai bentuk pemborosan, keangkuhan, dan tingginya harga diri orang Tolaki. Tetapi, inilah sisi keunikan kebudayaan suatu daerah yang tidak bisa dipahami hanya dengan melihat atau mendengarnya secara selintas atau dengan idealisme yang dibangun orang di luar budaya tersebut.

Keunikan perkawinan masyarakat Tolaki sudah dimulai pada saat acara peminangan (*meloso'ako*). Pada tahap ini telah diantarkan materi adat peminangan berikut pembicaraan biaya pesta dan waktu pelaksanaan pesta perkawinan. Meskipun masih tahap peminangan, akan tetapi sudah dilaksanakan dalam bentuk pesta. Oleh sebab itu, dalam acara peminangan ini keluarga besar telah datang untuk menyaksikan, sekaligus juga ajang untuk menunjukkan derajat dan kehormatan keluarga besar kedua belah pihak. Semakin banyak keluarga yang hadir pada acara tersebut dan semakin besar jumlah baya pesta yang diminta untuk perkawinan nanti, maka semakin menunjukkan tingginya derajat dan kehormatan keluarga di mata masyarakat.

Ada tiga unsur utama yang harus ada dalam perkawinan Tolaki, yaitu 1) unsur adat, b) pemerintah, dan c) agama. Ketiga unsur ini harus hadir sekaligus dalam prosesi perkawinan dan tidak mungkin salah satunya ditiadakan. Sebelum masuknya Islam dan Kristen ke Sulawesi Tenggara, unsur adat dan pemerintah merupakan dua lini pengendali dalam terselenggaranya kehidupan masyarakat, termasuk dalam perkawinan. Agama yang kemudian masuk ke daerah Tolaki dapat diterima oleh masyarakat. Pada akhirnya, agama menempati satu dari tiga posisi sentral dalam perkawinan.

Setelah acara pelamaran dan kesepakatan telah dibuat, maka tahap selanjutnya adalah prosesi perkawinan (*mowindahako*). *Mowindahako* berarti penyerahan materi adat (*popolo*, materi adat pokok, dan lain-lain) kepada pihak perempuan melalui juru bicara. Praktiknya, sebelum pesta perkawinan, pihak keluarga laki-laki sudah lebih dahulu menyerahkan biaya pesta, beras dan sapi/kerbau kepada keluarga perempuan sesuai yang disepakati dalam acara peminangan (*mowawo niwule*). Materi pokok adat baru diserahkan kepada pihak perempuan pada waktu upacara perkawinan dilaksanakan dengan disaksikan seluruh tamu dan keluarga kedua belah pihak. Materi adat tersebut adalah pertama, *popolo* atau mas kawin yang disesuaikan dengan derajat sosial perempuan yang akan dinikahi; kedua, pokok adat (*puuno Sara*) yang terdiri atas satu pis kain kaci, satu ekor kerbau atau *kiniku*, satu buah gong atau *tawu-tawu*, satu untai kalung adat atau *oeno*; ketiga pelengkap (*tawano sara*) berupa 8 atau 16 lembar sarung, disesuaikan dengan derajat sosial perempuan yang akan dinikahi; keempat *sarapeana* berupa satu buah baskom untuk mandi bayi (*bokumbahaya*), satu buah timba air (*sandusandu*), satu buah lampu tembok (*sikuhulo*), satu lembar kain sarung (*rane-*

ranembaa), satu kain gendongan untuk menggendong bayi.⁷ Semua materi adat tersebut harus ada dalam acara perkawinan (*mowindahako*) dan diserahkan sekaligus kepada keluarga calon pengantin perempuan. Berikut akan diuraikan satu persatu:

1. *Popolo*

Popolo adalah salah satu persyaratan adat yang harus dipenuhi dalam perkawinan Tolaki, bahkan jadi tidaknya perkawinan ditentukan salah satunya oleh ada tidaknya *popolo*. *Popolo* diterjemahkan dengan mas kawin atau mahar, sebab fungsinya sebagai salah satu syarat pokok yang harus hadir dalam perkawinan. Bentuk *popolo* pada masa kerajaan Konawe dan Mekongga adalah mata uang (koin) Buton yang disebut dengan *oboka* atau *okufa*.⁸ Pada perkembangan selanjutnya, koin diganti dengan kerbau (*kiniku*) dan sekarang *popolo* beralih bentuk dalam wujud uang rupiah sebagai bentuk interpretasi real, mata uang Arab ditambah dengan sarung plekat (*o'lipa*)⁹.

Jumlah *popolo* yang harus dibayarkan keluarga laki-laki disesuaikan dengan derajat sosial keluarga calon mempelai perempuan yang akan dinikahi. Derajat sosial tersebut tidak hanya ditentukan oleh derajat sosial perempuan dan orang tua perempuan, tetapi juga oleh keseluruhan rumpun keluarga. Bisa saja, perempuan tersebut lemah secara ekonomi, tetapi karena keluarga yang melingkupinya adalah bangsawan, maka dianggap suatu kewajaran bila keluarga perempuan meminta *popolo* dan biaya pesta yang cukup tinggi. Sebab jika tidak, maka, keluarga secara keseluruhan akan merasa direndahkan dan terhina.

Jumlah *popolo* yang harus dipenuhi bergantung dari pertimbangan beberapa hal, yaitu 1) derajat dan kedudukan sosial orang tua calon mempelai perempuan beserta keluarganya, 2) besar kecilnya jumlah mahar (*popolo*) yang dibayarkan kepada ibu calon mempelai perempuan sewaktu menikah dahulu, 3) latar belakang bentuk perkawinan, dan 4) kesepakatan keluarga kedua belah pihak calon mempelai dan hasil sidang adat *kalosara* (*sarawonua*).

Kedudukan dan jabatan orang tua si gadis dalam masyarakat menentukan besar kecilnya *popolo* yang harus dipenuhi oleh keluarga pihak laki-laki. Semakin tinggi derajat sosial dan jabatan orang tua si gadis dalam masyarakat, maka jumlah *popolo* juga akan semakin besar pula. Ketentuan semacam ini disebut dengan ungkapan *oka-oka peree-rehuno anomotuono o'tina*. Dewasa ini, ketentuan tersebut tidak lagi dipraktekkan secara ketat. Golongan bangsawan dan rakyat biasa hanya tinggal nama dan tidak lagi dibedakan berdasarkan keturunan semata.

Jumlah dan bentuk *popolo* yang harus dibayar oleh pihak laki-laki harus pula mempertimbangkan jumlah dan bentuk *popolo* ibu si gadis yang diperoleh dahulu sewaktu menikah. Ketentuan seperti ini disebut dengan *mbee-mbee popolono inano, maa nggoieikaa itoono nggo popolono amano*, artinya seberapa besar mahar (*popolo*) yang dibayarkan ayahnya dahulu sewaktu menikahi ibunya, maka itu pula besarnya jumlah yang harus dibayarkan sekarang ini oleh calon suami. Ketentuan tersebut ditetapkan dalam upaya menjaga nama baik dan kehormatan keluarga. Jika ayah si gadis dahulu sewaktu menikahi ibunya belum memenuhi adat yang mestinya

⁷ Wawancara dengan Tokoh Adat, AFS.

⁸ Wawancara dengan Ketua Lembaga Adat Sarano Tolaki, MS.

⁹ Wawancara dengan Ketua Lembaga Adat Sarano Tolaki, MS

harus dibayarkan, maka si gadis sekarang dan juga keluarganya tidak berhak untuk meminta *popolo* dan biaya pesta, karena dianggap tidak beradab dan tidak menghormati adat (*ule ndaanio sarano*). Persyaratan tersebut mencerminkan betapa kuatnya pengaruh keturunan dalam ketentuan adat Tolaki.

Besar kecilnya kadar *popolo* juga tergantung atas latar belakang bentuk perkawinan: apakah melalui proses normal; atau lewat prosedur perkawinan tidak normal, dalam arti melanggar adat, seperti kawin lari, melarikan tunangan atau isti orang, dan sebagainya. Jika perkawinan dilakukan dengan cara pinangan, maka jumlah *popolo* yang harus dipenuhi sesuai dengan ketentuan adat yang berlaku. Sebaliknya, jika perkawinan melanggar adat, maka *popolo* yang dibayarkan bisa saja berkurang atau bahkan bertambah banyak sesuai kesepakatan keluarga dan sidang adat.

Adat istiadat telah menggariskan kadar dan bentuk *popolo* yang harus dipenuhi pihak keluarga laki-laki, sesuai dengan pertimbangan-pertimbangan di atas. Tetapi, di luar semua itu, yang menentukan secara persis jumlah dan bentuknya adalah hasil kesepakatan keluarga kedua belah pihak dan dibantu oleh sidang adat. Pihak keluarga laki-laki boleh saja mengajukan keberatan terhadap jumlah *popolo* dan biaya pesta, seperti yang diminta keluarga perempuan, jika tidak mampu. Keberatan tersebut dapat dimusyawarahkan bersama secara tertutup antara kedua orang tua calon mempelai. Maka, kesepakatan kedua belah pihak dengan cara musyawarah tetap merupakan pertimbangan utama dalam perkawinan, sebab perkawinan dalam masyarakat Tolaki terkait erat dengan nama baik, kehormatan dan prestise keluarga kedua belah pihak.

2. Pokok adat (*puuno sara*)

Puuno sara artinya adalah pohonnya adat. Isi *puuno sara* pada zaman kerajaan Konawe dan Mekongga dalam wujud benda yang terdiri atas; 1 pis kain kaci, 1 ekor kerbau, 1 buah gong, dan 1 untai kalung eno¹⁰. Karena benda-benda tersebut dewasa ini praktis sudah sulit untuk didapatkan, maka lembaga adat menetapkan boleh dikonversi dalam bentuk uang rupiah dan jumlah rupiah yang ditetapkan disesuaikan dengan kurs rupiah yang berlaku saat itu.

3. *Tawano Sara*

Tawano sara adalah pelengkap pokok adat yang dimaknai sebagai daunnya adat. Meskipun disebut sebagai pelengkap adat, tetapi masuk dalam kategori materi adat yang harus dipenuhi oleh keluarga pihak laki-laki. *Tawano sara* terdiri atas 8 atau 16 lembar sarung adat dan 1 lembar sarung plekat¹¹.

4. *Sara Peana*

Sara peana merupakan adat pengganti pengasuhan dan pemeliharaan bayi. Ini dilakukan dengan alasan bahwa perempuan yang akan dipinang telah dipelihara dengan susah payah oleh ibunya sejak kecil sampai dewasa. Merupakan sebuah kewajiban untuk membalas jasa tersebut dengan sejumlah benda (meskipun tentu saja materi tersebut tidak cukup untuk membalas jasa ibu) sebagai tanda terima kasih calon menantu kepada calon mertuanya yang telah menjaga dan memelihara calon istrinya. *Sara peana* merupakan simbol ketulusan, rasa terima kasih dan kebahagiaan calon suami

¹⁰ Wawancara dengan Ketua Lembaga Adat Sarano Tolaki, MS.

¹¹ Wawancara dengan Ketua Lembaga Adat Sarano Tolaki, MS

yang diungkapkan dengan cara penyerahan benda-benda tertentu. Benda-benda *sara peana* mencerminkan sesuatu dan upaya yang dilakukan ibu ketika mengasuh dan merawat si gadis sewaktu bayi, seperti baskom tempat mandi bayi, gayung, lampu teplok sebagai alat penerang, kain sarung untuk menggendong dan kain untuk ganti pakaian ibu yang kena pipis bayinya. Pada dasarnya, bukan benda-benda adat tersebut yang menjadi fokus perhatian, tetapi makna ketulusan, rasa terima kasih dan penghargaan yang ingin ditonjolkan dalam ritus perkawinan.

Selain beberapa materi pokok adat di atas, masyarakat Tolaki yang beragama Islam juga menyediakan mahar untuk diberikan kepada calon istri. Mahar itu ditentukan sendiri oleh calon suami. Yang menjadi pertimbangan utama dalam adat perkawinan masyarakat Tolaki adalah tidak boleh kurang atau berubahnya materi adat pokok seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya. Pada tahap penyerahan materi pokok adat dan *popolo*, ditunaikan pula kewajiban lain yang harus dipenuhi pihak laki-laki, jika masih ada, misalnya, tidak dipenuhinya kewajiban pada saat pertunangan, adanya pembayaran yang harus dilakukan jika calon mempelai perempuan mempunyai kakak yang belum menikah (*moliasko*), dan sebagainya. *Moliasko* artinya melewati, maka harus ada pembayaran khusus yang disebut dengan *poliasako* dalam bentuk cincin emas atau satu lembar kain sarung.

Pada upacara perkawinan masyarakat Tolaki, *kalosara* sebagai simbol adat Tolaki merupakan sentral adat yang sangat penting dalam melakukan setiap tahapan adat. Tak ada satu tahapan, gerakan, dan ucapan dari juru bicara masing-masing pihak yang tidak menggunakan adat *kalo*. Acara adat peminangan ini dikendalikan oleh *pabitara* (juru bicara pihak perempuan) dan *tolea* (juru bicara pihak laki-laki). Sebelumnya, *tolea* memulai menyampaikan maksud kedatangannya dalam bahasa pantun adat. Selain keluarga kedua belah pihak, juga ikut hadir *puutobu* (hakim adat), dan pihak pemerintah. Kehadiran pihak pemerintah adalah sebagai penasehat yang sewaktu-waktu pendapatnya diperlukan jika terjadi perdebatan alot antara kedua belah pihak dalam pembicaraan biaya pesta dan sebagainya. Pihak pemerintah juga merupakan pihak yang pertama kali dimintai izin untuk memulai tahap adat perkawinan (*mowindahako*). Pelaksanaan acara adat lamaran dan perkawinan merupakan wewenang lembaga adat dalam hal ini adalah *pabitara* dan *tolea*. Setelah acara adat selesai dilaksanakan, barulah diadakan perkawinan dengan akad nikah bagi yang beragama Islam dan pembaktian di gereja bagi yang beragama Kristen.

C. Adaptasi dan Negosiasi Adat dan Agama

Memetakan perkawinan suatu daerah dari dua sudut pandang yang berbeda bukan merupakan persoalan yang gampang. Adat diperhadapkan dengan agama merupakan suatu hal yang menyentuh sensibilitas manusia yang terlibat di dalamnya. Kedua hal, adat dan agama tidak bisa dianggap sebagai suatu hal yang lebih tinggi dibanding lainnya. Pemilahan adat dan agama dalam dua sisi yang tidak equal sesungguhnya berasal dari ketakutan teologis tentang referensi yang sakral dan yang profan. Agama diyakini sebagai sesuatu yang berasal dari Tuhan, karena itu lebih suci dan mulia dari budaya yang dianggap berasal dari karya dan produk pemikiran manusia. Ketakutan tersebut lalu menjadikan hubungan agama dan budaya menjadi demikian jauh dan kaku. Padahal bila ditelusuri lebih jauh, maka ketakutan demikian tidak perlu ada, sebab sebagaimana agama, a d a t juga sarat

akan nilai filosofis, sosial, moral, dan spritualitas. Agama juga memiliki aspek hermeneutik yang kehadirannya dipahami, ditafsirkan, dan dijelaskan dalam konteks lokal.

Oleh sebab itu, memahami dan menganalisis realitas masyarakat Tolaki lewat perkawinan dengan meletakkannya sebagai objek kajian, dilihat dari dua bingkai berbeda (adat di satu sisi dan agama di sisi lainnya) harus terlebih dahulu diposisikan dalam peta dan level yang sama. Maka, posisi adat dan agama (baca: Islam) dalam perkawinan tidak dipandang lebih tinggi dan sakral dibanding lainnya. Adat dan agama adalah sistem kepercayaan masyarakat yang di dalamnya memuat sistem nilai, norma, dan aturan yang diyakini dan ditaati oleh masyarakat.

Sejarah telah cukup banyak menyajikan fakta bahwa tradisi tarik-menarik antara budaya lokal dan agama formal telah lama berlangsung dalam kehidupan manusia. Setiap agama dan tradisi hampir pasti dimungkinkan menghadapi problem perbenturan di antara keduanya. Agama-agama formal, menurut istilah R. Redfield disebut dengan *great tradition* seringkali diperhadapkan vis a vis dengan budaya lokal (*little tradition*). Agama-agama besar seringkali melakukan hegemoni terhadap budaya lokal.¹² Akibat yang sering dialami adalah peminggiran bahkan penghapusan tradisi-tradisi lokal yang sudah terlanjur mengakar dalam kehidupan masyarakat.

Selama ini kebanyakan pandangan masyarakat terjebak pada pemilahan agama dan budaya dalam hubungan yang hirarkhis, yaitu agama disebut sebagai tradisi besar (*great tradition*) dan budaya disebut dengan tradisi kecil (*little tradition*). Adat menurut Gibb dan Kiemens¹³ adalah referensi terhadap *custom*, *practice*, dan *use*. Adat juga sering digunakan untuk merujuk kepada *habit*. Jika adat merujuk pada *custom*, maka ini menunjukkan suatu keadaan bahwa masyarakat mengambil nilai-nilai kebenaran (justifikasi) dari praktek kehidupan dan tradisi. Maka, dalam adat ada proses justifikasi berdasarkan tradisi masyarakat itu sendiri dan praktek-praktek atas tradisi tersebut, sehingga adat diyakini secara sakral sebagai sebuah kebenaran. Agama yang dalam bahasa Inggris disebut '*religion*' adalah definisi debatable. Debatable dan ambiguitas yang dimiliki oleh definisi agama menjadi alasan Smith¹⁴ menganggapnya sebagai suatu hal yang menyesatkan, sebab boleh jadi definisi membuat seseorang akan meyakinkannya sebagai sebuah kebenaran.

Agama (Islam) yang dikategorikan sebagai tradisi besar nyatanya mampu berjalan seiring dengan tradisi kecil (adat) secara damai, harmonis, dan serasi. Kestabilan, integritas, dan kompromitas dalam masyarakat sangat mungkin diciptakan jika aspirasi, kebutuhan, dan kepentingan semua elemen masyarakat mendapatkan ruang pemenuhan yang sama secara proporsional. Adat bisa saja dipertentangkan dengan agama (sebagaimana yang jamak terjadi), tetapi juga bisa bekerja dalam agama.¹⁵ Tesis Lukito¹⁶ tentang dialog antara hukum Islam dan adat sudah membuktikan itu.

¹² Zakiyuddin Baidhawiy dan Mutoharur Jinan, *Agama dan Pluralitas Budaya Lokal*. (Surakarta: PSB-PS UMS, 2002), hlm.63.

¹³ H.A.R Gibb dan J.H. Kramens (Eds.), *Shorter Encyclopedia of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1961), hlm.14.

¹⁴ Wilfred Cantwell Smith, *Memburu Makna Agama*. (Jakarta: Mizan, 2004), hlm.32.

¹⁵ Lihat John L Esposito, *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*. (Oxford University Press, 1995), hlm.20.

¹⁶ Ratna Lukito, *Pergumulan antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, (Jakarta: INIS, 2001).

Negosiasi adalah upaya yang sering kali dilakukan masyarakat dalam memaknai sesuatu yang dianggapnya penting dan berharga. Negosiasi merupakan proses pendekatan antara satu hal yang telah lebih dahulu diyakini dengan sesuatu yang baru ditemui. Pendekatan yang dimaksud adalah proses pendekatan argumen antara dua hal yang pada awalnya bertentangan. Pendekatan argumen dilakukan untuk mendapatkan kesepakatan yang dapat memenuhi kepentingan semua pihak yang terlibat.¹⁷ Negosiasi secara kultural dapat dibedakan dalam dua bentuk, yaitu negosiasi personal dan negosiasi interpersonal.¹⁸ Negosiasi personal adalah proses penyesuaian antara keyakinan yang dianut seseorang/masyarakat dengan hal yang baru/asing, sementara negosiasi interpersonal adalah proses dan penyesuaian keyakinan yang dianutnya yang berhadapan dengan proses penolakan dari orang-orang/kelompok yang tidak setuju. Negosiasi interpersonal lebih berat resikonya dari negosiasi personal oleh sebab diperhadapkan dengan penolakan atau perlawanan dari orang-orang yang tak sepaham.

Kondisi masyarakat Tolaki menunjukkan ciri khas yang sangat unik, karena di dalamnya ada ketegangan antara doktrin dan teologi keagamaan dengan realitas sosio kultural. Perilaku masyarakat yang tercermin dalam perkawinan menunjukkan adanya pertentangan antara pemahaman ajaran agama (misalnya kesepakatan bahwa semua manusia sama derajatnya) dengan aktualisasi ajaran dan pemahaman tersebut dalam realitas sosial. Jadi, negosiasi pada dasarnya adalah strategi pendekatan dan penyesuaian terhadap perbedaan-perbedaan yang terjadi dalam masyarakat.¹⁹ Proses negosiasi dilakukan ketika terjadi perbedaan antara dua budaya yang berlainan yang mempengaruhi orientasi berpikir, berkeyakinan, bahkan tata nilai.

Dalam konteks masyarakat Tolaki, adat direpresentasikan oleh masyarakat dari kelas sosial atas dan lembaga adat, sementara agama diwakili oleh masyarakat dari kelas sosial bawah, tokoh agama, dan mereka yang memiliki pendidikan cukup baik. Peta situasi tersebut bukan bermaksud untuk mengklaim bahwa masyarakat dari kelas sosial bawah lebih beragama dari kelompok kelas sosial atas. Penggambaran tersebut adalah lukisan faktual tentang kecenderungan perilaku yang ditunjukkan oleh masing-masing kelompok sosial.

Perkawinan masyarakat Tolaki memotret satu bentuk adaptasi dan negosiasi antara adat di satu sisi dan agama di sisi lainnya. Bentuk adaptasi dan negoisasi tersebut dapat ditemukan dalam beberapa hal, yaitu; a) persetujuan dan kesepakatan, dan b) kebersamaan dalam mengatasi masalah. Berikut akan diuraikan satu persatu:

1. Persetujuan dan kesepakatan

Dalam kondisi-kondisi tertentu, adat dan agama bisa berjalan seiring dalam mewujudkan diri dalam bentuk adaptasi dan harmonisasi perkawinan. Jika aspirasi, kepentingan, dan kebutuhan semua pihak yang terlibat dalam perkawinan terpenuhi, maka kompromi akan mudah dapat dicapai.

Sistem masyarakat yang selalu berubah memungkinkannya untuk melakukan sebuah dinamika. Dinamika tersebut muncul dalam perbincangan syarat, materi, dan prosedur perkawinan.

¹⁷ Lihat Haviland, *Cultural Anthropology*, (New York: Harcourt Brace College Publisher), 1999), hlm.367.

¹⁸ Irwan Abdullah, *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008).

¹⁹ West, T dan Olson, GA. "Rethinking Negotiation in Composition Studies". *JAC*. 19 (2): hlm.241-251, 1999.

Syarat perkawinan yang dianggap memberatkan oleh satu pihak (biasanya pihak laki-laki dari kelas sosial bawah) bisa dinegosiasikan dengan keluarga perempuan, jika disetujui. Pernyataan MS berikut menunjukkan adanya peluang negosiasi tersebut;

Bila ternyata keluarga pihak laki-laki tidak sanggup memenuhi permintaan keluarga perempuan dalam semua bentuk persyaratan adat yang telah ditentukan, tertama pada saat sebelum pelaksanaan akad nikah, maka asalkan juru bicara adat laki-laki sebelum itu secara terus terang menghadap ke muka kedua orang tua si perempuan, maka semua bentuk kekurangan yang tidak disanggupi oleh keluarga laki-laki secara diam-diam tanpa harus diketahui orang langsung turun tangan “meminjamkan” kepada si laki-laki, supaya pada saat perkawinan akan dilaksanakan semua orang yang hadir dalam upacara menyaksikan bahwa apa-apa yang diminta oleh orang tua perempuan semuanya dapat ditunaikan oleh keluarga laki-laki di depan umum.²⁰

Peluang negosiasi terhadap syarat dan materi adat perkawinan sangat dimungkinkan terjadi bagi masyarakat yang sudah memiliki pendidikan tinggi dan pemahaman agama yang baik. Negosiasi adat dan agama juga terjadi dalam peresmian perkawinan. Pesta peresmian perkawinan (*walimah*) dalam masyarakat Tolaki mencerminkan bahwa adat dan agama mampu berjalan seiring. Proses negosiasi juga ditemukan dalam tata urutan prosesi peresmian perkawinan. Pesta *walimah* didahului oleh tatacara adat, kemudian secara resmi tatacara agama dilakukan melalui prosesi akad nikah.

2. Kebersamaan dalam mengatasi masalah

Negosiasi adat dan agama dalam perkawinan dapat pula dijumpai dalam integritas dan kebersamaannya dalam mengatasi masalah yang timbul dalam perkawinan, seperti dalam kasus kawin lari. Dalam kasus kawin lari, pasangan pengantin meskipun pertama kalinya mendatangi rumah tokoh adat (*puutobu*), tetapi yang berhak menikahkan bukanlah tokoh adat tersebut, tetapi imam. Peran tokoh adat dalam kasus ini diperlukan dalam penyelesaian materi adat *mesokey* (adat menebus malu).

Adat dan agama bisa menemukan bentuk negosiasi dalam masyarakat, jika norma, aturan, dan kepentingan keduanya tidak saling berbenturan dan bertentangan. Bentuk-bentuk negosiasi tersebut disebabkan oleh beberapa hal, antara lain adanya kepentingan yang sama antara semua pihak yang terlibat dalam perkawinan dan tidak ada diskriminasi perlakuan.

1. Memiliki kepentingan yang sama

Kebersamaan dan kesepakatan adat dan agama dalam tatacara perkawinan dan penyelesaian masalah perkawinan disebabkan oleh masing-masing pihak, dari sisi adat dan agama memiliki kepentingan yang tidak saling bertentangan. Negosiasi adat dan agama lebih memungkinkan terjadi pada masyarakat yang memiliki pendidikan relatif lebih tinggi dan ditopang pemahaman agama yang cukup baik.

Kepentingan adat yang dalam pelaksanaannya dipraktekkan sebagai upaya pelestarian tradisi dapat direduksi dalam bentuk negosiasi demi kepentingan semua elemen masyarakat, termasuk dari kelas sosial bawah. Negosiasi dihasilkan dalam bentuk peringanan biaya pesta pertunangan maupun perkawinan. Seorang tokoh agama masyarakat Tolaki, AY mengatakan bahwa;

Perkawinan secara normal dapat terjadi dengan cara menyederhanakan syarat adat yang sifatnya material serta perbedaan status sosial dihilangkan...bagi saya pribadi dan

²⁰ Wawancara dengan Ketua Lembaga Adat Sarano Tolaki, MS.

lingkungan keluarga saya masalah adat adalah faktor kedua sesudah syarat agama meskipun saya sendiri berasal dari keluarga pemangku adat.²¹

Adat dan agama memiliki kepentingan yang sama terhadap perkawinan, hanya saja ketakutan akan tidak diakunya lagi kekuasaan (*power*) yang telah mapan menimbulkan benturan kepentingan yang menjadi pemicu konflik.

2. Tidak adanya diskriminasi perlakuan.

Kesepakatan yang terjadi antara adat dan agama dalam perkawinan disebabkan pula oleh karena tidak adanya diskriminasi perlakuan. Semua elemen masyarakat, baik dari kelas sosial tinggi maupun bawah memiliki peluang, kesempatan, dan perlakuan yang sama dalam perkawinan. Tidak adanya diskriminasi perlakuan antara semua golongan masyarakat dapat dijumpai dalam bentuk keseragaman materi adat untuk semua level masyarakat, syarat pesta yang tidak memberatkan, dan persetujuan perkawinan oleh keluarga.

Struktur masyarakat mungkin saja memiliki fungsi positif bagi pihak tertentu, tetapi bisa juga disfungsi bagi kelompok lainnya. Maka, struktur sosial yang disfungsi tersebut masih saja terus bertahan, karena struktur tersebut fungsional bagi sebagian sistem dalam masyarakat. Merton²² menyarankan bahwa sistem sosial dapat bergerak ke arah perubahan yang bermakna jika struktur yang disfungsi dilyn timer. Dalam kondisi demikian, sistem sosial dapat tetap survive, stabil, dan integratif secara lebih baik dan bermakna. Dalam masyarakat Tolaki, struktur yang disfungsi bisa diwakili oleh struktur masyarakat yang berorientasi pada diskriminasi perlakuan. Perbedaangolongan masyarakat berakibat pada perbedaan perlakuan merupakan struktur yang disfungsi terhadap sistem sosial masyarakat. Diskriminasi perlakuan dapat saja dihilangkan untuk menciptakan perubahan yang membangun dan bermakna bagi semua elemen masyarakat.

Dasar pemikiran bahwa manusia sama di mata Tuhan menjadi alasan mulai longgarnya strata sosial dalam masyarakat dan ketentuan *popolo* yang sama untuk semua kelas sosial masyarakat, yaitu 88 real. Alasan paling utama penyamaan ketentuan adat untuk semua golongan masyarakat adalah semua manusia adalah sama-sama makhluk Tuhan, keturunan Nabi Adam, a.s.²³ Pada awalnya, ketentuan *popolo* dibedakan menurut strata sosial perempuan yang akan dinikahi.

Tiga indikator penyebab kesepakatan di atas terjadi karena terbukanya peluang negosiasi antara keluarga perempuan, keluarga laki-laki, lembaga adat, dan pemerintah yang hadir dalam peminangan dan pesta perkawinan serta dasar penentuan kelas sosial yang semakin longgar. Negosiasi yang dilakukan diam-diam antara juru bicara laki-laki dengan juru bicara perempuan, menunjukkan terbukanya peluang bagi kelas sosial tertentu untuk bisa menikahi perempuan dari semua level sosial. Negosiasi terhadap syarat perkawinan tidak harus diketahui umum, bahkan masyarakat dan keluarga besar lainnya cukup hanya tahu jumlah nominal yang diucapkan dalam acara peminangan dan perkawinan. Pesta, dan biaya yang relatif tinggi menunjukkan derajat dan kehormatan keluarga dalam

²¹ Wawancara dengan tokoh agama masyarakat Tolaki, AY.

²² Lihat Robert K Merton dalam George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, Jakarta: Pustaka Media, 2003), hlm.140.

²³ Wawancara dengan tokoh agama masyarakat Tolaki, AY.

pandangan masyarakat Tolaki. Semakin tinggi biaya pesta yang diminta dan mampu dipenuhi menunjukkan kehormatan, harga diri, dan persetise keluarga tersebut di mata masyarakat. Itulah sebabnya, negosiasi harus dilakukan secara diam-diam dan tertutup.

Negosiasi yang terjadi antara adat dan agama dalam perkawinan masyarakat Tolaki membawa dampak positif baik dalam level individu, keluarga, masyarakat secara mikro maupun makro. Negosiasi yang tercipta lewat perkawinan memunculkan dua implikasi, yaitu adanya legitimasi terhadap hak dan kesempatan yang sama serta terciptanya stabilitas sosial yang semakin mapan.

1. Legitimasi atas hak dan kesempatan yang sama

Legitimasi atau pengakuan atas hak dan kesempatan yang sama bagi semua kelas sosial masyarakat ditandai dengan didapatnya kesepakatan dan kebersamaan dalam penyelesaian masalah perkawinan. Adanya peluang menikahi perempuan dari kelas sosial atas merupakan salah satu wujud adanya legitimasi atas hak dan kesempatan yang sama bagi semua kelas sosial masyarakat. Materi adat yang sama untuk semua kelas sosial masyarakat (*88 boka*) juga menjadi indikator adanya legitimasi atas hak dan peluang yang sama.

2. Stabilitas sosial semakin mapan

Stabilitas yang terjadi dalam masyarakat dapat diperoleh karena adanya norma, aturan, dan nilai-nilai bersama yang disepakati. Kemapanan kondisi masyarakat didapatkan lewat proses masuknya aturan baru (agama Islam) dan modifikasi aturan lama (misalnya, perbedaan perlakuan atas kelas sosial berbeda). Perkawinan masyarakat Tolaki dewasa ini tidak hanya menjadi dominasi adat, tetapi juga melibatkan tata aturan agama Islam, seperti akad nikah secara Islam, keringanan syarat dan materi adat perkawinan, dan sebagainya. Stabilitas masyarakat juga akan mudah tercapai sebab semua elemen masyarakat, baik adat maupun agama memiliki konsensus yang sama dalam menyelesaikan persoalan-persoalan perkawinan, seperti kawin lari, syarat perkawinan, dan sebagainya.

Konsensus ataupun konflik sebagaimana tesis Dahrendrof²⁴ hadir bersamaan dalam masyarakat sebagai hubungan sebab akibat. Masyarakat tidak akan punya konflik tanpa ada konsensus atau kesepakatan sebelumnya. Hanya saja, perbedaan pandangan dalam masyarakat tergantung atas pada tataran bagaimana perbedaan tersebut berlangsung. Dampak perubahan tidak akan terjadi secara radikal dan panjang, jika perbedaan pandangan dan sikap hanya berlangsung pada tataran instrumental, bukan pada level ideologi. Negosiasi dilakukan dengan mencoba melakukan posisis tawar atas kepentingan masing-masing adat dan agama tanpa harus kehilangan sikap. Dengan negosiasi adat dan agama dimediasikan dan budaya ikut dikontestasikan dan ditantang.²⁵ Pertentangan antara adat di satu sisi dan agama di sisi lain dalam kasus perkawinan Tolaki hanyalah persoalan instrumental, seperti persepsi terhadap perbedaan kepentingan antara berbagai pihak dan diskriminasi perlakuan antara kelas sosial yang berbeda. Maka, perubahan yang terjadi dalam masyarakat Tolaki dalam persoalan perkawinan tidaklah terlalu besar dan radikal, sebab tidak menyentuh level ideologi adat dan agama.

²⁴ Lihat George Ritzer... *Op Cit*, hlm.154.

²⁵ MI Aguilar, "Religion as Culture or Culture as Religion? The Status Questions of Ritual ad Performance". *Journal of Culture and Religion; An Interdisciplinary*. 1 (2): 2008. hlm.233-245.

Kebudayaan dan adat istiadat suatu masyarakat memiliki keunikan dan karakteristik tersendiri dan tidak mudah digeneralisasi secara pasti, sebagaimana yang dikemukakan oleh Geertz²⁶ bahwa “ekspresi-ekspresi kebudayaan tidak bisa diikat dalam satu gabungan, paling tidak dalam rangka eksperimen ilmiah yang selalu menciptakan obyek kajian di bawah satu hukum”. Maka, seluruh ilmu pengetahuan adalah ilmu pengetahuan lokal. Kategorisasi dan generalisasi masyarakat dalam suatu kebudayaan dengan demikian tidak akan bisa memberi penjelasan yang cukup tentang kebudayaan itu sendiri. Kebudayaan suatu komunitas tertentu, baik pertautannya dengan budaya maupun agama akan memiliki kekhasan dan ciri khas tersendiri yang tidak bisa dengan mudah digeneralisasi.

D. Penutup

Perkawinan masyarakat Tolaki menunjukkan relasi antara adat dan agama masih terus berlangsung dalam posisi tawar menawar. Perkawinan secara general menunjukkan integritas dengan dominasi sistem lokal, sementara agama masih berproses menemukan akar yang cukup kuat dan kokoh untuk ditanamkan dalam tanaman budaya Tolaki. Akar yang cukup kokoh tersebut berwujud persepsi, asas, tujuan, dan dasar filosofis yang sama tentang perkawinan. Hal-hal tersebut bisa memunculkan tanaman hasil sinergi adat dan agama dalam perkawinan.

Posisi agama dalam perkawinan Tolaki menunjukkan upaya negosiatif tidak serta merta tampak dalam bentuk yang sinkretis atau menampilkan wajah yang sama sekali baru, tetapi bersinergi dalam even dan momen yang sama, namun tetap memainkan peran secara terpisah. Adat dan agama dalam perkawinan hadir bersamaan dengan peran-peran dalam perkawinan dan kesepakatan yang dibangun dalam proses perkawinan itu sendiri. Adat direpresentasikan oleh tokoh elit lembaga adat Sarano Tolaki dan kelompok masyarakat atas, sementara agama direpresentasikan oleh tokoh agama, kelompok masyarakat bawah, juga masyarakat yang memiliki pendidikan dan pengamalan agama cukup baik.

Negosiasi adat dan agama dalam perkawinan dapat ditemui dalam hal persetujuan dan kesepakatan dalam persoalan perkawinan, seperti kesepakatan dalam persyaratan, materi, adat, dan proses perkawinan itu sendiri. Bentuk negosiasi juga dapat ditemui dalam kebersamaan adat dan agama dalam menyelesaikan masalah-masalah perkawinan, antara lain dalam kasus kawin lari. Negosiasi tersebut disebabkan oleh karena pihak-pihak yang terlibat dalam perkawinan, baik langsung maupun tidak langsung memiliki kepentingan yang sama terhadap perkawinan; dan tidak ada diskriminasi perlakuan anatara kelas sosial yang berbeda.

Negosiasi antara adat dan agama dalam perkawinan secara makro dapat ditemukan dalam legitimasi atas hak dan kesempatan yang sama di antara semua kelas sosial masyarakat dan terciptanya stabilitas sosial yang semakin mapan, dengan longgarnya dasar penetapan kelas sosial dalam masyarakat Tolaki. Interkoneksi dan dialektika adat dan agama dalam perkawinan masyarakat Tolaki menegaskan bahwa perbedaan dan pertentangan pandangan serta sikap serta negosiasi keduanya merupakan hal yang tak bisa dihindari. Adaptasi dan negosiasi merupakan dua

²⁶ Daniel L Pals, *Dekostruksi Kebenaran; Kritik Tujuh Teori Agama*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 1996), hlm.363.

hal yang dibutuhkan oleh masyarakat sebagai sebuah realitas sosial dalam perjalanannya memantapkan keberadaan masyarakat bersangkutan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Irwan. *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Aguilar, MI. "Religion as Culture or Culture as Religion? The Status Questions of Ritual ad Performance". *Journal of Culture and Religion; An Interdisciplinary*. 1 (2): 233-245, 2008.
- Baidhawiy, Zakiyuddin&Mutohharur Jinan. *Agama dan Pluralitas Budaya Lokal*. Surakarta: PSB-PS UMS, 2002.
- Esposito, John L. *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*. Oxford University Press, 1995.
- Gibb, H.A.R. & J.H. Kramens (Eds.). 1961. *Shorter Encyclopedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill.
- Haviland. *Cultural Anthropology*. New York: Harcourt Brace College Publisher, 1999.
- Pals, Daniel L. *Dekostruksi Kebenaran; Kritik Tujuh Teori Agama*. Yogyakarta: IRCiSoD, 1996.
- Lukito, Ratna. *Pergumulan antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*. Jakarta: INIS, 2001
- Ritzer, George & Douglas J. Goodman. *Teori Sosiologi Modern*. Jakarta: Pustaka Media, 2003.
- Smith, Wilfred Cantwell. *Memburu Makna Agama*. Jakarta: Mizan, 2004.
- Tarimana, Abdur Rauf. *Kalo Sebagai Fokus Kebudayaan Tolaki*. Disertasi. Jakarta: Universitas Indonesia, 1985.
- . *Kebudayaan Tolaki; Seni Etnografi Indonesia*; Jakarta: Balai Pustaka, 1993.
- Tim. *Adat dan Upacara Perkawinan Daerah Sulawesi Tenggara*. Jakarta: Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah Sulawesi Tenggara, 1978/1979.
- Tim. *Sulawesi Tenggara*. Jakarta: Yayasan Bhakti Wawasan Nusantara, 1992.
- West, T& Olson, GA. "Rethinking Negotiation in Composition Studies". *JAC*. 19 (2): 241-251, 1999.
- Woodward, Mark. "The 'Slametan'; Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam". *Journal of History of Religion*. 28 (1): 54-89, 1988.
- . *Islam Jawa*. Yogyakarta: Lkis, 1999.

TRADISI ZIARAH KUBUR PADA MAKAM KERAMAT/ KUNO JAKARTA : PENDEKATAN SEJARAH

Parlindungan Siregar

Prodi SKI Fakultas Adab dan Humaniora UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

(Email : parlins@uinjkt.ac.id)

Abstrak

Kesimpulan penting dari penelitian ini adalah bahwa tradisi ziarah kubur pada makam keramat/kuno Jakarta sudah berlangsung sejak munculnya fenomena kewalian dan kekeramatan, yakni sekitar abad XVIII. Bentuk dan corak tradisi ziarah kubur merupakan percampuran tradisi ziarah kubur pra Islam dan Islam. Sehingga dapat dikatakan bahwa tradisi ziarah ini merupakan proses budaya yang disebut akulturasi. Teori-teori akulturasi menyebutkan bahwa proses budaya menunjukkan adanya proses transformasi dan adaptasi suatu kelompok masyarakat atau individu yang memiliki budaya dengan budaya masyarakat atau individu lain yang memiliki budayanya sendiri. Proses-proses ini disebut sebagai akulturasi yang terkadang berjalan dengan damai tapi bisa juga dengan paksaan. Untuk kasus akulturasi budaya masyarakat Jakarta yang tercermin dalam tradisi ziarah kubur, proses akultrasinya lebih bersifat jalan damai. Penelitian semacam sudah dilakukan oleh para sarjana dari berbagai perguruan tinggi di Indonesia. Akan tetapi penelitian mengenai tradisi ziarah kubur makam-makam keramat/kuno di Jakarta belum ada yang melakukannya padahal penelitian ini sangat penting untuk merekonstruksi sejarah masa lalu Islam di Jakarta. Penelitian ini menggunakan pendekatan sejarah yang langkah-langkahnya adalah sebagai berikut. Pengumpulan data; baik data lapangan dengan survei ke berbagai tempat yang disana terdapat makam-makam keramat/kuno; Jakarta dan Jawa Tengah, serta pengumpulan data perpustakaan. Setelah data-data lapangan terkumpul langkah berikutnya adalah pengolahan data. Kemudian langkah berikutnya adalah mendeskripsikan data-data yang kemudian menganalisis data-data dimaksud dengan analisis historis. Langkah- langkah berikutnya adalah menafsirkan dan menganalisis dengan metode sintesis, analogi-historis, analogi etnografi, analogi eksperimental yang bermuara pada rekonstruksi sejarah kebudayaan sebagaimana tersimpul pada paragraf pertama.

Kata Kunci : Akulturasi, Makam, Karamah, Ritual Ziarah, Barakah

A. Pendahuluan

Masyarakat Muslim Nusantara memiliki tradisi keagamaan yang sebagian berusia sejak kedatangan Islam pada abad ke- 7 Masehi, di antaranya perayaan Maulid Nabi Muhammad SAW., perayaan Isra Mi'raj, perayaan Hari Asyura, Ziarah Kubur, Perayaan Pernikahan, Haul, Tabligh Akbar, Tarikatan, Istighosah, Perayaan Sunatan Anak, Tahlilan, dan Ngaji Kubur. Disebut tradisi keagamaan oleh karena pada tiap-tiap kegiatan mengandung unsur-unsur ajaran agama dan budaya, bahkan sampai mungkin salah satu unsur lebih dominan dari yang lain. Kemungkinan lainnya adalah terjadinya perbedaan pada subjek dan objek pelaksanaan tradisi keagamaan ini disebabkan perbedaan suku, demografi, geografi serta tingkat pemahaman keagamaan dan budaya. Walaupun demikian ia tetap dalam bingkai kebudayaan dan keislaman.

Tradisi atau budaya adalah sebuah proses yang selalu mengalami perubahan dan kesinambungan dengan sifatnya yang terbuka untuk mengalami proses akulturasi. Ia dapat saja mengalami stagnasi tapi untuk sementara waktu, namun keberadaannya dalam suatu ruang dan waktu maka ia harus siap terdesak atau beradaptasi dengan unsur-unsur budaya yang datang. Sejarah adalah perkembangan, salah satu aspek kajian sejarah adalah mengkaji dan meneliti proses perubahan dan kesinambungan budaya yang di dalamnya terjadi proses pasang surut atau dengan kata lain

perkembangan seperti gelombang air laut. Jika demikian, meneliti sebuah tradisi bermakna mengkaji proses-proses yang terjadi dalam budaya itu melalui pendekatan-pendekatan sosial-ekonomi, sosial budaya, sosial politik atau sosial-historis. Masing-masing pendekatan memiliki urgensinya sendiri tergantung untuk apa kajian itu dilakukan, namun tetap dalam bingkai perspektif dan prospektif kekinian.

Tarekat telah lama berkembang di nusantara dibarengi berbagai tradisi di dalamnya. Tarekat *Qadariah wa Naqshabandi* memiliki tradisi *tawajuhan* atau khataman yang ternyata meningkatkan perekonomian masyarakat di Pati. Tradisi-tradisi tarekat ini telah dikaji oleh banyak peneliti dari perspektif gerakan politik di nusantara di antaranya oleh Ajid Thohir.¹ Tradisi Maulid Nabi Muhammad Saw.² merupakan sebuah fenomena Islam nusantara yang ternyata dijadikan sarana dakwah. Bahkan tradisi Maulid Nabi Muhammad Saw lebih fenomenal jika dikaitkan dengan daerah-daerah tertentu seperti di Keraton Yogyakarta. Masyarakat di Keraton Yogyakarta menggunakan istilah Grebeg Maulud atau Grebeg Sekaten untuk tradisi maulid nabi dengan ciri khasnya sendiri. Beberapa sarjana telah melakukan kajian terhadap tradisi Maulid Nabi Muhammad Saw misalnya, Irwan Abdullah,³ Taryati,⁴ dan Mohammad Takdir Ilahi.⁵

Perayaan Pernikahan memiliki tradisinya sendiri di nusantara yang di Jakarta sebagian masyarakatnya menggunakan istilah Palang Pintu untuk salah satu kegiatan dalam acara pernikahan. Masih banyak bagian-bagian lain dalam sebuah pernikahan yang sudah mentradisi. Dalam tradisi ini sangat kental percampuran berbagai unsurnya yang sebagian berasal dari luar Islam dan budaya local nusantara dan budaya-budaya yang berasal dari kawasan Asia Timur dan Tengah. Istilah Palang Pintu hanya dimiliki masyarakat muslim Jakarta.⁶ Salah seorang pengkaji tentang masyarakat Betawi dan tradisi-tradisinya adalah Ridwan Saidi.⁷ Tradisi Tahlilan juga sudah dikaji dan diteliti oleh banyak sarjana. Tradisi yang didalamnya dilakukan pembacaan surat Yasin, zikir, doa, dan bacaan-bacaan lainnya dikaitkan dengan berbagai peristiwa khususnya hari kematian. Para sarjana yang mengkaji tradisi tahlilan ini adalah Rudini dkk.,⁸ Isnawati,⁹ Yudian M.,¹⁰ Abdullah al-Kaff Thohir,¹¹

¹ Ajid Thohir. 2002. *Gerakan Politik Kaum tarekat*. Bndung. Pustaka Hidayah.

² Beberapa daerah di Indonesia menggunakan istilah *Muludan* untuk menyebut istilah Maulid Nabi Muhammad SAW.

³ Irwan Abdullah. 2002. *Simbol, Makna, dan Pandangan Hidup: Analisis Gunung pada Upacara Garebeg*. Yogyakarta. Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional.

⁴ Taryati. "Nilai-nilai Yang Terkandung Dalam Perayaan Sekaten Di Yogyakarta." *Jantra*, Vol. IV, No. 7, Juni 2010. hlm.506.

⁵ Mohammad Takdir Ilahi. "Sekaten Dalam Spirit Maulid Nabi." *Republika.co.id* 12 Januari 2014

⁶ Palang Pintu berasal dari dua kosa kata Palang dan Pintu dalam *Kamus Bahasa Indonesia* (2008) kata "*palang*" yang berarti kayu atau balok yang sebenarnya, balok dipasang melintang pada pintu atau jalan. Sedangkan kata "*pintu*" memiliki arti lubang atau papan dimaknai untuk berjalan masuk dan keluar.

⁷ Ridwan Saidi. *Orang Betawi dan Modernisasi Jakarta*. Jakarta: Lembaga Studi Pembangunan dan Ridwan Saidi. 2002. *Babad Tanah Betawi*. Jakarta: PT; Griya Prima. Lihat Hasil wawancara dengan pendiri Palang Pintu, Zainuddin, Senin, 20 Oktober 2014 dan dengan pendiri-pendiri Palang Pintu lainnya dari Pendiri LKB (Lembaga Kesenian Betawi). Lihat juga Abdul Chaer.2012. *Folklor Betawi; Kebudayaan dan Kehidupan Orang Betawi*. Jakarta: Masup Jakarta.

⁸ Rudini dkk. 1992. *Profil Provinsi Republik Indonesia Daerah Istimewa Yogyakarta*. Jakarta: Penerbit Yayasan Bhakti Wawasan Nusantara.

⁹ Isnawati. 2000. "Budaya dan Kepercayaan Jawa Pra-Islam" dalam Daron Amin (Ed.). 2000. *Islam dan Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta: Gama Media.

¹⁰ Yudian M.2003. *Santri NU Menggugat Tahlil*. Bandung: Mujahid Press.

¹¹ Abdullah al-Kaff Thohir.1997. *Status Tahlilan dalam Al-Qur'an dan Hadits*. Surabaya: Perguruan Tinggi Islam "al-Ustadz Umar Baradja".

Komaruddin Hidayat,¹² dan Sufyan Raji Abdullah.¹³ Tradisi Perayaan Hari Asyuro¹⁴ pada tiap-tiap tanggal 10 Muharram hingga saat ini masih berkembang di Indonesia misalnya di Pariaman Sumatera Barat, di Bengkulu, di Makasar dan lain-lain. Tradisi Asyuro tidak luput dari kajian para peneliti, misalnya Harapandi Dahri¹⁵ dan Djihan Nisa Arini Hidayah.¹⁶

Tradisi Keagamaan Islam yang sangat berdampak pada perkembangan sosial keagamaan, sosial ekonomi, sosial politik, dan sosial budaya adalah tradisi ziarah kubur. Para sarjana yang telah mengkaji tradisi ziarah kubur di antaranya Henri Chambert-Loir dan Claude Guilot,¹⁷ Al-Barkawi Muhyiddin,¹⁸ Basyaruddin bin Nurdin Shalih Syuhaimin,¹⁹ Uka Tjandrasasmita²⁰ dan lain-lain. Beberapa masalah pokok yang mereka kaji di antaranya pengertian, sejarah, tujuan, hikmah, praktik-praktik, dampak sosial, dan tradisi ziarah kubur. Henri Chambert-Loir berpendapat bahwa berbagai aktifitas dalam ziarah kubur merupakan pencerminan yang sempurna suatu tradisi atau kebudayaan masyarakat setempat. Ia menginventarisir tulisan-tulisan berkenaan dengan penghormatan tempat-tempat suci, termasuk kuburan, di Indonesia dari berbagai suku; Dayak Nagaju, Lobaya Sumba Barrat, Bali, Toraja, Batak, Sumatera Selatan, dan Jawa yang menggambarkan bagaimana suku-suku ini memberi penghormatan kepada nenek moyang melalui kuburan serta bagaimana ekspresi kepercayaan dan agama yang tumbuh di masyarakat Indonesia.²¹ Sekalipun ia mengatakan fenomena asal-usul ziarah kubur di dunia Islam belum terungkap, namun fenomen itu banyak meminjam dari tradisi agama sebelum Islam.

Jakarta merupakan kota megapolitan yang diisi gedung-gedung pencakar langit, pasar-pasar modern, gedung-gedung pemerintahan pusat, dan berbagai fasilitas pendukung kota megapolitan lainnya. Sekalipun demikian, Jakarta tidak bisa melepaskan dirinya dari keberadaan tradisi keagamaan dan kepercayaan pada masa lalunya yang dimulai dari zaman sejarah, zaman Kerajaan Hindu Tarumaegara, zaman Kerajaan Pajajaran, Sunda Kelapa, zaman Kesultanan Jayakarta, Zaman Kolonial Belanda dan Jepang, dan Zaman Kemerdekaan Republik Indonesia.²²

¹² Komaruddin Hidayat. 2012. *Psikologi Kematian*. Jakarta: Noura Books. Cet. II. Hlm.162-165.

¹³ Sufyan Raji Abdullah.2006. *Bid'ahkah Tahlilan dan Selamatan Kematian?* Jakarta: Putra Grafika.

¹⁴ Kata 'Ashura sendiri mempunyai arti *kesepuluh*. Secara terminologi, hari 'Ashura (عاشوراء) adalah hari ke-10 pada bulan Muharram dalam kalender Islam. Dalam Islam hari 'Ashura dipandang sebagai hari yang mempunyai keutamaan karena pada hari tersebut Allah swt. telah menentukan banyak peristiwa yang terjadi dimuka bumi yang menyangkut pengembangan agama tauhid, seperti: bebasnya Nabi Nuh as. dan ummatnya dari banjir besar, Nabi Ibrahim as. selamat dari apinya Namrudz, kesembuhan Nabi Ya'kub as. dari kebutaan dan ia dibawa bertemu kembali dengan Nabi Yusuf as.

¹⁵ Harapandi Dahri. 2009. *Tabot: Jejak Cinta Keluarga Nabi di Bengkulu*. Jakarta: Penerbit Citra.

¹⁶ Djihan Nisa Arini Hidayah. "Persepsi Masyarakat Terhadap Tradisi Malam Satu Syuro." Mahasiswi PPKN IKIP Veteran Semarang.

¹⁷ Henri Chambert-Loir dan Claude Guilot.2007.*Ziarah Dan Wali di Dunia Islam*. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta.

¹⁸ Al-Barkawi Muhyiddin. *Ziarah Kubur Yang Ternoda*. Jakarta. DARUL HAQ

¹⁹ Basyaruddin bin Nurdin Shalih Syuhaimin.2007. *Membongkar Kesesatan: Tahlilan, Yasinan, Ruwahan, Tawassul, Istighotsah, Ziarah dan Maulid Nabi Saw*". CV Mujahid Press.

²⁰ Uka Tjandrasasmita. (Ed.). 2006. *Ziarah Masjid dan Makam*. Jakarta: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata RI.

²¹ Henri Chambert-Loir dan Claude Guilot.2007. *Ziarah Dan Wali di Dunia* hlm.14

²² David Levinson (Ed.).2002. *Encyclopaedia of Modern Asia*. USA: Berkshire Publishing Group. hlm. xxvii. Max L. Gross. 2007. *A Muslim Archipelago: Islam and Politics in Southeast Asia*. Washington DC: National Defense Intelligence College. hlm.5-7. Tuan Muhammad Salam bin Tuan Sembuk dan Nurmuha Bt Zulfakar. 2009. "Realism + Imagination Sunda Kelapa." *Bachelor of Architecture 01*. Urban Design Research Laboratory, University of Technology Mara. Andre Wink. 2004. *Al-Hind The Making of Indo-Islamic World*. Volume III. Netherlands: Koninklijke Brill. hlm.57-58. Departemen P dan K. 1978. *Sejarah Daerah DKI Jakarta*. hlm.40. Hoesin Djayadiningrat. 1983. *Tinjauan Kritis Sejarah Banten*. Jakarta: Djambatan. hlm.46. Mohd Fairus Khalid dan Mohd. Muhaimin Roslan. *Conquering the Past, Old Batavia*.

Warisan budaya masa lalu Jakarta tampak di berbagai situs sejarah ketika orang berziarah ke makam-makam yang dianggap keramat dan kuno. Berbagai macam cara dilakukan di depan makam-makam itu baik berdasar tradisi yang turun temurun atau berdasar ajaran Islam murni, bahkan campuran keduanya yang membentuk suatu tradisi ziarah. Sedikitnya dua makam keramat dan kuno di Jakarta yang saat ini ramai dikunjungi penziarah yakni makam keramat Luar Batang²³ dan makam keramat Mbah Priuk. Makam-makam kuno lainnya yang juga sering diziarahi penziarah adalah Makam Kuno Pangeran Jayakarta, Makam Kuno Tubagus Angke dan makam Keramat Alhabib Pangeran Syarif Hamid, makam kuno Kiai Moestodjib Tambora, dan makam kuno al-Mansur.²⁴

Masjid Luar Batang sangat dikenal masyarakat muslim Asia Tenggara karena di dalamnya terdapat makam keramat Habib Husen bin Abu Bakar Alaydrus. Setiap malam Jum'at ribuan penziarah pria dan wanita dari Pulau Jawa, Pulau Sumatera, Malaysia, Singapura, dan Brunei Darussalam mengaji dan berdoa sepanjang malam, mengaji al-Qur'an di depan makam Habib Husen.²⁵ Demikian pula di makam keramat Mbah Priuk, di makam keramat Syarif Hamid yang jika ditanya tujuan berziarah di antaranya menjawab untuk mencari barakah dan karamah. Masih banyak aktifitas lainnya yang berhubungan dengan ziarah kubur yang telah menjadi sebuah tradisi yang tentunya perlu dikaji dari perspektif sejarah.

Dalam kaitan dengan aktifitas ziarah kubur di makam-makam keramat/ kuno Jakarta perlu menjawab pertanyaan-pertanyaan sejarah; mengapa, dimana, kapan, bagaimana, siapa, dan apa dalam bentuk table data base. Pertanyaan-pertanyaan ini diarahkan kepada berbagai hal yang berkenaan dengan ziarah kubur, yakni dimulai dari pemilihan lokasi ziarah, waktu berziarah, tata cara berziarah, benda-benda yang diikutkan dalam ritual ziarah, bacaan-bacaan saat berziarah, asal-usul peziarah, nilai kekeramatan makam, barang-barang yang melekat pada makam yang memiliki barakah, tujuan berziarah, aktifitas pra-ziarah, perilaku di sisi makam, waktu keberadaan di makam, nilai ziarah, hari-hari khusus yang lebih bermakna dalam berziarah, sebab-sebab berziarah, bahasa dalam berdoa saat berziarah, jenis-jenis profesi peziarah, asumsi peziarah terhadap kewalialan seseorang, asumsi tingkat kewalialan, dan asumsi tentang bentuk kekeramatan yang dimiliki seorang wali.

Struktur data base aktifitas ziarah kubur di atas jika didekati melalui pintu ilmu sejarah maka kacamata yang digunakan adalah kacamata yang berdimensi empat C (4C), yaitu *continuity*, *change*, *connection*, dan *communion*. Oleh karena ziarah kubur merupakan tradisi keagamaan maka yang urgen untuk dilihat adalah proses kesinambungan di dalamnya, yakni kesinambungan budaya pra Islam sampai masa kedatangan Islam di nusantara. Perlu juga kajian ini difokuskan pada perubahan-perubahan yang terjadi di dalam tradisi ziarah itu, perubahan pada aspek material dan non-materialnya. Yang juga perlu di telaah dalam tradisi ziarah ini adalah sejauhmana hubungannya dengan

University of Technology Mara: Malaysia, Syah Alam Edisi I, <http://www.scribd.com>. Parlindungan Siregar dan Saidun Derani. 2012. *Kesultanan Jayakat: Islam di Bandar Sunda Kelapa (1527-1619)*. Jakarta: Adabia Press. ISBN: 978-602-19751-1-4. hlm.1-31

²³ Parlindungan Siregar. 2015. "Seni Arsitektur Makam pada Masjid-masjid Kuno Jakarta: Pendekatan Arkeologi" Laporan Hasil Penelitian Puslitpen LP2M UIN Jakarta. hlm.70-76.

²⁴ Parlindungan Siregar. 2015. "Seni Arsitektur Makam Pada Masjid-masjid Kuno Jakarta: Pendekatan Arkeologi." hlm.55-67.

²⁵ Alwi Shahab.2004. *Saudagar Bagdad dari Betawi*. Jakarta: Republika. ISBN. 979.3210-30-3. hlm.20

tradisi-tradisi lainnya yang memang sudah berkembang bersamaan dengan tradisi ziarah kubur ini. Kemudian yang juga harus dikaji adalah bagaimana tradisi ini bisa hidup berdampingan dengan tradisi-tradisi lainnya dan juga menciptakan sebuah kerukunan bagi pelaku-pelaku tradisi ini.

Bertolak dari pemikiran-pemikiran di atas betapa tradisi ziarah kubur memiliki aspek-aspek keduniaan dan keakhiratan, maka sangat perlu mengkajinya. Namun belum banyak dilakukan para sarjana terutama tentang tradisi ziarah pada makam-makam keramat/kuno di Jakarta. Jika demikian penelitian ini memiliki urgensinya sendiri dan diharapkan dapat mengungkap fenomena-fenomena yang ada di dalamnya yang bermuara pada rekonstruksi sejarah tradisi kubur itu sendiri.

Fenomena-fenomena dimaksud dalam kajian tradisi ziarah kubur ini adalah bahwa seiring dengan pengembangan Islam (sosialisasi dakwah Islam) di Jakarta, lahir pula ulama-ulama penyebar Islam yang sangat dihormati oleh masyarakat muslim nusantara bahkan di tingkat Asia Tenggara baik ketika mereka masih hidup hingga wafat. Hingga saat ini makam mereka masih menjadi tujuan ziarah kubur oleh para peziarah yang berasal dari berbagai penjuru nusantara dan Asia Tenggara. Makam mereka dikeramatkan dan diziarahi oleh sebagian masyarakat muslim hingga saat ini yang cara dan metode ziarah tersebut telah menjadi sebuah tradisi yang diwariskan secara turun temurun dari satu generasi ke generasi berikutnya.

B. Metodologi Penelitian

Penelitian tentang tradisi ziarah kubur dilakukan di makam-makam keramat/ kuno Jakarta; makam keramat/kuno Kampung Luar Batang, Jakarta utara; makam kramat/ kuno Masjid Tubagus Angke, Jakarta Barat; makam keramat/ kuno Masjid Tambora, dan makam keramat/ kuno Masjid As-Salafiyah Jatinegara Kaum Jakarta Timur, makam-makam keramat/ kuno di Banten, Jawa Barat, Jawa Tengah dan Jawa Timur sebagai pembanding.

Penelitian ini bersifat penelitian kualitatif yang dilakukan secara holistik dan bersifat deskriptik-analitik dengan data-data tekstual (*textual aided*), piktorial, dan data lisan.²⁶ Objek penelitian ini hanya difokuskan pada makam-makam keramat/ kuno di Jakarta dan makam-makam keramat/ kuno di tempat lain untuk mendapatkan perbandingan. Langkah-langkah yang ditempuh mencakup pengumpulan data perpustakaan dan data lapangan melalui observasi.²⁷

Metode penelitian sejarah adalah metode untuk mencari gambaran menyeluruh tentang kejadian masa lalu, yang terbagi dalam beberapa proses. Menurut Kuntowijoyo, penelitian sejarah mempunyai lima tahapan, yaitu: pemilihan topik, pengumpulan sumber, verifikasi, interpretasi dan penulisan.²⁸ Tahapan pertama adalah pemilihan topik, dan dalam hal ini adalah ziarah kubur di makam-makam kuno/ keramat. Tahapan selanjutnya adalah pengumpulan data atau sumber (*heuristik*) yang terkait dengan objek. Kadang-kala ditemukan sumber kuantitatif berupa angka-angka, yang

²⁶ Yang termasuk dalam data-data ini uang, segel, materai, stempel, gambar artist, seni dekoratif, seni rupa, lambing, babad, tambo atau silsilah, termasuk dokumen-dokumen, ucapan-ucapan masyarakat seperti legenda, fable, mitos dan sebagainya. Hasan Muarif Ambary. "Arkeo-Efigrafi Islam Sebuah Pendekatan". Dalam Henri Chambert-Loir dan Hasan Muarif Ambary (Ed.). 1999. *Panggung Sejarah: Persembahan Kepada Prof. Dr. Denys Lombart*. Yayasan Obor Indonesia. Cet. I. Hlm. 205; Louis Gottschalk. *Mengerti Sejarah*. 2015. Jakarta: UI-Press. Cetakan 2015. hlm.95-137.

²⁷ Kuntowijoyo. 2005. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Yayasan Benteng Pustaka. hlm.90

²⁸ Kuntowijoyo, *Ibid*, hlm.90.

diperoleh melalui arsip-arsip, buku-buku, catatan-catatan, maupun dari artikel-artikel yang telah ditulis.²⁹

Data-data kepustakaan diperoleh dari perpustakaan-perpustakaan yang ada, baik di Arsip Nasional Republik Indonesia (ANRI), perpustakaan umum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Perpustakaan Nasional Republik Indonesia (PNRI) dan perpustakaan yang terdapat di badan-badan milik pemerintah seperti Pusat Arkeologi Nasional Republik Indonesia (ARKENAS), BPSNT (Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai-nilai Tradisional), dan Perpustakaan Nasional Republik Indonesia (PNRI), maupun dari berbagai tulisan dan pernyataan dalam bentuk diskusi dan artikel, di dalam media audio-visual dan cetak seperti: televisi, kaset (*soft copy*), surat kabar, majalah maupun *internet*.

Data-data yang dikumpulkan adalah data-data primer dan sekunder; baik di lapangan maupun di perpustakaan (*heuristik*). Teknik pengumpulan data lapangan melalui survey dan wawancara. Langkah berikutnya adalah kritik (interen dan eksteren) terhadap sumber dan berikutnya interpretasi.

Proses selanjutnya dalam penelitian sejarah adalah kritik sumber (*verifikasi*), yaitu dengan menguji tulisan yang menjadi bahan untuk kajian. Proses ini dilakukan dengan cara kritik intern dan ekstern. Kritik intern dan ekstern berguna bagi peneliti untuk menguji valid-tidaknya data. Hal tersebut diuji, apakah bahan dan data yang disajikan sesuai. Pengujian tersebut dilakukan dengan cara membandingkan antara bahan-bahan yang telah dikumpulkan dan dengan kritik terhadap kredibilitas pengarang. Pengujian (kritik) ini juga berlaku bagi sumber lisan dari wawancara, karena banyak narasumber yang masih hidup di saat peristiwa itu terjadi, sekarang karena keadaan fisik dimungkinkan harus diverifikasi ulang pernyataannya.

Proses interpretasi adalah pengolahan data dengan melakukan analisis dan sintesis terhadap masalah yang didapat dari data. Historiografi adalah proses terakhir dalam proses penelitian ini, yang ditulis sesuai dengan metode penulisan yang berlaku saat ini.

Data-data yang terkumpul setelah diinterpretasi kemudian dianalisis dengan menggunakan analisis wacana terutama kategori objektif dan subjektif data-data, sebab sebuah data sangat mungkin bersifat objektif atau subjektif. Langkah selanjutnya adalah historiografi (penulisan sejarah).

C. Kerangka Teori

Menurut pendapat Burchardt sejarah kebudayaan telah mendahului bermacam jenis penulisan sejarah sesudahnya dalam dua hal; pertama pendekatannya sinkronistis, sistematis, tetapi tanpa kesalahan kronologis. Kedua, usahanya memperluas bahan-bahan kajian sejarah kebudayaan dengan member gambaran tentang keseluruhan. Demikian juga pendapat Huizinga yang menekankan pentingnya *general theme*.

Penulisan sejarah menurut Burchardt dan Huizinga bukan hanya mungkin untuk kehidupan masa lalu. Bahkan kebudayaan kontemporerpun dapat dituliskan sejarahnya. Walhasil sejarawan akan menjadi orang yang sangat berhasil mengungkapkan berbagai peristiwa dalam berbagai perspektif

²⁹ Kuntowijoyo, *Ibid*, hlm.99-100.

waktu yang melintasi masa lalu, masa kini dan masa depan.³⁰ Jika hal di atas dapat diwujudkan sejarawan dalam tugas kesejarahannya “*The Task of Cultural History*”, maka sejarawan mempunyai andil yang besar terhadap kemajuan suatu peradaban masyarakat.

Sekalipun demikian, tugas sejarawan bukan saja menulis peristiwa-peristiwa, ia dituntut untuk memahami objek yang ditelitinya atau dibacanya, untuk melahirkan suatu tradisi historiografi kebudayaan. Ia dituntut mampu mengungkapkan sebuah benang merah di tengah labirin sejarah. Bertolak dari sini akan ditemukan berbagai ukuran untuk menyebut masyarakat, bangsa atau rakyat beradab. Yang tak kalah pentingnya adalah mencari Akal dan Kehendak Tertinggi yang menyatakan diri dalam sejarah. Mencari struktur dan tata dalam sejarah kebudayaan adalah suatu keharusan bagi sejarawan. Dan yang tak kalah pentingnya lagi adalah mencari hubungan-hubungan sehingga realitas dapat dipahami.³¹

Jika demikian, maka yang terpenting dalam suatu analisis sejarah kebudayaan adalah merekonstruksi peristiwa-peristiwa masa lalu dengan metode eksplanasi, interpretasi dan historiografi.

Disamping metodologi, pedoman lain yang penting adalah landasan teori dan kerangka monseptual. Jika yang diinginkan suatu penelitian adalah rekonstruksi peristiwa masa lalu, maka menurut Hasan Muarif Ambary model pendekatannya adalah Ilmu Sejarah.³² Sekalipun demikian, menurut Ambary untuk merekonstruksi peristiwa masa lalu perlu dibantu oleh ilmu-ilmu lain seperti antropologi, arkeologi, dan sosiologi. Ia menambahkan bahwa penggunaan model sejarah ini bertujuan mendekati jawaban atau untuk menjawab pertanyaan “apa (*what*), dimana (*where*), kapan (*when*), siapa (*who*), mengapa (*why*), dan bagaimana (*how*).³³

Berangkat dari berbagai bentuk pertanyaan di atas (5 W + 1 H), penelitian sejarah perlu menjelaskan apakah tradisi ziarah kubur tersebut. Siapa saja peziarah yang melakukan tradisi ziarah kubur di makam-makam keramat/ kuno Jakarta. Apakah tradisi ini merupakan sebuah bentuk kegiatan yang sudah berjalan secara turun-temurun dari satu generasi ke generasi berikutnya, atau sangat mungkin sejak proto sejarah atau paling tidak sejak zaman kerajaan Tarumanegara dan kerajaan Pajajaran yang Hindu berkuasa atas Sunda Kelapa. Berikutnya, mengapa para peiarah ini menjadikan lokasi ini sebagai tempat ziarahnya padahal masih banyak tempat-tempat ziarah lainnya yang juga banyak diziarahi oleh peziarah lainnya. Bagaimana perilaku atau aktifitas-aktifitas ritual ziarah yang mereka lakukan selama mereka berada di sisi makam yang mereka ziarahi. Pertanyaan-pertanyaan ini merupakan bagian dari teori kajian sejarah atau pendekatan sejarah.

Berangkat dari teori tindakan sosial Max Weber,³⁴ kegiatan-kegiatan ziarah kubur memiliki banyak dimensi pertanyaan yang perlu dijawab. Jika demikian, apakah ia merupakan warisan budaya

³⁰ Kuntowijoyo. 1994. *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya. hlm.118-119

³¹ Kuntowijoyo. 1994. *Ibid*. hlm.114-116

³² Hasan Muarif Ambary. “Arkeo-Efigrafi Islam Sebuah Pendekatan.” Dalam Henri Chambert-Loir dan Hasan Muarif Ambary (Ed.). 1999. *Panggung Sejarah: Persembahan Kepada Prof. Dr. Denys Lombart*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia. hlm.202

³³ Hasan Muarif Ambary. *Ibid*.

³⁴ Terdapat beberapa tipe tindakan dalam teori Weeber; 1) tindakan rasionalitas sarana-tujuan/ instrumental (berorientasi tujuan/penggunaan), 2) tindakan rasional nilai (berorientasi nilai), 3) tindakan afektif, 4) tindakan tradisional, tindakan sosial yang didorong dan berorientasi kepada tradisi masa lampau. Tradisi dalam pengertian ini adalah suatu kebiasaan bertindak yang berkembang di masa lampau.Mekanisme tindakan semacam ini selalu berlandaskan hukum-hukum

(*cultural Heritage*) masyarakat muslim masa lalu yang di dalamnya terjadi proses perubahan (*change*), proses-proses tindakan (*activity*), dan kesinambungan (*continuity*). Perubahan sangat mungkin terjadi dalam proses budaya oleh karena ia tidak dapat menghindari dari proses akulturasi budaya. Pengamatan secara kritis dimensi-dimensi perubahan tradisi ziarah sebagai dampak masuknya unsur-unsur budaya luar bersifat esensial, ekspresional, dan fungsional. Sedang kesinambungan itu, salah satunya, dapat dilihat dari makam yang diziarahi yakni tokoh *primus inter pares*. Sejak zaman pra-sejarah sampai zaman Hindu-Budha penghormatan terhadap tokoh berlangsung sejak masih hidup sampai meninggal dunia dengan membuat tanda-tanda di makamnya atau pembuatan arca dalam masa Hindu-Budha. Beberapa aspek lain dapat juga ditelaah dari ziarah kubur ini, misalnya hirarki-hirarki sosial,³⁵ apakah hirarki ini ditemukan dalam kompleks makam Luar Batang? Makam Mbah Priuk? Masih banyak pertanyaan yang perlu dijawab dalam masalah ini.

Pertanyaan yang juga penting dijawab adalah dimana saja tradisi ziarah kubur dilakukan. Apakah tradisi ziarah kubur berlaku di semua makam? Mulai dari makam masyarakat biasa sampai makam orang terpandang? Untuk menjawab ini maka perlu mendefinisikan tradisi ziarah kubur serta unsur-unsur apa saja yang harus dipenuhi sebuah tradisi hingga ia dapat dikategorikan sebuah tradisi ziarah. Unsur penting sebuah tradisi ziarah adalah waktu melakukan ziarah, pertanyaan kapan tradisi ziarah kubur berlangsung memerlukan sebuah penelaahan dan pengkajian. Demikian juga perlunya penelitian untuk menjawab siapa saja pelaku ziarah kubur? Mengapa melakukan itu? dan bagaimana tradisi ziarah kubur ini berjalan? Kajian waktu dan tempat merupakan kajian yang menggunakan pendekatan sejarah. Oleh karenanya dua pendekatan ini disandingkan untuk melihat keutuhan dari tradisi ziarah di makam-makam kuno Jakarta.

Teori transformasi budaya mengajukan sebuah tesis adanya dialog antara dua budaya baik lokal (*teas*) maupun luar (*antitesa*) sampai tahap akhirnya sintesa berupa tahap lanjutan dari sebuah proses transformasi budaya. Transformasi tradisi ziarah telah berlangsung sejak lama di Indonesia dan Jakarta khususnya oleh karena Jakarta sejak dikuasai Islam (Falatehan) pada 1527 sudah merupakan tempat tumbuh suburnya berabagai agama dan etnis Asia, Timur Tengah, asia Selatan, asia Timur dan Eropa. Menurut Rochon yang diakses oleh Esti Ismawati dari ([http://en.wikipedia.org/wiki/Transformation of Culture](http://en.wikipedia.org/wiki/Transformation_of_Culture)) yang diakses 23 Agustus 2010 menyebutkan tiga modus perubahan budaya: 1) nilai konversi, yakni pergantian nilai-nilai budaya yang ada dengan nilai-nilai yang baru, 2) penciptaan nilai, yakni pengembangan ide-ide baru untuk diterapkan ke situasi baru, dan 3) nilai koneksi, yakni pengembangan lingkungan konseptual fenomena yang diduga sebelumnya tidak berhubungan atau dihubungkan dengan cara yang berbeda, misalnya menghubungkan ide baru untuk agama atau politik

normative yang ditegaskan oleh masyarakat. Lihat George Ritzer dan Douglas J Goodman. *Teori Sosiologi*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005. Hlm. 137 dan Hotman Siahaan. *Pengantar ke Arah Sejarah dan Teori Sosiologi*. Jakarta: Erlangga, 1986. hlm.201.

³⁵ Tentang kasus Komplek makam Sunan Gunung Jati Irmawati M. Johan menyatakan, “Ziarah kubur bagi golongan umum hanya diperkenankan hingga di tingkat III (pintu Pasujudan), sedangkan raja dan keturunannya boleh mencapai tingkat IX. Pembatarasan sepwrti ini, menurut Sharon Shiddique, berkaitan dengan “kedekatan” dengan tokoh suci, tempat suci dan benda suci (pusaka) sehingga memperlihatkan “kedekatan” dengan Tuhan. “Kedekatan” dengan yang serba suci ini merupakan simbol yang menguatkan kekuasaan statusnya sebagai penguasa tertinggi” Irmawati M.. Johan “*Boundedness* dan Polusi pada Situs Islam Cirebon Abad XVI – XVIII.” Dalam *Wacana*. Vol. 9 Nomor 2, Oktober 2007. hlm.242

lama.³⁶ Bertolak dari teori ini, maka perlu dilihat dan ditelaah nilai-nilai manakah dari ziarah kubur di makam-makam kramat/kuno Jakarta yang mengalami konversi, berkembang, dan hubungan budaya ini dengan budaya-budaya lain seperti politik dan sebagainya. Dengan demikian, tiga hal pokok dari penelitian tradisi ziarah ini yang ingin dilihat dari perspektif sejarah dan transformasi budaya, yakni berkah dan karamah sebagai konsep-konsep dan nilai-nilai serta ritual ziarah sebagai sebuah praktik atau pengamalan ziarah kubur.

Penentuan suatu objek penelitian sangat penting agar tidak terjadi bias atau kurang fokus. Penentuan lokasi penelitian di Jakarta bukan semata-mata menghindari persoalan ini, tetapi lebih pada perlunya melakukan komparasi tradisi ziarah kubur daerah ini dengan daerah lainnya. Tujuan akhirnya adalah untuk membantu melakukan interpretasi dan eksplanasi tentang tingkat pengamalan tradisi keagamaan Islam, khususnya ziarah kubur, oleh masyarakat Muslim.

D. Hasil dan Pembahasan

1. Makam Keramat/ Kuno

Makam-makam keramat/ kuno di Jakarta yang sering diziarahi oleh masyarakat muslim, *pertama* makam keramat/ kuno Al-Habib Husein Bin Abu Bakar Alaydrus di Luar Batang, Jakarta Utara. Berdasarkan buku yang ditulis oleh Sayyid Abdullah bin Abu Bakar Alaydrus, disunting Yus Sudarso, Sohibil Qutub Alhabib Husein bin Abu Bakar, ulama keramat Luar Batang, dilahirkan di Yaman Selatan, tepatnya di wilayah Hadramaut tiga abad yang silam. Beliau lahir dalam keadaan yatim dan dibesarkan ibunya sebagai seorang buruh tenun dari perusahaan tenun tradisional. Ia sampai di Batavia pada 1736 M. bersama pedagang Guzarat. Batavia merupakan tempat singgahnya yang terakhir dan mensyiarkan agama Islam di sana Hingga ia wafat pada 17 Ramadhan 1169 H. atau 27 Juni 1756 M dalam usia antara 30-40 tahun tidak pernah ia tinggalkan berdakwah.³⁷

Kedua, makam keramat/kuno yang juga diziarahi oleh banyak peziarah adalah makam Al-Habib Pangeran Syarif Hamid bin Sultan Syarif Abd Rahman Al-Kadrie (Wafat 1854 M.) di Masjid Angke, Jakarta Barat. Beliau adalah keturunan Pendiri dan Sultan pertama Kerajaan Pontianak yang dilahirkan pada tahun 1142 Hijriah/ 1729/1730 M, putra Al Habib Husin, seorang penyebar agama Islam yang berasal Arab.

Ketiga, makam keramat/ kuno Pangeran Jayakarta, di Jakarta Timur. Beliau lahir ketika Jakarta saat itu masih bernama Jayakarta di bawah pemerintahan Islam (1527-1619 M.). Beliau adalah putra Tubagus Angke hasil perkawinannya dengan putri Sultan Hasanuddin, Ratu Pambayun. Dia disebut juga bernama Pangeran Wijayakrama, Jayawikarta, Kawis Adimarta, Pangeran Ahmad Jacetra, menikahi putri Sultan Abuma'ali Ahmad (Sultan Banten 1640-1650).³⁸

Keempat, Makam keramat/ kuno Kyai Haji Moestodjib dan Ki Daeng. Mereka berdua berasal dari Ujung Pandang, lama tinggal di Sumbawa di kaki Gunung Tambora. Menurut Heuken, ia buat

³⁶ Esti Immawati. 2013. "Karakter Perempuan Jawa Dalam Novel Indonesia Berwarna Lokal Jawa: Kajian Perspektif Gender dan Transformasi Budaya." *Metasrastra*. Vol. 6 No. 1. Juni 2013. hlm.15. www.jurnal.unwidha.ac.id. Diakses 12 September 2016. Jam 04.16.

³⁷ Sayyid Abdullah bin Abu Bakar Alaydrus. 1995. *Sepintas Riwayat Shahibil Qutub Al-Habib Husein Bin Abu Bakar Alaydrus*. hlm.1.

³⁸ Uka Tjandrasasmita.2009.*Arkeologi Islam Nusantara*. Jakarta: Gramedia. hlm.142

dalam catatan kaki bukunya, data tentang K.H. Moestodjib kurang, sebab informasi lisan tentang beliau dikumpulkan oleh Dinas Museum dan Sedjarah DKI pada akhir tahun 1970-an. Kyai Haji Moestodjib dan Ki Daeng berasal dari Ujungpandang, tetapi mereka telah lama tinggal di Sumbawa di kaki Gunung Tambora. Diceritakan bahwa K.H. Moestodjub datang dari kampung halamnya di Sumbawa dan tiba di Batavia tahun 1756 sebagai seorang tawanan VOC. Beliau bersama tawanan-tawanan lainnya dibuang ke Batavia. Mereka dikirim ke Batavia oleh Kompeni karena menentang dan dihukum kerja paksa selama lima tahun. Setelah bebas dari hukuman beliau membangun masjid pada tahun 1761 dan meninggal 1836.³⁹ Makam-makam keramat/ kuno lainnya yang juga diziarahi adalah Makam Mbah Priuk, Jakarta Utara dan makam K.H. Mansyur di Jakarta Barat.

2. Ziarah Kubur Dalam Berbagai Perspektif

Secara etimologi kata ziarah (*nyekar* dalam bahasa Jawa) berarti kunjungan ke tempat yang dianggap keramat atau mulia (makam dsb).⁴⁰ Kata ini berasal dari Nabi Muhammad saw., yakni *ziyarah* yang terdapat dalam berbagai buku hadis. Sedang terminologi ziarah adalah mendatangi seseorang yang telah dikubur dengan maksud mendoakannya agar dilampirkan kuburnya oleh Allah dan memetik pelajaran (*'itibàr*) agar si peziarah (*zàir*) selalu ingat akan kematian.

Kata ziarah dalam hadis-hadis Nabi Muhammad Saw selalu berdampingan dengan kata kubur bukan makam. Kubur adalah lubang dalam tanah tempat menyimpan mayat; liang lahat.⁴¹ Kubur dimaknai juga sebagai rumah (*ad-Dàru*) sebagai sebuah hunian pasca kehidupan di dunia atau disebut pula *al-Barzakh*.⁴²

Menurut Ibnu Qayyim al-Jauziyah, berdasarkan hadis Nabi yang ia kutip, pada hakikatnya antara si peziarah ketika ia berziarah dan orang dalam kubur terjadi saling kontak dan komunikasi dan orang yang diziarahi akan merasa senang dan bahagia.⁴³ Sekalipun demikian, disisi peziarah berziarah hanya sekedar mendoakan penghuni kubur, mengingat kematian, mengokohkan ketakwaan, dan berbuat baik. Akan tetapi, banyak peziarah yang memaknai dapatnya si peziarah berkomunikasi dengan orang di dalam kubur untuk meminta berkah, kelapangan rezeki, keberuntungan, kesembuhan dari penyakit, mendapat jodoh, mencari wangsit, dan sebagainya.⁴⁴ Sebaliknya, disisi penghuni kubur banyak peziarah meyakini mampu memberi syafaat, memenuhi keinginan, menolak bahaya, dan menjadi perantara (*washilah*).⁴⁵

³⁹ A. Heuken SJ. *Mesjid-mesjid Tua di.....* hlm.81

⁴⁰ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. 2002. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Edisi Ketiga. Jakarta: Balai Pustaka. hlm.1280

⁴¹ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. 2002. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. .. hlm.606.

⁴² Q.S. Al-Mukminûn (23):100. "Agar aku berbuat amal yang saleh terhadap yang telah aku tinggalkan. Sekali-kali tidak. Sesungguhnya itu adalah perkataan yang diucapkannya saja. Dan di hadapan mereka ada dinding (*barjakhun*) sampai hari mereka dibangkitkan" Lihat juga M. Hanif Muslih. *Kesahihan Dalil Ziarah Kubur Menurut Al-Qur'an dan Al-Hadits*. ... hlm.10

⁴³ M. Hanif Muslih. *Kesahihan Dalil Ziarah Kubur Menurut Al-Qur'an dan Al-Hadits*. ... hlm.7-9.

⁴⁴ Ibnul Batanji. 2013. *Bila Kuburan Didewakan*. Al-Marfu'I (Ed.). Solo: Pustaka Arafah. hlm.20

⁴⁵ *Tawassul* berasal dari kata Arab *wassala* yang berarti mendekati diri melalui sesuatu perantara (*wasilah*). Sebagian ulama berpendapat *wasilah* adalah menjadikan sesuatu yang menurut Allah mempunyai nilai, derajat, dan kedudukan yang tinggi, untuk dijadikan sebagai *wasilah* (perantara) agar doa dapat dikabulkan. Lihat M. Hanif Muslih. TT. *Kesahihan Dalil Tawassul*. Semarang: PT Karya Toha Putra. Hlm. 51. Ulama lainnya berpendapat bahwa menjadikan ruh orang-orang yang sudah meninggal khususnya ruh orang-orang mulia sebagai *wasilah* adalah perbuatan takhayul dan syirik serta dilarang dalam Islam. Lihat Ibnul Batanji. 2013. *Bila Kuburan Didewakan*... hlm.84

Sebagai sebuah budaya yang bertransformasi, keberadaan peziarah telah merubah fungsi kubur menjadi fungsi-fungsi lainnya di antaranya tempat membaca al-Qur'an, shalat, berdoa, mencari berkat (*tabarruk*), *istighatsah*, *isti'adzah*, *tawassul*, *I'tikaf*, dan sederet ritual lainnya yang berdampak perubahan (inovasi) arsitektur kubur atau makam.

Perdebatan di sekitar ziarah kubur terus berkembang dan bersifat kontinyu sebagai akibat bertransformasinya tradisi ziarah ini mulai dari perdebatan dalam memahami dan menafsirkan ziarah yang bertransformasi dengan tradisi hingga ziarah dalam perspektif syariah dan hukum Islam. Oleh karenanya perdebatan dan perbedaan pandangan tentang ziarah kubur hampir terletak di semua aspek ziarah. . Ujung daripada perdebatan ini adalah klaim kebenaran dan kebatilan. Menurut Chambert-Loir perdebatan ini berakar panjang dalam perkembangan sejarah Islam dan bergaung jauh dalam sejarah Islam paling tidak dimulai dari Ibnu Jauzi dan Ibnu Taimiyah abad keduabelas hingga tiga belas, sampai pada Muhammad bin Abdul Wahhab, Rasyid Ridha dan Syyid Qutub abad kesembilan belas dan kedua puluh,⁴⁶ bahkan sampai ke Indonesia. Sekalipun demikian, berdasar wawancara peneliti, para penziarah tidak terpengaruh oleh perdebatan-perdebatan ini oleh karena secara turun temurun ziarah ke makam-makam tertentu sudah dilakukan untuk berbagai kepentingan duniawi dan ukhrawi, di antaranya untuk mendapatkan barakah. Jika pada zaman dulu orang tua mereka menggunakan bendi atau andong untuk sampai ke tempat ini, maka saat ini mereka bisa lebih cepat samapai dan mudah dalam perjalanan.

1) Barakah

Tradisi ziarah kubur di makam keramat erat kaitannya dengan mencari berkat (*ngalap barakah* dalam bahasa Jawa). Ia berasal dari kata Arab, *baràkah*.⁴⁷ Berkah berarti 1) karunia Tuhan yang membawa kebaikan dalam hidup manusia; 2) doa restu dan pengaruh baik (yang mendatangkan selamat dan bahagia) dari orang yang dihormati atau dianggap suci (keramat), seperti orang tua, guru, dan pemuka agama.⁴⁸

Di dunia Islam, hingga saat ini, mereka yang berdakwah untuk Islam, menyebarkan Islam dan memikul beban berat ajaran Islam serta dianggap wali sangat dimuliakan. Karena kedekatan mereka dengan Allah mereka telah diberkahiNya. Berkat yang melekat pada mereka dapat pula mengalir ke orang lain yang mendekatinya (orang-orang awam), melalui makam dan barang-barang yang mereka miliki.⁴⁹ Ada empat jalan berkat ditransmisikan; 1) melalui kontak fisik, seperti menyentuh, merangkul, dan mencium wali. 2) Mengambil ilmu dan belajar dari wali. Ilmu mereka dapat mengalir, tapi tidak otomatis bersama berkat mereka, sangat tergantung pada waktu, tempat, dan keadaan. 3) Berkat dapat ditransmisikan langsung atau tidak langsung atau melalui barang-banrang mereka atau objek yang bertalian dengan mereka seperti pakaian atau bagian-bagian dari tubuh mereka, misalnya kasus rambut, sandal, atau mantel Nabi Muhammad Saw. Dan 4) berkat dapat diraih melalui mimpi.⁵⁰

⁴⁶ Chambert-Loir – Claude Guillot. 2007. *Ziarah dan Wali di Dunia Islam...* Hlm. 3

⁴⁷ Louis Ma'luf, 1987. *Al Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*. Beirut: Dar el-Misyraq. Hlm. 35

⁴⁸ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. 2002. *Kamus Besar Bahasa Indonesia...* Hlm. 14

⁴⁹ Anna Suvorova.2004. *Muslim Saints of South Asia*. USA: Routledge Curzon. Hlm.10-11

⁵⁰ Josef W. Meri.1999. "Aspect of Baraka (Blessing) and Ritual Devotion Amang Medieval Muslim and Jews.... hlm.63

Eksistensi berkat tidak hanya berada pada wali-wali yang masih hidup, tetapi hingga mereka meninggal dan di pemakaman masih memiliki berkat. Seseorang peziarah memohon bantuan para wali di pemakaman keramat agar keinginan mereka tercapai dengan berkat yang melekat pada diri para wali. Allah sumber utama berkat dicari melalui campur tangan Nabi dan wali, wali yang hidup dan meninggal tetap memiliki berkat.⁵¹ Mereka yang memiliki berkat adalah mereka yang memiliki pengajaran, pengetahuan, dan kesalihan yang menjadi tauladan. Para penguasa, sahabat, dan pendoa mencari orang-orang ini untuk mendapatkan berkat. Salah satu cara untuk memiliki berkat adalah seseorang harus memiliki kharisma di tengah-tengah umatnya.

Hirarki para wali sangat tergantung pada kedekatan mereka pada Allah dan kharismanya yang terpancarkan di tengah-tengah masyarakatnya. Barakah ini tentunya juga tergantung pada hirarki kedudukan seorang wali.

Secara hirarkial wali yang paling tinggi kedudukannya adalah wali *Qutub* (poros). Hirarki dibawahnya berikut nama-namanya adalah sebagai berikut; wali *ghauts* (penolong), wali *autàd* (tumpuan), wali *akhyàr* (pilihan), wali *abdàl* (pengganti), wali *abràr* (yang patuh), wali *nuqabà'* (pemimpin), wali *nujabà'* (yang unggul), wali *shuththàr* (kurir), dan wali *afràd* (tentara). Di antara para wali terdapat sekitar empat ribu yang tersembunyi yang satu sama lainnya tidak saling mengetahui dan tidak sadar akan eksistensi mereka sebagai wali, semua yang berkaitan dengan mereka tersembunyi dari diri mereka dan manusia secara keseluruhan. Hanya sekitar tiga ratusan lebih yang memiliki kekuatan dan sebagai wakil-wakil Tuhan yakni 300 wali Akhyàr, 40 wali Abdàl, 7 wali Abràr, 4 wali Autàd, 3 wali Nuqabà', dan 1 wali Quthub atau Ghauts.⁵²

Asumsi dan pandangan para peziarah terhadap tokoh-tokoh wali dan ulama pengembang agama Islam tersebut di atas tergantung pada kewalian, ketokohan, kekeramatan, dan keulamaan mereka. Disamping itu yang paling utama adalah keberkahan yang mereka miliki yang berasal dari Allah Swt. untuk ditransfer kepada para peziarah. Sebab salah satu tujuan dari para peziarah menziarahi makam-makam di atas adalah untuk mendapatkan berkah dari mereka melalui berbagai jalan yang mereka miliki.⁵³

2) Karamah

Ziarah kubur tidak bisa dipisahkan dari makna karamah. Karamah merupakan sebuah indikator keulamaan dan kewalian, kebenaran sikap dan tingkah laku seseorang dalam pandangan muslim nusantara. Dengan karamah yang dimilikinya seseorang diberi gelar khusus Kyai, ajengan, tuan guru, ajengan, tengku, *hadhratus Syaikh*, figur yang dijadikan teladan setelah wafat makamnya dijadikan tempat mencari berkah (*ngalap berkah*).⁵⁴ Keyakinan akan kekeramatan seseorang, bahkan, dituliskan di bagian-bagian tertentu lokasi makam keramat/kuno di Jakarta seperti yang ditemukan papan nama yang bertuliskan Makam Keramat.

⁵¹ Josef W. Meri. 1999. "Aspect of Baraka (Blessing) and Ritual Devotion Among Medieval Muslim and Jews...." hlm.65

⁵² Anna Suvorova. 2004. *Muslim Saints of South Asia*. USA: Routledge Curzon... Hlm. 9. Dia kutip dari al-Hujwiri, 'Alī b. 'Uthman al-Jullabi (1992 reprint) *The Kashf al-mah'jub*, trans. R. A. Nicholson, Lahore: Islamic Book Service. hlm. 213-214

⁵³ Wawancara dengan pengunjung/peziarah makam Luar Batang, 22-09-2016

⁵⁴ Agus Sunyoto. 2011. *Wali Songo Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*. Tangerang.: Transpustaka. hlm.231

3. Ritual Ziarah Kubur

Jika diinventarisir, ritual-ritual yang terkait dengan ziarah kubur meliputi perlengkapan dan peralatan ziarah dan bacaan: *tahlilan*, *yasinan*, *ngalap berkah*⁵⁵ (*tabarrukan*), *istighatsahan*, *isti'adzahan*, *tawassulan*, *i'tikâfan*, membaca al-Qur'an, Shalawatan, membaca dzikir dan wirid, berdoa, adab dan tatacara ziarah⁵⁶ pedupaan dan lainnya yang merupakan perkembangan tradisi ziarah paling mutakhir.

Banyak cerita dan legenda dalam masyarakat yang menceritakan tentang kekeramatan para wali di Jawa dan di luar Jawa. Habib Husein di Luar Batang Jakarta adalah ulama yang sering diziarahi karena dianggap dan diyakini memiliki karamah. Banyak kekeramatan yang dimiliki oleh Habib Husein yang diyakini kebenarannya oleh penziarah; di antaranya Menurut cerita yang sudah lama berkembang di tengah-tengah masyarakat, ketika akan dimakamkan di pemakaman khusus di Tanah Abang Al-Habib Husein dimasukkan ke dalam Kurung Batang (Keranda). Sesampainya di lokasi pemakaman jenazah Habib Husein tidak ada dalam keranda kembali berada di tempat tinggalnya semula. Para pengantar jenazah kembali mengusung jenazah ke pemakaman, lagi-lagi jenazahnya tidak ada dalam Kurung Batang.

Jika dikaitkan dengan peziarah, asumsi yang mereka miliki tentang dimensi duniawi dan ukhrawi, satu dengan lainnya memiliki persamaan dan perbedaan. Perbedaan-perbedaan ini dapat ditelusuri dari tingkat kekeramatan dan kewalian seseorang dalam asumsi atau anggapan para peziarah. Sebagai contoh dapat dikemukakan di sini bagaimana para penziarah memandang Al-Habib Husein Bin Abu Bakar Alaydrus, Al-Habib Pangeran Syarif Hamid Al-Kadrie, Pangeran Jayakarta, dan Kyai Haji Moestodjib dan Ki Daeng dari segi kewalian dan kharisma.

Asumsi dan pandangan para peziarah terhadap tokoh-tokoh wali dan ulama pengembang agama Islam tersebut di atas tergantung pada kewalian, ketokohan, kekeramatan, dan keulamaan mereka. Di samping itu yang paling utama adalah keberkahan yang mereka miliki yang berasal dari Allah Swt. untuk ditransfer kepada para peziarah. Sebab salah satu tujuan dari para peziarah menziarahi makam-makam di atas adalah untuk mendapatkan berkah dari mereka melalui berbagai jalan yang mereka miliki. Keyakinan dan kepercayaan para penziarah ini bisa juga berasal dari cerita-cerita yang berkembang tentang tokoh wali karamah itu.

Dalam ritual ziarah kubur, masyarakat muslim membaca berbagai salawat, wirid/ ratib, dan dzikir, misalnya ratib Al-Haddad yang sering dibacakan ketika ziaarah kubur.⁵⁷ Last but not least, yang paling akhir dari rangkaian ritual ziarah adalah doa. Bacaan-bacaan doa sangat beragam antara satu orang/ satu kelompok dengan peziarah lainnya, sangat tergantung pada pembimbingnya. Di antara doa-doa itu misalnya yang diajarkan dan dibacakan oleh al-Haddad.

⁵⁵ Sutyono. 2010. *Benturan Budaya Islam: Puritan dan Sinkretis*. Jakarta: PT Kompas Media Nusantara. hlm.5

⁵⁶ Lihat Mahrus Ali. 2013. *Mantan Kiai NU Menggugat Tahlilan, Istighosahan dan Ziarah Para Wali...* Lihat Ibnul Batanji. 2013. *Bila Kuburan Didewakan...* Lihat M. Hanif Muslih. *Kesahihan Dalil Ziarah Kubur Menurut Al-Qur'an dan Al-Hadits...*

⁵⁷ <http://www.iqra.net/zikr/ratibalhaddad.html>. diakses pada 2 Oktober 2016 jam 09.44

Ritual yang juga dianggap penting adalah adab dan tatacara ziarah.⁵⁸ Pada dasarnya, ketika berziarah kubur yang sangat perlu diperhatikan adalah waktu ziarah, dan adab serta tata cara berziarah. Adab dan tata cara berziarah harus sesuai dengan sunnah Nabi Muhammad Saw.; yakni memberikan salam di pintu gerbang makam, melepas alas kaki, tidak duduk di atas kubur. Selain itu Imam Nawawi ad-Dimasyqi menambahkan; 1) menghadap ke kubur saat membaca salam dan bacaan-bacaan lainnya, 2) menghadap kiblat saat berdoa, 3) boleh ziarah dengan cara berdiri, duduk atau sekedar liwat, 4) mendekati kepada orang yang diziarahi, karena ziarah kubur hakikatnya adalah mendatangi orang yang diziarahi, sebagaimana lazimnya di dunia ziarah diseyogikan mendekati kepada orang yang diziarahi, dan 5) membaca salam saat akan pulang.⁵⁹

Sebagai sebuah tradisi keagamaan yang merupakan kesinambungan dari tradisi-tradisi ziarah sebelum kedatangan Islam di nusantara, perlengkapan ziarah kubur dikutsertakan sebagai kelengkapan ziarah kubur. Yang paling umum dibawa pada saat ziarah kubur adalah kembang, air, dan minyak wangi. Ada pula yang membawa perlengkapan untuk kepentingan pribadi ketika berziarah. Di sekitar makam Luar Batang terdapat pedupaan sebagai perlengkapan ziarah. Walhasil, Tradisi keagamaan dalam bentuk ziarah ini sangat kental proses akulturasi.

Pada makam-makam keramat/kuno Jakarta tidak ditemukan dokumen atau tulisan yang mengatur tata cara ziarah kubur di makam-makam dimaksud. Artinya ziarah kubur tidak harus berjalan sebagai yang disunnahkan oleh Rasulullah Saw. Oleh karenanya para peziarah diberikan keluasaan untuk berziarah sesuai dengan tradisi dan ajaran yang diyakininya. Kecuali di Makam keramat/kuno Pangeran Syarif Hamid Alkadrie di Masjid Tubagus Angke. Di depan makam ini terdapat tulisan yang melarang perbuatan-perbuatan berbau syirik, tetapi tidak dijelaskan apa saja perbuatan syirik itu. Berdasar wawancara terhadap peziarah mereka lebih mengutamakan pembacaan-pembacaan tahlil, dzikir, wirid, tasbih, membaca surat yasin, berdoa, dan surat-surat al-Qur'an lainnya.⁶⁰

Pada umumnya kedatangan peziarah ke makam keramat/kuno per mingguan atau seminggu sekali tepatnya di malam Jum'at. Namun ada juga yang datang perbulan atau sebulan sekali. Keberadaan peziarah di makam sangat tergantung pada ritual ziarah kubur apa yang dilakukan. Jika ritual ziarah kubur hanya membaca tahlil, dzikir, dan do'a cukup beberapa jam saja. Akan tetapi, jika ritual I'tikaf yang dikerjakan maka memerlukan waktu sehari-hari disisi makam keramat/kuno. Mereka berziarah pada hari Kamis malam jum'at, khususnya pada malam Jum'at Kliwon. Mereka meyakini bahwa Ziarah kubur memiliki target-target sejumlah bacaan dan hari, misalnya 41 x malam jum'at secara berturut-turut agar apa yang diinginkan dari ziarah kubur ini bisa tercapai.

⁵⁸ Pengurus makam al-Mansyur dan Makam Al-Habib Pangeran Syarif Hamid bin Sultan Syarif Abd Rahman Al-Kadrie menulis pengumuman di depan makam hal-hal yang dilarang dilakukan ketika ziarah khusus kaitan dengan perbuatan yang dianggap syirik.

⁵⁹ M. Hanif Muslih. TT. *Kesahihan Dalil Ziarah Kubur Menurut Al-Qur'an dan Al-Hadits*. Hlm. 31-32

⁶⁰ Wawancara dengan Trikarno, Abdullah, dan Muksin. Kamis, 22 September 2016, pukul 20.20 WIB

E. Penutup

Ziarah kubur sebagai sebuah tradisi keagamaan Islam dapat ditinjau dari berbagai perspektif. Dari perspektif makna jelas ia berasal dari Islam karena disunnahkan oleh Rasulullah Saw dalam rangka mengingat kematian, introspeksi diri, dan mendoakan orang-orang yang ada di dalam kubur. Akan tetapi, tradisi ziarah kubur mengalami perkembangan pemaknaan yang di dalamnya melekat perspektif lainnya, yakni barakah dan karamah.

Barakah berasal dari kata Arab, *baràkah*. Berkah berarti 1) karunia Tuhan yang membawa kebaikan dalam hidup manusia; 2) doa restu dan pengaruh baik (yang mendatangkan selamat dan bahagia) dari orang yang dihormati atau dianggap suci (keramat), seperti orang tua, guru, dan pemuka agama. Tiap-tiap muslim selalu mencari berkah dan mengucapkan kata ini dalam setiap doa, misalnya ketika berpapasan atau bertemu sesama muslim lainnya yang terucap adalah *assalàmu 'alaikum wa rahmatullàhi wa barakàtuhu*. Dalam realitasnya salah satu motivasi ziarah kubur di makam keramat/kuno adalah mencari barakah baik melalui wali karamah atau berang-barang yang semasa hidup tidak bisa dipisahkan dari mereka, seperti air suci yang berasal dari sumur yang mereka gali.

Karamah dapat juga diartikan suci dan mengadakan sesuatu di luar kemampuan manusia biasa (*khariqatul 'adat*) sebab ketakwaan seseorang kepada Allah Swt. Karamah merupakan sebuah indikator keulamaan dan kewaliaan, kebenaran sikap dan tingkah laku seseorang dalam pandangan muslim nusantara. Dengan karamah yang dimilikinya seseorang diberi gelar khusus Kyai, ajengan, tuan guru, ajengan, tengku, *hadhratus Syaikh*, figur yang dijadikan teladan setelah wafat makamnya dijadikan tempat mencari berkah (*ngalap berkah*). Bahkan tentunya mereka yang memiliki karamah ini disebut sebagai wali oleh para peziarah.

Ziarah kubur juga dibarengi berbagai aktifitas ritual yang sebagai berasal dari sunnah Rasul, tetapi tidak sedikit yang berasal dari tradisi lokal (*local geneune, local wisdom*). Penggabungan dua unsur ini sebagai konsekuensi bersentuhannya dua buah nilai baik yang sakral maupun yang profan yang buah dari sebuah akulturasi maupun inkulturasi.

Proses-proses budaya ini telah terstruktur yang jika struktur data base aktifitas ziarah kubur ini didekati melalui pintu ilmu sejarah maka kacamata yang digunakan adalah kacamata yang berdimensi empat C (4C), yaitu *continuity, change, connection, dan communion*. Oleh karena ziarah kubur merupakan tradisi keagamaan maka dapat dilihat bahwa di dalamnya terjadi proses kesinambungan, yakni kesinambungan budaya pra Islam sampai masa kedatangan Islam di nusantara. Telah terjadi juga perubahan-perubahan di dalam tradisi ziarah ini, perubahan pada aspek material dan non-materialnya. Hubungannya dengan tradisi-tradisi lainnya yang memang sudah berkembang bersamaan dengan tradisi ziarah kubur ini berjalan dengan baik. Sehingga tradisi ini bisa hidup berdampingan dengan tradisi-tradisi lainnya dan juga menciptakan sebuah kerukunan bagi pelaku-pelaku tradisi ini.

Motivasi-motivasi ziarah kubur yang sangat beragam berdampak pada beragamnya aktifitas pada ziarah kubur sebagai tampak pada struktur data base ziarah kubur (terlampir). Yang diantaranya adalah sebagai sebuah bentuk penghormatan kepada yang memiliki kharisma dalam hidupnya atau dengan kata lain *primus inter pares*. Penghormatan terhadapnya dalam tradisi pra Islam, tradisi Hindu-

Budha sudah berkembang kemudian berlanjut ke masa Islam yang bermuara pada aktifitas-aktifitas penghormatan yang membentuk sebuah proses budaya. Namun yang sangat perlu diperhatikan adalah bahwa proses-proses tradisi ziarah kubur ini memiliki dimensi keduniaan dan keakhiratan.

Tradisi ziarah kubur merupakan tradisi keagamaan Islam, sekalipun demikian ia telah menalami proses akulturasi budaya yang berdampak beragamnya bentuk dan pola kegiatan yang mengiringinya. Keberagaman ini ternyata sangat menarik untuk ditelaah dan hasilnya diserahkan kepada pemerintah sebagai sebuah saran:

1. Dalam kaitan pelestarian tradisi-tradisi keagamaan di Indonesia, agaknya pemerintah perlu menjadikannya sebagai sumber perekonomian rakyat dengan terus menggalakkan wisata ziarah.
2. Oleh karena di dalamnya terdapat unsur-unsur ajaran pra Islam maka sebaiknya dianjurkan kepada para pengurus makam sedapat mungkin mencampakkan unsur-unsur non-Islam itu agar masyarakat terhindar dari perilaku kemusyrikan.
3. Pemerintah perlu memperbaiki sarana prasana makam-makam keramat/ kuno di Jakarta untuk mempermudah semua kalangan melakukan ziarah kubur, bukan berusaha menggusurnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Departemen Agama RI. 1985/1986
- Abdurrahman, Dudung. *Metode Penelitian sejarah*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu. 1999
- Abi Hanna, Rola. "Examining Acculturation: Can Theory Really Explain Experiences of Migration." *Internasional Journal for Cross-Disciplinary Subjects in Education*. Vol. 3, 4 Desember 2014, al-Attas, Naguib, *Islam dan Sekulerisme, Latar Belakang Kristen Barat Masa Kini*, Bandung: Pustaka, 1981
- Alaydrus, Sayyid Abdullah bin Abu Bakar. 1995. *Sepintas Riwayat Shahibul Qutub Al-Habib Husein Bin Abu Bakar Alaydrus*
- Ali, Mahrus. 2013. *Mantan Kiai NU Menggugat Tahlilan, Istighosahan dan Ziarah Para Wali*. Cetakan ke- 6. Surabaya: La Tasyuk
- Ali, Muhammad. 2007. "Chinese Muslims in Colonial and Postcolonial Indonesia." *Explorations*. Vol. 7. Nomor 2.
- Alp, Ahmet Vefik. "Aesthetic Response to Geometry in Architecture". *Thesis Doctor of Architecture*, Rice University, Houston, 1979
- Ambary, Hasan Muarif dan Parlindungan Siregar. 2005. "*Sejarah Perkembangan Kota Jakarta Sejak Awal Berdirinya Hingga Abad XIX Masehi*". Laporan Penelitian Fakultas Adab dan Humaniora UIN Jakarta
- , 1983. *The Establishment of Islamic Rule in Jayakarta*. Jakarta: Departemen P dan K.
- , "Makam-makam Kesultanan dan Para Wali Penyebar Islam di Pulau Jawa." Dalam *Aspek-aspek Arkeologi*. Nomor 12. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.
- , *Menemukan Peradaban, Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*. Ciputat, Tangerang: Logos Wacana Ilmu. 1998
- , "Arkeo-Epigrafi Islam Sebuah Pendekatan". Dalam *Panggung Sejarah: Persembahan Kepada Prof. Dr. Denys Lombard*". Yayasan Obor Indonesia. Cet. I,
- Atthiyat, Gandrian (Ed.). 1995. *Bangunan Cagar Budaya di Wilayah DKI Jakarta*. Jakarta: Dinas Museum DKI Jakarta
- Azra, Azyumardi. 1994. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad 17 dan 18: Melacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan,.
- Batanji, Ibnul. 2013. *Bila Kuburan Didewakan*. Al-Marfu'i (Ed.). Solo: Pustaka Arafah.
- Berg, LWC Van Den. 1989. *Hadramaut dan Koloni Arab di Nusantara*. Jakarta: INIS Book
- Bolaffi, Guido dkk.(Ed.). 2003. *Dictionary of Race, Ethnicity & Culture*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications

- Boxer, C. R., *The Portugues Seaborne Empire 1415-1825*, London, 1969
- Bruinessen, Martin van .1994. "Pesantren and kitab kuning: maintenance and continuation of a tradition of religious learning", dalam: Wolfgang Marschall (ed.), *Texts from the islands. Oral and written traditions of Indonesia and the Malay world [Ethnologica Bernica, 4]*. Berne: University of Berne
- , 1996. "Traditions for the future: the reconstruction of traditionalist discourse within NU", in: Greg Barton and Greg Fealy (eds), *Nahdlatul Ulama, traditional Islam and modernity in Indonesia*, Clayton, VIC: Monash Asia Institute
- Budiawan, Sugihardjo Sumobroto, *Sejarah Peradaban Barat Klasik, dari Pra Sejarah sampai Runtuhnya Romawi*, Yogyakarta: Liberty, 1989
- Burhanudin, Jajat, and Dijk, Kees van, eds. 2013. *Islam in Indonesia : Contrasting Images and Interpretations*. Amsterdam, NLD: Amsterdam, 2013. ProQuest ebrary. Web. 8 August 2016
- Chodjim, Achmad. 2002. *Syekh Siti Jenar Makna Kematian*. Cetakan III. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta. Henri Chambert-Loir dan Claude Guillot menulis buku *Ziarah dan Wali di Dunia Islam* dibukukan pada tahun 2007,
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. 1995. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Edisi Kedua. Balai Pustaka
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. 2002. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Edisi Ketiga. Jakarta: Balai Pustaka
- DEPARTEMEN AGAMA RI. "Anasir Hindu Budha Pada Artifak Islam: Makna dan Metode Penelitiannya dalam Bingkai Sejarah Kebudayaan Indonesia. "Makalah pada Seminar dan Diklat Penelitian Arkeologi Keagamaan. Balibang dan Diklat. 26 Oktober s.d. 30 November 2009.
- DIREKTORAT PERLINDUNGAN DAN PEMBINAAN PENINGGALAN SEJARAH DAN PURBAKALA. *Masjid Kuno Indonesia*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan 1999
- Djajadiningrat, Hossein, *Tinjauan Kritis tentang Sejarah Banten*, Jakarta: Jambatan, 1983
- Edi S. Ekadjati, *Fatahillah Pahlawan Arif Bijakasana*, Jakarta: Mutiara, cet.-1, 1984
- Emot Rahmat Taendiftia dkk. *Gado-gado Betawi: Masyarakat Betawi dan Ragam Budayanya*. Jakarta: Grasindo.
- Fauzy, Bachtiar, Antariksa Sudirno, dan Purnama Satura. "The Resilience of Javanese Meaning in the Architectural Acculturation of Javanese with Chinese Ethnic Houses in the Kampong of Sumber Girang and Babagan in Lasem" *Journal ob Basic Applied Scientific Research*. V01 (No) ppp-ppp, 2012
- Fijper, G.F. 1992. *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900 – 1950*. Terjemahan Tudjimah dan Yessy Agusdin. Jakarta: UI-Press
- Gazalba, Sidi. 1962. *Mesjid Pusat Ibadat dan Kebudayaan Islam*. Djakarta: Pustaka Antara
- Guillot, Claude dan Ludvik Kalus. *Batu Nisan Hamzah Fansuri*. Departemen Kebudayaan dan Pariwisata. 2007
- Haikal, Muhammad Husain, *Sejarah Hidup Muhammad*, terjemahana, Jakarta: Pustaka Jaya, 1980
- Hamid al-Gadri, C. *Snouck Horgronje, Politik terhadap Islam dan Keturunan Arab*, Jakarta: Sinar Harapan, cet.-1, 1984
- Hall, D.G.E., *A History of South East Asia*, London: The Macmillan Press, 1968
- Haris, Tawalinuddin. "Masjid-masjid di Dunia Melayu – Nusantara." Makalah disampaikan pada *Diklat Arkeologi Keagamaan PUSDIKLAT TENAGA TEKNIS KEAGAMAAN BADAN LITABANG DAN DIKLAT KEMENAG RI*. Ciputat, 2 Juni 2010
- , 2007. *.Kota dan Masyarakat Jakarta Dari Kota Tradisional Ke Kota Kolonial (Abad XVI – XVIII)*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra
- , "Kota-kota Kuno di Pulau Jawa Abad 16 – 18: Kajian Data Arkeologi dan Toponim". *Majalah Arkeologi*. Vol. VI. Nomor 1. 1990. Hlm. 63 - 93
- Heuken, A. SJ.. *Mesjid-mesjid Tua di Jakarta*. Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka. 2003
- Hidayatin, Titin. 1997. "Unsur-Unsur Cina Pada Masjid Kebon Jeruk". Skripsi Sarjana Jurusan Sejarah dan Peradaban Islam Fakultas Adab IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta
- Hwa, Neo Sei. "Death Structures" *Raw*. Singapore Publication of The Architecture Society National University of Singapore, 1993
- Juliadi. 2007. *Masjid Agung Banten Nafas Sejarah dan Budaya*. Yogyakarta: Ombak

- Johan, Irmawati M.. “*Boundedness dan Polusi pada Situs Islam Cirebon Abad XVI – XVIII.*” Dalam *Wacana*. Vol. 9 Nomor 2, Oktober 2007
- Karim, M. Abdul. *Islam Nusantara*. Yogyakarta: Pustaka Book Publisher. 2007
- Kuntowijoyo. 1994. *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta:Tiara Wacana Yogya.
- . 2005. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Bentang Pustaka.
- Lihat Laksana, Albertus Bagus. , 2014. *Ashgate Studies in Pilgrimage : Muslim and Catholic Pilgrimage Practices : Explorations Through Java*. Farnham, GB: Routledge. ProQuest ebrary. Web. 14 August 2016.
- Lexi J. Meleong. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Rosdakarya. 2006
- Loir Chambert – Claude Guillot. 2007. *Ziarah dan Wali di Dunia Islam*. Jakarta Serambi Ilmu Semesta.
- Lucas, Henry S., *Sejarah Peradaban Barat Abad Pertengahan*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993
- Luhulima, C. P. F., *Motif-Motif Ekspansi Nederland dalam Abad 16, No. II/14*, Jakarta: LIPI
- Meri, Josef W..1999. “Aspect of Baraka (Blessing) and Ritual Devotion Among Medieval Muslim and Jews. Leiden: Koninklijke Brill NV
- M. Johan, Irmawati.. “*Boundedness dan Polusi pada Situs Islam Cirebon Abad XVI _ XVIII*”. *Wacana: Jurnal Ilmu Pengetahuan Budaya*. Vol. 9, No. 2 Oktober 2007
- Milone, Pauline Dublin.1966. *Queen City of the East: The Metamorphosis of a Colonial Capital*. (Ph.D. Thesis), University of California
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir Kamus Arab – Indonesia*. Tp. Tt
- Muslih, M. Hanif. TT. *Kesahihan Dalil Ziarah Kubur Menurut Al-Qur’an dan Al-Hadits*. Semarang: PT Karya Toha Putra.
- . TT. *Kesahihan Dalil Tawassul*. Semarang: PT Karya Toha Putra
- Najib, Tubagus. “Unsur-unsur Religi Pada Kubur-Kubur Islam Di Tuban.” *Amerta*. Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi. Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Nasional. Vol. 26, Nomor 1, Tahun 2008.
- Nasr, Seyyed Hossen. 2003. *Islam: Agama, Sejarah dan Peradaban*. Surabaya: Risalah Gusti.
- Nasution, Isman Pratama. “Studi Arkeologi tentang Makam.” Makalah disampaikan pada *Diklat Arkeologi Keagamaan PUSDIKLAT TENAGA TEKNIS KEAGAMAAN BADAN LITABANG DAN DIKLAT KEMENAG RI*. Ciputat.
- Nasution, Harun “Sekapur Sirih” dalam Gustave E.von Grunebaum, (ed.), *Islam Kesatuan dalam Keragaman*, Jakarta: Yayasan Pengkhidmatan, 1983
- Pannikar, K.M., *Asia and Western Dominance*, London: Goerge Allen & Unwin Ltd., 1960
- Pane, Sanusi, *Sejarah Indonesia*, Jilid II, Jakarta: Balai Pustaka, 1965
- Perret, Daniel dan Kamaruddin AB Razak. *Batu Aceh Warisan Sejarah Johor*. Johor Baru dan Ecole francaise d’Extreme-Orient. 1999.
- ¹PIMPINAN PUSAT MUHAMMADIYAH. *Himpunan Putusan Tasjih Muhammadiyah*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah. 2011.
- Poeradisatra, S.I., *Sumbangan Islam terhadap Ilmu Pengetahuan dan Kebudayaan Moderen*, Jakarta: Girimukti Pasaka, 1981
- Poesponegoro, Marwati Djoened dan Nugroho Notosusanto. *Sejarah Nasional Indonesia*. Jilid I – IV. Jakarta:Balai Pustaka. 1993.
- PUSAT PENELITIAN DAN PENGEMBANGAN ARKEOLOGI NASIONAL. *Metode Penelitian Arkeologi*. Jakarta:Pusat Penelitian Arkeologi Nasional. Cet. II, 2008
- Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, *Sejarah DKI Jakarta*, Jakarta: Perpustakaan Musium Pusat, 1976/1977
- Reolofsz, Melink-, *Asian Trade and European Influence: In The Indonesian Archipelago Between 1500 and about 1630*, Nederland: Universitiet van Amsterdam s’Gravenhage Martinus Nijhoff, 1962
- Satari, Sri Soejatmi. “The Role of Naga in The Indonesian Culture”. Dalam PUSAT PENELITIAN DAN PENGEMBANGAN ARKEOLOGI NASIONAL.2008. *Untuk Bapak Guru*. Jakarta:Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Nasional.
- Shahab, Alwi. 2004. *Saudagar Baghdad dari Betawi*. Jakarta: Republika.
- Siregar, Parlindungan. “Unsur-unsur Seni Arsitektur Cina Pada Masjid-masjid Kuno Di Jakarta (Sebuah Pendekatan Arkeologis). Laporan Penelitian ke LEMLIT UIN Jakarta. 2011.
- , “Masjid Kebon Jeruk Potret Akulturasi Budaya Masyarakat Jakarta AbadXVIII. Laporan Penelitian. BALITBANG-PUSLIT LEKTUR KEAGAMAAN. 2010.

- , Pralindungan Siregar dan Saidun Derani. *Kesultanan Jayakarta: Islam di Bandar Sunda Kelapa*. Jakarta: Adabiya Press. 2012 ISBN: 978-602-19751-1-4
- SJ, A. Heuken. 2003. *Mesjid-mesjid Tua di Jakarta*. Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka.
- Skinner, G. William. 1963. *The Chinese Minority in Indonesia*. New Heaven: Yale University
- Smith, Laurajane. *Uses of Heritage*. London and New York: Routledge. 2006
- Soekmono, R. 1981. *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia 3*. Jakarta: Kanisius.
- Soeroto, *Indonesia di Tengah-Tengah Dunia dari Abad ke Abad*, Jilid II, Jakarta: Jambatan, cet.-1, 1965
- Somad. "Tipologi Nisan Pada Masjid Tua Di Jakarta Abad XVII-XVIII. *Skripsi*. Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia. Thn. 2003
- Sunyoto, Agus. 2014. *Atlas Wali Songo*. Bandung: Mizan
- Surjomihardjo, Abdurrachman, *Perkembangan Kota Jakarta*, Jakarta: Dinas Musium dan Sejarah DKI, 1977, cet.-2
- Soe'yb, Yusuf, 1985. *Orientalisme dan Islam*, Jakarta: Bulan Bintang,
- Sutiyono. 2010. *Benturan Budaya Islam: Puritan dan Sinkretis*. Jakarta: PT Kompas Media Nusantara
- Suvorova, Anna. 2004. *Muslim Saints of South Asia*. USA: Routledge Curzon.
- Szapocznik, Jose, dkk. "Acculturation: Theory, Measurement, and Clinical". University of Miami, ED 191958
- Tanggok, Ihsan dkk. 2010. *Menghidupkan Kembali Jalur Sutra Baru*. Cet. I Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Tjandrasasmita, Uka. 2009. *Arkeologi Islam Nusantara*. Jakarta: Gramedia
- , 1977. *Pangeran Jakarta Wijayakrama*. Cet. II. Dinas Museum dan Sejarah DKI.
- , *Ziarah Masjid dan Makam*. Departemen Kebudayaan dan Pariwisata. 2006
- , *Sejarah Jakarta, Dari Zaman Pra Sejarah sampai Batavia Tahun ± 1750 M*, Dinas Musium dan Sejarah DKI, 1977
- Wer, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Cet. III. London: Wiesbaden: Otto Harrassowitz. 1971
- Winoto, Soeryo. "The Old Mosque Was Built By Chinese Convert". *The Jakarta Post*. Saturday, 22 Juni 1985.
- Wirjosoeparto, Soetjipto, *Sejarah Indonesia*, Jilid II, Jakarta: Indira, 1961
- , *Dari Lima Zaman Penjajahan Menuju Zaman Kemerdekaan*, Jakarta: Indira, 1953

**PELESTARIAN BUDAYA LOKAL DI SULAWESI
DENGAN TAFSIR BERBAHASA BUGIS
(Telaah Fungsional dan Metodologi *Tafsir al-Munir* dan *Tafsir Akorang Mabbasa Ugi*)**

Andi Miswar

Fakultas Adab dan Humaniora UIN Alauddin Makasar
(Email : andimis04@gmail.com)

Abstract

This study discusses the Buginese *Lontara* exegesis which includes 30 juz, namely al-Munir exegesis written by AG.H. Daud Ismail and Akorang Mabbasa Ogi exegesis written by AG.H. Abd Muin Yusuf. This study tries explore two main points, namely how the methodology or style interpretation of these two interpretations and how its influence in religious life in Sulawesi. The Researcher analyzes the style and form interpretation in these two books of interpretation in which it used various interpretive techniques, such as linguistic interpretation technique, socio historic, textual and contextual, with *Tahlili* method which is classified with *Muqaran* method by using interpretation *bi al-Ma'tsur* with the fiqh exegesis style. Urgency of this discussion is to determine the role of this Buginese interpretation in the preservation of local culture and its influence on the religious life of Sulawesi people, especially the Buginese. The result of this research indicates that this Buginese exegesis becomes a handbook and reference by most Muballigh in delivering sermon and religious lectures in mosques. This book exegesis gives a very significant influence among the people in understanding the content of the Qur'an by planting the values of the Qur'an in their religious life both vertically and horizontally in the tradition of the lives of Buginese society. The understanding of this exegesis is supported by use of interpretive technique which contain social and spiritual values. The interesting thing that this exegesis is a vehicle for bringing Buginese community closer to the Qur'anic values with language relevant to their own culture, as well as showing the preservation of local wisdom and culture values of Buginese.

Key Word : *Budaya lokal, Tafsir, Lontara bugis.*

A. Pendahuluan

Tafsir al-Qur'an merupakan kebutuhan utama bagi umat Islam, baik yang berbahasa Arab maupun bahasa lain dalam rangka memperoleh informasi dan penjelasan tentang maksud yang terkandung dalam al-Qur'an. Informasi dan penjelasan itu diperlukan dalam kaitannya dengan pelaksanaan kewajiban-kewajiban sebagai hamba Allah SWT.

Penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an telah muncul sejak wafatnya Nabi Muhammad saw. hingga saat ini masih terus berlanjut dengan metodologi yang beraneka ragam. Mulai dari metode (*ijmāli, muqāran, tahlili dan mauḍū'ī*), *laun al-tafsir* (falsafi, fikhi, budaya, sastra bahasa, ilmiah dan teologis), hingga *syaklun* (bentuk) tafsir seperti *al-ma'sūr, al-ra'yu* dan *al-isyārī*.

Demikian halnya dengan peranan setiap buku tafsir terhadap perkembangan kehidupan masyarakat, baik dalam kehidupan sosial kemasyarakatan terlebih dalam kehidupan keberagaman mereka. Menilik kembali karya tafsir ulama masa lalu, merupakan hal yang urgen terutama dalam rangka menelisik aspek fungsionalnya, seperti halnya tafsir berbahasa bugis yang ditulis oleh kedua ulama kharismatik yaitu AG.H. Daud Ismail dan AG.H. Abd Muin Yusuf dan beberapa buku tafsir lain yang berbahasa bugis. Penulisan tafsir berbahasa bugis memberikan warna dalam perkembangan Islam dan memiliki andil yang cukup signifikan dalam pelestarian budaya lokal di Sulawesi, terutama di Sulawesi Selatan, khususnya masyarakat yang mendiami daerah-daerah bugis seperti Wajo,

Soppeng, Bone, Sinjai, Bulukumba, Barru, Pare-Pare, Sidrap, Pinrang. Suku Enrekang dan Luwu yang sebenarnya juga masih tergolong suku bugis, serta sebagian penduduk pangkajenne kepulauan (pangkep) dan Maros yang juga terdiri dari suku Bugis.

Sebagaimana halnya suku lain, suku Bugis yang berdiam di Sulawesi Selatan, Sulawesi Barat, Sulawesi Tenggara, dan Sulawesi Tengah, demikian pula di berbagai daerah di Nusantara, juga memiliki kebutuhan mendasar terhadap tafsir al-Qur'an. Suku Bugis dikenal sebagai salah satu suku di Indonesia yang sangat kental menganut dan melaksanakan ajaran-ajaran agama Islam. Untuk keperluan itu, mereka sangat bergantung pada apa yang mereka peroleh dari al-Qur'an, dengan demikian tafsir al-Qur'an memegang peranan penting dalam kehidupan keagamaannya.

Kebutuhan tersebut merupakan salah satu motivasi Anre Gurutta¹ H. Daud Ismail untuk melahirkan sebuah karya tafsir berbahasa Bugis yang diberi nama *Tafsir al-Munir Mabbicara Ugi*. Demikian pula tafsir berbahasa bugis yang disusun secara kolektif oleh suatu panitia yang telah dibentuk secara khusus, yang melibatkan sejumlah ulama yang berkompeten menafsirkan al-Qur'an, ketika Anregurutta H. Abd Muin Yusuf memimpin MUI Sulawesi Selatan dari tahun 1985 hingga 1996, tafsir tersebut berjudul *Tafesere Akorang Mabbasa Ugi Napessue Majelis Ulama Indonesia Paropensi Maniangnge*. Penulisan tafsir ini pada mulanya berjalan lancar, namun di tengah jalan mengalami kemacetan akibat sejumlah ulama yang bertugas mengalami kendala sehingga tidak dapat terselesaikan. Sebagai ketua, Anregurutta Abd Muin Yusuf Mengambil alih tanggung jawab tersebut sehingga lebih dari separuh (kurang lebih 80%) isi tafsir tersebut adalah hasil renungan dan karyanya. Akhirnya tafsir berbahasa bugis tersebut rampung secara lengkap 30 juz pada tahun 1996.²

Kedua tafsir tersebut adalah tafsir berbahasa Bugis di Sulawesi Selatan yang lengkap 30 juz. Selain itu terdapat beberapa terjemah al-Qur'an berbahasa Bugis yang lengkap 30 juz, yaitu *Tarjumah al-Qur'an al-Karim*, *Tarjumah Akorang Malebbi'e Mabbicara Ugi* karya Anregurutta H. Hamzah Manguluang dan *Bettuang Ugi Akorang Malebbi'e* karya Anregurutta H. Muhammad Djunaid Sulaiman. Dan masih ada beberapa karya terjemah al-Qur'an berbahasa Bugis yang tidak lengkap 30 juz. Beberapa tafsir berbahasa bugis memuat juz dan surah tertentu, antara lain *tafsir surah 'Amma bi al-Lughah al-Bugisiyyah*, *Bicara Ugina surah Amma* oleh Anregurutta H. Muhammad As'ad (w.1952), *Tafsir al-Qur'an al-Karim bi al-Lughah al-Bugisiyyah*, *Tafesere Akorang Bettuang Bicara Ogi* oleh AG.H. Yunus Martan (w.1986), *Tafsir Surah Al-Naba'* karya AG.H. Ambo Dalle, *Tafsir al-*

¹ Pemberian Gelar Anre Gurutta bukanlah pemberian gelar akademik, melainkan pengakuan yang timbul dari masyarakat atas ketinggian ilmu, pengabdian dan jasanya dalam dakwah Islam. Tidak semua yang mengajar agama dipanggil sebagai Anregurutta, tergantung dari tingkat keilmuannya. Selain itu, masyarakat Bugis juga meyakini adanya kelebihan Anregurutta berupa karamah, yang dalam bahasa bugis disebut makarame. Para muballigh misalnya, ada juga yang tetap dipanggil ustadz, yaitu orang yang membawakan khutbah dan ceramah dit tengah-tengah masyarakat. Namun belum bias dijadikan sebagai suatu rujukan bertanya berbagai hal keagamaan. Sementara posisi pada tingkat Anregurutta ini dijadikan sebagai tempat bertanya berbagai persoalan dan kehidupan secara umum. Ustadz dikenal hanya dalam kelompok kecil, misalnya kelompok pengajian dan ceramah-ceramah umum. Lihat Aerchive.com. *Mencintai Islam* (Daud Ismail Ulama Pelestari Kearifan Lontara Bugis), (15 Okt 2014).

² Anregurutta H.Abd Muin Yusuf dkk, *Tafsir al-Qur'an Mabbasa Ugi*, Jilid ii (t.t: Majelis Ulama Indonesia Provinsi Sulawesi Selatan, 1988), hlm.853.

Qur'an al-Karim bi al-Lughah al-Bugisiyyah dan *Tafsir Surah al-Waqi'ah*, keduanya merupakan karya AG.H. Muh. Abduh Pabbaja.³

Tafsir al-Qur'an dan tarjamah al-Qur'an yang ditulis oleh para ulama bugis yang menggunakan bahasa Bugis tersebut tidak lain dimaksudkan untuk menjelaskan kandungan al-Qur'an dan mendekatkan masyarakat bugis kepada nilai-nilai al-Qur'an sekaligus menunjukkan nilai-nilai kearifan lokal dan budaya masyarakat Bugis.

Dalam tulisan ini, penulis memfokuskan pembahasan pada *Tafsir al-Qur'an* yang lengkap 30 juz yaitu *Tafsir al-Munir* karya AG. H. Daud Ismail dan *Tafsir Mabbicara Ogi* karya AG. H. Abd Muin Yusuf. Dengan pemaparan berkisar pada sekilas tentang penulis tafsir tersebut, bagaimana metodologi penulisan tafsirnya serta bagaimana peranan tafsir berbahasa Bugis tersebut di kalangan masyarakat bugis dalam memahami makna kandungan al-Qur'an dengan penanaman nilai-nilai yang terkandung di dalamnya, serta bagaimana pengaruhnya terhadap kehidupan sosial dan keberagaman mereka, sekaligus menunjukkan bagaimana keunggulannya terhadap pelestarian nilai-nilai kearifan lokal dan budaya lokal masyarakat Bugis di Sulawesi.

B. Pembahasan

1. Profil Penulis Tafsir *al-Munir* dan Tafsir *Akorang Mabbasa Ogi*

Tafsir al-Munir adalah buah karya AG.H. Daud Ismail (w. 2006 M) dalam usia 98 tahun. Sejak kecil belajar sendiri mengenal aksara lontara dan latin dan menimba ilmu dari beberapa guru di beberapa daerah di Sulawesi Selatan. Antara lain pernah berguru pada AG.H. M As'ad⁴ di Sengkang antara tahun 1930-1942.⁵ Ia hampir mewarisi seluruh ilmu yang dimiliki oleh AG.H.M. As'ad.⁶ Pada tahun 1942 AG.H. Daud Ismail diangkat sebagai imam besar di Kab. Soppeng dan mengajar di sebuah madrasah. Karena diakui sebagai ulama yang berilmu luas dan mendalam, beliau diangkat sebagai hakim (*qadhi*) pada tahun 1947 di Soppeng. Sepeninggal AG.H. M. As'ad (1952 M), AG. H. M. As'ad, Daud Ismail diminta untuk melanjutkan pembinaan Madrasah bersama dengan AG.H. M. Yunus Martan. Pada tahun 1961 Daud kembali ke Soppeng mendirikan Yayasan Perguruan Yastrib. Pada tahun 1993-2005 ia diangkat sebagai Ketua Majelis Ulama Indonesia Kab. Soppeng. Daud pemimpin pondok pesantren sejak tahun 1982 dan sebagai qadhi (hakim) untuk kedua kalinya di Soppeng hingga akhir hayatnya.

Selanjutnya penulis *Tafsir Akorang Mabbasa Ogi* yang ditulis oleh AG. Abd Muin Yusuf, Ia lahir pada tanggal 21 Mei 1920 di tanah bugis Rappang Kabupaten Sidrap Sulawesi Selatan. Ia dikenal oleh

³ Tim MUI Sulsel, *Tafsire Akorang Mabbasa Ogi (Tafsir Al-Qur'an al-Karim)*, Jilid I (Ujungpandang: MUI Sulsel, 1988), hlm. ii-v dan 59. Muh. Yusuf, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Sulawesi Selatan (Studi Kritis terhadap Tafsir MUI Sul-Sel)*, *Disertasi* (Makassar: PPS UIN Alauddin, 2011), hlm.63.

⁴ AG.H. As'ad adalah seorang ulama besar yang telah mendirikan pesantren Bugis di Sengkang pada tahun 1927 yang bernama al-Madrasah al-Arabiyyah al-Islamiyah. Di pesantren ini beliau banyak mencetak ulama besar dan ternama di Sulawesi.

⁵ Huzaemah Rauf, *Riwayat Hidup al-Mukarram K.H. Daud Ismail* (Dokumen Yayasan Pondok Pesantren Yastrib, 2007, hlm.23. Lihat juga Nasruddin Anshori, *AG. Ambo Dalle Maha Guru dari Bumi Bugis* (Cet. I; Yogyakarta: Tiara Wacana, 2009), hlm.17.

⁶ Semangat baru 1996, *Kyai Haji Daud Ismail Ulama Kharismatik*, Majalah edisi juli, Ujungpandang: Yayasan Penerbit Perpustakaan, 1996, hlm.8

masyarakat dengan nama Puang Tommeng,⁷ dan mengawali pendidikannya pada Madrasah Ibtidaiyah Ainur Rafieq di Rappang tahun 1930 hingga tamat pada 1933.⁸ Ia kemudian melanjutkan pendidikannya di Pesantren As'adiyah di Sengkang dan tamat tahun 1937. Di Madrasah inilah Ia bertemu dengan dua ulama kharismatik yakni AG.H. Abd Rahman Ambo Dalle dan AG.H. Abd Pabbaja. Setelah itu Ia menuju ke Majene untuk belajar, di mana gurunya terdiri dari orang-orang Muhammadiyah dari Sumatra, antara lain, Syekh Ahmad Khalib, Idris Saleh, Darwis Amini dan Kasim Bahar, dan menyelesaikan pendidikannya pada tahun 1939. Selanjutnya ke Pinrang melanjutkan pendidikannya pada Madrasah Muallimin Ulyā dan berhasil tamat pada tahun 1942, dan kembali ke Rappang untuk membina Madrasah Ibtidaiyah (MI) Nasrul Haqq pada tahun 1942-1945. Pada usia 22 tahun Ia diangkat menjadi Qādhi di Sidrap. Setelah menjadi Qādhi, Ia berangkat ke tanah suci Mekah dan belajar di Perguruan Tinggi al-Falah hingga tamat pada tahun 1949 dalam bidang perbandingan mazhab. Sekembali dari pengembaraannya mencari ilmu, Ia mendirikan pondok pesantren al-Urwah al-Wusqa di tanah kelahirannya. Meskipun Ia alumni dari pesantren As'adiyah Sengkang, DDI, dan Muhammadiyah, namun pondok pesantren yang didirikannya melambangkan persatuan dan kesatuan dari semua kalangan.

AG.H. Abd Muin Yusuf adalah seorang ulama yang kharismatik dan disegani oleh masyarakat Sulawesi Selatan. Pegalamannya mulai dari pejabat sebagai Qādhi di Sidrap, juga terlibat dalam politik praktis sebagai pendiri dan pengurus PNI dan pendiri Partai Masyumi di Wilayah Kabupaten Sidrap, melakoni hidup sebagai pemberontak bergabung dengan Kahar Muzakkar memperjuangkan Negara Islam Indonesia di tengah hutan melawan Belanda, menjadi anggota DPRD selama dua periode di Sidrap, Ketua MUI Sulawesi Selatan selama dua periode.⁹

Demikian bografi singkat kedua penulis tafsir berbahasa Bugis yang lengkap 30 juz. Keduanya menjadi teladan bagi masyarakat muslim, dicintai oleh segenap lapisan masyarakat dari berbagai kalangan.

2. Metodologi Penulisan

Penulisan kedua tafsir tersebut menggunakan lontara bugis¹⁰ yang merupakan salah satu tulisan khas suku bugis. Pada bagian ini penulis akan menguraikan metodologi kedua tafsir tersebut. Untuk tafsir Al-Munir karya AG.H. Daud Ismail menggunakan langkah penulisan sebagai berikut : 1) Ayat-ayat al-Qur'an ditulis secara berdampingan dengan terjemahnya. Dalam hal ini satu halaman dibagi ke dalam dua kolom. Ayat-ayat al-Qur'an ditulis di kolom sebelah kanan, sementara terjemahnya (aksara lontaranya) ditulis di kolom sebelah kiri. Setelah menulis kelompok ayat yang

⁷ Lihat Badan Arsip dan Perpustakaan Daerah Propensi Sulawesi Selatan, Tokoh-Tokoh Pemuka Islam Sulawesi Selatan, 2003, hlm.46.

⁸ Kadir Ahmad, Transformasi Keleturan di Pesantren al-Urwah al-Wusqā, dalam Abd Azia, Transformasi Kelekturan di Pesantren Sulawesi Selatan (Ujungpandang: Balai Penelitian Lektur Keagamaan Ujungpandang, 1993), hlm.97.

⁹ Lihat Badan Arsip dan Perpustakaan Daerah Propensi Sulawesi Selatan, Tokoh-Tokoh Pemuka Islam Sulawesi Selatan, 2003, hlm.47.

¹⁰ Lontara adalah huruf atau tulisan khas suku bugis yang menggunakan huruf bugis, atau disebut sebagai aksara asli masyarakat Bugis Makassar. Mattulada seorang budayawan menyatakan bahwa bentuk aksara lontara berasal dari "sulapa eppa lawa suji" berasal dari kata "lawa: pemisah, pagar dan penjaga. Suji : Putri. Wala suji adalah sejenis pagar bamboo yang berbentuk belah ketupat. Untuk lebih jelasnya lihat <http://edukasi.com>, mengenal aksara lontara bugis. (22 Okt 2014).

berdampingan dengan terjemahnya, maka beliau menafsirkan ayat-ayat tersebut dengan menampilkan nomor ayat tanpa menyebut teks lagi. 2) Di antara teknik interpretasi yang digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an adalah pendekatan linguistik,¹¹ sosio historis,¹² tekstual,¹³ dan kontekstual.¹⁴ Salah satu contoh interpretasi linguistic yang digunakan adalah ketika menjelaskan tentang makna musyrik, munafiq, kafir dan fasik. Sementara teknik interpretasi sosio historis dapat dilihat ketika menafsirkan QS. Yusuf/12: 53-64. Dan teknik interpretasi tekstual dapat dilihat ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah/2: 54. 3) Tafsir yang dijadikan sebagai sumber rujukan dalam tafsir ini adalah *tafsir al-Maraghi*, *tafsir jalalain* dan tafsir terbitan Departemen Agama RI.¹⁵

Dengan mencermati metode dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, dapat dipastikan bahwa metode yang digunakan adalah metode *tahlili*,¹⁶ yaitu menerjemahkan dan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an mulai dari QS. Al-fatihah sampai akhir QS. Al-Nas secara berurutan, meskipun dalam penjelasan makna kosa kata Ia hanya menguraikan kosa kata yang dianggap butuh penjelasan. Dalam menguraikan ayat, ia terkadang mengutip pendapat mufassir ternama, yang menunjukkan bahwa Ia juga menggunakan metode *muqāran*. Pendekatan sejarah yang digunakan (yang tidak lepas dari asbāb al-nuzul ayat) yang biasanya bersumber dari sunnah, atsar ataupun dari tabi'in. Dengan demikian penulisan tafsir ini termasuk dalam bentuk *tafsir bi al-ma'sūr*. Dan ketika penulisnya menjelaskan tentang ayat hukum terutama masalah fikih, maka Ia mengupasnya secara panjang lebar dengan pendekatan fikih. Ini menunjukkan bahwa corak tafsir ini termasuk dalam kategori bercorak fikih.

Selanjutnya metode *Tafsir Akorang Mabbasa Ugi* (Tafsir al-Qur'an berbahasa Bugis) yang ditulis oleh AG.H. Abd Muin Yusuf dkk. Penulisan tafsir ini sama dengan tafsir al-Munir yang menggunakan metode *tahlili*. Hal ini dapat dipahami ketika menelusuri kitab tafsir tersebut dari jilid 1 sampai jilid 11 yang di dalamnya terkandung syarat-syarat *tahlili*, dimana teknik penulisannya sesuai dengan sistematika atau urutan dalam Mushaf Ustmani.

Teknik penyajian tafsir ini mengikuti pola sebagai berikut: **Pertama** mengelompokkan beberapa ayat yang kemudian diterjemahkan lalu ditafsirkan. Pengelompokan ayat tersebut sesuai dengan keterkaitan ayat atau ayat-ayat tersebut memang mempunyai hubungan yang erat, seperti QS. Al-Mu'minun/90: 1-11. Kelompok ayat ini berbicara tentang orang-orang mu'min yang

¹¹ Interpretasi linguistik adalah ayat al-Qur'an ditafsirkan dengan menggunakan kaedah-kaedah kebahasaan Lihat Hassan Hanafi, *Min al-Nās ilā al-Wāqi*, Juz II (Cet.I; al-Qāhirah Mishr al-Jadidah: Markaz al-Kitl-Nasyr, 1425 H/ 2005 M), hlm.252-253.

¹² Kata sosio-historis berasal dari dua kata yaitu sosio artinya sosial, mengenai masyarakat dan historis bermakna sejarah. Lihat Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Cet IX; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004), h. 38. Interpretasi sosio-historis adalah penjelasan atau penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan pengetahuan tentang sejarah sebab-sebab turunnya ayat atau unsur-unsur kehidupan sosial lainnya

¹³ Interpretasi tekstual yaitu obyek yang diteliti ditafsirkan dengan menggunakan teks-teks al-Qur'an (disebut juga dengan teknik interpretasi Qur'ani) Lihat Abd Muin Salim, dkk., *Metodologi Penelitian Tafsir Mauḍū'iy* (Makassar: Alauddin Press, 2009), hlm.104. Adapun dengan hadis Nabi saw Lihat Hassan Hanafi, *Min al-Nās ilā al-Wāqi*, Juz II (Cet.I; al-Qāhirah Mishr al-Jadidah: Markaz al-Kitl-Nasyr, 1425 H/ 2005 M), hlm.100.

¹⁴ Dalam hal ini al-Qur'an berusaha untuk didialogkan dengan realitas kekinian, yang selanjutnya dapat disebut sebagai studi tentang peradaban.

¹⁵ Lihat M. Rafii Yunus, *Membidik Universalitas, Mengusung Lokalitas; Tafsir al-Qur'an Bahasa Bugis AG.H. Daud Ismail*, (Makalah), hlm.3

¹⁶ Metode *Tahlili* mengandung pengertian penafsiran al-Qur'an secara rinci dan berbagai aspek tinjauan atau penafsiran al-Qur'an berdasarkan urutan ayat-ayatnya secara runtut. Lihat Abd Muin Salim, *Metodologi Tafsir Sebuah Rekonstruksi Epistemologi; Memantapkan Keberadaan Ilmu afsir Sebagai Disiplin Ilmu* (UjungPandang: IAIN Alauddin Makassar (Orasi Pengukuhan Guru Besar), 28 April 1999, hlm.30.

beruntung.¹⁷ Kitab tafsir yang menjadi rujukan utama dalam tafsir ini adalah *tafsir al-Qāsimī*, *Tafsir Ibnu Katsīr*, *Tafsir al-Qur'an al-karīm*, dan *tafsir al-Maraghi*. Sementara yang menjadi rujukan penunjang adalah *Tafsir Ibnu Jarir al-Tabarī (jāmi' al-Bayān fī Tafsir al-Qur'an)*, *tafsir al-Qurtubī (al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an)*, *Tafsir al-Wādhī*, *Safwah al-Tafāsir*, *al-Dār al-Mansūr fī al-Tafsir al-Ma'tsūr* dan *al-Muntahab fī Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*.

Kedua, Setiap kelompok ayat yang dibahas diberikan judul tersendiri. Misalnya QS.Al-Tahrim/66: 10-12 diberi judul dengan ungkapan *Makkunrai mancajje akkacoereng madeceng engrengnge baine mancajje akkacoereng majā* (perempuan yang dapat menjadi teladan yang baik dan istri yang menjadi teladan yang buruk). Selanjutnya menjelaskan sebab-sebab pemberian nama surah, sebagai contoh penamaan surah al-An'am karena di dalamnya banyak berbicara tentang binatang.¹⁸ Sebelum membahas lebih lanjut kelompok ayat yang akan dibahas, terlebih dahulu menjelaskan inti pembahasan dan kandungan surah yang akan dibahas secara global, sehingga memudahkan pembaca mengetahui ini kandungan surah sebelum membaca lebih lanjut.

Ketiga, Dalam menguraikan kandungan ayat, dikemukakan sebab-sebab turunnya ayat, sebagai contoh adalah dalam QS.Al-Dhuhah/93. Surah ini berkaitan dengan pengejekkan orang kafir Quraish bahwa Nabi dibenci dan ditinggalkan oleh Tuhan-Nya, yang kemudian dibantah oleh ayat ketiga surah ini. Demikian pula dijelaskan pada permulaan surah yang dibahas tentang makkiyah dan madaniyah, bahkan mengemukakan jumlah ayatnya pada setiap surah. Penjelasan ini berfungsi untuk memberikan informasi mengenai ayat-ayat yang diturunkan di Mekah dan di Madinah.

Keempat, Mengemukakan hadis yang dapat mendukung ayat yang dijelaskan. Penjelasan hadis tersebut disebut sebagai penafsiran al-Qur'an dengan hadis. Meskipun hadis tersebut tidak dijelaskan secara terperinci mengenai kritikan sanadnya, namun dapat dipastikan bahwa hadis yang dikemukakan tidak diragukan karena diriwayatkan oleh orang-orang yang diakui kredibilitasnya.

Kelima, Menguraikan hubungan (munasabah) antara surah yang dibahas dengan surah sebelumnya, seperti QS.Al-Ashr/103 dengan QS.Al-Humazah/ 104, dalam QS.Al-Ashr/ 03 dikemukakan tentang sifat-sifat yang bisa menyelamatkan manusia dari kerugian sementara dalam QS.al-Humazah dikemukakan tentang sifat-sifat yang mengantarkan manusia kepada kerugian.¹⁹

Meskipun kelihatannya metode yang digunakan kedua tafsir tersebut adalah metode *tahlili*, namun untuk kesempurnaan metode tersebut dalam operasionalnya, sebagian dari cara kerja metode *muqāran* terdapat di dalamnya.

¹⁷ Anregurutta Abd Muin Yusuf dkk, *Tafsir Al-Qur'an Mabbasa Ogi*, Jilid 7 (t.tp: Majelis Ulama Indonesia Provinsi Sulawesi Selatan, 1988), hlm.83.

¹⁸ Sebelum menjelaskan lebih lanjut surah ini, terlebih dahulu dijelaskan secara global tentang latar belakang penamaan surah al-an'am. Dikemukakan bahwa surah ini diturunkan sekaligus satu surah, yang diturunkan bersama 70.000 malaikat. Hal ini disebabkan karena surah ini di dalamnya terkandung keesaan Allah, kejujuran, kenabian, hari akhirat, balasan terhadap orang yang tidak percaya kepada Allah, tentang halal dan haram. Demikian pula dijelaskan adanya hubungan dengan surah al-maidah. Lihat Anregurutta Abd Muin Yusuf dkk, *Tafsir Al-Qur'an Mabbasa Ogi*, Jilid 3 (t.tp: Majelis Ulama Indonesia Propensi Sulawesi Selatan, 1988), h. 91-93.

¹⁹ Anregurutta Abd Muin Yusuf dkk, *Tafsir Al-Qur'an Mabbasa Ogi*, Jilid 2 (t.tp: Majelis Ulama Indonesia Propensi Sulawesi Selatan, 1988), hlm.799-800.

3. Pengaruh dan Keunggulan Tafsir Lokal Berbahasa Bugis

Dalam mukaddimah *tafsir al-Munir* Juz I, disebutkan bahwa kebutuhan terhadap kitab tafsir berbahasa Bugis yang lengkap 30 juz di tanah Bugis Sulawesi Selatan yang dapat dibaca oleh umat Islam di daerah tersebut, merupakan alasan utama bagi penulisnya untuk menerbitkan karya tafsir berbahasa Bugis.²⁰ Demikian halnya dengan *tafsir Akorang Mabbasa Ogi* yang diterbitkan oleh MUI bertujuan untuk mendekatkan masyarakat bugis kepada al-Qur'an dengan bahasa dan budayanya sendiri.²¹ Orang-orang Bugis, baik yang berdiam di Sulawesi, maupun di berbagai daerah di Nusantara, memiliki kebutuhan mendasar terhadap tafsir al-Qur'an. A.G.H. Daud Ismail menyebutkan pada bagian pendahuluan bahwa:

*“Naekiya maumani pekkogi sussana engrengnge detto nawedding rilesseri nasaba naparengtangngiha puang Allah Taala rinabitta kuwammengngi napannessai engngrengnge napallembbangngi akkattana akorangnge, padatoha marisangengnge rikkeng rimajepuna akorangnge mabbasa ara nade nakkulle sellempogie naulle pahangngi narekko dee naritapassere’i nasaba basa ugi.”*²²

Artinya:

Bagaimanapun susah dan sulitnya (membaca dan memahami) buku tafsir, kita tidak boleh menghindarinya karena itu merupakan perintah Allah SWT kepada Nabi untuk menjelaskan dan menyebarkan kandungan al-Qur'an yang berbahasa Arab itu, sementara masyarakat Muslim Bugis tidak dapat memahaminya jika tidak ditafsirkan ke dalam bahasa bugis.

Untuk itu mereka sangat membutuhkan tafsir sesuai dengan latar belakang suku mereka, agar dapat lebih mudah memahami kandungan al-Qur'an secara mendalam yang selanjutnya dijadikan pedoman baik dalam kehidupan keagamaan mereka maupun dalam tradisi kehidupan bermasyarakat, karena sebagian di antara mereka tidak mampu memahami secara langsung tafsir ayat-ayat al-Qur'an dari bahasa aslinya yaitu bahasa Arab, atau dari tafsirnya yang berbahasa Indonesia.

Tafsir lokal berbahasa bugis, pembaca (khususnya suku bugis) dapat memahami dengan mudah dan optimal terhadap pengertian kosa kata ayat, terutama jika terdapat kata yang dianggap ambigu dan mereka dapat mengetahui posisi atau kedudukan kalimat. Inilah salah satu keunikan bahasa lontara, di mana dalam satu kata saja kadangkala memiliki arti yang sangat jauh berbeda dengan arti lainnya, demikian juga bacaannya, karena di dalam penulisannya tidak memiliki tanda-tanda khusus, misalnya *tasydid* (huruf *double*) dan *madd* (panjang). Contoh kata *bk* (*baka*), dapat dibaca dengan berbagai bunyi yang masing-masing memiliki arti tersendiri. Kata tersebut dapat dibaca *bāka* yang berarti keranjang, juga dapat dibaca *bākā* yang berarti buah *sukun*, selain itu dapat dibaca *bakka* yang berarti buah yang mengkal.²³ Contoh lain adalah *ebeb* (*bembe* : kambing), dapat pula dibaca *bebe*: bisu), dapat pula dibaca *bebbe*: meleleh, biasanya digunakan untuk air liur yang meleleh atau ingus yang meleleh.

²⁰ Lihat AG.H. Daud Ismail, *Tarjumah wa tafsir al-Juz al-Awwal* (Ujung Pandang: Bintang Selatan, t.th), h.4-7

²¹ Tim MUI Sulsel, *Tafsere Akorang Mabbasa Ogi (Tafsir Al-Qur'an al-Karim)*, Jilid I (Ujungpandang: MUI Sulsel, 1988), hlm.ii-v.

²² Tim MUI Sulsel, *Tafsere Akorang Mabbasa Ogi (Tafsir Al-Qur'an al-Karim)*, Jilid I (Ujungpandang: MUI Sulsel, 1988, hlm.2.

²³ Relevansi Pemikiran ulama bugis dan nilai budaya bugis, *Analisis*, Volume 1, Juni 2013. h. 7

Kitab tafsir berbahasa bugis dapat pula memberi informasi kepada suku-suku bangsa lain di Indonesia bahwa bahasa bugis memiliki kemampuan berintraksi dengan bahasa lain yang digunakan di seluruh dunia, termasuk dengan bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an.²⁴ Hal itu disebabkan bahasa bugis memiliki aksara sendiri yang dikenal dengan istilah aksara atau huruf lontara, serta mempunyai kaidah-kaidah kebahasaan.²⁵

Kehadiran kitab tafsir berbahasa bugis di kalangan masyarakat bugis, memiliki arti yang cukup signifikan dalam menambah wawasan pengetahuan agama, karena dengan bacaan dan pemahaman yang baik dari setiap tarjamah dan tafsir sebuah ayat akan menyebabkan mengkrystalnya pemahaman ayat-ayat al-Qur'an di dalam diri mereka, karena mereka membacanya dalam bahasa ibu mereka sendiri. Tafsir ini juga dapat menjadi pedoman dan petunjuk bagi generasi yang akan datang.

Pada dasarnya, kemampuan masyarakat muslim bugis untuk membaca huruf lontara masih terbatas pada orang-orang tertentu yang telah belajar di pesantren tradisional dan sekolah-sekolah tradisional pada zaman dahulu,²⁶ ini disebabkan karena huruf lontara sangat sulit, namun bagi generasi yang lahir belakangan sudah berupaya untuk memahaminya, meskipun sebagian dari kalangan suku bugis sendiri jarang menggunakan bahasa asli mereka di perkotaan yang masyarakatnya tergolong heterogen, namun ketika kembali ke tanah kelahiran, mereka tetap akrab dan konsisten dengan bahasa ibu mereka.

Kehadiran Tafsir berbahasa Bugis ini juga ternyata dapat mengisi kekosongan terhadap literatur yang dapat dibaca oleh masyarakat bugis yang kurang paham dengan literatur yang berbahasa arab maupun bahasa Indonesia.

Hasil penelitian ini menunjukkan pula bahwa para *Muballigh* dan *Da'i* di Sulawesi terutama di Sulawesi Selatan masih banyak yang menggunakan bahasa bugis ketika memberikan khutbah dan caramah agama di masjid-masjid dengan berpedoman kepada kedua kitab tafsir tersebut, yaitu kitab tafsir *al-Munir* dan kitab tafsir *Akorang Mabbasa Ugi* berbahasa *lontara bugis* dan bahkan menjadikan kitab tafsir tersebut sebagai kitab pegangan mereka. Seperti halnya Muhammad Amin sebagai Imam Masjid Quba di kota Pare-Pare yang menjadikan kitab tersebut sebagai pegangan dan rujukan, serta berkhotbah dan menyampaikan ceramah dengan menggunakan bahasa bugis, karena masyarakat sekitar sangat kental dengan bahasa bugis.

Makna dan kandungan hakiki dari ayat-ayat al-Qur'an yang mempunyai sifat redaksi yang beragam, ada yang *sharih* ada yang *mujmal*, yang *muhkam* dan yang *mutasyabih*. Kesemuanya membutuhkan penafsiran secara urgen. Terutama bagi yang kurang paham dengan bahasa indonesia terlebih bahasa arab.

Dengan demikian keberadaan tafsir berbahasa Bugis (menggunakan aksara bugis *lontara*), menempati posisi yang dapat dipastikan bahwa tingkat pemahaman terhadap agama di kalangan

²⁴ Azyumardi Azra, Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara ABAD XVII dan XVIII (Cet.II; Jakarta: Prenada Media, 2005), h.261-262.

²⁵ Mattulada, *La Toa: Satu Lukisan Analitis Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1985, h. 26.

²⁶ Christian Pelras, *The Bugis* diterjemahkan oleh Abdul Rahman Abu at.al. dengan judul *Manusia Bugis* (Cet I; Jakarta: Nalar kerjasama Forum Jakarta-Paris, EFEO, 2005), h. 17.

masyarakat yang berbahasa Bugis tidak akan punah dan hilang ditelan zaman. Hal ini menunjukkan bahwa budaya lokal bugis akan tetap dapat terpelihara dan lestari di tengah-tengah umat Islam (baik di lingkungan yang berbahasa bugis maupun dilingkungan lain yang heterogen) hingga penghujung akhir zaman.

C. Penutup

Kitab Tafsir *al-Munir* karya AG.H. Daud Ismail dan *Tafsir Akorang Mabbasa Ogi* (Tafsir al-Qur'an berbahasa Bugis) karya tafsir AG.H. Abd Muin Yusuf bersama ulama lain (*tim work*) MUI, merupakan karya tafsir ulama bugis yang dapat membantu masyarakat, khususnya suku Bugis yang kesulitan memahami tafsir bahasa Indonesia terlebih tafsir berbahasa Arab. Keberadaan tafsir berbahasa bugis memberikan pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang dapat dijadikan sebagai petunjuk dalam kehidupan sehari-hari.

Kedua tafsir (Tafsir *al-Munir* dan tafsir *Akorang Mabbasa Ogi*) menggunakan metode tahlili yang sesuai dengan sistematika urutan dalam Mushaf Ustmani, dengan bentuk *Tafsir bi al-Ma'tsūr* untuk *Tafsir al-Munir* dan *Tafsir bi al-Ra'yi* untuk *tafsir Akorang Mabbasa Ogi*. Dengan mencermati metodologi penulisan kedua tafsir tersebut, nampaknya masing-masing memiliki keunggulan tersendiri. Dari segi coraknya, tafsir al-Munir cenderung kepada corak tafsir fikih, sementara *Tafsir Akorang Mabbasa Ogi* tidak didominasi oleh kecenderungan tertentu.

Terlepas dari metodologi penulisan yang digunakan oleh keduanya, satu hal yang perlu mendapat perhatian adalah pengaruh dan fungsi kedua tafsir tersebut (secara khusus) dan kitab terjemah dan tafsir berbahasa Bugis lainnya (secara umum), berfungsi memberi kemudahan kepada masyarakat bugis dalam memahami makna kandungan ayat-ayat al-Qur'an untuk diaplikasikan dalam kehidupan mereka, baik dalam menjalin hubungan dalam kehidupan sosial masyarakat, maupun dalam kehidupan keberagamaan mereka, sekaligus memegang peranan penting dalam melestarikan budaya local (*aksara bugis lontara*).

Daftar Pustaka

- Abd Muin Salim, dkk., *Metodologi Penelitian Tafsir Mauḍū'iy* (Makassar: Alauddin Press, 2009).
-----, *Metodologi Tafsir Sebuah Rekonstruksi Epistemologi; Memantapkan Keberadaan Ilmu tafsir Sebagai Disiplin Ilmu* (UjungPandang: IAIN Alauddin Makassar (Orasi Pengukuhan Guru Besar), 28 April 1999).
- Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Cet IX; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004).
- Aerchive.com. *Mencintai Islam* (Daud Ismail Ulama Pelestari Kearifan Lontara Bugis), diakses pada 15 Okt 2014.
- AG. H. Abd Muin Yusuf dkk, *Tafsir al-Qur'an Mabbasa Ugi*, Jilid 1- 11 (t.t: Majelis Ulama Indonesia Provinsi Sulawesi Selatan, 1988).
- AG. H. Daud Ismail, *Tarjumah wa Tafsir al-Juz al-Awwal* (Ujung Pandang: Bintang Selatan, t.th)
- Anregurutta Abd Muin Yusuf dkk, *Tafsir Al-Qur'an Mabbasa Ogi*, Jilid 2 (t.tp: Majelis Ulama Indonesia Provinsi Sulawesi Selatan, 1988)
- Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Cet.II; Jakarta: Prenada Media, 2005)
- Badan Arsip dan Perpustakaan Daerah Provinsi Sulawesi Selatan, *Tokoh-Tokoh Pemuka Islam Sulawesi Selatan*, 2003

- Christian Pelras, *The Bugis* diterjemahkan oleh Abdul Rahman Abu at.al. dengan judul *Manusia Bugis* (Cet I; Jakarta: Nalar kerjasama Forum Jakarta-Paris, EFEO, 2005)
- Hassan Hanafi, *Min al-Nās ilā al-Wāqi*, Juz II (Cet.I; al-Qāhirah Mishr al-Jadīdah: Markaz al-Kitl-Nasyr, 1425 H/ 2005 M).
- Huzaemah Rauf, *Riwayat Hidup al-Mukarram K.H. Daud Ismail* (Dokumen Yayasan Pondok Pesantren Yastrib, 2007)
- Hassan Hanafi, *Min al-Nās ilā al-Wāqi*, Juz II (Cet.I; al-Qāhirah Mishr al-Jadīdah: Markaz al-Kitl-Nasyr, 1425 H/ 2005 M).
- <http://edukasi.com>, *Mengenal aksara lontara bugis*. (22 Okt 2014).
- Ibnu Mantsur, Abu Fadhil Jamal al-Din Muhammad Ibn, *Lisan al-Arab*, (Beirut: Dar al-Shadr, t.th)
- Kadir Ahmad, *Transformasi Keleturan di Pesantren al-Urwah al-Wusqā*, dalam Abd Azia, *Transformasi Keleturan di Pesantren Sulawesi Selatan* (Ujungpandang: Balai Penelitian Lektur Keagamaan Ujungpandang, 1993)
- Muhammad Husain al-Zahabi, *Tafsir wa al-Mufasssirun*, Juz 1 (Cet.VI; Mesir: t.pt, 1416H/1990 M),
- M. Rafii Yunus, *Membidik Universalitas, Mengusung Lokalitas; Tafsir al-Qur'an Bahasa Bugis AG.H. Daud Ismail*, (Makalah)
- Muh.Yusuf, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Sulawesi Selatan* (Studi Kritis terhadap Tafsir MUI Sul-Sel), *Disertasi* (Makassar: PPS UIN Alauddin, 2011)
- Mattulada, "Islam di Sulawesi Selatan" dalam Taufik Abdullah (ed), *Agama dan Perubahan Sosial* (Cet.I; Jakarta: Rajawali, 1983),
- , *La Toa: Satu Lukisan Analitis Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1985)
- Nasruddin Anshori, *AG. Ambo Dalle Maha Guru dari Bumi Bugis* (Cet. I; Yogyakarta: Tiara Wacana, 2009)
- Semangat baru 1996, *Kyai Haji Daud Ismail Ulama Kharismatik*, Majalah edisi Juli, Ujungpandang: Yayasan Penerbit Perpustakaan, 1996.
- Thameen Ushama, *Methodologies of The Qur'aniq Exegisis* diterjemahkan oleh Hasan Basri dan Amroeni dengan judul *Metodologi Tafsir al-Qur'an : Kajian Kritis Obyektif dan Komprehensif* (Cet, I; Jakarta : Riora Cita, 2000).

PERJUANGAN KH. MUHAMMAD DAUD ARIF DI KUALA TUNGKAL DALAM PERANG KEMERDEKAAN 1945-1949

Siti Syuhada dan Siti Ramayani

Ilmu Sejarah Universitas Jambi
(Email : ramayani95@yahoo.com)

Abstrak

Penelitian ini membahas tentang tokoh ulama atau kyai yang memiliki peran penting dalam mempertahankan kemerdekaan di Indonesia. Sosok kyai ini banyak mempengaruhi perkembangan kondisi sosial pada masa pasca kemerdekaan. Kyai yang dimaksud dalam penelitian ini adalah KH. Muhammad Daud Arif, yang memiliki peran penting di Kuala Tungkal dalam melawan penjajah. Kuala Tungkal adalah daerah yang dapat menghubungkan Jambi dengan dunia luar. KH. Muhammad Daud Arif mendirikan madrasah pertama di Kuala Tungkal, yang bernama Madrasah Hidayatul Islamiyah (MHI). Permasalahan yang dikaji dalam penelitian ini adalah: (1) Bagaimana latar belakang sosial kultural dan geografis dari keberadaan KH. Muhammad Daud Arif, (2) Bagaimana perjuangan KH. Muhammad Daud Arif dalam mempertahankan kemerdekaan di Kuala Tungkal tahun 1945-1949. Penelitian ini membahas lebih mendalam tentang bagaimana perjuangan KH. Muhammad Daud Arif dalam mempertahankan kemerdekaan di Kuala Tungkal. Penulis menggunakan penelitian sejarah yang terdiri dari empat tahap yaitu pengumpulan data, kritik sumber, penafsiran dan penulisan sejarah. Kemudian, penulis menggunakan pendekatan studi tokoh yaitu pendekatan masalah khusus, yang bertujuan untuk mempelajari secara intensif suatu masalah khusus atau kejadian luar biasa yang menyangkut sang tokoh. Hasil penelitian ini mengarah pada kejadian-kejadian yang menyangkut KH. Muhammad Daud Arif dalam perang kemerdekaan melawan penjajah pada masa pasca kemerdekaan. KH. Muhammad Daud Arif mempertahankan kemerdekaan di Kuala Tungkal dengan mendirikan barisan Hisbullah dan ia sebagai pemimpin dalam barisan tersebut. Anggota dari barisan Hisbullah adalah para murid Madrasah Hidayatul Islamiyah (MHI). Tetapi, KH. Muhammad Daud Arif tidak ikut berperang secara langsung melawan penjajah. Ia hanya sebagai penggerak atau pendorong rakyat untuk semangat dalam mengusir penjajah dengan cara melalui ceramah atau fatwa yang berdasarkan dalil Al-Qur'an.

Kata Kunci : *KH. Muhammad Daud Arif, Kuala Tungkal, Perang Kemerdekaan*

A. Pendahuluan

Kemerdekaan yang telah diperoleh bangsa Indonesia bukan pemberian dari penjajah, tetapi sebagai hasil dari perjuangan panjang dan berat yang telah dilalui oleh rakyat Indonesia dalam kurun waktu yang cukup lama. Sebelum proklamasi kemerdekaan Indonesia dibacakan, Indonesia berada dalam penjajahan Jepang. Semua aktivitas rakyat Indonesia berada di bawah pengawasan Jepang.

Pada tanggal 15 Agustus 1945 Jepang menyerah tanpa syarat dan dengan demikian menghadapkan para pemimpin Indonesia pada suatu masalah yang berat karena terjadi kekosongan kekuasaan.¹ Sehingga Soekarno segera membacakan proklamasi pada tanggal 17 Agustus 1945 yaitu suatu pernyataan kemerdekaan Indonesia. Proklamasi kemerdekaan Indonesia bukanlah hasil akhir dari perjuangan, akan tetapi awal perjuangan baru dalam membangun tatanan berbangsa dan bernegara. Untuk mempertahankan kemerdekaan dilakukan perjuangan fisik (pertempuran/ gencatan senjata) dan non fisik (diplomasi).

¹ M.C.Ricklefs. *Sejarah Indonesia Modern cet-10*. Yogyakarta : Gadjah Mada University Press. 1991. Hlm 315

Pertempuran atau perjuangan fisik rakyat Indonesia terjadi lagi dalam melawan penjajah yang ingin merebut kembali kekuasaan di Indonesia. Di mana, pasukan sekutu datang ke Indonesia disambut dengan sikap netral oleh pihak Indonesia. Tetapi, setelah diketahui bahwa pasukan sekutu memboncengi NICA (*Nederlands Indisch Civiele Administratie*) yang bertujuan ingin menegakkan kembali kekuasaan Hindia Belanda, maka sikap pihak Indonesia berubah menjadi curiga dan menimbulkan sikap waspada.²

Rakyat Indonesia saling bahu-membahu membentuk kelompok-kelompok bersenjata kecil maupun besar yang mempunyai tujuan yang sama yaitu mempertahankan kemerdekaan Indonesia. Presiden Soekarno juga menyatakan terbentuknya BKR (Badan Keamanan Rakyat), yang tugasnya memelihara keamanan bersama rakyat dan jawatan (adalah bagian dari departemen) negeri yang bersangkutan.³ Dibentuklah BKR di pusat dan di daerah-daerah.

Daerah Jambi tidak tinggal diam, dengan dipelopori oleh dr. R. Supardi, Abunjani, dan Abdullah Kartawirana, para pemuda Indonesia daerah Jambi membentuk API (Angkatan Pemuda Indonesia) untuk memperkokoh Pemerintahan Republik Indonesia.⁴ Selanjutnya, dalam buku Sejarah Perjuangan Kemerdekaan RI (1945-1949) di Propinsi Jambi mengatakan :

“Pada tanggal 22 Agustus 1945, rapat di rumah Abdullah Kartawirana memutuskan membentuk organisasi pemuda yang dinamakan API (Angkatan Pemuda Indonesia) yang dipimpin oleh Abunjani. Pemuda-pemuda yang ikut dalam API ini setiap hari mengikuti baris berbaris dan pengetahuan kemiliteran di lapangan Rawasari”.⁵

Selain itu, segenap lapisan masyarakat Jambi seperti Muara Tembesi, Muaro Tebo, Muaro Bungo, Bangko, Sarolangun, Kerinci dan Kuala Tungkal berpartisipasi dalam berbagai kegiatan partai, badan-badan dan barisan-barisan perjuangan.⁶

Daerah Kuala Tungkal terlebih dahulu dikenal dengan sebutan Tungkal. Penamaan Kuala Tungkal diperkenalkan pertama kali pada abad ke 17 (Desember 1636) dengan nama *Gualla Tomqual* (Kuala Tungkal). Dalam literatur kuno Belanda terkadang disebut juga dengan *Koela Toengkal*, *Kwala Toengkal*, *Koela Toengkal*⁷, *Moewara Tongkal*, atau *Moeara Tongkal*, *Moeara Toengkal* juga *Moearotoengkal* yang banyak digunakan dalam koran-koran Belanda.⁸ Daerah Kuala Tungkal terdapat barisan pejuang seperti API, laskar Hulu Balang dan barisan Hisbullah. API dipimpin oleh H. Syarkawi, laskar Hulu Balang dipimpin oleh A. Manan dan barisan Hisbullah dipimpin oleh KH. Muhammad Daud Arif.⁹ KH. Muhammad Daud Arif lahir dalam perjalanan kapal dari Amuntai, Kalimantan Selatan menuju Johor (Malaysia) pada tahun 1908. Orang tuanya bernama H. Arif dan Hj.

² Nur Laela. Perjuangan Rakyat Parakan-Temanggung dalam Mempertahankan Kemerdekaan Republik Indonesia (1945-1946). *Skripsi*. Diambil dari digilib.uin-suka.ac.id, pada tanggal 14 Februari 2017, jam 17.34 Wib. Hlm.3

³ Slamet Muljana. *Kesadaran Nasional dari Kolonialisme sampai kemerdekaan*. Jakarta : PT. Tema Baru. 1986. Hlm.39

⁴ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Sejarah Revolusi Kemerdekaan Daerah Jambi*. Jambi : Dep. Dikbud. 1987. Hlm.54

⁵ Dewan Harian Daerah Angkatan 45. *Sejarah Perjuangan Kemerdekaan RI (1945-1949) di Propinsi Jambi*. Jambi : DHD. 1990. Hlm.15

⁶ Departemen P & K. *Op.Cit*. Hlm.54

⁷ Penulisan kata *Koelatoengkal* banyak terdapat dalam : J. Tideman (Met Medewerking van) Ph. F. L. Sigar, *Djambi*, Uitgegeven Met Steun van Bet Koninklijk Nederlanden Aardrijkskundig Genootschap en van Het Zuid Sumatra Instituut, (Amsterdam : Druk De Bussy, 1938).

⁸ Syamsul Bahri. *Pemadaman Urang Banjar ke Tanjung Jabung (Tinjauan Historis)*. Hlm.4

⁹ DHD Angkatan 45. *Op.Cit*. Hlm.18

Aisyah. Beliau adalah anak bungsu dari enam bersaudara yaitu H. Manshur, H. Ahmad, Hj. Zaleha, H. Ujang dan Shabran. Ketika masih kecil beliau ditinggal oleh ayahnya menjadi seorang yatim. Pada usia 17 tahun, beliau ikut kakaknya merantau ke Mekkah untuk belajar agama. Selama 5 tahun di Mekah, Daud pulang ke Johor dan kemudian ikut ibunya yang merantau ke Kuala Tungkal.¹⁰

KH. Muhammad Daud Arif memiliki peran penting di Kuala Tungkal. *Pertama*, beliau sebagai seorang ulama dengan mendirikan Madrasah Hidayatul Islamiyah pada tahun 1936, yang dibantu oleh para ulama dan masyarakat Kuala Tungkal.¹¹ Madrasah Hidayatul Islamiyah merupakan lembaga pendidikan agama pertama di Tungkal, di mana pada saat itu hanya ada *Volkschool* (Sekolah Rakyat) dan *Vervolgschool* (Sekolah Rakyat Lanjutan).¹² Tahun 1936 di Indonesia masih dijajah oleh Belanda, sehingga untuk mendirikan madrasah harus meminta izin kepada pihak Belanda dan pihak Belanda mengizinkan berdirinya madrasah.¹³ Berdirinya Madrasah selain berfungsi sebagai lembaga pendidikan, ternyata sebagai kesadaran berbangsa dan bernegara untuk menumbuhkan rasa perjuangan rakyat dalam melawan penjajah Belanda, yang ditandai dengan munculnya cinta beragama dan tanah air.

Pada zaman Agresi Militer Belanda para pengurus, guru dan pelajar Madrasah Hidayatul Islamiyah terjun pula ke kancah perjuangan membela nusa dan bangsa di sekitar Kuala Tungkal serta turut membentuk dan bergabung dalam barisan perjuangan/ laskar pejuang untuk merebut kemerdekaan. Disadari atau tidak, secara langsung MHI berperan aktif dalam melawan penjajah apalagi di saat-saat perang kemerdekaan.¹⁴

Pada tahun 1947, keluarlah fatwa dari KH. Muhammad Daud Arif yaitu “Bahwa mati dalam perang membela agama, tanah air dan bangsa adalah mati syahid”. Fatwa-fatwa KH. Muhammad Daud Arif sangat besar pengaruhnya terhadap segala tindak usaha setiap anggota masyarakat. Fatwa inilah yang membangkitkan murid-murid MHI dan di luar MHI untuk berjuang mengadakan perlawanan dan berkorban demi membela nusa dan bangsa. Fatwa jihad dan madrasahnyanya adalah bukti nyata, bahwa KH. Muhammad Daud Arif tidak mau tinggal diam dalam keterlibatannya membangun masyarakat, negeri dan bangsa.¹⁵

Kedua, KH. Muhammad Daud Arif sebagai seorang pejuang dengan mendirikan barisan Hisbullah dan beliau sebagai pemimpin dalam barisan tersebut.¹⁶ Barisan Hisbullah berfungsi sebagai barisan pejuang untuk mempertahankan kemerdekaan Indonesia khususnya Kuala Tungkal. Barisan tersebut dibentuk pada tahun 1945.¹⁷

¹⁰ Syamsul Bahri. *Perguruan Hidayatul Islamiyah (PHI) : Modernisasi Pendidikan Islam di Tanah Tungkal*. Kuala Tungkal. 2012. Hlm.46

¹¹ Syamsul Bahri. *Ibid*. Hlm.63

¹² Syamsul Bahri. *Ibid*. Hlm.56

¹³ Syamsul Bahri. *Ibid*. Hlm.61

¹⁴ Syamsul Bahri. *Ibid*. Hlm.114

¹⁵ Syamsul Bahri. *Ibid*. Hlm.124-125

¹⁶ Effendi Hasan. *Sejarah Perjuangan Kemerdekaan RI di Tanjung Jabung (1945-1949)*. Kuala Tungkal. 2004. Hlm.3

¹⁷ Effendi Hasan. *Ibid*. Hlm.3

B. Kondisi Sosial Kultural

Sebelum KH. Muhammad Daud Arif datang ke Kuala Tungkal, keadaan masyarakat begitu kacau, banyak kemiskinan yang muncul seperti perjudian, minuman keras, sabung ayam, dan lain-lain. Keadaan yang tidak kalah parah sebelumnya adalah pendidikan agama Islam yang belum bersinar, sehingga banyak kalangan masyarakat Tungkal yang buta huruf terlebih belum mengenal bagaimana mengenai agama/ajaran Islam. Selain itu, ada pengelompokan ras yaitu dua kelompok suku antara Melayu Palembang dan Banjar Kalimantan Selatan.¹⁸

Setelah KH. Muhammad Daud Arif datang ke Kuala Tungkal pada tahun 1930. Melihat kondisi masyarakat yang begitu kacau dan belum bersinarnya agama Islam di Kuala Tungkal, maka beliau berencana untuk menyebarkan agama Islam. Motif awal KH. Muhammad Daud Arif untuk menyebarkan ilmu pengetahuan agama yang telah diperolehnya selama belajar di Makkah al-Mukarramah. Beliau mendirikan majelis taklim di Kuala Tungkal, yaitu dengan cara membentuk pengajian kecil di tempat tinggalnya. Dari sinilah kiranya beliau mulai dikenal sebagai ulama muda yang energik.¹⁹

Kemudian, KH. Muhammad Daud Arif melihat bahwa Kuala Tungkal tidak ada lembaga pendidikan Islam (madrasah) untuk mengajarkan anak-anak dan masyarakat, hanya ada lembaga pendidikan umum yang didirikan Belanda, akhirnya beliau memberikan saran untuk mendirikan madrasah kepada masyarakat. Masyarakat antusias dan memberikan dukungan terhadap saran dari KH. Muhammad Daud Arif karena masyarakat kurang akan pendidikan agama Islam.²⁰ Pada tahun 1934, dibangunlah lembaga pendidikan Islam yang bernama Madrasah Hidayatul Islamiyah (MHI) yang diketuai oleh KH. Muhammad Daud Arif. Dibangunnya MHI selain sebagai lembaga pendidikan Islam, juga sebagai tempat perjuangan untuk menumbuhkan rasa perjuangan rakyat dalam melawan penjajah Belanda, karena pada masa itu bangsa Indonesia dijajah oleh Belanda.

Semenjak KH. Muhammad Daud Arif menetap di Kuala Tungkal, beliau rela mengajarkan masyarakat tentang ilmu agama dan bahasa Arab. Berbagai aktifitas yang beliau lakukan, mulai dari memberikan pengajian di majlis taklim sehingga menjadikannya *da'i* (penganjur Islam), pendidikan madrasah dan mengelola pendidikan agama kemudian menjadi *ustad* (guru agama) yang menjadikannya *mujahid* (orang yang berjuang di jalan Allah), selanjutnya mengantarkannya juga menjadi seorang politikus handal dalam partai politik yang cukup hebat pada zamannya.

C. Perjuangan KH. Muhammad Daud Arif

1. Komite Nasional Indonesia Daerah (KNID) Cabang Jambi (1945)

Pembentukan KNI (Komite Nasional Indonesia) untuk kelancaran pemerintahan, maka di seluruh Indonesia dibentuklah KNI dengan pusat di Jakarta. Selanjutnya untuk merealisasikan hal itu, maka pada tanggal 2 September 1945 dibentuklah Komite Nasional Indonesia Daerah (KNID) (Kewedanaan) Tungkal bersamaan dengan dibentuknya KNI cabang Jambi. Kemudian diadakanlah

¹⁸ Syamsul Bahri. *Op.Cit.* Hlm.31-332

¹⁹ Syamsul Bahri. *Op.Cit.* Hlm.51

²⁰ Syamsul Bahri. *Op.Cit.* Hlm.54

pertemuan para tokoh penting yang berasal dari berbagai golongan. Adapun mereka yang hadir adalah Guru H. M. Daud Arif (Ulama), Dr. J. Yakop (Dokter Jerman), Supomo (kepala Kantor Pos), M. Kurchi (Kepala Kantor Kawat), Mahyuddin Diah Syahbandar (Kepala Pabean), Zainal Lubis (Sekretaris Marga), Hasbullah Naud (Cendikiawan), Indar Zaini (Pengusaha), M. Syarif (Pemuda), Ikhsan Kiju (Pemuda), Masruni A. Rahim (Pemuda), Banven (Pegawai Pabean), M. Syarkawi (Tokoh Masyarakat), H. M. Kasim (Tuo Tenggana), H. Sulaiman Tanjung (Tuo-tuo), H. A. Rahman Shiddik (Polisi), A. Azis St. Basah, Karmein Ayat, Masdar Ajang, Abdullah Nurvarin, H. Masdar, Nasir Lubis, Hamzah Tukang dan Hasan AR.²¹

2. Unjuk Rasa (Demo) Perjudian di Kuala Tungkal (1947)

Untuk menyambut HUT Republik Indonesia tahun 1947, dibentuklah panitia peringatan HUT kemerdekaan RI. Ketuanya M. Byk, sekretaris panitia yaitu A. Mukti Nashruddin, dan ketua-ketua seksi diambil dari Kepala instansi dan ketua-ketua organisasi lainnya. Bupati yang berfungsi sebagai pelindung, menghendaki adanya main judi untuk menutupi biaya perayaan itu. Letnan II A. Thaib Hanafiah selaku penasehat dan Letda A, Mukti Nashruddin mencoba untuk menghalangi perjudian itu, namun Bupati tetap bersikeras mempertahankan perjudian tersebut. Hari berikutnya, datanglah unjuk rasa para alim ulama, yang terdiri dari orang-orang suku Banjar yang dipimpin oleh Guru H. M. Daud Arif, Guru H. A. Aziz Hakim Agama dan beberapa orang bersenjata tajam yang di antaranya Guru Abdul Shomad. Unjuk rasa tersebut tidak membuahkan hasil, malahan Bupati tetap mempertahankan pendiriannya tersebut. Masalah perjudian ini, ternyata membuat antar suku di Kuala Tungkal bergejolak sehingga memakan korban, dan dapat diselesaikan dengan TNI.²²

3. KH. Muhammad Daud Arif Ditawan Belanda (1947)

Pada tahun Mei 1947, terjadi penangkapan yang dilakukan Belanda di perairan Kuala Betara (Kuala Tungkal). Belanda menangkap sebuah kapal dagang bernama KM. Bali di perairan antara Kuala Tungkal dan Kampung Laut menuju Jambi.²³ Penangkapan ini dilakukan supaya perwakilan dari Kuala Tungkal tidak datang ke Jambi untuk menghadiri Konferensi Jawatan Agama.²⁴ Penangkapan kapal dagang tersebut ada Kapten M. Thaib RH (Komandan Kompi Kuala Tungkal), Sersan Mayor Cedet/ Kadir Naning (ajudan) dan beberapa orang pengawal, pembantu inspektur Kls. II Asmara Siagian (anggota polisi), Letnan Muda A. Saman, Kepala Pabean Haryono, pegawai-pegawai Doane, KH. Muhammad Daud Arif, KH. Abdullah Azis, KH. A. Thaib, KH. Gumri Abdullah dan beberapa orang sipil lainnya.²⁵ Semua penumpang dibawa ke Tanjung Pinang (Riau) sebagai tawanan perang, sedangkan beras di buang ke laut.²⁶ Rombongan Letda A. Laman Yatub dan Kapten M. Thalib RH dan Letda R. Umar serta anak buahnya ditawan di Tanjung Pinang, sedangkan penumpang sipil

²¹ KPEPKD Kabupaten Tanjung Jabung Barat. *Perjuangan Rakyat Tanjung Jabung 1942-1949*. Tanjung Jabung Barat : KPDEPKD. Hal 52. Lihat juga, Dewan Harian Daerah Angkatan 45. *Sejarah Perjuangan Kemerdekaan RI (1945-1949) di Propinsi Jambi*. Jambi : DHD. 1990. Hlm.57

²² Mukti Nashruddin. *Jambi dalam Sejarah Nusantara*. Jambi. 1989. Hlm.380-387

²³ DHD Angkatan 45 Propinsi Jambi. *Op.Cit.* Hlm.51-52.

²⁴ Untuk menghadiri musyawarah ulama di Jambi

²⁵ Arsip Belanda S/Ac.10/CONF.2/C.2/35 - Arsip Belanda ac.No. 15/vt

²⁶ Nasution. *Sejarah Perang Kemerdekaan Indonesia jilid 5*. Bandung : Angkasa. Hlm.277. DHD Angkatan 45 Propinsi Jambi. *Perjuangan Kemerdekaan RI (1945-1949)*. Jambi : DHD. 1990. Hlm.51-52. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Sejarah Revolusi Kemerdekaan Daerah Jambi*. Jambi : Dep. Dikbud. 1987. Hlm.71. Syamsul Bahri. *Perguruan Hidayatul Islamiyah (PHI) : Modernisasi Pendidikan Islam di Tanah Tungkal*. Kuala Tungkal. 2012. Hlm.123

lainnya dibebaskan.²⁷ Setelah tiga hari, baru dilepaskan oleh Belanda karena ada KH. Muhammad Daud Arif (semua orang ribut karena beliau tokoh yang sangat penting di Tungkal).²⁸ Belanda tidak mau mengambil resiko jika terjadi perang karena peralatan perang Kuala Tungkal yang lengkap.

4. Pembentukan Pemerintahan Militer Tungkal Area (1949)

Pada tanggal 21 Januari 1949 Belanda berhasil menduduki kota Kuala Tungkal. Melihat hal tersebut, masyarakat Kuala Tungkal tidak tinggal diam. Mereka segera melakukan rapat membahas pembentukan Pemerintahan Militer Tungkal Area, untuk menyusun tenaga agar tercapai penyerangan terhadap Belanda yang menduduki kota Kuala Tungkal. Pimpinan rapat dipimpin oleh Komandan Daerah Militer (KDM) yaitu Letda A. Fattah Laside. Rapat tersebut membahas tentang perubahan dalam "Penetapan Umum" No. 1003/181248/49 tanggal 4 April 1949 yang ditandatangani oleh Letda A. Fattah Laside.²⁹ Kemudian rapat tersebut dilanjutkan lagi pada tanggal 5 Mei 1949, dengan hasil penetapan baru No:003/181248/49 dengan beberapa susunan yaitu kepala pemerintahan daerah militer oleh H. Syamsuddin, kepala jabatan penerangan oleh T. Hasan AR, kepala pabean oleh T. Masdar Ajang, kepala sosial oleh T. Amri dan kepala pejabat agama oleh KH. Muhammad Daud Arif atau Guru H. Daud.³⁰

D. Barisan Hisbullah

1. Terbentuknya Barisan Hisbullah

Setelah Indonesia merdeka, di samping TKR atau BKR yang dibentuk ada juga laskar-laskar atau barisan-barisan pejuang rakyat, seperti Barisan Hisbullah dan Barisan Sabilillah yang mana eksistensinya dari pasukan ini sangat jelas, yaitu sebagai badan yang bersifat semi militer. Barisan Hisbullah (Tentara Allah) dan Barisan Sabilillah (Jalan Allah) didirikan menjelang akhir pemerintah Jepang dan mendapat latihan kemiliteran. Barisan Hisbullah dikomandoi oleh KH. Hasyim Asy'ari (kakek Abdurrahman Wahid/ Gusdur)³¹ dan Barisan Hisbullah dibawah Masyumi karena KH. Hasyim Asy'ari ketua Masyumi. Barisan Sabilillah dipimpin oleh KH. Masyukur.³²

Munculnya laskar/ barisan untuk mengusir penjajah sangat erat kaitannya dengan dua organisasi besar pada masa itu, yaitu Masyumi (Majelis Syuro Muslimin Indonesia) dan GPII (Gerakan Pemuda Islam Indonesia). Sebelum adanya organisasi GPII sudah ada organisasi pemuda Islam yang mengkhususkan diri dalam perjuangan kelaskaran yaitu Barisan Hisbullah, maka pada tanggal 5 Oktober 1945 diadakan kesepakatan untuk menggandeng penyebutan GPII dengan Hisbullah (GPII/ Hisbullah).³³

²⁷ KPEPKD Kabupaten Tanjung Jabung Barat. *Op.Cit.* Hlm. 258-259

²⁸ Wawancara KH. Abdul Halim kasim, SH

²⁹ Arisp *Surat Penetapan Umum*, No. 005/x/49, (4 April 1949).

³⁰ KPEPKD Kabupaten Tanjung Jabung Barat. *Op.Cit.* Hlm.171-177. Lihat juga, DHD Angkatan 45 Propinsi Jambi. *Perjuangan Kemerdekaan RI (1945-1949)*. Hlm.207

³¹ Laskar Hizbullah berpusat di Jawa yang didirikan oleh KH. Hasyim Asy'ari yaitu kakek Gusdur. Wawancara dengan KH. Abdul Halim Kasim, SH.

³² Syafiq. *Peran Laskar Hizbullah dan Sabilillah dalam Kemerdekaan RI yang Tersisihkan*. Diambil dari <https://islamedia.id/peran-laskar-hizbullah-dan-sabilillah-dalam-kemerdekaan-ri-yang-tersisihkan/>, pada tanggal 24 April 2017, jam 21.25 WIB

³³ KPEPKD Kabupaten Tanjung Jabung Barat. *Op.Cit.* Hlm.65

Pada saat GPII sibuk untuk melakukan konsolidasi, di Yogyakarta diadakan Kongres umat Islam Indonesia pada tanggal 7-8 November 1945. Kongres tersebut akhirnya menyepakati dibentuknya Partai Politik Islam Masyumi yaitu satu-satunya wadah perjuangan politik umat Islam Indonesia, dengan kesepakatan nama “Partai Politik Islam Masyumi”. Pada tahun 1946 Guru H.M. Daud Arif menjadi Ketua Partai Masyumi anak cabang Kuala Tungkal.³⁴

Pada tahun 1946, Barisan Hisbullah dibentuk di daerah Kuala Tungkal dan cabang dari Jawa. Pendiri dan pemimpin laskar tersebut adalah Guru H. M. Daud Arif (hanya penggerak dan tidak ikut melawan/ bertempur dengan Belanda) dan komandannya Hanafiah hingga tahun 1949. Barisan Hisbullah adalah barisan pemuda yang disiapkan untuk mempertahankan kemerdekaan dan menantang bagi yang menghalaginya berdasarkan motif keagamaan. Anggota dari barisan Hisbullah adalah murid-murid MHI dan Masyumi.³⁵ Barisan Hisbullah dinamakan juga barisan “anak muda” atau angkatan muda Kuala Tungkal.³⁶

Susunan kepengurusan barisan Hisbullah adalah Guru H. M. Daud Arif (Ketua), H. Abdurrahim (Sekretaris), H. Abdul Kawl Andi Lelle (Bendahara), A. Zaini (Kepala Pasukan) dan A. Nafiah (Kepala Penggempur). Nama-nama yang tergabung dalam barisan Hisbullah antara lain adalah Guru H. M. Arsyad, H. Ahmad Zaini bin H. M. Thohir, Safri, H. Darmansyah, H. Ghazali, H. Hasan, Basrah, Saadun, Mamas, Hasan, Bakri, M. Sahar, Abdullah L, Abdul Mu'in, H. Ibrahim, H. Mahfuz bin H. Thoyib Tamim, H. Qawi, Kurnia Ramli, Nafiah Rasyidi, H. Hamzah bin H. Bustami, Badrun Ali Akbar, M. Daud bin Abdul Shomad, Jamaluddin bin H. M. Amin, H. Abdurrahman HN, Sinok bin Lamod, M. Kasim bin Ali dan lain-lain.³⁷

2. Markas dan Perlengkapan Barisan Hisbullah

Pusat atau markas Barisan Hisbullah di sekitar hadapan Masjid Agung.³⁸ Para pemuda yang tergabung di dalam kebarisan ini mendapat latihan kemiliteran yang dilatih oleh eks anggota Heiho³⁹ (Madhan dan Nurul Alwi), dan barisan Sabilillah juga dilatih oleh eks anggota Heiho. Barisan Sabilillah adalah barisan orang tua yang dipimpin oleh KH. Muhammad Kasim Saleh dengan anggota dari pengurus-pengurus MHI, guru-guru MHI dan rakyat biasa.⁴⁰

Barisan Hisbullah bersenjata bambu runcing, keris, pedang, dan sejenisnya yang bahu membahu bersama rakyat untuk mempertahankan kemerdekaan. Selain itu, adapun persenjataan dan perlengkapan militer di diperoleh dengan berbagai usaha seperti senjata hasil rampasan dari tentara Jepang ditambah membeli dari Singapura secara sembunyi-sembunyi melalui pedagang beras dan

³⁴ KPEPKD Kabupaten Tanjung Jabung Barat. *Op.Cit.* Hlm.65-66

³⁵ Wawancara KH. Abdul Halim Kasim, SH.

³⁶ Syamsul Bahri. *Op.Cit.* Hlm.116

³⁷ KPEPKD Kabupaten Tanjung Jabung Barat. *Op.Cit.* Hlm.65. Lihat juga, artikel dari *Perlawanan Laskar Hizbullah Kuala Tungkal terhadap Pasukan Belanda Tahun 1949*. Hlm.3

³⁸ Wawancara KH. Abdul Halim Kasim, SH. Markas gerakan Barisan Hisbullah berlokasi di sekitar hadapan Masjid Agung (lokasi hotel Cahaya sekarang). Lihat juga, KPEPKD Kabupaten Tanjung Jabung Barat. *Perjuangan Rakyat Tanjung Jabung 1942-1949*. Tanjung Jabung Barat : KPDEPKD. Hlm.77

³⁹ Heiho adalah organisasi kemiliteran yang dibentuk Jepang dengan anggota orang-orang Indonesia. Jepang membentuk Heiho untuk membantu Jepang dalam Perang Dunia II. Wawancara KH. Abdul Halim Kasim, SH.

⁴⁰ Wawancara KH. Abdul Halim Kasim, SH.

kopra.⁴¹ Selain itu, barisan ini mengumpulkan pakaian-pakaian untuk dijual yang kemudian hasilnya digunakan untuk membeli persenjataan-persenjataan dari salah satu pedagang yang bernama Cik Mat dari Singapura, selain dengan cara tersebut dapat meminjam dari BKR.⁴²

Gerakan barisan Hisbullah diajarkan bagaimana baris-berbaris, tiarap, menggunakan senjata dan lain-lain. Mengenai pakaian yang digunakan barisan Hisbullah dibeli dari tukang jahit dan banyak dijual di Kuala Tungkal ketika itu. Bahkan barisan Hisbullah/Sabilillah terobsesi ingin membeli kapal perang untuk mempertahankan kemerdekaan, dengan mengumpulkan baju dan pakaian atau lainnya, namun tidak kesampaian.⁴³ Barisan Hisbullah dan Sabilillah selalu bekerja sama dengan TNI sewaktu tentara Belanda mengadakan agresi ke Kuala Tungkal.⁴⁴

3. Pertempuran yang Pernah Terjadi

Pada tanggal 28-29 Desember 1948 tentara Belanda melakukan penyerangan dan kependudukan di Kota Jambi, pada hari yang sama serentak dengan pendaratan tentara payung Belanda di Pal Merah Jambi, kapal-kapal perang Belanda sebanyak 30 buah melakukan pendaratan di pantai Kuala Tungkal (disekitar Tanjung Jabung).⁴⁵ Setelah pendudukan ibukota Jambi, maka TNI bersama barisan Hisbullah terus meningkatkan pengawasan di markas siang dan malam dengan memasang *Sarang Halang*.⁴⁶ Kemudian, pada tanggal 4 Januari 1949 ada berita bahwa kapal *Landing Craft* (LC) atau kapal pendarat berlabuh di Kampung Laut sehingga kesibukan juga timbul di Kota Kuala Tungkal.⁴⁷

Ketika tentara Belanda melakukan penyerangan ke kota Kuala Tungkal terjadilah pertempuran sengit antara pasukan Belanda melawan TNI dan Barisan Hisbullah, yang pada akhirnya tentara Belanda dapat mengalahkan pasukan TNI dan Barisan Hisbullah karena tentara Belanda memiliki persenjataan yang canggih sehingga tentara Belanda dapat memasuki kota Kuala Tungkal.⁴⁸ Kemudian, pada hari Jum'at tanggal 21 Januari 1949 tentara Belanda dapat menguasai dan menduduki kota Kuala Tungkal. Pada saat itu, tentara Belanda masuk menuju ke arah pelabuhan dan melakukan penembakan-penembakan dan tembakan meriam kapal ke arah Kota Kuala Tungkal.⁴⁹

Sebelum ditaklukkannya Kota Kuala Tungkal, pada pukul 11.30 siang umat Islam akan melakukan sholat Jum'at di Masjid Raya (Masjid Agung Istiqomah)⁵⁰, tiba-tiba terdengar suara kapal-

⁴¹ Syamsul Bahri. *Op.Cit.* Hlm.117. Lihat juga, KPEPKD Kabupaten Tanjung Jabung Barat. *Perjuangan Rakyat Tanjung Jabung 1942-1949*. Tanjung Jabung Barat : KPDEPKD. Hlm.77

⁴² Artikel dari *Perlawanan Laskar Hizbullah Kuala Tungkal Terhadap Pasukan Belanda Tahun 1949*. Hlm.4

⁴³ *Perlawanan Laskar Hizbullah Kuala Tungkal Terhadap Pasukan Belanda Tahun 1949*. *Loc.Cit*

⁴⁴ KPEPKD Kabupaten Tanjung Jabung Barat. *Op.Cit.* Hlm.78

⁴⁵ *Perlawanan Laskar Hizbullah Kuala Tungkal Terhadap Pasukan Belanda Tahun 1949*. *Op.Cit.* Hlm.4

⁴⁶ *Sarang Halang* adalah sebuah tiang stelling yang tinggi tempat pengintaian musuh dengan menggunakan teropong yang terletak dekat jerambah (Pelabuhan) boom lama.

⁴⁷ *Perlawanan Laskar Hizbullah Kuala Tungkal Terhadap Pasukan Belanda Tahun 1949*. *Op.Cit.* Hlm.5

⁴⁸ *Perlawanan Laskar Hizbullah Kuala Tungkal Terhadap Pasukan Belanda Tahun 1949*. *Op.Cit.* Hlm.5

⁴⁹ Artikel dari *Perlawanan Laskar Hizbullah Kuala Tungkal Terhadap Pasukan Belanda Tahun 1949*. Hlm.4. Dewan Harian Daerah Angkatan 45. *Sejarah Perjuangan Kemerdekaan RI (1945-1949) di Propinsi Jambi*. Jambi : DHD. 1990. Hlm.164

⁵⁰ Berdirinya masjid Agung diprakarsai oleh Guru H. M. Daud Arif, dimana masyarakat Kuala Tungkal membentuk panitia pengurus pembangunan masjid. Adapun panitia tersebut yaitu Guru H. M. Daud Arif sebagai ketua, H. Kasim Saleh sebagai wakil ketua, H. Asmuni sebagai sekretaris, dan Hasbullah Naud sebagai Bendahara. Adapun pengumpulan dana dilakukan dengan cara memanggil para hartawan dan dermawan agar dapat menyumbangkan sebagian hartanya untuk pembangunan masjid, dan mereka dengan suka rela mendaftarkan diri untuk memeberikan wakaf saat itu juga. Pembangunan masjid memakan waktu kurang lebih 1 tahun. Berdirinya masjid Agung sebagai pemersatu umat Islam, karena pada masa

kapal Belanda memasuki perairan Kota Kuala Tungkal sambil menembaki bertubi-tubi dan meluncurkan meriam, sehingga pucuk Masjid Agung terkena tembakan dan hancur bertebaran pecahannya ke sana-sini. Sehingga, sholat jum'at tidak jadi berlangsung dan Kota Kuala Tungkal dapat ditaklukkan oleh Belanda.

Pada tanggal 28 Januari 1949, TNI mendapat laporan dari dua spionase rakyat bernama Amat dan Ibad (keponakan H. Darmawi) yang melaporkan bahwa Belanda akan melakukan patroli ke Pembengis. Mendengar hal tersebut, TNI dengan satu regunya yang dipimpin oleh Letda A. Fattah Laside (Komandan Sektor 1023 Tungkal Area) berangkat dari Pembengis ke Kuala Tungkal. Sebelum masuk ke Kuala Tungkal tepatnya di Parit Gompong, Letda A. Fattah Laside dan pasukannya melakukan pemblokadean untuk menyerbu tentara Belanda yang akan melakukan patroli. Tidak berapa lama kemudian TNI berhadapan dengan patroli Belanda, dan Letda A. Fattah Laside menembak satu orang tentara patroli tersebut dan mengenai sasaran. Akhirnya tentara Belanda yang mati ditempat tersebut dibawa kembali ke pos mereka.⁵¹

Pada saat Letda A. Fattah Laside didampingi oleh beberapa orang, diantaranya adalah Darmawi seorang anggota Barisan Hizbullah. Apabila komandan Letda A. Fattah Laside gugur pada saat pertempuran, maka Darmawi mengambil alih posisi beliau.⁵²

Pada tahun 1949 banyak pertempuran yang terjadi di Kuala Tungkal sampai akhirnya ketitik penyerahan kedaulatan di Indonesia termasuk Kuala Tungkal. Penyerahan kedaulatan di Kuala Tungkal diadakan upacara penaikan bendera merah putih dari tentara Belanda ke pemerintahan RI/TNI di lapangan sepak bola yang saat ini menjadi terminal kota, acara tersebut dihadiri seluruh lapisan masyarakat. Upacara tersebut diadakan pada tanggal 27 Desember 1949 jam 07.00 pagi.

Adapun acara yang diadakan adalah :⁵³

1. TNI, Polisi, CPM, BSM, Pamong Praja, Instansi Pemerintah, anak-anak sekolah, rakyat, partai-partai, Bangsa India, Bangsa Tionghoa, rakyat, umum, laki-laki dan perempuan, harus berkumpul di tanah lapang di muka Kantor Wedana Kuala Tungkal.
2. Penaikan Bendera Merah Putih, menyanyikan lagu Indonesia Raya, tafakkur.
3. Rapat umum dipimpin oleh Kepala Jawatan Penerangan Hasan AR.
4. Pidato-pidato :
 - a. Ketua Panitia M. Byk
 - b. Wakil Kepala Pemerintahan H. Syamsuddin.
 - c. Com. Kompi I Letnan A. Hasyim.
 - d. Ketua Muda DPU Masdar.
 - e. Ketua BSM H. Saman
 - f. Ketua Masyumi Guru H. M. Daud Arif (KH. Muhammad Daud Arif)

penjajahan ada dua masjid yang saling bertentangan akibat adu domba Belanda, sehingga dibangunlah masjid ini sebagai masjid pemersatu. Lihat, KPEPKD Kabupaten Tanjung Jabung Barat. *Perjuangan Rakyat Tanjung Jabung 1942-1949*. Tanjung Jabung Barat : KPDEPKD. Hlm.43-44

⁵¹ *Perlawanan Laskar Hizbullah Kuala Tungkal Terhadap Pasukan Belanda Tahun 1949*. Op.Cit. Hlm.7

⁵² *Perlawanan Laskar Hizbullah Kuala Tungkal Terhadap Pasukan Belanda Tahun 1949*. Loc.Cit

⁵³ KPEPKD Kabupaten Tanjung Jabung Barat. *Op.Cit*. Hlm.476

- g. Wakil Bangsa India ‘Abdullah.
 - h. Wakil Bangsa Tionghoa Ong Guan Tjiang
 - i. Bekas Comandan Pertempuran Letda A. Fattah Laside
 - j. Penutup dengan doa oleh Guru A. Thaib
 - k. Menziarahi Makam Pahlawan
5. Makan bersama

E. Kesimpulan

KH. Muhammad Daud Arif (1908-1976) adalah seorang kyai, ulama, guru agama, tokoh masyarakat dan politisi di Kuala Tungkal. KH. Muhammad Daud Arif lebih dikenal dengan sebutan Guru H. Daud. Sebelum KH. Muhammad Daud Arif datang ke Kuala Tungkal, keadaan masyarakat begitu kacau dan banyak kemiskinan yang muncul. Keadaan yang tidak kalah parah adalah banyak kalangan masyarakat Kuala Tungkal yang buta huruf, terlebih belum mengenal bagaimana mengenai agama/ajaran Islam. Setelah KH. Muhammad Daud Arif datang ke Kuala Tungkal pada tahun 1930. Melihat kondisi masyarakat yang begitu kacau dan belum bersinarnya agama Islam di Kuala Tungkal, maka beliau berencana untuk menyebarkan agama Islam. Motif awal KH. Muhammad Daud Arif untuk menyebarkan ilmu pengetahuan agama yang telah diperolehnya selama belajar di Makkah al-Mukarramah. Beliau mendirikan majelis taklim di Kuala Tungkal, yaitu dengan cara membentuk pengajian kecil di tempat tinggalnya. Dari sinilah kiranya beliau mulai dikenal sebagai ulama muda yang energik.

Setelah itu, KH. Muhammad Daud Arif mendirikan sekolah Islam pertama di Tanjung Jabung tepatnya di Kuala Tungkal, yang bernama Madrasah Hidayatul Islamiyah (MHI) yang dibangun pada tahun 1934 dan baru diresmikan pada tahun 1935. Pemimpin MHI adalah KH. Muhammad Daud Arif sendiri dan beliau menjadi salah satu guru di MHI.

Setelah proklamasi kemerdekaan Indonesia pada tahun 1945, di Kuala Tungkal dibentuklah organisasi-organisasi pejuang, seperti barisan Hisbullah, barisan Sabilillah dan lain sebagainya. Barisan Hisbullah Kuala Tungkal adalah cabang dari Jawa, yang dibentuk pada akhir tahun 1945 atau awal 1946, dengan diketuai oleh KH. Muhammad Daud Arif. Barisan tersebut berkaitan dengan MHI karena para pejuangnya adalah murid-murid MHI. Barisan Hisbullah adalah barisan pemuda yang disiapkan untuk mempertahankan kemerdekaan dan menantang bagi yang menghalaginya berdasarkan motif keagamaan. KH. Muhammad Daud Arif dalam perjuangan kemerdekaan tidak ikut bertempur, tetapi beliau sebagai penggerak/pendorong dan memberi motivasi kepada masyarakat untuk semangat memperjuangkan kemerdekaan melalui ceramah-ceramah.

Daftar Pustaka

Arsip

- Arsip Surat Penetapan Umum, No. 005/x/'49, (4 April 1949)
- Arsip Belanda S/Ac.10/CONF.2/C.2/35 (25 Maret 1948)
- Arsip Belanda ac.No. 15/vt (25 Maret 1948)

Buku, Skripsi dan Jurnal

- Anonim. 2014. *Perjuangan Rakyat Tanjung Jabung 1942-1945*. Kuala Tungkal : KPEPKD.
- _____. 2014. *Sejarah Perlawanan Rakyat Kuala Tungkal 1949, cet-2*. Kuala Tungkal : KPDEPKD.
- _____. 1987. *Sejarah Revolusi Kemerdekaan Daerah Jambi*. Jambi : Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Bahri, Syamsul. 2012. *Perguruan Hidayatul Islamiyah (PHI) : Modernisasi Pendidikan Islam di Tanah Tungkal*. Kuala Tungkal.
- Dewan Harian Daerah Angkatan 45 Propinsi Jambi. 1991. *Sejarah Perjuangan Kemerdekaan RI (1945-1949) di Propinsi Jambi*. Jambi : DHD.
- Halim Kasim, Abdul. 1997. *Sejarah Singkat Perguruan Hidayatul Islamiyah Kuala Tungkal*. Kuala Tungkal : PHI.
- Hasan, Effendi. 2004. *Sejarah Perjuangan Kemerdekaan RI di Tanjung Jabung (1945-1949)*. Kuala Tungkal.
- Muljana, Slamet. 1986. *Kesadaran Nasional dari Kolonialisme sampai Kemerdekaan*. Jakarta : PT. Tema Baru.
- Nasruddin, Mukti. 1989. *Jambi dalam Sejarah Nusantara*. Jambi.
- Nasution. 1977. *Sekitar Perang Kemerdekaan Indonesia Jilid 5 : Agresi Militer Belanda I*. Bandung : Angkasa.
- Ricklefs, M.C. 1991. *Sejarah Indonesia Modern cet-10*. Yogyakarta : Gadjah Mada University Press.

Internet

- Laela, Nur. 2014. *Perjuangan Rakyat Parakan-Temanggung dalam Mempertahankan Kemerdekaan Republik Indonesia (1945-1946)*. Skripsi. Diambil dari digilib.uin-suka.ac.id, pada tanggal 14 Februari 2017, jam 17.34 Wib
- Syafiq. *Peran Laskar Hizbullah dan Sabilillah dalam Kemerdekaan RI yang Tersisihkan*. Diambil dari <https://islamedia.id/peran-laskar-hizbullah-dan-sabilillah-dalam-kemerdekaan-ri-yang-tersisihkan/>, pada tanggal 24 April 2017, jam 21.25 WIB

PERANAN ORGANISASI PITI DALAM MEMPERCEPAT PEMBAURAN ETNIS TIONGHOA MUSLIM DI KOTA PADANG

Doni Nofra

Dosen Sejarah Peradaban Islam Fakultas FUAD, IAIN Bukittinggi
(Email : *doninofra25@gmail.com*)

A. Sejarah PITI Secara Umum

Persatuan Islam Tionghoa Indonesia (PITI), merupakan organisasi yang didirikan pada tahun 1961. PITI merupakan hasil peleburan dari dua organisasi Muslim Tionghoa sebelumnya, yaitu Persatuan Islam Tionghoa (PIT) dan Persatuan Tionghoa Muslim (PTM). Persatuan Islam Tionghoa didirikan oleh Yap A. Siong dan H. Abdul Karim Oey di Medan, pada tahun 1953.¹

Pembentukan PITI didasari karena tidak ada organisasi yang secara khusus menyebarkan agama Islam di kalangan Tionghoa. Hal ini disadari oleh Ketua Pengurus pusat Muhammadiyah, H. Ibrahim, kemudian berpesan kepada H. Abdul Karim Oey sebagai berikut:

“Saya minta Oey Tjeng Hien, saya titipkan pada saudara untuk menghadapi keluarga kita orang-orang Tionghoa itu. Mengapa orang bisa merangkul, kita tidak, Sedangkan agama kita benar dan hak.”²

Pernyataan yang dikeluarkan oleh H. Ibrahim, membekas di benak H. Abdul Karim Oey, hingga kemudian ia mengajak Yap A Siong dan Soei Ngo Sek, untuk membentuk Persatuan Islam Tionghoa Indonesia (PITI), dan segala biaya untuk organisasi ditanggung oleh H. Abdul Karim Oey. Sebagai langkah awal disusun kepengurusan PITI yang terdiri atas:

Penasehat : Oey Tjeng Hien
Ketua : Hin In Tek (A. Hamid)
Anggota : 1. Kho Goan Tjin
2. Tjan Tjiaw Bin
3. Yap A Siong
4. Soei Ngo Sek

Jumlah anggota berkisar 15 orang. Pada tahun 1961, terjadi pergantian pengurus Persatuan Islam Tionghoa (PIT). Lim Seng Lian diangkat sebagai ketua; sementara jabatan sekretaris dipercayakan pada A. Hamid Hin In Tek; dan bendahara diemban oleh Ibrahim.³

Sedangkan Persatuan Tionghoa Muslim didirikan oleh Kho Goan Tjin, yang kemudian mengusulkan kepada Abdul Karim Oey untuk menyatukan kedua organisasi tersebut. Salah satu alasan yang dijadikan bahan pertimbangan adalah kedua organisasi tersebut masih bersifat lokal, dan tidak dapat mencakup etnis Tionghoa Muslim seluruhnya. Kedua organisasi tersebut akhirnya

¹ Organisasi ini bernama *Persatuan Islam Tionghoa Indonesia*, yang disingkat dengan P.I.T.I didirikan pada tanggal 14 April 1961, di Jakarta dan berkedudukan di wilayah Republik Indonesia. Lihat AD/ART PITI tahun 2012.

² H. Abdul Karim (Oey Tjeng Hien), *Mengabdikan Agama, Nusa, dan Bangsa: Sahabat Karib Bung Karno*, Jakarta: Gunung Agung, 1982, hlm.197.

³ Nia Paramita, *Pembina Iman Tauhid Islam (PITI) dan Etnis Tionghoa di Indonesia.*, Fakultas. Ilmu Pengetahuan Budaya, Program studi Sejarah.UI, 2010, hlm.52.

meleburkan diri menjadi organisasi baru yang kemudian dikenal sebagai Persatuan Islam Tionghoa Indonesia (PITI).⁴

B. Sejarah dan Perkembangan PITI Kota Padang

Pada tahun 1863, dikalangan Tionghoa berdiri organisasi Hook Tek Tong (HTT) di Kota Padang, yang merupakan perhimpunan kematian dan pemakaman, sekaligus sebagai sarana menghormati leluhur kakek tua Hook Tek Tjeng Sin. Sampai 1890, karena cukup banyak kesulitan dalam mengurus kebutuhan etnis Tionghoa, dibentuklah perhimpunan atau kongsi baru. Terbentuk organisasi Heng Beng Tong (HBT). Dua organisasi ini mempunyai tata cara dan ciri berbeda dalam hubungan antar anggotanya. Setiap anggota HBT, misalnya, apapun agamanya, diwajibkan melakukan sembahyang ke Kwan Tee Koen dan arwah leluhur dengan mengangkat hio. Sementara anggota HTT wajib memenuhi surat panggilan dan bertanggung jawab dalam pelaksanaan pemakaman. Walaupun di beberapa daerah di Indonesia seperti di Jawa, Kalimantan, Sulawesi dan lain-lain, terdapat Yayasan atau organisasi etnis Tionghoa, namun organisasi Tionghoa yang ada di Sumatera Barat bisa dikatakan unik, karena hanya lahir dan ada di Sumatera Barat saja dan tidak terdapat di daerah lain.⁵

Dalam organisasi ini juga dirangkul keanggotaan dari semua suku dan warga etnis Tionghoa yang ada. Kelebihan lainnya adalah mereka berhasil mempertahankan budaya asli Tionghoa secara turun temurun seperti upacara pemakaman yang masih dilakukan di masa China kuno hingga saat ini. Organisasi pemakaman ini bahkan tercatat sebagai organisasi pemakaman yang pertama hadir di Nusantara. Terbentuknya organisasi pemakaman ini tidak terlepas dari pemikiran para tokoh etnis Tionghoa yang menyatakan perlunya etnis Tionghoa Padang bergotong royong ketika hendak menguburkan jenazah. Mereka harus membawa peti dari gelondong kayu utuh yang dilubangi ke atas gunung yang menghadap laut. Proses menggotong peti yang beratnya mencapai ratusan kilogram ini harus dilakukan dengan ditandu. Tanpa kerjasama, tentu tidak bisa melakukannya sendiri. Ada yang lebih menarik lagi walaupun mereka berhasil mempertahankan identitas budaya mereka, sangat sedikit dari penduduk etnis Tionghoa Padang yang bisa berbahasa Mandarin. Antara tahun 1900 sampai 1932, ketika banyak organisasi Tionghoa berdiri dengan nuansa politik, dua organisasi ini berdiri di garis tengah sebagai organisasi sosial budaya yang tidak beraliansi politik sama sekali.⁶

Tahun 1963, etnis Tionghoa yang beragama Katolik mendirikan perkumpulan Chines Katholiek Bond di Padang. Perkumpulan ini lalu berubah menjadi lintas etnis yang didasari agama Katolik pada tahun 1964, bernama PCKP (Perkumpulan Chines Katholiek Padang). Perkumpulan ini juga melayani kebutuhan pemakaman. Berbeda dengan dua organisasi sebelumnya yaitu mereka menerima anggota perempuan dalam organisasi tersebut. Di tahun 1993, terbentuk pula organisasi Tionghoa bernuansa Islam yaitu Persatuan Islam Tionghoa Indonesia (PITI) yang tidak terlepas dari perjuangan H. Beni (Pemilik Rumah Makan Pagi Sore) sekaligus menjabat sebagai ketua PITI untuk wilayah Kota Padang pada awal berdirinya PITI di Kota Padang. H. Tiong (H Alif), H Imam Kadir

⁴ *Ibid* hlm. 53.

⁵ Erniwati, *Komunitas Tionghoa di Sumatera Barat*, Yogyakarta, Ombak, 2007, h.lm 21.

⁶ *Ibid*, hlm.121-124

yang merupakan orang umum atau independen, H. Herwin yang menjabat sebagai ketua PITI Kota Padang dari tahun 2013 sampai sekarang, selain itu berdirinya organisasi PITI di Kota Padang tidak terlepas dari dukungan orang-orang Tionghoa yang sudah memeluk agama Islam dan menginginkan organisasi PITI sebagai tempat pembinaan para muallaf sekaligus untuk mendalami ajaran Islam.⁷ Organisasi PITI Kota Padang sudah mengalami dua kali pergantian pengurus yaitu dari H. Benny (Pemilik Rumah Makan Pagi Sore) sejak berdirinya organisasi PITI Kota Padang dari tahun 1993 sampai tahun 2012 dan H. Herwin dari tahun 2013 sampai sekarang.

Organisasi Persatuan Islam Tionghoa Indonesia (PITI) Kota Padang yang berdiri tahun 1993, dipimpin oleh H. Benny, (Pemilik Rumah Makan Pagi Sore di Kota Padang). Dalam menjalankan sistem organisasi, keanggotaan dan kepengurusannya, PITI Padang bersifat terbuka dan demokratis. Tidak terbatas hanya Muslim Tionghoa saja, tetapi juga masyarakat Muslim lainnya.⁸ Apapun dan bagaimana pun kondisinya, organisasi PITI sangat diperlukan oleh etnis Tionghoa, baik yang Muslim maupun non-Muslim. Bagi Muslim Tionghoa, PITI adalah wadah *silaturahmi* dan upaya saling memperkuat semangat dalam menjalankan ajaran Islam di lingkungan keluarganya yang masih non-Muslim. Sementara bagi etnis Tionghoa non-Muslim, PITI adalah jembatan bagi mereka untuk mengenal Islam. Bagi pemerintah, PITI adalah komponen bangsa yang dapat berperan strategis sebagai jembatan penghubung antara suku dan etnis serta sebagai perekat untuk lebih mempererat persatuan dan kesatuan bangsa dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia.⁹

Keberhasilan organisasi PITI pada awal berdiri tahun 1993, yang dipimpin oleh H. Benny tidak berjalan lama, kegiatan ini berjalan sekitar 7 tahun. Setelah itu organisasi PITI Kota Padang mengalami kemunduran baik perkembangan, kepengurusan, maupun dengan kegiatan-kegiatan yang pernah dilakukannya. Organisasi PITI Kota Padang kembali aktif pada tahun 2013, yang dipimpin oleh H. Herwin setelah pulang dari Jakarta dalam rangka pertemuan Tionghoa Muslim se Indonesia. Terjadinya kevakuman organisasi PITI Kota Padang, pada masa H. Benny, disebabkan karena kesibukan dalam menjalani kehidupan, kurangnya sosialisasi dengan anggota PITI dan masyarakat Kota Padang.¹⁰ Selain itu, terjadinya kevakuman organisasi PITI Kota Padang disebabkan karena kurangnya dukungan dari pemerintah Kota Padang.

H. Herwin yang menjabat sebagai sekretaris pada masa kepemimpinan H. Benny mengungkapkan, kami sudah tiga kali menemui Gubernur dan juga Walikota Padang untuk meminta izin dan bantuan dana untuk mendirikan Masjid Tionghoa, namun permintaan itu tidak mendapat tanggapan oleh Gubernur dan Walikota Padang. Selain itu kami juga meminta kepada bapak Gubernur dan Walikota Padang untuk memberikan sebagian infak atau zakat yang dikelola oleh Baznas Kota Padang untuk pembinaan terhadap para muallaf yang bergabung dengan organisasi PITI, namun permintaan itu tidak mendapat tanggapan yang baik oleh pemerintah.¹¹

⁷ H. Herwin (Ketua PITI Kota Padang) *Wawancara*, di Ulak Karang, 25 Desember 2015.

⁸ AD/ART PITI tahun 2012-2017.

⁹ H. Herwin (Ketua PITI Kota Padang) *Wawancara*, di Masjid Raya Pasar Gadang, 27 Desember 2015.

¹⁰ H. Muslim Nur (Pembina PITI Padang) *Wawancara*, Masjid Raya Pasar Gadang, 30 April 2016.

¹¹ H. Herwin (Ketua PITI Padang) *Wawancara*, di Ulak Karang, 30 Desember 2015.

Ketika H. Herwin menjadi ketua PITI Kota Padang 2013, organisasi ini kembali berkembang dan aktif, ditandai dengan kembali diadakan pengajian mingguan terhadap para muallaf dan keturunan Tionghoa yang sudah lama memeluk agama Islam. H. Herwin dalam memimpin organisasi PITI Kota Padang melanjutkan kegiatan-kegiatan yang dilakukan oleh organisasi PITI sebelumnya, seperti peringatan hari-hari besar Islam dan silaturahmi ke rumah-rumah.¹² Hal ini disebabkan kurangnya sosialisasi dengan anggota PITI dan begitu juga dengan masyarakat Tionghoa khususnya yang sudah memeluk agama Islam.¹³ Pergantian pemimpin atau ketua PITI Kota Padang kepada H. Herwin, sesuai dengan visi dan misi PITI yang sudah ada yaitu mewujudkan Islam sebagai *rahmatan lil alamin* (Islam sebagai rahmat bagi sekalian alam). Sedangkan Misi PITI didirikan adalah untuk mempersatukan Muslim Tionghoa dengan Muslim Indonesia, Muslim Tionghoa dengan etnis Tionghoa non Muslim dan etnis Tionghoa dengan umat Islam.¹⁴ Melaksanakan dakwah islamiyyah (*amar ma'ruf nahi munkar*), untuk meningkatkan kualitas pemahaman dan pengamalan ajaran Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, menyelenggarakan pendidikan, pengajaran, dan pengembangan kebudayaan yang sesuai dengan ajaran Islam, guna membina manusia Muslim yang taqwa, berbudi luhur, terampil, dan berpengetahuan luas, menjalin kerjasama dengan ormas lain guna meningkatkan kesejahteraan sosial dalam rangka mewujudkan ukhuwwah islamiyyah.¹⁵ Perkembangan PITI Kota Padang kembali aktif sejak tahun 2013, kegiatan yang dilakukan yaitu melanjutkan dan memaksimalkan kegiatan yang tercantum dalam AD/ART PITI diantaranya yaitu:¹⁶

1. Pembinaan warga, khususnya pengajian yang diadakan setiap hari Sabtu setelah sholat isya.
2. Kerjasama dengan pemerintah khususnya Departemen Agama dan pemerintah Kota Padang, maupun organisasi-organisasi Islam dalam pengislaman.
3. Kerjasama dengan organisasi komunitas Tionghoa yang ada di Kota Padang di antaranya HTT, HBT.
4. Kerjasama dengan berbagai perguruan tinggi, seperti mengadakan seminar tentang perayaan Imlek, bedah buku, dsb.
5. Bakti sosial pada peringatan hari besar Islam.
6. Tanggap bencana, antara lain gempa bumi, banjir dan kegiatan sosial lainnya.
7. Mengadakan kunjungan atau silaturahmi ke rumah warga baik itu Tionghoa, Muslim Tionghoa, dan tidak lupa masyarakat pribumi.
8. Mengadakan pengajian gabungan dengan masyarakat pribumi.
9. Wisata religi, baik dalam maupun luar negeri.
10. Mengadakan pembinaan tentang baca tulis Al-Qur'an, khatib jum'at dan pidato.¹⁷

Struktur dan Personalia Organisasi Persatuan Islam Tionghoa Indonesia (PITI) Dewan Perwakilan Daerah (DPD) Kota Padang Tahun 2013-2017.¹⁸

¹² H. Muslim Nur (Pembina PITI Padang) *Wawancara*, Masjid Raya Pasar Gadang, 30 April 2016.

¹³ H. Muslim Nur (Pembina PITI Padang) *Wawancara*, Masjid Raya Pasar Gadang, 23 April 2016.

¹⁴ AD/ART PITI Pusat, tahun 2012-2017.

¹⁵ H. Muslim Nur (Pembina PITI Padang) *Wawancara*, Masjid Raya Pasar Gadang, 14 Mei 2016.

¹⁶ H. Herwin (Ketua PITI Padang) *Wawancara*, di Ulak Karang, 20 Mei 2016.

¹⁷ H. Muslim Nur (Pembina PITI Padang) *Wawancara*, Masjid Raya Pasar Gadang, 14 Mei 2016.

1. H.M. Herwin TD,SE (ketua Umum PITI DPD Padang)
2. Muhammad Amin Cin,SIQ (wakil ketua PITI DPD Padang)
3. Yuli Ratna, S.Pd (Sekretaris PITI DPD Padang)
4. Pajri Ananta Yudha (wakil Sekretaris PITI DPD Padang)
5. H. Hasanto (Bendahara PITI DPD Padang)
6. Wenny Yuliana Yusuf (Ketua Seksi bidang Sosial)
7. H. Sonny (Ketua Seksi bidang Humas)
8. Ellizabet Sien, S.Pd (Ketua Seksi bidang Pemuda dan Pendidikan)¹⁹

Dari uraian di atas dapat penulis simpulkan, bahwa organisasi PITI Kota Padang pada masa kepemimpinan H. Herwin mengalami kemajuan dibandingkan pada kepemimpinan sebelumnya. Kemajuan yang terjadi pada masa kepemimpinan H. Herwin tidak terlepas dari lanjutan program yang sudah diadakan sebelumnya, hanya saja waktu dan strateginya yang berbedah dengan sebelumnya.

C. Faktor-Faktor Pendorong Pembauran Etnis Tionghoa Muslim di Kota Padang

Proses pembauran, interaksi dan solidaritas sosial etnik Tionghoa muslim dengan warga pribumi di Kota Padang dipengaruhi oleh faktor keluarga dan faktor agama sehingga membentuk ikatan solidaritas yang kuat di antara mereka.²⁰

a. Peranan keluarga sangat berpengaruh dalam pembentukan pribadi etnik Tionghoa Muslim. Mereka mempunyai kepekaan sosial terhadap lingkungan sekitarnya, khususnya terhadap keluarga dan para tetangga sehingga membentuk solidaritas sosial yang kuat.

Khusus Tionghoa Muslim laki-laki, setelah memeluk Islam ada perubahan nama. Namun, sebagian masih mencantumkan nama marga atau klain. Hal tersebut disebabkan tanggung jawabnya sebagai keturunan laki-laki yang meneruskan tanggung-jawabnya terhadap kelangsungan garis keturunan sebagai pewaris, dan mereka masih berhak mendapatkan harta warisan dari orang tuanya, tentunya sesuai dengan kebijaksanaan dari orang tua tersebut, demikian pula dengan penggunaan nama marga pada anak-anaknya.²¹

Namun demikian, penggunaan nama marga tersebut tidak berpengaruh pada pembagian harta warisan, karena pembagian harta warisan sudah menggunakan ajaran Islam. Hubungan keterikatan dengan masyarakat Tionghoa masih sangat dekat, baik itu dengan pihak keluarga maupun dengan orang Tionghoa lainnya, karena mereka merasa masih sebagai orang Tionghoa. Di satu sisi orang Tionghoa Muslim masih terikat oleh tradisi dan ikatan kekerabatannya, namun di sisi lain pola sikapnya disesuaikan dengan ajaran Islam dan mereka membina pergaulan dengan masyarakat Muslim.

b. Agama berperan untuk memperbaiki akhlak manusia, berdasarkan observasi dan wawancara selama penelitian di lapangan, peran agama dalam keluarga etnik Tionghoa merupakan unsur utama

¹⁸ <http://pitisumbar.blogspot.com/2012/08/struktur-persatuan-islam-tionghoa>.

¹⁹ Padang, *Hasil Musyawara PITI* di Masjid Raya Pasar Gadang Tahun 2013.

²⁰ H. Herwin (Ketua PITI Kota Padang) *Diskus Waktu Pembinaan Muslim Tionghoa*, di Masjid Raya Pasar Gadang, 26 Desember 2015.

²¹ H. Herwin (Ketua PITI Kota Padang). *Diskus Waktu Pembinaan Muslim Tionghoa*, di Masjid Raya Pasar Gadang, 26 Desember 2015.

karena agama menurutnya mengandung nilai-nilai universal yang berisi pendidikan dan pembinaan pembentukan moral dalam keluarga. Rumah tangga juga dijadikan oleh etnik Tionghoa sebagai wadah aktivitas upacara-upacara religi yang bersifat tradisional, yaitu pemujaan terhadap leluhur bagi anggota keluarga maupun bagi keluarga yang lebih besar dalam satu garis keturunan.

Pola kepercayaan orang-orang Tionghoa pada umumnya dipengaruhi oleh tiga sistem kepercayaan, yaitu Budha, Taoisme, dan Konfusianisme.²² Motivasi untuk beragama Islam sebagian besar bukan karena faktor keluarga, tetapi karena faktor pergaulan di lingkungan tempat tinggal. Artinya, keberagaman dan keyakinan terhadap Islam merupakan bentuk kesadaran kehidupan religiusnya yang sudah melalui proses panjang, sehingga bentuk penyesuaian adalah implementasi dari sebuah keyakinan akan kebenaran agama.

Pada umumnya etnis Tionghoa untuk beralih ke agama Islam sangat sulit, karena menyangkut perubahan identitas, akidah dan keyakinan. Sebagaimana studi yang dilakukan oleh *Clammer* tentang etnik Tionghoa Baba di Malaka, perpindahan kepada Islam tidak hanya sekedar menyatakan perpindahan kepercayaan agama, tetapi mencakup perubahan identitas budaya. Pada tingkat yang lebih luas, perpindahan kepada Islam mensyaratkan khitan, meninggalkan makanan yang diharamkan (seperti daging babi) dan meninggalkan meminum-minuman keras, bohong, dan berjudi. Semua itu dipandang sebagai bagian dari kebiasaan orang-orang Tionghoa. Amalgamasi dan konversi agama ke agama Islam bagi etnik Tionghoa di Kota Padang diperkirakan masih akan berlangsung hingga sampai sekarang ini. Latar belakang kesadaran mereka untuk memeluk agama Islam karena faktor pergaulan dengan etnik lain yang beragama Islam. Kenyataan ini memberikan penguatan bahwa keberadaan mereka dapat diterima etnis lain dengan ditunjukkan adanya kesamaan keyakinan (agama).²³

Etnik Tionghoa yang telah lama memeluk agama Islam umumnya menyekolahkan anaknya pada sekolah-sekolah agama (Islam), atau memberikan pelajaran tambahan tentang agama Islam pada anaknya. Alasannya, mereka menginginkan anak-anak mereka memahami ajaran Islam. Dengan sendirinya anak-anak mereka lebih banyak bergaul dengan umat Muslim, walaupun tidak menutup kemungkinan untuk bergaul dengan keluarga mereka (orang Tionghoa). Ikatan kekerabatan bagi Tionghoa Muslim tetap terjalin, dan identitas sebagai orang Tionghoa masih melekat. Cara hidup, tempat tinggal, bahasa, adat istiadat menghormati leluhur, kesemuanya masih menampakkan identitas ke Tionghoannya.

Pilihan terhadap sekolah-sekolah Islam ini dilakukan oleh keluarga H. Erwin. Menurut penuturannya, dia memasukkan dua orang anaknya di sekolah Islam seperti SDIT Iqra dan SMPIT Iqra' Padang ini dilakukannya supaya anak-anak mereka bisa berbaur dengan pribumi dan mendapat bimbingan agama dengan maksimal.²⁴

²² H. Herwin (Ketua PITI Kota Padang). *Diskus Waktu Pembinaan Muslim Tionghoa*, di Masjid Raya Pasar Gadang, 26 Desember 2015.

²³ H. Herwin (Ketua PITI Kota Padang) *Wawancara*, Masjid Raya Pasar Gadang, 26 Desember 2015.

²⁴ H. Herwin (Ketua PITI Kota Padang). *Wawancara*, Masjid Raya Pasar Gadang, 26 Desember 2015.

D. Langkah-langkah yang Dilakukan PITI dalam Proses Pembauran Etnis Tionghoa Muslim di Kota Padang

1. Kontak dan Kerjasama

Dalam interaksinya dengan masyarakat pribumi di Padang, Tionghoa Muslim tidak hanya berhadapan dengan orang-orang Tionghoa saja, tetapi juga berhadapan dengan kelompok suku bangsa lain. Baik dari suku asli pribumi Padang maupun suku-suku lain, yang juga ikut membaaur, misalnya suku Batak, Suku Lembak, Palembang dan lain-lain. Umumnya mereka memandang suku bangsa lain adalah sama dengan bangsa mereka sendiri, apalagi statusnya sama-sama menjadi perantau, sehingga hakikatnya sama saudara.

Adapun hubungan mereka dengan Tionghoa beragama lain, tetap terjalin dengan baik dan tetap harmonis. Hal ini terjadi secara natural, bahwa bagi mereka agama adalah pilihan hidup, tetapi ikatan kekeluargaan adalah penting untuk terus dibina, bahkan beberapa pengakuan dari mereka (Tionghoa Muslim), beranggapan selama hubungan yang terjalin berkaitan dengan urusan dunia dan tidak menyentuh pada aspek aqidah, maka hal itu harus terus di bangun. Hal ini akan berbeda dengan beberapa suku bangsa lain, ketika mereka melakukan konversi agama, maka akan diasingkan dan dikucilkan sebagai keluarga.

Sedangkan bentuk lain, sebagai perekat yang dapat menyatukan mereka dalam berhubungan sesama Tionghoa biasanya terjadi karena adanya sesuatu event yang dapat mempererat hubungan mereka, dan mempermudah mereka dalam berinteraksi seperti datangnya tahun baru pada kalender Tionghoa, yang dikenal dengan Imlek. Biasanya mereka setiap tahun merayakan tahun baru Imlek tersebut, dengan cara yang muda berkunjung kepada yang lebih tua, mungkin lebih tepat diumpamakan dengan umat Islam di Indonesia umumnya, melakukan kunjungan kerumah-rumah setiap Idul Fitri.²⁵

Komunitas Tionghoa Muslim Kota Padang juga terlibat dalam organisasi kemasyarakatan. Salah seorang responden, H. Tiong (H. Alif) mengaku pernah menjadi salah seorang pengurus PITI Cabang Lubuk Linggau. Dia berkeinginan agar di Kota Padang diaktifkan organisasi yang bisa memediasi etnis Tionghoa yang beragama Islam di Kota Padang. Harapan ini disampaikan karena dirinya merasa tidak mampu lagi memelopori kegiatan keorganisasian ini karena sudah berusia senja (80 Thn).²⁶ Demikian juga halnya dengan masyarakat Tionghoa Muslim Kota Padang ada keinginan yang kuat untuk mengembangkan organisasi PITI. Hanya saja di Kota Padang belum begitu nyata gerakan mereka dalam bentuk bangunan fisik seperti yang ada ditempat-tempat lain, sebagaimana dijelaskan di atas. Namun demikian, umumnya Tionghoa Muslim yang ada di Kota Padang, ikut berpartisipasi dalam kelompok PITI ini.

2. Perdagangan

Etnis Tionghoa Muslim Padang umumnya menekuni dunia bisnis. Bisnis mereka lebih berhasil dibandingkan dengan bisnis orang pribumi. Jika sebuah perusahaan berhasil dalam bidang

²⁵ H. Muslim Nur, (Pembina), *Pengajian Tentang Pembinaan Muslim Tionghoa Muslim, di Masjid Raya Pasar Gadang*, 19 Desember 2015.

²⁶ H. Tiong (H. Alif) *Wawancara*, di Masjid Raya Pasar Gadang, 26 Desember 2015.

nonkeuangan, biasanya mengembangkan bisnisnya di bidang keuangan. Sehingga banyak etnis Tionghoa yang menguasai pasar secara nasional maupun internasional, terutama di Asia. Demikian halnya sebagian besar etnis Tionghoa di Kota Padang bergerak dalam bidang bisnis.

Afong (H. Ujang Cik), adalah salah seorang pedagang yang sukses di Kompleks Pertokoan Pondok Kota Padang. Nama pengusaha Tionghoa Muslim yang lain adalah H. Muhammad Irawan, pemilik toko bangunan Wijaya di Panorama. Afong setiap hari berinteraksi dengan orang-orang pribumi sehingga sangat akrab dengan warga pribumi.²⁷

Sebagai seorang Muslim, Ujang Cik tidak membatasi diri bergaul dengan etnis Tionghoa. Teman-temannya orang Tionghoa pun sangat menghargainya. Di samping itu beberapa keluarganya ada yang menikah dengan orang Tionghoa, perempuan maupun laki-laki. Hubungan yang terjalin sesama rekan bisnis terjadi secara profesional sekaligus berimbang pada hubungan sesama kelompok pedagang.²⁸

3. Jalur Keagamaan (Pengajian)

Pembauran melalui jalur keagamaan ini dilakukan oleh warga etnis Tionghoa Muslim melalui pengajian keagamaan, jamaah shalat fardhu, shalat Jum'at, shalat hari raya, halal-bihalal dan lain-lain. Di Padang banyak muncul Ustad keturunan Tionghoa diantaranya, Amin Cen, H. Muslim Nur yang aktif menjadi penceramah dan khotib di masjid-masjid yang ada di Kota Padang. Dia menjadi khotib tetap di beberapa Masjid yang ada di Padang dan Sumbar.²⁹

Sebagian etnis Tionghoa Muslim yang lain aktif mengikuti kegiatan-kegiatan pengajian. Seperti yang disampaikan oleh H. Elka, ia aktif mengikuti pengajian yang diadakan rutin tiap minggu dan bulanan. H. Muhammad Irawan juga aktif mengikuti pengajian yang diadakan di masjid-masjid di Kota Padang, seperti di Masjid Muhammadiyah, Masjid Raya Pasar Gadang, dan pengajian-pengajian yang lain dilingkungan tempat tinggalnya. Melalui pengajian keagamaan ini, mereka bisa berbaur dengan umat Islam dari berbagai etnis di Kota Padang.³⁰

4. Pola Pemukiman

Dari segi sosiologis, warga Tionghoa Muslim relatif lebih berhasil dalam membangun relasi sosial dibandingkan dengan Tionghoa non Muslim. Tionghoa Muslim berhasil melakukan pembauran, sehingga tempat tinggal mereka tak jarang berada di tengah-tengah warga pribumi yang lain. Ketika peneliti menanyakan kepada responden, Ali Darmawan, ada sekitar 50 KK keturunan Tionghoa yang beragama Islam di Kota Padang. Mereka tinggal membaur dan bergaul dengan warga selama bertahun-tahun dengan harmonis. Bahkan, mereka merasa aman, dihargai dan dilibatkan dalam kegiatan masyarakat tanpa merasa dikucilkan. Warga Tionghoa Muslim ini tidak membuat sistem pemukiman block, namun tinggal berpencar-pencar menyatu dengan warga Kota Padang yang lain.³¹

²⁷ Afong (H. Ujang Acik) Anggota PITI Padang, *Wawancara*, Pasar Gadang 12 Desember 2015.

²⁸ Afong (H. Ujang Acik) Anggota PITI Padang, *Wawancara*, Pasar Gadang 12 Desember 2015.

²⁹ H. Muslim Nur, (Pembina), *Pengajian Tentang Pembinaan Muslim Tionghoa Muslim*, di Masjid Raya Pasar Gadang, 19 Desember 2015.

³⁰ H. Muslim Nur, (Pembina), *Pengajian Tentang Pembinaan Muslim Tionghoa Muslim*, di Masjid Raya Pasar Gadang, 19 Desember 2015.

³¹ Ali Darmawan (Muallaf), *Wawancara*, Pasar Gadang, 12 Desember 2015.

5. Pernikahan

Proses pembauran antara etnis Tionghoa Muslim dengan warga pribumi di Padang juga karena faktor pernikahan antar etnis Tionghoa Muslim dengan wanita pribumi. Proses perkawinan seperti ini bisa dikategorikan sebagai perkawinan antar etnik (pembauran perkawinan atau amalgamasi). Menurut penelusuran yang dilakukan oleh ahli Tionghoa Kota Padang Erniwati, kebanyakan isteri-isteri etnis Tionghoa Muslim berasal dari warga Padang. Dalam model perkawinan seperti ini, antara pasangan suami isteri lebih melihat kesamaan agamanya, bukan melihat segi etnisnya. Berkaitan dengan persoalan ini, peneliti berusaha mengkonfirmasi dengan H. Herwin, ia mengatakann, ia menikahi seorang Muslimah asli Padang, hal seperti ini mendapat respon positif dari warga Kota Padang.

Etnis Tionghoa yang datang ke Padang dulu umumnya umat Kong Hu Cu dan Budha, dan mereka mengajarkan agama mereka kepada umatnya sendiri. Pembauran melalui agama Islam atau agama mayoritas merupakan suatu hal yang sangat mudah diterima oleh masyarakat. Namun demikian etnis Tionghoa yang menganut agama Islam di Padang sangat sedikit.³²

6. Jalur keorganisasian dan Perpolitikan

Di Kota Padang, secara struktural memang tidak tampak kegiatan-kegiatan Tionghoa Muslim pada ormas Islam, hanya saja secara keseluruhan mereka tetap memiliki pegangan atau keikutsertaan dalam memilih pemahaman keagamaan terhadap ormas Islam, terdapat dari mereka yang mengikuti cara ibadah NU, Muhammadiyah, dan Tarbiyah Islamiyyah. Menurut Tionghoa Muslim semua organisasi Islam pada dasarnya baik, dan memiliki landasan hukum yang jelas, hanya saja tetap memiliki peran dan pengalaman serta pilihan masing-masing individu dalam melaksanakan ibadah. Sebagian Tionghoa Muslim di Kota Padang juga melibatkan diri dalam wadah Persatuan Islam Tionghoa Indonesia yang sekarang disebut (PITI). PITI merupakan organisasi yang didirikan bertujuan untuk mempersatukan Muslim Indonesia dengan Muslim keturunan Tionghoa dan Muslim keturunan Tionghoa dan etnis Tionghoa serta umat Islam dengan etnis Tionghoa dalam arti kata bersatu dan berbaur.³³

Dalam bidang perpolitikan, kecenderungan para warga etnis Tionghoa Muslim adalah bergabung ke partai-partai yang berbasis keagamaan, misalnya PKS, PAN, PPP, PKB dan juga bergabung ke beberapa partai lainnya berbasis nasionalis seperti Golkar, PDI P, dan lain-lain. Bahkan salah seorang warga keturunan Tionghoa yang beragama Islam, namanya Indra Lukman berhasil menjadi anggota DPRD dari PDI P. Melalui wadah parpol-parpol ini, mereka terlibat dalam proses penentuan arah dan perjalanan berbangsa dan bernegara, yang secara tidak langsung menjadikan mereka berasimilasi atau berbaur dengan etnis-etnis yang lain di Kota Padang.³⁴

7. Berganti Nama atau Tukar Identitas

Merupakan suatu yang lumrah di kalangan beberapa daerah atau proses pembauran antar penduduk, terutama dalam etnis Tionghoa Muslim di Kota Padang, melakukan pertukaran nama dari

³² H. Muslim Nur, (Pembina), *Pengajian Tentang Pembinaan Muslim Tionghoa Muslim, di Masjid Raya Pasar Gadang*, 19 Desember 2015.

³³ Erniwati (ahli Tionghoa Kota Padang), *wawancara*, UNP 25 April 2016

³⁴ H. Herwin (Ketua PITI Kota Padang) *Wawancara*, Ulak Karang, 30 Desember 2015.

nama “cina” menjadi nama-nama yang lebih familier dengan masyarakat Kota Padang. Berdasarkan hasil penelitian yang penulis lakukan, kebanyakan etnis Tionghoa Muslim menggunakan nama-nama Islami setelah masuk Islam ini juga didorong oleh PITI untuk lebih mudah berbaur dengan masyarakat Kota Padang, sementara nama Cinanya sudah tersamarkan. Contohnya, salah seorang responden memiliki nama Cina Afong, kemudian berganti nama Ujang Cik, Antonius kemudian berganti nama menjadi Ahmad Salahuddin. Anak-anaknya juga menggunakan nama-nama yang lebih mudah untuk dikenali yakni: Kiki Bayu Rahardi, Ahmad Fauzan Adima dan Mutiara Redita Anjani.

8. Seni Budaya

Masyarakat Tionghoa Kota Padang, mestinya perlu bersyukur bahwa Imlek dijadikan hari besar Nasional. Imlek Tahun Cina yang jatuh pada tanggal 12 Februari 2002 silam. Hal ini tak terlepas dari perjuangan sebuah lembaga yang menamakan diri Yayasan Lestari Kebudayaan Tionghoa Indonesia (YLKTI). Di Kota Padang sendiri terdapat Yayasan Yasin merupakan kumpulan etnis Tionghoa asal Kota Padang. Masyarakat Tionghoa berada di Kota Padang semenjak zaman penjajahan Inggris di Kota Padang. Belum ada sumber yang dapat menjelaskan waktu yang pasti kapan kedatangan mereka di Kota Padang. Tapi pastinya sangat terkait dengan keberadaan pelabuhan Muaro di daerah kampung cina atau Pondok sebagai gerbang masuk pendatang. Walau tergolong pendatang tapi budaya Tionghoa telah bercampur dengan budaya Kota Padang, baru-baru ini mereka ikut tampil dalam kesenian budaya Padang. Apalagi di hari besar Imlek, tarian barongsai dapat kita lihat di beberapa sudut Kota Padang.³⁵

Pembauran dalam seni budaya telah menumbuhkan saling apresiasi budaya yang sangat tinggi di antara warga. Hal ini mengakibatkan hidup dan tumbuh berkembangnya budaya-budaya warisan dari daerah asal. Menurut warga Kota Padang, kesenian tradisional khususnya yang bernuansa keagamaan bisa berkembang dengan memperoleh ruang secara lebih toleran di kawasan kampung Cina. Hal ini ditandai berkembangnya group-group kesenian barongsai dan dipentaskan pada acara-acara hari-hari besar dan acara-acara penting yang lain.³⁶

9. Penggunaan Bahasa

Penggunaan bahasa dalam kehidupan sehari-hari orang Tionghoa Muslim di Kota Padang, seperti di berbagai tempat lain, menggunakan Bahasa Indonesia dengan baik dalam berkomunikasi. Bahkan, dari mereka telah banyak yang telah membaur dengan masyarakat asli Padang dengan menggunakan bahasa Minang dalam berkomunikasi.³⁷

Menurut pengakuan Ali Darmawan, dia berkomunikasi dengan para tetangganya dengan menggunakan bahasa Minang. Pembauran melalui bahasa daerah merupakan jembatan dalam berbaur. Pembauran melalui bahasa Minang terlihat pada etnis Tionghoa yang tinggal di pinggir perkotaan maupun yang berjualan di pasar-pasar tradisional. Oleh karena itu, mereka sangat lancar berbahasa Minang.³⁸

³⁵ <http://ragam.padang.blogspot.com/2015/12/budaya-tionghoa-di-padang>.

³⁶ H. Herwin (Ketua PITI Kota Padang) *Wawancara*, Ulak Karang, 30 Desember 2015.

³⁷ H. Herwin (Ketua PITI Kota Padang). *Wawancara*, Ulak Karang, 30 Desember 2015

³⁸ Ali Darmawan,(Mualaf), diungkapkan di Masjid Raya Pasar Gadang, 19 Desember 2015.

Bahasa Minang sebagai bahasa ibu bagi masyarakat Padang menurut penuturan Cuk Wan, ia sudah terbiasa mendengar orang Padang berbicara bahasa Minang. Oleh karena itu, Cuk Wan sudah lancar berbahasa Minang.³⁹

10. Jalur Pendidikan

Pembauran melalui pendidikan sebagai proses sosialisasi yang dilakukan oleh etnis Tionghoa Muslim di Padang suatu kesengajaan dari etnis Tionghoa, terutama para remaja. Karena di Kota Padang sekolah swasta Islam yang diunggulkan adalah SDIT dan SMPIT Iqra' maka para orang tua dari etnis Tionghoa Muslim yang ingin anak-anaknya memperoleh pendidikan umum dan keagamaan yang maksimal cenderung menyekolahkan ke sekolah model Islam terpadu ini.

Melalui media pendidikan atau sekolah ini, proses pembauran antara mereka dengan warga pribumi tercipta dengan sendirinya tanpa suatu pemaksaan. Sebab sekolah sebagai media pertemuan beragam etnis sekaligus media berinteraksinya siswa yang berbeda budaya atau subbudaya yang ada di Kota Padang. Dengan adanya pembauran melalui pendidikan menciptakan suatu hubungan sesama etnis semakin harmonis. Oleh karena itu, pembauran melalui media pendidikan sebagai awal dari pembauran yang akan berkembang di kemudian hari, di antaranya melalui agama dan pernikahan. Pembauran melalui media sekolah dapat membentuk suatu sikap kebersamaan, profesi, dan pembentukan kesatuan bangsa berbasis keindonesian. Karena sekolah, terutama sekolah pemerintah, berperan sebagai sekolah yang dapat menampung semua aspirasi masyarakat Indonesia.⁴⁰

Daftar Kepustakaan

A. Buku

- Abdullah, Taufik. *Sejarah Lokal*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1985.
- Abdurahman, Dudung. *Metode Penelitian Sejarah*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Baqir Zein, Abdul, *Etnis Cina Dalam Potret Pembauran di Indonesia*, Jakarta. Prestasi Insan Indonesia, 2000.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaharuan Pemikiran Islam Di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1994.
- Badan Pusat Statistik Kota Padang (Statistics Padang 2013). *Tentang Keberagaman Agama di Kota Padang*.
- Elly M. Setiadi dan Usman Kolip, *Pengantar Sosiologi, Pemahaman Fakta dan Gejala Permasalahan Sosial : Teori Aplikasi dan Pemecahannya*. Jakarta . Kencana Prenada Media Group, 2011.
- Ernawati, *Cina Padang Dalam Dinamika Masyarakat Minangkabau Dari Reformasi Hingga Reformasi: Disertasi Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Indonesia Depok*, 2011.
- Erniwati, *Komunitas Tionghoa di Sumatera Barat*, Yogyakarta, Ombak, 2007.
- Gunawan, Adi. *Kamus Cerdas Bahasa Indonesia*. Surabaya: Kartika, 2003.
- Hidayat, Komaruddin, dan Ahmad Gaus AF, (ed). *Menjadi Indonesia: 13 Abad Eksistensi Islam di Bumi Nusantara*. Jakarta: Yayasan Festival Itiqlal dan Mizan, 2006.
- Jahja Junus, *Zaman Harapan Bagi Keturunan Tionghoa*, Jakarta, Yayasan Ukhuwah Islamiyah, 1984.
- Muhammad Arni, *Komunikasi Organisasi*, Jakarta, PT Bumi Aksara, 2014.
- Shamad, A Irhash. *Ilmu Sejarah*. Jakarta: Hafya Press, 2004.
- Soetrisno, Eddy & Ellizabeth Tara. *100 Pahlawan Nasional Dan Sejarah Perjuangannya*. Jakarta: Ladang Pustaka & Intimedia, 2001.

³⁹ Cuk Wan, (Muallaf), *di ungkapkan ketika mengikuti pengajian*, di Masjid Raya Pasar Gadang, 5 Desember 2015.

⁴⁰ H. Herwin, (Ketua PITI), *Wawancara*. Di Masjid Raya Pasar Gadang, 20 Desember 2015

SubkhiAkhmad, Jauhar Mohammad, *Pengantar Teoridan Perilaku Organissi*, Jakarta, Prestasi Pustaka, 2013.
Suryadinata, Leo. *Etnis Tionghoa dan Pembangunan Bangsa*. Jakarta: LP3ES, 1999.
Zein, Abdul Baqir, *Etnis Cina Dalam Potret Pembauran Di Indonesia*, Jakarta, PrestasiInsan Indonesia, 2000.
Yusiu Liem, *Prasangka Terhadap Etnis Cina*, Jakarta, Jambatan 2000.
AD/ART PITI tahun 2012-2017.
AD/ART PITI tahun 1980.
AD/ART PITI tahun 1985.
Undang-Undang Republik Indonesia No. 8 Tahun 1985, tentang Organisasi Kemasyarakatan.

B. Wawancara

H. Herwin (Ketua PITI Kota Padang), *Wawancara*, di Ulak Karang dan Masjid Raya Pasar Gadang, 26 Desember 2015.
H. Muslim Nur, (Pembina), *Pengajian Tentang Pembinaan Tionghoa Muslim*, di Masjid Raya Pasar Gadang, 19 Desember 2015.
Afong (H. Ujang), Anggota PITI Padang, *Wawancara*, Pasar Gadang 12 Desember 2015.
H. Elka, (anggota PITI), *Wawancara*, Masjid Raya Pasar Gadang, 19 Desember 2015.
Ali Darmawan (Anggota PITI), *Wawancara*, Pasar Gadang, 12 Desember 2015.
Cuk Wan, (Muallaf), *di Ungkapkan Ketika Mengikuti Pengajian*, di Masjid Raya Pasar Gadang, 5 Desember 2015.

PROFIL WANITA MINANGKABAU : ANALISIS SOSIAL FILOSOFI TERHADAP KABA SEBAGAI WARISAN BUDAYA

H. Taufiqurrahman dan Yulfira Riza

Fakultas Adab dan Humaniora UIN Imam Bonjol, Padang Sumatera Barat, Indonesia

(Email : radentaufiq95@gmail.com)

(Email : yulfirariza@gmail.com)

Abstract

*This study examines of the characteristics or profiles of women who were analyzed based on kaba-kaba in Minangkabau. Kaba as a traditional literary work is typical of a story--lyrical prose--present and growing in Minangkabau. The oral tradition which later developed into a written tradition keeps many moral lessons especially about women. Its role is vital for this matrilineal kinship community. Through kaba, texts are interpreted and analyzed systematically and historically to provide interpretation in determining a comprehensive understanding. This research has found the balance of *das sollen* and *das sein* as the key to understanding the characteristics of a wider and deeper Minangkabau woman. In the Minangkabau community structure, women are placed in a high position and play a central role, ie in families and communities based on the social system of Minangkabau society and culture. That is, women are creatures of monopluralism, as individuals and social beings.*

Keywords : Culture, profile, woman, kaba

A. Pendahuluan

Sistem kekerabatan matrilineal yang dianut masyarakat Minangkabau, menghadirkan persepsi bahwa garis keturunan mereka berasal dari ibu. Garis keturunan dari bapak adalah pelengkap dan pelanjut keturunan *pasukuan* atau kaum di keluarga ibu. Hampir seluruh anggota keluarga dari pihak ibu hidup dan tinggal bersama di *rumah gadang*. Bapak akan pulang ke rumah ibu pada malam hari begitu tugas di pasukuannya selesai. Ia akan kembali ke rumah gadang pasukuannya pada keesokan harinya untuk melanjutkan tugas-tugas di pasukuan keluarga ibunya pula. Dengan demikian, dalam analisis sosiokultural, kaum wanita mempunyai peran dan posisi sentral dan vital di dalam rumah tangga. Hal ini didukung pula oleh adanya sistem matrilineal yang dianut oleh masyarakat Minangkabau yang memang telah dikenal luas: *“The Minangkabau of West Sumatera are of the largest in the world; this society has been of particular interest to scholars because of its curious mixture, of patriliennially unclined Islam with matrilineal”*. Itulah sebabnya, perempuan di Minangkabau disebut sebagai *ambun puro*, pemegang kunci seluruh kekayaan kaum.

Menurut adat Minangkabau, orang yang bertanggung jawab atas anggota keluarga adalah *mamak*, sesuai dengan jauh dekatnya ikatan darah. Segala aktivitas kehidupan dilakukan secara bersama di bawah koordinasi *tungganai*. *Tungganai* adalah saudara laki-laki tertua dari ibu. *Tungganai* mengurus seluruh urusan yang terkait dengan persukuan di antara *mamak* dan kemenakan. Hal ini bertujuan agar terdapat kerukunan di dalam lingkungan *seperinduannya*, antara lain pengelolaan harta pusaka, perkawinan, pagang gadai, dan bimbingan terhadap kemenakan yang suatu

masa juga akan menjadi mamak. *Tungganai*-lah yang mengatur pembagian tugas atas kaumnya yang dilakukan dengan mufakat di seluruh anggota keluarga¹.

Apabila *tungganai* memakai gelar keluarga, maka ia menyandang gelar *datuk*. Dari sejumlah *datuk sepesukuan* yang ada akan dipilih seorang pembina kaum yang disebut *penghulu* dan dipanggilkan *datuk* dengan gelar *pusaka* kaumnya. Gelar adat ini juga diturunkan melalui garis keturunan ibu. Di dalam bertindak, mamak sebagai kepala kaum, selalu memusyawarahkan persoalan-persoalan penting dengan seluruh anggota kaumnya yang laki-laki maupun perempuan².

Di samping itu, mamak juga berperan dalam mengurus kepentingan suatu keluarga termasuk memberi nafkah saudara perempuan dan anak-anaknya yang disebut kemenakan. Sumber kehidupan keluarga saudara perempuan dan kemenakannya diambil dari harta pusaka yang dikelola dan diurus oleh mamak. Sehubungan dengan hal itu, mamak berkewajiban menambah harta pusaka tersebut demi kesejahteraan kemenakan dan saudara perempuannya. Selanjutnya, mamak juga bertanggung jawab dalam membantu pendewasaan kemenakannya untuk menjadi mamak di kemudian hari, di samping membimbing kemenakan dalam mengurus harta pusaka. Tugas mamak yang paling penting dalam hal ini adalah menyelesaikan permasalahan yang terjadi dalam keluarga ibunya sebagai orang yang mewakili kepentingan keluarga di luar rumah gadang.

Sehubungan dengan uraian di atas, maka hubungan kekerabatan di masyarakat Minangkabau dapat dikategorikan kepada empat macam, yaitu, pertama, tali kerabat *mamak kemenakan*; kedua, tali kerabat *suku sako*; ketiga, tali kerabat *induk bako anak pisang*; dan keempat, tali kerabat *andan pasumandan*. Tali kerabat pertama dan kedua dilandasi pada pertalian darah ibu, sedangkan tali kerabat ketiga dan keempat merupakan akibat terjadinya perkawinan.

Tali kerabat *mamak kemenakan* merupakan hubungan yang terjadi antara seorang anak laki-laki dengan saudara laki-laki ibunya atau hubungan anak laki-laki dengan anak-anak saudara perempuannya. Tali kerabat *suku sako* dikenal sebagai hubungan kerabat yang bersumber dari sistem kekerabatan genealogis yang terdapat pada sistem *matrilineal*. Tali kerabat *induk bako anak pisang* merupakan hubungan kekerabatan antara seorang anak dan saudara-saudara perempuan bapaknya atau hubungan kekerabatan antara seorang perempuan dan anak-anak saudara laki-lakinya. Sementara itu, tali kerabat dan *pasumandan* adalah terjadinya hubungan antara anggota suatu rumah atau kampung dan rumah atau kampung yang lain yang diakibatkan oleh salah satu anggota kerabatnya melakukan perkawinan³.

B. Pembahasan dan Hasil

1. Persepsi dan Atensi Masyarakat terhadap Kaba

Kaba merupakan salah satu ragam sastra Minangkabau berisikan cerita yang berbentuk prosa liris. Dalam bentuk demikian, kalimat-kalimat yang terdapat pada kaba pendek-pendek, dan kalimat

¹ Amir, M. S. *Pola dan Tujuan Hidup Orang Minangkabau*. Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 2003, hlm.54.

² Harsya W. Bachtiar, Masyarakat Desa Minangkabau, dalam Kontjaraningrat, *Masyarakat Desa Masa Kini*, Jakarta: UI Press, 1963, hlm.64.

³ A.A. Navis, *Alam Berkembang Jadi Guru: Adat dan Kebudayaan Minangkabau*, Jakarta: Grafiti Pers, 1986, hlm.221-228.

tersebut diucapkan dalam dua penggalan atau *caessure*⁴. Dalam pemahaman yang lebih khusus, kaba mengacu pada suatu ragam sastra tradisional; yang berbentuk lisan Minangkabau; dan biasanya disampaikan oleh tukang kaba. Penyampaian tersebut dalam bentuk mendendangkannya dengan diiringi alat musik tradisional *saluang*, rebana, rebab, dan lain-lain. Dalam kaitan ini, ada isyarat yang menjadi pegangan bahwa tukang kaba harus mempunyai penghayatan yang tinggi terhadap alat musik, sehingga ia dapat menyesuaikan antara lagu dengan musik yang dimainkan.

Menarik sekali bila diperhatikan pandangan dari Nigel Phillips⁵ bahwa tukang kaba memiliki kemampuan magis, atau dengan istilah semi *magical treatmen*. Kemampuan ini ditujukan untuk mencegah kemungkinan terjadinya kericuhan yang terjadi pada saat atau akhir pertunjukkan. Di samping itu, kekuatan magis tersebut dapat pula digunakan untuk menarik perhatian publik supaya ramai menyaksikannya.

Para tukang kaba menempati posisi yang sangat sentral; mereka bukan saja sebagai penyampai ide-ide yang termuat dalam nilai-nilai cerita, bahkan sebagai penyusun dan pembentuk cerita. Terkait dengan posisi tukang kaba tersebut, sebagaimana yang dijelaskan Mursal Esten⁶, ada dua prinsip yang menjadi sikap dan pandangan tukang kaba. Prinsip **pertama** berhubungan dengan pewarisan tradisi lisan dari tukang kaba pendahulu mereka. Hal ini dimaksudkan bahwa tukang kaba, sesuai dengan posisinya, adalah menyampaikan cerita orang lain, sebagai pemilik cerita, kepada khalayak ramai. Dilandasi pada posisi ini, maka tukang kaba tidak bertanggung jawab atas benar atau tidaknya isi yang termuat dalam cerita tersebut. **Kedua**, tukang kaba sebagai penghibur. Dalam posisi ini tukang kaba di samping sebagai penyampai cerita; mereka tidak saja menyampaikan cerita milik orang lain, bahkan bisa melakukan pengurangan atau penambahan.

Pada sisi lain, terdapat unsur terpenting dalam membangun kaba, yaitu bahwa antara kaba tidak dapat dipisahkan dengan pantun⁷. Bukti nyata adalah dominasi kehadiran pantun dalam kaba yang pada umumnya manakala suatu kaba diawali dan diakhiri dengan pantun. Meskipun secara formal antara pantun dengan kaba terdapat perbedaan; pantun merupakan puisi sementara kaba merupakan prosa liris, akan tetapi pantun merupakan bagian dari kaba.

Bila diperhatikan pada kehidupan masyarakat Minangkabau, kaba bagi mereka merupakan pedoman dan pandangan hidup dalam bermasyarakat. Kenyataan ini dilatarbelakangi oleh adanya unsur-unsur tata nilai kehidupan di dalam kaba. Hal ini terlihat bahwa kaba sebagai cerita rakyat

⁴ Secara etimologis, kaba merupakan akar kata dari khabar yang berasal dari bahasa Arab, berarti berita atau pesan. Taufik Abdullah melihat bahwa kaba berasal dari kata akhbar, merupakan satu kata dalam bahasa Arab, yang berarti berita. Sementara A.A. Navis berpendapat bahwa kaba dianggap berasal dari kata akhbar dalam bahasa Arab, yang diucapkan dengan kabar dalam bahasa Indonesia, dan kemudian berubah menjadi kaba ketika dilafalkan di dalam bahasa Minangkabau. Dengan demikian, terjadi perbedaan pendapat mengenai asal kata kaba. Akan tetapi, perbedaan tersebut tidak menepis anggapan bahwa kata kaba memang berasal dari bahasa Arab. Bandingkan Umar Junus, *Kaba dan Sistem Sosial Minangkabau: Suatu Problem Sosiologi Sastra*, Jakarta: Gramedia, 1984, hlm.17.

⁵ Nigel Phillips, *Si Jobang: Sung Narrative Poetry of West Sumatera*, London: Cambridge University Press, 1981, hlm.16.

⁶ Mursal Esten, *Kaba Minangkabau Beberapa Kemungkinan dan Pengembangannya dalam Bahasa dan Sastra*, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1977, hlm.13.

⁷ A.A. Navis, *Op.Cit.*, hlm.242-244.

mencakup dua syarat, yakni menceritakan suatu peristiwa terhadap audiensinya; dan cerita tersebut terpola dari cara hidup audiensi⁸.

Dilandasi pada dua prinsip yang berlaku pada sikap dan pandangan tukang kaba, maka esensial kaba merupakan ketegangan antara milik masyarakat dan milik pribadi tukang kaba. Sebagaimana yang dijelaskan oleh M.D. Mansoer dan Rasyid Manggis DT. Rajo Penghoeloe⁹ bahwa tukang kaba yang melakukan aktivitasnya di hadapan umum atau yang melakukan penyalinan; mendapat kebebasan untuk menyisipkan pandangan dan pendapat pribadi mereka, sehingga kaba selain tetap mengandung nilai-nilai yang dianggap menjadi milik masyarakat ternyata juga diisi dengan pendapat pribadi senimannya. Dengan kata lain, ketegangan yang nampak di dalam kaba merupakan aktualisasi dari nilai-nilai yang berkembang di tengah-tengah masyarakat Minangkabau. Seperti dalam pepatah; *tagang bajelo-jelo, kandua badantiang-dantiang*. Meskipun dalam bidang sosial politik, pepatah ini dapat dipahami bahwa seorang pemimpin yang ingin merealisasikan nilai-nilai baru ke tengah-tengah masyarakat, maka ia harus melakukannya dengan cara bijaksana¹⁰.

2. Wanita dan Adat Minangkabau

Dalam kacamata adat dan budaya Minangkabau, wanita merupakan sosok perempuan yang memiliki budi pekerti yang baik, bertingkah laku sopan, dan tertanamnya sifat malu dalam dirinya.

Adopun nan disabuik parampuan, tapakai taratik jo sopan, mamakai baso jo basi, tahu diereng dangan gendeng, mamakai raso jo pareso, manaruah malu dangan sopan manjauhi sumbang jo salah. Muluik maniah baso katuju, kato baiak kucindan murah, baso baiak gulo dibibia.

Pandai bagaua samo gadang, hormat kapado ibu bapa, khidmat kapado urang tuo-tuo, mamakai malu samo gadang, labiah kapado pihak laki-laki. Takuik kapado Allah manuruik parentah Rasul. Tahu di korong dangan kampuang, tahu di rumah dangan tanggo, tahu manyuri mangulindam, takuik di budi ka tajua, malu dipaham ka tagadai. Manjauhi sumbang jo salah, tahu di mungkin dangan patuik, malatakan suatu di tampeknyo, tahu di tinggi randah, bayang-bayang sapanjang badan.

Beliau ditiru dituladan, kasuri taladan kain, kacupak tuladan bantuan, maleleh bulia dipalik, manitiak bulia ditampuang, satitiak bulia dilawikkan, sakapa dapek digunuangkan, iyo dek urang di nagari¹¹.

Adapun yang disebut perempuan, memakai tertib dan sopan, basa basi, mengetahui akan adanya hal yang menyalahi adat, memakai rasa dan pikiran, mempunyai malu dengan sopan untuk menjauhi salah dengan janggal. Mulut yang manis dan bahasa yang disukai. Ia harus pandai bergaul sesama besar, menghormati ibu bapak, mengabdikan kepada orang yang lebih tua, memiliki rasa malu (segan) dengan sesama besar, apalagi dengan laki-laki. Takut kepada Allah dan mengikuti perintah rasul. Tahu dengan lingkungan kampung, rumah tangga, suri dan teladan, takut dengan budi akan terjual, malu akan paham yang tergadai. Menjauhi kesalahan dan kejanggalan, tahu dengan mungkin dan patut, meletakkan sesuatu di tempatnya, tahu dengan tinggi dan rendah, bayang-bayang sepanjang badan.

Boleh ditiru dan diteladani, untuk contoh teladan kain, untuk hitungan teladan batu-batuan, meleleh boleh dipalik, menitik boleh ditampung, setitik boleh dialutkan, sekepal dapat digunungkan, ialah oleh orang di nagari.

⁸ Umar Junus, *Op.Cit.*, hlm.66.

⁹ M.D. Mansoer, *Sedjarah Minangkabau*, Djakarta: Bhratara, 1970, hal. 30; Rasyid Manggis DT. Rajo Penghoeloe, *Sejarah Ringkas Minangkabau dan Adatnya*, Jakarta: Mutiara, 1982, hlm.83-86.

¹⁰ Idrus Hakimy DT. Rajo Penghulu, *Rangkaian Mustika Adat Basandi Syarak di Minangkabau*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1997, hlm.97.

¹¹ Idrus Hakimy DT. Rajo Penghulu, *Pegangan Penghulu, Bundo Kandung, dan Pidato Alua Pasambahan Adat di Minangkabau*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994, hlm.106.

Dalam adat Minangkabau, wanita tercakup dalam istilah yang sangat terkenal; Bundo Kandung, ibu sejati¹². Hal ini terungkap dalam gurindam yang meliputi lima aspek: **Pertama**, wanita merupakan *limpapeh rumah gadang*. Artinya, mereka sebagai suatu kekuatan dalam keluarga; mengingat kata *limpapeh* berarti tiang tengah dalam sebuah bangunan. **Kedua**, wanita adalah sebagai *umbum puro pegangan kunci*; wanita sebagai pemegang kunci hasil ekonomi. **Ketiga**, *pusek jalo kumpulan tali*; wanita adalah sebagai pengatur rumah tangga, dan merupakan sumber penentu terhadap baik buruknya anggota keluarga. **Keempat**, *sumarak dalam nagari, hiasan dalam kampung*; wanita merupakan kesemarakan nagari dan perhiasan kampung. **Kelima**, wanita adalah *nan gadang basa batuah*; sebagai lambang kebanggaan dan kemuliaan.

Secara material, wanita di Minangkabau tidak berkekurangan karena mereka merupakan pemegang kunci hasil ekonomi, sehingga bila ditinggalkan suaminya mereka tetap dapat menjalani kehidupan dengan baik. Selanjutnya, wanita dapat saja melakukan pekerjaan yang sesuai dengan kemampuan dan kodratnya, yakni sebagai pengasuh anak, petani, peternak, dan lain-lain¹³. Di samping itu, terkait dengan kepribadian yang ada pada diri seseorang menurut adat Minangkabau, bahwa tentang pendidikan kepribadian dan golongan, adat Minangkabau pun memiliki syarat-syarat yang tertentu bagi tiap-tiap orang atau golongan. Sebagai dasar umum yang harus dimiliki oleh seseorang adalah budi dan malu.

3. Reorientasi Peranan Wanita

1) Wanita dalam keluarga

Dalam kehidupan berkeluarga, wanita telah memberikan berbagai macam peran dan fungsi yang harus dilaksanakannya dengan sebaik-baiknya, sehingga dalam keluarga sering dijumpai berbagai macam status dan kondisi yang dipegang oleh wanita. Mereka mungkin saja menyandang sebagai istri, anak, nenek, mertua, anggota keluarga atau famili, dan mungkin pula seorang teman. Berikut ini akan dikemukakan kondisi konkrit dari gambaran peranan wanita dalam kaba.

Sebagai istri, gambaran wanita di dalam kaba selaras dengan pandangan dari Shaevitz¹⁴ yang menjelaskan bahwa wanitalah yang mengurus rumah tangga, merawat anak, dan figur ibu yang penuh perasaan dalam belas kasih. Sementara Budiman¹⁵ melihat wanita hanya mengurus sektor domestik saja.

Dilandasi pada kutipan di atas dapat dipahami bahwa wanita di dalam kaba merupakan istri yang hidup berdampingan dengan suami sampai akhir hayatnya; atau mendampingi suaminya hanya sampai mempunyai keturunan, kemudian mereka berpisah. Hal ini terlihat dalam *Kaba Anggun nan Tongga* yaitu saat Andami Sutan dengan Anggun nan Tongga menjelang kelahiran anaknya Mandugo Ombak. Perpisahan antara Andami Sutan dengan Anggun nan Tongga yang diterima dengan rela oleh Andami karena Anggun nan Tongga mendapat tugas untuk mengantarkan pamannya pulang ke

¹² *Ibid.*, hlm.69.

¹³ Selengkapnya, dalam M. Nasroen, *Dasar Falsafah Adat Minangkabau*, Jakarta: Bulan Bintang, 1970, hlm.172.

¹⁴ Marjoeri Hansen Shaevitz, *Wanita Super*, Yogyakarta: Kanisius, 1989, hlm.57.

¹⁵ Arief Budiman, *Pembagian Kerja Secara Seksual*, Jakarta: Gramedia, 1985, hlm.25.

Pariaman sebagai amanat dari ibunya, di samping mengantarkan permintaan mainan tunangannya Putri Gondoriah.

Berpijak pada rangkuman di atas, terlihat bahwa kehidupan wanita sebagai istri bersifat relatif sementara, karena ditinggalkan suaminya. Selanjutnya, mereka hidup dengan anak-anaknya tanpa suami. Secara umum kondisi demikian dilatarbelakangi oleh: **pertama**, karena wanita tidak selalu menggantungkan kehidupan sosialnya kepada pria; **kedua**, kuatnya keterikatan suami dengan keluarga ibunya; dan **ketiga**, sebagai penghargaan dan penghormatan terhadap profesi yang diemban suami. Meskipun latar belakang perpisahan tersebut dapat dipilah-pilah, tetapi kesemuanya itu saling berhubungan antara satu dengan yang lainnya dan saling mengkrystal, sehingga perpisahan itu dapat terjadi secara baik dan sukarela. Namun demikian, para wanita yang dimaksud dalam perumpamaan di atas, diakui memang menguasai perasaan dan pikiran suami serta anak-anaknya, dan mereka juga kokoh serta teguh dalam pendirian dan tujuan hidupnya.

Sebagai ibu, wanita senantiasa berhadapan dengan anak yang berkaitan dengan tanggung jawab moral dan materilnya. Tanggung jawab tersebut meliputi usaha membesarkan anak, pendidikan, menetapkan norma-norma kehidupan, dan pengendalian perilaku kehidupan anak. Tanggung jawab moral seorang ibu terhadap anaknya sudah dimulai semenjak anak dalam kandungan. Ini dilakukannya melalui perawatan dan mencita-citakan anaknya kelak menjadi orang yang berguna. Untuk mewujudkan harapan tersebut, ibu melaksanakan tanggung jawabnya terhadap anak menjelang dewasanya. Tanggung jawab utama adalah mendidik anak dengan berbagai pengetahuan dan keterampilan. Di samping itu, ibu juga berperan untuk menetapkan norma-norma kehidupan; perilaku, adat-istiadat, dan tatanan sosial lainnya. Ini terlihat ketika Suto Sori menyampaikan norma-norma kepada Anggun nan Tungga.

Manolah anak kanduang Magek Jabang, kok sampai anak ka balai, manti panghulu dihampiri, urang tuo dimuliakan, sasamo gadang dihormati, nan ketek musti dikasihi, bansaik miskin ijan babeso.

Anak denai Magek Jabang, sabuah pulo saketek, namonya anak ka pai balaia, iyo ka galanggang urang ramai, pagang pitaruah dari mande. Adaik hiduik kito di dunia, susah sanang kan dirasoi, hino mulie kan ditanggung, kok basuo silang salisiah, basuo bantah jo kalahi, usah malu dibao pulang. Maso rajo nan dahulu, iyolah rajo nan dilauik, balunlah kampuang dipanjek malu, manolah anak kanduang denai, dangakan bana den katokan, sakali kato urang lalu, lawan jo garah dangan kucikak, dua kali kato urang lalu, jaan takuik nyao kan tabang, jaan ganta darah kan taserak, jaan malu dibao pulang, baitu adaik anak laki-laki¹⁶.

Anakku, Magek Jabang. Seandainya engkau berada di keramaian, sapaiah manti penghulu, muliakan orang yang tua, hargai yang sebaya dengammu, kasihi yang kecil darimu. Jangan membedakan orang yang miskin darimu.

Anakku, Magek Jabang. Satu hal lagi yang ingin kusampaikan, karena engkau akan pergi berlayar, ke gelanggang orang ramai, ingat nasihat ibu. Adat hidup kita di dunia, susah senang akan dirasakan, hina mulia akan ditanggung. Jika bertemu perselisihan, perbantahan, dan perkelahian, jangan sampai malu dibawa pulang. Di masa raja dahulu, ialah raja yang di laut, tidak sampai malu di kampung ini. Wahai anak kandungku, ingat pesanku baik-baik, jika hanya sekali orang meledekmu anggaplah hanya senda gurau saja. Namun, jika itu terjadi dua

¹⁶ *Ibid.*, hlm.15-16.

kali, janganlah takut nyawamu melayang, jangan gentar darah akan tumpah, jangan malu kau bawa pulang, begitu adat anak laki-laki.

Sebagai anak, wanita di dalam kaba merupakan sosok seseorang yang dididik untuk patuh dan taat pada ibunya, karena ibu dianggap lebih dekat dengan anaknya dibanding ayah. Anak wanita juga selalu dididik sebagai pengatur rumah tangga, karena sosialisasi anak wanita oleh orang tua diarahkan untuk menjadi istri, ibu, dan pengelola rumah tangga¹⁷. Keadaan seperti ini, sebagaimana yang dilakukan Suto Sori terhadap Anggun nan Tungga. Selain itu, anak wanita sejak kecil sudah diarahkan untuk menjadi seorang ibu, karena mereka nantinya juga akan menjadi ibu; sementara terhadap anak laki-laki diberi pendidikan yang lebih beorientasi di luar rumah.

Anak wanita akan melakukan hubungan yang harmonis terhadap ayahnya bila kepentingannya tidak terganggu, sebaliknya ia dapat saja melakukan dan berbuat semaunya bila terjadi pertentangan dengan ayahnya maupun dengan mamaknya. Berikut kutipan dalam Kaba Mamak si Hetong saat Kasumbo Hampai kembali pulang ke rumahnya karena tidak diizinkan menikah dengan pujaan hatinya.

Mamakai Kasumbo Hampai, muko nan muram alah murak abuak nan kusuik alah salasai, bapantun Kasumbo Hampai, "Mamak Datuak Rajo Angek, Biyai Rubiah Rando Kayo, Bapak den Datuak Bandaharo. Pacik pagang pitaruah den, liek kutiko taragak silau kutiko lupu latakkan bana di dalam hati nan jan diubah-ubahi, Kok jadi mandi pandan den, Kusuak i jo daun lado, Kasai i jo daun limau kapeh, Latakkan di pinggang jorong. Kok jadi mati badan den, Kubua kan ka bukik alang, Ka jalan urang manggaleh, Nak basuo jo Mak Hetong."

Setelah Kasumbo Hampai berdandan, mukanya yang muram telah cerah kembali, rambutnya yang semula kusut sekarang sudah rapi. Kemudian, ia berpantun, "Mamak Datuak Rajo Angek, Ibuku Rubiah Rando Kayo, Ayahku Datuak Bandaharo. Tolong ingat pesanku baik-baik dan jangan tidak ditepati, Jikalau aku bermandikan pandan, Gosok badanku dengan daun cabe, Usap badanku dengan daun jeruk nipis, Letakkan mayatku di pinggang tebing. Jikalau aku meninggal dunia, Kuburkan aku di bukit alang, Di jalan orang pulang merantau, Agar aku bertemu dengan Mak Hetong.

Pada posisi sebagai saudara perempuan, baik kakak maupun adik, wanita dianggap sebagai pengganti ibu untuk mengkomunikasikan kegiatan yang akan dilakukan saudara laki-lakinya. Bahkan ia berupaya merasakan dan memberikan nasehat serta pandangan kepada saudaranya. Begitu besarnya kecintaan mereka kepada saudara laki-lakinya, sehingga ia ikut serta merasakan kesusahan dan kesedihan yang menimpa diri saudaranya. Kecintaan itu, misalnya, terlihat pada diri Suto Sori terhadap kakaknya Ganto Pomai. Di mana si adik merasa bertanggung jawab untuk menolong

¹⁷ Marjoeri Hansen Shaevitz, *Op.Cit.*, hlm.25.

kakaknya. Tanggung jawab tersebut tidak sebatas semasa kakaknya masih hidup. Yakni Suto Sori bersedia mengambil andil tugas Ganto Pomai sebagai ibu dari anaknya Anggun nan Tungga; sebagai perwujudan ikatan persaudaraan, di samping itu memang merupakan amanat dari kakaknya.

Manolah diak kanduang Suto Sori, manolah kambang kaduonyo, sarato Bujang nan Selamat, dakek-dakeklah duduak kamari ado nan handak denai katokan. Tantangan anak kanduang denai, alah salamaik turun ka dunia, iyo nan Tungga Magek Jabang, nan bagala Magek Durahman, sanang saro paratian. Pihak di badan diri denai, sakiak indak kapalang tangguang, lai rasokan sampai ajalullah, garak nan tibo janjian lah sampai, maafkanlah badan denai nangko, kok lai kato nan tadorong, kok lai salah dangan khilafat, maafkanlah itu kasadonyo¹⁸.

Wahai adik kandung Suto Sori, wahai kambang keduanya, serta Bujang nan Selamat, dekat-dekatlah duduk ke sini ada yang hendak saya katakan. Tentang anak kandung saya, sudah selamat lahir ke dunia, yaitu nan Tungga Magek Jabang, yang bergelar Magek Durahman, senang rasa hati. Sedangkan diriku, sakit bukan kepalang, rasanya akan datang panggilan Allah, maafkanlah diriku ini, bila kata yang salah, bila ada kekhilafan, maafkan itu semua.

Kecintaan Suto Sori terhadap kakaknya Ganto Pomai merupakan perwujudan ikatan batin, di samping mengambil alih tanggung jawab kakaknya. Meskipun demikian, dengan mengambil alih tanggung jawab tersebut, juga mengingatkan atas keteledoran dan kesalahan kakaknya supaya nanti tidak mendapat malu dari pihak ketiga. Dalam hal ini, si adik dapat saja menegur kakaknya walaupun belakangan kakaknya tidak mempedulikan teguran tersebut. Kondisi semacam ini memperlihatkan kesamaan hubungan seorang ibu dengan anaknya. Yakni bila terjadi perbedaan pandangan, maka kakak dengan bijaksana akan mengambil suatu keputusan seraya mengakui kesalahan yang ia lakukan.

Semakin jelas bahwa sekiranya ibu tidak ada, maka kedudukannya diganti oleh saudara perempuan. Bila seorang kakak atau adik laki-laki melakukan suatu kesalahan, maka saudara perempuan bisa memberikan teguran dan pandangan; meskipun dirasakan berat untuk mengambil suatu keputusan.

2) Wanita dalam masyarakat

Dalam lingkungan sosial, terdapat interaksi antarindividu; memberikan pengaruh terhadap kondisi individu tersebut sebagai anggota masyarakat. Wanita sebagai makhluk sosial memiliki dorongan untuk berinteraksi dengan lingkungan sosial tersebut¹⁹. Demikian pula halnya dengan wanita di dalam kaba, situasi dan kondisi lingkungan sosialnya akan memberikan pengaruh terhadap eksistensinya sebagai wanita. Misalnya sebagai anggota masyarakat, di dalam kaba; wanita terlihat saling bahu-membahu dalam kehidupan bermasyarakat. Sesuai dengan kodratnya, mereka lebih banyak berperan pada pekerjaan sebagai anggota keluarga, yakni yang bersifat kewanitaan atau domestik. Jadi, tidak heran bila peran wanita di dalam kaba lebih banyak ditemukan sebagai pengasuh anak, biasanya disebut dengan Kambang.

¹⁸ Amba Mahkota, *Op.Cit.*, hlm.9.

¹⁹ Bimo Walgito, *Psikologi Sosial*, Yogyakarta: Andi Offset, 1994, hlm.17.

*Lah datang si Kambang Malang, mambao siriah dangan pinang cukuik baisi kalangkapan, kok timbakau nan bajelo, kok sadah nan sapalik, gambia jo siriah sacukuiknyo, carano batutuik jo dalamak, baitu adaik maso nantun*²⁰.

Sudah datang si Kambang Malang, membawa sirih dengan pinang dan cukup berisi kelengkapannya, seperti tembakau yang panjang-panjang, sadah secukupnya, gambir dan sirih secukupnya, cerana bertutup delamak, begitulah adat pada masa itu.

Peran lain dari wanita di tengah-tengah masyarakat adalah sebagai pengelola kebun, bekerja sebagai penjemur hasil pertanian, atau pengembala ternak.

*Alah tibo Gondo di sinan, etan di padang tampek gubalo, lah tampak urang mangubalo, iyo saurang parampuan*²¹.

Setelah kedatangan Gondo di situ, yaitu di padang tempat gembala, sudah kelihatan orang menggembala, yaitu seorang perempuan.

Selain itu, rasa kesetiakawanan juga terlihat di dalam kaba. Di dalam Kaba *Mamak si Hetong* terlihat saat persahabatan Puti Awan Tasingik dengan Kasumbo Hampai yang sedang kemalangan. Bantuan yang diberikan oleh Puti Awan Tasingik adalah meluluhkan hati Mamak si Hetong agar menerima Kasumbo Hampai yang sudah jatuh hati dengannya. Berikut kutipannya:

“O, Aciak Kasumbo Hampai, jan hati diparusuah. Kini baitulah dek Tuan hai, Mamak si Hetong. Sabuliah bali jo pinto, salaku-laku kandak den, kok kufur amuah kami tobaik. Nan kok salah amuah kami ditimbang. Tuan nikah maso kini. Harato bando nyiek Tuan, ameh perak bulek nyiek Tuan.”

“O, Kakak Kasumbo Hampai, janganlah kakak rusuh betul. Sekarang begini saja, abangku, Mamak si Hetong. Kalau boleh aku bermohon, jika kafir kami bersedia taubat, jika salah kami pun bersedia disidang. Nikahilah Kasumbo Hampai saat ini juga. Seluruh harta benda, emas dan perak, kuserahkan semuanya kepada abang.”

Meskipun demikian, apa pun peran mereka di tengah-tengah masyarakat, yang pasti pada diri mereka tercermin rasa kasih sayang dan keibuan. Dan itu akan selalu terlihat saat mereka dibutuhkan. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa wanita dalam masyarakat merupakan manusia yang memiliki cinta kasih terhadap sesama manusia dan saling membantu dalam kehidupan bermasyarakat sesuai dengan kodratnya.

3) Karakteristik Wanita dalam Kaba

Karakteristik, *character*²², merupakan suatu kualitas atau sifat yang tetap dan terus-menerus yang dapat dijadikan sebagai suatu ciri-ciri untuk mengidentifikasi pribadi seseorang atau suatu peristiwa. Karakter dapat juga dipahami sebagai integrasi atau sintesa dari sifat-sifat individual dalam bentuk suatu unitas atau kesatuan. Di dalam kaba, karakteristik wanita terlihat dari kepribadian mereka yang setia dalam menjalankan kehidupan dengan dilandasi pada konvensi yang telah diakui, serta merupakan suatu tuntutan dan keharusan. Sebagai manusia yang menjalani kehidupan, maka wanita tidak dapat melepaskan diri untuk tidak mematuhi tuntutan konvensi tersebut. Sikap hidup semacam

²⁰ Amba Mahkota, *Op.Cit.*, hlm.38.

²¹ *Ibid.*, hlm.103.

²² C.P.C. Chaplin, *Dictionary of Psychology*, Pent. Kartini Kartono, Kamus Lengkap Psikologi, Jakarta: Rajawali Pers, 1981, hlm.82; The Liang Gie dan Andrian Gie, *Ensiklopedi Ilmu-ilmu*, Yogyakarta: PUBIB, 1997, hlm.58.

inilah sebetulnya yang akan memperkuat konvensi di tengah-tengah masyarakat untuk bertahan, walaupun sering dijumpai adanya konvensi yang mengekang kehidupan mereka, namun mereka tetap kokoh mempertahankan konvensi dan aturan- aturan tersebut.

Pertama, sesuai dengan karakter yang terdapat pada manusia, maka di dalam kaba, wanita mempunyai pandangan hidup dengan sikap kepasrahan serta rela menerima apa adanya. Di samping itu, dijumpai sikap dan pandangan hidup wanita yang sangat mengkrystal, yakni konservatif dalam mempertahankan tradisi serta kebiasaan yang telah ada sebelumnya.

Gambaran wanita yang memiliki sikap dan pandangan hidup yang berorientasi pada pencapaian nilai budaya ideal, sebagaimana tersebut di atas, merupakan pandangan hidup yang melihat bahwa hari ini buruk, sehingga berupaya untuk mewujudkan hidup ini menjadi lebih baik. Dengan demikian, adanya orientasi budaya guna menciptakan sikap dan pandangan hidup yang ideal tentu saja melahirkan konsekuensi positif terhadap masing-masing individu untuk berkarya, berbuat, dan bertindak dalam rangka memperbaiki kondisi kehidupan yang lebih baik. Misalnya, kuatnya pendirian Gondorih, tunangan Anggun nan Tungga, yang tidak rela menerima fitnahan dan rayuan dari Malin Cik Ameh, sehingga Gondorih berkata:

Tuan jurumudi janyo hambo, usah tuan bakato nantun, kasiah sayang buliah dicari, tampek hati jarang basuo, tuan tak elok baitu, hambo luko sakiak padiah, tuan manambah cuko pulo. Kok santano tuan Tungga, tak dapek dituka lai, jaan disabuik harato bando, usah diumbuak nan bak kian, sajak di rahim budo kanduang, badan alah batunangan, kami nan alah basatiah, satiah bakalian dalam, satiah nan bagantuangan tinggi, namun rajo banua Cino, walaupun rajo banua Ruhum, surang indak nan katuju, jaan kasiah batuka, di dunie kami indak batamu, di akhiraik kami banantian, satantang manuka basialiah sayang, sadangkan rajo tak baguno, apo koh lai nan kodo kapa²³.

Jurumudi dengarkanlah, usah tuan berkata demikian, kasih sayang boleh dicari, tempatan hati jarang bertemu, tuan tidak baik begitu, saya luka kepedihan, tuan menambah cuka pula. Tentang tuan Tungga, tidak dapat ditukar lagi, jangan disebut harta benda, usah dibujuk demikian, sejak di rahim ibu kandung, diri sudah dipertunangkan, kami sudah bersumpah, sumpah dikubur dalam-dalam, sumpah yang digantung tinggi, walaupun raja benua Cina, walaupun raja benua Ruhum, seorang pun tidak ada yang disukai, supaya kasih sayang bertukar, di dunia kami tidak bertemu, di akhirat kami saling menanti, sedangkan rajo tidak berguna, apalagi nan kodo kapal (Malin Cik Ameh).

Kuatnya pendirian wanita tersebut juga terlihat pada sikap pribadi mereka yang tidak mau mengingkari dirinya sebagai istri dari seorang suami, meskipun suaminya menjadikan wanita lain sebagai istri kedua. Di samping itu, sebagai seorang anak, mereka tetap mentaati dan tunduk kepada orang tua atas aturan-aturan yang telah ditetapkan bersama. Dengan demikian, secara umum dapat dipahami bahwa sikap dan pandangan wanita di dalam kaba tersebut merupakan pengokohan terhadap tradisi dan kebiasaan yang telah ada sebelumnya. Atas dasar itu, mereka berpandangan bahwa mereka telah berjasa dalam menyelamatkan dan melestarikan tradisi serta kebiasaan masyarakat yang sudah ada.

Kedua, di dalam kaba, kesetiaan dan kesucian cinta kasih wanita tampak begitu murni. Mereka menempatkan cinta kasih sebagai sesuatu yang luhur, agung, dan suci, sehingga mereka

²³ Amba Mahkota, *Op.Cit.*, hlm.78.

sangat teguh dan kokoh dalam menyikapinya. Hal ini tampak jelas dengan tidak maunya mereka mengkhianati atau melanggar; dan ketidakrekaan mereka dikhianati atau dilanggar oleh suatu persekutuan karena dianggap kesalahan besar. Gondorih, misalnya, bersedia lari ke gunung ledang demi ketulusan cinta kasihnya kepada Anggun nan Tungga.

Mano mande janyo hambo, tatkalo maso dahulu, dek tuan Anggun nan Tungga, kami basatiah nun di sinan, iyo di lauik basimpang tigo, etan di taluak di kualo, iyo di kualo Banda Teleng, di simpang banda nan sapuluah, iyo di ateh Dandang Panjang, di sinan satiah mulo dikarang, di situ janji kami pabuek, satiah nan bagantuang tinggi, satiah nan bakalian dalam, mako sakarang kini nangko, janjilah ungkai dek nan Tungga.

Alah dikarek kayu bapangga

Jadikan pamaga batang lado

Janjilah ubah dek nan Tungga

Dek Gondolah barubah pulo

Alah tabik candonyo bintang

Bulan basandiang jo matohari

Barubah satiah Dandang Panjang

Etan di gunuang Gondo mati

Kain batiak ambiak salendang

Kiriman sutan dari Aceh

Manyasa sayang di nan Jombang

Saketek tidak dapek baleh.

Lapehlah badan hambo kini, etan ka puncak gunuang ledang, ka hambo daki sakali nangko, nak pueh hati nan Tungga²⁴.

Wahai mande saya katakan, tatkala masa dahulu, oleh tuan nan Tungga, kami bersumpah nun di sana, yaitu di laut bersimpang tiga, di sana di teluk kualo, yaitu di kualo Banda Teleng, di simpang bandar yang sepuluh, yaitu di atas Dandang Panjang, di sana sumpah mula dikarang, di situ janji kami buat, sumpah yang bergantung tinggi, sumpah yang diberkalian dalam, maka sekarang ini, janjilah ingkar oleh nan Tungga.

Sudah dikerat kayu berpangga

Dijadikan pemagar batang lada

Janjilah berubah karena nan Tungga

Karena Gondo Berubah pula.

Sudah terbit candanya bintang

Bulan bersanding dengan matahari

Berubah sumpah Dandang Panjang

Di sana di gunung Gondo mati.

Kain batik ambil selendang

Kiriman sutan dari Aceh

Menyesal sayang dengan yang Jombang

Sedikit tidak dapat balas.

Lepaslah badan hamba kini, ke sana ke puncak gunung ledang, akan saya naiki sekali ini, supaya puas hati nan Tungga.

Begitu besar cinta kasih wanita; sebagaimana terungkap dalam kutipan kaba di atas, tetap terwujud manakala ia telah berubah status menjadi seorang ibu. Dalam kaitan ini, wujud dari cinta kasihnya seorang ibu terhadap anak-anaknya merupakan pertanggungjawaban untuk membesarkan dan mendidik anak-anaknya. Sebaliknya, anak dituntut pula memberikan cinta kasih kepada ibunya melalui pengabdian dan kepatuhan atas apa yang telah diberikan ibunya. Dengan demikian, sebagai anggota keluarga, cinta kasih yang terungkap merupakan pemeliharaan keharmonisan kehidupan dan

²⁴ *Ibid.*, hlm.103.

kerukunan rumah tangga supaya tidak hancur berantakkan; meskipun harus memberikan pengorbanan yang sangat besar.

Ketiga, dalam menjalani kehidupannya, terlihat begitu besarnya keteguhan wanita untuk mempertanggungjawabkan perannya; sesuai dengan kodratnya, mereka tetap bertanggung jawab memikul beban tugasnya. Seperti Suto Sori; sesuai dengan perannya sebagai ibu, selalu menampakkan kesetiaan dan tanggung jawabnya guna membesarkan serta mendidik anak-anaknya.

Manjawab di sinan Suto Sori: “Manolah anak kanduang diri kok lah bajalan kiro-kiro, adolah sabuah pusako denai, pusako dari mamak kanduang, pamenan urang dahulunya, dimainkan urang patang jo pagi, main catua jaknyo urang, buah catua ameh jo podi, pakailah kini dek waang buyuang”. Sanan manyahuik Magek Jabang: “Jiko itu kato mande, cubo ajari malah hambo, hambo nan indak manyalahi”.

Diajarkan Tungga main catua, ciek diaja duo dapek, indak ado urang ka lawannyo. Lah pandai bamain catua, diaja pulo bamain kudo, lalu sajo kasadonyo, capeknyo pandai dari gurunyo. Diaja pulo bamain gayuang, pencak silek sacukuiknyo, labiah pandeka dari gurunyo, diaja pulo inyo manyabuang, tahu dituah ayam jantan, tahu mambulang jo mamigo, tahulah pulo inyo tantang itu, sabuah indak ado nan kurang.

Habih ilmu ateh dunie, diaja pulo lai mangaji, mangaji kuraan dangan hadis, mangaji nahu dangan saraf, baiak mantik jo maani, sabuah indak ado nan kurang, cukuiklah ilmu maso itu, baiak dunia jo akhiraik, jaranglah urang kabandingannyo²⁵.

Menjawablah Suto Sori: “Wahai anak kandung diri, jika sudah berjalan kira-kira, adalah sebuah pusaka saya, pusaka dari paman kandung, alat permainan orang dahulunya, dimainkan orang-orang petang dan pagi, main catur kata orang, buah catur emas dan podi, pakailah sekarang oleh kamu buyung”. Selanjutnya menjawab Magek Jabang: “Jika itu kata mande, coba ajarilah saya, saya tidak akan menyalahi”.

Diajarkan Tungga main catur, satu diajar dua dapat, tiada orang melawannya. Sudah pandai bermain catur, diajar pula bermain kuda, dapat saja semuanya, lebih cepat pandai lagi dari gurunya. Diajar pula bermain gayung, pencak silat secukupnya, lebih hebat dari gurunya, diajar pula dia menyabung, tahu akan tuah ayam jantan, tahu menebak dan menghitung, tahu pulalah dia tentang itu, satupun tidak ada yang kurang.

Habis ilmu di atas dunia, diajari pula mengaji, mengaji al-Quran dan Hadis, mengaji nahu dan sharaf, baik mantik dan maani, satupun tidak ada yang kurang, cukup dikuasainya ilmu masa itu, baik ilmu dunia maupun akhirat, jaranglah orang akan menandinginya.

Sesuai dengan kutipan di atas, suatu kenyataan bahwa terdapat keberagaman tanggung jawab yang dipikul oleh wanita. Satu sisi, di dalam kaba, wanita juga mempunyai tanggung jawab untuk mengatur dan membina rumah tangga yang baik. Dalam kaitan ini, wanita menempati posisi sebagai istri yang rela dan setia melaksanakan tanggung jawabnya. Bahkan, tanggung jawab mereka tersebut juga mengiringi peran mereka, baik sebagai anak maupun saudara (kakak dan adik).

Sebagai anak, wanita mempunyai tanggung jawab untuk mematuhi dan mentaati aturan serta norma-norma yang telah ditentukan dalam keluarganya, meskipun untuk mempertahankan tanggung jawab tersebut mereka rela mengorbankan harga diri. Di lain pihak, dalam mengikat hubungan tali persaudaraan, wanita yang menempati posisi dan berperan sebagai kakak bertanggung jawab melindungi serta memberikan pandangan terhadap adiknya atas tingkah laku dan perbuatan yang tidak sesuai dengan norma yang ada. Selanjutnya, tanggung jawabnya sebagai adik dari saudara-saudaranya dalam suatu keluarga adalah ikut serta menjaga kemaslahatan dan nama baik saudaranya tersebut.

²⁵ *Ibid.*, hlm.12-13.

Bahkan, tidak segan-segan mengambil alih tanggung jawab sekiranya kakak tidak ada; seperti yang pernah dilakukan Suto Sori dalam membesarkan Anggun nan Tungga, anak kakaknya Gunto Pomai.

C. Analisis

Tahun 1975 oleh Majelis Umum Perserikatan Bangsa-Bangsa ditetapkan sebagai tahun *Wanita Internasional* dan dijadikan tahun untuk meningkatkan usaha mewujudkan persamaan hak antara pria dan wanita, serta memajukan peranserta wanita dalam segala bidang kegiatan. Di tahun itu pula Konferensi Wanita se Dunia 1975 yang mencanangkan temanya; *Equity, Development, and Peace*.

Di Indonesia, hasil Konferensi Wanita se Dunia 1975 sangat dirasakan dan memiliki arti penting bagi sejarah perkembangan wanita Indonesia selanjutnya. Tahun 1978 merupakan tonggak sejarah bagi wanita Indonesia, karena sejak saat itu kedudukan dan peran wanita secara spesifik eksplisit memperoleh pengakuan konstitusional dalam GBHN 1978 yang mengatur kedudukan dan peran wanita. Semakin ke depan, dalam GBHN selanjutnya; kedudukan dan peran wanita memperoleh pementapan serta perluasan.

Bila dilihat diferensiasi peranan antara wanita dan pria dalam rumah tangga, ternyata tidak jarang dijadikan pangkal permasalahan dalam kajian wanita. Pola pembagian peranan dalam rumah tangga tradisional pada umumnya didasarkan atas jenis kelamin, yaitu bahwa pria bertugas mencari nafkah dan berorientasi ke luar rumah; sedangkan wanita menyiapkan segala kebutuhan keluarga, mengasuh anak, dan berorientasi ke dalam.

Sebenarnya, peran masyarakat tidak dapat diabaikan begitu saja dalam mengukuhkan pembagian peran ini. Sosialisasi ternyata sangat mempengaruhi dan bahkan mempertegas adanya perbedaan sosial²⁶. Pola pembagian peran dalam rumah tangga dan keluarga pada dasarnya mencerminkan bentuk sistem kekerabatan yang berlaku di dalam masyarakat serta yang akan mewarnai pola pembagian peran tersebut. Di Indonesia, misalnya, dikenal tiga bentuk sistem kekerabatan, yaitu: **Pertama**, matrilineal, keturunan dilihat menurut garis ibu sebagaimana halnya yang berlaku di daerah Minangkabau. Di sini peranan wanita sangat kuat bahkan sentral sifatnya karena ibu bertanggung jawab dalam rumah tangga. **Kedua**, patrilineal, keturunan dilihat menurut garis ayah, di Tapanuli atau Batak, misalnya. Di sini keputusan berada di tangan ayah. **Ketiga**, bilateral, keturunan dilihat menurut garis ayah dan ibu, di Jawa, misalnya.

Sementara itu, sistem nilai masyarakat tersosialisasi dimulai dari rumah tangga. Rumah tangga yang mempunyai unit terkecil dari masyarakat dalam melakukan sistem masyarakat melalui tiga cara, yaitu: **Pertama**, sebagai unit ekonomi, tempat untuk reproduksi, pembentukan angkatan kerja yang baru, dan arena konsumsi. **Kedua**, merupakan tempat kesatuan rumah tangga secara ideologis, sistem-sistem nilai, kepercayaan, agama, tradisi, sosial kebudayaan, dan konservatisme yang dipupuk sejak kecil. **Ketiga**, rumah tangga merupakan tempat terbentuknya suatu kesatuan biososial, dimana hubungan yang alami antara ibu dan ayah beserta anak-anak dapat dikonstruksi secara sosial.

²⁶ Margaret L Andersen, *Thinking About Women: Sociological and Feminist Perspectives*, New York: Mac Millan Publishing Co Inc., 1983, hlm.21-24.

Memperhatikan diferensiasi peran dalam keluarga tampak adanya posisi yang ditempati oleh berbagai anggota rumah tangga. Hal ini lebih diakibatkan oleh adanya perbedaan usia, jenis kelamin, generasi, posisi ekonomi, dan perbedaan dalam pembagian kekuasaan. Perbedaan posisi antara pria dan wanita dalam keluarga hanya sebagian disebabkan oleh alasan biologis, fisik kuat atau lemah, sedangkan kenyataan lainnya disebabkan oleh adanya perbedaan lingkungan menurut sistem sosial budaya; siapa yang lebih berkuasa menurut sistem tersebut (*matrilineal* atau *patrilineal*). Sementara itu, pembagian peran dan kedudukan secara seksual yang dikenal dengan istilah *ideologi gender* merupakan suatu konstruksi nilai-nilai atau disebut juga ideologi dari suatu kelompok masyarakat yang menciptakan batasan-batasan bagi identitas manusia berdasarkan jenis kelaminnya.

Moira Gatens²⁷ menjelaskan bahwa perbedaan strata antara wanita dan pria ditunjuk dengan adanya diferensiasi peran, yaitu peran kewanitaan; *feminine role*, dan peran pria; *masculine role*, yang telah memisahkan *space* dalam dua wilayah yang sangat bertentangan, yakni *domestic domain* dan *public domain*. Stratifikasi ini berkenaan dengan distribusi hirarkhis menurut gender dalam sumber daya ekonomi dan sosial pada masyarakat.

Secara biologis, wanita memang berbeda dengan pria, bahkan fungsi reproduksi yang dimiliki wanita tidak dapat dielakkan yang dijadikan sebagai sumber bagi adanya suatu diferensiasi. Bahkan, keyakinan konservatif justru telah memanfaatkan perbedaan biologis ini untuk mereduksi perbedaan psikologis dan sosial dengan menyatakan “*Status wanita dalam masyarakat adalah alami dan tidak dapat diubah*”. Pernyataan ini merupakan premis teori *nurture* yang juga menekankan bahwa perbedaan tersebut tercipta melalui proses belajar dari lingkungan dengan melakukan peran yang dianggap alami. Sementara itu, teori *nature* menekankan bahwa adanya pembagian kerja lebih disebabkan oleh perbedaan biologis; dan pendapat inilah yang justru berlaku untuk sebagian masyarakat di dunia ini.

Kenyataan yang terlihat adalah bahwa wanita harus menjalankan fungsinya di dalam rumah. Hal ini lebih disebabkan oleh kondisi yang dimilikinya dapat hamil dan melahirkan. Fungsi ini tidak dapat diubah. Kenyataan ini juga mengandung arti bahwa pembagian kerja secara seksual dapat dianggap sebagai sesuatu yang wajar. Bahkan Guel Hel²⁸ melihat bahwa pembagian kerja secara seksual merupakan sesuatu yang tidak *eksploitatif*; dalam pengertian tidak ada pihak yang diuntungkan atau sebaliknya tidak ada pihak yang dirugikan.

Kelompok *fungsionalis* menganggap bahwa peran yang didasarkan atas perbedaan seksual selalu terjadi; ini sudah menjadi kenyataan yang sudah tidak dapat dibantah. Pembagian peran ini pada dasarnya lebih berfungsi untuk melengkapi perbedaan yang terjadi secara biologis dari manusia. Dan pembagian peran ini juga berfungsi untuk melengkapi supaya persoalan yang dihadapi dapat dipecahkan dengan cara yang lebih baik. Dengan demikian, adanya pembagian peran secara seksual lebih merupakan kebutuhan masyarakat dan diciptakan untuk keuntungan masyarakat secara keseluruhan.

²⁷ Moira Gatens, *Feminism and Philosophy, Perspectives on Difference and Equility*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991, hlm.122-124.

²⁸ Arief Budiman, *Op.Cit.*, hlm.44-46.

Meskipun demikian, kritikan yang sempat diberikan terhadap kelompok **fungsionalis** dilatarbelakangi dari aspek keselarasan dan keharmonisan rumah tangga, sehingga wanita tidak begitu saja dikorbankan. Jika dilihat saat ini, teori Marwell ini kelihatannya sulit untuk diterapkan karena memang hanya cocok untuk menjelaskan pembagian kerja yang ada dalam masyarakat yang masih sangat sederhana, primitif. Dalam kehidupan masyarakat ini, pekerjaan-pekerjaan rumah tangga masih secara ketat dibagi-bagi. Begitu pula halnya dengan alasan melindungi wanita dari ‘bahaya kerja berat’ dalam masyarakat sederhana tersebut dengan mudah dapat dibantah. Untuk itu, di dalam masyarakat primitif, wanita justru dianggap lebih penting daripada pria. Kenyataan ini merupakan akibat dari bentuk kehidupan mereka yang masih mengembara dan sering menghadapi bahaya yang mungkin akan memusnahkan mereka. Oleh sebab itu, wanita yang dapat memperbanyak jumlah anggota mereka harus dilindungi dengan cara tinggal di rumah dan pria berkeja di luar rumah.

Tampaknya masyarakat mempunyai alasan yang berlainan untuk mempertahankan wanita dalam rumah tangga. Salah satu alasan penting dalam memaksa wanita untuk tinggal di lingkungan rumah tangga adalah agar membuat wanita menjadi tergantung pada pria. Untuk itu, wanita juga dapat dijadikan sarana untuk menjaga kemurnian darah dari sebuah keturunan. Hal ini dapat dilihat di mana pembagian kerja secara seksual tampak lebih ditekankan dalam kehidupan kelompok kelas menengah dan atas. Burkett dalam salah satu penelitiannya yang dikutip oleh Arief Budiman²⁹ menjelaskan bahwa:

Wanita-wanita kelas menengah dan atas lebih terikat pada macam-macam peraturan dalam melaksanakan perkawinan atau perkawinan ulangnya. Karena kelas-kelas ini merupakan kelas yang memanfaatkan jaringan sosialnya untuk memindahkan kekayaan melalui perkawinan; wanita-wanita dari kelas ini menjadi korban untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan kelasnya. Berbeda halnya dengan wanita dari kelas bawah, di mana kelas bawah tidak memiliki harta kekayaan yang mau dialihkan. Hubungan sosial mereka bukanlah hubungan sosial yang digunakan untuk menaikkan posisi sosial mereka. Oleh karena itu, wanita-wanita kelas bawah ada dalam keadaan yang lebih bebas. Mereka dapat menjalankan kehidupan pribadi berdasarkan pertimbangan-pertimbangan pribadi, atau paling banyak berdasarkan pertimbangan kebutuhan keluarganya.

Atas dasar pemikiran di atas, terlihat dalam kehidupan sehari-hari bahwa pembagian kerja dalam masyarakat kelas menengah dan atas menjadi begitu kaku dan tegas; sementara pada kelompok bawah sangat fleksibel. Dan tidak sedikit wanita-wanita dari kelas bawah yang harus bekerja di luar rumah karena kesulitan ekonomi rumah tangganya, sehingga mereka tetap mempunyai peran ganda; peran yang sekaligus harus mereka lakoni baik di luar rumah untuk mencari nafkah guna memenuhi kebutuhan ekonomi rumah tangga maupun di dalam rumah guna menjaga keharmonisan hubungan di antara sesama anggota keluarga.

Dalam rangka pelestarian nilai-nilai masyarakat yang menciptakan batasan-batasan bagi identitas manusia berdasarkan jenis kelamin ternyata tidak hanya melalui saluran kultural tradisional dan informal, melainkan juga melalui saluran formal seperti pendidikan di sekolah. Maka dalam pembentukan kepribadian anak pun juga terdapat perbedaan perilaku; terutama pada masyarakat yang sudah ditanamkan sikap *nrimo*, pasrah, halus, setia, dan bakti. Sifat tersebut bernilai tinggi pada

²⁹ Arief Budiman, *Ibid.* hlm.68.

masyarakat; apabila seorang wanita tidak memiliki sifat-sifat tersebut maka dianggap bukan datang dari keluarga terhormat. Itulah sebabnya sejak kecil wanita dididik untuk menurut dan bakti, karena kelak dianggap menjadi modal dalam menjanjikan kerukunan rumah tangga.

Berbagai pandangan yang melihat bahwa wanita-wanita Minangkabau mempunyai kedudukan relatif tinggi³⁰. Demikian penting dan tingginya kedudukan mereka, hingga diibaratkan sebagai:

*Bundo kanduang
Nan gadang basa batuah
Limpapeh rumah nan gadang
Sumarak dalam nagari
Hiasan di dalam kampung
Umbun puro pegangan kunci
Kok hiduik tampek banasa
Jiko mati tampek baniat
Ka unduang-unduang ka Madinah
Ka payuang panji ka sarugo.*

Bundo Kandung
Yang besar banyak bertuah
Tiang kokoh rumah yang besar
Semarak dalam nagari
Perhiasan di dalam kampung
Umbun pegangan kunci
Ketika hidup tempat bernazar
Kalau mati tempat berniat
Untuk undung-undung ke Madinah
Untuk payung panji ke surga.

Kaum wanita merupakan tiang kokoh dalam suatu rumah tangga dan tiang nagari, yang menentukan buruk-baiknya arah kehidupan suatu rumah tangga dan masyarakat. Mereka adalah pendidik utama dalam penghayatan budi luhur dalam setiap aspek kehidupan masyarakat. Atas dasar itu, tingginya kedudukan wanita dalam masyarakat Minangkabau disebabkan oleh beberapa faktor, sebagai berikut:

Pertama, adanya falsafah *samo*, kedudukan manusia ini sama di muka bumi yang diyakini oleh masyarakat Minangkabau; **kedua**, yang lebih penting mendukung citra wanita Minangkabau ini adalah pengaruh dari sistem matrilineal itu sendiri, sehingga setiap orang mengidentifikasi dirinya kepada kelompok ibunya. Sementara itu, wanitalah yang mejadi ibu dan sebagai figur sentral bagi anak-anaknya. Posisi ini jelas sangat mendukung kuatnya hubungan antara ibu dengan anak-anaknya; **ketiga**, sistem pewarisan yang berlaku; **keempat**, adanya pembagian wewenang atau kekuasaan dalam rumah tangga; dan **kelima**, pola menetap yang bersifat duolokal.

Memang, secara **empiris citra**, kedudukan dan nasib wanita di Minangkabau terletak pada dikhotomi figur *Bundo Kandung* dan *Siti Nurbaya*. Figur pertama merupakan lambang kekuatan wanita; sedang figur kedua mencerminkan ketidakberdayaan wanita di bawah kekuasaan pria. Dalam masyarakat Minangkabau, kedudukan wanita bervariasi menurut statusnya dalam keluarga, hanya

³⁰ Tsuyoshi Kato, *Matrilineal and Migrations, Evolving Minangkabau Traditions in Indonesia*, New York: Cornell University Press, 1982, hlm.2-3; Joanne C Prindiville, "Image and Role of Minangkabau Women", dalam *Southeast Asia: Women, Changing Structure And Culture Continuity*, Ottawa: University of Ottawa, 1981, hlm.78; Idrus Hakimy DT. Rajo Penghulu, Op.Cit., 1997, hlm.44.

sosok ibulah yang memberi arti penting bagi kedudukan wanita dan posisinya dalam masyarakat. Namun demikian, dewasa ini keadaan ideal tradisional tersebut telah mengalami berbagai perubahan. Banyak ahli yang telah mengemukakan pandangannya tentang berbagai perubahan yang telah terjadi dalam masyarakat Minangkabau yang matrilineal tersebut. Menurut mereka perubahan sosial tersebut ternyata disebabkan oleh berbagai faktor. Misalnya Hamka³¹⁴² yang menyatakan bahwa karena perubahan-perubahan yang secepat kilat ini, karena masuknya tentara Jepang, karena revolusi, dan terlebih lagi karena anak kemenakan telah besar-besar serta pandai, dengan sendirinya *ninik* mamak tidak berdaulat lagi. Kemudian, Radjab juga mengemukakan, walaupun tidak secara langsung ia menyatakan bahwa tidak adanya keyakinan tersebut pada beberapa orang tertentu di dalam perkauman Minangkabau--suatu gejala yang mulai kelihatan pada waktu itu--tidaklah berarti Minangkabau bebas dari kewajiban meskipun mematuhi peraturan-peraturan adat itu. Kenyataan ini merupakan suatu hal yang konkrit. Namun, perubahan sosial yang terjadi tersebut pada dasarnya bukan berarti bahwa sistem matrilineal Minangkabau telah hilang atau menjadi kabur, atau digantikan sama sekali oleh sistem lain.

D. Kesimpulan

Dilandasi pada uraian-uraian yang dikemukakan sebelumnya, dapat ditarik berbagai pernyataan sebagai poin simpulan, sebagai berikut:

Pertama, Manusia adalah individu yang “tertentu”, aku, unik, dan otonomi; yang tidak dapat digantikan oleh individu yang lain (aku yang lain), tetapi adanya ini mengandung logika bahwa ‘aku’ dan ‘yang lain’ adalah berbeda, namun saling menentukan. Penyebutan wanita sebagai bukan pria dan sebaliknya pria adalah bukan wanita adalah benar dalam kerangka menjelaskan ke-aku-an seseorang.

Kedua, Sebagai suatu ragam seni sastra tradisional Minangkabau yang berbentuk prosa liris, kaba yang disampaikan oleh tukang kaba kepada masyarakat umum dengan cara mendendangkannya, baik didukung atau diringi alat musik atau tidak. Secara esensial, kaba merupakan cerita rekaan yang hidup di kalangan masyarakat Minangkabau, yakni sebagai sastra tradisi lisan.

Ketiga, Di dalam lingkungan keluarga, wanita mempunyai peran yang mendominasi kepentingan keluarga dan anak. Wanita mengambil sikap sebagai motivator; pendidik bagi anak-anaknya. Di samping itu, prioritas terhadap anak-anak mereka; anak laki-laki merupakan perpanjangan tangan terhadap lingkungan luar keluarga; sedangkan anak perempuan sebagai perpanjangan tangan dan pewaris kepentingan dalam keluarga.

Keempat, Karakteristik wanita dalam kaba terlihat pada kepribadian mereka sebagai wanita-wanita yang mempunyai pandangan hidup yang ideal, penuh tanggung jawab terhadap diri sendiri dan lingkungannya, serta memiliki cinta kasih yang luhur tanpa pamrih. Kebahagiaan yang ada pada mereka merupakan kebahagiaan batin.

Kelima, Karakteristik wanita di dalam kaba mempunyai kaitan yang erat dengan *personality* dari masing-masing individu anggota masyarakat sesuai dengan sistem sosial masyarakat dan budaya

³¹ Hamka, *Adat Minangkabau Menghadapi Revolusi*, Jakarta: Firma Tekad, 1963, hlm.16; Muhammad Radjab, *Sistem Kekerabatan di Minangkabau*, Padang: Center for Minangkabau Study Press, 1969, hlm.112.

Minangkabau. Ini berarti bahwa wanita dalam kaba merupakan pengukuhan dan kekuatan *personality* anggota masyarakat Minangkabau. Atas dasar itu, dengan melepas predikat “wanita”; mereka dapat dipahami secara benar-benar manusiawi, yaitu dengan melihat unsur-unsur yang paling hakiki. Wanita adalah sosok manusia yang merupakan makhluk yang dihimpun dalam sifat monopluralisme. Ia adalah badan dan jiwa dalam susunan kodratnya; ia sekaligus sebagai individu dan sosial dalam sifat kodratnya; dan ia adalah pribadi mandiri sekaligus makhluk Tuhan. Unsur-unsur ini secara otomatis ada dalam diri setiap individu dengan tidak melepaskan satu dari yang lainnya. Bagaimanapun juga wanita sebagai sosok manusia tidak akan melarikan diri dari sifat itu, meskipun dengan kata-kata.

Daftar Pustaka

- Budiman, Arief, *Pembagian Kerja Secara Seksual*, Jakarta: Gramedia, 1985.
- Chaplin, C.P.C., *Dictionary of Psychology*, Pent. Kartini Kartono, Kamus Lengkap Psikologi, Jakarta: Rajawali Pers, 1981.
- C Prindiville, Joanne, “*Image and Role of Minangkabau Women*”, dalam *Southeast Asia: Women, Changing Structure And Culture Continuity*, Ottawa: University of Ottawa, 1981.
- Esten, Mursal, *Kaba Minangkabau Beberapa Kemungkinan dan Pengembangannya dalam Bahasa dan Sastra*, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1977.
- Gatens, Moira, *Feminism and Philosophy, Perspectives on Difference and Equility*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991.
- Gie, The Liang dan Andrian Gie, *Ensiklopedi Ilmu-ilmu*, Yogyakarta: PUBIB, 1997.
- Hakimy DT. Rajo Penghulu, Idrus, *Rangkaian Mustika Adat Basandi Syarak di Minangkabau*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1997.
- , *Pegangan Penghulu, Bundo Kanduang, dan Pidato Alua Pasambahan Adat di Minangkabau*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994.
- Hamka, *Adat Minangkabau Menghadapi Revolusi*, Jakarta: Firma Tekad, 1963.
- Hansen Shaevitz, Marjoeri, *Wanita Super*, Yogyakarta: Kanisius, 1989.
- Junus, Umar, *Kaba dan Sistem Sosial Minangkabau: Suatu Problem Sosiologi Sastra*, Jakarta: Gramedia, 1984.
- Kato, Tsuyoshi, *Matrilineal and Migrations, Evolving Minangkabau Traditions in Indonesia*, New York: Cornell University Press, 1982.
- L Andersen, Margaret, *Thinking About Women: Sociological and Feminist Perspectives*, New York: Mac Millan Publishing Co Inc., 1983.
- Manggis DT. Rajo Penghoeloe, Rasyid, *Sejarah Ringkas Minangkabau dan Adatnya*, Jakarta: Mutiara, 1982.
- Mansoer, M.D., *Sedjarah Minangkabau*, Djakarta: Bhratara, 1970.
- M. S., Amir, *Pola dan Tujuan Hidup Orang Minangkabau*. Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 2003.
- Nasroen, M. *Dasar Falsafah Adat Minangkabau*, Jakarta: Bulan Bintang, 1970.
- Navis, A.A., *Alam Berkembang Jadi Guru: Adat dan Kebudayaan Minangkabau*, Jakarta: Grafiti Pers, 1986.
- Phillips, Nigel, *Si Jobang: Sung Narrative Poetry of West Sumatera*, London: Cambridge University Press, 1981.
- Radjab, Muhammad, *Sistem Kekerabatan di Minangkabau*, Padang: Center for Minangkabau Study Press, 1969.
- W. Bachtiar, Harsya, Masyarakat Desa Minangkabau, dalam Kontjaraningrat, *Masyarakat Desa Masa Kini*, Jakarta: UI Press, 1963.
- Walgito, Bimo, *Psikologi Sosial*, Yogyakarta: Andi Ofset, 1994.

REVOLUSI MENTAL DI MINANGKABAU AWAL ABAD XX: KAJIAN ATAS NASKAH KHUTBAH SYAIKH ABDUL HAMID HAKIM

Syofyan Hadi

Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab dan Humaniora UIN Imam Bonjol Padang
Sumatera Barat Indonesia
(Email : syofyanhadi@gmailcom)

Abstrak

“Revolusi mental” adalah jargon yang sepertinya baruterutama pada era Presiden Joko Widodo, namun ia adalah kemasan lain dari apa yang pernah dikemukakan Presiden Soekarno dengan sebutan “*Character building*” atau Presiden Soeharto dengan istilah “Pembangunan masyarakat Indonesia seutuhnya”. Inti dari semua jargon tersebut adalah bahwa bangsa Indonesia harus dibangun berdasarkan kultur bukan struktur, karena sebagai apapun sturuktur diciptakan jika kultur tidak dibangun dengan baik maka semua akan berakhir sia-sia. Revolusi mental adalah pembangunan yang berorientasi pada pembentukan budaya yang akhirnya melahirkan manusia yang beradab. Konsep revolusi mental dengan segala padanannya itu ternyata bukan hanya monopoli kaum nasionalis, para ulama dan tokoh agama di negeri ini juga telah sejak lama mendengungkannya di tengah masyarakat Indonesia. Begitulah yang terekam dalam naskah kumpulan khutbah Syaikh Abdul Hamid Hakim yang sejak awal abad XX M juga telah gencar meneriakan konsep revolusi mental khususnya di tengah masyarakat Minangkabau. Konsep revolusi mental tersebut disampaikan terutama dalam bidang pendidikan, hukum, keagamaan dan sosial budaya. Dalam bidang pendidikan, Syaikh Abdul Hamid Hakim menekankan pentingnya pendidikan yang berwawasan nasionalisme dengan prioritas pada penanaman nilai-nilai luhur ajaran agama dan nilai kesopanan masyarakat demi menghasilkan anak bangsa yang berkarakter dengan menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi sekaligus memiliki *al-akhlakal-karimah*. Dalam bidang hukum, dia menekankan pada pentingnya penempatan hukum Tuhan di atas hukum apapun, karena hanya melalui penerapan hukum Tuhan-lah akan terwujud tatanan masyarakat yang berkeadilan. Dalam bidang keagamaan dan sosial budaya, dia menekankan pada pentingnya mewujudkan masyarakat yang beradab, makmur dan sejahtera melalui kesalehan individual dan sosial setiap anggota masyarakat yang mengaku beragama Islam.

Kata Kunci : *Revolusi Mental, Pendidikan, Sosial Budaya.*

A. Pendahuluan

“Revolusi mental” itulah jargon dan jualan kampanye yang menjadikan nama Joko Widodo melambung dan kemudian berhasil menjadi orang nomor satu di negeri ini. Sebenarnya istilah “revolusi mental” yang dipopulerkannya itu hanyalah kemasan lain dari apa yang dulu juga pernah dikemukakan oleh Presiden Soekarno dengan sebutan “*Character building*” ataupun yang pernah dipopulerkan Presiden Soeharto dengan istilah “Pembangunan masyarakat Indonesia seutuhnya”. Inti dari semua istilah yang dikemukakan oleh para tokoh di atas dengan ragam sebutannya itu adalah bahwa bangsa Indonesia haruslah dibangun berdasarkan kultur bukan struktur. Demikian itu, disebabkan bahwa sebagai apapun sturuktur yang bentuk dan diciptakan, jika kultur anak bangsa ini tidak dibangun dengan baik maka semua akan hancur dan akan berakhir sia-sia. Membangun kultur inilah yang disebut membangun budaya bangsa yang puncaknya akan melahirkan tatanan peradaban yang tinggi dan maju. Dalam konteks ini, kata revolusi mengandung isyarat bahwa perubahan kultur itu sendiri harus diwujudkan dalam waktu cepat bukan perlahan-lahan, sebab jika perubahan dilakukan

sangat lambat, maka bangsa ini akan semakin terus tertinggal dibandingkan bangsa lain.¹ Hal itu dikarenakan bahwa konsep revolusi mental tersebut merujuk dari konsep revolusi yang merupakan suatu bentuk perubahan secara drastis yang bersifat progres. Lawannya Evolusi yaitu perubahan yang dilakukan secara bertahap, bersifat alamiah dan berjalan lambat.

Revolusi mental dalam konteks kehidupan bangsa Indonesia pada hakikatnya adalah suatu upaya dalam membangun jiwa yang merdeka, mengubah cara pandang, pikiran, sikap, dan perilaku agar berorientasi pada kemajuan dan hal-hal yang modern, sehingga Indonesia menjadi bangsa yang besar dan mampu berkompetisi dengan bangsa-bangsa lain di dunia. Di sisi lain revolusi mental juga menuntut perubahan sikap dan cara pandang bangsa Indonesia terhadap diri sendiri. Di mana bangsa Indonesia dituntut untuk memiliki harga diri dan kebanggaan terhadap identitas yang mereka miliki. Dengan demikian, bangsa Indonesia tidak boleh merasa rendah diri bila berhadapan dengan bangsa lain. Bangsa Indonesia mesti memandang diri mereka setara dan sejajar dengan bangsa lain dalam ketinggian peradaban yang dimiliki.

Konsep revolusi mental dalam konteks membangun masyarakat dan bangsa Indonesia agar menjadi masyarakat yang beradab dan bangsa yang makmur tentu saja bukan hanya monopoli tokoh-tokoh nasionalis Indonesia seperti Soekarno, Soeharto ataupun Joko Widodo. Sejak masa lalu, para ulama dan tokoh agama negeri inipun juga telah mengemukakan konsep revolusi mental dengan kemasan dan bahasa yang berbeda. Salah satunya adanya Syaikh Abdul Hamid Hakim yang menuangkan ide revolusi mentalnya dalam kumpulan khutbahnya yang ditulis pada awal kemerdekaan, yaitu pada tahun 1947 M. Konsep revolusi mental yang dikumandangkannya tersebut ternyata sampai saat ini masih tersimpan dan tertutup rapat dalam manuskrip yang dalam bentuk kumpulan khutbah Syaikh Abdul Hamid Hakim yang pernah ditulis pada masa awal kemerdekaan Indonesia. Naskah ini berada pada koleksi pribadi sdr Apria Putera di Payakumbuh.

B. Konsepsi Revolusi Mental

Ungkapan “Revolusi Mental” sekalipun sudah dianggap sebagai sebuah istilah yang sangat populer di tengah masyarakat Indonesia, karena sangat sering didengar dan diucapkan, namun pemahaman masyarakat Indonesia tentang konsep revolusi mental ini belum tentu sama. Dalam konteks ini adalah perlu kiranya diberikan penjelasan yang bersifat definitif terkait istilah ini agar pemahaman masyarakat tentangnya relatif bisa disamakan.

Istilah “Revolusi Mental” sendiri berasal dari dua kata; “revolusi” dan “mental”. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa kata revolusi dipahami sebagai sebuah perubahan ke arah lebih baik yang dilakukan dengan cara cepat dan drastis. Berbeda halnya dengan dengan kata “evolusi” di mana perubahan yang dilakukan berlangsung lambat dan dalam waktu yang lama.

Sementara itu, kata “mental” memiliki arti yang berhubungan erat dengan watak dan batin manusia. Adapun istilah mental menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) diartikan sebagai aktivitas jiwa, cara berpikir, dan berperasaan. Kata mental dapat juga mengandung arti yang

¹ Lihat Bigman Sirait, “Revolusi Mental”, *Tabloid Reformata*, Edisi 180 (Oktober, 2014), hlm.24-25.

menyangkut batin, watak, yang bukan bersifat fisik atau tenaga. istilah “mental” dapat didefinisikan sebagai pandangan-pandangan, pengetahuan, nilai-nilai, norma-norma serta aturan-aturan yang dimiliki oleh seorang individu, yang dijadikan kerangka acuan atau pedoman untuk memahami dan mewujudkan perilaku atau tindakan tertentu terhadap lingkungan yang dihadapi.² Dalam konteks ini revolusi mental secara sederhana dapat diartikan dengan perubahan yang cukup mendasar dalam hal yang menyangkut batin atau watak, yang bukan bersifat fisik atau tenaga.³

Revolusi mental secara rasional bisa dipaparkan sebagai berikut: **pertama**, revolusi mental bermula di alam pikiran yang menuntun bangsa dalam meraih cita-cita bersama dan mencapai tujuan kolektif bernegara: yaitu memajukan kesejahteraan umum dan meningkatkan kualitas hidup manusia dan masyarakat Indonesia. **Kedua**, revolusi mental membangkitkan kesadaran bahwa bangsa Indonesia memiliki kekuatan besar untuk berprestasi tinggi, produktif dan berpotensi menjadi bangsa maju dan modern. **Ketiga**, revolusi mental mengubah cara pandang, pikiran, sikap, perilaku yang berorientasi pada kemajuan dan kemodernan, sehingga Indonesia menjadi bangsa besar dan mampu berkompetisi dengan bangsa-bangsa lain di dunia. Dan **keempat**, revolusi mental dilaksanakan melalui internalisasi nilai-nilai esensial pada individu, keluarga, insititusi sosial, masyarakat sampai dengan lembaga-lembaga negara.⁴

Revolusi mental bertumpu pada tiga nilai dasar; integritas, kerja keras dan gotong royong. Tujuan revolusi mental pada akhirnya dapat membentuk manusia Indonesia agar menjadi warga Negara yang baik (*good citizen*) yang berorientasi pada kemajuan dan kemodernan, berakar pada social budaya, mengikuti perkembangan teknologi dan informasi komunikasi sehingga mampu membangun Indonesia baru yang unggul.⁵

Dengan demikian, istilah "revolusi mental" dapat diartikan sebagai aktivitas mengubah kualitas manusia kearah yang lebih bermutu dan bermental kuat dalam berbagai aspek dengan jangka waktu yang cepat. Revolusi mental dalam konteks Indonesia adalah gerakan yang bertujuan membangun manusia Indonesia yang bermutu yaitu memiliki kecerdasan intelektual dan spritual dengan menjunjung nilai-nilai luhur bangsa dan agama sehingga muncullah generasi berbudaya yang mampu menciptakan peradaban yang tinggi.

C. Biografi Syaikh Abdul Hamid Hakim dan Naskah Kumpulan Khutbah

Syaikh Abdul Hamid Hakim adalah seorang ulama Minangkabau yang dikenal sebagai pelopor modernisasi pendidikan di Sumatera Barat pada awal abad 20 M. Syaikh Abdul Hamid Hakim dilahirkan di Sumpu dekat danau Singkarak tahun 1893 M dan dia dilahirkan dalam keluarga pedagang. Syaikh Abdul Hamid Hakim menempuh pendidikannya dasarnya di kota Padang setelah

² Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2002), hlm.733

³ Lihat lebih lanjut Saifuddin, “Revolusi Mental Dalam Perspektif al-Qur’an: Studi Penafsiran M. Quraish Shihab, *Jurnal Maghza Vol. 1, No. 2 (Juli-Deseember, 2016)*, hlm.56

⁴ Nurul Zuriyah, dkk. “Menggagas Revolusi Mental Melalui Konstruksi Model Pendidikan Karakter Bangsa Berbasis Gerakan Cinta Produk Indonesia” *Prosiding Seminar Nasional Revolusi Pendidikan Karakter Bangsa* (Universitas Negeri Malang, 28 Oktober 2015), hlm.325.

⁵ Ady Ferdiyan Noor, “Gerakan Revolusi Mental Untuk Meningkatkan Pendidikan Kepribadian Warga Negara”, *Pedagogik Jurnal Pendidikan, (Volume 11, No. 7-13, Maret 2016)*. hlm.10

menyelesaikan pendidikan dasar-dasar keagamaan di Sungayang di mana dia belajar kepada Syaikh Muhammad Tahib Umar. Pada tahun 1910 dalam usia 16 tahun Syaikh Abdul Hamid Hakim pergi ke Maninjau dan belajar kepada Syaikh Karim Amrullah dan selalu mengikuti sang guru kemanapun dia pergi seperti ke Padang, Padang Panjang dan seterusnya. Syaikh Abdul Hamid Hakim kemudian diangkat menjadi guru bantu di Masjid Jembatan Besi Padang Panjang⁶ dan kemudian menggantikan posisi Syaikh Abdul Karim Amrullah ketika beliau pindah ke Jakarta.⁷ Banyak tokoh nasional yang merupakan bekas murid dari Abdul Hamid Hakim, di antaranya; Ahmad Rasyid Sutan Mansur mantan pimpinan Muhammadiyah, Zainal Abidin Ahmad mantan wakil ketua DPR RI, Manseor Daoed Dt. Palimo Kayo, Hamka, Mukhtar Yahya mantan rektor IAIN Yogyakarta, Ali Hasyimi dan sebagainya.

Ada beberapa karya Syaikh Abdul Hamid Hakim, salah satu yang baru ditemukan dan masih dalam bentuk manuskrip adalah kumpulan khutbah dan ceramah beliau pada awal kemerdekaan. Penemuan naskah khutbah Syaikh Abdul Hamid Hakim yang berisi pandangan dan ide sang tokoh dalam konteks pembangunan bangsa dan negara menjadi sesuatu yang baru, unik dan menarik dalam konteks tema manuskript yang ditemukan di Minangkabau. Hal itu disebabkan bukan hanya karena yang naskah yang unik dan berbeda dengan kebanyakan tema naskah yang pernah ditemukan, namun naskah ini menjadi bukti kuat bahwa ulama Nusantara khususnya ulama Minangkabau tidak hanya mengajarkan umatnya tentang shalat dan kehidupan akhirat, namun mereka juga menuntun umatnya untuk membangun kehidupan berbangsa yang beradab, adil dan makmur. Paling tidak konsep-konsep seperti ini masih sangat diperlukan oleh segenap masyarakat Indonesia terutama para pemangku kebijakan untuk membangun mental bangsa Indonesia ke depan agar menjadi bangsa yang besar, maju serta dihormati dalam percaturan internasional.

Naskah khutbah ini tersimpan pada koleksi sdr Apria Putera di Payakumbuh. Kondisi fisik naskah cukup baik dan teks masih bisa terbaca dengan baik. Naskah ditulis menggunakan aksara Arab Jawi dengan bahasa Melayu. Naskah sendiri ditulis tahun 1947 M, seperti terlihat dalam kutipan salah satu penutup khutbah:

سكينة دان بوات فنوتوف همب سروكن مدهمدن فنديديق بغسا كيت داري سهاري كسهاري اكن برتمبه بايك دان مدهمدن
كورو ايت لقسان ممبيكن رومه دان ديا ملاتيه روحاني منوسيا برسواله هندقت. آمين آمين آمين يا رب العالمين. همب
سوداهي فمبيجراين همب دغن ممباج السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. مردیکا, 24 جماد الآخر 1366 - 15-5-47

Sekianlah dan buat penutup hamba serukan mudah-mudahan bangsa kita sahari kasahari akan bertambah baik dan guru itu laksana pembikin rumah dan dia melatih ruhani manusia bersualah hendaknya. Amin ya rabbal alamin. Hamba sudahi pembicaraan hamba dengan membaca assalamu'alaikum. Mardeka, 24 jumadil akhir 1366, 15-5- 1947.
(Naskah Khutbah, 9)

D. Konsep dan Format Revolusi Mental Syaikh Abdul Hamid Hakim

Di antara ide revolusi mental yang dikumandangkan Syaikh Abdul Hamid Hakim paling tidak meliputi pembangunan dalam tiga aspek penting kehidupan; bidang hukum, keagamaan dan

⁶ Endang Saifuddin Anshari, *Wawasan Islam : Pokok –Pokok Pikiran tentang Paradigma dan Sistem Islam* (Jakarta: Gema Insani, 2004), hlm.201. Lihat juga Tamrin Kamal, *purifikasi Ajaran Islam pada Masyarakat Minangkabau: Konsep Pembaharuan H. Abd. Karim Amrullah Awal Abad ke-20* (Padang: Angkasa Araya, 2005), hlm.161.

⁷ Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1990), hlm.122.

pendidikan. Dalam konteks hukum misalnya, Syaikh Abdul Hamid Hakim mengajukan konsep penegakan hukum yang tegas terkait hak dan kewajiban setiap warga negara. Hukum harus ditempatkan di atas segalanya guna menjamin tegakan keadilan di tengah masyarakat yang pada gilirannya akan melahirkan rasa keadilan. Demikian, seperti terlihat dalam ungkapan Syaikh Abdul Hakim dalam kutipan khutbah berikut;

اغكو اغكو يغ موليا.
دغن اني همب سمفيكن كموكا اغكو يغ بهوا سكاراغ كيت تله مردیکا مك سواجيبت بكي كيت سموث افبيللا برتمو دغن كاوان
كاوان كيت مستيله كيت باج سلام كمرديكاعن فول يانت "مردیکا".
اغكو اغكو يغ برحاضر.
سبكيماان اغكو اغكو تله سام سام مغهوي بهوا كيت هيروف داتس دنيا اني بوكله برسكهداق هاتي ساج ملينكن واجبله اتس
كيت منوروة اف اف فرينته يغ ددغكن توهن اتو نبيث.

Angku-Angku yang mulia, dengan ini hamba sampaikan ke muka angku yang bahwa sekarang kita telah merdeka, maka sewajibnya bagi kita semuanya apabila bertemu dengan kawan-kawan kita mestilah kita baca salam kemerdekaan pula yaitu, "Mardeka". Angku-angku yang berhadir, sebagaimana angku-angku telah sama-sama mengetahui bahwa kita hidup di atas dunia ini bukanlah bersekehendak hati saja melainkan wajiblah atas kita menurut apa perintah yang ditetapkan Tuhan atau Nabi-Nya. (Naskah Khutbah, 3)

Dari kutipan khutbah ini terlihat betapa Syaikh Abdul Hamid Hakim menyerukan konsep yang benar tentang hakikat kemerdekaan. Bahwa merdeka bukan berarti hidup bebas tanpa ada lagi ikatan dan aturan. Justru kemerdekaan harus diaktualkan dalam bentuk kesadaran hukum yang tinggi demi terjaga hak-hak orang lain dan demi terciptanya tatanan kehidupan yang lebih baik. Dan kesadaran hukum yang paling tinggi dalam menciptakan masyarakat yang lebih berbudaya adalah ketaatan pada hukum Allah dan rasul-Nya. Hal itu disebabkan bahwa tidak ada satupun hukum yang lebih baik daripada hukum yang telah diturunkan Tuhan melalui utusannya dan termaktub dalam kitab-Nya.

Syaikh Abdul Hamid Hakim tentu saja tidak bermaksud mengubah konstitusi negara Indonesia menjadi negara yang berdasarkan hukum Islam. Akan tetapi, sebagai seorang ulama Syaikh Abdul Hamid Hakim hanya mengingatkan sekaligus memastikan umat Islam di Minangkabau khususnya dan Indonesia umumnya telah menjadikan aturan dan hukum Tuhan di atas semua hukum yang diciptakan manusia. Jika semua umat Islam telah menjalankan hukum Tuhan dengan baik dalam setiap sendi kehidupannya dipastikan keadilan dan kemakmuran akan tercipta di tengah masyarakat Indonesia. Bukankah sejarah telah membuktikan betapa masyarakat Madinah pada masa Nabi saw menjadi masyarakat dengan tatanan kehidupan terbaik yang pernah ada dalam sejarah kehidupan manusia. Demikian itu disebabkan tegak dan terlaksananya hukum-hukum Tuhan dan Nabi-Nya secara utuh dan menyeluruh dalam setiap aspek kehidupan semua komunitas dan golongan yang menghuni kota Madinah ketika itu.

Selanjutnya, dalam konteks keberagamaan Syaikh Abdul Hamid Hakim menyerukan pentingnya menumbuhkan sikap aktif dalam beragama bukan sekedar retorika. Ajaran agama hakikatnya adalah tuntunan yang harus teraplikasikan dalam bentuk amal shalih bukan hanya sekedar

bahan diskusi dan debat dalam seminar. Hal itu disebabkan bahwa masyarakat yang baik hanyalah masyarakat yang beramal, bukan sekedar masyarakat yang paham dan pandai mengolah kata dan bahasa. Negeri ini juga harus dibangun dengan membasmi segala macam bentuk kemaksiatan yang ada padanya, sebab hanya dengan masyarakat yang bersih dari dosalah negeri akan menjadi makmur. Lihat misalnya kutipan khutbah berikut;

سفرة كيت تله مغتهوي يغ بهاس كبائن سودارا سودارا كيتا مفاكو ممفوئاي اكام يغ مليا ددالم دنيا يابت اسلام. ايتو ممغ تيداق ساله ادله سرتوس فروستين (فرسين) برستوجو دغن ايت. اكن تتافي ادكه مرك منجانكن اكامث ايت دغن منورت يغ مستيث. ايتوله يغ سوسه منجاويث....
اوله سبب ايتو كيت بسميله لبه دهولو سكال كمعصياتن كمعصياتن ايت دي نكري كيت سفيا امان معمور ايسي نكري كيت.

....Seperti kita telah mengetahui yang bahasa kebanyakan saudara-saudara kita mangaku mempunyai agama yang mulia di dalam dunia yaitu Islam, itu memang tidak salah adalah saratus persen bersetuju dengan itu, akan tetapi adakah mereka itu menjalankan agamanya itu dengan menurut yang mestinya. Itulah yang susah menjawabnya....(Naskah Khutbah, 7). Oleh sebab itu kita basmilah lebih dahulu segala kamaksiatan-kemaksiatan itu di negeri kita, supaya aman makmur isi negeri kita (Naskah Khutbah, 7).

Dari penggalan pemikiran di atas tergambar betapa Syaikh Abdul Hamid Hakim menyerukan kepada seluruh masyarakat Indonesia, khususnya yang beraga Islam agar menyelaraskan antara ucapan dan perbuatan. Bahwa Islam tidak hanya ada di lidah yang keluar dalam bentuk untaian kata-kata indah, namun Islam mestilah terejawantahkan dalam setiap gerak dan prilaku masyarakat muslim di Indonesia. Tidaklah akan mungkin bangsa Indonesia menjadi bangsa yang besar dan beradab jika masyarakatnya jauh dari ketaqwaan, apalagi dekat dengan dosa dan kemaksiatan. Tidak pernah ada dalam perjalanan sebuah bangsa, terdapat masyarakat yang hidupnya penuh dosa bisa membangun peradaban yang tinggi dan permanen. Jikapun ada masyarakat yang zalim membangun peradaban, maka itu adalah peradaban yang rapuh dan dalam sekejap akan hancur dan berantakan. Maka membangun masyarakat yang bertaqwa adalah persyaratan mutlak melahirkan bangsa yang beradab dan makmur.⁸

Berikutnya, dalam konteks pendidikan Syaikh Abdul Hamid mengajarkan tentang betapa pentingnya pendidikan dalam mengubah cara pandang dan peradaban masyarakat. Dalam kutipan khutbah berikut tergambar pemikiran Syaikh Abdul Hamid.

اغكو اغكو برحاضر
افبيل كيت فرهاتيكن دنيا اني تمبه سهاري تمبه اينده فرمي داري كارن بكس فغتهوان اهل فيكركلوار فركوروان فركوروان
سلارس دغن كجر داسن مانوسيا اني. مكا ايت تنداث لتيهن اتو فنديدين ايت سفنتغ كماجوان دنيا ايت فول.
سسغكهث انق ايت اكن منجادي بسر دماس دفن مريك مغهوني كدوغ دان كوت يغ انده فرمي. مك سبكيما كيت ايغين
ممبيكين رومه يغ موديرين نكوه جنتيك مك مندق انق انق دغن موديرين فون سدملكين فول.
كيت يقين بهوا فنديدين يغ دجانكن دغن تخنيق يغ بتول تننوله برأرتي ممبنتو انق انق ايت جادي مانوسيا بتول لقسان
ممبيكين دغن جوكوف كركاجي جت دان فركاكس يغ لاينث اكن فستي منجاديكن رومه ايتو جنتيق دان كوكه.

⁸ Ide ini sangat sejalan dengan Undang-Undang RI No. 14 tahun 2005 dan PP No. 74 tahun 2008, tentang Guru dan Dosen. Lihat penjelasannya lebih lanjut dalam Muhammad Ihwan, "Peran Guru PAI Dalam Revolusi Mental Siswa dalam Perspektif Agama Islam di SMPN 1 Yogyakarta, *Tesis pada PPS UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, (2005)*, hlm.2-3.

فنديديقن ايتو بيسا دفراوله داري كورو سكو له داري ايبو بفاء دان قوم كلوركا يغ برهوبوغ رافت. دغن أنق انق مريكيئت
بسرت سام ملاتيه انق انق كجورسان يغ دي ايغيني مريك.

Apabila kita perhatikan dunia ini tambah sehari tambah indah permai dari karena bekas pengetahuan ahli fikir keluar perguruan-perguruan selaras dengan kecerdasan manusia ini. Maka itu tandanya latihan atau pendidikan itu seping kemajuan dunia itu pula. Dengan lain perkataan pendidikan boleh diperhentikan kalau kemajuan dunia tak ada lagi. Dan selagi kemajuan mengalir terus maka pendidikan akan diteruskan pula.

Sesungguhnya anak-anak itu akan menjadi besar di masa depan, mereka akan menghuni gedung dan kota yang indah permai, maka sebagaimana kita ingin membaiki rumah yang modern teguh cantik maka mendidik anak-anak dengan modern pula sedemikian pula kita yakin bahwa pendidikan yang dijalankan dengan tehnik yang betul tentulah berarti membentuk anak-anak itu jadi manusia betul laksana membikin rumah dengan cukup gergaji, cat dan perkakas yang lain akan pasti menjadikan rumah itu cantik dan kokoh.

Pendidikan itu bisa diperoleh dari guru sekolah dari ibu bapak dan kaum keluarga yang berhubung rapat dengan anak-anak mereka itu beserta sama melatih anak-anak ke jurusan yang diinginkan mereka. (Naskah Khutbah. 9)

Dalam kutipan di atas, Syaikh Abdul Hamid Hakim menekankan akan pentingnya pendidikan dan pelatihan guna melahirkan anak bangsa yang berilmu dan memiliki keahlian agar dapat membangun bangsa secara fisik. Syaikh Abdul Hamid Hakim menegaskan bahwa umat Islam khususnya dan bangsa Indonesia umumnya tidak boleh menutup diri dengan kemajuan ilmu dan perkembangan zaman. Pendidikan tidak boleh bertahan dalam wajahnya yang klasik dan ketinggalan zaman. Anak-anak bangsa Indonesia harus mendapat pendidikan yang modern sesuai perkembangan dan kebutuhan zaman. Anak-anak bangsa ini harus mendapatkan beragam model pendidikan dan keahlian di sekolah pada jurusan yang sesuai dengan keinginan mereka. Pendidikan menurut Syaikh Abdul Hamid Hakim harus sesuai dan mengikuti kebutuhan masyarakat yang terus mengalami perubahan dan perkembangan. Namun demikian, Syaikh Abdul Hamid Hakim kembali menekankan bahwa peran keluarga dan masyarakat dalam pendidikan tetap tidak boleh diabaikan dan dikesampingkan.

Dalam konteks pendidikan juga, Syaikh Abdul Hamid Hakim menjelaskan tentang beberapa aspek penting dalam pendidikan anak-anak bangsa Indonesia. Paling tidak ada lima aspek pokok yang harus diajarkan dan dikuasai anak-anak bangsa Indonesia, seperti terlihat dalam kutipan khutbah berikut;

مكا داري ايت كورو دان ايبو بافاء هاروسله ممفراكتقن ليما ماجم فنديديقن يغ اكن همب تراغنك يائيت.

1. انق انق ايت دي ديديق سفايا تهو بهاس سنديري
2. انق انق ايت دي اسوه سفايا تهو برايكونومي
3. انق انق ايت سفايا دي اجر راجن بكرجا
4. انق ايت سفايا دي اجر برترتيب سوفن
5. انق انق سفايا دي اجر منتقن فغتهوان دالم اوتقت

انكو يغ موليا

ليما ماجم فنديديقن اني هندقله جورو فنديديق دان بفاء منومبو هكنث كدالم جيوا انق انق. كورو ايت هندقله منانمکن تيكا فختور كغد
مريد مريدت يانتو

1. منانمکن كيباساءن يغ بايك كغد مريد مريدت
2. منانمکن تابوغ فغتهوان كغد اوتق مريد مورث
3. منانمکن جيتا جيتا يغ بايك كغد مريد مريدت

Maka dari itu, guru dan ibu bapak haruslah mempraktikkan lima macam pendidikan yang akan hamba terangkan yaitu;

1. Anak-anak itu dididik supaya tahu bahasa sendiri

2. Anak-anak itu di asuh supaya tahu berekonomi
3. Anak-anak itu supaya di ajar rajin bekerja
4. Anak-anak itu supaya diajar tertib sopan
5. Anak-anak supaya diajar menetapkan pengetahuan dalam otaknya

Angku yang mulia

Lima macam pendidikan ini hendaklah juru pendidik dan bapak menumbuhkannya ke dalam jiwa anak-anak. Guru itu hendaklah menanamkan tiga faktor kepada murid-muridnya yaitu:

1. Menanamkan kebiasaan yang baik kepada muridnya
2. Menanamkan tabung pengetahuan kepada otak muridnya
3. Menanamkan cita-cita yang baik kepada murid-muridnya

(Naskah Khutbah, 10-11).

Dalam khutbah di atas, Syaikh Abdul Hamid Hakim menekankan dua aspek penting dalam pendidikan bangsa Indonesia. Yaitu pendidikan yang berwawasan nasionalisme dan pendidikan yang berorientasi pada pembentukan karakter melalui pendidikan akhlak dan budi pekerti. Dalam konteks pengajaran misalnyaterlihat bahwa dari lima jenis pengajaran yang disampaikan Syaikh Abdul Hamid Hakim, dia menempatkan pendidikan bahasa ibu (bahasa Indonesia) berada di urutan pertama;

Maka dari itu, guru dan ibu bapak haruslah mempraktikkan lima macam pendidikan yang akan hamba terangkan yaitu; Anak-anak itu dididik supaya tahu bahasa sendiri.....

Penekanan akan pentingnya pendidikan bahasa ibu (bahasa Indonesia) dan menjadikannya sebagai pendidikan pertama yang harus diterima oleh anak-anak bangsa Indonesia tentu saja bertujuan agar generasi bangsa Indonesia merasa bangga sebagai bangsa Indonesia dengan peradaban mereka yang besar. Bangsa Indonesia tidak boleh merasa rendah diri terhadap bangsa lain dalam soal bahasa nasionalisme. Bahasa Indonesia harus diperkenalkan kepada dunia dan harus menjadi bagian dari bahasa peradaban dunia. Bahasa Indonesia harus menjadi tuan di negeri sendiri dan harus dipandang setara dengan bahasa lain yang dimiliki dan digunakan masyarakat dan bangsa lain di dunia. Demikian itu disebabkan banyak negara yang sudah merdeka, namun masih menggunakan bahasa negeri penjajah dalam interaksi mereka bahkan tidak sedikit juga yang belum memiliki bahasa nasional seperti yang dimiliki bangsa Indonesia. Disepakatinya bahasa Indonesia oleh para pendiri bangsa sebagai bahasa nasional dan bahasa persatuan harus disyukuri seluruh lapisan masyarakat Indonesia dengan menjadikannya sebagai materi utama dan pertama dalam pendidikan anak bangsa.

Tidak lupa juga Syaikh Abdul Hamid Hakim memberikan penekanan pada aspek pendidikan dalam bidang ekonomi. Membangun karakter dalam sudut pandang ekonomi tentu saja harus dipusatkan pada kemampuan berproduksi dari setiap individu yang berpendidikan. Demikian itu dikarenakan individu yang memiliki kematangan dari segi ekonomi dengan topangan pendidikan yang baik dan berkualitas akan mampu memberikan kemaslahatan terhadap lingkungan sosialnya berdasarkan jenjang pendidikan yang diperolehnya.⁹

Setelah menjelaskan tentang aspek-aspek penting dalam pendidikan, Syaikh Abdul Hamid Hakim menekankan kepada para guru dan pendidik agar tidak melupakan pendidikan jiwa dan rohani anak didiknya. Memang, di samping mengajarkana ilmu dan keahlian, ada tugas guru dan pendidik dalam melaksanakan tugas mereka yang tidak kalah pentingnya dari menjadikan anak didik menguasai

⁹ Lihat Bambang Indriyanto, "Mengkaji Revolusi Mental dalam Konteks Pendidikan", *Jurnal Pendidikan dan Kebudayaan*. Vol. 20. No. 4 (Desember, 2016), hlm.260.

ilmu dan keahlian yaitu mendidik jiwa setiap anak Indonesia. Paling tidak terdapat tiga hal pokok yang harus di tanamkan ke dalam jiwa setiap anak Indonesia, seperti dalam kutipan di atas; yaitu kebiasaan baik, penguasaan ilmu dan cita-cita hidup. Namun begitu, dari tiga hal yang harus ditanamkan dalam jiwa anak-anak Syaikh Abdul Hamid menekankan pentingnya penanaman nilai akhlak mulia sebelum mengajarkan ilmu pengetahuan dan hal lainnya dari pengetahuan dan keahlian.

Guru itu hendaklah menanamkan tiga faktor kepada murid-muridnya yaitu: menanamkan kebiasaan yang baik kepada muridnya....

Dalam konteks ini Syaikh Abdul Hamid Hakim sangat mengutamakan pembangunan karakter bangsa melalui pendidikan akhlak mulia dan budi pekerti sebelum penguasaan ilmu pengetahuan. Demikian itu, Syaikh Abdul Hamid Hakim sangat menyadari bahwa tidak ada artinya bangsa Indonesia menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi namun, hati dan dan jiwanya kosong dari nilai-nilai akhlak mulia.¹⁰ Betapapun majunya sebuah bangsa secara fisik dan material, akan tetap roboh dan hancur jika bangsa itu tidak memiliki akhlak yang mulia. Membangun akhlak dan moralitas inilah yang dalam istilah lain disebut dengan membangun karakter bangsa (*character buiding*).

E. Kesimpulan

Dari kutipan khutbah-khutbah di atas terlihat betapa Syaikh Abdul Hamid Hakim sebagai tokoh keagamaan di Minangkabau juga memiliki konsep revolusi mental yang sangat brilian pada masanya, jauh sebelum tokoh-tokoh nasionalis mencanangkan ide tersebut. Syaikh Abdul Hamid telah mengumandangkan dengan sangat lantang tentang konsep revolusi mental dalam bidang pendidikan, hukum dan sosial budaya guna melahirkan peradaban bangsa Indonesia yang jaya, makmur dan berkeadilan. Namun, karena masih tersimpannya pemikiran itu dalam bentuk manuskrip, maka ide besar dalam konteks pembangunan kehidupan bangsa Indonesia pasca kemerdekaan tersebut tidak atau belum banyak diketahui masyarakat. Melalui tulisan ini, paling tidak publik bisa mengetahui bahwa para ulama Nusantara khususnya ulama dari Minangkabau sejak masa lalu telah mengambil peran dan berkontribusi dalam menyampaikan ide-ide jenius dalam melahirkan bangsa Indonesia yang beradab dan berkemajuan di tengah percaturan peradaban dunia.

Daftar Pustaka

- Anshari, Endang Saifuddin. *Wawasan Islam: Pokok-Pokok Pikiran tentang Paradigma dan Sistem Islam*. Jakarta: Gema Insani, 2004.
- Daya, Burhanuddin. *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1990.
- Ihwan, Muhammad. "Peran Guru PAI Dalam Revolusi Mental Siswa dalam Perspektif Agama Islam di SMPN 1 Yogyakarta, *Tesis pada PPS UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, (2005)*.
- Indriyanto, Bambang. "Mengkaji Revolusi Mental dalam Konteks Pendidikan", *Jurnal Pendidikan dan Kebudayaan. Vol. 20. No. 4 (Desember, 2016)*.
- Kamal, Tamrin. *Purifikasi Ajaran Islam pada Masyarakat Minangkabau: Konsep Pembaharuan H. Abd. Karim Amrullah Awal Abad ke-20*. Padang: Angkasa Araya, 2005.
- Noor, Ady Ferdian. "Gerakan Revolusi Mental Untuk Meningkatkan Pendidikan Kepribadian Warga Negara", *Pedagogik Jurnal Pendidikan, (Volume 11, No. 7-13, Maret 2016)*.

¹⁰ Lihat Hadi Suryanto, "Membangun Pendidikan Berkarakter Sejak Dini Untuk Membangun SDM Seutuhnya", *Prosiding Seminar Nasional Revolusi Pendidikan Karakter Bangsa* (Universitas Negeri Malang, 28 Oktober 2015), hlm.110-113.

- Saifuddin, “Revolusi Mental Dalam Perspektif al-Qur’an: Studi Penafsiran M. Quraish Shihab, *Jurnal Maghza Vol. 1, No. 2 (Juli-Deseember, 2016)*
- Sirait, Bigman. “Revolusi Mental”, *Tabloid Reformata, Edisi 180* (Oktober, 2014).
- Suryanto, Hadi. “Membangun Pendidikan Berkarakter Sejak Dini Untuk Membangun SDM Seutuhnya”, *Prosiding Seminar Nasional Revolusi Pendidikan Karakter Bangsa* (Universitas Negeri Malang, 28 Oktober 2015).
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2002.
- Zuriyah, Nurul.dkk. “Menggagas Revolusi Mental Melalui Konstruksi Model Pendidikan Karakter Bangsa Berbasis Gerakan Cinta Produk Indonesia” *Prosiding Seminar Nasional Revolusi Pendidikan Karakter Bangsa* (Universitas Negeri Malang, 28 Oktober 2015).

Daftar Riwayat Hidup

Dr. Syofyan Hadi, SS, M.Ag, MA.Hum, dilahirkan di Muara Labuh Solok Selatan Sumatera Barat pada tanggal 2 Juli 1980. Pendidikan terakhir Doktor (S3) pada Program Studi Pengkajian Islam Konsentrasi Bahasa dan Sastra Arab pada Sekolah Pascasarjana (SPs) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2014). Penulis adalah menjadi staf pengajar pada jurusan Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab dan Humaniora UIN Imam Bonjol Padang sejak tahun 2003.

Di antara publikasi karya ilmiah terakhir adalah “Bahasa Arab dan Inferioritas Wanita: Refleksi Sosio-Kultural Masyarakat Arab dalam Gramatika dan Sistem Kode Bahasa” (*Jurnal Ittijāh PBA-Fak. Tarbiyah IAIN Banten*, 2013), “Mabahits al-iman ‘ala nazhrat ahl al-sunnah wa-al-jama‘ah: Dirasat ‘an Makhthuthat nazhm al-washiyah li-al-shaykh Muhammad Sa‘id Bonjol al-Minangkabawi” (*Jurnal Heritage Lektur dan Khazanah Keagamaan Balitbang Kemenag RI*, 2013), “Naskah Mawāhib rabb al-falaq: Titik Temu Ajaran Tarekat Syadhiliyah-Naqsyabandiyah di Minangkabau” (*Jurnal Lektur Balitbang Kemenag RI*, 2013), Sintesa Tasawuf Akhlaki dan Falsafi di Nusantara (AICIS Samarinda, 2014). Nazhrat al-Tawassuth al-I’tiqadi wa al-Shufi fi al-Arkhabil: Dirasat ‘an Makhthuthat al-Asy’ar al-Diniyah li al-‘Ulama’ al-Minangkabawiyin (AICIS Manado, 2015).

Email: syofyanhadi@gmail.com

hadi.syofyan@yahoo.com

Hp: 081363275731

Kantor: Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab dan Humaniora UIN Imam Bonjol Padang, Kampus Lubuk Lintah, Kec. Kuranji-Kota Padang, Sumatera Barat

الصور التشبيهية في الأحاديث النبوية الواردة في كتاب الأربعين النووية

إعداد : هنيئة

البريد الإلكتروني : haniah@uin-alauddin.ac.id

مقدمة

أيد الله نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم بمعجزة القرآن وحجية البيان وآتاه الله الحكمة وعلمه ما لم

يكن يعلم، قال جل جلاله: ﴿لَقَدْ آتَيْنَاكَ الْكِتَابَ بِالْحِكْمَةِ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ يَكُنَّ يَعْلَمُ، فَكَبَّرَ عَنِّي ذَاكَ الْكَلْبُ﴾¹ وأمره الله أن يخاطب قومه بالقول البليغ المؤثر، فقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾²

عنى العلماء منذ القدم ببلاغة الحديث النبوي مثل ما كتبه الشريف الرضي في كتابه "المجازات النبوية" والزمخشري في كتابه "الفائق في غريب الحديث"، ومصطفى صادق الرافعي في كتابه "إعجاز القرآن والبلاغة النبوية"، وغيرهم ممن عنوا ببلاغة الرسول صلى الله عليه وسلم.

وترجع بلاغة رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى عدة عوامل تضافرت مجتمعة من أجل بناء شخصيته البيانية المتفردة، من بيئته القرشية واسترضاعه في بني سعد بن بكر، وزواجه في بني أسد، ولم يخرج عن هؤلاء في نشأة اللغة، لذا قال صلى الله عليه وسلم: ((أنا أفصح العرب بيد أني من قريش ونشأت في بني سعد بن بكر))³

وكان من أحاديثه صلى الله عليه وسلم ما يتصل بالعبادات والمعاملات وما يعالج مختلف النواحي: سياسة، واقتصادية، واجتماعية، وحرية. ففي كل شأن من شؤون الدين أو الدنيا يوجد بعد القرآن الكريم في أحاديثه صلى الله عليه وسلم نور وهداية وأساس لأسمى المبادئ وأنبغ الغايات.

وقد جمع العلماء جموعا من كلماته الجامعة فبعضهم في أصول الدين، وبعضهم في الفروع، وبعضهم في الجهاد وبعضهم في الزهد، وبعضهم في الآداب، وبعضهم في الخطب، وكلهم مقاصد صالحة رضي الله عن قاصديها. ومن بين هؤلاء العلماء الأعلام الذين جمعوا أحاديث المصطفى صلى الله عليه وسلم شيخ

¹ النساء : 113.

² النساء : 63.

³ صباح عبيد دراز، السمات البلاغية في بيان النبوة. القاهرة : مكتبة وهبة، 2014م ، ص 13.

الإسلام الإمام يحيى بن شرف النووي رحمه الله تعالى، فقد جمع كتابا فيه إثنان وأربعون حديثا، كل حديث منها قاعدة عظيمة من قواعد الدين.

للوصول إلى فهم متكامل لمعاني الأحاديث النبوية الواردة في الأربعين النووية لا بد من فهم الأساليب التي استخدمها الرسول صلى الله عليه وسلم في التعبير عن المعاني. ومن هذه الأساليب هو التشبيه. وأسلوب التشبيه من الأساليب البلاغية الراقية التي امتازت بها اللغة العربية. فالتشبيه يؤثر على اهتمام المخاطبين ويجذب انتباههم. لذلك هدف هذا البحث إلى وصف الصور التشبيهية في الأحاديث الأربعين النووية والكشف على خصائص التشبيه البيانية فيها.

وإن كان قد وردت بحوث في التشبيه في الأحاديث النبوية عامة ومع ذلك لم يكن هناك بحث يختص في الصور التشبيهية في الأحاديث النبوية الواردة في كتاب الأربعين النووية مع أن هذا الكتاب قد حظى بعناية العلماء بين شرح وتدریس وتخریج وكذلك الدارسين في المعاهد بإندونيسيا يهتمون بحفظ هذه الأحاديث الأربعين. ومن هنا ترجع أهمية هذا البحث حتى يستفيد الدارسون في فهمها فهما وافيا من خلال بيان الصور التشبيهية فيها.

عاجلت الباحثة هذه الدراسة على منهج تحليلي حيث كانت البيانات تجمع عن طريق النقل المباشر أو غير مباشر من كتب شروح الحديث ثم تحليلها تحليلا وافيا حتى يصل إلى استنباط الصور التشبيهية وخصائصها في الأحاديث الأربعين النووية. أما الخطوات التي سلكت بها الباحثة فهي أولا البحث عن الأحاديث الواردة في الأربعين النووية التي تعبر بأسلوب التشبيه ثم ثانيا تحليلها تحليلا بلاغيا وثالثا تصنيفها حسب صورها وخصائصها.

المبحث الأول: التشبيه : مفهومه، وأركانه، وأنواعه وأغراضه البلاغية

التشبيه لغةً : التشبيه يعني المماثلة، كما جاء في لسان العرب: أن الشَّبَّه والشَّبَّه والشَّبَّه: المثلُّ، وأشبه الشيءُ الشيءَ: ماثلُهُ، والجمع أشباه⁴. وجاء في الوسيط نفس المعنى بأنه من شبهته إياه وشبهته به تشبيها أي مثله⁵.

⁴ محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، (بيروت : دار صادر، د.ت)، ج13 /ص 503 .

⁵ شوقي ضيف وآخرون، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية، ط 4؛ (امصر : مكتبة الشروق الدولية، 2004)، ص 471.

التشبيه اصطلاحاً : للتشبيه مفاهيم عدّة، وهي وإن اختلفت لفظاً؛ إلاّ أنّها متفقة معنىً، وأشهر هذه المفاهيم جرياً على اللسان أنه: " الدلالة على مشاركة أمر لآخر في معنى "6، أو أكثر من المعاني أو عقد مماثلة بين شيئين أو أشياء لاشتراكهما في معنى ما، بأداة ملفوظة أو ملحوظة لغرض مقصود⁷. وفي كتاب البلاغة الاصطلاحية يعرف بأنه إلحاق أمر بأمر آخر في صفة أو أكثر من أدوات التشبيه ملفوظة أو ملحوظة⁸. فحدّ التشبيه أن تُثبت للمشبّه حكماً من أحكام المشبه به قصداً للمبالغة، وعده ابن الأثير من المجاز⁹.

أما فائدة التشبيه فيكون في إثبات الخيال في النفس بصورة المشبه به وذلك أكد في طريقي الترغيب فيه أو التنفير عنه. يقول ابن الأثير: "وأما فائدة التشبيه من الكلام فهي أنك إذا مثلت الشيء بالشيء فإنما تقصد به إثبات الخيال في النفس بصورة المشبه به أو بمعناه وذلك أؤكد في طريقي الترغيب فيه أو التنفير عنه ألا ترى أنك إذا شبّهت صورة بصورة هي أحسن منها كان ذلك مثبتاً في النفس خيالاً حسناً يدعو إلى الترغيب فيها وكذلك إذا شبّهتها بصورة شيء أقبح منها كان ذلك مثبتاً في النفس خيالاً قبيحاً يدعو إلى التنفير عنها وهذا لا نزاع فيه"¹⁰. وهو يرى أيضاً أن التشبيه يجمع صفات ثلاثة وهي المبالغة والبيان والإيجاز¹¹.

للتشبيه أربعة أركان هي المشبه والمشبه به وأداة التشبيه ووجه الشبه. وهذه الأركان الأربع يمكن حذف الأداة أو الوجه دون المشبه والمشبه به؛ إذ هما طرفان من التشبيه لا بد من توافرها في أسلوب التشبيه للفرق بينه وبين الاستعارة.

وينقسم التشبيه إلى نوعين أساسيين هما التشبيه المفرد والتشبيه المركب. التشبيه المفرد هو تشبيه شيء معين بآخر. أما التشبيه المركب أو ما يسمى بالتشبيه التمثيلي فهو تشبيه حالة أو صورة معينة بحالة أو صورة أخرى. وأورد القزويني تعريفاً للتشبيه وهو ما كان وجه الشبه فيه مركباً أو منتزعا من أمور متعددة حسياً أو عقلياً، وأيد جمهور البلاغيين هذا المفهوم، إذ أنهم لا يشترطون في التشبيه التمثيلي غير الوجه، وهذا هو المذهب المشهور¹².

⁶ الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، دار إحياء العلوم، د.ت.، ص 120.

⁷ عبد الفتاح لاشين، البيان في ضوء أساليب القرآن، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1998م)، ص 35.

⁸ عبده عبد العزيز قلقيه، البلاغة الاصطلاحية، ط 3؛ (القاهرة: دار الفكر العربي، 1992)، ص 39.

⁹ ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحوفي و بدوى طبانة، (القاهرة: دار تحفة مصر، 1965)، ج 2 / 71.

¹⁰ المرجع نفسه، 2 / 123.

¹¹ المرجع نفسه، 2 / 122.

¹² القزويني، مرجع سابق، ص 127.

المبحث الثاني: التشبيهات في الأربعين النووية

استخدم الرسول صلى الله عليه وسلم أسلوب التشبيه في أحاديثه الواردة في الأربعين النووية بنوعيه الأساسيين من التشبه المفرد والتمثيل التي تتوزع إلى صور تشبيهية رائعة تتمثل في عدة موضوعات

1. التشبيه النبوي في أصول الشريعة

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ التُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "إِنَّ الْحَلَالَ بَيِّنٌ، وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ فَقَدْ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعَرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ، كَالرَّاعِي يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ، أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، أَلَا وَإِنَّ حِمَى اللَّهِ مَحَارِمُهُ، أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ". رواه البخاري ومسلم.

إن الرسول صلى الله عليه وسلم يحدث أمته في هذا الحديث بأوجز لفظ وأبين عبارة عن المعنى الذي يريد توصيله للسامعين مستخدماً ما يؤكد كلامه ويقرّره عن طريق حرف التوكيد "إِنَّ" الذي جاء مُكرراً ومنسجماً في جمل متناسقة أخذت أطراف بعضها البعض، فالحلال والحرام إما بَيِّنَان لا خلاف فيهما عند العلماء، وإما أن يكونا خافيين يتجاذبهما وجوه التأويلات، فكل منهما يذهب فيه مذهباً¹³؛ لذا عرف علماء اللغة "المشتبهات" بالمشكلات والمتماثلات¹⁴ في الأمور لتشابهها، فيجب على المسلم أن يكون يقظاً في التعامل معها. والتركيز على هذا القول الذي أخذ طرف المشبه من التشبيه؛ يلاحظ فيما بعد ما العلاقة التي تربطه مع المشبه به.

فمن الملاحظ أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم لم يقل: لا يعلمها جميع الناس؛ وإنما قال: "لا يعلمها كثير من الناس"؛ وذلك لأنّ بعض الناس من يعرفها ألا وهم العلماء، إما بنص أو قياس أو استصحاب أو غير ذلك، فإذا تردد الشيء بين الحل والحرم ولم يكن فيه نص ولا اجتماع، اجتهد المجتهد فألحقه بأحدهما بالدليل الشرعي، فإذا ألحقه به صار حلالاً، وقد يكون دليبه غير خالٍ عن الاحتمال البَيِّن فيكون الورع تركه، ويكون داخلاً في قوله صلى الله عليه وسلم: "فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه"، "أي: حصل له البراءة لدينه من الذم الشرعي، وصان عرضه عن كلام الناس فيه"¹⁵. وإنما عطف العرض على الدين؛ ليفيد أن طلب براءته منظور إليه كالدين¹⁶.

¹³ ضياء الدين ابن الأثير، مرجع سابق، ج 2 / ص 134.

¹⁴ ابن منظور، مرجع سابق، ج 13 / ص 503.

¹⁵ النووي، صحيح مسلم بشرح الإمام النووي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج 3 / ص 1648.

¹⁶ المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، ج 3 / ص 563.

أما قوله صلى الله عليه وسلم: "فمن وقع في الشبهات وقع في الحرام"، فقد قيل إنه يحتمل وجهين:
الأول: أنه "من كثرة تعاطيه الشبهات؛ يصادف الحرام وإن لم يتعمده، وقد يَأْثَمُ بذلك إذا نُسب إلى
تقصير"17.

الثاني: قول الشريف الرضي (ت 406 هـ): "أنه يريد به التحذير من الإمام بشيءٍ من صغائر الذنوب
لئلا يكون مجرباً على الوقوع في كبائرها والتهويل في مكاسمها..."¹⁸. فالمعاصي يريد الكفر، أي تسوق
إليه، كما يقول الإمام النووي (ت 676هـ)¹⁹.

فالرسول صلى الله عليه وسلم لم يكتف ببيان تلك الأمور المعنوية التي يريد توصيلها إلى السامعين
بل أراد ان يُجسَم تلك الأمور بلفظ وجيز قريب لأذهان الجالسين معه، لا سيما وإن هذا اللفظ جاء
مستقاة من حياة المخاطبين الرعوية الذين كانوا يعرفون أوصاف الراحلة بقوله صلى الله عليه وسلم:
"كالراعي يرعى حول الحمى" وهي جملة مستأنفة وردت على طريقة التمثيل للتبنيه بالشاهد على الغائب،
وقوله "كراع"، خبر مبتدأ محذوف تقديره: مثله كراع²⁰.

وهنا تكمن بلاغة التمثيل التي كما يراها الإمام عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ) "في أنه يجيء
في أعقاب المعاني، فيضاعف قواها في تحريك النفوس لها، ودعوة القلوب لها..."²¹.

والتمثيل بالراعي يرعى حول الحمى نكتة وهي أن ملوك العرب تحمي مراعي لمواشيها وتتوعد على
من يقربها بالعقوبة الشديدة، والخائف من عقوبة السلطان يبتعد بماشيتته خوف الوقوع، وغير الخائف يقرب
منها ويرعى في جوانبها، فلا يأمن من أن يقع فيها من غير اختياره فيعاقب على ذلك²². وهو ضرب مثل
فائدته تجلية المعاني المعقولة بصورة المحسوسات لزيادة الكشف وله شأن عجيب في إبراز الحقائق ورفع
الأستار عن وجوه الدقائق²³.

ثم يختم الرسول صلى الله عليه وسلم حديثه بجمل شديدة الصلة بجملة التشبيه عبّر عنها بأسلوب
الاستعارة.

¹⁷ النووي، مرجع سابق، ج3 / ص1649.

¹⁸ الشريف الرضي، المجازات النبوية، القاهرة: مؤسسة الحلبي، ص 270.

¹⁹ النووي، مرجع سابق، ج3 / ص1649.

²⁰ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، الرياض: دار السلام، 2000، ج1 / ص170.

²¹ الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 93.

²² ابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، ج1 / ص170.

²³ التفتازاني، شرح السعد ضمن شروح التلخيص. القاهرة: مطبعة الحلبي، 1937م، ص 93.

تلك هي بلاغة التشبيه التمثيلي خصوصاً وأن الأمثال قد جاءت مستمدة من ظواهر الطبيعة. وهذا ما أكده البلاغيون عندما انتبهوا إلى أن صور التشبيه المستمدة من عناصر كونية أو نفسية عامة يشترك في إدراكها والإحساس بها كافة المتذوقين، إنما تكون من العناصر التي هي أحفظ لبقائها وحيويتها ، وتأثيرها في أجيال الناس والأمم²⁴.

وفي هذا الموضوع أيضاً ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم عن أَبِي رُقَيْةَ تَمِيمِ بْنِ أَوْسِ الدَّارِيِّ رضي الله عنه أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "الدِّينُ النَّصِيحَةُ. قُلْنَا: لِمَنْ؟ قَالَ لِلَّهِ، وَلِكِتَابِهِ، وَلِرَسُولِهِ، وَلِأُمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ". رَوَاهُ مُسْلِمٌ.

إن الرسول صلى الله عليه وسلم قد برع في التعبير في هذا الحديث من الكتاب حين صور الدين في صورة تشبيهية يشبهه بالنصيحة من غير ذكر الأداة ووجه الشبه وهذا أكد وأبلغ في التعبير عن معنى الدين بأنه نصيحة. فجعل المشبه مشبها به فكأنهما شئ واحد لاتصال بعضه بعضا.

وهناك لون آخر في جمال هذا الحديث عندما اختير لفظ النصيحة للدلالة على إرادة الخير للمنصوح له. وأصل النصح الخلوص، والناصح الخالص من العسل وكل شئ خالص فقد نصح²⁵، فشبه إرادة الخير للمنصوح له بتخليص العسل من الشمع على سبيل الاستعارة.

ويمكن أن يكون هذا الحديث على أسلوب القصر بتعريف الطرفين، فالرسول صلى الله عليه وسلم أثبت النصيحة للدين لا غير. فقد عرف الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه النصيحة فمن استبصر بمفهوم النصيحة الشامل أدرك مطابقة الدين بمفهومه الواسع للنصيحة بمفهومه الشامل²⁶.

2. التشبيه النبوي في العبادات

أشار النبي صلى الله عليه وسلم في كثير من أحاديثه إلى إرشاد أمته إلى العبادات ومن هذه الأحاديث التي وردت في كتاب الأربعين النووية هي ما ورد عن مَالِكِ الْحَارِثِ بْنِ عَاصِمِ الْأَشْعَرِيِّ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "الطَّهْرُ شَطْرُ الْإِيمَانِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ تَمَلُّهُ الْمِيزَانُ، وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ تَمَلَّانِ -أَوْ: تَمَلُّ- مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، وَالصَّلَاةُ نُورٌ، وَالصَّدَقَةُ بُرْهَانٌ، وَالصَّبْرُ ضِيَاءٌ، وَالْقُرْآنُ حُجَّةٌ لَكَ أَوْ عَلَيْكَ، كُلُّ النَّاسِ يَغْدُو، فَبَائِعٌ نَفْسَهُ فَمُعْتِقُهَا أَوْ مُؤَبِّقُهَا". رواه مسلم.

²⁴ محمد محمد أبو موسى، التصوير البياني؛ دراسة تحليلية لمسائل البيان، ط 8؛ (القاهرة: مكتبة وهبة، 2014) ص 210.

²⁵ ابن منظور، مرجع سابق، ج2/ص 615.

²⁶ عبد الرحمن حسن جبنكة الميداني، من روائع أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم: دراسات لغوية وفكرية وأدبية، ط 6؛ (دمشق: دار القلم، 1995)،

ففي هذا الحديث قوله صلى الله عليه وسلم: "الصلاة نورٌ والصدقة برهان والصبر ضياء" تشبيه بليغ حذف فيه وجه الشبه والأداة، مما جعل المشبه والمشبه به متساويين متحدين، فلا حدود أو فواصل بينهما. وهذا ما يفسح المجال أمام المتلقي؛ لبحث عن الصفات المشتركة التي تربط المشبه بالمشبه به. فلما كان النور يهدي الإنسان إلى طريق الصواب فيجنبه الوقوع في عثرات الطريق، فكذلك الصلاة فهي تهدي الإنسان إلى الطريق المستقيم وتجنبه عثرات الشياطين، ولما كانت الصلاة هي: "سبب لإشراق أنوار المعارف وانسراح القلب ومكاشفات الحقائق لفرغ القلب فيها وإقباله على الله ظاهراً وباطناً"²⁷، شبّهت بالنور مبالغة في التشبيه. ولما كان البرهان هو الحجة الفاصلة القاطعة للدِّ الخضم²⁸ يثبت بها براءته أمام القاضي وقت محاكمته فتنجيه من العقاب، فكذلك الصدقة هي حجة و "دليلٌ على صحة إيمان صاحبها"²⁹ أمام الله يوم القيامة فتنجيه من عذاب النار. "فإذا سُئِلَ العبد يوم القيامة عن مصرف ماله، كانت صدقاته كبراهين له في الجواب"³⁰. وقيل أيضاً أن الصدقة توسم المتصدق بسيماء يعرف بها فتكون برهانا فلا يسأل عن المصرف³¹. ولما كان الصبر يعني الحبس وهو نقيض الجزع³²، وهو بلا شك شاق مؤلم لصاحبه حتى نجده قد قدم على الصلاة في القرآن الكريم؛ لعظم أجره وثوابه عند الله. تبارك وتعالى. فأراد الرسول صلى الله عليه وسل أن يشبّهه بالضياء لأن الصبر به تنجلي المصائب والكربات وتنكشف كما إنَّ للضياء ضوء يكشف الأشياء ويبينها.

ورد التشبيه النبوي في العبادات أيضاً عن مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ رضي الله عنه قَالَ: قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَخْبِرْنِي بِعَمَلٍ يُدْخِلُنِي الْجَنَّةَ وَيُبَاعِدُنِي مِنَ النَّارِ، قَالَ: "لَقَدْ سَأَلْتُ عَنْ عَظِيمٍ، وَإِنَّهُ لَيْسِيرٌ عَلَى مَنْ يَسِّرُهُ اللَّهُ عَلَيْهِ: تَعْبُدُ اللَّهَ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمُ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ، وَتَصُومُ رَمَضَانَ، وَتُحُجُّ الْبَيْتَ، ثُمَّ قَالَ: أَلَا أَدُلُّكَ عَلَى أَبْوَابِ الْخَيْرِ؟ الصَّوْمُ جَنَّةٌ، وَالصَّدَقَةُ تُطْفِئُ الْخَطِيئَةَ كَمَا يُطْفِئُ الْمَاءُ النَّارَ، وَصَلَاةُ الرَّجُلِ فِي جَوْفِ اللَّيْلِ، ثُمَّ تَلَا: "تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ حَتَّى بَلَغَ "يَعْمَلُونَ"، ثُمَّ قَالَ: أَلَا أُخْبِرُكَ بِرَأْسِ الْأَمْرِ وَعَمُودِهِ وَذُرُوءِ سَنَامِهِ؟ قُلْتُ: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: رَأْسُ الْأَمْرِ الْإِسْلَامُ، وَعَمُودُهُ الصَّلَاةُ، وَذُرُوءُهُ سَنَامِهِ الْجِهَادُ، ثُمَّ قَالَ: أَلَا أُخْبِرُكَ بِمَلَكَ ذَلِكَ كُلِّهِ؟ فَقُلْتُ: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ! فَأَخَذَ بِلِسَانِهِ وَقَالَ: كُفَّ عَالِيكَ

²⁷ شرف الدين الحسين بن عبد الله بن محمد الطيبي، شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى بالكشاف عن حقائق السنن، تحقيق عبد الحميد هندواوي مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، (1997م) ج 3 / ص 740.

²⁸ ابن منظور، مرجع سابق، ج 13 / ص 51.

²⁹ المرجع نفسه، ج 13 / ص 51.

³⁰ النووي، صحيح مسلم بشرح الإمام النووي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج 1 / ص 405.

³¹ الطيبي، مرجع سابق، ج 2 / 4.

³² ابن منظور، مرجع سابق، ج 4 / ص 438.

هَذَا. قُلْتُ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ وَإِنَّا لَمُؤَاخِدُونَ بِمَا نَتَكَلَّمُ بِهِ؟ فَقَالَ: تَكَلَّمْتَ أُمَّكَ وَهَلْ يَكُفُّ النَّاسَ عَلَى وُجُوهِهِمْ - أَوْ قَالَ عَلَى مَنَاخِرِهِمْ - إِلَّا حَصَائِدُ أَلْسِنَتِهِمْ؟!". رواه الترمذي.

وفي هذا الحديث ورد التشبيه البليغ في قوله صلى الله عليه وسلم: ((الصَّوْمُ جُنَّةٌ))، خطاباً لمعاذ رضي الله عنه عندما سأله عن أبواب الخير. فالرسول صلى الله عليه وسلم أراد أن يبين لمعاذ فضيلة الصوم والمزايا التي يتمتع بها الصَّائِمُ، فشبهه بالجنة والتي تعني في اللغة: السترة³³.

ومما يعزز بلاغة هذا التشبيه، هو حذف أداته، فكان من الممكن أن يقول صلى الله عليه وسلم: الصوم كالجنة، ولكن حذف الأداة أبلغ إذ يجعل المشبه عين المشبه به، ومن ثم يتيح للطرف الثاني من التشبيه أن يأتي أشهر من الأولى وأقوى إثارة في النفس³⁴. فضلاً عن أن حذف وجه الشبه منه قد فتح باب التأويل على المتلقي في إيجاد جامع يجمع الصوم بالجنة. فلما كانت الجنة هي السترة كأن يستتر بها الجندي في المعركة؛ لصد العدو ومنع ضرباته فهي حصن مَنيع له، فكذلك الصوم سلاح صاحبه الجوع وهو حصن مَنيع له من سهام الشيطان ومعاصيه، ممَّا يحول دخول الشيطان إلى مجاري الدم. فالجامع إذن ما بين الصوم والجنة هو "منع من إصابة المكروه، إذ التقدير: الصوم كجنة في الوقاية"³⁵.

3. التشبيه النبوي في الأخلاق والمعاملات

قال النبي صلى الله عليه وسلم يَا عِبَادِي! لَوْ أَنَّ أَوْلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجَنَّتُمْ قَامُوا فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ، فَسَأَلُونِي، فَأَعْطَيْتُ كُلَّ وَاحِدٍ مَسْأَلَتَهُ، مَا نَقَصَ ذَلِكَ مِمَّا عِنْدِي إِلَّا كَمَا يَنْقُصُ الْمِخْيَطُ إِذَا أُدْخِلَ الْبَحْرَ.

وفي هذا الحديث وهو الحديث الرابع والعشرون من الكتاب عبّر الله - تعالى - عن تلك المعاني الروحية والخطرات النفسية التي تجسدت في صور وأشكال يعانق بعضها البعض، تحضيراً لنسق الصورة التمثيلية مُبتدئاً بأسلوب النداء مُقيداً "السؤال بالاجتماع في مقام واحد؛ لأنّ تزامم السؤال وازدحامهم مما يدهش المسؤول منه ويضجره، ويعسر عليه إنجاح مآربهم، والاسعاف إلى مطالبهم..."³⁶. مُصَوِّراً "عدد السائلين وهم الخلق جميعاً منذ بداية الخليقة إلى أن تقوم الساعة..."³⁷. مستخدماً أداة من أدوات التشبيه التي تتناسب مع سياق النص وهي الكاف التي من خصائصها أنها تجعل البعيد قريباً، والأدنى منزلةً مرتفعاً

³³ الجوهري، الصحاح، دار العلم للملايين، 1984، ج 5 / ص 2094؛ الرازي، مختار الصحاح، ص 114.

³⁴ أنطوان غطاس محرم، الرمزية والأدب العربي الحديث، ص 160. 161.

³⁵ الطيبي، التبيين في البيان، الكويت: دار السلاسل، 1986، ص 442.

³⁶ الطيبي، شرح الطيبي، ج 6 / ص 1839، التفتازاني، مرجع سابق، ص 158.

³⁷ محمد لطفي الصباغ، التصوير الفني في الحديث النبوي، المكتب الإسلامي، 1983، ص 100.

إلى منزلة الأعلى ...³⁸ مشبهاً في الهيئة الحاصلة من إدخال الإبرة في البحر. آخذاً بنظر الاعتبار، ما توحىه للسامع دلالة البحر والإبرة من معانٍ عديدة منها: (أ) قال ابن منظور (ت 711 هـ): "سمي البحر بحراً، لاستبحاره، وهو انبساطه وسعته"³⁹. (ب) أنه غالباً ما يُضرب به المثل للرجل الجواد والكريم في الخيال العربي⁴⁰.

ويتضح مما سبق أن البحر، غالباً ما يُضرب به المثل بالكثرة؛ لأنه أكبر المرئيات وجوداً على الأرض مقارنةً بالإبرة التي غالباً ما يُضرب بها المثل بالقلّة. أما وجه الشبه الذي يجمع ما بين المشبه وهو أسئلة الخلق جميعاً إنساً وحنّاً، والمشبه به وهو الهيئة الحاصلة في إدخال الإبرة البحر، فهو عدم النقص لكلتا الحالتين، فلو يتخيل إدخال الإبرة الملساء التي لا يستقر فيها الماء في البحر الذي أحاط الكرة الأرضية فماذا ينقص منه؟ إنه لا يكاد ينقص منه شيئاً، فكذلك الله تبارك وتعالى دائم العطاء كثير الرزق في الليل والنهار لا يتوقف عطاؤه ولا ينقطع رزقه، "فخزائن الله لا تنفد والإنسان يمسك عادةً عن الإنفاق خشية النفاد"⁴¹، لذلك قال النووي: "إنّ ما عند الله لا يدخله نقص، وإنما يدخل النقص المحدود الفاني"⁴².

وتحدث النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا الموضوع أيضاً ما ورد عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: أَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَنْكِبِي، وَقَالَ: "كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ أَوْ عَابِرُ سَبِيلٍ". وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يَقُولُ: إِذَا أُمْسَيْتَ فَلَا تَنْتَظِرُ الصَّبَاحَ، وَإِذَا أَصْبَحْتَ فَلَا تَنْتَظِرُ الْمَسَاءَ، وَخُذْ مِنْ صِحَّتِكَ لِمَرَضِكَ، وَمِنْ حَيَاتِكَ لِمَوْتِكَ. رواه البخاري.

وتحليله كما يلي:

لتبدأ الباحثة برواية الحديث وما تشيره دلالة أخذ المنكب من شدة اتصال الرسول صلى الله عليه وسلم بالمخاطب عبد الله بن عمر رضي الله عنهما تعبيراً عن المحبة والمودة القائمة بينهما "وهكذا عاداته صلوات الله عليه في مؤانسة جلسائه"⁴³.

فالحديث النبوي يرسم بالصورة والكلمة الدنيا وحال المقيم فيها، مبتدئاً بفعل الأمر: "كن" الذي أضفى على الحديث إيقاعاً بنبرة شديدة، يهجم على القلب فيهزه هزّاً عنيفاً، يجعل السامع أكثر انتباهاً

³⁸ فالح أحمد الحمداني، الصورة البيانية في الحديث النبوي، مؤسسة الوراق، 2001، ص 113.

³⁹ ابن منظور، المرجع السابق، ج 7 / ص 43.

⁴⁰ ضياء الدين ابن الأثير، المرجع السابق، ج 1 / ص 107؛ بدوي طبانة، البيان العربي، مصر: مكتبة الأنطو المصرية، ص 274.؛ علي الجندي، فن

التشبيه، مصر: نخضة مصر، 1952، ج 2 / ص 231.

⁴¹ محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص 231.

⁴² الإمام مسلم، مرجع سابق، ج 5 / 2522.

⁴³ محمد علي الصابوني، من كنوز السنة. دراسات أدبية ولغوية في الحديث النبوي، جاكارتا: دار الكتب الإسلامية، 1999، ص 60.

ومتشوقاً في الوقت نفسه لمعرفة مفعول "كُنْ" الذي يأتي تشبيهاً للدينيا والواقع جملة لمقول القول المتكونة من "كأنك غريب أو عابر سبيل".

ولتقف الباحثة متأملة لتلك الجملة التي احتضنت طرفي المشبه بهما، وما لها من دلالات نفسية، فالغريب: "هو البعيد عن وطنه، وهو النفي من البلد"⁴⁴. والرسول صلى الله عليه وسلم عندما أحسَّ أن الغريب قد يسكن دار الغربية، أعقب الحديث بمشبه به ثانٍ وهو "عابر السبيل" وهو المسافر الذي انقطع به وهو يريد الرجوع إلى بلده ولا يجد ما يتبلغ به فله في الصدقات نصيب⁴⁵. فالعبور لا يستلزم الغربية والمبالغة فيه أكثر، ولأن تعلقاته أقل من تعلقات الغربية، فعابر السبيل يكون قاصداً للبلد الشاسع، وبينه وبينها أودية مهلكة، فهل له أن يقيم لحظة أو يسكن لحظة؟ والتقدير حينئذٍ يكون: بل كن كأنك عابر السبيل وليس كالغريب⁴⁶.

ويبدو للباحثة أن الجامع ما بين المشبه (الإنسان) والمشبه بهما (غريب وعابر سبيل) هو عدم التعلق بالدينيا إلى درجة الاغترار بها ونسيانها والآخرة هي الأولى بالتعلق بها. أما إذا لم يجد مصدر رزقٍ فرجع إلى موطنه خائباً، فكذلك الدينيا يجب أن تكون مصدر رزقٍ للآخرة بالأعمال الصالحة والتزود بالتقوى فهي طريق موصل للآخرة التي تنتظر. إلا أن الفرق ما بين تلك الحالتين، أن المسافر يعلم كم مضى من وقته وكم يبقى له للرجوع فذلك أمر متروك له، أما الإنسان في الدينيا فيعرف كم مضى من عمره لكنه لم يعرف كم بقي منه فذلك أمر متروك لله وحده، لذلك كان هذا الحديث جديراً بأن يطلق عليه اسم "قصر الأمل"⁴⁷.

وخلاصة القول عن الصور التشبيهية في الأحاديث النبوية الواردة في الأحاديث الأربعين النووية إنها مستمدة من الطبيعة ومليئة بالتجسيد حتى تثير على انتباه المتلقي سواء كان يعبر بأسلوب التشبيه المفرد أو التشبيه المركب أو التمثيلي في موضوع أصول الدين والشريعة وموضوع العبادات والمعاملات والأخلاق.

المبحث الثالث: خصائص التشبيه في الأربعين النووية

⁴⁴ ابن منظور، *لسان العرب*، بيروت: دار صادر، 1995، ج 1 / ص 639.

⁴⁵ المرجع نفسه: ج 11 / ص 319.

⁴⁶ ابن حجر العسقلاني، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، الرياض: دار السلام، 2000، ج 1 / ص 281.

⁴⁷ ابن محمد القسطلاني، *إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري*، ط 1، 1996، 13 / 416.

التشبيه يستخدمه الرسول صلى الله عليه وسلم في كثير من أحاديثه إذ هو فن رائع له فوائد عظيمة منها إيضاح المعنى وتقريب الفهم عن طريق التجسيد والتشخيص ويؤثر على انتباه المخاطبين.

من خصائص التشبيه في البيان العربي كونه عنصراً أساسياً في التركيب الجملي، والمعنى العام المراد لا يتم إلا به، فالنص الأدبي الممتاز لا يقصد إلى التشبيه بوصفه تشبيهاً فحسب، بل بوصفه حاجة فنية تبنى عليها ضرورة الصياغة والتركيب، فهو وإن كان عنصراً أساسياً يكسب النص روعة واستقامة وتقريب فهم، إلا أنه يبدو عنصراً ضرورياً لأداء المعنى المراد من جميع الوجوه، لأن في التشبيه تمثيلاً للصورة، وإثباتاً للخواطر، وتلبية لحاجات النفس⁴⁸.

ومن خصائص التشبيه في البيان النبوي أنه صلى الله عليه وسلم يصور المعاني والأفكار في أصول الشريعة والعبادات والمعاملات والأخلاق بأسلوب التشبيه الجميل الرائع الموجز بألفاظ سهلة واضحة دقيقة. وبيّن النبي صلى الله عليه وسلم الأمور المعنوية في صورة حسية قريبة من أذهان المخاطبين حتى تتأثر نفوسهم وقلوبهم بهداية النبي صلى الله عليه وسلم. ويستمد النبي صلى الله عليه وسلم الصور التشبيهية من ظواهر الطبيعة والنفسية حتى تكون المعاني التي أرادها النبي صلى الله عليه وسلم إلقاءها على أمته باقية في نفوسهم وأذهانهم.

خاتمة

البلاغة سمة واضحة في كلامه المصطفى صلى الله عليه وسلم. ومن أساليبه البلاغية التشبيه. والتشبيه باب واسع من علم البيان له فوائد عظيمة منها إيضاح المعنى المقصود والإيجاز ويحصل به إيناس للنفس إذ الأمور المعنوية يمكن بيانها في صورة محسوسات بما فيها من تجسيد وتشخيص. والتشبيه النبوي في أحاديثه الواردة في كتاب الأربعين النووي يأتي بنوعيه الأساسيين من التشبيه المفرد والتمثيل وكان أغلبه بجذل وجه الشبه. وتتمثل هذه التشبيهات في عدة موضوعات منها أصول الشريعة والعبادات والمعاملات والأخلاق. والنبي صلى الله عليه وسلم يصور هذه المعاني والأفكار والموضوعات بأسلوب التشبيه الجميل الرائع البليغ حتى يؤثر النفوس فاقتدى أمته بهدى النبي صلى الله عليه وسلم. والله أعلم

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

ابن الاثير، ضاء الدين. **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تحقيق أحمد الحوفي و بدوى طبانة ، القاهرة : دار نهضة مصر، 1965م.

⁴⁸ محمد حسين على الصغير، أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم، (بيروت: دار المؤرخ العربي، 1999)، ص 80

ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*، بيروت : دار صادر، د.ت.
أبو موسى، محمد محمد. *التصوير البياني ؛ دراسة تحليلية لمسائل البيان* ، ط 8؛ القاهرة : مكتبة وهبة،
2014

التفتازاني، السعد. *شرح السعد ضمن شروح التلخيص*. القاهرة: مطبعة الحلبي، 1937م.
الجرجاني، عبد القاهر. *أسرار البلاغة في علم البيان*، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، دار الفكر، د.ت.
الجندي، علي. *فن التشبيه*، مصر: نخضة مصر، 1952م.
الجوهري ، *الصحاح*، دار العلم للملايين، 1984
الحمداني، فالح أحمد. *الصورة البيانية في الحديث النبوي* ، مؤسسة الوراق، 2001م.
دراز، صباح عبيد. *السمات البلاغية في بيان النبوة*. القاهرة : مكتبة وهبة
الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. *مختار الصحاح*. بيروت: دار الكتاب العربي، 1401هـ .
1981 م .

الرضي، الشريف. *المجازات النبوية* ، القاهرة : مؤسسة الحلبي، د.ت
الصابوني ، محمد علي. *من كنوز السنة . دراسات أدبية ولغوية في الحديث النبوي* ، جاكرتا : دار
الكتب الإسلامية ، 1999م.

الصباغ، محمد لطفي. *التصوير الفني في الحديث النبوي* ، المكتب الإسلامي، 1983م.
الصغير، محمد حسين علي. *أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم*، بيروت: دار المؤرخ العربي،
1999م.

ضيف، شوقي وآخرون. *المعجم الوسيط*، تحقيق: مجمع اللغة العربية، ط 4؛ مصر : مكتبة الشروق
الدولية، 2004.

طبانة ، بدوي. *البيان العربي* ، مصر: مكتبة الأنجلو المصرية
الطبي ، شرف الدين الحسين بن عبد الله بن محمد. *شرح الطبي على مشكاة المصابيح المسمى*
بالكاشف عن حقائق السنن، تحقيق عبد الحميد هنداوي مكة المكرمة : مكتبة نزار مصطفى
الباز، 1997م

الطبي، *التبيان في البيان* ، الكويت : دار السلاسل، 1986م.
العسقلاني، ابن حجر. *فتح الباري شرح صحيح البخاري* ، الرياض : دار السلام، 2000م.
القزويني، الخطيب. *الإيضاح في علوم البلاغة* ، دار إحياء العلوم ، د.ت.

القسطلاني، ابن محمد. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، ط1، 1996م.
قلقيله، عبده عبد العزيز. البلاغة الاصطلاحية، ط3 ؛ القاهرة : دار الفكر العربي، 1992م
لاشين، عبد الفتاح. البيان في ضوء أساليب القرآن، القاهرة: دار الفكر العربي، 1998م
محرم، أنطوان غطاس. الرمزية والأدب العربي الحديث ، بيروت: دار الكشاف 1949م.
المناعي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، بيروت : دار الكتب العلمية، 1994
الميداني، عبد الرحمن حسن جبنكة. من روائع أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم: دراسات لغوية
وفكرية وأدبية، ط6؛ دمشق: دار القلم، 1995م.
النووي ، صحيح مسلم بشرح الإمام النووي، بيروت : دار إحياء التراث العربي، د.ت.
هلال ، محمد غنيمي. النقد الأدبي الحديث

ARTIKEL DALAM BAHASA ARAB PESAN MORAL DALAM NASKAH TAZKIRAH AL-THULLAB

Nurchalis Sofia

Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab dan Humaniora UIN Ar-Raniry
(Email ; nurchalis@ar-raniry.ac.id)

Abstrak

Moral merupakan perilaku yang diharapkan masyarakat pada umumnya. Di Indonesia dewasa ini moral di masyarakat sudah banyak dilupakan terutama oleh kalangan remaja termasuk masyarakat muslim, hal ini terbukti pada sikap para pemimpin organisasi termasuk pemuka agama. Sikap yang demikian biasanya teradopsi dari produk luar yang tersebar melalui pembelajaran dan pergaulan. Doktrin tersebut memicu perilaku generasi bangsa Indonesia tidak bermoral, padahal para ulama nusantara melalui toesan tintatnya sudah menyampaikan pesan-pesan moral di dalam kitabnya. Penelitian ini mengkaji kandungan isi manuskrip naskah Tazkirah al-Thullab yang berisi ide dan adat istiadat serta gagasan spritual. Hal ini bisa dipahami karena manuskrip merupakan produk dari sebuah tradisi yang panjang serta melibatkan berbagai ragam sikap budaya masyarakat nusantara. Penelitian ini memakai pendekatan filologis pada naskah tunggal dengan melakukan suntingan teks dan analisisnya terkait pesan-pesan moral yang terkandung dalam teks Tazkirah al-Thullab. Adapun hasil dari penelitian ini adalah terdapat enam poin terkait pembelajaran moral di antaranya ialah; penghormatan terhadap kedua orang tua dan para guru dengan tunduk di depan mereka termasuk moral saat interaksi dengan orang-orang bodoh, kaya, cerdikiawan, dan etika bermajlis dalam jamaah; tingkatan manusia baik sesamanya maupun di mata tuhan; amalan tasawuf; dan nasehat kepada anak.

Kata Kunci : *pesan Moral, Karakter, kitab Tazkiratuth Thullab, Indonesia*

1. مقدمة

لقد اهتمت المذاهب الفلسفية عبر العصور بدراسة الظاهرة الأخلاقية ووضع تعريفٍ وتفسيرٍ لها، كما حاول الفلاسفة وضع ضوابط وأسس للقيم الأخلاقية عبر العصور. تُعرّف الأخلاق على أنّها مجموعة من القواعد والعادات السلوكية، التي يعتنقها ويؤمن بها مجتمع ما، فتغدو مُلزماً حتميةً لسلوك الأفراد¹، ومنظمةً لعلاقات الإنسان بالآخر والمجتمع، وتختلف هذه السلوكيات من زمنٍ لآخر ومن مجتمعٍ لآخر. وأخذ بعض الفلاسفة مفهوم الأخلاق على أنّها دراسة معيارية للخير والشر تهتمّ بالقيم المثلى²، وتصلّ بالإنسان إلى الارتقاء عن السلوك الغريزي بمحض إرادته الحرة؛ حيث إنّها تُفرضُ التعريف السابق القائل بأنّ الأخلاق ترتبط بما يحدده ويفرضه الآخرون، وترى أنّها تخصّ الإنسان وحده، ومصدرها ضميره ووعيه.

والكلام عن الأخلاق لا يوجد في الإتجاه الفلسفي وحده وإنما تتمثل عنه روح أخلاقية في مجال عملية التعلم باندونيسيا، وذلك كما تتصور التعاليم الاسلامية في كتاب أو نسخة تذكرة الطلاب من الإكرام للوالدين والمعلمين والمجتمع والتسامح لدي القوم الوطني. وذلك يدل على أنّ التعاليم في إندونيسيا لدي العلماء ورجال الدين كانت تضمّنها الانسانية والأخلاقية والإكرام بين الناس. وبناء على ذلك يبدو السؤال من البيانات فهو ما هي عناصر الأخلاقية في كتاب تذكرة الطلاب؟. فتهدف هذه الدراسة إلى معرفية رسالة أخلاقية يعاملها طلاب الإندونيسيا منذ

¹ Bertens, Etika, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007, hlm. 9

² Siti Syamsiyatun (ed), Filsafat, Etika, dan Kearifan Lokal Untuk Konstruksi Moral Kebangsaan, Globethics, net., Focus 7, hlm.16.

الزمان. والمنهج هنا فيلولوجي الذي يقوم بدراسة نص واحد للقيام بتحقيق النص وتحليله المتعلق بالرسالة الأخلاقية الواردة في نص تذكرة الطلاب.

2. الأخلاق في الإطار النظري

إن مكونات الشخصية تشير إلى أن العوامل المؤثرة في تكوين وتشكيل هذه المكونات عديدة جداً، ولكن للتبسيط يمكن إجمالها في العوامل الجسمانية فهي تركز العوامل الجسمانية على عديد من الاعتبارات منها تأثير عنصر الوراثة، والمخ، والدكاء، وإفرازات الغدد من الهرمونات، والشكل الخارجي للجسم،³ وعوامل الأسرة والتعليم فهي تأثير تشكيل القيم والاتجاهات والمعتقدات بالوالدين، فالأم على وجه الخصوص لها تأثير كبير على البنت، والأب له تأثير كبير على الولد. ذلك لأن كلا منهما يعمل كمثل أعلى وقدوة لأبنائه، فتقوم البنت ويقوم الولد بتقليد مشاعر واتجاهات الأم أو الأب، بل إنهما قد يتعلمان دوافع معينة منهما كما تؤثر ظروف الأسرة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والانفعالية التي تحيط بالطفل في تكوين شخصيته، وكما يؤثر التعليم أيضاً في شخصية الفرد. فانتقال الطفل من المنزل إلى المدرسة يعني انتقاله من مجتمع محدود إلى مجتمع أوسع وأعمق، ويضحي الطفل بكثير من راحته واستقراره المنزلي إلى بيئة تلزم عليه أنماطاً جديدة من السلوك و بانتقاله عبر مراحل التعليم يتحصل الفرد على مجموعة من المعلومات والعلوم، والتي تساعده في تكوين أفكاره ومشاعره وقيمه ومعتقداته وذكائه وقدراته واستعداداته بالشكل الذي يؤثر في سلوكه بصورة بالغة.⁴

وعوامل البيئة فهي صفات جغرافية ولها تأثير على تشكيل السلوك فمن يسكنون المدينة يختلفون في شخصياتهم عمن يسكنون القرية والجبل والمزارع، كما أن نوع الحياة المدنية له تأثير على تشكيل الشخصية، وأيضاً يلعب الدين واللغة والنظام السياسي والاقتصادي وقيم الزواج والعلاقات الاجتماعية دوراً بالغاً في تشكيل الشخصية، كذلك فمن الشخصية القومية التي تنشأ فيها الديمقراطية من تاريخ وقيم وعادات وأساطير وحوادث وغيرها تأثير بالغ على شخصية الفرد.⁵

3. نسخة تذكرة الطلاب وتحليلها

أ. لمحة عامة عن النص.

النسخة تتكون من ستة نصوص، فالنص الأول يتكلم عن الاحترام و الاكرام على الوالدين والمعلمين و متأدياً أمامهم، ويحسن بالمعاملة بالجهلاء والغناء والعقلاء وأيضاً مع الجماعة، والنصائح في معاملة ما تتعلق بالعلم والمال و تذكرة النفس والقلوب. والنص الثاني يتكلم عن مرتبة الناس، والنص الثالث يتكلم عن وجود الله وصفاته من صفاته القديم وصفاته الحديث، والله لا يحتاج الى المكان والزمان، ثم واجبات الرسول يعني الإيمان عن السيرة والميزان والجنة

³ Syarkawi, Pembentukan Kepribadian Anak, Jakarta: Bumi Aksara, 2006, hal. 19

⁴ Sutarjo Adisusilo, Pembelajaran Nilai-Nilai Karakter, Jakarta: Raja Grafindo Perkasa, 2012, hal. 4

⁵ أحمد ماهر، ألسلوك التنظيمي، القاهرة، الدار الجامعية، 2014، ص. 187

والنار. والنص الرابع يتكلم عن التصوف. والنص الخامس يتكلم عن الإستدراج. والنص السادس يتكلم عن نصائح البنين لتقوي الله.

وهذه النسخة إحدى من مجموعة النساخ متحف أتشيه بدفتر الجرد 07-865. والنسخة تحت الموضوع التوحيد أو التصوف، ولا يوجد العنوان، وألف هذه النسخة على يد محمد بن فاضل ومصطفى بن أحمد العقبوى وعمر الشهرندي، ولا يُكتب الناسخون، وأصل هذه النسخة من زين الدين إدريس و بوني توفيق الماحستر (لم لغغ بند أتشيه)، ولا يجد الباحث سنة التأليف، وأما سنة النسخية في السنة 1242 هجرية (12 vecto) و (52 reacto)، وكتبها بالحروف واللغة العربية، نثرا وشعرا، بالخط النسخي، وتقريظ النسخة يعني قرطاس أوروبا، وغلاف التجليد التقليدي، وتتكون على 110 صفحة و15 صفوفا من كل صفحة، وأما الحجم من النسخة والنصوص فهو 21.5 سنتمتر x 16 سنتمتر أي 9 سنتمتر 16x سنتمتر، وكان الطبع القرطاسي فروفتريا (*propatria*)، ثم الجنس ولون الحبر هو التقليدي أحمر وأسود لون، وحال النسخة جميلة، وحال النص جميل، واستعمل الباحث رمز □ في التحقيق هذا النص وعلامة صفحته، وكل من الصفحة هناك ست حتى سبع صفحات أيضا من الصفحات كلمة تحويلة *catchword*⁶. ولتصحيح الأخطاء فيختار الباحث مما يراه مقيماً للنص، مؤدياً إلى حسن فهمه، والأمانة تقتضيه أن يشير في الحواشي إلى النصوص التي عاجلها لينتزع من بينها الصواب⁷.

ب. تحقيق النص لنسخة تذكرة الطلاب وتحليل عناصر الأخلاق فيها

وفي هذا الفصل أراد الباحث أن يحقق هذا النص، وهذا تحقيق النص باعتماد على مفهوم الكتب المتعلقة بالتحقيق، والتحقيق مقصور على موضوع الأخلاق. فاستعمل الباحث الرمز □ للدلالة على إصلاحه ونمرته.

الأول: رسالة في تعظيم الوالدين وتكريمهما

# وللشُّيُوخِ [ومَعْلَمِنَا] ⁱⁱ	والشُّكْرُ لِلَّهِ [وَوَالِدَيْنَا] ⁱ
# وَفِي كَلَامِ وَالِدِ الْحَسَنِ عَلِيٍّ	حَتَّمُ كَمَا ثَبَّتَ فِي التَّنْزِيلِ
# وَاحْسِنُوا بِالْأُمَّمِ ^{iv} [وَالْأَبْنَاءِ] ^v	وَكَرَامُوا الشُّيُوخَ [وَالْأَبَاءِ] ⁱⁱⁱ

يتبين الشعر أن يقدم الإنسان الشكر لله ولسائر البشر ولا سيما من له ساهم في الخير الإحسان ولأن الشكر يكون في النعم المكتسبة قليلة وكثيره يرضاه العبد⁸. ومن الإحسان لسائر البشر أن يحسن الإنسان في الكلام وذلك كما عين الله لجميع البشر في الكتب السماوية. وهذه كلها تبين لنا أن على الإنسان أن يعظم الله ويلييه الوالدين.

# لِوَالِدٍ وَمُرْشِدٍ ذَا أَمَانَةٍ	فَمَا الْجَزَاءُ كَأَتَمِ الْحَيَانَةِ
# فَكْرِمِ جَمِيعِ [الْإِنْسِ] ^{viii} وَلَوْ [أُمَّةً] ^{ix}	و[إِنْ] ^{vi} تُرِدُ مَرْتَبَةً [ورُفْعَةً] ^{vii}
# قَلْبَ الْجَمِيعِ وَلَا تُكُنْ أَفَاعِي	و[إِنْ] ^x تَرْمُ قَلْبًا صَحِيحًا فَابْتَع

⁶ Katalog Museum Aceh, hal 180

⁷ عبد السلام محمد هارون، تحقيق النصوص ونشرها، القاهرة، مكتبة السنة، ط، 5، سنة 1954، ص، 72

⁸ Quraish Shihab, Wawasan Alquran, Jakarta: Penerbit Mizan, cet., xv, 2004, hal. 215.

يبدو من هنا أن من حسنت له المعاملة مع والديه فسوف تكون معاملته يرضاهما الله، كما أن يحمي الأمانة ولا يخون له شيئاً. وذلك سبيل لمن طلب العلا ووجب عليه أن يكرم الناس جميعاً، وهذا لا يكون إلا إذا كان له رضى الوالدين. ومعيار القلب الصحيح عند العلماء الأرخبيل هو إكرام الناس واتباع الناس واشتراك معهم .

الثاني: رسالة في تعظيم المعلم وتكريمه

[فإنه] ^{xii} رَيَّكُمْ بِالْعُلُومِ
 # [فإنه] ^{xiii} مَعَ الْمَعْلَمِ
 # فَاَسْتَمِعُوا [أقوال] ^{xiv} ذُو [الإنصاف] ^{xv}
 # مَعَ و [أحد] ^{xvii} مِنْهُمْ كَمَا قَدْ [عُلِمَ] ^{xviii}
 # [أيضاً] ^{xi} مَعَ الْمَعْلَمِ
 # [الأدب] ^{xiii} والمعارف
 # [الكلام] ^{xvi} و [الجلوس]

يتبين القول أن من دليل السلوك الحسن هو الاستماع إلى الغير ولا يحدد نفسه في المعاملة كما أنه يحسن الجلوس عندما يتكلم فيكرم المتكلم. ذلك يتبين القول أن الاستماع وحسن الجلوس ولطف الكلام عمل من عمل الأدب والأخلاقية. وذلك يجعل الطلاب سهّل عليهم علموماً جديدة لأن المسلم الصالح يرغب دائماً في طلب العلم ويستحصل علموماً جديدة من أخيه المسلم تواضعاً إلى الله⁹.

[فإن] ^{xix} لم تفعلوا [فأنت] ^{xx} النَّادِمُ
 # [فإنه] ^{xxi} ذُو هِمَّةٍ عَلِيَّةٍ
 # لَا سِيَمَا [الأموال] ^{xxiv} [والدُّكَّان] ^{xxv}
 # فَاَسْمَعِ [كلامي] ^{xxviii} يَأْذِقِ [الأفكار] ^{xxix}
 # وَرَاعُوا حَقَّ الشَّيْخِ وَالْمَعْلَمِ
 # فَاعْتَبِرُوا بِطَالِبِ الْوِلَايَةِ
 # [الأرواح] ^{xxii} [والأبدان] ^{xxiii}
 # [فإنه] ^{xxvi} يَسْعَى [إلى] ^{xxvii} السَّعِيرِ

تبين لنا القصيدة أن إتجاه الولاية أو الإتجاهات الوطنية أمر مهم، لوصف جهد السابقين الذين بذلوا جهدهم وأرواحهم وأموالهم بأموالهم ونفوسهم. فهذا البيت يأمرنا أن نفضل الوطن في كل أمر. وذلك جزاء من يحمي حقوق المعلم فلا يندم أبداً لأن المعلم يعلم الأمة بكل جهد وأموال، وفعل ذلك المعلم في سبيل الله وهو قانع فحسن عمله ولأن قوة النفس للإنسان حوائجه لنفسه ولإشباع الحاجة يحتاج الإنسان إلى المعاملة بين الناس¹⁰.

[فإنه] ^{xxx} يَهْدِي [إلى] ^{xxxi} [الإسلام] ^{xxxii}
 # والرَّابِعُ مَعْرِفَةُ فَالِدَيْنِ
 # لَوْلَا الْمَعْلَمِ فَهَلْ عَلِمْتُمْ
 # فَكَيْفَ تَصْنَعُونَ بِالْمَعْلَمِ
 # وَمِثْلُهُ التَّوَجُّهُ و [الإيمان] ^{xxxiii}
 # وَالْحُجُّ وَالصَّلَاةُ وَالصِّيَامُ

⁹ Nurcholish Madjid, Islam Kemodernan dan Keindonesiaan, Jakarta: Mizan, cet., iv, 1992, hal. 175

¹⁰ Nurcholish Madjid, Islam Doktrin dan Peradaban, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, cet. iv, 2000, hal. 100

اتضحَت العبارة هنا أن ما يمنع من الصفات السيئة من قبل المعلم لأنه يعلم الأمة ويرشدهم إلى الإسلام كما أن من لا يعرف معلمه لا يعرف نفسه فإن لا يعرف نفسه لا يعرف دينه. إذن لا دين له لمن لا معلم له. وإلتزام معرفة مبادئ الإسلام على كل مسلم من أجل تتم شخصية المسلم فهذه كلها يعلمها المعلم. ومن البيان السابق أن تعظيم المعلم وتكريمه واجب، لأن الإسلام له قيم لأخلاق العظيمة فيخرج الناس من الظلمات إلى النور أو هدى للناس ولسعادة وسلامة الناس أجمعين ورحمة للعالمين¹¹.

الثالث: رسالة في تكريم من أعلاه ودونه

وَاحْسِنُوا [أيضا] ^{xxxiv} مَعَ الْجَهَالِ # وَدَوِّي الْعِنَا [أيضا] ^{xxxv} وَدَوِّي الْعَقُولِ
وغيرهم من [سائر] ^{xxxvi} [الأصناف] ^{xxxvii} # الله الله [إخواني] ^{xxxviii} في الضيوف

يبدو من الشعر أن المؤلف يأمرنا أن نتخلق بأخلاق كريمة لما فيها من الجلوس المؤدب والكلام الصادق مع أحد من البشر، ونرحم الجهلاء ونعاملهم معاملة الأخ مع أختنا كما يبدو في حسن كلامنا مع من أدنى منا، كما نرحم ونكرم الأغنياء وأهل الأبصار وغيرهم من سائر البشر. وكما أن هناك النهي عن القتال والأذى وأكل الأموال بالباطل والغيبة¹². وكل ذلك دليل أن التعاليم في هذا الكتاب محتويات من المحسنات السلوكية.

وَاعْطُوا ذَوِي الْحُقُوقِ قَدْرَ حَقِّهِ # وَاحِدًا لَا تَحْقَرُوا بِذَنْبِهِ (اي بسبب ذنبه)
وَلَا تَحْتَرِنَنَّ [بالآباء] ^{xxxix} # و[الأم] ^{xl} والعبيد و[الإماء] ^{xli}
وَلَا بِكُلِّ [أحد] ^{xlii} [إخواني] ^{xliii} # فَالْقَاضِلُ الْمَفْضُولُ مُحْتَفِيَانِ
وَرَيْنَا يَعْلمُ كَلًّا مِنْهُمَا # فَفَوَّضُوا الْفَضْلَ [إلى] ^{xliv} بَارِيَهُمَا

تتبين الأبيات أن الأمر هنا أداء الأمانة بما تتصور الأعمال من حقوق الفرد والتكريم عليه. والنهي هنا عن الإحتقار من دوننا مهما ارتكبوا ذنبا، أي ممنوع الإحتقار بذنوب أحد ولا سيما على إنسان صالح، كما أن النهي عن الإحتقار بالآباء والأم والعبيد أيضا، لأن الأمر هنا التواخي بين الناس ولا الفرق بين الفاضل والمفضول عند الناس، ولأن الله يعلم ذلك والأمر كله لله. وهدف التعليم من القرآن الكريم هو المحبة بين الناس¹³ وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين.

¹¹ Din Syamsuddin, Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2000, hal. 218

¹² Nurcholish Madjid, op., cit., hal. 266

¹³ Yunasril Ali, Sufisme dan Pluralisme, Memahami Hakikat Agama dan Relasi Agama-Agama, Jakarta: Media Komputindo, 2012, hal. 178

الرابع: تزكية النفوس والمحاسبة

نَفْسُكَ زَيْنًا يَا [أَخِي] ^{xlvi} [بِالْأَخ] ^{xlvi} يَا مَنْ # يَعْلَمُ وَانظُرْ مَا حَصَلَ بِعَوْنِ مَنْ
فَالجَاهُ [وَالْأَمْوَالُ] ^{xlvi} وَالْعُلُومُ # مِنْ فَيْضِ فَضْلِ رَبِّنَا الْكَرِيمِ
فَكُلُّ قَلْبٍ يَا [أَخِي] ^{xlvi} [دَلِيلٌ] ^{xlvi} # عَلَى جَمِيعِ الْقُلُوبِ فَاسْتَدِلُّوا
زَيْنَ الْقُلُوبِ بِالْقُلُوبِ [يَا أَخِي] ¹ # [أَنَّ] ^{li} الْقُلُوبَ لِلْقُلُوبِ تَوَاحُ

تبين لنا القصيدة أن الأمر الموازنة أو المحاسبة أمر مهم لكون النعمة التي حصل عليها الإنسان كما كان التعاون أمراً مهماً في الحياة الاجتماعية لأنه يتأخى به الفرد بالفرد، حتى لا يكون هناك حقداً ولا حاقدًا في من له جاه وأموال وعلوم لوصفها من فضل الله. إن لم يكن هناك حقداً فالقلب حي وكما أن البشر تداووا بقلب فحصلوا شفاءً ولا مرض ولا حقد في الحياة الاجتماعية وهذا من تعاليم الدين ولا دين لرجل من لا أخلاق له فعلاقة الأخلاق بالدين قوية جداً¹⁴. وعلينا أن نستدل إلى القلب لأنه يهدي إلى التواضع والتأزر بين الناس فيعيشون حياة سعيدة في العالم.

و[يَرْكَبُ] ^{lii} الْبَعِيرَ وَالْحِمَارَ # سَاعٍ [إِلَى] ^{liii} نَبِينَا [الْمَطَهَّر] ^{liv}
عَلَيْهِمَا الدَّقِيقُ وَالْبُقُولُ # وَالزَّيْتُ وَالسِّرَاجُ وَالْفَتِيلُ
فَفِي بَعْضِ [أَوْقَاتٍ] ^{lv} و[الْأَوَانِ] ^{lvi} # مُسْتَهْرَانٍ ثُمَّ مَضْرُوبَانِ

ولا تكن كالبعير والحمار تضع عليها البضاعة من الدقيق والبقول والزيت، بل في بعض الأحيان أنها تضرب لأنها لا تسير كما أراد صاحبها. وهذه العبارة تعلمنا أن لا نكون كالبهائم فإنها لا تنفع للغير. يرجى من هذه الآيات أن نفيد للوطن فلا يحمل الوطن مسؤوليتنا. والإفادة هنا من أجل المحاسبة عما إنتاج عملنا من الجاه والعلم والتجارة وغير من الآمال الإنسانية

4. الخلاصة

أما النتائج التي حصل عليها الباحث في هذه الدراسة فهي أن النسخة لنص تذكرة الطلاب كثير الأخطاء نحويًا وصرفيًا ولذلك أخذ الباحث تصحيحها وتصويبها على وجه تحقيق النص. وأن رسالة أخلاقية في هذا النص تتضمنه أربعة عناصر الأخلاق فهي تعظيم الله وبر الوالدين ومن ساهم للفرد من العلم والتربية يعني المعلم وكل من ساهم في خير. وممن يحسن له في المعاملة من الكلام وأداء الأمانة وتكريم غيره. وفي تعظيم المعلم وتكريمه لما فيه من حسن الاستماع والجلوس ولطف الكلام والتسامح لعلم لم يعرف، وإكرام المعلم واجب لأنه يُعْرَفُ الطلاب عن حب الوطن وبه تنشأ روح قوي في المعاملة بين الناس، كما كانت المعاملة مع من أدنا منه من الجهلاء والفقراء ومن أعلاه من الأغنياء والأمراء، وكل ذلك يعامل الفرد معاملة الإخ مع الأخ. وذلك كله لا يكون إلا بعد تزكية النفس لكونها أمراً مهماً في الحياة الاجتماعية لئلا يكون بين الناس حقداً وحاقدًا.

¹⁴ Yusuf Qardhawi, Merasakan Kehadiran Tuhan, Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2000, hal. 191

i	نص: والولدينا
ii	نص: ومعلمنا
iii	نص: الاب
iv	نص: الام
v	نص: الابناء
vi	نص: وان
vii	نص: رفعتا
viii	نص: الانس
ix	نص: امة
x	نص: وان
xi	نص: ايضا
xii	نص: فانه
xiii	نص: الادب
xiv	نص: اقوالي
xv	نص: الانصاف
xvi	نص: الكلاما
xvii	نص: احد
xviii	نص: علما
xix	نص: فان
xx	نص: فانت
xxi	نص: فانه
xxii	نص: الارواح
xxiii	نص: الايدانا
xxiv	نص: الاموال
xxv	نص: الدكانا
xxvi	نص: فانه
xxvii	نص: الي
xxviii	نص: كلام
xxix	نص: الافكار

نص: فانه	xxx
نص: الي	xxxi
نص: الاسلام	xxxii
نص: الايمان	xxxiii
نص: ايضا	xxxiv
نص: ايضا	xxxv
نص: سائير	xxxvi
نص: الاصناف	xxxvii
نص: اخواني	xxxviii
نص: بالاباء	xxxix
نص: لام	xl
نص: الائمة	xli
نص: احد	xlii
نص: اخواني	xliii
نص: الي	xliv
نص: اخي	xlv
نص: بالاخ	xlvi
نص: ولاموال	xlvii
نص: اخي	xlviii
نص: دليل	xlix
نص: يااخي	l
نص: انّ	li
نص: اليركب	lii
نص: الي	liii
نص: المطهرا	liv
نص: اوقات	lv
نص: الاولن	lvi

المراجع

أحمد ماهر، ألسلوك التنظيمي، القاهرة، الدار الجامعية، 2014
عبد السلام محمد هارون، تحقيق النصوص ونشرها، القاهرة، مكتبة السنة، ط، 5، سنة 1954

Bertens, Etika, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007,

Din Syamsuddin, Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2000

Katalog Museum Aceh

Nurcholish Madjid, Islam Kemodernan dan Keindonesiaan, Jakarta: Mizan, cet., iv, 1992

Nurcholish Madjid, Islam Doktrin dan Peradaban, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, cet. Iv, 2000

Siti Syamsiyatun (ed), Filsafat, Etika, dan Kearifan Lokal Untuk Konstruksi Moral Kebangsaan, Globethics, net., Focus 7,

Syarkawi, Pembentukan Kepribadian Anak, Jakarta: Bumi Aksara, 2006

Sutarjo Adisusilo, Pembelajaran Nilai-Nilai Karakter, Jakarta: Raja Grafindo Perkasa, 2012,

Quraish Shihab, Wawasan Alquran, Jakarta: Penerbit Mizan, cet., xv, 2004

Yunasril Ali, Sufisme dan Pluralisme, Memahami Hakikat Agama dan Relasi Agama-Agama, Jakarta: Media Komputindo, 2012

Yusuf Qardhawi, Merasakan Kehadiran Tuhan, Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2000.

NASKAH TAZKIR AL-GHABI : DIMENSI LOKAL DAN INTELEKTUAL

Erman dan Ahmad Taufik Hidayat

IUN Imam Bonjol Padang Sumatera Barat

(Email ; *ermanmalay@yahoo.com* dan *athseptember1973@gmail.com*)

Abstrak

Tazkir al-Ghabi merupakan karya Syeikh Burhanuddin Ulakan yang ditulis dalam aksara Arab dan bahasa Melayu Minangkabau. Penulisan kitab ini sebagaimana disebut oleh Syeikh Burhanuddin memiliki tujuan untuk menterjemahkan dan mensyarah kitab *al-Hikam*, Karya Ibnu 'Athailah al-Sakandari. Lewat pendekatan sejarah intelektual yang dilakukan terhadap Naskah *Tazkir al-Ghabi* dapat dikemukakan bahwa alih bahasa dan penafsiran yang dilakukan oleh penulis merupakan bagian dari proses transformasi yang berusaha menarik bahasa Arab yang digunakan oleh kitab *al-Hikam* ke ranah struktur bahasa lokal Melayu Minangkabau. Proses penarikan ini melahirkan reduksi yang secara struktural meliputi reduksi bentuk, makna dan fungsi bahasa. Proses alih bahasa dan penafsiran yang dilakukan oleh Syeikh Burhanuddin juga merupakan bagian transformasi yang berusaha menarik budaya Arab sebagai konteks sosial-kultural penulisan kitab *al-Hikam* ke dalam wilayah budaya Minangkabau pada abad ke-17. Kemudian tema-tema yang diusung oleh *Tazkir al-Ghabi* memiliki persamaan dengan hikmah-hikmah *al-Hikam* yang berisi ajaran tasauf tentang masalah ketuhanan, jalan menuju Tuhan, maqamat dan rekonsiliasi antara tasauf dan syariat. Alur pemikiran tasauf yang dikemukakan oleh kedua kitab ini juga hampir sama dan perbedaan-perbedaan krusial hanya dijumpai pada dimensi lokalitas yang mempengaruhi penulisan dan penafsiran yang dilakukan oleh Syeikh Burhanuddin dalam Naskah *Tazkir al-Ghabi*.

Keyword: *al-Ghabi, Lokal, Intelektual*

A. Pendahuluan

Naskah *Tadzkir al-Ghabi* adalah karya Syeikh Burhanuddin yang diasumsikan menjadi penghubung paham, diskursus dan organisasi tasauf pada satu sisi, serta penetralisir dominasi tasauf atas syari'at yang dikembangkan oleh tarekat Syattariyah pada sisi lain yang berkembang secara dinamis pada abad ke-18 di Minangkabau. Asumsi ini didasarkan kepada matan teks yang menjadi dasar dari teks *Tadzkir al-Ghabi*, yaitu teks *al-Hikam* karya Ibn 'Athailah al-Sakandari. Kehadiran teks *Tadzkir al-Ghabi* oleh karenanya berfungsi untuk membuka jalan bagi rekonsiliasi baik terhadap paham, diskursus dan organisasi tasauf maupun khilafiyah pengamalan mazhab fiqh di Minangkabau. Kitab *al-Hikam* sendiri merupakan karya monumental Ibn 'Athailah, seorang tokoh sufi dari abad ke-14. Ia disebut sebagai penerus jejak Abu Hasan al-Shadzili (pendiri tarekat Shadziliyah) dalam bidang tasauf dan ulama Besar mazhab Maliki dalam bidang fiqh.¹ Isi kitab ini berkisar pada aspek akidah, tauhid dan tasauf yang dipedomani sebagai pegangan dalam banyak aliran tarekat di dunia Islam pada masa lalu. Bahkan hingga kini, kitab ini masih mendapatkan apresiasi yang luas di kalangan umat Islam karena mengandung mutiara nasehat yang berharga agar umat Islam selalu dekat dengan Tuhan. Semua aspek ini dirangkai dengan segudang aforisme nan indah dan oleh karenanya tidak mengherankan bila kitab ini banyak disyarah oleh ulama-ulama sesudahnya.²

Salah seorang ulama yang berusaha untuk menterjemah dan mensyarah kitab *al-Hikam* adalah Syeikh Burhanuddin dalam teks *Tazkir al-Ghabi* yang kehadirannya sangat penting di dunia Melayu Minangkabau abad XVII dan XVIII. Naskah *Tazkir al-Ghabi* sendiri -sejauh ini- merupakan karya otentik di

¹ Cyril Glasse, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1996), hlm.145-146.

² Antara lain oleh Muhammad ibn Ibrâhîm ibn 'Abbâd al-Rundi (w. 1390 M); Ahmad ibn 'Abijah (w. 1809 M), dll. Juga sudah diterjemahkan ke dalam banyak bahasa, salah satu versi terjemahan dan disertai ulasan dalam bahasa Indonesia adalah Izza Rohman Nahrowi (Peny.) *Rampai Hikmah Ibn Athaillah* (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2003).

wilayah Minangkabau yang berhubungan langsung dengan sumber utama bidang tasawuf dari abad ke-13 dan 14 dan oleh karenanya berpotensi untuk menambah kejelasan sejarah pengembangan paham tasawuf di dunia Melayu umumnya dan di wilayah Minangkabau khususnya. Di samping itu semua, karya ini menjawab kegelisahan banyak peneliti naskah tentang sosok syekh Burhanuddin yang dianggap tidak pernah melahirkan karya tulis. Kemudian tema-tema yang diusung oleh *Tazkir al-Ghabi* memiliki persamaan dengan hikmah-hikmah *al-Hikam* yang berisi ajaran tasawuf tentang masalah ketuhanan, jalan menuju Tuhan, maqamat dan rekonsiliasi antara tasawuf dan syariat. Alur pemikiran tasawuf yang dikemukakan oleh kedua kitab ini juga hampir sama dan satu-satunya perbedaan terletak pada penafsiran yang dilakukan oleh Syekh Burhanuddin Ulakan dalam *Tazkir al-Ghabi*.

Sejalan dengan tujuan penulisan *Tazkir al-Ghabi*, penterjemahan dan penafsiran terhadap teks-teks kitab *al-Hikam* mengalami proses transformasi yang bersifat ekspansif dari bahasa Arab kepada bahasa Melayu Minangkabau. Bahasa Melayu Minangkabau yang dipergunakan oleh Syekh Burhanuddin untuk menterjemah dan menafsirkan kitab *al-Hikam* adalah gaya bahasa yang sering dipakai dalam sistem *halaqah* dan lembaga pendidikan Islam tradisional. Terjemahan dan penafsiran yang dilakukan oleh Syekh Burhanuddin dalam *Tazkir al-Ghabi* bersifat literal yang menjadikan bahasa Arab sebagai sentral dan ukuran dalam menggunakan bahasa Melayu Minangkabau. Penggunaan kata “bermula”, misalnya, sebelum subjek yang biasa dipakai dalam menterjemahkan kitab-kitab berbahasa Arab di kalangan dunia pesantren tradisional sangat mempengaruhi dan mengiasi corak terjemahan dan penafsiran dalam *Tazkir al-Ghabi*. Suasana semacam ini merefleksikan bahwa kehadiran kitab *Tazkir al-Ghabi*, karya Syekh Burhanuddin Ulakan adalah melalui proses transformasi yang juga melibatkan teks-teks yang berada di luar, yaitu kondisi sosio-kultural masyarakat Arab dan Minangkabau. Teks-teks dalam kitab *al-Hikam* yang ditulis dalam lingkaran sosio-kultural Arab ditarik oleh Syekh Burhanuddin Ulakan ke ranah budaya Minangkabau dalam *Tazkir al-Ghabi*, khususnya budaya yang terkait dengan transformasi pengetahuan tentang kitab-kitab berbahasa Arab pada Lembaga Pendidikan Islam Tradisional (surau).

B. Tazkir al-Ghabi dan Dimensi Lokal

Kitab *al-Hikam* ditulis oleh Syekh Ibn ‘Attaillah al-Sakandari (wafat 1309 M) yang hidup di Mesir pada masa kekuasaan Dinasti Mamalik.³ Sesuai judulnya, kitab ini berisi hikmah-hikmah yang membicarakan tentang masalah tasawuf dalam Islam. Corak pemikiran tasawuf yang dikembangkan di dalamnya adalah tasawuf akhlaki (sunni)⁴ yang dalam banyak hal memiliki persamaan dengan pemikiran tasawuf Imam al-Ghazali. Dalam pandangan tasawuf akhlaki, maqam dan ahwal merupakan suatu hal yang sangat penting yang mesti diketahui oleh seorang sufi dalam mencari jalan kebenaran.⁵ Maqam adalah tahapan-tahapan tertentu yang harus dilalui oleh sufi untuk memperoleh suatu keadaan yang mempengaruhi jiwa dan hati para

³ Mamalik merupakan dinasti yang berdiri di Mesir sejak tahun 1250 dan mampu bertahan dalam rentang waktu yang cukup lama. Dedi Supriadi, *Sejarah Peradaban Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2008), hlm.243

⁴ Tasawuf akhlaki (sunni) adalah tasawuf yang memiliki karakteristik tertentu dan di antaranya adalah cenderung memakai landasan al-Qur’an dan hadist, tidak menggunakan terminologi filosofis, mengajarkan dualism hubungan Tuhan dan manusia, kesenambungan hakikat dan syariat, serta berorientasi pendidikan akhlak. Abu al-Wafa’ al-Taftazani, *Mudkhal Ila al-Thasawwuf al-Islam*, terjemahan Amad Rofi’ (Bandung: Pustaka, 1985), hlm.191-192

⁵ Untuk mengetahui maqamat dan ahwal dalam tasawuf, baca: al-Kalabadzi, *Ta’arufi Mazhab al-Tasawwuf* (Mesir: Isa Bab al-Halabi, 1960), hlm.111-105

pelakunya. Sedangkan ahwal merupakan keadaan tertentu yang dialami oleh jiwa setelah melalui proses tahapan-tahapan maqam. Maqam dan ahwal merupakan ajaran tasauf yang banyak mendapat perhatian Syeikh Ibn ‘Attaillah al-Sakandari dalam kitab *al-Hikam*. Masing-masing maqam yang meliputi tobat, zuhud, sabar, syukur, khauf, raja, redha dan lain sebagainya dibahas dalam bentuk hikmah-hikmah yang secara bahasa terasa sulit dipahami oleh mayoritas masyarakat Islam.

Tema-tema lain yang ditemukan dalam kitab *al-Hikam* adalah masalah ketuhanan, jalan menuju Tuhan dan *ma’rifah*. Pengungkapannya juga dalam bentuk hikmah-hikmah yang dalam banyak hal mirip dengan penulisan-penulisan karya sastra. Ibn ‘Ibad al-Nafazi al-Randi sebagai salah seorang tokoh tasauf yang mensyarah kitab *al-Hikam* menyebutkan bahwa jumlah untaian hikmah bergaya sastra itu dijumpai sebanyak 264 buah dalam kitab tersebut yang berisi tentang pendidikan moral dan ajaran tasauf.⁶ Salah satu di antaranya adalah hikmah yang membicarakan masalah amal zahir dan amal batin.

مِنْ عِلَامَاتِ الْأَعْتِمَادِ عَلَى الْعَمَلِ نَقْصَانُ الرَّجَاءِ عِنْدَ وَجُودِ الزَّلَلِ

Sebagian dari tanda bersandar kepada amal (zahir) adalah berkurangnya harapan (suasana hati) tatkala berlaku kepadanya kesalahan.⁷

Teks-teks hikmah dalam kitab *al-Hikam* yang berisi ajaran tentang tasauf mendapat perhatian istimewa Syeikh Burhanuddin Ulakan dan kemudian ia menjadikan teks tersebut sebagai latar penulisan kitab *Tazkir al-Ghabi* di Minangkabau pada abad ke-17. Kitab *Tazkir al-Ghabi* sendiri ditulis oleh Syeikh Burhanuddin dalam bahasa Melayu Minangkabau dengan menggunakan aksara Arab. Kitab yang ketebalannya mencapai 350 halaman ini sebagaimana dijelaskan oleh penulisnya memiliki tujuan untuk menterjemahkan dan mensyarah setiap hikmah yang terdapat dalam kitab *al-Hikam*. Tujuan itu sangat terkait dengan keinginan penulis teks *Tazkir al-Ghabi* untuk mengembangkan nilai-nilai dan ajaran tasauf yang terdapat dalam kitab *al-Hikam*. Selain itu penterjemahan dan penafsiran yang dilakukan terhadap teks-teks *al-Hikam* sangat berhubungan dengan tingkat kesulitan yang dihadapi umat Islam di Minangkabau, terutama mereka yang berinteraksi dengan Syeikh Burhanuddin Ulakan, dalam memahami pesan-pesan tasauf yang ditulis di dalamnya karena penulisan teks tersebut menggunakan gaya bahasa sastra. Struktur kitab *Tazkir al-Ghabi* mengikuti pola penulisan *al-Hikam* dan pemahaman ajaran tasauf yang dikembangkan di dalamnya berangkat dari teks-teks yang ditulis oleh Syeikh Ibn ‘Attaillah al-Sakandari. Langkah-langkah yang dilakukan oleh Syeikh Burhanuddin bermula dari penulisan teks-teks hikmah yang ditulis dengan gaya bahasa sastra dan kemudian diiringi oleh penterjemahan dan penafsiran (*syarah*).

Alih bahasa dan syarah yang dilakukan oleh Syeikh Burhanuddin terhadap kitab *al-Hikam* sebagaimana telah disinggung sebelumnya merupakan upaya menarik struktur bahasa Arab ke dalam struktur bahasa Melayu Minangkabau. Proses penarikan ini disesuaikan dengan konteks sosio-kultral masyarakat Minangkabau yang dalam pandangan Syeikh Burhanuddin sangat sulit memahami bahasa Arab. Dimensi lokal yang terkait dengan sosio-kultural semacam ini yang mendorong sang penulis kitab *Tazkir al-Ghabi*

⁶ Ibn ‘Ibad al-Nafazi al-Randi, *al-Hikam al-‘Atha’iyah* (Kairo: Markaz al-Ahram li al-Tarjamah wa al-Nasyr, t.t.), hlm.46-89

⁷ *Ibid.*, hlm.46

berusaha untuk menterjemahkan dan mensyarah kitab *al-Hikam*. Sesuai dengan nama kitab *Tazkir al-Ghabi*, usaha alih bahasa dan syarah yang dilakukan oleh Syeikh Burhanuddin bertujuan untuk membantu masyarakat yang dipandang belum memiliki kecakapan dalam memahami bahasa Arab dan apalagi dalam bentuk syair.⁸

Alih bahasa dan syarah terhadap kitab *al-Hikam* yang dilakukan oleh Syeikh Burhanuddin memiliki tujuan jangka panjang, yaitu proses membumikan ajaran tasauf pada alam Melayu Minangkabau. Dalam dimensi lokal, penerjemahan dan penerarahan yang dilakukan dalam *Tazkir al-Ghabi* juga berusaha melanggengkan pola-pola terjemahan *harfiah* yang bersifat lokal Minangkabau dalam penulisan dan penterjemahan kitab-kitab berbahasa Arab. Pola *harfiah* tersebut dapat dijumpai dalam terjemahan dan penerarahan salah satu syair dalam kitab *al-Hikam*.

سَوَابِقُ الْهَمِّ لَا تَحْرِقُ أَسْوَارَ الْأَقْدَارِ

Matan ini diterjemahkan oleh Syeikh Burhanuddin dalam bentuk pola terjemahan *harfiah* Melayu Minangkabau, yaitu “*Memasang segala cita tiada membolehkan ia akan segala kita sekalian yang ditakdirkan*.”⁹ Terjemahan semacam ini pada dasar masih dipengaruhi struktur bahasa Arab, meskipun pada sisi lain sudah menggunakan pola bahasa Minangkabau. Syarahan yang dilakukan oleh Syeikh Burhanuddin terhadap matan syair yang ketiga ini juga sangat dipengaruhi oleh struktur bahasa Arab dan cenderung sulit dipahami sekalipun sudah menggunakan bahasa Melayu Minangkabau. Dalam *Tazkir al-Ghabi*, teks di atas ditafsirkan oleh Syeikh Burhanuddin dengan bahasa sebagai berikut:

“Cita yang dipasang oleh seseorang tiada menjadikan ia akan sesuatu yang dicita melainkan dengan kehendak Allah, dan adapun jiwa karena dan izin-Nya jua karena tiada fa’il yang kuasa pada hakikat melainkan Allah, maka cita yang jadi sesuatu dengan izin haq ta’ala pada waktunya dinamai akan dia karamah pada segala wali Allah dan dinamai akan dia istidraj. Artinya lorong dan makar artinya tiap pada segala sihir dan juga segala dan segala yang tabarak dan balik mati maka masuk dalam makar dan istidraj raja segala akal yang gila perempuan dengan citanya dan cari perempuan dengan dia daripada suaminya maka apabila cita itu tiada memeriksa ia dengan tiada izin hak ta’ala maka janganlah kita mencita dan mehindakan sesuatu yang lain daripada yang dikehendaki Allah, maka segala pekerjaan yang besar dan kecil serta <h-k-n-l-h> kepada Allah dan serta yakin kepadanya jua supaya masuk engkau dalam bilangan segala arif”.¹⁰

Penjelasan Syeikh Burhanuddin tersebut terkait dengan masalah takdir Tuhan yang memagari berbagai perbuatan dan cita-cita manusia. Cita-cita dan kehendak yang dimiliki oleh manusia bukanlah sebab yang menentukan pencapaian terhadap sesuatu. Tercapainya sebuah cita-cita dan keinginan manusia berada dalam genggamannya dan kemauan Allah karena manusia pada hakikatnya kata Syeikh Burhanuddin tidak memiliki kemampuan untuk mewujudkan perbuatan dan cita-citanya sendiri. Seandainya cita-cita itu tercapai pada waktu dan terjadi pada wali Allah dinamakan dengan *karamah*. Seandainya hal itu pada manusia biasa

⁸ *Tazkir al-Ghabi* sebagai istilah yang dipilih oleh Syeikh Burhanuddin untuk nama karyanya bermakna “peringatan atau pelajaran terhadap orang-orang dungu”.

⁹ Teks ini adalah hikmah ketiga yang ditulis dalam kitab *al-Hikam*, baca: Syeikh Burhanuddin Ulakan “*Tazkir al-Ghabi*” *Manuskrip*, hlm.5

¹⁰ *Ibid.*, hlm.10-11

maka yang demikian dinamakan dengan istidraj. Karena itu manusia hendaknya menyandarkan semua perbuatan dan cita-cita kepada kehendak Allah dan yakin kepada-Nya sehingga masuk ke dalam kelompok mereka yang arif.

Pola terjemahan *harfiah* Melayu Minangkabau yang bercampur dengan struktur bahasa Arab telah menjadi kearifan lokal dan sub-sistem kebudayaan yang selalu dipertahankan oleh umat Islam di daerah itu dalam menterjemah buku-buku bahasa Arab ke dalam bahasa daerah Minangkabau. Memasuki abad kedua puluh, meskipun sudah berjalan modernisasi Islam di Minangkabau, sub-sistem kebudayaan dalam bentuk penterjemahan dan pensyarahan yang dilakukan oleh Syeikh Burhanuddin terus berlanjut dalam proses pendidikan Islam di pesantren-pesantren tradisional. Bahkan sampai saat ini pola tersebut terus berlangsung dalam proses pembelajaran di dunia pesantren. Matan Ijrimiyah sebagai buku penting di dunia pesantren yang memulai pembahasannya melalui kalimat “*al-kalamu huwa al-lafzhu, al-murakkabu, al-mufidu*” selalu diterjemahkan dengan ungkapan “bermula kalam, ianya kalam adalah lafaz yang tersusun dan memberi faedah”.

Pola pengajaran buku-buku berbahasa Arab di dunia pesantren yang pada mulanya dimulai dari penterjemahan dan pensyarahan oleh ulama-ulama abad ke-17 dan 18 merupakan kearifan lokal yang menjadi sub-sistem kebudayaan Minangkabau dalam artian luas. Dimensi lokalitas ini dengan mudah dapat dijumpai dalam karya Syeikh Burhanuddin, *Tazkir al-Ghabi*. Karena itu, kehadiran karya ini sangat penting dalam melihat pewarisan nilai-nilai lokal yang masih digunakan oleh masyarakat Minangkabau hingga sekarang.

C. Tazkir al-Ghabi dan Dimensi Intelektual

Tazkir al-Ghabi, karya Syeikh Burhanuddin Ulakan merupakan sebuah produk intelektual yang berisi ajaran tentang tasauf yang muncul di Minangkabau pada abad ke-17. Corak tasauf yang dikembangkan oleh Syeikh Burhanuddin adalah tasauf akhlaqi (sunni) yang masing-masing pembahasannya berusaha untuk mengembalikan ajaran tasauf kepada landasan doktrin *Ahlu al-Sunnah*. Teologi *ahlu al-sunnah* dan dan fiqh mazhab Syafi'i yang dianutnya digunakan sebagai kerangka dan pendekatan dalam membahas setiap ajaran yang dikemukakan oleh Syeikh Burhanuddin dalam kitabnya itu. Kecendrungan semacam ini kelihatan dengan jelas pada awal penafsiran kitab al-Hikam yang dilakukan oleh Syeikh Burhanuddin Ulakan dalam *Tazkir al-Ghabi* yang menjelaskan masalah amal, takdir dan janji Allah. Secara umum paham tasauf yang dibangun oleh Syeikh Burhanuddin Ulakan berhubungan dengan masalah ketuhanan, *ma'rifah*, maqam-maqam tasauf dan rekonsiliasi antara tasauf dengan syariat. Masing-masing pembahasan dijumpai dalam teks *Tazkir al-Ghabi* secara terpisah-pisah dan mengikuti struktur matan kitab al-Hikam karangan Ibnu 'Athailah al-Sakandari. Berikut ini akan dijelaskan beberapa paham dan ajaran utama yang menjadi pemikiran tasauf Syeikh Burhanuddin Ulakan dalam *Tazkir al-Ghabi*.

Masalah ketuhanan yang mendapat perhatian pertama dalam *Tazkir al-Ghabi* adalah takdir, yaitu ketentuan yang diberikan kepada manusia yang tiada seorangpun mampu mengalangnya. Manusia pada hakikatnya bukanlah pelaku perbuatan, melainkan tunduk kepada kehendak dan kemauan Tuhan. Keyakinan semacam ini kata Syeikh Burhanuddin harus dipegang oleh setiap manusia sehingga terpelihara dirinya dan

dimasukkan ke dalam kelompok mereka yang arif.¹¹ Allah merupakan pengatur urusan manusia dan ikhtiar yang dimiliki oleh seorang manusia dalam melakukan suatu perbuatan tidak mampu merubah takdir yang sudah ditetapkan kepada dirinya.¹² Kemudian setiap nafas yang keluar dari mulut seseorang pada setiap pagi, siang dan sore sudah diatur oleh takdir Tuhan yang tidak mampu manusia untuk merubahnya dan termasuk sehelai bulu atau rambut yang tumbuh dan jatuh dari diri manusia sudah diatur sejalan dengan takdir Tuhan.¹³ Dalam membahas masalah ketuhanan, Syekh Burhanuddin juga menjelaskan tentang janji-janji Allah yang pasti ditepati-Nya karena sudah diberitahukan kepada manusia. Karena itu seorang hamba yang sudah dijanjikan oleh Allah sesuatu sebagai balasan dari amal kebajikannya jangan berpasangka buruk dan menuduh-Nya dengan berbagai sifat kekurangan dan kezaliman sebelum ditepati janji-jani-Nya itu.¹⁴

Masalah ketuhanan dalam *Tazkir al-Ghabi* juga dilengkapi dengan uraian yang menjelaskan kemaha-esaan Tuhan dan tiada suatupun juga yang bisa menyamai-Nya. Sifat esa itu bersifat kekal dan tidak mengalami perubahan buat selama-lamanya.¹⁵ Masalah *ru'yat al-Allah* (melihat Tuhan) yang menjadi perdebatan teologis yang begitu panjang pada masa sebelumnya juga mendapat perhatian Syekh Burhanuddin dalam *Tazkir al-Ghabi*. Sejalan dengan penafsiran teks-teks kitab *al-Hikam* yang berarti “kamu dianjurkan ketika hidup ini untuk memperhatikan ciptaan-Nya dan akan diperlihatkan kepada di akhirat kelak akan kesempurnaan zat-Nya”, Syekh Burhanuddin menjelaskan bahwa dunia dan segala ciptaan di dalamnya adalah tempat dan penampakan (*tajalli*) esensi Tuhan. Itulah sebabnya kenapa manusia diperintahkan oleh Tuhan untuk memikirkan alam dengan segala isinya yang dapat membawa seorang melihat kebesaran dan kesempurnaan esensi-Nya. Kemudian pada hari akhirat manusia dapat melihat Tuhan dengan pandangan mata kepala tanpa ada sesuatu yang menghibab dan menghalanginya. Kesempatan ini merupakan puncak dibukanya oleh Allah kepada manusia kesempurnaan Zat-Nya Yang Maha Tinggi. Tetapi, manusia bisa melihat Tuhan pada hari akhirat bukan didasarkan kepada cara-cara tertentu dan keberadaan-Nya terlepas dari ruang, waktu dan tempat. Ketika menafsirkan ayat yang menyebutkan bahwa Tuhan tidak bisa dilihat dengan mata kepala, Syekh Burhanuddin menjelaskan bahwa maksud ayat itu terkait dengan ketidak-sabaran manusia untuk melihat esensi Tuhan. Ketidak-sabaran itu pada akhirnya dibalas oleh Zat Yang Mahakuasa dengan diperlihatkan esensi-Nya.¹⁶

Ma'rifah sebagai salah satu pembahasan penting dalam dunia tasauf juga mendapat perhatian Syekh Burhanuddin. Hati sebagaimana disebutkan dalam *Tazkir al-Ghabi* merupakan tempat pengetahuan tentang hakikat dan ma'rifah yang berada di luar akal dan jiwa. Hati memiliki potensi untuk mengetahui hakikat pengetahuan dan berdialog dengan Tuhan. Agar hati bersih dan suci, seorang sufi perlu melakukan latihan-latihan mistisisme tertentu (*riyadhah*) sehingga hatinya mampu menerima pengetahuan ghaib dan ma'rifah. Bagi Syekh Burhanuddin Ulakan, hati merupakan bagian penting dalam diri manusia dan usaha untuk membersihkannya melalui pengendalian hawa-nafsu mutlak dilakukan oleh seorang sufi yang berjalan

¹¹ *Ibid.*, hlm.4

¹² *Ibid.*, hlm.29

¹³ *Ibid.*, hlm.9-10

¹⁴ *Ibid.*, hlm.10

¹⁵ *Ibid.*, hlm.19

¹⁶ *Ibid.*, hlm.151-152

menuju Tuhan.¹⁷ Pengobatan penyakit hati adalah wajib hukumnya bagi seorang sufi untuk mengendalikan segala keinginan dunia dan hawa-nafsu. Salah satu latihan menuju hati yang cemerlang untuk menangkap rahasia-rahasia ketuhanan adalah *uzlah* yang diiringi oleh *tafakur*. Manfaat besar dari *uzalah* adalah terlepasnya hati dari pengaruh dunia dan segala keinginan hawa-nafsu yang merusak.¹⁸

Kebersihan hati dan pengendalian hawa-nafsu merupakan bagian penting dalam pemikiran tasawuf Syeikh Burhanuddin. Berbagai paham tasawuf yang diuraikannya dalam *Tazkir al-Ghabi* seringkali berhubungan dengan kedua aspek tersebut. Ketika menjelaskan masalah makam tasawuf yang mesti dipegang erat oleh seorang sufi, Syeikh Burhanuddin Ulakan menyebutkan dalam *Tazkir al-Ghabi* bahwa latihan mengendalikan hawa-nafsu dapat dilakukan dengan cara memperbaiki perilaku, menerima hukum-hukum Tuhan dan berada dalam kehendak-Nya sehingga terbuka peluang memasuki maqam mereka yang arif, mawahid dan kamil.¹⁹ Adapun mereka yang arif adalah orang-orang yang memperoleh isyarat dan merasakan Tuhan lebih dekat kepada dirinya dibandingkan yang lain. Kemudian mereka yang arif selalu menyadari isyarat karena fana dalam wujud Tuhan yang diliputi oleh *syuhud* kepada-Nya.²⁰ Tujuan mereka yang arif adalah mampu melakukan ubudiyah yang benar dan melakukan hak-hak ketuhanan.²¹

Riyadhah mencapai kesucian hati menurut Syeikh Burhanuddin Ulakan juga bisa dilakukan melalui zikir. Kehadiran amal hati yang satu ini (zikir) merupakan jalan termudah yang menghampirkan seorang manusia berada sedekat mungkin dengan Tuhan. Orang-orang yang berzikir kepada Allah sebagaimana disebut dalam teks *Tazkir al-Ghabi* bagaikan mempelai yang ditaburkan bunga, percikan air mawar dan dihiasi dengan pakaian yang baik. Sejalan dengan penggambaran ini, mereka yang berzikir pada hakikatnya adalah orang-orang yang akan diberikan kemampuan untuk melawan hawa-nafsu, mempertahankan petunjuk dan tobat. Orang-orang yang berzikir adalah juga mereka yang sungguh-sungguh melakukan ibadah kepada Allah secara lahir dan batin. Dengan mengutip pendapat Imam Abu Qasyim al-Qusyairi, Syeikh Burhanuddin Ulakan menjelaskan bahwa zikir adalah amalan yang akan membawa seorang hamba kepada martabat yang tinggi dan menyampaikannya kepada Tuhan. Syeikh Burhanuddin menambahkan bahwa zikir adalah permulaan amal yang baik yang akan membawa manusia kepada kesudahan (ujung) yang baik. Kemudian dengan zikir terjadi penyerahan diri manusia secara totalitas kepada Allah dan keutamaannya meliputi keuntungan di dunia dan akhirat.²²

Doa adalah juga amal kebaikan yang dapat digunakan oleh seorang muslim untuk melatih kesucian hati dan pengendalian hawa-nafsu. Apalagi doa merupakan kewajiban yang diperintahkan oleh Allah dalam al-Quran dan Ia pasti mengabulkan setiap permintaan hamba-Nya. Tetapi sesuatu yang perlu diketahui oleh manusia terkait dengan permintaannya kepada Tuhan adalah kemungkinan diperkenankan doanya dalam bentuk lain yang tidak sesuai dengan sesuatu yang dimintanya. Tuhan mungkin juga mengabulkan permintaan seorang hamba sesuai dengan waktu yang dibutuhkannya. Seandainya Tuhan mengabulkan doa

¹⁷ *Ibid.*, hlm.17-18

¹⁸ *Ibid.*, hlm.15-16

¹⁹ *Ibid.*, hlm.25-26

²⁰ *Ibid.*, hlm.106

²¹ *Ibid.*, hlm.109

²² *Ibid.*, hlm.66-67

seorang hamba di luar waktu yang dimintanya, maka ia harus berprasangka baik kepada-Nya dan tidak mensifati-Nya dengan sifat-sifat kekurangan.²³

Kebersihan hati merupakan pembahasan yang sangat penting dalam pemikiran tasawuf Syekh Burhanuddin Ulakan. Kehadirannya memiliki peran sentral untuk menerima pengetahuan ghaib (ketuhanan) dan ma'rifah. Ma'rifah itu sendiri sebagaimana dipahami oleh al-Gazali adalah mengetahui rahasia-rahasia Tuhan dan peraturan-peraturan-Nya dengan segala yang ada. Alat untuk memperoleh ma'rifah adalah *sir*, *qalbu* dan *roh*.²⁴ Syekh Burhanuddin dalam *Tazkir al-Ghabi* tidak menjelaskan pengertian dan konsep ma'rifah secara jelas dan hanya menyebutkan bahwa mengetahui Allah (*ma'rifah*) adalah tujuan utama dari setiap pelaksanaan perintah-Nya. Jalan yang dapat ditempuh oleh seorang hamba menuju ma'rifah itu adalah *mujahadah*, yaitu bersungguh-sungguh dalam menjalankan perintah Tuhan dan melawan segala kehendak hawa-nafsu sehingga terbuka pintu pengetahuan. Pengetahuan (ma'rifah) bukan merupakan pekerjaan amal yang zahir, melainkan usaha amal yang batin (hati) yang disibukkan oleh aktivitas zikir, *muraqabah* dan *tawajuh*. Hati yang dipenuhi oleh zikir, *muraqabah* dan *tawajuh* dapat melahirkan kekuatan batin dan mampu melakukan *musyahadah*. Tingkat yang paling tinggi dari ma'rifah sebagaimana disebutkan oleh Syekh Burhanuddin Ulakan adalah fana dan baqa.²⁵

Pada kesempatan lain dalam *Tazkir al-Ghabi*, Syekh Burhanuddin Ulakan menjelaskan bahwa seorang sufi yang berjalan menuju Tuhan dan melihat dengan matanya cahaya dan berbagai rahasia di tengah perjalanannya, maka orang tersebut jangan berhenti untuk mendekati-Nya dan tidak memandang bahwa *musyahadah* (*kasyaf*) yang dialami sebagai ma'rifat yang sempurna. Kondisi semacam itu yang dialami oleh para sufi boleh jadi tipuan yang dapat membawa seorang *salik* terjerumus kepada kekufuran. Karena itu perjalanan menuju Tuhan tetap terus dilanjutkan hingga seorang hamba mencapai kebenaran dan tingkat ma'rifat yang paling tinggi, yaitu *fana* dan *baqa*.²⁶

Sejalan dengan konsep ma'rifah, Syekh Burhanuddin membagi manusia dalam tiga kelompok besar, yaitu akil, alim dan *muhaqqiq*. Akil adalah mereka yang berakal dan menggunakan cahaya akal mereka untuk memandang dirinya dan Tuhan begitu dekat sesuai dengan ilmu. Alim adalah mereka yang memiliki ilmu dan dengan cahaya ilmu mereka memandang diri mereka lenyap ketika berhadapan dengan wujud Tuhan, seperti lenyapnya cahaya bulan dan bintang apabila berhadapan dengan matahari. Sedangkan *muhaqqiq* adalah mereka yang memandangkan diri mereka dan lain sebagainya dengan pandangan cahaya Ilahi. Ketika berhadapan dengan wujud Tuhan, mereka yang *muhaqqiq* bagaikan orang yang tenggelam dan lenyap dalam lautan yang tak bersisi. Mereka tidak mampu memandang dan merasakan sesuatu selain laut yang tak terhingga. Inilah kata Syekh Burhanuddin Ulakan substansi dari *fana fillah* dan *baqa billah* yang sesungguhnya.²⁷

Latihan kebersihan hati dan pengisian diri dengan berbagai amal yang baik dapat dilakukan oleh seorang sufi dengan melewati maqam-maqam yang sudah dirumuskan oleh para ahli. Syekh Burhanuddin Ulakan sebagai tokoh tasawuf di Minangkabau juga menyinggung beberapa maqam yang perlu dilalui oleh

²³ *Ibid.*, hlm.8

²⁴ Harun Nasution, *Filsafat dan Mitisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hlm.77-78

²⁵ Syekh Burhanuddin, *Tazkir al-Ghabi*, *op. cit.*, hlm.12

²⁶ *Ibid.*, hlm.26-27

²⁷ *Ibid.*, hlm.48

para sufi dalam kitabnya yang berjudul *Tazkir al-Ghabi*, yaitu ikhlas, uzlah, tafakur, sabar, tobat, syukur, dan lain sebagainya. Ikhlas sebagaimana dijelaskan oleh Syeikh Burhanuddin Ulakan adalah ruh ibadah yang keberadaannya tersembunyi dalam amalan-amalan yang bersifat zahir. Kedudukan ikhlas adalah sebagai penyelamat amal dari segala perilaku riya yang didorong oleh keinginan hawa-nafsu. Ikhlas juga berperan sebagai bekal untuk memperoleh janji Allah kepada manusia berupa pahala amal kebaikan dan sebaik-baik tempat kembali. Kemudian maqam ikhlas dalam tasauf sangat penting keberadaannya untuk membersihkan segala amal menuju jalan tauhid dan keyakinan terhadap kebenaran Tuhan. Dengan mengutip pandangan Imam Abu al-Qâsim al-Qusyayri, Syeikh Burhanuddin Ulakan menegaskan bahwa dengan ikhlas adalah ruh segala amal yang menghampirkan diri para pelakunya (*abid*) kepada Allah. Ikhlas adalah juga syarat utama amal menjadi sah secara agama dan diterima oleh Tuhan.²⁸

Setelah maqam ikhlas, Syeikh Burhanuddin Ulakan menjelaskan pula tentang keberadaan maqam *uzlah*. Penjelasan maqam ini diawali oleh keterangan yang terkait dengan pengobatan penyakit hati dan obat yang sangat berpengaruh adalah uzlah. Sejalan dengan manfaat uzlah, yaitu pengobatan penyakit hati, seorang sufi yang melakukannya akan terpelihara dari segala hiruk-piku dunia. Uzlah yang benar menurut Syeikh Burhanuddin Ulakan merupakan uzlah yang berujung pada kegiatan tafakur yang kemudian bermuara pula pada ma'rifah.²⁹ Sementara tafakur dijelaskan oleh Syeikh Burhanuddin dengan mengutip hadist nabi yang berarti “pikirkan oleh segala ciptaan Allah dan jangan kamu pikirkan esensi-Nya”. Hadist ini kata Syeikh Burhanuddin menjelaskan kepada manusia bahwa segala yang mungkin merupakan sesuatu yang dapat diperoleh oleh akal dan pikiran dengan pertolongan Allah. Sedangkan upaya untuk mengetahui dan memperoleh esensi Tuhan bukanlah bagian dari pekerjaan akal dan pikiran.³⁰

Pembahasan berikutnya dikuti pula dengan keterangan yang menyebutkan maqam syukur. Maqam ini secara konsepsional tidak pernah dijelaskan oleh Syeikh Burhanuddin. Beliau hanya menyinggung tentang maqam syukur dalam kaitannya dengan masalah tasauf lainnya. Sebagai sebuah maqam yang mesti dilalui oleh seorang, syukur memiliki pengaruh yang sangat besar untuk mensucikan hati. Karena itu seorang yang memiliki rasa syukur yang mendalam seharusnya ia menyempurnakan hak-hak Tuhan dan melakukan amal ubudiyahnya sebaik mungkin. Ubudiyah orang-orang bersyukur adalah selalu kuat memegang hokum Tuhan. Apabila datang kepadanya sesuatu yang melalaikan pelaksanaan hukum-hukum Tuhan, ia akan lari dari suasana tersebut dan membuangnya jauh-jauh dari dalam dirinya. Karena itu, seorang hamba yang benar dan bersyukur tiada irâdah dan ikhtiyar dalam dirinya dan semua bergantung kepada hak-hak Allah semata-mata. Apabila ia berada pada malam hari, maka ia akan menyempurnakan hak Allah dengan tiada menunggu datangnya siang. ketika ia berada pada siang hari, maka penyempurnaan pengabdian kepada Tuhan dan melaksanakan hak-hak-Nya tiada menunggu datangnya malam.³¹

Sabar sebagai maqam tasauf juga mendapat perhatian Syeikh Burhanuddin dalam *Tazkir al-Ghabi*. Pembahasannya tentang sabar bukanlah dalam bentuk perbincangan konsepsional, melainkan dalam artian yang praktis. Sabar sebagaimana disebutkan dalam *Tazkir al-Ghabi* adalah peluang untuk membuka rahmat

²⁸ *Ibid.*, hlm.13-14

²⁹ *Ibid.*, hlm.16

³⁰ *Ibid.*, hlm.17-18

³¹ *Ibid.*, hlm.29-30

Allah yang semakin hari semakin bertambah kepada manusia. Karena itu manusia seharusnya bersabar terhadap segala sesuatu yang diberikan dan menimpa diri tanpa mengalami rasa keluh kesah sedikitpun. Dalam kondisi yang bagaimanapun, seorang manusia yang sabar senantiasa memuji Tuhan yang sudah menciptakan dirinya. Datang pertolongan Allah kepada manusia sangat terkait dengan tingkat kesabaran yang dimilikinya. Dengan mengutip pandangan Abu Bakar al-Shiddiq, Syekh Burhanuddin Ulakan menyebutkan bahwa manusia yang sabar berlaku juga perbuatan Tuhan dan orang tersebut diberi pahala. Sebaliknya orang yang berkeluh-kesah tidak ada gunanya dan perbuatan Tuhan tetap berlaku pada dirinya. Karena perbuatan Tuhan tidak bisa dihentikan oleh keluh manusia, maka ia tetap akan diberi dosa. Orang yang bersabar itu bagaikan mereka yang mengendarai kendaraan yang tidak pernah jatuh atau bagaikan mereka yang memiliki pedang yang tak pernah tumpul.³²

Terkait dengan maqam tobat, Syekh Burhanuddin Ulakan menjelaskan bahwa setiap orang yang lalai tenggelam dalam lautan maksiat dan segala keinginan hawa-nafsu. Agar bisa selamat, orang tersebut harus kembali kepada jalan Allah dan melakukan tobat terhadap segala kemaksiatan yang pernah dilakukan di dalam hidupnya. Tobat yang diiringi dengan ketaatan kepada Allah membuat orang tersebut masuk ke dalam kelompok mereka yang menang, baik di dunia maupun akhirat. Tetapi mereka yang tidak mau melakukan tobat dan ketaatan kepada Allah, mereka itu bagaikan binatang melata.³³

Kemudian aspek lain yang mendapat perhatian serius Syekh Burhanuddin adalah rekonsiliasi tasauf dan syariat. Tasauf dan syariat merupakan dua aspek ajaran Islam yang sudah lama menjadi perbincangan ulama di Nusantara. Perbincangan itu berkisar pada usaha mencari persamaan dan hubungan keduanya sebagai penyempurnaan pengabdian kepada Tuhan. Salah seorang ulama yang berupaya untuk mendamaikan kedua aspek ajaran Islam tersebut adalah Syekh Abdurrauf al-Singkili. Sepulangnya dari negeri Arab, Syekh Abdurrauf berusaha untuk melakukan rekonsiliasi terhadap paham-paham yang bertentangan sejalan dengan kecendrungan jaringan ulama abad ke-17, terutama menghadapi dua kutub aliran tasauf yang berbeda sebagai warisan ulama terdahulu, yaitu Hamzah Fansuri, Syamsuddin al-Sumatrani dan Nuruddin al-Raniri. Usaha Syekh Abdurrauf al-Singkili ini kemudian dilanjutkan pula oleh murid-muridnya dan salah seorang dari mereka adalah Syekh Burhanuddin Ulakan yang sekembalinya dari Aceh mulai mengembangkan ajaran tarekat syattariyah di Minangkabau pada bagian kedua abad ke-17. Pengembangan ajaran tarekat diiringi pula dengan usaha untuk mendamaikan tasauf dan syariat.

Kitab *Tazkir al-Ghabi* yang dikarang oleh Syekh Burhanuddin Ulakan adalah medium yang sengaja ditulis untuk melapangkan jalannya mencapai tujuan rekonsiliasi antara tasauf dan syariat. Pada bagian awal kitab syarahan dan penafsiran terhadap *al-Hikam* itu mulai membawa kajiannya kepada aspek tasauf dan hubungannya dengan syariat. Ketika menafsirkan teks terkait dengan masalah amal, Syekh Burhanuddin Ulakan menariknya ke ranah penyatuan antara amalan hati yang bersifat batin dengan amalan zahir. Sesuatu yang bersifat zahir dan syar'i dapat merusak amal yang bersifat batin, seperti ketidak-sempurnaan rukun dan syarat. Lebih jauh Syekh Burhanuddin menjelaskan bahwa Amal mempengaruhi suasana hati dan kurangnya pengharapan kepada Sang Pencipta disebabkan oleh persepsi teologis yang terkait dengan

³² *Ibid.*, hlm.13

³³ *Ibid.*, hlm.40-41

eksistensi seorang hamba sebagai pelaku atau tidak dari suatu amal yang dikerjakannya di dunia. Sekiranya seorang manusia menganggap dirinya sebagai pelaku suatu amal perbuatan secara bersamaan harapan yang ada di dalam hatinya akan berkurang terhadap pahala yang mau diperolehnya. Seorang hamba yang memandang dirinya bukan sebagai pelaku suatu amal kebaikan ketika itu suasana hatinya dipenuhi oleh harapan yang tinggi terhadap rahmat Allah.³⁴ Penjelasan Syeikh Burhanuddin terkait dengan amal zahir (*syar'i*) yang yang begitu penting dalam mempengaruhi suasana hati sangat mempertegas upaya rekonsiliasi antara tsauf dengan syariat. Kurangnya pengharapan dalam hati manusia terhadap rahmat Allah sangat dipengaruhi oleh tingkat kesempurnaan amal zahir yang rusak oleh rukun dan syarat, serta suasana hati yang penuh riya.³⁵

Sejalan dengan semangat rekonsiliasi, Syeikh Burhanuddin merumuskan hubungan amal zahir dan amal batin dalam relasi yang saling menguatkan dan keberadaan masing-masingnya tidak dapat dipisahkan. Amal zahir yang bersifat syar'i adalah kerangka amaliyah yang perlu disempurnakan rukun dan syaratnya. Sebagai kerangka, kehadiran amal yang bersifat zahir baru bisa memiliki makna dan pengaruh dalam kehidupan manusia menuju kebenaran hakiki apabila disempurnakan dan diisi oleh amalan yang bersifat batin. Karena itu amalan batin yang terkait dengan ikhlas dan penyerahan diri secara totalitas kepada Tuhan membuat amalan yang menjadi kewajiban syariat mampu mengantarkan manusia kepada pengetahuan yang sempurna.

Amal sebagaimana dijelaskan oleh Syeikh Burhanuddin Ulakan dapat diklasifikasikan ke dalam dua kelompok besar, yaitu amalan yang bagi Allah dan amal yang dengan Allah. Amal bagi Allah adalah segala amalan baik yang diwajibkan oleh syariat Islam dan bersifat zahir. Kemudian amal yang dengan Allah merupakan amal kebaikan yang bersifat batin, seperti menanamkan keikhlasan, ketulusan dan kesabaran di dalam hati. Amal ibadah yang memiliki nilai yang sempurna di sisi Tuhan adalah amal yang secara zahir memenuhi ketentuan syariat dan kemudian pelaksanaannya diiringi pula dengan amalan batin.³⁶

Penjelasan Syeikh Burhanuddin Ulakan terkait relasi amal zahir dan amal batin merefleksikan bahwa keberadaan amal-amal yang bersifat syariat sangat penting dalam pemikiran tsaufnya. Seorang sufi tidak mungkin sampai kepada jalan menuju Tuhan dan ma'rifah seandainya ia mengabaikan pentingnya amal dan hukum syariat. Karena itu mereka yang beriman sebagaimana yang dikatakan oleh Syeikh Burhanuddin Ulakan dalam *Tazkir al-Ghabi* dituntut untuk melakukan ibadah secara sungguh-sungguh. Surat al-Zariyat ayat 56 yang menyebutkan bahwa "Aku tidak menciptakan jin dan manusia, melainkan untuk menyembah kepada-Ku merupakan dalil al-Qur'an yang mewajibkan manusia untuk melakukan ibadah. Ayat ini kata Syeikh Burhanuddin Ulakan menginformasikan bahwa penciptaan jin dan manusia berada pada tempat (kandang) ibadah. Manusia yang keluar dari tempat ibadah yang diwajibkan itu, ia mesti mengusaha pelaksanaannya. Mereka yang tidak melaksanakan ibadah yang telah diwajibkan oleh Allah, mereka akan memperoleh kejahatan dan siksaan-Nya pada hari pembalasan nanti.³⁷

³⁴ *Ibid.*, hlm.2-3

³⁵ *Ibid.*, hlm.2

³⁶ *Ibid.*, hlm.14

³⁷ *Ibid.*, hlm.7

Setelah menjelaskan pentingnya pelaksanaan ibadah dalam Islam, Syeikh Burhanuddin Ulakan menghubungannya dengan nilai-nilai spiritual keagamaan, di mana rahmat Allah sangat dekat dengan mereka yang melakukan amal kebaikan sebagai bukti ketaatan mereka kepada-Nya. Untuk mendukung pendapatnya, Syeikh Burhanuddin Ulakan mengutip pendapat Muhammad ibn Abi al-Wardi yang menjelaskan bahwa manusia akan memperoleh kebinasaan yang disebabkan oleh dua perkara, yaitu melalaikan sunnah dan ibadah fardu, serta tidak sesuainya amalan yang dilakukan dengan perbuatan dan suasana hati pelakunya. Sejalan dengan pendapat ini, Syeikh Burhanuddin menambahkan bahwa putusnya hubungan Tuhan dengan hamba pada dua kelompok manusia. **Pertama** adalah mereka yang menuntut segala sunnah dan meninggalkan amal yang diwajibkan kepada diri mereka. **Kedua** merupakan mereka yang melaksanakan segala amalan wajib yang bersifat zahir yang tidak memiliki pengaruh dalam mendidik diri mereka, terutama dalam mengendalikan hawa-nafsu. Allah tidak menerima ibadah yang dilakukan oleh seseorang sebelum ibadah tersebut menyampaikan dirinya untuk mengetahui kebenaran yang hakiki (kebenaran Allah).³⁸ Upaya rekonsiliasi antara tasauf dan syariat sangat kelihatan dengan jelas dalam *Tazkir al-Ghabi*. Berbagai pembahasan tasauf di dalamnya yang mengaitkan antara amal yang bersifat zahir dengan latihan pensucian hati dan pengendalian hawa-nafsu. Kutipan ayat-ayat al-Quran dalam menjelaskan dan menafsirkan teks-teks *al-Hikam* juga sering dijumpai dalam *Tazkir al-Ghabi*.

D. Penutup

Pembongkaran naskah *Tazkir al-Ghabi* melalui pendekatan sejarah intelektual merefleksikan bahwa alih bahasa dan penafsiran yang dilakukan oleh Syeikh Burhanuddin merupakan bagian dari proses tranformasi yang berusaha menarik bahasa Arab yang digunakan oleh kitab *al-Hikam* ke ranah struktur bahasa lokal Melayu Minangkabau. Proses penarikan ini disesuaikan dengan konteks sosio-kultral masyarakat Minangkabau yang dalam pandangan Syeikh Burhanuddin sangat sulit memahami bahasa Arab. Pola penterjemahan *harfiah* Melayu Minangkabau yang bercampur dengan struktur bahasa Arab telah menjadi kearifan lokal dan sub-sistem kebudayaan yang selalu dipertahankan oleh umat Islam di daerah itu dalam menterjemah buku-buku bahasa Arab ke dalam bahasa daerah Minangkabau. Kemudian tema-tema yang diusung oleh *Tazkir al-Ghabi* memiliki persamaan dengan hikmah-hikmah *al-Hikam* yang berisi ajaran tasauf tentang masalah ketuhanan, jalan menuju Tuhan, maqamat dan rekonsiliasi antara tasauf dan syariat.

Kendati mengikuti struktur teks-teks *al-Hikam*, Syeikh Burhanuddin melakukan penyederhanaan konsep-konsep dan matan dalam kerangka penyesuaian dan penyerapan aspek tasauf ke ranah syari'at. Pada tataran zikir, muraqabah dan pencapaian-pencapaian dalam dunia tasauf pada dasarnya menjadi dasar bagi pengalaman syari'at. Ia selalu merumuskan amal zahir dan amal batin dalam relasi yang saling menguatkan dan saling terikat. Amal zahir yang bersifat syar'i adalah kerangka amaliyah yang perlu disempurnakan rukun dan syaratnya. Kehadiran amal yang bersifat zahir baru bisa memiliki makna dan pengaruh dalam kehidupan manusia menuju kebenaran hakiki apabila disempurnakan dan diisi oleh amalan yang bersifat batin. Karena itu amalan batin yang terkait dengan ikhlas dan penyerahan diri secara total kepada Tuhan

³⁸ *Ibid.*, hlm.210

membuat amalan yang menjadi kewajiban syariat mampu mengantarkan manusia kepada pengetahuan yang sempurna.

Daftar Kepustakaan

Manuskrip :

Syekh Burhanuddin, tt., *Tadzkirah al-Ghabî*, naskah koleksi Surau Pondok Ulakan Pariaman nomor 010/SP.SLH/2012 (ttp).

Buku :

Al-Kalabadzi, 1960, *Ta'arufi Mazhab al-Tasawwuf* (Isa Bab al-Halabi: Mesir).

Al-Taftazani, Abu al-Wafa', 1985), *Mudkhal Ila al-Thasawwuf al-Islam*, terjemahan Amad Rofi' (Pustaka: Bandung).

Al-Randi, Ibn 'Ibad al-Nafazi, *al-Hikam al-'Atha'iyah* (Markaz al-Ahram li al-Tarjamah wa al-Nasyr: Kairo).

Baried, Siti Baroroh et.al, 1994., *Pengantar Teori Filologi* (BPPF UGM: Yogyakarta).

Braginsky, Vladimir I. 1998., *Yang Indah Berfaedah dan Kamal, Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7-19*, (INIS: Jakarta).

Cyril Glasse, 1996, *Ensiklopedi Islam*, (Rajawali Pers: Jakarta).

Fathurahman, Oman., *Tarekat Syattariyah di Minangkabau* (Prenada-KITLV: Jakarta).

Hidayat, Ahmad Taufik Dkk, 2011., *Katalog Naskah Pasaman, Surau Lubuk Landur dan Masjid Syekh Bonjol* (PT Tinta Mas Indonesia-Suaka Luhung Naskah (SULUAH) Community: Jakarta).

-----, 2014., *Katalog Surau II, Panduan Koleksi Naskah Pusaka Syekh Burhanuddin Ulakan Surau Pondok Tanjung Medan* (Imam Bonjol Press: Padang).

Katkova, Irina R. & Pramono. 2009., *Sufi Saints of Sumatra, Awliya' Sumatra*, (Academy of Culture's Research: Moscow).

Lubis, Nabilah, 1996., *Naskah, Teks Dan Metode Penelitian Filologi* (Forum Kajian Bahasa dan Sastra IAIN Syarif Hidayatullah: Jakarta).

Nahrowi, Izza Rohman (Peny.), 2003., *Rampai Hikmah Ibn Athaillah* (PT Serambi Ilmu Semesta: Jakarta).

Nasution, Harun, 1978, *Filsafat dan Mitisisme dalam Islam* (Bulan Bintang: Jakarta).

Robson, S.O, 1994., *Prinsip-Prinsip Filologi Indonesia* (RUL: Jakarta).

Supriadi, Dedi, 2008, *Sejarah Peradaban Islam* (Pustaka Setia: Bandung).

Sweeney, Amin (ed.), 2006., *Karya Lengkap Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi*, Jilid 2. (Kepustakaan Populer Gramedia : Jakarta).

Wafy, Muhammad Nafih (trans.), 2010., *Ahmad ibn Muhammad Ibn 'Ata' Allah, The Book of Aphorism* (Islamic Book Trust:Selangor).

Yusuf, M. et.al, 2006., *Katalogus Manusrip Minangkabau* (Unand-CDAT-S Tokyo).

Internet :

<http://www.nu.or.id/a,public-m,dinamic-s,detail-ids,44-id,41188-lang,id-c,nasional-t,Kitab+Al+Hikam-.php>. Download 14 Juni 2015.

Zuriati, 2013., 'Pundi-Pundi Naskah Minangkabau', <http://www.padangmedia.com>, download 30 Juni 2013.

DISCOVERING SCIENTIFIC GENEALOGY OF SYEKH BURHAN AL-DIN ULAKAN THROUGH TAHQIQ MANUSCRIPTS

Firdaus

Dosen Fakultas Adab dan Humaniora UIN Imam Bonjol Padang Sumatera Barat, Indonesia
(Email : *firdatuk@gmail.com*)

Abstract

This paper aims to understand scientific genealogy of Syekh Burhan al-Din Ulakan (1606-1691 AD) based on Tahqiq Manuscripts. Tahqiq manuscript is a guidance for Tarekat Syathariyah followers on the West Coast of Sumatra. Tarekat Syathariyah developed "Body Recitation" in Minangkabau with "Seven Dignities" approach developed by Al-Burhanpuri and "Five Dignities" developed by Syamsuddin Sumatra'i, two controversial figures among the jurists. Why Tarekat Syathariyah has thoughts of the two controversial tasawuf figures? By combining the two approaches, Philology and Intellectual History, this article found Syekh Burhan al-Din as the bearer of Tarekat Syathariyah to Minangkabau whose had an intellectual relationship not only with Sheikh Abdurra'uf al-Fansuri but also with al-Burhanpuri and Shamsuddin Sumatra 'i. The relation of Syekh Burhan al-Din with the two figures was not straightforward like face to face, but it lied in the selection of the two works of these theologians as the text contained in the Tahqiq manuscripts which became references among Syathariyah adherents in Minangkabau.

Keywords : *Intellectual network, Burhan al-Din, Tahqiq*

Introduction

Utilization of Old Manuscripts in the study of the history of Islam in West Sumatra has not been much done, even though some parties had tried it through various researches and studies. Especially in the field of History- Intellectual focused on scientific genealogy or more popularly known as intellectual networks. Some writings which discussed about intellectual networks of Minangkabau theologians were merely utilizing the second resource, books or research reports which talked about the biography of a theologian. In fact, referring to the first source was very important for a researcher who was concerned in this field, and it was not difficult because access to the old manuscripts relics of the theologians were increasingly open as the development of classical manuscripts study.

For West Sumatra region, which was in the Minangkabau area, there were many theologians who once had played an important role in the transmission of knowledge. In the developing theory, Islam came in through two lines; The West Coast and the East Coast of Sumatra.¹ The development in each of these places had spawned some Islamic scholars who were qualified in a variety of scientific disciplines. One scholar/theologian in the transmission of knowledge from the West Coast of Sumatra was Syekh Burhan al-Din, a Sufi and an educator who was successful in building surau/small mosque networks in Minangkabau.² As one of the central figures in the transmission of knowledge of Islam in Minangkabau, Syekh Burhan al-Din has some intellectual works, whether in physical form such as surau/ small mosque with the traditional education system, or any form of scientific thinking. In this context, utilizing the resources of knowledge in the form of

¹ Firdaus, "Jaringan Pendidikan Islam di Minangkabau Abad XVII dan XVIII M", *Disertasi PPS IAIN Imam Bonjol*, (Padang,2013), p. 27-31

² Azra, Azyumardi, *Surau: Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi* (Jakarta: Logos, 2003), p. 41

writings or books which became the basis of his thinking was very appropriate, especially in discovering the scientific genealogy of this figure.

Based on these, this paper aims to understand the scientific genealogy of Syekh Burhan al-Din (1026-1111 H/1606-1691 AD) Ulakan according to Tahqiq Manuscripts. Tahqiq manuscript was the work accomplished by Syekh Burhan al-Din Ulakan. Manuscript Tahqiq became the guidance for Tarekat Syathariyah followers on the West Coast of Sumatra. Tarekat Syathariyah developed "Body Recitation" in Minangkabau with "Seven Dignities" approach developed by al-Burhanpuri and "Five Dignities" developed by Shamsuddin Sumatra'i, two controversial figures among the jurists. Why Tarekat Syathariyah has thoughts of the two controversial tasawuf figures? The discussion in this article combined the two approaches, which were Philology as the base text, and Intellectual History as a method of reviewing the content of the manuscripts.

Syekh Burhan al-Din Ulakan: Intellectual Trace

Syekh Burhan al-Din is one of the main figures of Islam developers in Minangkabau, especially in Sumatra West Coast line. Kinun was his nickname, after studying Islam with Syekh Abdullah Arif, he was named Pakih Samparono (perfect). Quickly called Pakih Pono. His father was Pampak of Koto clan and his mother was Cukuik of Guci clan. Because kinship arrangement in Minangkabau was based on the maternal line (matrilinear), Pono was in Guci clan.³

Some sources stated that Kinun initially had not embraced Islam. When he was an adolescent he had converted to Islam, and then he studied Islam to Syekh Abdullah 'Arif, one of the Arab preachers who came to the West Coast of Sumatra.⁴ Nor was it certain who and how the propaganda activities of the sheikh. But his name was quite famous in the society, moreover, there was a mosque which was attributed after his name, which was located in Tapakis Ulakan. The name of this theologian was usually called Tuanku Madinah (My Lord Medina), which implied that he came from Arab. Word Medina associated that he came from the City of the Prophet, Medina Munawwarah. Nor was it clear if Syekh Abdullah 'Arif was the first and well-known author of tasawuf book and in Malay World, which was Bahr Lahut.⁵ Researches regarding his personal were inadequate to it.

Not long for Kinun to study intensively with Syekh Abdullah 'Arif, it was only about three years. Syekh Abdullah 'Arif was the person who gave Kinun the Pakih Samparono title and shortened by Pono. When Pono was very eager to learn with Syekh Abdullah 'Arif, his teacher died in 1619 AD. After the Sheikh's death, Pono was wavering in learning a deeper religious lessons. But fortunately, Syekh Abdullah 'Arif before his death had willed his student to pursue the study to Sheikh Abdurra'uf in Fansur land, Aceh. Considering the message of his teacher, Pono then went to Aceh, exploring the West Coast of Sumatra. His trip to Aceh was done not only by himself alone. He went there together at least with four other

³ Firdaus, *Sejarah Pendidikan Islam di Minangkabau Abad XVII-XVIII M.*, (Padang: Imam Bonjol Press, 2014), p. 23

⁴ Mestika Zed, Ed., *Riwayat Hidup Ulama Sumatera Barat dan Perjuangannya*, (Padang: Islamic Centre Sumbar, 2001), p. 29

⁵ Abdullah, Wan Mohammad Shaghir, *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara*. (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 1991), p. 1

students who are also from various regions of Minangkabau, with the same goal, to learn with Sheikh Abdurra'uf.⁶ Beside these five people, allegedly there were some other name, but it could be their figures were getting dim and were not detected by history.

The four friends of Pono were named Buyuang Mudo Puluik Puluik Bayang, Syekh Muhammad Nasir from Koto Tengah, Padang, Datuak Maruhum Panjang from Padang Ganting, Tanah Datar and Tarapang came from Tigo Baleh village, Solok. His four friends did not reach to the "finished" learning with Sheikh Abdurra'uf, they returned to Minangkabau. Out of the four friends, only Buyuang Mudo and Muhammad Nasir were detectable; his heritage sites and teachings.

In local sources about the history of Syekh Burhan al-Din noted that while in Islamic boarding school (read: Pesantren) Sheikh Abdurra'uf, Pono worked only to serve as an auxiliary of the sheikh. He did not come to learn as befits as students, but worked day and night to meet the sheikh's needs, including carry pickaback the sheikh to the mosque when the prayer time has come (Pedigree of Syekh Burhan al-Din manuscripts). It became a routine Pono did every day. In among Tarekat Syathariyah adherents, Pono attitude is a reflection of a civilized pupil to the teacher. Because of there were demands for the respect and obedient to the teachers, this became Pono's success key in his studies. In another narration, Pono had studied with Sheikh Abdurra'uf a few beginning verses of Surat al-Baqarah.

Local sources consisted of several texts and written by figures that have a scientific network with Syekh Burhan al-Din was viscously hagiographical. Some hallowed stories of Pono during the study were also written coherently in the source. For example, when carrying pickaback the teacher, the teacher said, "Look up to the sky", Pono then looked up to the sky, then he could see the rotation of galaxies. This hagiographical model of narration was almost evenly in local sources about a character. One local source was entitled Pedigree of Syekh Burhan al-Din, still shaped of a manuscript, and had been copied by some Dutch researchers. At the end of the text, it was mentioned that the book was written based on history outlined by Syekh Sultan Qusa'i Habibullah Ulakan, one of the main caliph of the Sheikh.

In the source it was told that at the end of his intellectual journey in Sheikh Abdurra'uf Islamic Boarding School, Pono showed outstandingly solemn attitude to the teacher. Such as, betel place/container of Sheikh Abdurra'uf fell into a latrine that for quite long time had not been cleaned. Sheikh then asked his students to take back the betel place, but none of the disciples were able to, except Pono. Pono cleaned the latrine, and took back the betel place which previously had been cleaned as clean as possible. See Pono's seriousness, Sheikh Pono Abdurra'uf then held Pono's hands, then pray with a long reading.⁷ After that, a feast was held, in which at the feast Pono was appointed as a caliph, after his name was renamed as Burhan al-Din. Burhan al-Din was then given the mandate to develop religious knowledge in his hometown. In his memoirs, after the ceremony, Burhan al-Din could master all sorts of religious knowledge complete with the books. Many of the books were brought by Sykeh Burhan al-Din to Ulakan.

⁶ Imam Maulana Abdul Manaf, *Mubalighul Islam*, p. 71

⁷ Mastuki HS, dkk., *Intelektualisme Pesantren: Wacana Pemikiran Islam di Era Keemasan Pesantren*, (Jakarta: Diva Pusaka, 2004), jilid I, p. 236-237

As he completed his intellectual odyssey in Aceh, he together with the community established a traditional Islamic educational institution in Ulakan, which became known as Surau Ulakan.⁸ Syekh Burhan al-Din in Surau Ulakan immediately implemented persuasive propaganda in the midst of society. With no long wait, his name became fragrant among Urang Siak (read: students). After establishing surau, many students flocked to Ulakan, to study. Students who had completed the study were marked with an appointment as a caliph, they then were told to return to their hometown to make surau/small mosque as an extension of Syekh Burhan al-Din hands himself. Therefore, surau networks in Ulakan became widespread, reaching inland areas in Minangkabau. Surau Ulakan become one of the pillars of the leading Islamic education not only in Minangkabau, but also to other areas outside of Minangkabau. From Surau Ulakan were born many theologians who were active in da'wah and Islamic Knowledge, which spread from coast to Darek/Uphill area in West Sumatra.

Beside having a traditional teaching system, Surau Ulakan also inherited teachings that have characteristics to urang siak (pupils). in terms of jurisprudence by adopting Syafi'i Mazhab/sect. In terms of the creed it embraced Ahlussunnah wal Jama'ah, in terms of Sufism, embraced Tarekat Syatariyah. The last point, Sufism, is the specification which really stood out to Surau Ulakan.⁹ Traces of Sufism knowledge developed in suraus. Surau network in Ulakan was recorded in manuscripts, including a manuscript known as Tahqiq.

About Tahqiq Manuscript and Syekh Burhan al-Din

There were two works of Sheikh Burhan al-Din which were Tahqiq and Tadhkir al-Ghabi. Literally, tahqiq means essential truth. In this context a tahqiq book can be understood as a book that contains the ultimate truth, including hablum minallah, servants relationship with God. The overview literlek meaning is not far from the tahqiq book discussed at this point. This book contains an in-depth study of knowledge itself to the field.

In a tradition of Syathariyah scholars that can be traced, tahqiq script was a principle of the teachings of Sufism of a student of Syathariyah ordo Ulakan. Some important caliph held the books, all of whom believe that the books were Syekh Burhan al-Din tahqiq relic . To date, at least there are several versions of tahqiq book, among them were relics of Karimun lord and lord Sidi Jumadi Koto Tengah.

This Tahqiq manuscript was a collection of Nagari Padang Museum. The manuscript was collected in hard copy. In general, the physical condition of the copy of the manuscript was good and intact. However, some lines of the text were illegible due to poor copies, and also because of the unclarity of the original manuscript. The Tahqiq manuscript consisted of 281 pages. The original manuscript did not have any numbering, but on some sections the numbering was written randomly. The numbering was supposedly written by the reader later on, not by the copyist. The manuscript was copied in 1788 by his caliph. The original manuscript of Tahqiq was preserved by the 15th Caliph of Sheikh Burhan al-Din ie Sheikh Tuanku Kuniang Syahril Luthan.

⁸ Firdaus, *Jaringan Pendidikan...*, p. 77

⁹ Samad, Duski, *Syekh Burhan al-Din Ulakan dan Islamisasi Minangkabau*, (Jakarta: The Minangkabau Foundation, 2002), p. 161

The title of the book, as it is written on the cover was "The Holy Book Tahqiq by Shaykh Burhanuddin Ulakkani", but this title did not draw the contents of the manuscript. Literally, tahqiq meant an essential truth. In this context, the holy book of Tahqiq can be understood as a holy book that contained the ultimate truth, including *hablum minallah*, servant relationship with God. The description of the literal meaning was not far from the Tahqiq holy book discussed at this point. This book contained an in-depth study of the science of Nature for its field. After being scrutinized, the Tahqiq manuscript was a bundle of several short treatises written by some Sufi leaders from Aceh and a Middle Eastern Sufi. Some treatises were anonymous. Some Sufi leaders from Aceh which were mentioned were Sheikh Abdurra'uf Fansuri or Syah Kuala and Shaykh Shamsuddin Sumatra'i. The Middle Eastern Sufi mentioned was Sheikh Fadhullah al-Burhanpuri.

The naming of the manuscript with "Tahqiq" was probably caused by a name of a treatise in the Tahqiq Manuscript entitled, "Tahqiq". The name Tahqiq appeared on page 68¹⁰, which was at the end of the page and contained the phrase: "End of al-kitab al-musamma bi al-Tahqiq, wallahu a'lam." The Tahqiq text consisted of only two pages written in Malay language and in Arabic scripts.¹¹ Tahqiq book was a bundle of several separate books in the field of Sufism. Beside to some of the texts were anonymous, some works such as *Tanbih al-Masyi* of Abdurra'uf and *Jauhar al-Haqaiq* of Shamsuddin Sumatra'i (some researchers write Sumatrani) contained in the bundle. These texts explained other side of Syekh Burhan al-Din which had been described as someone who focuses on the field of Shariah or "Pure" Sufism, and can be drawn as a full Sufi philosophy. It highlighted in discovering the wisdom of Sufism brought by Syekh Burhan al-Din himself.

The Tahqiq manuscripts consisted of 12 treatises, which were (1) *Tanbih al-Masyi*, (2) *The Perfect Ma'rifat Treatise on All Arif*, (3) *Tahqiq*, (4) *Minutes of al-Ma'lumat*, (5) *Book of Murad 'Asyiq*, (6) *Mahaibah Ma'rifat wa Haqiqat*, (7) *al-Mawahib bi-Syarah Tuhfah*, (8) *Jawahir*, (9) *Majma 'Bahrain*, (10) *Aqwal Jaliyyah*, (11) *Tuhfah Thalib Muftadi*, and (12) *Sinni Mathalib*. In general, these treatises contained the Sufism of the Seven Dignities (there was also the Five Dignities). Besides these treatises, in several pages there were several strokes and excerpts which were also related to Seven Dignities (reviewing the origin of self based on the seven stages or dignities).

Syekh Burhan al-Din with Syamsuddin Sumatra'i and Abdurra'uf

Syamsuddin Sumatra'i was a figure of a widely influential Sufi in Aceh, after Hamzah Fansuri, Abdurra'uf, and Arraniri. His works, such as *Ruba'I Hamzah Fansuri* and *Jauhar Haqa'iq* described him as a Sufi as well as a no half measures thinker.¹² In *Ruba'i* he gave a profound commentary on the poems of Hamzah Fansuri. Similarly, in *Jauhar Haqa'iq*, he had contributed Sufism thoughts to Islam world, not only contributed as a constituent, but he had given birth to the concept of Five Dignities rivaling Seven Dignities concept of al-Burhanpuri.

¹⁰ Syekh Burhan al-Din, *Tahqiq*, (1788), p. 68

¹¹ *Ibid.*, p. 67-68

¹² Sangidu, *Wachdatul Wujud: Polemik Pemikiran Sufistik Antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatra'i dengan Nuruddin Arraniri*, (Yogyakarta: Gama Media, 2008), p. 31-32

So as Abdurra'uf, a figure known as the reconciler of jurisprudence and Sufism. Some called him as orthodox Sufi in Aceh, although the term orthodox can be debated in the realm of Sufism studies, but this title has been attached for his contribution to unearth a great non-isoteris religious science.

Burhan al-Din relationship with Abdurra'uf could be accepted as a true teacher-student relationship; there was talaqqi (face to face) and there was a "bai'at" (recognition). While his relationship with Syamsuddin Sumatra'i can be seen as an indirect relationship; a not talaqqi teacher-student relationship. It can be seen from one of tahqiq texts which was the work of Syamsuddin himself. The text was entitled Jauhar Haqa'iq, which contained a description of the Five Dignities Sufism muntahi level.

Acquaintanceship of Syekh Burhan al-Din with Syamsuddin work was made possible by his teacher Abdurra'uf. Abdurra'uf as Syari'ah-oriented figure also qualified in Sufism, especially regarding Sufism that caused debate. Seven dignities for example. Abdurra'uf had different attitudes compared to Arraniri who became the opponents of the doctrine developed by Hamzah and Syamsuddin.¹³ Abdurra'uf was being more compromised; undergoing Sufism without forgetting jurisprudence-syari'ah aspects.

In Tanbihul Masyi, as contained in bundles of tahqiq Book, Abdurra'uf emphasized the importance of Syari'ah. He also emphasized the importance of taraqqi, by doing wurd, rather than simply waiting for tanazzul, giving warid. This means that efforts are preferred, rather than waiting for destiny thoughtfully with resignation. Attitude of Abdurra'uf was seen to be compromised when explaining "the shadow of God in nature", as if to justify the attitude of some Salik Buta who see the natural relationship with God, but actually provide the best understanding by explaining the issue in its portion. This is a model of Abdurra'uf in Tanbihul Masyi.

Meanwhile, Syamsuddin in Jauhar Haqa'iq, which was also contained in bundles of tahqiq Book, was beyond the explanation in Tanbihul Masyi. When Tanbihul Masyi offered the concept of jurisprudence-oriented Sufism, thus in Jauhar al-Haqa'iq, Syamsuddin gave the concept of Sufism which was more philosophical and need thinking to understand. He explained that there were five stages of tanazzul God. Starting from the substance solely of God, to the dignity of the human being. If it was viewed more deeply, the Five Dignities developed by Syamsuddin was the brevity of Seven Dignities of al-Burhanpuri. In other words, Five Dignities was an innovation of the Seven Dignities.

The fact that Syekh Burhan al-Din made al-Jauhar Haqa'iq as one of the references in his teaching implied that he was qualified to understand the philosophical concept of Syamsuddin, without falling into the group Salik Buto, and according to the interpretation of primary teachers, Abdurra'uf. That is, Jauhar al-Haqa'iq was nourishment for Sufis who were already at the advanced level (muntahi). A fact that Jauhar al-Haqa'iq was much copied by caliphs of Tarekat Syatariyah in various Minangkabau region. Copies of Jauhar, for example, can be found in Tanjung Medan, Koto Tuo, and others.

Non- talaqqi relationship between Syekh Burhan al-Din Ulakan with Syamsuddin became important when among Syatariyah in West Sumatra were close to the teachings tanazzul rather than taraqqi. Fertile tradition of reviewing "Body Recitation" in Tarekat Syathariyah was a proof to it. In contrast with other

¹³ *Ibid.*, p. 33

Tarekat Syathaariyah which were growing in other areas, such as Aceh, which had elements of worship such as doing wurd rather than reciting philosophical matters such as the Seven Dignities.

Syekh Burhan al-Din and Dignity Seven Teachings

Seven Dignities teachings or popularly known as al-Maratib al-sab'ah was a Sufism concept developed by Shaykh al-Burhanpuri Fadhlullah.¹⁴ He developed the concept from the teachings of al-Jili. While it cannot be predicted with certainty whether al-Burhanpuri actually quoting al-Insan al-Kamil al-Jili, but it was obvious that he was influenced by an understanding of the al-Jili.

Seven Dignities concept became talked much after a controversy among caliphs. In Aceh precisely, a heated debate occurred between the followers of the teachings of the Seven Dignities and those who opposed. Among the opponents was Nuruddin Arraniri, a caliph from Ranir, India. Arraniri himself was one who concentrated in the field of jurisprudence. His work al-Sirath al-Mustaqim, jurisprudence in Malay language first became a point fireworks jurisprudence writings of Malay since after. Therefore his concern in science "Zahir", then it was not regrettable that he was indeed a harsh against the Seven Dignities, which he categorized as Salik Buto followers.

The initial trigger of Seven Dignities, al-Burhanpuri, wrote a short treatise on the concept that he developed. The treatise entitled al-Tuhfah al-Moses he wrote in the year 1590 AD.¹⁵ This treatise was very popular, especially in the 16-17 centuries. This work was copied, and widespread among Islamic scholars or people in various areas, not least in Aceh. In addition in contributing to the thought of Sufism developed at that time, al-Tuhfah al-mursalah also invited debate particularly among those who were concerned with jurisprudence. Some scholars give a way out to the debate by writing a commentary (review / descriptors) against Seven Dignities. One of the characters that were considered successful in clarifying the description of al-Tuhfah is Ibrahim al-Kurani. The teacher of Abdurra'uf himself.¹⁶ He wrote a commentary entitled al-Dzaki Ithaf Tuhfah mursalah ila fi Syarah Ruh al-Nabi. In the commentary, al-Kurani explained that the amount of disagreement about the book came from the lack of Tuhfah-fahaman book readers to sufistik formulas in al-Tuhfah, so that there was erroneous in understanding and interpreting it.¹⁷

The condemnation of Seven Dignities also came from a caliph on the West Coast of Sumatra. The caliph was Syekh Daud Sunur. He in ahis sya'ir stated that currently (18th century) there was no longer one person who can teach Seven Dignities, so that these teachings when it was taught by an expert would not have a negative impact in the realm of mysticism. The caliph reportedly had argued with a disciple Syekh Burhan al-Din, Sheikh Lubuak Ipuah. But he lost in the debate so he left his hometown, Sunur, and wandering to various regions.

In the book, there was one tahqiq text about Seven Dignities written by al-Burhanpuri own. It was entitled al-Aqwal al-Mardhiyyah fi Syarah Tuhfah mursalah. As stated in the title, this work was

¹⁴ *Ibid.*, p. 55

¹⁵ Fathurahman, Oman, *Ithaf Al-Dhaki: Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara*, (Jakarta: Mizan, 2012), p. vii

¹⁶ *Ibid.*, p. xv

¹⁷ Fathurahman, Oman, *Tarekat Syatariyah di Minangkabau: Teks dan Konteks*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2008), p. 123

a commentary on the book of al-Tuhfah al-Mursalalah, which directly written by al-Burhanpuri. That is, the reviews contained in the book were pure thoughts and the interpretation of al-Burhanpuri, not the others.

Al-Aqwal al-Mardhiyyah as a commentary on the book of Tuhfah became appealing to be observed because it was written directly by the author Tuhfah. It was not impossible if al-Burhanpuri wrote al-Aqwal because his book Tuhfah became discussion materials among Sufism experts. Not infrequently those who were still in "Area of debate" are those who did not have proficiency in mysticism, so that the debate was not the context of discussion. Syekh Burhan al-Din choice al-Aqwal against al-Mardhiyyah and not the work of a teacher of his teacher al-Kurani, it can be pointed out that he would like to refer to the understanding of the al-Burhanpuri pure and not speculative interpretation.

Noting the fact that Syekh Burhan al-Din al-Aqwal put a long description of al-Tuhfah al-Mursalalah in bundles of tahqiq Book put his personal as someone who was close to the teachings of the Seven Dignities. However, it can be estimated that the teachings he brought were not shifted from the author's understanding Tuhfah. It can be seen that the followers of Tarekat Syathariyah, especially those who concerned with the "Body Recitation", learned Seven Dignity in theoretically studied. However, whether the teachings developed late were still in the same path as the originator of the first, or not, it cannot be ascertained.

Intersection Syekh Burhan al-Din with al-Tuhfah al-Mursalalah indirectly made al-Burhanpuri a source of knowledge in intellectual genealogy. Although it did not meet in person, but the work of al-Burhanpuri was a sort of textbook for adherents of Syathariyah first period on the West Coast of Sumatra.

The work of al-Burhanpuri was later adopted into some local works written in Malay Minang by caliphs Syatariyah. The concepts of al-Burhanpuri were developed in local traditions in Syathariyah, namely "Body Recitation", reviewing the origin of self based on seven stages or dignities. Body recitation was then developed into a tradition of arts, among others Salawat Dulang.¹⁸ According to some sources, their tradition Kaji Debus was also associated with this body recitation.

Conclusion

From the description that had been described it was clear that based on observations of the tahqiq manuscript intellectual genealogy of Syekh Burhan al-Din can be viewed from two aspects. First, genealogy was talaqqi, intense learning with a teacher in face to face. Second, genealogy non-talaqqi, is to dig books and relics of a certain calph in place that making it a foothold in a discipline. In talaqqi, Syekh Burhan al-Din Ulakan learned with Sheikh Abdurra'uf Fansuri. While the non-talaqqi, Syekh Burhan al-Din intersected with thoughts of Syamsuddin Sumatra'i and al-Burhanpuri.

Intellectual genealogy can be seen not only from the direct relationship between a student and a teacher. Moreover, genealogy can be traced through the transfer of ideas through books written by a caliph. Therefore, the study of the sources of literature of a scholar and figure was very important in discovering their intellectual genealogy.

¹⁸ *Ibid.*, p. 129

Reference

Manuscript

Syekh Burhan al-Din, 1788. *Tahqiq*
Imam Maulana Abdul Manaf. *Mubalighul Islam*. t. th.

Book

- Abdullah, Wan Mohammad Shaghir. 1991. *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara*. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah.
- Azra, Azyumardi. 2003. *Surau: Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi*. Jakarta: Logos.
- Fathurahman, Oman. 2008. *Tarekat Syatariyah di Minangkabau: Teks dan Konteks*. Jakarta: Prenada Media Group
- 2012. *Ithaf Al-Dhaki: Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara*. Jakarta: Mizan
- Firdaus, 2013. "Jaringan Pendidikan Islam Di Minangkabau Abad XVII dan XVIII M". *Disertasi* pada PPS IAIN Imam Bonjol Padang.
-, 2014, *Sejarah Pendidikan Islam di Minangkabau Abad XVII-XVIII M*. Padang: Imam Bonjol Press.
- Mastuki HS, dkk., 2004. *Intelektualisme Pesantren: Wacana Pemikiran Islam di Era Keemasan Pesantren*, Jakarta: Diva Pusaka.
- Mestika Zed, Ed., 2001. *Riwayat Hidup Ulama Sumatera Barat dan Perjuangannya*, Padang: Islamic Centre Sumbar.
- Samad, Duski. 2002. *Syekh Burhan al-Din Ulakan dan Islamisasi Minangkabau*. Jakarta: The Minangkabau Foundation.
- Sangidu. 2008. *Wahdatul Wujud: Polemik Pemikiran Sufistik Antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatra'i dengan Nuruddin Arraniri*. Yogyakarta: Gama Media.

PERSPEKTIF ISLAM MELAYU ; KAJIAN SASTRA ULAMA MINANGKABAU

Yulizal Yunus¹

Dosen Fakultas Adab dan Humaniora UIN Imam Bonjol Padang, Sumatera Barat
(Email ; yy_datuk@yahoo.com)

Abstrak

Tiada ulama tanpa menulis sastra, bagian pengalaman Minangkabau. Justru ulama dekat bahkan pemilik keindahan yang secara estetis bersumber keindahan Tuhan. Keindahan bagi mereka canel mencapai Yang Maha Indah. Ulama Minangkabau hingga abad-20, spesifik era punjanga lama menulis sastra didominasi syair *ta'limi* (didaktik) yang sangat edukatif humanistik. Kehadiran karya sastra mereka memperkaya khazanah sastra Melayu Islam di Nusantara. Sastra ulama Minang memperlihatkan perspektif Islam yang kaya dengan local wisdom Melayu Minang. Perspektif (sisi) paling spesifik Islam Melayu dalam sastra ulama ini di antaranya (1) mengamalkan Islam dengan akidah yang tak dapat ditawar-tawar, (2) mengamalkan adat dengan sandi Islam yang kokoh, menunjukkan integrasi Islam dan Adat secara sempurna, (3) tutur melayu dengan lisensi puitik menawarkan stilistika dan gagasan yang islahah (orisinal). Aspek ini mengesankan penguatan akar melayuyakni Islam menjadi ciri utama. Secara substansial mengukuhkan melayu yang Islami. Justru syairnya menyiar syi'ar. Mengagungkan syiar Allah, bagian ciri ketaqwaan hati para ulama dan melayu bersastra. Genre sastra ulama dominan syair didaktik. Esensinya cenderung genre *syi'r munasibat* (*occasional poetry*). Secara esensial memperlihatkan fenomena, yang menggambarkan bagian inti perjalanan hidup ulama yang sarat nilai religiositas Islami yang sufistik. Kesan itu tidak saja pada sastra ulama dan sastrawan kreatif yang kuat akidahnya di Minangkabau – Indonesia, tetapi juga terkesan itu di Malaysia, Brunei Darussalam, Singapura, Thailand dan Philipina. Karena ulama dalam bersastra, memperlihatkan cara berimajinasi yang sehat, berbasis akidah, ibadat dan ihsan. Dengan imajinasi berbasis akidah, menempatkan karya sastra ulama pada posisi yang signifikan sebagai bagian dari *al-fann al-islami* (seni Islam) yang cemerlang mengajarkan Islam. Justru dirasakan religiositas sastra mereka itu memperlihatkan dimensi profetik yang sufistik. “Arus dalam” kuat dan memperkuat identitasnya sebagai seni Islam yakni *majmu'atun min al-mau'izhah wa l-hikmah wa l-irsyad* (sekumpulan nilai pengajaran yang indah, hikmah dan panduan ke arah jalan yang benar) yang sangat *antropomorfik*. Lalu dengan tema-tema sastra yang ditawarkan dengan bahasa naratif dan dengan cara bersyair, sastra ulama Minangkabau dirasakan melampaui derjat diskriptif esensi fenomena kehidupan. Artinya dimensi Islami sastra melayu ulama Minangkabau ini tidak hanya terletak pada kata-kata simbol Islam, tetapi keagungannya terletak pada makna ajaran dan didaktik pembelajaran berbagai pengetahuan melalui keindahan teknik cara bersyair dan bernarasi. Di dalam sastra ulama Minangkabau ini tersirat gagasan besar hendak mengantarkan bahasa melayu menjadi bahasa dunia, di samping isyarat-isyarat pemahaman identitas ke-melayuan Indonesia dan kemurniaan ke-Islaman yang dianut dan diajarkan melalui sastra. Karenanya karya sastra ulama ini sulit dilupakan dalam khazanah yang esensinya dapat mengisi abad ke-21 ini dan mendongkrak harapan kebangkitan Islam (*revival of Islam*) abad ke-15 di samping tetap menjadi bagian kekuatan bagi Bangsa-bangsa Serumpun Melayu Nusantara.

Keywords : *Sastra, Islam, Melayu dan Minangkabau.*

A. Pendahuluan

Melayu identitas utamanya Islam. Identitas ini masih kental pada masyarakat melayu di Indonesia, Malaysia, Singapura, Thailand, Pilipina dan Brunei Darussalam. Brunei misalnya, punya filosofi MIB

¹ Yulizal Yunus, Dosen Sastra (Arab) Fakultas Adab dan Humaniora UIN Imam Bonjol, Mantan Dekan Fakultas Ilmu Budaya – Adab (2003-2007) dan Ketua Lembaga Penelitian IAIN Imam Bonjol Padang (2010-2012), Dewan Penasehat LKAAM Sumbar, Ketua Dewan Adat dan Syara' nagari Taluk Batangkapas, Mengajar Pancasila dan Kewiraan/ PKn – pasca Lemhannas 1996 dan Pendidikan Politik Kader Bangsa Soksi – LAN 1986, Pemimpin Redaksi “SAGA” Majalah Minangkabau, Pemred Jurnal International on Islamic Research, Direktur IRSE-CD. Direktur ISN (Naskah Islam). Makalah ditulis dan dipresentasikan pada Simposium Internasional ke-2 “Islam dan Humaniora; Islam and Local Wisdom” dalam rangka Pertemuan Nasional Forum Dekan dan Asosiasi Dosen Ilmu Adab dan Humaniora (ADIA) se-Indonesia di Ballroom Grand Hotel Swarna Dwipa Palembang pada tanggal 08 – 11 September 2017.

(Melayu Islam Beraja). Subkultur Minangkabau di Indonesia punya filosofinya ABS – SBK (Adat Basandi Syara’ Syara’ Basandi Kitabullah), dilaksanakan dengan SM-AM (Syara’ Mangato – Adat Mamakai) dan ATJG (Alam Takambang Jadi Guru). Artinya Identitas paling utama dan spesifik Minang, integrasi Islam dan adat secara sempurna. Demikian pula di Brunei Darussalam, juga Islam dan adat menjadi urusan utama raja. Dari kasus Minang dan Brunei ini, dapat dikatakan, tidak orang melayu namanya kalau tidak Islam.

Sastra melayu berarti punya identitas Islami (nilai Islam). Setidaknya ada tiga sisi (perspektif) paling spesifik Islam dalam karya sastra ulama, yakni (1) mengamalkan Islam dengan akidah yang dapat ditawarkan-tawar, (2) mengamalkan adat dengan sandi Islam yang kokoh, menunjukkan integrasi Islam dan Adat secara sempurna, (3) tutur melayu dengan lisensi puitik menawarkan stilistika dan gagasan yang ishalah (orisinal). Ketiganya dapat dibulatkan, sastra ulama mengajarkan Islam diamalkan dengan adat, menggunakan tutur melayu dengan *arwa’ wa jamal* lisensi puitik dan keindahan *uslub* (stilistika) dan *fikrah* (gagasan) yang *ishalah* (orisinal). Hanya saja yang patut dikaji secara kritis adalah sejauh mana intensitas identitas Islami seperti ini pada sastra ulama Melayu dan bentuk bagaimana mana persepektif Islamnya dalam karya sastra ulama. Makalah ini melihat perspektif (sisi-sisi, dimensi, aspek, gatra) Islam dalam sastra melayu di Minang.

Kajian difokuskan kepada sastra ulama era pujangga lama, tanpa mengabaikan analisis sintesis (banding) karya sastra modern dan kontemporer melayu Minang yang non ulama (sastrawan kreatif, akademis dan atau sosial politis). Ditawarkan topik: “Sastra Melayu dalam Perspektif Islam, Kajian Sastra Ulama Minangkabau”. Sastra ulama itu pun dibatasi pada abad ke-20.

Menalisis “Perspektif Islam dalam Sastra Melayu, Kajian Sastra Ulama Minang”, banyak masalah yang teridentifikasi. Mulai dari inti Melayu dengan identitas ke-Islamannya, kawasan kultural inti melayu pada Negara-negara melayu nusantara, kepawaiian budayawan melayu khusus sastrawan penyair ulama berkarya kreatif sampai sisi-sisi Islam Melayu dalam karya kreatif (syair dan prosa) ulama itu.

B. Sastra Melayu

Secara kategoris, sastra melayu dari berbagai sumber sudah berkembang abad ke-16. Di Minang di rantau hilir Dharmasraya, Jambi dan Palembang, malah disebut mulai abad ke-7 dalam bentuk tradisi lisan, ialah munculnya Sri Maharaja Indrawarman sebagai raja Islam pertama di Sriwijaya. Raja ini sudah melakukan hubungan diplomati dan surat menyurat dengan Daulat Umayyah. Putranya Demang Lebar Daun mengembangkan Islam ke Makah Darek Minangkabau “Sumpur Kudus” sekarang kedudukan rajo ibadat Kesultanan Pagaruyung. Periode berikutnya abad ke-10 (969 M) dengan hadirnya seorang guru dari Hadramaut penulis buku *Badr al-Hikam* di Kuntu, informasinya masih belum terlacak dengan pasti². Terakhir ditemukan Manuskrip Khutbah Bajelo Sitiung (MKBS) berbahasa Arab di Kerajaan Sitiung, Dharmasraya (bekas kerajaan Swarnabhumi berdiri abad ke-4 M) sekitar kompleks pemakaman ulama di masjid tua “Jami’ Batanghari” abad ke-11 M (Yulizal Yunus, 2016)³

² Yulizal Yunus, “Islam Pantai Barat Sumatera”, (Padang: Puslit IAIN IB, 2012).

³ *Ibid.* Lihat juga Yulizal Yunus, dkk., *Kesultanan Pagaruyung, Jejak Islam di Kerajaan Dharmasraya*. (Jakarta: Puslitbang Lektur, 2016), h. 177

Periode lama sastra tradisi lisan tadi memperlihatkan bentuk sastra melayu klasik. Apa yang disebut HB Yassin menyebut, sastra (kesusasteraan) merupakan puncak capaian (performance result) kebudayaan masyarakat melayu. Tentu saja periode awal itu belum mencapai derajat puncak itu.

Namun yang pasti bentuk sastra melayu yang penamaannya berakar dari diksi sastra arab; (1) genre puisi di antaranya Syair, sajak, nazam, masnawi, ruba'i, kasidah, bidal, talibun dsb, (2) genre prosa seperti hikayat, riwayat, kisah dsb. Yang lain genre puisi: ada jenis pantun, gurindam (gurindam lama dan gurindam dua belas), seloka, karmina (pantun pendek).

Bentuk-bentuk sastra melayu dalam semua genre itu digambarkan dalam disertasi saya "Sastra Ulam Minangkabau" (Yulizal Yunus, 2012):

1. Syair dipahami masyarakat Indonesia sebagai puisi⁴ lama (arab: syi'r). Bentuk puisi lama ini dari perspektif genre isi (*madmun*) dan tema (*aghradh*) ada syair jenis "sajak kisah" yang mengandung mitos dan sejarah. Dari perspektif teknik (*fann*) dan musikal punya empat larik⁵ per-satu bait yang bersajak/ rima sama.
2. Sajak (*poem*, Arab: *saja'*). Sajak⁶ di Indonesia dimaknai dengan karya sastra yang berciri musikal matra, rima, tanpa rima, ataupun kombinasi keduanya. Kekhususan sajak jika dibanding dengan gubahan sastra lain, terletak pada cara kata-katanya topang menopang, ditautkan, dan dijalinan menurut arti dan irama. Semua itu untuk mengungkapkan tafsiran imajinatif tentang suatu keadaan atau gagasan, serta menimbulkan perasaan pengalaman yang bulat pada penikmat sastra (pembaca atau pendengar). Bentuknya mengikuti Emil Ya'qub⁷ beragam, dari perspektif genre isi (*madmun*) dan tema (*aghradh*) terdapat bentuk: sajak kanak-kanak (*nursery rhyme*), peristiwa (Arab: *syi'r munasibat atau occasional poetry*), kongret (*concrete verse*), main-main (*nonsense verse*), sajak ratap (*elegy*, Arab: *risa'*), sajak ringan (*light verse* ada bentuk *syi'r tarfihy* dan ada bentuk *syi'r al-ghatstsi*), *melic poetry* (*syi'r insyady*), *choronicle verse* (*syi'r tasjily*), *didactic verse* (*syi'r ta'limiy*), *gnomic poetry* (*syi'r al-hikmah*), *heroic poetry* (*syi'r al-himamah*), kisah (*narrative poem*, misal balada/ kisah romantis atau sentimentil, dapat pula berbentuk *syi'r qashashiy/ malhami/ efik*), *poetry of conquests* (*syi'r al-futuh*), *philosophical poetry* (*syi'r falsafiy*), sejarah dalam gaya syair (*syi'r mu'arrakh*), *encomiastic verse* (*syi'r al-madih*), *blank verse* (*syi'r al-mursal* – syair tanpa rima/ *awarima*), *syi'r mutaraqqath* (menggunakan

⁴ Panuti Sudjiman, ed, *Kamus Istilah Sastra*, (Jakarta, Gramedia, 1986), h.61 adalah ragam sastra yang bahasanya terikat oleh irama, matra, rima serta penyusunan larik dan bait. Secara kategoris bentuknya ada tiga yakni: dramatik, lirik dan efik. Dari perspektif gaya terdapat gaya puisi berpola, puisi konkret dl. Dari perspektif isi terdapat puisi ratapan (*elegy*), madah (*encomiastic verse*), sindiran (*satire*), puisi pengakuan (*confession poetry*), puisi kanak-kanak (*nursery rhyme*) dsb.

⁵ Larik (line of verse/) ada larik sambung (run on line), larik sudahan atau tambahan (cauda). Secara umum diartikan bagian baris dari sajak yang dicirikan oleh irama atau matra. Irama (wirama – ritme/ *rhythim – iqa'*) dalam puisi merupakan alunan yang dikesankan oleh perulangan bunyi dalam arus panjang pendeknya bunyi, keras lembutnya tekanan dan tinggi rendahnya nada. Karena selalu bergantung kepada pola matra dan irama dalam persajakan umumnya teratur. Sedangkan matra (al-auzan / al-buhur al-syi'riyah – metres) adalah unsur irama yang berpola tetap dan yang perwujudannya dapat berupa pertentangan yang berselang seling antara suku yang panjang dan pendek atau suku yang bernada tinggi atau rendah, atau suku yang beraksen dan tidak. Dalam puisi Arab dikenal dengan musikal wazan dengan bahar 16 jenis (seperti nada panjang/ *thawil*, cepat/ *sari'*, ringan/ *khafif* dll) dengan *ta'filah* (kesatuan lafal yang mempunyai nilai musikal dengan lima atau tujuh huruf berkaitan dengan susunan bait syair), dikaji dalam ilmu puitika musikal '*arudh* (prosodi). lihat Panuti, *ibid*, h.35, 46, banding Emil Ya'qub, Dr., dkk, *Qamus al-Mushtalahat al-Lughawiyah wa l-Adabiyah, Arabiy – Injliziy – Faransiy*, (Bairut: Dar l-Ilmi li l-Malayiin, 1987), h. 89, 92, 438,462

⁶ Panuti, *Ibid*, h.67

⁷ Emil Ya'qub, *Ibid.*, h.237-239 banding Panuti, *Ibid*. h. 61-62, 67-68.

kata atau huruf atau titik), *acrostic verse* (*syi'r mutarraz*), *reversible verse* (*syi'r mankus*), *prose poems* (*syi'r mantsur*/ prosa lirik), *society verse* (*syi'r al-nadawat* – untuk event seminar/ perayaan sastra), *satirist* (satire, *syi'r hija' – sindiran – makian*), *immigrant verse* (*syi'r al-wafid*), *descriptive poetry* (*syi'r washfiy*), *patriotic poetry* (*syi'r wathaniy*), *ghazal* (canda), pengakuan (*confession poetry*) dsb. Dari perspektif genre gaya antara lain: gaya bebas (*syi'r hurr*), *lyrical poetry* (*syi'r al-ganaiy/ wijdaniy*), *dramatic poetry* (*syi'r tamtsiliy*), gema (*echo verse*), *awarima* (blank verse – sajak tanpa rima), *awamatra* (*free verse – sajak tanpa matra*), sajak suku kata (*syllabic verse*) dll.

3. *Nazam* (Arab: *syi'r*) adalah puisi lama. Unsur musikalnya, bersajak rima dua-dua, larik 12. Terkadang rima 4, dengan larik banyak. Isi tentang dedikasi seorang hamba yang baik. Dalam SIM (Sastra Islam Minangkabau) terdapat nazham kanak-kanak, darul mau'izah sastra apologetik pembela terakat Naqsyabandi karya Muhammad Dalil dsb.
4. *Masnawi* (Arab: musikalnya berlarik dua), mulanya dikenal di Arab dan di Parsi. Isinya dalam bentuk *madah* (pujaan) dengan musikalnya: larik dua-dua dan rima sama.
5. *Ruba'i* atau disebut dengan dengan kata sifat dan jamak: *ruba'iyat* (Arab: puisi berlarik empat per-bait dengan musikal rima a-a-b-a) dikenal di Arab dan Parsi. Gayanya merupakan kuartren lama. Isinya biasanya mirip epigram (isi pujian melukis kekayaan gagasan pikiran, satire atau *aforisme*).
6. *Kasidah* (*poem*, Arab: sekumpulan bait syair paling tidak 7 bait⁸ ke atas). Di Indoensia, terjadi perubahan makna, tidak bernama kasidah kalau tidak diikuti dengan rebana, meskipun dasarnya larik dan bait syair lagu juga. Bentuk yang panjang dikenal di Arab dan ditradisikan membacanya di Indonesia dengan kasidah untuk maulud Nabis saw seperti *qashidah al-Burdah* karya al-Bushiri-Mesir, *al-Barzanji*, *syaraful Anam*, *al siba'iy* dll.
7. *Bidal*, belum teridentifikasi kesesuaian dengan Arab, apakah asalnya dari *badal* (Arab: mengubah, mengganti). Melihat isi bidal itu ada kemiripan jenis *matsal* (pribahasa) atau petatah (pepatah) yang mengandung advis, sindiran, peringatan dsb. Badal dalam ilmu bahasa Arab termasuk istilah sintaksis (nahu), yang membentuk bangunan kalimat pengganti. Contoh, *khasafal I-qamaru, juz-uhu* (bulan itu gerhana, sebahagiannya). "*juz'uhu (sebahagiannya)*" disebut badal⁹. Contoh bidal dalam bentuk tamsil : "*keras kerak, bila disiram lunak*", dalam bentuk pepatah, "*besar pasak dari pada tiang*".
8. Talibun, puisi lama dalam bentuk pantun yang panjang antara 6 – 10 baris
9. Pantun, puisi yang punya sampiran, yang isinya pada baris yang dikasih sampiran.
10. Petatah (pepatah) pantun yang isinya menata tertib social masyarakat adat
11. Petitih pantun yang isinya yang menjadi tuntunan yang dapat dititi (dilalui) oleh masyarakat adat
12. Gurindam (gurindam lama dan gurindam dua belas), pada perinsip pantun dua dua baris.
13. Seloka dapat dikatakan sejenis puisi melayu, yang isinya mengandungi mauizhah (ajaran) adakalanya berbentuk sindiran dan ada dalam bentuk jenaka.
14. Karmina sejenis pantun pendek setidaknya dua baris

⁸ Emil Ya'qub, dkk., *Qamus al-Mushthalahat al-Lughat wa l-Adabiyah*, (Bairut: Dar al-Ilmi lil-Malayiin, 1987), h.318-319

⁹ Hifni Beck Nashif dkk., *Kitab Qaw'id al-Lughat al-Arbiyah*, (ttm: Wuzarat al-Ma'arif al-Mumiyah, 1979) h.24

15. Mantra berbentuk puisi melayu klasik. Isinya berkaitan dengan adat dan kepercayaan masyarakat, memberi pesona, menundukan, merayu, membelai dengan dandang-dandang dsb.
16. Hikayat sejenis prosa melayu dalam bentuk kisah, cerita dan dongeng. Isinya mengesankan kepahlawanan dengan segala kesaktiannya, sering digunakan untuk hiburan, pelipur lara dan membangkitkan semangat perjuangan anak cucu. *Hikayat* (prosa Arab) berarti tale atau kisah sejarah, *narrative*, atau sejenis cerkan tentang keagungan atau keheroikan, mirip biorafi pahlawan. Dalam sastra di Indonesia khusus dalam SIM (Sastra Islam Minang) terdapat jenis ini yang sedikit bergeser makna, di antaranya: Hikayat Raja Pagaruyung, Hikayat Hasan Husein, Hikayat Putri Balukih, Hikayat Nasuha, Hikayat Neraka, Hikayat Hari Kiamat, Hikayat Hang Tuah.
17. Riwayat (dalam arti Arabnya adalah novel) jenis prosa melayu klasik. Isinya mendekati biografi, memoar atau otobiografi dsb tokoh yang dikultuskan. Di Indonesia menjadi prosa Islam, khusus di Minangkabau terdapat contoh Riwayat Kota Pariaman, Riwayat Hidup 20 Ulama Minangkabau dsb. , berarti pula biografi.
18. Kisah sejenis cerita rekaan ada yang pendek, dan ada yang panjang. Kisah (Prosa Arab) berarti tale atau story. Jenis ini terdapat di Indonesia dengan narasi (kisahan), adalah sebuah wacana yang sifatnya berdasarkan rekaan ada pula berdasarkan pengamatan, jenis ada kisah perjalanan dan kisah pertualangan (lihat lagi Panuti Sudjiman, ed. h.40-41).
19. Surat sejenis sastra melayu yang berisi pesan atau risalah, misalnya surat raja kepada raja lain dan atau kepada rakyat.
20. Dongeng (mite,sage,fabel,legenda dll) termasuk prosa melayu yang kisahnya fiktif (dunia khayal – imajinatif tetapi adakalanya fiksi ilmiah) membawa pesan moral, misi keilmuan, menunjukkan cara berinteraksi dengan makhluk lainnya di Minang seperti Malin Kundang, di Arab seperti cerita 1001 malam yang banyak digemari.
21. Tambo (Minang), tarambo (di Malaysia)adalah rekaman sejarah asal usul keturunan, pusaka wilayah inti adat, adat istiadat masyarakat. Di Minangkabau tambo ini berfungsi penting sebagai *safety valve* pengaman kopluk sengketa tanah ulayat.

Dimungkinkan masih banyak jenis lain¹⁰ sastra melayu klasik yang mendapat pengaruh sastra Arab, seperti sejenis ibarat, tamsil, kaba dsb., menarik untuk diteliti dalam bidang keilmuan dan sejarah sastra melayu klasik.

¹⁰ Jenis lain, tidak saja genre *syair* (puisi), tetapi juga jenis *natsar* (prosa). Di Minang terdapat genre sastra yang mendapat pengaruh arab setidaknya penggunaan nomenklatur genre sastra prosa itu. Karena naskah bernafasan Islam seperti SIM pada umumnya sejak awal memakai ejaan Arab – Melayu, diperkirakan sudah dimulai tahun 669 awal masuk Islam ke Minangkabau, baik karya yang anonym maupun yang menyebut pengarang secara jelas. Karena itu pula, hampir rata-rata naskah lama Minangkabau terutama SIM, tidak dapat mengelakkan diri dari diksi (kata pilihan) Arab, seperti yang terdapat pada karya sastra yang kita sebut tadi. Diksi itu tidak hanya di pakai dalam peristilahan dalam komunikasi bahasa dalam garapan prosa dan puisi atau dipakai dalam bahasa saintifik, tetapi juga dipakai adanya pengaruh besar sastra Arab di dalam sastra Minang Kabau khususnya dan mekar menjadi sastra Indonesia pada umumnya. Dalam bentuk prosa dan puisi dapat di lihat dalam istilah sastra genre prosa. Cukup banyak terdapat jenis nashar (prosa) Arab di dalam sastra Indonesia, ada yang bermakna bulat, ada yang bergeser bentuk dan bergeser makna. Ini pernah saya jelaskan dalam sikripisi saya “Qasasul Islamiyah...” (1983). Di antara contoh (Yulizal Yunus, 2012): (1) *Kaba* (kabar), dalam sastra Minang, merupakan jenis prosa yang beirama yang dapat didendangkan, misalnya Kaba Malin Deman, Kaba Si Tungga dsb. Cara berkaba, banyak digunakan misalnya dalam rabab Pasisir Slatan, (2) *Risalah* (prosa Arab) sama artinya dengan message dan dalam dunia ilmiah berarti skripsi dan sejenis. Dalam

C. Sastra Ulama Minang

Minang itu melayu. Kebudayaan Minang termasuk dalam lingkaran budaya melayu. Terakhir identitas melayunya banyak yang tercecceh, di antaranya identitas aksara, nyaris tak punya, sudah hampir meninggalkan tulisan jawi (di Minang disebut tulisan arab melayu) yang dulu di pelajari sejak di SD, anak Minang sekarang dominant masyarakat tidak bisa membaca tulisan arab melayu itu. Tentu amat berbeda dengan Malaysia, Brunei dsb yang masih mempunyai Koran yang dicetak dengan tulisan jawi (arab melayu). Ada yang menyebut secara formal, beberapa fenomena tadi, indentitas Melayu Minang sudah di ambang kematian. Diselorohi, negeri tetangga sungkan menyebut Minang sebagai bagian rumpun Melayu, kalau boleh dipagar diperbatasan akan dipagar dengan baja kebudayaan.

Ulama pun, sekarang di Minang sudah meninggalkan kendali sastra¹¹ dalam mendidik umat dan tidak menulis sastra lagi pasca Hamka dan Natsir. Beda dengan ulama Minangkabau dahulu sampai awal abad ke-20 (seperti saya paparkan dalam disertasi saya "Sastra Ulama Minangkabau") memegang kendali sastra sebagai *fann adab syi'r ta'limi* (teknik sastra syair didaktik) dalam mendidik umat.

Tidak sedikit banyaknya warisan budaya intelektual ulama kalasik Minangkabau dalam bentuk lektur keagamaan atau naskah klasik terutama manuskrip jenis syair. Di antaranya saya perhatikan ulama yang menulis sastra jenis fann syair ta'limi (tekni bersyair didaktik) sebagai satu metode dari merodologi mendidik umat, yakni:

1. Syekh Muhammad Dalil bin Muhammad Fatawi (1864-1923) asal Bayang Pesisir Selatan, makam di belakang Masjid Raya Ganting Padang, pemimpin ulama tua (tarekat naqsyabandi) moderat dalam rapat besar 1000 ulama Minangkabau di Padang, 19 Juli 1919 menulis syair *apologetic* pembela tarekat naqsyabandi yakni nazham "Dar al-Mawa'izhah" (دار المواعظة)¹² secara jelas menunjukkan tujuan penulisan syairnya pada empat baris awal yang substansinya adalah pengajaran yang indah, memutus fitnah terhadap penganut tarekat mu'tabarah naqsabandiyah.
2. Syekh Muhammad Khatib Ali bin Abd al-Muthalib (1863-1936) asal Lolo, Sungai Pagu, makam di depan masjid Istighfar Parak Gadang Padang, pemimpin ulama tua (tarekat naqsyabandi) (tradisional) yang

komunikasi yang digunakan menejerial risalah dapat berarti surat. Dalam sastra Islam Minangkabau terdapat jenis syair seperti syair delapan masalah karya Syekh Khatib Muhamad Ali Al Padani (1337H), (3) *Tarekh* (jenis prosa Arab) berarti sejarah, dalam dunia ilmiah berarti sejarah yang berdasarkan penelitian, dalam dunia sastra dapat pula kisah sejarah yang berfungsi sebagai teladan dan semangat heroik seperti biografi tokoh, (4) *Khotbah* (prosa Arab khitabah) sejenis pidato. Jenis ini mempunyai gaya bahasa yang retorik dan bangunan kata dan gaya yang berbunga-bunga dan menggoda. Khotbah di Indonesia wacana *talk* (oral) seperti khotbah jum'at, khotbah hari raya, khotbah nikah, (5) *Salawat* (jamak dari kata shalah). Tetapi dalam dunia sastra cenderung lisan, merupakan sebuah petunjuk syair-syair adakalanya prosa untuk memuji Nabi SAW. Tetapi dalam perkembangannya seperti salawat talem dan salawat dulang di Minangkabau, cenderung sejenis petunjuk yang diiringi talem atau dulang, di samping isinya yang Islami juga ada content pembangunan. Dalam kontek content pembangunan jenis seni ini di sebut Harmoko (1985: 88), sarana komunikasi sambung rasa., (6) *Dikie* (zikir). *Dikie* ini terdiri dari berbagai macam tema tetapi mengajak untuk mengingat Allah, seperti dalam pertunjukan *Indang* kalau diidentifikasi pada awalnya termasuk *dikie* yang mentradisi di Minangkabau. Syair dan lagu yang digunakan sekarang sudah berpariasi dan berorientasi pembangunan, demikian pula dalam *indang*. Selain ini juga terdapat kata asal usul, adat istiadat dsb., menunjuk satu wacana.

¹¹ Ulama sekarang seolah-olah hanya menyerahkan urusan sastra bulat-bulat kepada para praktisi penulis kreatif sastra. Artinya ulama sekarang, padanya terkesan kurang respek kepada sastra dan sastrawan, bahkan menganggap sastra tak penting di banding ilmu lainnya, padahal sastra sejak zaman khalifah dulu dibutuhkan mendidik anak, dalam melatih kecerdasannya dengan kehalusan seni, sehingga melahirkan generasi yang berkarakter cerdas dan santun di samping berilmu dan memiliki hikmah.

¹² Syekh Muhammad Dalil bin Muhammaf Fatawi, *Majmu' wa Musta'mal dan Kitab Miftah al-Haq, cet.11.*(Bukittinggi: HMS Sulaiman, 1326 H) h.149

radikal dalam rapat 1000 ulama di Padang 19 Juli 1919, menulis syair *Irsyadiyah* (إرشادية) di samping syair pembela tarekat naqsyabandi dan 7 buku ilmu pengetahuan dan tarekat, terutama yang lebih pedas adalah syair pengajaran sebagai pengantar bukunya *Burhan al-Haq*¹³ sebuah peringatan bagi malim baru (ulama modernis), kaum wahabi, mereka yang tidak setia kepada mazhab Syafi'iy serta membela tarekat naqsyabandi dan adat Minangkabau yang disebutnya indah.

3. Dr. Haji Abdul Karim Amarullah (1879-1949), pemimpin ulama modernis radikal pada rapat 1000 ulama juga menulis syair “*Syamsu l-Hidayah*” (شمس الهداية) mengajarkan agama. Bahkan beberapa buku dari 37 buku ilmu pengetahuan yang ditulisnya disisipi dengan syair pengajaran dan hikmah seperti dalam bukunya “*umdat al-Anam...*”, “*Al-Faw'id al-'Al iyah*”, “*Aiqazh al-Niyam...*”, “*Pembuka Mata*”, dan “*Sullam al-Wushul*”.
4. Dr. Abdullah Ahmad (1878-1933), seorang pimpinan ulama modernis moderat dalam rapat 1000 ulama itu juga menulis syair nasehat yang berisi tentang nasehat dan pembelajaran agama., tahun 1917.
5. Syekh Sulaiman al-Rasuli (شيخ سليمان الرسولي ، 1871-1970). Ia ulama besar Minangkabau¹⁴ dari IV Angkek Candung, *Luak* Agam ini banyak menulis karya sastra genre syair, memakai *fann ta'limiy* (teknik/ seni didaktik) dalam mengajarkan nilai-nilai Islam. Ia menulis sastra syair pengajaran dan nasehat “*Yusuf dan Sulaiha*” (صليحة دان يوسف) dan syair 6 rialah di samping puluhan buku ilmu agama lainnya. Bukunya *Risalah* (yang mengandung 6 risalah syair dan cerita Islam) yang syairnya memperlihatkan tema-tema nasehat (pengajaran) bagi umat serta penyadaran pada manusia yang tidak luput dari dosa di samping mengisahkan hidupnya dan situasi Candung tempo dulu yang tidak luput dari pekat (penyakit mayarakat) dan terjebak maksiat¹⁵.
6. Syekh Taher Jalaluddin al-Falaki (1869-1956), seorang ulama modernis legendaris ilmu Falak ayah dari TUN Hamdan mantan Raja Pulau Pinang Malaysia, sepupu Syekh Ahmad Kahtib al-Minangkabawiy, juga menulis syair di antaranya yang terkenal *Syair Kelakuan Jima' dengan Istri* yang merupakan pengajaran bagi suami isteri keluarga muslim.

D. Perspektif Islam dalam Sastra Melayu Ulama Minang

Ulama Minang sampai abad ke-20 fungsi yang tidak pernah berhenti diabadikannya pertama sebagai pendidik. Dalam prakteknya memberikan pendidikan dan pembelajaran berbagai macam disiplin keilmuan terutama mengajarkan agama, memakai *fann sastra syair ta'limi* (tekni bersastra bersyair didaktik). Artinya mengajarkan ilmu dan Islam dengan cara (didaktik) bersyair, bahkan syairnya langsung jadi materi ilmu yang diajarkan. Fakta sejarah ini ditunjukkan dengan peninggalan karya sastra *syiar ta'limi* mereka sebagai

¹³Muhammad Ali bin Abd al-Muthalib, *Burhan al-Haq, Raddun 'ala Tsamaniyat al-Masa'il, al-Jawabu min Su'al al-Sa'il al-Qathi'at al-Waqi'ah Ghayat al-Taqrīb*, (Padang: Foolyoumer, 1918) h.8-12.

¹⁴Syekh Sulaiman al-Rasuli, dalam buku “*Syair 6 Risalahnya*” menyebut namanya sebagai seorang al-Faqir al-Miskin Muhammad Sulaiman Al-Rasuli ibn al-Marhum al-Syekh Muhammad Rasul (الفقير المسكين محمد سليمان الرسولي ابن (المرحوم الشيخ محمد رسول) *al-ma'ruf* (yang dikenal dengan -pen) Angku Mudo Canduang. Ia ulama yang juga aktif sebagai politisi, peduli dengan kondisi masyarakat dan adat Minangkabau pada masanya, dan membelajarkan adat dan syara' dalam merubah keadaan melalui syair-syairnya seperti dalam *syair-syair enam risalah*, dengan *fann adab syi'r ta'limi* (teknik bersastra jenis syair didaktik). Ia berjasa menuliskan dengan huruf arab melayu dan mensosialisasikan Perjanjian Marapalan yakni ABS – SBK (Adat Basandi Syara' – Syara' Basandi Kitabullah) yang kemudian terkonsolidasi menjadi filosofi orang Minangkabau.

¹⁵ Syekh Sulaiman al-Rasuliy, *Risalah (yang Mengandung 6 Risalah Syair dan Cerita Islam)*, (Sungai Puar: H.Ahmad Khalidiy, 1325 H), h. 1-4

pembuktian bahwa mereka sudah mempunyai tradisi intelektual ulama pada zamannya di Minangkabau. Artinya hampir keseluruhan ulama Minangkabau di mana dan kapan pun dan atau dalam profesi apapun, ulama tidak pernah meninggalkan fungsi sebagai pendidik dan menyair. Sebutlah siapa saja ulama dahulu, pasti ada karya sastranya.

Dari fakta historis ulama tadi, terkesan mereka akrab dengan syair sebagai *fann ta'limi* (teknik didaktik). Genre syairnya didaktik, memberlajarkan ilmu pengetahuan Islam. Dalam posisi fungsi ulama seperti ini, dapat diajukan sebuah statemen: "tiada ulama besar Minangkabau tanpa menulis sastra"¹⁶, dan "tiada ulama besar Minangkabau tanpa mengemban fungsi pendidik". "Ulama Minangkabau memandang lebih komunikatif mengajarkan ilmu pengetahuan dan nilai Islam melalui teknik sastra syair didaktik (*fann adab syi'r ta'limi*)".

Dalam mengajarkan Islam dengan cara bersyair, syair ulama itu sendiri menggambarkan perspektif Islam Melayu yang spesifik. Perspektif (sisi) paling spesifik Islam Melayu dalam sastra ulama ini di antaranya (1) mengamalkan Islam dengan akidah yang tak dapat ditawar-tawar, (2) mengamalkan adat dengan sandi Islam yang kokoh, menunjukkan integrasi Islam dan adat secara sempurna, (3) tutur melayu dengan lisensi puitik menawarkan stilistika dan gagasan yang ishalah (orisinal).

Dalam prakteknya tiga perspektif Islam Melayu dalam syair ulama Minang itu, disosialisasikan dalam 4 aspek setidaknya. *Pertama* perspektif rohani umat dengan kedalaman akidah, syair'at dan ihsan; *kedua* perspektif (diemnsi) akidah dalam Syair Melayu Ulama Minang; *ketiga* dimensi syair'at dalam sastra Melayu ulama Minang, dan *keempat* dimensi ihsan dalam sastra Melayu ulama Minang.

1. Rohani Umat dengan Kedalaman Akidah, Syair'at dan Ihsan

Dalam isu sastra dalam proses pendidikan Islam di Minangkabau, ulama legendaris dulu itu, sudah sampai pada puncak prestasi dalam pewarisan budaya bersastra. Mereka menulis sastra terutama syair menunjukkan talenta *abqariy* (piawai). Terkenan mereka pemilik keindahan dan memiliki *mawad* (materi dan kotent) yang kaya. Gaya bahasa yang indah dalam tutur melayu Minang dan gagasan dipastikan orisinal meski terinspirasi sastrawan Arab. Isinya menggambarkan dimensi (sisi, aspek atau perspektif) Islam yang cukup kuat. Aspek Islam itu tergambar dalam konsep dan nilai Islam, yang Saltuth menggambarkan Islam sebagai akidah dan syari'ah. Tetapi juga banyak ulama menambah aspeknya, yakni selain *akidah* dan *syari'ah* juga ada *ihsan* (selalu dalam kawalan sikap dan karya yang punya nilai kebaikan). Artinya, setidaknya sastra ulama termasuk *fann syair ta'limi* (teknik syair didaktiknya) sebagai metode mendidik

¹⁶ Penyair besar dari Minang Rusli Marzuki Saria juga berpendapat begitu. Katanya, "*tiada ulama, sufi, filosof dan ahli metafisik Islam tanpa menulis sastra*". Justru ulama sufi juga seniman sastrawan karena mereka terpicak dengan keindahan. Apakah fenomena ini menunjukkan salah satu bukti bahwa ulama dahulu sudah bertaraf ulama yang *allâmah*, buktinya saja, Syekh Ahmad Khatib al-Minangkabawi, ia ahli fiqih tetapi ia juga diakui sebagai ahli ilmu aritmatika dunia, tak kurang menulis syair dan karena kepakarannya ia dipercaya sebagai guru dan mufti Mekah dalam Mazhab Safi'iy serta dipercaya sebagai imam besar masjid al-Haram dalam mazhabnya. Demikian juga ulama yang *allâmah* lainnya di Minang, mereka menulis tidak saja dalam satu bidang ilmu pengetahuan agama saja tetapi juga ilmu-ilmu yang dianggap sekarang ilmu umum sertra menulis karya sastra. Dalam banyak sumber klasik menunjukkan, apapun profesi dan keahlian ulama yang *allâmah* dahulu di Minang namun mereka tidak pernah mengabaikan fungsi guru dan pendidik, baik menjadi guru di sekolah yang didirikannya atau ia mendidik umat melalui cara menulis buku ilmu pengetahuan agama dan umum serta karya sastra (prosa dan puisi/ syair), di samping dakwah *bi l-lisan* (di samping dakwah mimbar dan pendidikan *halaqah*).

umat, juga sarat dengan *mau'izhah* (pengajaran), *hikmah* dan *irsyadah* (panduan) dalam memperkuat penerapan Islam dalam aspek *akidah*, *syariah* dan *ihsan*.

Ulama Minang abad ke-20 itu seperti sudah sukses menciptakan tradisi menulis sastra sebagai bagian tradisi intelektual ulama pendidik. Tradisi penulisan sastra genre syair oleh ulama dikesankan sudah menemukan sistem sastra klasik dan dapat dipersandingkan dengan apa yang disebut Braginsky¹⁷ dengan sistem *antropomorfik* untuk membentuk manusia menja di makhluk rohani. Pembentukan makhluk rohani itu cara adat Minangkabau memakai Islam. Disebut dalam komitmen Minang dalam pengamalan Islam, *syara' mangato adat mamakai* (Islam sumber adat memakainya). Karenanya sisi (perspektif) Islami dalam syair ulama di Minang, telah menyalakan Rohani Umat. Rohani umat di Minangkabau itu malu kalau tidak berkarakter *sopan*, *santun*, *berbudi* dan *babasi* (basa basi yang baik), jauh dari sifat akhlak *madzmumah* (buruk) seperti tak bernurani, jahat, dengki, pemaarah, bakhil (tak *babaso*), loba (thama', rakus) dsb. Untuk membuktikan ini satu di antaranya, seperti ulama Minangkabau lainnya, bagaimana Syekh Sulaiman al-Rasuli dengan syair-syair memperkaya karakter rohani umat yang memiliki kedalaman *akidah*, *syari'at* dan *ihsan*. Ayat-ayat syairnya mengenai karakter yang bernurani itu terlihat dalam bait-bait syair Muhammad Sulaiman al-Rasuli ditransliterasikan sbb:

.....
*Kemudian itu ilmu hati
wajib mengetahui kakak dan adi'
Supaya makbul amalan diri
jangan tertolak di muka qadhi
Ilmu hati hamba kabarkan
mencucikan dia dari kejahatan
Dengki dan marah bakhil misalan
loba dan riya pun demikian
Sifat kebajikan pakaian hati
sabar dan redha tidak pendengki
Lagi pengasih tidak pembenci
hendaklah pakai petang dan pagi
..... (Kitab Syair Enam Risalah, 1327:108)*



Bait-bait yang mengingatkan, manusia jangan kehilangan nurani. Tak dapat disangkal sastra ulama tidak saja terkesan difungsikan sebagai penghibur hati dan selingan di samping menekuni ilmu pengetahuan, tetapi sejalan dengan tema-tema¹⁸ sastra yang digubah, ulama menawarkan nilai yang tersusun menurut

¹⁷ Braginsky, *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal, Sejarah Sastra Melayu Dalam Abad ke-7 -19*, (Jakarta: INIS, 1998) h.218 menjelaskan bahwa sistem antropomorfik tidak sekedar metafora atau sebagai keanehan yang eksotik saja tetapi sebagai suatu gejala yang lumrah di dalam konteks kebudayaan Islam (khususnya sufi).

¹⁸ Ada beberapa hal spesifik ulama klasik menulis sastra di antaranya: Pertama, orisinalitas kreatifitas dan produktifitas sastra ulama genre syair, terdapat tiga bentuk yakni: (1) bentuk murni karya sastra syair lama, (2) karya pesanan para pihak ulama untuk membela paham dan ajarannya, dimungkin pula termasuk pesanan penjahat tanpa disadari ulama, penjahat berkepentingan terhadap charisma dan fatwanya bagi pengukuhan kekuasaan, (3) bentuk saduran karya yang dikagumi, (4) bentuk tumpang sari lirik-lirik penguat dan atau color dari buku-buku polemik. Kedua, *genre* sastra syair ulama dari perpektif *aghradh* (tema penulisan), yakni kegunaan sastra: (1) Ditulis secara khusus untuk tujuan apologetik pembelaan sebuah paham keagamaan seperti pemikiran keagamaan (kaum tradisional – modernis), apologetik pembelaan paham tarekat, juga pembelaan terhadap adat Minangkabau, (2) ditulis secara khusus sebagai sebuah cara mengajarkan pengajaran ilmu pengetahuan agama (fiqhi, tauhid, tarekat dsb), anjuran pengajaran bahasa Arab serta belajar ilmu puitika seperti ilmu persajakan Arab seperti '*arudh* (ilmu prosodi/ uji kesahihan syair), *qawafi* (rima), *al-balaghah* (retorika Arab), dan (3) ditulis untuk menyampaikan konsep setidaknya ide umum dan nilai didik. Ketiga bentuk tema sastra ulama dalam bidang pendidikan dari perspektif sistem pendidikan: (1) tema tentang

peringkat alam rohani yang dibentuk secara hirarchis kesempurnaan akal yang seimbang tapi cerdas, hati yang tajam tapi santun, hati nurani yang terang dengan berahi ilahi¹⁹.

Jelas sekali sastra bagi ulama bukan hanya permainan *diksi* (pilihan kata) dan lisensi puitik semata, tetapi bagian dari teknik mendidik umat, yang ulama membangun istana di hati dan menghiasi dengan karakter yang terpuji. Karenanya ulama dahulu karya syairnya ”agung” (emas) dan turut membesarkannya dan menjadikannya idola pada zamannya. Betul saja, meminjam ungkapan Harris Effendi Thahar²⁰ ” sastra adalah anak emas zamannya”. Karenanya, sastra ulama klasik tak dapat dipungkiri adalah besar pada zamannya. *Nash* (teks) syairnya menjadi bagian dari kekayaan warisan budayawan intelektual ulama Minang, sekaligus menunjukkan semangatnya dalam menulis sastra, yang patut ditiru ulama kini dalam memberikan perhatian pada penulisan sastra oleh ulama²¹.

Ulama klasik Minangkabau tidak saja diam-diam tertarik menulis sastra, bahkan mereka ribut menganjurkan dan menyerukan kepada sesama ulama dan pencari ilmu, agar umat belajar ilmu puitika dan persajakan seperti *balaghah* (retorika), *arudh wa qawafiy* (prosodi dan rima) di samping ilmu kebahasaan seperti *nahu* (sintaksis) dan *sharaf* (morfologi).

para pendidik, (2) tema tentang para peserta didik, (3) tema tentang materi pendidikan, (4) tema tentang sarana prasarana, (5) tema tentang lingkungan pendidikan dsb..Secara konkrit di antara tujuan penulisan sastra ulama itu yakni: (1) Syekh Muhammad Dalil bin Muhammad Fatawi (1864-1923) asal Bayang Pesisir Selatan, makam di belakang Masjid Raya Ganting Padang, pemimpin ulama tua moderat dalam rapat besar 1000 ulama Minangkabau di Padang, 19 Juli 1919 menulis syair *apologetic* pembela tarekat naqsyabandi yakni nazham “Dar al-Mawa’izhan” (lihat dalam Kumpulan Kitab Syekh Muhammad Dalil bin Muhammad Fatawi, *Majmu’ wa Musta’mal dan Kitab Miftah al-Haq, cet.11*. Bukittinggi: HMS Sulaiman, 1326 H, h.149 secara jelas menunjukkan tujuan penulisan syairnya pada empat baris awal yang substansinya adalah pengajaran yang indah, memutus fitnah terhadap penganut tarekat mu’tabarrah naqsabandiyah. (2) Syekh Muhammad Khatib Ali bin Abd al-Muthalib asal Sungai Pagu, makam di depan masjid Istighfar Parak Gadang Padang, pemimpin ulama tua (tradisional) yang radikal dalam rapat 1000 ulama di Padang 19 Juli 1919, menulis syair pengajaran sekaligus peringatan bagi malim baru (ulama modernis), kaum wahabi, mereka yang tidak setia kepada mazhab Syafi’iy serta membela tarekat naqsyabandi dan adat Minangkabau yang disebutnya indah, (lihat Muhammad Ali bin Abd al-Muthalib, *Burhan al-Haq, Raddun ‘ala Tsamaniyat al-Masa’il, al-Jawabu min Su’al al-Sa’il al-Qathi’at al-Waqi’ah Ghayat al-Taqriib*. Padang: Foolyoumer, 1918) h.8-12., (3) lihat juga tujuan penulisan syair-syair Syekh Sulaiman al-Rasuliy ulama tua moderat dari IV Angkek Candung, Agam dalam bukunya *Risalah* (yang mengandung 6 risalah syair dan cerita Islam). Sungai Puar: H.Ahmad Khalidiy, 1325 H, h. 1, disebutkan sebagai nazham nasehat (pengajaran) bagi penikmat yang merasakan ada manfaatnya serta penyadaran pada manusia yang tidak luput dari dosa, dll.

¹⁹ Lihat juga op.cit, Bragisnky, h. 217-218.

²⁰ Harris Effendi Tharar, *Kekerasan dalam Cerpen-cerpen Koran Pilihan Kompas 1992-1999, Orasi Ilmiah pada Lustrum V Fakultas Sastra Unand 7 Maret 2007*, (Padang:, FS-Unand, 2007) h.2. Lihat kembali Sarjono, Agus, R, *Sastra dalam Empat Orba*, (Yogyakarta:Bentang Budaya, 200), h.v

²¹ Sekarang, ulama sebenarnya harus kembali memegang kendali sastra. Justru para penulis sastra dan yang telah dikenal sebagai sastrawan saat ini, banyak terkesan punya kelemahan yang sangat mendasar pada basis akidah, dibuktikan dalam berimajinasi di samping lemah dengan dasar-dasar budaya dan kearifan local yang berakar dari norm agama dan adat. Sebagai contoh kasus lemahnya akidah dalam berimajinasi dan berakibat fatal seperti cerkan (cerita rekaan) *Ki Panji Kusmin* dan novelnya “*Langit Makin Mendung*” tahun 1960-han. Secara substansial mengesankan cara berimajinasi menyulut akidah dan tidak berakar pada budaya bangsa. Buntutnya tak khayal memicu kemarahan umat. Impact seperti itu juga terkesan pada disain skenario film seperti sinetron Indonesia dewasa ini, terkesan sangat tidak *natural* sehingga tidak *at home* di negerinya sendiri. Fenomena ini apakah tidak bagian dari kesalahan ulama?, karena mengabaikan kendali sastra dan membiarkan sastra *digalamai* orang yang lemah akidah dan tak kuat mencengram pada akar budayanya sendiri. Namun pada sisi lain, fenomena ini menunjukkan ulama sekarang dimungkinkan belum sampai pada taraf kepedulain sebagai seorang ulama yang *allâmah* (punya ilmu yang komprehensif), tetapi dimungkin baru pada tingkat *alim* (jamaknya ulama) yang ilmunya baru satu satu bidang (linear) saja, yang lain merasa tidak perlu. Tingkat *Allâmah* mengesankan penguasaan ilmu pengetahuannya komprehensif, mereka mengerti dan paham banyak bidang ilmu pengetahuan dan teknologi (termasuk teknologi pendidikan dengan *fann syair ta’limi*).

Anjuran mempelajarinya tidak saja untuk memperindah gaya bahasa dalam menulis syair, tetapi juga mempertinggi pengahayatan makna *estetika* (keindahan) sebagai canel mengenal Yang Maha Indah (*Allah al-Jamil*). Karenanya para penuntut ilmu agama di Minang dulu, giat belajar ilmu puitika, dengan harapan dapat membaca dan menulis bahasa yang indah dan karya sastra syair ta'limi (syair didaktik). Mereka rajin membaca kitab (bahasa jawi dan kita kuning/ gundul). Kalau mereka anggap ilmu yang ada dalam kitab kuning itu amat penting segera diketahui mereka datang kepada ulama besar untuk diterjemahkan. Aktivitas seperti ini tergambar dalam syair Syekh Sulaiman al-Rasuli sbb:

*Bagi sahabat segala tuanku
sungguhpun syair bahasa melayu
Janganlah suka tuan di situ
keluar di kitab sudahlah tentu
Faqir terjemahkan di dalam kitab
bukannya jawi ialah Arab
Di dalam hati gadanglah harap
supaya membaca siapa yang berhadap
Wahai sahabat handai dan tolan
mulanya syair hamba tuliskan
Dalam kampungku banyaklah kawan
bahasa Arab belum dimahirkan
Membaca cerita hati berahi
bahasa Arab belum mengerti
Habislah tenggang akal dan budi
terbitlah fikir di dalam hati
Kepada faqir saudaraku datang
meminta terjemahkan kitab yang gadang
Ke bahasa melayu sekarang terang
kami membaca supaya senang*

(Kitab Syair Enam Risalah, 1327:2)

Baris-baris syair tadi mengisyaratkan ingin mendalami khazanah ilmu mesti belajar ilmu puitika. Seperti juga orang melayu pada umumnya dari *record* manuskrip yang disimpan di Jakarta, catatan van Ronkel²² bahwa seruan belajar ilmu puitika: *arudh* (ilmu prosodi) dan *qawafi* (rima dalam sajak) serta ilmu yang memperkuat lisensi puitika persajakan Arab lainnya seperti ilmu *al-balaghah* (*bayan, ma'ani, badi'*) mendapat perhatian besar di kalangan ulama. Ketertarikan itu mendorong ulama menulis sastra sebagai *fann ta'limi* (teknik/ seni didaktik) dalam mendidik umat, sehingga tiada ulama tidak menulis syair. Syair ulama ini secara substansial kaya dengan perspektif (dimensi, sisi, aspek) Islami, yakni: *akidah, syari'ah* dan *Ihsan*.

2. Dimensi Akidah dalam Syair Melayu Ulama Minang

Secara luas sebenarnya dimensi akidah setidaknya dapat dilihat dari sisi penegakan rukun iman yang enam, yakni percaya kepada (1) Allah, (2) Malaikat, (3) Kitab, (4) Nabi dan Rasul, (5) Hari Kiamat, serta (6) qadar baik dan buruk. Penyair yang akidah ini sudah menjadi basis kuat pada dirinya, akan terlihat dari cara mereka berimajinasi dalam dunia seni yang sarat dengan keindahan.

Sastrawan penyair, apalagi di kalangan ulama menyair, ada kesadaran yang lebih tinggi, bahwa sastra itu mempunyai nilai keindahan (*جمال* /estetik) dan berpotensi sebagai canel (*wasilah*/ *وسيلة*) mencapai

²² van Ronkel, *Supplement to the catalogues of Arabic Manuscripts Preserved in the Museum of the Batavia Society of Arts and Sciences* (Batavia: Bruning et Wijt, 1913), h.477. Lihat juga op.cit., Braginsky, h.177.

Tuhan. Justru Allah itu ”*jamil yuhibbul jamal*” (Maha indah dan menyukai yang indah). Sedangkan sastra dalam perspektif Islami itu punya *irsyadah* (panduan) ke jalan menuju Allah. Karenanya keindahan dapat menjadi candel berhubungan dengan Allah. Ini bagian dari analogi dari pengukhan dimensi akidah, beriman kepada Allah dengan segala bentuk aplikasinya.

Karenanya para sastrawan melayu yang kental dengan identitas Islam, apa lagi ulama yang bersastra, dalam kasus Minang, tidak pernah karya sastranya kosong dari substansi Islam. Sejak dahulu sampai sekarang, ulama penyair maupun sastrawan kreatif di Minang, sampai kini tetap karya sastranya punya sisi



menarik dalam menawarkan nilai-nilai Islam. Sebutlah semua ulama klasik di Minang, sampai ke era sastra modern dan era kontemporer sekarang. Sastra mereka kaya dimensi Islam sisi akidah.

Ulama klasik Minang misalnya Syekh Muhammad Dalil, menguatkan akidah umat dengan memaknai karakter syukur sebagai akidah yang kuat kepada Allah. Syukur lawan dari kufur. Syukur nikmat berarti terbuka (rela menerima rezki dari Allah meski sedikit berharap berkat/ nilai tambah, diyakini yang sedikit itu menjadi rahmat berfungsi medan magnit menarik nikmat yang lebih banyak lagi - *laazidannakum*). Sedangkan kufur berarti tertutup (menutup-nutupi rezki datang dari Allah- melupakan keberkatan – tak membuka diri memberi), sanksinya azab pedih dari Allah. Karenanya syukur itu karean rela menerima rezki Allah meski sedikit, mencegah karakter tamak, justru berpotensi menjadi penangkal kuat memproteksi diri terperosot melakukan segala bentuk kesalahan di mata manusia dan di mata Allah SWT seperti yang actual sekarang karakter korup. Maknai Syair Syekh Muhammad Dalil bi Muhammad Fatawi dalam Nazam Dar al-Mawa’izhahnya, 1326:153 sbb:

.....
Sekalian nikmat wajib disyukuri
Pemberi Allah Tuhan Ilahi
Banyak sedikit terima kasih
Dyukur itu dipuji Allah
Jikalau syukur nikmat ditambah
Begitu janji dari pada Allah
Dunia akhirat dikurniai Allah
(Kitab Nazam Dar al-Mawa’izhah, 1326, lihat juga Yulizal Yunus, 1991).

Seperti sastrawan ulama, sastrawan kreatif lainnya seperti generasi Abdoel Moeis (1883-1959) sastrawan Nasional asal Minangkabau yang hari kelahirannya 3 Juli (di Solok) dijadikan Hari Sastra Inonesia, tak kurang menawarkan secara substansial nilai-nilai Islam menyuburkan rohani dalam panduan akidah pada baris-baris karya sastranya, meski sering berada dalam pergolakan pemikiran. Karena dimungkinkan Abdoel Moeis dibekali pengalaman spiritualnya yang pernah menjadi pengurus Syarikat Islam yang mengantarkannya ke Belanda tahun 1917 sebagai utusan Sarekat Islam itu untuk mempropagandakan komite Indie Weerbaar. Keteguhan dimensi akidah Abdoel Moeis betapa ia cerdas melemparkan kritik kepada generasi yang semula diasuh hendak menajdi harapan orang beradat dan beragama, setelah mendapat pendidikan barat seperti tokoh Hanafi (Minang) – Corrie (Eropah) dalam novelnya ”Salah Asuhan” justru ia mengecewakan ibunya dan membelakang bulat terhadap adat dan

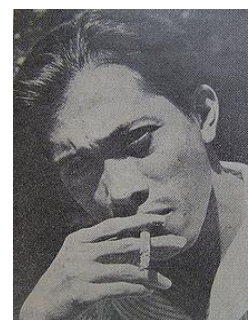
agamanya. Hanafi menganggap dan mencap, (1) adat limbago yang dihormati sejak leluhurnya karena dapat mengatur tertib sosial orang Minang sebagai *kuno (kolot)*, dan (2) agama Islam dicapnya sebagai *tahayul*, sebaliknya sebaliknya adat dan agama baratlah yang paling diidolaknya.

Begitu pula pada sastrawan generasi Angkatan 1945, seperti Chairil Anwar (1922-1949) dari suku Minangkabau, yang hari kelahirannya di Medan 26 Juli dijadikan Hari Puisi Indonesia, diselami sarat dengan nilai religiositas yang dipastikan bersumber Islam, meski liar menentang dan menendang kaum penjajah sebagai kecintaannya kepada tanah air, dan dapat disebut sebagai bagian dari iman dari perspektif Islam. Betapapun ia mengandalkan perjuangan lewat kata-kata pada akhirnya ada penyerahan kepada Tuhannya. Coba misalnya siasati dalam sajak **DOA**, *kepada pemeluk teguh-nya* Chairil Anwar sbb:

*Tuhanku
Dalam termangu
Aku masih menyebut namamu
Biar susah sungguh
mengingat Kau penuh seluruh
cayaMu panas suci
tinggal kerdip lilin di kelam sunyi
Tuhanku
aku hilang bentuk
remuk
Tuhanku
aku mengembara di negeri asing
Tuhanku
di pintuMu aku mengetuk
aku tidak bisa berpaling*

(Chairil Anwar 13 Nov '43)

Taufiq Ismail (lahir di Bukittinggi, Sumatera Barat 1935) apalagi. Kepenyairan Taufiq Ismail tidak dapat diabaikan, seperti karya sastra para ulama (bahkan ia hampir tidak bergeser dan jadi penerus dari teknik menyair para ulama klasik Minangkabau) di dalamnya deras menghembuskan semangat "profetik", yakni kombinasi nilai dimensi sosial dan dimensi transendental. Namun Taufiq memperlihatkan ciri spasifik dalam kepenyairannya²³, di antaranya dalam menyair kedalaman makna bahasa sudah menjadi pertimbangan dalam mendiskripsi fenomena. Lihatlah berangkat dari fenomena bangsa ini betapa Taufiq amat dalam memberi penyadaran penerapan nilai akidah iman dalam makna kalimat “ *lailahaillallah – لا إله إلا الله* ” dalam kaitan berbagai musibah meski tidak memakai symbol kata itu dalam syairnya "Ketika Burung Merpati Sore Melayang" (1998) berikut ini:



Ada burung merpati sore melayang

²³ Panjang lebar tentang karya puisi Taufiq ini saya paparkan pada makalah saya “Karya Tufiq Ismail dalam Khazanah dan Perkembangan Kesusasteraan Islam di Indonesia” dalam Seminar Internaional “Taufiq Ismail 55 Tahun dalam Sastra Indonesia”, dilaksanakan di TVRI Sumatera Barat di Padang 28 Mei 2008 dan direlay langsung untuk konsumsi seluruh rakyat Sumatea Barat. Pemakalah dalam seminar ini khusus diambil dari tokoh-tokoh sastra: Dr.Ismet Fanany dan Dr. Rebecca Fanany yang khusus datang dari Autralia, Dr.Ir. Raudah Thaib M.P, Darman Munir dan Yulizal Yunus, moderator Wisran Hadi, budayawan senior Sumatera Barat. Dibuka oleh Dirjen Dikti, Depdiknas, Dr.Fasli Jalal Ph.D dan sambutan Gubernur Sumatera Barat Gamawan Fauzi.

*Adakah desingnya kau dengar sekarang
Ke daun telingaku, jari Tuhan memberi jentikan
Ke ulu hatiku, ngilu tertikam cobaan
Di aorta jantungku, musibah bersimbah darah
Di cabang tangkai paru-paruku, kutuk mencekik nafasku
Tapi apakah sah sudah, ini murkaMu?*

(Taufiq Ismail, 1998)

Nafas sastra profetik (memakai istilah Kuntowijoyo) seperti ini sebenarnya sudah sejak lama merupakan akar budaya nusantara di Minangkabau lalu tenggelam. Sekarang muncul lagi dalam bentuk baru dan menjadi ciri post modern. Dalam corak baru sendiri sastra profetik ini dimunculkan Taufiq Ismail seperti penyair Islam lainnya di Indonesia. Kenapa karya sastra ulama menaruh nilai Islami yang tinggi dan sangat profetik sufistik?. Justeru para penggubahnya ialah para ulama ahli "metafisik" Islam dan mendalami metafisik Islam. Dalam lintasan kepengarangan sastra ulama di Timur, sejak lama telah melahirkan dan memunculkan tokoh, sebutlah seperti Jalaluddin Rumi, Fariduddin Attar, Ibnu 'Arabi, Abu 'Athahiyah, Maarri, Ibnu 'Atha, Iqbal, juga muncul ulama Indonesia bersastra Hamzah Fansuri dan Amir Hamzah (Aceh), begitu juga kentara di Minang, ada Chatib Ali Al-Padani, Muhammad Dalil bin Muhammad Fatawi (Syekh Bayang), Sulaiman Arrasuli (Inyiak Candung) dll. Sampai ke berbagai lapisan generasi (lihat juga http://id.wikipedia.org/wiki/Daftar_tokoh_Sumatera_Barat) di antaranya Marah Rusli, AA Navis, Nasjah Djamin, Nur St. Iskandar, Sariamin Ismail, Rusli Marzuki Saria, Wisran Hadi, Tamar Djaya, Tulis St.Sati, Umar Junus, Darman Moenir, Abrar Yusra, Leon Agusta, Hamid Jabar, Abbas St. pamuntjak nan Sati, Afrizal Malna, Ahmad Fuadi, Aman Dt. Majoindo, Amran SN, Anas Makruf, Azwar Sutan Malaka, Carl Chairul, Chairul Harun, Upita Agustine, Zatako (Zainuddin Tamir Koto), Zuber Usman, E.S.Ito, Idrus, Irzen Hawer, Karim Halim, Raudal Tanjung Benua, Rivai Apin, Ragdi F. Daye, Soewardi Idris, Gus TF, Adri Sadra, Zaili Asriel, Emma Yohanna, Syarifuddin Arifin, Harris Effendi Tahar, Sastri Yunizarti Bakry, Yusrizal KW, Zelfeni Wimra, Deddi Arsyah, Alizar Tanjung dll. Mereka tidak pernah mengabaikan nilai yang berakar dari Islam dan adat Minangnya dan dapat menjadi ilham bagi tokoh agama dan adat hendak ikut dalam kendali tradisi bersastra di Minangkabau dalam mengembangkan manusia berohani dalam tuntunan dimensi akidah, syari'ah dan ihsan.



3. Dimensi Syari'at dalam Sastra Melayu Ulama Minang

Sisi syari'at, dapat dilihat dari aspek ibadah formal berakar dari penegakkan rukun Islam, yakni: (1) syahadatain (dua kalimah syahadat), (2) shalat, (3) zakat, (4) puasa di bulan ramadhan dan (5) naik haji ke Baitullah di Makah. Namun ibadah itu sangatlah luas artinya, yang dapat diaplikasi setiap muslim mukmin yang taat dan shaleh. Kesalahan mereka itu tergambar di dalam semua perilaku dan perbuatan serta karya. Justru karya itu penggambaran dari dirinya, termasuk bersastra.

Artinya sastra yang digubah ulama merupakan aktualisasi dan sosialisasi nilai-nilai Islam yang dianut dan diajarkannya kepada umat. Bahkan lebih dari itu sebagai bagian ibadah mewariskan wacana intelektual ulama yang amat penting, menyenangkan dan berguna seperti disebut sebagai *dulce et utile* untuk wacana seperti Gurindam Dua Berlas Raja Ali Haji (Lihat juga MusaAhman dalam Tulisannya "Aktualisasi

Nilai-nilai Islam dalam Gurindam Dua Belas Karya Raja Ali haji”,
http://eprints.uny.ac.id/5029/1/Aktualisasi_Nilai-nilai_Islam.pdf).

Sebagai contoh konkrit sastra syair *ta'limi* (didaktik) sosialisasi panduan syari'at dalam urusan ibadah terlihat dalam syair *ta'limi* (didaktik) Syekh Dr. Abdullah Ahmad dalam syair “Peroekoenan” (1917). Abdullah Ahmad dalam syairnya ini mengaktualisasikan sisi pokok ajaran tentang rukun dan syarat seperti rukun tiga belas dalam sembahyang. Di antaranya lihat baris-barisnya berikut:

*Sedikit lagi hanya ditanya
Perkara sembahyang berapa rukunnya
Ferdhu sembahyang amat besarnya
cinta agama itu tandanya*

...

*Rukun pertama niat namanya
Sengaja di hati itu maknanya
Ferdhu sembahyang dalam ingatnya
Tentukan waktu apa namanya*

...

*Waktu niat sedang melakat
Sengaja ferdhu sedang shalat
Takbiratulihram lekaslah ikat
Takbir berdiri pula sepakat*

...

*Kedua belas rukun ialah salam
Ketiga belas tertib sempurna kalam
Sembahyangpun ferlu siang dan malam
Meninggalkan dia diri tinggalan* (Kitab Syair Peroekoenan H.A.Ahmad, 1917: 13-15)

Aspek ibadah shalat dalam syair Dr. Abdullah Ahmad ini, betapa diungkapkan dalam bahasa sehari-hari sebagai konvensi sastra klasik yang menyenangkan sesuai dengan arah semula menjadi nyanyian siswa di sekolahnya (Adabiah dan PGAI) ketika itu. Ibadah shalat ini dalam syair ini dipastikan sebagai hasil perenungan dan kontemplasi hukum syariat yang direkat aplikasi aspek akidah tauhid dan akhlak.

Persoalan niat sebagai rukun shalat, diperkuat dengan melafazkan *ushalli*. Pendapat ini yang pernah menjadi ikhtilaf (beda pendapat) diperkuat Syekh Khatib Muhammad Ali al-Padaniy dalam Kitab Syairnya “Risalah Delapan Masalah” (1918). Lihatlah baris-barisnya berikut ini:

*Kedua sunat melafazh ushalli
Kata kaum baru terslah Imam Nawawi
Imam Nawawi laut ilmu
Dicacat oleh orang dungu
Siapa yang membenarkan perkataan itu
Tentu nan bodoh pula begitu*

(Muhammad Ali, 1918:1)

Syair ulama ini merupakan teks ajaran agama yang jelas. Menggambarkan struktur rukun shalat seperti mengibaratkan kesempurnaan perilaku yang punya *niat* betul. Niat yang betul dikuatkan dengan melafazkan *ushalli*. Setelah niat betul, tegak *berdiri* betul dengan *kiblat* yang jelas. Lalu diamantapkan keyakinan dengan rukun *takbir* (membesarkan Allah). Urutan rukun itu dilakukan dalam “*tertib*”. Justru tertib menentukan sesuatu yang sempurna dan terpuji, diukur dari shalat yang sempurna sebagai kontrol tetap



pada perilaku *ihsan* (menghadirkan Tuhan kapan dan di mana saja dalam kehidupan, agar selalu berbuat baik) dan tidak terjebak *fakhsay'* dan *mungkar* atau perilaku sesat di mata manusia dan Tuhan.

4. Dimensi Ihsan dalam Sastra Melayu Ulama Minang

Dimensi *ihsan* dalam sisi Islam, diaplikasikan, merupakan energi keberlanjutan hidup manusia dalam jalan yang benar. Di antara nilai *ihsan* itu setidaknya jujur dan sesuai kata perbuatan, amanah, adil, kerja keras, rela dan bersyukur dengan nikmat yang diberi Allah dll. Yang menyangkut akhlak *mahmudah* (terpuji). Karakter *ihsan* ini penting. Ibadat bagus, tapi karakter *ihsan* tidak menjadi bagian perilaku, tidak banyak artinya. Karenanya andai nilai-nilai *ihsan* seperti dipraktikkan akan dapat menangkai segala perbuatan yang tak disukai manusia dan tak disukai Allah.



Ulama sebagai pendidik umat, menyadari bahwa penerapan karakter perilaku yang terumus dalam akhlak mulia adalah hal yang prioritas. Nabi pewaris ulama. Nabi Saw diutus prioritasnya adalah perbaikan budi pekerti. Karenanya syair sengaja ditulis adalah sebagai *fann adab ta'limi* (teknik sastra didaktik) dalam mendidik umat.

Tawaran nilai-nilai *ihsan* dalam syair ulama bagian faktor kreatif dan dinamik. Nilai ini memperkuat, merangsang dan memberi makna kehidupan yang *rabbani*. Selain itu nilai *ihsan* ini dalam syair ulama, dapat sebagai upaya mempertahankan kemapanan suatu pola kemasyarakatan dan sekaligus sebagai penunjuk jalan menuju Allah bagi umat manusia di tengah rimba belantara kehidupan dunia, sekaligus memcarikan perspektif harapan masa depan yang lebih baik.



ulama

Konsep keberlanjutan hidup dalam nilai-nilai karakter *ihsan* tadi, di antaranya nilai tata karma berkata dan menjaga mulut, dapat dilihat dalam syair ulama seperti dalam *Syam al-Hidayah* Dr. Haji Abdul Karim Amrullah (ayah dari Buya Hamka) dipopulerkan Inyik Deer. Sepertinya Inyik Deer menangkap kearifan local, “mulutmu harimaumu, akan menerkam kepalamu”, bila saatnya mulutnya menerkam kepala sendiri, saat itu keberlanjutan hidup terancam. Coba siasati dalam baris-baris Inyik Deer ini sbb.:

Jangan mencacat mendorong-dorong
Jangan berkata serong
Menghinakan orang jangan terdorong
Usah berniat pahala tak horong

(Manuskrip Syams al-Hidayah, tt:17)

Baris Inyik Deer ini mengingatkan kepada kearifan orang tua Minang, “*berkata jangan terdorong-dorong, orang pendorong dalam kanai*”. Karenanya dalam keadaan marah sekalipun, harus menjaga lidah bahkan rupa dan rona wajah pun dikontrol, tidak terkesan memerah di wajah. Kalau tidak kuat menahan respon kata marah, jangan dipicu dengan perkataan marah. Berkatalah yang pasih sebagai ciri umat Islam yang bersih, nasehat Syekh Muhammad Tahir Jalaluddin al-Falaki al-Azhari, dalam baris syairnya sbb.:

Kiranya kamu wahai kekasih
Kaum beragama Islam yang bersih
Membawa beberpa perkataan yang fasih
Belum ada bahasamu masih (Syair Renungan/ Tahir Jalaluddin,
SP10/109, Arkip Negara Malaysia)

Sebuah ajakan berbahasa dan berkata jernih, dalam keadaan bagaimanapun marahnya. Kata orang Minang menyebar kearifan: *harimau dalam perut/ kambing dikeluarkan*. Nilai ini pastilah berakar dari penggalan amanat firman Allah SWT, misalnya: *idfa' billati hiya ahsan* (tolaklah kejahatan dengan kebaikan). Pertemuan dua nilai adat dan syara' sumber Kitabullah ini, membuktikan orang Minang kuat memegang filosofinya *Adat Basandi Syara' – Syara' Basandi Kitabullah* (ABS – SBK), dioperasionalkan dengan strategi *Syara' Mangato – Adat Mamakai* (SM-AM).

Karenanya beralasan, ulama menyair, adalah bagian dari pilihan ungkapan indah dan metode indah dalam mendidik umat. Ulama kuat menggunakan pendekatan keindahan dalam mengajarkan Islam dengan cara bersastra dan menyair, juga intens menggerakkan sosialisasi nilai sub kultur Minangkabau – adat basandi syara', syara' basandi Kitabullah— dan sangat profetik. Komitmen ulama ini berlanjut, seperti sampai awal reformasi, dibawa penyair Taufiq Ismail. Ia juga menawarkan genre syair yang sarat dengan nilai Islami dalam bentuk sikap tidak menyukai budaya *al-khadzb* (الكدب /berkata dusta/ bohong), dan tak mau hilangnya budi pekerti mulia (*al-akhlaq al-mahmudah/ الأخلاق المحمودة*) di bawah payung (tema) iklim budaya politik tak menentu di tanah airnya. Harapan bagian dari kreasi agung dalam mempertahankan keberlanjutan hidup bangsa, negara dan agama. Dimensi nilai ini dapat dilihat dalam bait “Malu (Aku) Jadi Orang Indonesia” (1998) yang mirip syair *hija`* (هجاء) Arab itu sbb.:

“...ada pula pembantahan terang-terangan
yang merupakan dusta terang-terangan
di bawah cahaya surya terang-terangan,
dan matahari tidak pernah dipanggil ke pengadilan sebagai
saksi terang-terangan,
Di negeriku budi pekerti mulia di dalam kitab masih ada,
tapi dalam kehidupan sehari-hari bagai jarum hilang
menyelam di tumpukan jerami selepas menuai padi.

...
Langit akhlak rubuh, di atas negeriku berserak-serak
Hukum tak tegak, doyong berderak-derak...”

Syair-syair melayu ulama dan ulama seperti tadi pendekatannya terasa sangat kreatif dan puitik, berpotensi menjadi advis menjadi obor dalam kegelapan dalam belantara kehidupan. Artinya keindahan Islami sastra seperti tadi dipastikan efektif sebagai teknik dalam menyampaikan ide dan pesan edukatif untuk mendidik dan memberikan nasehat, *mau'izhah* dan *taujih* (konseling) umat. Karenanya ulama klasik dulu dengan syairnya terkesan, “apa pun profesinya, mereka tidak pernah melepaskan sikap dan aktifitasnya sebagai pendidik, baik di lembaga pendidikan, di mimbar/ khalakah maupun dengan caranya menulis termasuk dengan bersastra tetap berperilaku pendidik”²⁴.

Sastra baik genre syair maupun prosa (ceita rekaan) secara umum dari pengalaman teknik didaktif ulama Minang tadi, terasa kaya dengan ide umum dan nilai-nilai pendidikan (*al-qiyam al-tarbawiyah*), bahkan dalam *fann adabiy* (teknik/ seni sastra) terdapat *al-adab al-ta'limiy*²⁵ (sastra didaktik) bahkan ada

²⁴ Yahya Jaya, Prof., Dr., *Sebuah Percakapan Puslit dalam Rangka Mencari Tema-Tema Penelitian*, (Padang: Puslit, 7 Agustus 2011).

²⁵ Emil Ya'qub, *Qamus al-Musthalahat al-Lughawiyah wa l-Adabiyah, cet.1* (Bairut: Dar al-Ilmi lil-Malayiin, 1987) h.138 menjelaskan *al-adab al-ta'limiy* (sastra didaktik) salah satu sifat yang melekat pada salah satu genre karya sastra jenis *fann* (teknik) *ta'lim* (pembelajaran), *al-akhlaq* (pembentukan perilaku mulia) atau untuk *naql l-haqa'iq'ala ikhtilafih* (transformasi perbedaan realitas) contohnya syair “*Alfiah ibn Malik*” digubah untuk pembelajaran nahu

aghradh (tema) dan *fann* (teknik/ seni) khusus untuk syair yakni *al-syi'r al-ta'limiy*²⁶ (*didactic verse/ poésie didactique*). Namun tidak saja sastra dan syair didaktis, juga sastra pada umumnya sarat dengan konsep pendidikan setidaknya dalam bentuk ide umum, pengertian dan pemikiran kependidikan. Artinya sastra terutama genre syair dari perspektif isi, meminjam konsep filsafat pendidikan Islam Ramayulis²⁷, “pendidikan dapat mentransformasikan *knowledge* (pengetahuan) dan menginternalisasikan *value* (*qimmah/ nilai-nilai*) pada peserta didik”, maka syair misalnya dari sumber hadis Nabi saw riwayat al-Bukhari menyebutkan: *inna min al-syi'r lahikmah* (sebagai syair itu sarat dengan hikmah). Jelas sekali sastra mentransfer dan menginternalisasikan *hikmah* menjadi perilaku umat penikmat sastra. Penggunaan kata *hikmah* itu dalam perspektif pendidikan memasuki wilayah filsafat pendidikan Islam. Dalam perspektif filsafat pendidikan Islam, mengikuti Ramayulis²⁸, penggunaan kata hikmah itu membedakan filsafat pendidikan umum dan filsafat pendidikan Islam. Hikmah dalam filsafat pendidikan Islam lebih dari konotasi “kebenaran relatif yang dikembangkan manusia bersumber sains pada filsafat pendidikan umum”, justru *hikmah* pada filsafat pendidikan Islam berangkat dari kebenaran hakiki ilahiyah bersumber wahyu. Kalau begitu sastrawan penyair (*adib – syaa'ir*) dengan tawaran hikmah dalam syairnya, mereka juga pendidik yang spesifik memberikan *hikmah*.

Sastra yang dalam khazanah sastra Arab disebut *adab* dan sastrawannya disebut *adib* yang jamaknya *udaba* (para sastrawan). Karakter kata *adab* ini menyimpan kekayaan konsep pendidikan berkarakter, di antaranya *ta'dib* (pendidikan berkarakter internalisasi nilai santun lahir dari kecerdasan emosional dan spiritual didukung kecerdasan intelektual), *tahdzib* (pendidikan berkarakter internalisasi nilai disiplin yang baik), *tarbiyah* (pengajaran berkarakter internalisasi nilai asuh asah asih secara *sustainable*) dan *ta'lim* (pengajaran kecerdasan intelektual dengan transformasi pengetahuan).

Dalam setiap karakter konsep *adab* (sastra) sarat dengan *qaiyyimah tarbawiyah* (nilai pendidikan) kepribadian sopan santun, *rasa'il* (pesan) etika moral dan mental sipiritual (akhlak karimah), semuanya bagian substansial dalam konsep pendidikan dalam sastra. Sebagai salah satu wujud sistem seni dari sistem-sistem kebudayaan dalam perspektif seni Islam²⁹, tak dapat dipungkiri di dalam sastra menyatu tiga norma utama yakni *mau'izhah* (pengajaran yang indah), *al-hikmah* (hikmah/ wisdom) dan *irsyadah* (guidance/

(*sintaksis Arab*). *Ta'limiy* (didaktik) adalah konsep pendidikan berkaitan erat dengan pendidik mengajar dan peserta didik belajar. Ramayulis dalam bukunya *Metodologi Pendidikan Agama Islam*, (Jakarta: Kalam Mulia, 1990), h.1 menyebutkan didaktik adalah ilmu yang memberi prinsip tentang cara menyampaikan bahan pelajaran oleh pendidik sehingga mudah dikuasai oleh peserta didik. Jadi sastra didaktik merupakan cara indah sastrawan menyampaikan ide dan pesan pendidikan sehingga *yuhadhid sami' wa qari'* (dapat membuai penikmat sastra).

²⁶ Emil Ya'qub, *Ibid.*, h.238 menjelaskan *al-syi'ri al-ta'limiy* sejenis puisi yang digubah khusus untuk teknik didaktik (*ta'lim*) pembelajaran yakni mentransformasikan realitas-realitas ilmiah dengan *uslub syi'riyah* (gaya/ teknik bersyair). Contoh syairnya di samping *al-fiyah ibnu Malik*, juga *Kafiyah ibn al-Hajib wa Sya'fiyatuhu fi l-Nahwi*, *Nazham Abban bin 'Amid al-Lahiqiy* (815 M/ 200 H) untuk kisah-kisah *Kalilah wa Dimnah* dalam 14.000 bait, *Qasidah Huzaiwad al-Yunaniy* dengan judul *al-A'maal wa l-Ayyaam* yang memuat pelajaran akhlak, pertanian dan nelayan dalam 726 bait.

²⁷ Ramayulis, *Filsafat Pendidikan Islam: Telaah Sistem Pendidikan dan Pemikiran para Tokohnya*, Jakarta: Kalam Mulia, 2006), h.137.

²⁸ *Ibid.*, h. 6-7

²⁹ Muhammad Quthub, *Manhaj al-Fanni l-Islamiy* (Bairut: Dar al-Syuruuq, 1973) h.5. Lihat juga op.cit. Yulizal Yunus, *Sastra Islam di Indonesia, Kajian Syair Apologetik Pembela Tarekat Naqsyabandi Syekh Bayang, cet.1* (Padang: IAIN IB Press, 1991) h.12.

panduan ke jalan yang benar dan lurus). Makanya sastra melayu Islam, dipastikan menawarkan tiga nilai seni Islam itu.

I. Kesimpulan

Sastra melayu, esensinya ajaran Islam identitas melayu. Baik genre *syair munasibat* (*occasional poetry*) maupun jenis prosa, sarat nilai religiositas Islami. Memperlihatkan perspektif spesifik Islam Melayu. Di antara perspektif paling spesifik di antaranya (1) mengamalkan Islam dengan akidah yang tak dapat ditawar-tawar, (2) mengamalkan hidup adat dengan sandi Islam yang kokoh, menunjukkan integrasi Islam dan adat secara sempurna, (3) tutur melayu dengan lisensi puitik menawarkan stilistika indah dan gagasan yang *ishalah* (orisinal) meski ada inspirasi Arab. Kesan itu tidak saja ada pada sastra ulama dan sastrawan kreatif yang kuat akidahnya di Minangkabau – Indonesia, Malaysia, Brunei Darussalam, Singapura, Thailand dan Philipina, pasti menawarkan imajinasi yang sehat. Keindahan dalam imajinasi yang didasari akidah, ibadat dan ihsan yang kuat berpotensi menjadi *fann ta'limi* (teknik didaktik) dalam mendidik umat.

Sastra ulama Minangkabau dalam lingkaran kebudayaan melayu, menggambarkan perspektif Islam Melayu yang sarat dengan nilai religiositas sastra yang sangat profetik. Profetik dimaksud kombinasi dimensi (perspektif) transedental dan dimensia sosial profan yang berakar kuat pada nilai adat yang disandi Islam. Tersimpul dalam filosofi *adat basandi syara' – syara' basandi Kitabullah* (ABS – SBK), dioperasionalkan komitmen *syara' mangato adat mamakai* (SM-AM) dan *alam takambang jadi guru* (ATJG). Dalam makna lebih jauh, megeasakan kekuatan akidahnya, menempatkan karya sastra ulama Minangk pada posisi signifikan dalam khazanah kesusasteraan melayu, sebagai bagian dari *al-fann al-islami* (الفن الإسلامي/ seni Islam) yang cemerlang spesifik masyarakat melayu. Karena jelas religiositas sastra mereka memamsuki dimensi profetik yang sufistik, mempunyai arus dalam yang kuat, dan secara substansial mengandung *majmu'atun min al-mau'izhah wa l-hikmah wa l-irsyad* (sekumpulan nilai pengajaran yang indah, hikmah dan panduan ke arah jalan yang benar). Kekuatan tema-tema sastra ulama Minang tadi terletak pada pengisian bahasa naratif biasa dengan pengalaman religius yang cukup kaya melampaui derjat diskriptifnya terhadap fenomena. Dimensi nilai Islami sastra melayu ulama Minang ini tidak hanya terletak pada kata-kata simbol Islam, tetapi keagungannya terletak pada makna ajaran, teknik didaktik pembelajaran melalui keindahan bernarasi. Di dalamnya, ada banyak hikmah dan isyarat-isyarat panduan pemahaman kemelayuan Indonesia dan kemurniaan ke-Islaman yang dianut dan diajarkan melalui sastra.

Perspektif Islam melayu dalam karya sastra ulama Minangkabau, sangat dalam untuk menyelami fenomena kehidupan ulama itu sendiri, kehidupan umat/ masyarakat beragama, sisi bangsa dan dimensi Negara. Dalam bahasa politik Islam, diskripsikan dalam narasi yang indah, diisi *mawad* (materi) dan content (isi, makna) religiositas sastra yang dalam pada karya sastra melayu ulama Minang ini. Bagian ini menempatkan sastra melayu ulama Minang dan ulama penyairnya pada posisi sastra agung dan sastrawan Islam yang sulit dilupakan dalam khazanah budaya melayu yang terus mengisi abad ke-21 ini dan menjadi harapan kebangkitan Islam (*revival of Islam*) sejak awal abad ke-15 serta kekuatan bagi bangsa-bangsa melayu serumpun di Nusantara.****

Rujukan

- Braginsky, V.I., *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal, Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7-19*. Jakarta: INIS, 1998
- Emil Ya'qub, Dr., dkk, *Qamus al-Mushthalahat al-Lughawiyah wa l-Adabiyah, Arabiy – Injliziy – Faransiy*. Bairut: Dar l-Ilmi li l-Malayiin, 1987
- Harris Effendi Tharar, *Kekerasan dalam Cerpen-cerpen Koran Pilihan Kompas 1992-1999, Orasi Ilmiah pada Lustrum V Fakultas Sastra Unand 7 Maret 2007*. Padang: FS-Unand, 2007
- Harmoko, *Komunikasi Sambung Rasa*, Jakarta, Sinar Harapan, 1986
- Hifni Beck Nashif dkk., *Kitab Qaw'id al-Lughat al-Arbiyah*, (ttm: Wuzarat al-Ma'arif al-Mumiyah, 1979)
- Panuti Sudjiman, ed, *Kamus Istilah Sastra*, Jakarta, Gramedia, 1986.
- Ramayulis dalam bukunya *Metodologi Pendidikan Agama Islam*. Jakarta: Kalam Mulia, 1990
- _____, *Filsafat Pendidikan Islam: Telaah Sistem Pendidikan dan Pemikiran para Tokohnya*. Jakarta: Kalam Mulia, 2006
- Muhammad Quthub, *Manhaj al-Fanni l-Islamiy*. Bairut: Dar al-Syuruuq, 1973
- Rusli Marzuki Saria, *Mangkutak di Negeri Prosaliris, Kumpulan Puisi*. Jakarta: PT. Gramedia Widiasarana Indonesia. Jakarta, 2010
- Syekh Muhammad Dalil bin Muhammaf Fatawi, *Majmu' wa Musta'mal dan Kitab Miftah al-Haq, cet.11*. Bukittinggi: HMS Sulaiman, 1326 H
- Syekh Muhammad Ali bin Abd al-Muthalib, *Burhan al-Haq, Raddun 'ala Tsamaniyat al-Masa'il, al-Jawabu min Su'al al-Sa'il al-Qathi'at al-Waqi'ah Ghayat al-Taqrrib*. Padang: Foolyoumer, 1918
- Syekh Sulai al-Rasuliy, *Risalah (yang Mengandung 6 Risalah Syair dan Cerita Islam)*. Sungai Puar: H.Ahmad Khalidiy, 1325 H
- Yahya Jaya, Prof., Dr., *Sebuah Percakapan Puslit dalam Rangka Mencari Tema-Tema Penelitian*. Padang: Puslit, 7 Agustus 2011
- Yulizal, Yunus, *Fungsi Nilai Adat, Budaya dan Agama dalam Upaya Membangun Kepribadian Anak, Makalah Seminat Badan Pemberdayaan Perempuan dan Keluarga Berencana Pemprov Sumabar, 25 Juni 2011*. Padang: Pemprov Sumbar, 2011
- _____, *Nilai Konseling Ulama Klasik Janan Thaib terhadap Umat, Kertas Kerja Seminar Serantau Kitab Turath 27-28 Oktober 2010, Pembina Serta Perkembangan Tradisi Ilmu di Alam Melayu, Pemeliharaan Kitab Turath sebagai Nilai Khazanah Umat Islam, Prosiding h. 96-108, Seri Begawan Brunei: KUPU, 2010*
- _____, *Himpunan Cerita Rakyat Sumatera Barat, Ibu yang Menyusukan Anaknya di Bulan*. Padang: Disbudpar Pemrov Sumbar, 2010
- _____, *Guru Perennialist dalam Perspektif Pendidikan Islam*. Padang : PPs.IAIN-IB, 2009
- _____, *Pendidikan Kemasyarakatan Menurut Hadits*. Padang: PPs.IAIN Imam Bonjol, 2009.
- _____, *Beberapa Ulama di Sumatera Barat*. Padang: Museum Adityawarman, 2008
- _____, *Al-Qashash Al-Islamiyah fi Tatsqifi Syakhshiyat Al-Athfal, Dirasat fi Al-Adab wa l-Tarbiyah*. Padang: IAIN-IB Press, 2003
- _____, *Kesultanan Indrapura dan Mandeh Rubiyah di Lunang, Spirit Sejarah dari Kerjaan Bahari hingga Semangat Melayu Dunia*. Padang: IAIN-IB Press dan Pemkab Pessel, 2002.
- _____, *Persepsi Masyarakat Sumatera Barat Terhadap Kematian Kanak-kanak (Analisa Pengaruh Nazam Kanak-Kanak Sebagai Upaya Menjernihkan Paham Keliru Menuju Jalan ke Sorga), Laporan Penelitian 1998/ 1999*. Padang: Puslit IAIN-IB, 1999.
- _____, *Islam Pantai di Gerbang Selatan Sumatera Barat*: Padang: Imam Bonjol Press, 2012.
- _____, *Pewarisan Sikap Profetik, Artikel al-Turas*. Padang: IAIN IB Press, 1991.

- _____, *Pewarisan Nafas Islam dalam Budaya, Artikel Al-Turas*. Padang IAIN IB, Press 1991.
- _____, *Sastra Islam di Indonesia, Kajian Syair Apologetik Pembela Tarekat Naqsyabandi Syekh Bayang*: Padang, IAIN-IB Press, 1999.
- _____, *Pemuda Buka Mata*. Padang: KNPI-SB Press, 1996
- _____, *Perkembangan Mutakhir Penulisan Puisi, Piksi Dan Naskah Drama Karya Sastra Sastrawan Muda Daerah*, Makalah Temu Kritikus Sastra Muda Se Sumatera. Padang: TBP, 1989.
- _____, *ed. Study on Work of Dr. Haji Abdul Karim Amrullah*. Tokyo: Toyota Foundation, 1988.
- _____, *Minangkabau, Social Movement*. Padang: Imam Bonjol Press, 2015.
- _____, *Kesultanan Pagruyung, Jejak Islam pada Kerajaan-Kerajaan Dharmasraya*. Jakarta: Puslitbang Lektur, 2016.
- _____, *Aspek Pendidikan Islam dalam Sastra Ulama Minangkabau, Studi Syair Syekh Sulaiman al-Rasuli, draft awal Disertasi*. Padang: PPs. IAIN Imam Bonjol, 2010.
- van Ronkel, *Supplement to the catalogues of Arabic Manuscripts Preserved in the Museum of the Batavia Society of Arts and Sciences*. Batavia: Bruning et Wijt, 1913

PERILAKU SINTAKSIS ADJUNG BAHASA ARAB

Faqihul Anam

Fakultas Adab dan Humaniora UIN Raden Fatah Palembang

(Email ; *faqihanam@gmail.com*)

Abstrak

Penelitian ini bertujuan mendeskripsikan perilaku sintaksis Adjung Bahasa Arab (ABA) yang difokuskan pada pengidentifikasian kategori frasa pengisi fungsi ABA (KF ABA). Metode wawancara dengan teknik elisitasi dan metode observasi dengan teknik simak bebas libat cakap dan catat digunakan sebagai metode pengumpulan data. Data yang terkumpul dianalisis melalui metode agih dengan teknik bagi unsur langsung, lesap, dan baca markah. Hasil analisis menunjukkan bahwa KF BA yang dapat mengisi FG ABA terdapat empat KF, yakni FAdv, FP, FN, dan FD.

This research aims at describing the syntactic representation of arabic adjunct, focusing the identification of arabic phrase categories (PC) that reflects arabic adjunct (AA). Elicitation technique, non-participatory observation, and note-taking technique were used for collecting data. The collected data was analyzed by using distributional method. The result shows that there are four PC representing AA, namely AdvP, PP, NP, and DP.

Kata Kunci : *Sintaksis, Adjung bahasa Arab (ABA), Kategori Frasa (KF)*

A. Pendahuluan

Keberadaan konsep adjung dalam kajian sintaksis bahasa Arab belum mendapatkan perhatian besar oleh para pemerhati kajian bahasa Arab (BA)¹. Kelangkaan kajian adjung bahasa Arab (ABA) ini tidak disebabkan karena kurangnya minat maupun pengetahuan para pemerhati BA tersebut, tetapi hal itu disebabkan karena eksistensi dan kemunculan konsep adjung ini bermula dan berada dalam kajian bahasa-bahasa non-Arab (khususnya bahasa Inggris). Sedikitnya kajian ABA ini mengakibatkan belum tergambarkannya perilaku-perilaku ABA, dalam hal ini perilaku sintaksis, secara menyeluruh dan lengkap dalam berbagai pendekatan kajian linguistik (sintaksis).

Berdasarkan hal itu, sebagai langkah awal dalam pengkajian ABA, tulisan ini bertujuan untuk menggambarkan perilaku sintaksis ABA. Pada kajian awal ini, pengkajian ABA difokuskan pada pencarian bentuk-bentuk leksikal/kata (konstituen frasa) BA yang dapat mengisi fungsi gramatikal ABA (FG ABA).

Tulisan ini diharapkan memberikan manfaat, secara teoritis, sebagai tambahan perbendaharaan literasi kajian-kajian sintaksis BA dalam prespektif kajian sintaksis dewasa ini, sekaligus juga sebagai tambahan informasi bagi peminat BA akan penerapan konsep-konsep non-kebahasaan Arab, adjung dalam hal ini, dalam perkembangan kajian sintaksis BA. Secara praktis, hasil tulisan ini diharapkan bermanfaat sebagai informasi bagi peminat BA tentang realisasi bentuk FG ABA, yakni kategori-kategori frasa pengisi ABA.

¹ Untuk memperkuat pernyataan ini, saya sampaikan juga bahwa pernyataan ini sejalan dengan apa yang sudah disampaikan oleh Fassi Fehri (1997) dalam pendahuluan artikelnya yang berjudul *Arabic Adverb: Preliminary Investigation*. Dalam artikelnya ini, Fehri (1997) berargumentasi bahwa adverb bahasa Arab belum mendapatkan perhatian yang besar dalam ranah kajian linguistik dibandingkan adverb-adverb bahasa lain (*Arabic adverb constructions have not been even preliminary discribed [Fehri, I:1997]*). Kaitan artikel Fehri (1997) tersebut dengan objek pada tulisan ini adalah keduanya, adverb dan adjung, memiliki hubungan hiponimitas, artinya bahwa adverb merupakan salah satu realisasi bentuk kategori leksikal dari adjung. Dengan demikian, adverb yang merupakan bagian dari adjung itu saja belum mendapatkan perhatian besar dalam kajian bahasa Arab apalagi dengan adjung yang merupakan hiponim dari adverb.

B. Penelitian yang Relevan

Beberapa penelitian yang relevan dengan tulisan ini adalah sebagai berikut. *Pertama*, penelitian Rahimian (2007) dengan judul *How Complement Differ from Adjunct in Persian*. Penelitian ini bertujuan menginvestigasi keberadaan dikotomi adjung dan komplemen bahasa Persia. Sebagai instrumen identifikasi dua konsep ini, Rahimian (2007) menggunakan alat uji sintaksis dan semantis, yaitu *licensing*, *obligatoriness*, *anaphora*, *category*, *position*, *selection*, dan *argumenthood*. Dari penelitian ini, dihasilkan berbagai temuan antara lain; 1) bahwa komplemen bahasa Persia kemunculannya wajib dalam kalimat dan adjung selalu opsional, 2) dalam konstruksi pola urutan kata dalam klausa, adjung muncul sebelum komplemen non-subjek, dan 3) adjung bahasa Persia direalisasikan dalam frasa nomina (FN), preposisi (FP), adverbial (FAdv), adjektifa (FAdj), dan klausa.

Kedua, penelitian Kit (1993) dalam *Description of Chinese Intransitive Verbs and Adjunct within the LFG Formalism* mendeskripsikan verba intransitif bahasa Cina dan relasi adjung dalam kajian TLF. Dalam artikel ini, Kit (1993) menggambarkan berbagai variasi tipe adjung bahasa Cina dan relasi gramatikalnya dengan verba utama dalam prespektif TLF, dan juga memperkenalkan fitur gramatikal baru dan formulasi hambatan (*Constraint*) anotasi aturan fungsi bahasa Cina dan klausa yang mengandung adjung. Dari kajiannya ini, Kit (1993) menyimpulkan bahwa pendekatan TLF berjalan dengan baik dalam mendeskripsikan verba intransitif dan varian adjung bahasa Cina, di samping itu, komponen str-k dan str-f dalam TLF memainkan peran penting dalam mendeskripsikan struktur kalimat bahasa Cina.

C. Landasan Teori

Kategori Kata dan Frasa BA

Kategori kata bahasa Arab (KK BA) merupakan salah satu komponen sintaksis BA yang saat ini masih memungkinkan untuk didiskusikan (*debatable*). Pada tulisan ini, klasifikasi KK BA yang digunakan merujuk pada KK yang dipaparkan oleh Attia (2008: 51). KK BA ini, dalam Attia (2008), dibedakan menjadi sembilan jenis KK BA, yaitu verba, nomina, adjektifa, adverbial, preposisi, determiner, konjungsi, kata ganti, dan partikel.

KK BA ini, khususnya KK BA leksikal, dapat diidentifikasi melalui distribusinya, baik distribusi morfologis maupun sintaksisnya (baca Carnie, 2006: 36). KK leksikal ini meliputi, pertama, verba. Verba BA secara morfologis dapat ditengarai melalui kemampuannya didahului oleh modalitas dan penanda aspek *qad* “sungguh/telah/benar-benar”, seperti *qad isytaraitu* “aku **telah membeli**”, *qad washala* “telah sampai”, dan lain-lain. KK BA kedua adalah nomina. Nomina ini secara sintaksis dapat diidentifikasi antara lain melalui kemampuannya didahului preposisi dan determiner, contoh *fi l-ghaib* “dalam hati/keabstrakan”, *fi al-dars* “dalam pelajaran”, dan lain-lain. KK BA berikutnya adalah adjektifa dan adverbial. Adjektifa BA secara morfologis dapat diidentifikasi melalui kemampuannya membentuk kata perbandingan (*comparative form*), seperti *katsir*→*aktsara* “paling banyak” atau *aktsara min* “lebih banyak dari”, *shaghir*→*ashghara* “paling kecil”, dan *qalil*→*aqalla min* “lebih sedikit dari”. Adapun adverbial BA dapat diidentifikasi secara morfologis dengan ketidakmampuannya menerima akhiran penanda jumlah, baik dual (alif dan nun) ataupun jamak (wawu dan nun untuk *male* dan alif ta’ untuk *female*). Hal ini berbeda dengan nomina yang mampu diakhiri penanda ini, contoh *amsi* “kemarin”, *masaa* “sore” dan *ghoda* “besok” tidak dapat membentuk

konstruksi jumlah *amsaini, massani, dan ghodaani* yang berbeda dengan nomina *dars* dan *ghaib* yang dapat membentuk konstruksi *darsaani* ‘dua buku’ dan *ghaibaani*.

Di samping kategori leksikal di atas, BA juga memiliki kategori fungsional yang meliputi preposisi, determiner, konjungsi, kata ganti, dan partikel. Preposisi BA antara lain berupa *bi, ila, ‘an, ‘ala, fi, hatta*, dan *mundhu* (Ryding, 2005: 367). Determiner BA meliputi artikel definit *al*, dieksis *hadza, hadzihi, dzalika*, dan *tilka*, kata ganti *ha, hu, ka, kum*, dan lain-lain.

Terkait dengan KK sebagai pengisi konstituen pembentuk str-k dalam TLF (lihat bagian str-k), kedua tipe KK BA ini membentuk sebuah frasa yang dinamai dengan inti dari penyusun konstituen frasa tersebut. Sebagai contoh, frasa nomina dinamakan pada konstituen yang inti penyusunnya adalah kategori nomina dan seterusnya.

Adjung (ADJ)

Secara sintaksis, ADJ merupakan fungsi gramatikal (FG) yang keberadaannya dalam kalimat tidak wajib atau bersifat opsional. Darlymlpe (2001: 11) mengungkapkan bahwa ADJ merupakan FG yang keberadaannya tidak diatur oleh predikat (*Ungovernable/Modifier*). Keberadaan ADJ ini, sebagai FG *ungovernable*, dibedakan dengan FG yang keberadaannya diatur (*governable*) oleh predikat seperti SUBJ, OBJ, komplemen dan komplemen terbuka atau disebut juga dengan FG argumen.

Dalam kajian sintaksis, terdapat beberapa alat uji, yang selanjutnya disebut dengan perangkat pengujian dikotomi komplemen-adjung (PPDKA), untuk membedakan antara ADJ dengan FG argumen (SUBJ, OBJ, dan lain-lain) yaitu antara lain *Syntactic Obligatoriness (Syn-O)*, *Core Participant (Co-P)*, dan *Multiple Occurance (Mu-Occ)* (Cristie, 2013).

Syn-O merupakan PPDKA yang menguji kategori frasa (KF) dalam kalimat diperlukan atau tidak oleh verba (*obligate/wajib*). Jika dibutuhkan (keberadaannya wajib dalam kalimat) oleh verba, kategori tersebut merupakan komplemen dan jika keberadaannya tidak wajib (bersifat opsional), KF tersebut merupakan adjung. Perhatikan ilustrasi contoh berikut yang diambil dari Cristie (2013: 5).

(1)

- a. *Kelly Prodded Sam on Tuesday*
 Kelly mendorong PAST Sam Pre Selasa
 “Kelly (telah) mendorong Sam pada hari Selasa”
- b. *Kelly Prodded Sam*
 Kelly mendorong PAST Sam
 “Kelly (telah) mendorong Sam”
- c. **Kelly Prodded on Tuesday*
 Kelly mendorong PAST Pre Selasa
 “Kelly mendorong pada hari Selasa”

Ilustrasi (3) menunjukkan kepada kita bahwa (3.a) tetap berterima/gramatikal ketika frasa *on Tuesday* dihilangkan pada (3.b) dan menjadi tidak berterima ketika konstituen *Sam* dihilangkan pada (3.c). Frasa *on Tuesday* inilah yang disebut adjung berdasarkan prespektif PPDKA *Syn-O* dan *Sam* merupakan FG argumen.

PPDKA *Syn-O* ini digunakan bersama (berpasangan) dengan PPDKA lain yang disebut *Core Participant (Co-P)* atau *Semantic Selection*. PPDKA ini merupakan PPDKA yang menguji keberadaan KF pengisi FG adjung berdasarkan pada keberadaannya merupakan partisipan inti (*core*) dari verba secara semantis atau bukan. Perhatikan (4) berikut yang juga dikutip dari Cristie (2013: 5).

(2) *Sam Kissed Rory on Tuesday in the park*

Sam mencium PAST Rory Pre Selasa Pre DEF taman

“Sam (telah) mencium Rory pada hari Selasa di (sebuah) taman”

Pada (4), kita bisa melihat bahwa verba utama pembentuk kalimat adalah verba *kiss*. Verba ini secara semantis hanya memerlukan dua partisipan inti, yakni agen dan pasien, yang termanifestasi dalam FN *Sam* (agen) dan FN *Rory* (pasien). Dengan demikian, keberadaan konstituen selain kedua partisipan ini hanyalah merupakan partisipan tidak inti yang dalam (3) ini terealisasi dalam FP *on Tuesday* dan *in the park*. Kedua partisipan inilah yang disebut dengan adjung.

Adapun PPDKA *Mu-Occ*, dalam Cristie (2013) diistilahkan dengan *Iterativity/Uniqueness*, adalah alat uji yang menyatakan bahwa FG ADJ merupakan FG yang dapat muncul lebih dari satu kali dalam kalimat. Hal ini sebagai mana terlihat pada ilustrasi berikut.

(3)

a. *Kelly kissed the boy*

Kelly mencium PAST DEF anak MALE

“Kelly mencium anak (lk) itu”

b. **Kelly kissed the boy the girl*

Kelly mencium PAST DEF anak MALE DEF anak FEM

“Kelly mencium anak (lk) anak (pr) itu”

c. *Kelly kissed the boy in the park*

Kelly mencium PAST DEF anak MALE Pre DEF taman

on the red bench

Pre DEF merah kursi

“Kelly mencium anak (lk) itu di kursi merah pada taman” (Cristie, 2013: 8)

Ilustrasi (5) menggambarkan kepada kita bahwa FG OBJ tidak dapat muncul lebih dari satu kali (5.b), sedangkan FG adjung dapat muncul lebih dari satu kali sebagai mana (5.c).

D. Metode Penelitian

Data penelitian ini merupakan data lisan dan tulis. Data lisan diperoleh melalui metode wawancara dengan teknik elisitasi, sedangkan data tulis dikumpulkan melalui teknik simak bebas libat cakap dan catat dalam perspektif Sudaryanto (1993). Sumber kedua data ini berasal dari ungkapan klausa/kalimat yang diproduksi oleh mahasiswa berkebangsaan Libya di Indonesia untuk data lisan dan bersumber dari dua buku tata bahasa Arab (Schulz, 2010 dan Abu Chacra, 2007) dan satu disertasi (Attia, 2008) untuk data tulis. Data yang sudah terkumpul ini, dianalisis dengan metode padan dan agih. Metode padan digunakan ketika menyamakan batasan-batasan konsep adjung, baik itu dipadankan dengan bahasa Inggris maupun bahasa-

bahasa lain yang sudah dikaji sebelumnya. Adapun metode agih dengan teknik bagi unsur langsung (BUL), lesap, dan baca markah (Sudaryanto, 1993) digunakan untuk menjelaskan realisasi bentuk kategori frasa yang dapat mengisi FG ABA.

E. Hasil dan Pembahasan

Pada bagian hasil ini, akan disampaikan temuan-temuan terkait perilaku sintaksis ABA yang meliputi kategori konstituen frasa² pengisi fungsi gramatikal (FG) ABA. Pemaparannya adalah sebagai berikut:

Kategori Konstituen Frasa Pengisi Fungsi Gramatikal ABA

BA memiliki lima kategori frasa (KF) yang dapat mengisi fungsi ABA. Kelima KF tersebut adalah sebagai berikut.

Frasa Preposisi (FP)

FP merupakan KF yang paling banyak mengisi fungsi ABA. Keberadaan FP sebagai pengisi ABA dapat dibuktikan melalui pengujian FP dengan PPDKA di atas. Deskripsi argumentasi ini dapat dilihat pada pemaparan data berikut.

- a. *isyarai-tu* *min l-maktabat-i* *kutub-an*
Membeli-1SG NOM dari DEF-toko buku-GEN bukuPL-AKUS
“aku membeli banyak buku **dari toko buku tersebut**”
- b. *isyarai-tu* *kutub-an*
Membeli-1SG NOM buku PL-AKUS
“aku membeli banyak buku”
- c. **isyarai-tu* *min l-maktabat-i*
Membeli-1SG NOM dari DEF-toko buku-GEN
“aku membeli dari toko buku tersebut”

Pada (6.a) di atas, terdapat FP BA *min l-maktabat-i* (dari sekolahan). FP ini, didasarkan pada PPDKA *Syn-O*, merupakan konstituen yang keberadaannya dalam kalimat (6.a) tidak wajib atau bersifat opsional. Hal ini dibuktikan pada (6.b), yakni ketika FP tersebut dihilangkan, kegramatikalan kalimat tetap terjaga. Bahkan, ketika FP tersebut dipertahankan dan di saat yang lain FN *kutub-an* (buku-buku) dihilangkan, lihat (6.c), kalimat tersebut menjadi tidak berterima (tidak gramatikal). Dengan demikian, saya dapat menyimpulkan bahwa FP pada (6.a) merupakan FG ABA berdasarkan prespektif PPDKA *Syn-O*.

Sejalan dengan analisis PPDKA *Syn-O*, penggunaan PPDKA *Co-P* juga menunjukkan hasil yang sama, yakni FP merupakan FG ABA. Hal ini tampak pada (6.a). Dalam prespektif PPDKA *Co-P*, FP ini merupakan partisipan yang secara semantis kehadirannya tidak diperlukan oleh predikat, yakni verba *isyarai* (membeli). Sebagai gambaran, predikat pada (6.a) merupakan verba transitif yang secara semantis hanya memerlukan dua partisipan, yakni agen dan pasien, sebagai partisipan intinya (*core participant*). Dalam

² Dalam prespektif TLF, unit terkecil komponen sintaksis adalah entitas di atas kata. Hal ini merupakan konsekuensi dari asumsi TLF, sebagai bagian teori sintaksis leksikal, yang menganggap bahwa sintaksis merupakan struktur di atas kata (Falk, 2006:5). Dari asumsi ini, kemudian dikembangkanlah istilah konstituen (organisasi kata) atau frasa sebagai realisasi asumsi tersebut. Konstituen dalam TLF ini dapat berupa satu kategori kata, baik leksikal maupun fungsional, juga dapat berupa gabungan kata seperti frasa preposisi yang merupakan gabungan kategori preposisi dan kategori pewartasnya. Konstituen/ frasa ini diberi nama sebagai mana kategori kata penyusunnya, sebagai contoh frasa nomina untuk konstituen yang dibangun dari kategori kata nomina dan seterusnya.

kalimat (6.a) ini, agennya berupa pronomina *-tu* dan pasiennya adalah FN *kutub*. Oleh karenanya, kehadiran partisipan lain secara semantis tidak diperlukan oleh predikat (dalam kalimat (6.a) ini berupa FPBA). Dengan demikian, saya berpendapat bahwa FPBA dapat mengisi fungsi ABA berdasarkan dua piranti PPDKA *Syn-O* dan *Co-P* ini.

Alat uji terakhir untuk membedakan fungsi argumen-adjung adalah *Mu-Occ* (*Multiple Occurance*). Dalam prespektif PPDKA model ini, FP BA juga merupakan FG ABA. Hal ini tergambar pada deksripsi di bawah ini.

(4) *Raai-tu* *fi t-thoriq-i* *ila l-madiinat-i*

Melihat (PAST)-1SG NOM di DEF-jalan-GEN ke DEF-kota-GEN

sayyarat-an *Katsirat-an*

mobil PL-AKUS banyak-AKUS

“di jalan menuju ke kota, aku melihat banyak mobil”

(5) *ba'da l-hadits-i* *'an l-'amal-i*

Setelah DEF-berbicara-GEN akan DEF-pekerjaan-GEN

dzahab-na *ila l-math'am-i*

pergi (PAST)-1PL NOM ke DEF-restauran-GEN

“setelah mengobrol terkait dengan pekerjaan, kami pergi ke sebuah restoran”

Pada(7) dan (8) di atas, terdapat lebih dari satu FP dalam satu kalimat, yakni FP *fi t-thoriq (di jalan)* dan *ila l-madinat (ke kota)* antara verba-subjek dan objek kalimat (7) dan FP *ba'da l-haditsi (setelah berbincang)* dan FP *'an l-'amal (dari/terkait pekerjaan)* pada awal kalimat (8). Hal ini menunjukkan bahwa FP BA, dengan kemampuannya untuk muncul lebih dari satu kali dalam satu konstruksi kalimat, dapat mengisi FG ABA. Dengan demikian, saya dapat simpulkan, berdasarkan PPDKA *Mu-Occ* ini, bahwa FPBA merupakan salah satu frasa pengisi FG ABA.

Frasa Adverbia (FAdv)

Keberadaan FAdv BA sebagai salah satu pengisi FG ABA dibuktikan oleh deskripsi data (9) di bawah ini melalui prespektif alat uji PPDKA *Syn-O* dan *Co-P* sebagai berikut.

(6)

a. Washala ahmad-u **amsi** ila berlin

Sampai PAST Ahmad-NOM kemarin ke Berlin

“Ahmad (sudah) sampai di Berlin kemarin”

b. Washala ahmad-u ila berlin

Sampai PAST Ahmad-NOM ke Berlin

“Ahmad (sudah) sampai di Berlin”

c. * Washala **amsi**

Sampai PAST kemarin

“Ahmad (sudah) sampai kemarin”

Berdasarkan PPDKA *Syn-O*, FAdv BA *amsi* (kemarin) pada (9.a) dikategorikan sebagai FG ABA, karena keberadaannya ini dalam kalimat bersifat tidak wajib. Hal ini dibuktikan pada (9.b) dan (9.c). Pada

(9.b) ketidakberadaan FAdv ini tidak mempengaruhi kegramatikalannya kalimat. Bahkan, keberadaannya dalam kalimat dan di sisi lain dengan membuang salah satu atau kedua frasa selain FAdv ini menjadikan kalimat tersebut tidak berterima sebagai mana pada (9.c). Di samping itu, argumentasi adanya kemampuan FAdv dalam mengisi FG ABA juga dibuktikan melalui pengujian PPDKA *Co-P*. Dalam perspektif PPDKA ini, FAdv *amsi*, secara semantis, merupakan partisipan yang tidak diperlukan oleh verba utama *washala*, karena verba ini adalah verba intransitif yang hanya membutuhkan satu partisipan, yakni partisipan aktor. Dengan demikian, FAdv dalam (9.a) ini hanyalah partisipan tidak inti yang berfungsi untuk memodifikasi. Partisipan demikian disebut dengan adjung.

Kemampuan FAdv menempati FG ABA juga dibuktikan melalui penggunaan PPDKA *Mu-Occ*. Hal ini terwujud seperti pada (10) di bawah ini.

(7) *t-asyhadu* *l-jaamiat-u* *masaa-a yaum-in*
 3SG FEM-menyaksikan FUT DEF-kampus-NOM sore hari-GEN
ghoda s-tsulatsa-i *khadats-an* *tsaqafiy-an* *dlokhm-an*
 besok DEF-selasa-GEN peristiwa-AKUS kebudayaan-AKUS besar-AKUS
wa munasabat-an *'ilmiyyat-an* *kabiirat-an*
 dan kegiatan-AKUS keilmuan-AKUS besar-AKUS

“Universitas akan menjadi saksi (menyaksikan) pelaksanaan kegiatan keilmuan dan peristiwa kebudayaan yang besar pada besok selasa sore”

Pada (10) di atas, terdapat dua FAdv BA, yakni *masaa yaum-in* dan *ghoda s-tsulatsa-i*. Keberadaan dua FAdv dalam satu kalimat ini membuktikan bahwa kedua FAdv ini merupakan FG ABA menurut perspektif PPDKA *Mu-Occ*.

Frasa Nomina (FN)

FN merupakan varian ketiga KF pengisi FG ABA. Klaim ini dibuktikan melalui tiga alat uji PPDKA yang sudah saya sebutkan. Berdasarkan perspektif ketiga PPDKA tersebut, kemampuan FN ini terlihat melalui deskripsi data (11) dan diskusi di bawah ini.

(8)
 a. *Khafidl-tu* *ghaib-an* *duruus-a*
 Menghafal PAST-1SG NOM hati-AKUS pelajaran PL-AKUS
qawa'id-i *l-lughot-i* *l- 'arabiyat-i*
 kaidah PL-GEN DEF-bahasa-GEN DEF-arab-GEN
dars-an *dars-an*
 pelajaran-AKUS pelajaran-AKUS

“aku menghafal banyak pelajaran tatabahasa Arab **dengan hati pelajaran demi pelajaran (secara perlahan-lahan)**”. (Abu Chacra: 305)

b. *Khafidl-tu* *duruus-a*
 Menghafal PAST-1SG NOM pelajaran PL-AKUS
qawa'id-i *l-lughot-i* *l- 'arabiyat-i*
 kaidah PL-GEN DEF-bahasa-GEN DEF-arab-GEN

“aku menghafal banyak pelajaran tata bahasa Arab”

c. **Khafidl-tu* *ghaib-an* *dars-an*
Menghafal PAST-1SG NOM hati-AKUS pelajaran-AKUS

dars-an

pelajaran-AKUS

“aku menghafal dengan hati pelajaran demi pelajaran”

FN pada (11.a) *ghaib-an*, *dars-an*, dan *dars-an* di atas, dalam prespektif PPDKA *Syn-O*, merupakan FG ABA. Hal ini disebabkan keberadaan FN tersebut secara sintaksis tidak diwajibkan (opsional) oleh predikat *khafadla* (*khafidl-tu*). Demikian ini tampak pada tetap terjaganya kegramatikalannya kalimat berpredikat *khafadla* (11.b) ini ketika FN tersebut dihilangkan dari konstruksi kalimat. Bahkan, konstruksi kalimat (11.a) akan menjadi tidak berterima ketika frasa *duruus-a l-qawaid-i* dihilangkan dan ketiga FN ditetapkan dalam kalimat, seperti pada (11.c). Dengan demikian, saya dapat simpulkan bahwa ABA dapat termanifestasi dalam bentuk FN.

Selain melalui prespektif sintaksis, FN BA di atas juga dapat dibuktikan sebagai salah satu pengisi FG ABA melalui prespektif semantik, yakni dengan menggunakan alat uji PPDKA *Co-P*. Dalam prespektif ini, FN *ghaib-an*, *dars-an*, dan *dars-an* merupakan partisipan yang tidak dibutuhkan oleh verba utama. Hal ini disebabkan verba utama *khafadla* merupakan verba transitif yang hanya membutuhkan dua partisipan, yaitu aktor dan *goal*. Dalam (11.a) di atas, aktor dari verba *khafadla* adalah pronomina klitik *-tu* (saya) dan penderitanya (*goal*) adalah frasa *duruus-a qawa'id-i l-lughot-i l-'arabiyat-i*. Dengan demikian, terbukti bahwa ketiga FN di atas merupakan FG ABA.

Pembuktian terakhir kemampuan FN BA sebagai pengisi FG ABA adalah melalui alat uji PPDKA *Mu-Occ*. Dalam prespektif PPDKA ini, FN BA merupakan konstituen KF yang dapat muncul lebih dari satu kali dalam satu konstruksi kalimat. Hal ini terlihat dalam data (11.a). Dengan demikian, FN BA juga merupakan realisasi FG ABA melalui prespektif ini.

Frasa Determiner (FD)

KF BA terakhir yang mampu mengisi FG ABA adalah FD. Kemampuan FD BA ini dibuktikan oleh ketiga PPDKA. Penjelasannya adalah sebagai berikut.

(9)

a. *n-ajidu* *hadza l-yaum* *ba'dla* *l-'aailat-i*
1PL NOM-menemukan ini DEF-hari sebagian DEF-keluarga-GEN

“pada saat ini kita menemukan sebagian keluarga”

b. *n-ajidu* *ba'dla* *l-'aailat-i*
1PL NOM-menemukan PRES sebagian DEF-keluarga-GEN

“kita menemukan sebagian keluarga”

c. **n-ajidu* *hadza l-yaum*
1PL NOM-menemukan PRES ini DEF-hari

“pada saat ini kita menemukan”

Tampak dari pemaparan (12) di atas bahwa keberadaan FD *hadza l-yaum* (**pada saat/hari ini**) ditinjau dari PPDKA *Syn-O* merupakan FG yang secara sintaksis tidak wajib ada (opsional) dalam kalimat (12) yang dibuktikan dengan ketidakteradaannya dalam kalimat tidak merubah keberterimaan kalimat sebagaimana (12.b), dan justru keberadaannya dalam kalimat disertai dengan penghilangan FD *ba'da l-'aailat-i* (**sebagian keluarga**), seperti pada (12.c) mengakibatkan ketakberterimaan (*ungramatical*) kalimat. Dengan demikian, kita dapat menyimpulkan bahwa FD dalam (12) merupakan frasa pengisi FG ABA karena keberadaannya bersifat opsional (tidak wajib ada) dalam kalimat (12).

Di samping itu, keberadaan FD sebagai pengisi FG ABA juga diperkuat pembuktiannya melalui PPDKA *Co-P*. Dalam prespektif PPDKA ini, kalimat (12) di atas berpredikat verba *najidu* (**menemukan**) yang secara semantis hanya membutuhkan dua partisipan inti (*core*), yakni aktor dan *goal*. Aktor dalam (12) ini merupakan pronomina yang termanifestasi dalam prefik *-n* (**1 PL**) dan *goal*-nya merupakan FP *ba'dla l-'aailat-i* (**sebagian keluarga**). Oleh karenanya, keberadaan partisipan lain dalam (12) ini hanyalah merupakan partisipan tidak inti yang secara semantis tidak mempengaruhi kegramatikalannya kalimat tersebut. Pada (12) ini, FD inilah yang merupakan partisipan tidak inti (*non-core participant*). Dengan demikian, FD ini merupakan frasa pengisi FG ABA.

Keberadaan FD BA sebagai pengisi FG ABA juga diperkuat oleh pembuktian melalui prespektif PPDKA *Mu-Occ* sebagai mana (15) berikut.

(10) *sa-n-usyahidu* *hadza al-yaum taqrib-an*
 FUT-1PL NOM-menyaksikan FUT ini DEF-hari kira-kira-AKUS
kulla l-mabarriyyat-i *n-nihaiyyat-i*
 Penj DEF-pertandingan-GEN DEF-akhir-GEN
 “kira-kira, hari ini kita akan melihat semua pertandingan final”

Data (13) menunjukkan kemampuan FD bersama dengan frasa lain, dalam (13) ini adalah FAdv, muncul lebih dari satu kali dalam satu FG yang sama, yakni memodifikasi makna verba. Oleh karenanya kita dapat berargumentasi bahwa FD ini dapat mengisi FG ABA.

F. Simpulan

Penelitian ini memberikan beberapa temuan terkait dengan perilaku sintaksis ABA. Temuan tersebut meliputi FG ABA dapat direalisasikan dalam empat bentuk kategori frasa (KF), yakni frasa adverbial (FAdv), frasa nomina (FN), frasa preposisi (FP), dan frasa determiner (FD).

Daftar Pustaka

- Abu Cahra, Faruk. 2007. *Arabic: An Essential Grammar*. London: Routledge.
- Attia, Mohammed A. 2008. ‘Handling Arabic Morphological and Syntactic Ambiguity within the LFG Framework with a View to Machine Translation’. Disertasi Doktor. Manchester: School of Language, Linguistics, and Culture Centre for Translation and Intercultural Studies Manchester University.
- Carnie, Andrew. 2006. *Syntax; A Generative Introduction Second Edition*. Oxford: Blackwell Publishing.
- _____. 2011. *Modern Syntax: a Course Book*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Cristie, Elizabeth. 2013. 'Result XPS and The Argument-Adjunct Distinction' dalam Miriam Butt dan Tracy Holloway King (Ed). Proceeding of the LFG13 Conference. Stanford: CSLI.
- Darlymple, Mary. 2001. Syntax and Semantics (Lexical Functional Grammar) Vol 34. San Diego: Academic Press.
- Rahimian, Jalal. 2007. 'How Complements Differ From Adjunct in Persian'. Dalam RASK: International Journal of Language and Communication Vol. 26. Denmark: Department of Language and Communication University of Southern Denmark.
- Ryding, Karin C. 2005. Modern Standar Arabic. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schulz, Eckehard (et.al). 2000. *Arabic: An Elementary-Intermediate Course*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sudaryanto. 1993. Metode dan Aneka Teknik Analisis Bahasa. Yogyakarta: Duta Wacana University Press.

KOLOFON BERTOPONIM SEMARANG DALAM MANUSKRIP SABIL AL- MUHTADIN KARYA SYEIKH MUHAMMAD ARSYAD AL-BANJARI

Masyhudi Kurdi

Dosen Sejarah Peradaban Islam Fakultas Adab dan Humaniora UIN Sunan Ampel Surabaya
(Email : *masyhudi_adab@yahoo.com*)

Abstrak

Makalah ini akan membicarakan kolofon manuskrip Sabil al-Muhtadin karya Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari (1710-1812) bermadzhab Syafi'i yang bertoponim Semarang Jawa Tengah. Kolofon itu terdiri dari 21 baris yang bertulis dengan aksara Arab dan Jawi dengan menggunakan bahasa Arab dan Melayu. Diharapkan dengan kolofon ini dapat diketahui persebaran Islam yang dibawa oleh ulama Melayu dan salinan tulisannya sampai ke Jawa Tengah dan Jawa Timur.

Kata Kunci : *Sabil al-Muhtadin. Kolofon, Semarang*

A. Pendahuluan

Manuskrip Sabil al-Muhtadin karya Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari (1710-1812) telah ditemukan di Surabaya Jawa Timur, sebuah manuskrip berbahasa Arab dan Melayu yang ditulis dengan aksara Arab dan Jawi (Arab Melayu). Manuskrip itu berkolofon sebanyak 21 baris yang menyebut nama kota Semarang, sebuah manuskrip yang menggambarkan tentang Islam Melayu yang tersebar di Nusantara, khususnya Semarang Jawa Tengah. Di antara teks dalam kolofon itu adalah:

وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ وَالْخَطِئِ الْحَجَّ عَبْدُ السَّلَامِ جَالِسٌ فِي بَلَدِ السَّمَارِغِ كَمُفَوِّغٍ كِنْدِيكَانِ أَدَاتِ

Artinya : Allah Maha tahu tentang benar dan salah. Ia bernama Haji Abd al-Salam yang bertempat tinggal di Semarang kampung Gandekan adanya;

Dari kolofon itu muncul pertanyaan: Bagaimana teks kolofon dalam manuskrip Sabil al-Muhtadin karya Syeikh Arsyad al-Banjari bertoponim Semarang? Dan bagaimana persebaran teks manuskrip itu sampai ke Jawa Tengah dan Jawa Timur.

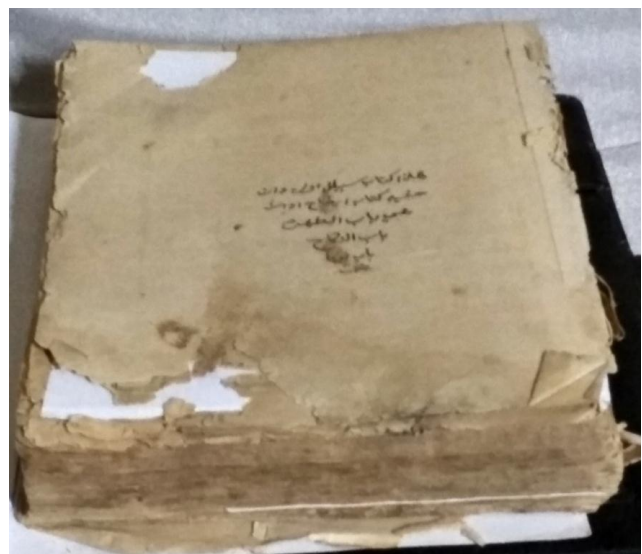
B. Deskripsi Manuskrip

Aspek aspek yang diamati

1. Nama Manuskrip

Manuskrip ini bernama Sabilul Awwal atau Sabil al-Muhtadin jilid pertama; sebuah Manuskrip yang berada dalam koleksi an. Masyhudi dosen Fakultas Adab UIN Sunan Ampel Surabaya. Manuskrip ini berasal dari pedagang barang antik yang bernama bapak Heru yang beralamat di Surabaya pada bulan Juli 2017.

Gambar manuskrip



2. Bentuk

Manuskrip ini berbentuk empat persegi dengan ukuran 20 x 16 cm, tebal 3 ½ cm. manuskrip ini dalam keadaan sebagian rusak yang tidak bisa dibaca. dan lembar ketiga yang hilang.

3. Hiasan dan Tulisan

Hiasan iluminasi garis-garis terdapat pada lembar pertama dan kedua, sedang hiasan ilustrasi tidak nampak dalam manuskrip ini. Tulisan yang digunakan adalah tulisan arab dan Jawi (Arab Melayu), sedang bahasa yang digunakan adalah bahasa Arab dan Jawi (Melayu). Sedang warna tulisan terdiri dari warna hitam dan merah.

4. Teknologi

Manuskrip ini terbuat dari bahan kertas Eropa ber-water mark, yang terdiri dari 18 kuras. Kemudian dijilid dengan dengan benang jahit biasa.

Kumpulan Teks dalam Manuskrip

1. Teks Sabilul Awwal bab Thaharah

Teks manuskrip Sabil al-Muhtadin bab Thaharah sebagai jilid pertama ini berbeda dengan kitab yang tercetak. Sabilul Awwal hanya memuat teks mulai dari bab muqaddimah sampai awal bab tayammum. Sedang jilid pertama dari kitab tercetak penerbit Toha Putra Semarang sampai akhir bab sembahyang.¹

2. Teks Tata Bahasa Arab

3. Teks al-I_h bab Nikah

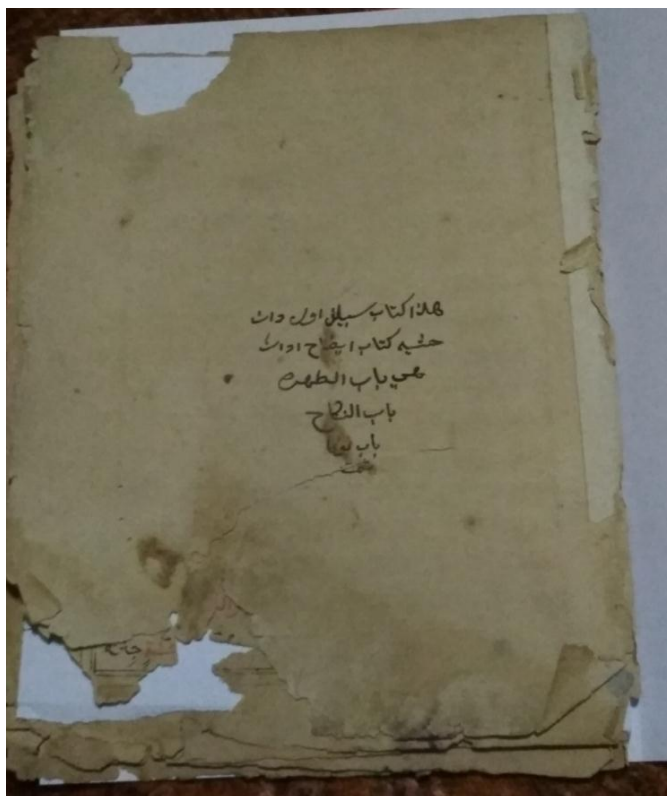
4. Teks Diyat

5. Teks Piyagem Qa_i

C. Muqaddimah dan Kolofon

1. Sampul Buku

2. Salinan Faksimile



¹ Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Sabil al-Muhtadin*, Jilid I (Semarang: Toha Putra, tt), 118 dan 250.

3. Salinan

هذا كتاب سبيل اول دان حشيه كتاب ايضاح اداث
هي باب الطهره
باب النكاح
باب دية
تمت

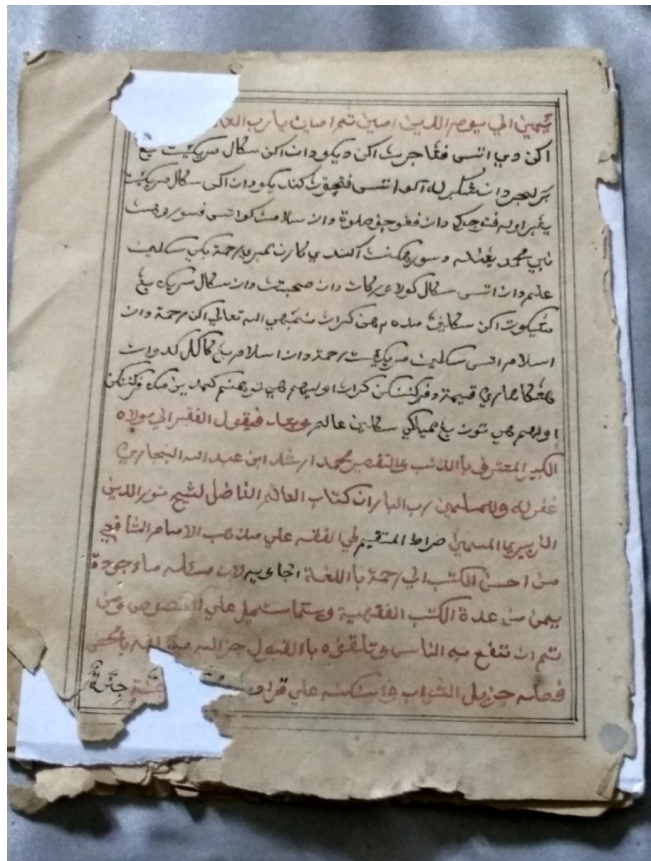
4. Terjemah kedalam Bahasa Indonesia

Ini adalah kitab Sabilul Awal (Sabil al-Muhatadin jilid pertama) dan hasyiah kitab 'I<d>a>h yang terdiri dari bab Thoharoh, bab nikah, bab diyat, tammat.

a. Muqaddimah teks

Lembar kedua recho baris ke-10 dengan baris ke 15 (5 baris) menerangkan tentang karya muhamad Arsyad al-Banjari. Adapun salinan teks dapat dilihat di bawah ini.

b. Salinan Faksimile



c. Salinan

..... ويعد فيقول الفقير الى مولاه
الكبير المعترف بالذنوب والتقصير محمد ارشد ابن عبدالله البنجاري
غفر له وللمسلمين رب البار ان كتاب العالم الفاضل لشيخ نور الدين
الرائري المسمين صراط المستقيم في الفقه على مذهب الامام لشافعي
من احسن الكتب المترجمة باللغة الجاوية ...

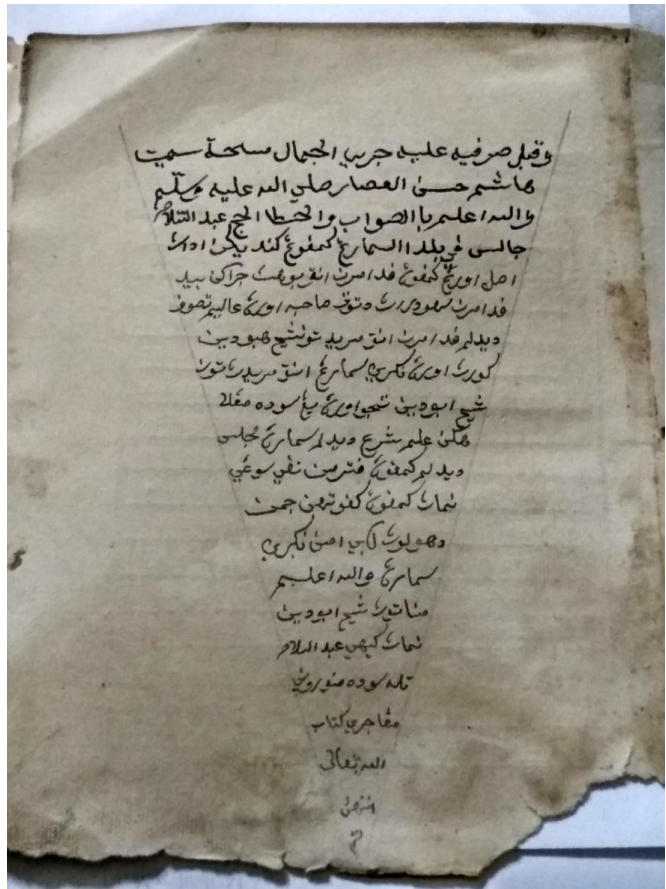
d. Terjemah

Setelah ini, maka berkatakatlah orang yang butuh pada tuannya yang Maha besar, yang sudah tahu banyak dosa dan kekurangan yang bernama Muhammad Arsyad ibn Abdullah al-Banjari, semoga

Allah yang Maha Pencipta memberi ampunan kepadanya dan kepada para kaum muslimin, Sesungguhnya kitab karya orang ‘alim yang mulia yaitu Syekh Nuruddin al-Raniry yang disebut dengan “ Sirat al-Mustaqim (jalan lurus) dalam fikih madzhab Syafi’i termasuk kitab yang bagus itu dialihkan kedalam bahasa Jawa.

A. Kolofon dan Salinan

Salinan Faksimile



Salinan Biasa

وَقَبْلَ صَرْفِهِ عَلَيْهِ جَرِي الْجَمَالِ مَسْحَةٌ سَمِيَتْ
 هَاشِمِ حَسَنِ الْعَصَارِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ وَالْخَطِّ الْحَجَّ عَبْدُ السَّلَامِ
 جَالِسٌ فِي بَلَدِ السَّمَارِغِ كَمَقْوُوعٍ كَنْدِيكِيكَنْ أَدَاثُ
 أَهْلِ أَوْرَاغِ كَمَقْوُوعٍ قَدْ مَرَّ أَنْقُ بُوَهْتُ جَرَاكُنْ بِيْدُ
 قَدَامَرَنْ سَهْوَدْرَاثُ دَاتُقُ صَاجِبِهِ أَوْرَاغِ عَالِمُ تَصَوُّفُ
 دِيْدَالْمُ قَدْ مَرَّ أَنْقُ مَرِيْدُ تُوْنَشِيخِ هَبُو دِيْنُ
 كُورُوْتُ أَوْرَاغِ نَكْرِي سَمَارَغِ أَنْقُ مَرِيْدُ تْ تُوْنُ
 شِيخِ أَبُو دِيْنِ تِيْجُو أَوْرَاغِ يَغُ سُوْدَةَ مَعَالَا
 هَكُنْ عِلْمُ شَرَاغِ دِيْدَلْمُ سَمَارَغِ مَجْلِسُ
 دِيْدَالْمُ كَمَقْوُوعِ فَتْرَسَنْ (قَدْرَسَنْ؟) نَقِي سُوْعِي
 نَمَاتُ كَمَقْوُوعِ كَقُوْتِيَهَنْ جَمَتْ
 دَهْوَلُوْتُ لِكِيْ أَمَنْ نَكْرِي

سَمَارَاغُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ
 مَنَا تُوَاتُ شِيخِ أَبُو دِيْنِ
 نَمَاتُ كِيْهِي عَبْدُ السَّلَامِ
 تَلَّهُ سُوْدَةَ مَنُورُوْنِي
 مَعَا جَرِي كِتَابِ
 اللَّهُ تَعَالَى
 اِنْتَهَى
 تَمَّ

1. Alih Tulisan

Wa qabla s}arfihi, yajri< al-jama>lu sihhah yusamma
 Ha<shim, h}usnu ‘is}a>r s}allallahu ‘alaihi wasallama,
 Wa Allalu a‘lamu bi al- sawa>b wa al-khat>a’ al-Haj Abd al-Sala>m
 Ja<lis Fi> Baladi Semarang kampung Gandekan adanya
 ahli orang kampong Pedamaran anak buahnya juragan buyud
 Pedamaran sahudaranya datuq Shahibah orang alim tasawuf
 di dalam Pedamaran anak murid tuan syekh Habuddin

gurunya orang negeri Semarang anak muridnya tuan
syekh Abuddin tejo orang yang sudah menga-
lahkan ilmu shara' di dalam Semarang majlis
di dalam kampung Peteresan (pederesan?) nepi sungai
namanya kampung Kaputihan jaman
dahulunya lagi aman negeri
Semarang Wa allahu a'lamu
Menatunya syekh Abudin
Namanya kiai Abd al-Salam
Telah sudah menuruni
Mengajari kitab
Allah ta'ala
Intaha
Tamma

2. Terjemah kedalam Bahasa Indonesia

Sebelum terjadi perubahan jaman, Sihah adalah gelar harum sehariannya, yang bernama Hasyim, sebaik generasi penerus nabi SAW.

Allah Maha Tahu tentang benar dan salah. Ia bernama Haji Abd al-Salam yang bertempat tinggal di Semarang kampung Gandekan adanya; dia penduduk kampung Pedamaran anak buahnya juragan buyud Pedamaran; dia bersaudara dengan datuq Shahibah orang alim tasawuf di dalam Pedamaran; dia anak murid tuan syekh Habuddin (Syihabuddin) gurunya orang negeri Semarang; dia anak muridnya tuan syekh Abuddin tejo orang yang sudah mengalahkan ilmu shara' di dalam Semarang yang punya majlis (pengajian) di dalam kampung Peteresan (Pederesan?), yaitu tepi sungai yang bernama kampung Kaputihan; Pada saat itu, kehidupan masih aman, tepatnya di negeri Semarang. Allah maha mengetahui. Dia anak menantu syekh Abudin (Syihabuddin) Namanya kiai Abd al-Salam yang telah menyilahkan untuk menyalin, dan mengajari kitab Allah Ta'ala. Cukup sekian. Selesai.

D. Persebaran Teks Sabil al-Muhtadin Sampai Semarang Jawa Tengah dan Jawa Timur.

1. Islam di Semarang

Semarang menjadi Islam ketika kerajaan Islam Demak pada abad ke-15 masehi. Dua orang berperan dalam mengislamkan Semarang adalah raden Patah dan Raden Kusen, saudara seibu berkelahiran Palembang.

Raden Patah atau Fatah adalah seorang raja Demak keturunan Brawijawa Majapahit yang menguasai Demak dan pantai utara Jawa. Sedangkan Raden Kusen adalah bupati Semarang. Setelah Kerajaan Demak, Semarang dibawah kekuasaan Pajang dan Mataram.

Pada masa Mataram, Semarang diserahkan ke VOC Belanda (1680) oleh Sultan Amangkurat II, sehingga Semarang mempunyai dua pemimpin yaitu Belanda dan Bupati Semarang dibawah Mataram.

2. Perang Jawa Diponegara di Semarang.

Ketika Perang Jawa (1825-1830) yang dipimpin Diponegoro, Semarang dipimpin oleh Kiai Umar ayah Kiai Haji Shaleh Darat. Sedangkan KH. Abdus Salam memimpin bagian Timur Jawa. Atas kekalahan Diponegoro, para pengikutnya menyebar dan mendirikan pondok pesantren seperti KH Abdus Salam mendirikan pondok pesantren di Jombang. Sedangkan Semarang berada dibawah langsung kekuasaan Belanda, yang sudah tidak aman lagi bagi orang Jawa.

3. Toponim Semarang dalam kolofon

Nama-nama kolofon sebelum Perang Jawa yang masih tersisa sesuai dengan kolofon manuskrip adalah:

a. Semarang

Kolofon memuat nama Semarang Jawa Tengah. Salinan dan terjemah kolofon dalam kolofon baris ke 1-5 sebagai berikut : Sebelum terjadi perubahan jaman, Sihah adalah gelar harum sehariannya, yang bernama Hasyim, sebaik generasi penerus nabi SAW. Allah Maha Tahu tentang benar dan salah Ia bernama Haji Abd al-Salam yang bertempat tinggal di Semarang kampung Gandekan adanya; dia penduduk kampung Pedamaran anak buahnya juragan buyud Pedamaran.

b. Kampung Gandekan

Kampung Gandekan berada di kelurahan Jagalan Semarang Tengah. Kelurahan Jagalan terdiri dari gabungan kampung kuno seperti: Gandekan, Kulitan, Kentangan, dan Gareman.²

c. Kampung Pedamaran

Kampung ini berada dalam kelurahan Kauman kecamatan Semarang Tengah. Kini, kampung dikenal dengan pasar Pedamaran.

d. Kampung Peteresan (Pederesan?) dan Kampung Kaputihan

Kini, kedua kampung ini belum diketahui dengan pasti. Jika nama itu berasal dari pederasan, kampung itu masih tersisa di bagian timur Kampung Gandekan. Keduanya perlu penelitian lebih lanjut.

² Angelina Dyah E.R. dkk, <http://fariable.blogspot.co.id/2010/05/kampung-gandekan.html>, 27 Agustus 2017.

e. Syeikh Abudin atau Syihabuddin dan KH. Abdus Salam

1. Syeikh Abudin atau Syihabuddin

Syeikh Abudin atau Syihabuddin adalah salah seorang anak lelaki dari Syeikh Arsyad al-Banjari pengarang teks Sabil al-Muhtadin. Dari sini dapat diketahui bahwa teks manuskrip ini datang di Semarang Jawa yang dibawa oleh anaknya yang bernama Syeikh Syihabuddin.

Kolofon baris ke- 6-13.

Dia anak murid tuan syeikh Habuddin (Syihabuddin)
gurunya orang negeri Semarang; dia anak muridnya tuan
syeikh Abuddin tejo orang yang sudah menga-
lahkan ilmu shara' di dalam Semarang yang punya majlis (pengajian)
di dalam kampung Peteresan (Pederesan?), yaitu tepi sungai yang
bernama kampung Kaputihan; Pada saat itu,
kehidupan masih aman, tepatnya
di negeri Semarang. Allah maha mengetahui.

Syeikh Syihabuddin adalah anak dari Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari. Dalam riwayatnya disebutkan:

... beberapa orang tua-tua di Pontianak, Kalimantan Barat menceritakan bahawa Syeikh Utsman adalah anak Syeikh Syihabuddin bin Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari dengan isterinya yang berasal dari Karang, Mempawah Hulu, Kalimantan Barat.³

2. KH Abdus Salam : Dari Semarang ke Jombang Jawa Timur

KH Abdus Salam mempunyai kegiatan keagamaan di Semarang Jawa Tengah, kemudian pindah ke Jawa Timur.

a. KH Abdus Salam di Semarang

Manuskrip ini ditulis oleh KH, Abdus Salam dengan nama gelar Sihhah adalah anak menantu Syihabuddin ibn Syeikh Arsyad al-Banjari. Ia telah menyalin teks tersebut dari ayah mertuanya dan sekaligus sebagai guru agama Islam. Dalam kolofon baris 15 -21 tertulis dengan terjemahnya:

Dia anak menantu syekh Abudin (Syihabuddin)
Namanya kiai Abd al-Salam
yang telah menyilahkan untuk menyalin,
dan mengajari kitab
Allah Ta'ala.
Cukup sekian.
Selesai.

b. KH Abdus Salam di Jombang Jawa Timur

KH. Abdus Salam yang bergelar Sihah. Kolofon baris ke-1-2 tersalin dan terjemah sebagai berikut:

Sebelum terjadi perubahan jaman, Sihah adalah gelar harum sehariannya, yang bernama Hasyim, sebaik generasi penerus nabi SAW. Allah Maha Tahu tentang benar dan salah Ia bernama Haji Abd al-Salam

³http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2007&dt=0115&pub=utusan_malaysia&sec=Bicara_Agama&pg=ba_01.htm&arc=hive. 27 Agustus 2017

Dalam tradisi sejarah Tebuireng dan Bahrul Ulum Jombang, KH Abdussalam menurunkan tokoh-tokoh Pesantren di Jombang Jawa Timur. Ia adalah pendiri pondok Pesantren Selawe Jombang, sebuah pondok yang menelurkan Pondok Pesantren Tebuireng dan Bahrul Ulum Jombang Jawa Timur. Pondok Selawe (dua puluh lima) berdiri setelah Perang Jawa.

Garis keturunan ini bila ditelusuri lewat ibundanya sebagai berikut: Muhammad Hasyim bin Halimah binti Layyinah binti Sihah/Abdus Salam bin Abdul Jabar bin Ahmad bin Pangeran Sambu bin Pangeran Nawa bin Joko Tingkir alias Mas Karebet bin Prabu Brawijaya VI. ⁴

KH. Abdus Salam meninggalkan kampung halamannya menuju Tambakberas untuk bersembunyi menghindari kejaran tentara Belanda. Bersama pengikutnya ia kemudian membangun perkampungan santri dengan mendirikan sebuah langgar (mushalla) dan tempat pondokan sementara buat 25 orang pengikutnya. Karena itu, pondok pesantren itu juga dikenal pondok selawe (dua puluh lima).⁵

Dari Kiai Abdus Salam atau Mbah Shoichah dan istrinya, Nyai Muslimah, kelak melahirkan keturunan ulama-ulama besar. Seperti sebut saja, Hadratus Syekh KH. Hasyim Asy'ari (*founding father* dan Rais Akbar NU), KH Abdul Wahab Chasbullah (Pendiri dan Rais 'Am pertama NU), KH Abdul Wahid Hasyim (Tokoh NU dan Mantan Menteri Agama RI), KH Muhammad Wahib Wahab (Tokoh NU, Mantan Menteri Urusan Kerja Sama Sipil-Militer RI, dan Mantan Menteri Agama RI), KH. Abdurrahman Wahid (Mantan Ketua Umum PBNU dan Mantan Presiden RI), dan lain-lain. (Diolah dan diedit dari berbagai sumber).⁶

KH Hasyim Asy'ari sebagai pengasuh Pondok Pesantren Tebuireng Jombang, sedang KH Wahab Hasbullah adalah pengasuh Pondok Pesantren Bahrul Ulum Jombang Jawa Timur adalah keturunan dari KH Abdus Salam penulis manuskrip berkolofon dengan toponim Semarang.

E. Penutup.

1. Kesimpulan

Dari uraian diatas dapat diketahui bahwa:

- a. Kolofon Manuskrip Sabil al-Muhtadin karya Syeikh Muahmmad Arsyad al-Banjari beraksara Arab dan Jawi yang berisi madzhab Syafi'i itu bertoponim Semarang terdiri dari 21 baris.
- b. Teks manuskrip Sabil al Muhtadin karya Syeikh Muahmmad Arsyad al-Banjari tersebar sampai ke Jawa Tengah dan Jawa Timur. Persebaran sampai ke- Jawa Tengah dibawa oleh anaknya yang bernama Syihabuddin, kemudian disalin oleh anak menantu dan sekaligus muridnya bernama KH Abdussalam yang lebih dikenal dengan nama Kiai Sihah, seorang pendiri pondok Pesantren Selawe sebagai cikal bakal Pondok Tebuireng dan Bahrul Ulum Jombang Jawa Timur.

2. Saran

Penelitian ini sebagai awal dari penelitian manuskrip Sabil al-Muhtadin yang berkolofon Semarang. Sebuah penelitian lanjutan sangat dibutuhkan dalam rangka pengembangan penelitian manuskrip.

⁴ <http://robbul-wali.blogspot.co.id/2012/09/kh-noh-haqsyim-asyari.html>, 27 Agustus 2017

⁵ <http://suara-santri.tripod.com/files/pesantren/pesantren3.html>. 27 Agustus 2017

⁶ http://www.kompasiana.com/juneditor/kiai-abdus-salam_551af4688133116e0c9de358. 27 Agustus 2017.

Daftar Pustaka

- Al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad, *Sabil al-Muhtadin*, Jilid I, Semarang: Toha Putra, tt.
- Al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad, *Sabil al-Muhtadin*, Jilid II, Semarang: Toha Putra, tt.
- Ambary. Hasan Muarif, *Menemukan Peradaban, Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998.
- Attas (al) Syed Muhammad Naquib, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Bandung: Mizan, 1977
- Bacharach. Jere L. *A Middle East Studies Handbook*, Washington: The University of Washington Press, 1986.
- Fathurahman, Oman, *Filologi Indonesia, Teori dan Metoda*, Jakarta: Prenada Group, 2015.
- Fathurahman, Oman, *Katalog Naskah Dayah Tanoh Abee Aceh Besar*, Jakarta: Penerbit Komunitas Bambu, 2010.
- Fathurahman, Oman, *Tarekat Syattariyah di Minangkabau*, Jakarta: Pranada Media Group, 2008.
- Sukendar, Haris, *Metode Penelitian Arkeologi*, Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 1999.
- Linsay, Jenifer dkk, *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara Jilid 2*, alih bahasa: RM Soetanto, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994.
- Lubis, Nabilah, *Menyingkap Intisari Segala Rahasia Karangan Syekh Yusuf Al-Taj Al-Makassari*, Bandung: Penerbit Mizan, 1996.
- Marbawiy (al), Muhammad Idri>s Abdu al-Rau>f, *Qamu<s Idri>s Al Marbawiy, al-Juz al- Tha>ni*, Mesir: *Mustafa> al-Ba>biy al-H{alabi wa Aula>duhu>*, 1935.
- Mulyadi, Sri Wulan Rujati, *Kodikologi Melayu di Indonesia*, Depok: Fakultas Sastra UI, 1994.
- Pudjiastuti, Titik, *Aksara Pegon, Sebuah Pengenalan atas Salah Satu Aksara dalam Naskah Jawa*, makalah disajikan dalam Seminar epigrafi AAEI (Asosiasi Ahli Epigrafi Indonesia) tanggal 28-30 Mei 2001 di Universitas Negeri Malang.
- Sya'ban, Ginanjar, "Sabi>l al-Muhtadi>n Fi> al-Tafaqquh bi Amr al-Di>n" dalam : *Mahakarya Islam Nusantara*, Tangerang: Pustaka Compass, 2017
- Suhadi, Machi, "Perkembangan Epigrafi di Indonesia", dalam: *Jurnal Kebudayaan Nomor 3 tahun II 1992/1993*, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1993.
- Tjandrasasmita, Uka, *Penelitian Arkeologi Islam di Indonesia dari Masa ke Masa*, Kudus: Menara, Kudus, 2000.
- Tjandrasasmita, Uka, *Pidato Promotor Penganugerahan Gelar Doktor Kehormatan dalam Sejarah dan Arkeologi Islam*, pada hari Kamis, 8 Oktober 1998, Jakarta: IAIN Jakarta, 1998.
- Tjandrasasmita, Uka, *Arkeologi Islam Nusantara*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009.

Digital Manuskrip Sabil al Muhtadin Koleksi King Saud University

Internet:

- Angelina Dyah E.R. dkk, <http://fariable.blogspot.co.id/2010/05/kampung-gandekan.html>, 27 Agustus 2017.
- http://ww1.utusan.com.my/utusan/info.asp?y=2007&dt=0115&pub=utusan_malaysia&sec=Bicara_Agama&pg=ba_01.htm&arc=hive. 27 Agustus 2017
- <http://robbul-wali.blogspot.co.id/2012/09/kh-noh-haqsyim-asyari.html>, 27 Agustus 2017
- <http://suara-santri.tripod.com/files/pesantren/pesantren3.htm>. 27 Agustus 2017
- http://www.kompasiana.com/juneditor/kiai-abdus-salam_551af4688133116e0c9de358. 27 Agustus 2017

Riwayat Hidup Penulis

1. Nama : Dr. Masyhudi Kurdi, M Ag
2. Lahir di Tuban 1959
3. Orang Tua: KH Sulaiman Kurdi dan Hj Muntamah
4. M I tamat 1971 Sawahan Rengel Tuban
5. Pesantren secara kalong di Maqom Tahrir, Rengel
6. PGA Swasta. Pendidikan Guru Agama / 4 tahun (Setingkat Mts). 1975 Rengel Tuban
7. Pesantren Hidayatul Mubtadiin Wedi Kapas Bojonegoro
8. PGA Negeri / 6 tahun Bojonegoro 1977
9. BA.di IAIN Sunan Ampel Fakultas Adab 1981

10. Pondok Pesantren Darul Arqom Wonocolo Surabaya
11. Drs. di IAIN Sunan Ampel Fakultas Adab jurusan SKI 1985
12. M. Ag di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta 1999 dengan judul Tesis : Sumbangan Kitab Rihlah Ibn Battutah bagi Kajian Arkeologi Perkotaan di Samudera Pasai.
13. Dr. di UIN Sunan Ampel Surabaya 2017 dengan judul disertasi : Kajian Arkeologi Islam Terhadap Manuskrip Khutbah Pembangunan Karya K. H. Ma'shum Ja'far dalam Lingkungan Lumpur Porong Sidoarjo
14. Mengajar Mata kuliah di Fak Adab dan Humaniora UIN Sunan Ampel Surabaya
 - a. Arkeologi Islam
 - b. Peleografi dan Epigrafi
 - c. Kodikologi dan Filologi

DINAMIKA KEBUDAYAAN ISLAM DALAM TEKS SYAIR PERANG PALEMBANG

Raden Muhammad Ali Masri
Dosen FKIP Universitas Sriwijaya
(Email : *limas_rm@yahoo.com*)

Abstrak

Sebuah teks sastra yang dihasilkan pada masa lampau, pada dasarnya bukan hanya sebagai sebuah bentuk imajinasi seorang penulis saja, tapi juga merekamkan pelbagai hal yang berlaku pada masa itu berkenaan dengan ikhwal keagamaan. Agama Islam yang berkembang pesat di Palembang tentu menjadi alas pijak bagi dinamika kebudayaan lokal, yang tidak hanya menjadi unsur keyakinan dan kepercayaan semata. Dalam tataran teks sastra yang dikaji ini sekurangnya akan terlihat kepelbagaian itu tidak berhenti pada satu titik saja, tetapi juga berlaku secara dinamis dalam lingkup kebudayaan. Misalnya, dalam analisis amalan sosial yang berkait rapat dengan keberadaan nilai ekspresif, nilai ekspresensial, dan nilai relasional, pada dasarnya dipengaruhi oleh nilai-nilai pada masyarakat yang berkembang pada masa itu atau lazim juga disebut dengan nilai-nilai Melayu. Analisis nilai ekspresif cenderung berkait erat dengan tuturan, perbuatan atau kelakuan para aktor/partisipan secara sosial. Sebaliknya, analisis amalan agama dilakukan dengan melihat kepada motif yang dibangun oleh leksikalisasi, frasa, klausa, bahkan ayat yang menunjukkan motif tauhid, motif syariat, dan motif dakwah. Kajian ke atas motif tauhid ini didasari oleh pertimbangan bahwa segala sesuatu yang terjadi di muka bumi ini atas ketauhidan atau keesaan Allah yang menjadi junjungan masyarakat setempat, termasuk juga berserah diri atas segala kehendak dan pertolongan Allah. Motif syariat adalah berkenaan dengan hukum dan ibadah yang dijalankan dalam kehidupan, misalnya shalat, berdoa, berzikir, beratib, *jihad fi sabilillah*, dan memohon maaf. Motif dakwah lebih mempertegas kepada seruan untuk menuju kebaikan dalam jalan Islam, misalnya penjelasan tentang perang sabil yang luar biasa faedahnya, amanat dan khianat, syahid atau syuhada, neraka, serta kepercayaan yang mengaitkan petunang dengan ilmu tasawuf dalam konteks yang berkaitan dengan persenjataan.

Kata Kunci : *dinamika kebudayaan, amalan sosial, amalan agama*

A. Pendahuluan

Perkembangan bahasa dan sastra Melayu, menurut Shafie Abu Bakar (1984:162—176) pada peringkat permulaan memperlihatkan daya kreativitas yang asli dan *simple*. Kedatangan pengaruh Hindu-Budha-Hindu terutamanya membawa falsafah inkarnasi—penjelmaan. Dengannya, gambaran tentang alam, insan lari dari realitas kepada fantasi dongeng dan bertentangan dengan logika serta rasional, sebaliknya ia lebih bersifat estetika. Hal ini amat mempengaruhi falsafah pemikiran Melayu yang terikut-ikut dengan gambaran alam dongeng dan watak manusia sakti dan bersifat khayangan. Ia bertentangan dengan logika dan rasional, tetapi sesuai diterapkan pada perasaan dan estetika semata.

Dikatakan, manakala Islam membawa keyakinan tentang alam nyata dan metafisika yang berfalsafah tauhid, ia bersifat pengisian dalaman dan luaran; menekankan keyakinan hari depan dan kekinian yang berkait rapat di antara keduanya. Ia memupuk pandangan nilai, keyakinan, keilmuan, dan tujuannya mempengaruhi setiap aspek kehidupan masyarakat Melayu, khususnya di dalam etimologi bahasa dan sastranya. Oleh karena Islam memulakan tradisi penulisan dalam bahasa Melayu dan warisan tinggalan penulisan adalah banyak, kajian-kajian terhadap hasil-hasil tinggalan ini perlu dilakukan untuk menimbulkan kesadaran terhadap sumbangan gemilang ini sebagai memperkukuhkan tradisi dan asas bagi kesinambungannya.

Zahrah Ibrahim (1986, ms. v-xi) mengatakan bahwa salah satu corak sastra Melayu lama yang mempunyai sifat-sifat tempatan dari segi isinya ialah hasil-hasil kesusasteraan yang bercorak sejarah. Hasil-hasil penulisan sastera Melayu lama yang bersifat demikian sering digolongkan oleh para sarjana sastra Melayu sebagai sastra sejarah. Secara umum karya-karya ini menceritakan kisah kegemilangan Negara-negara Melayu Lama. Walaupun karya-karya ini ditulis dalam bentuk sastra, tetapi cerita di dalamnya juga mengandungi fakta-fakta sejarah terutama dari segi nama pelaku, latar tempat dan latar masa. Ia mengisahkan kejadian-kejadian yang berlaku pada zaman dahulu atau mengisahkan jurai keturunan raja-raja dalam sebuah negeri. Sastera sejarah juga menggambarkan kebudayaan dan struktur masyarakat lama, satu golongan masyarakat yang mempunyai perasaan, sikap, kepercayaan, dan cita-cita sesuai dengan kehendak sezaman.

Dalam pada itu pula tiada berlebihan bila Annas Haji Ahmad (1988:1) berpandangan bahawa menghuraikan teks sastera tidak dapat melupakan bahasa, sebab bahasalah yang menghubungkan antara dua orang atau lebih anggota masyarakat. Teks sastera dalam menceritakan kisah manusia dalam bentuk seni mementingkan kegunaan bahasa. Berjenis-jenis teks sastera merupakan gambaran langsung dari dunia, sebagaimana yang dilihat oleh masyarakatnya. Isi dan pendapat-pendapat di dalamnya mungkin amat aneh menurut masyarakat moden, tetapi hal-hal itu merupakan soal-soal biasa untuk masyarakat zaman dahulu. Pentingnya teks sastera begini, tidak dapat dinafikan kerana merupakan tali dan hubungan untuk mencari keadaan-keadaan, kepercayaan-kepercayaan pandangan hidup dan segala yang mengenai kehidupan zaman silam.

Berdasarkan keterangan budayawan Palembang, Raden Muhammad Akib (1980:79), teks SPP ditulis oleh Raden Muhammad Rasip, juru tulis pribadi Sultan Mahmud Badaruddin II pada tahun 1235 H atau 1819M. Selanjutnya, ditemukan tiga jenis teks SPP. Teks pertama dan kedua daripada teks SPP terdapat di Museum Belanda, sebagaimana juga disinggung Woelders (1975) di dalam buku *Het Sultaanat Palembang 1811—1825*. Teks SPP itu beliau identifikasikan sebagai MP 4a dan MP 4b di *Instituut vor de Tropen te Amsterdam*, Belanda. Dalam pada itu, teks yang dianalisis dalam makalah ini ialah teks SPP yang disimpan Kemas H. Andi Syarifuddin, ditulis dengan menggunakan aksara Jawi (Arab Melayu). Dengan kata lain, teks SPP ini adalah teks ketiga.

Bertitik tolak daripada pandangan di atas, makalah yang sederhana ini akan mencoba untuk membahas kandungan teks *Syair Perang Palembang* (SPP) dalam konteks dinamika kebudayaan Islam, yang tentunya tidak terlepas dari sosiobudaya Melayu dan jati diri masyarakat Melayu Palembang, sebagai representasi amalan agama yang dikaji menurut pandangan analisis wacana mega.

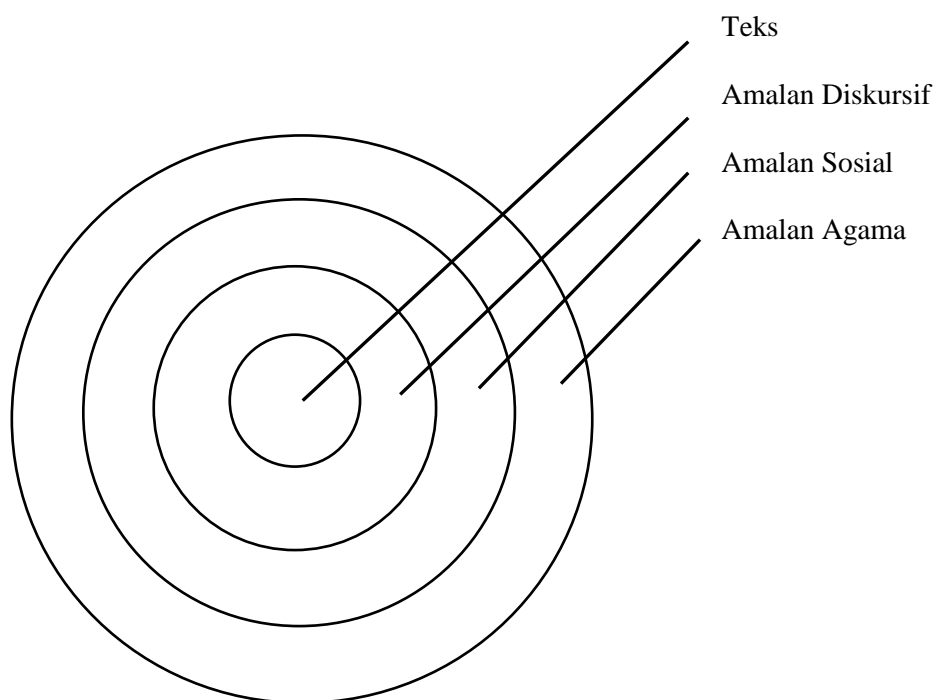
B. Pengenalan Analisis Wacana Mega

Analisis wacana mega (AWM) dalam kajian ini pada asasnya merupakan kajian yang dikembangkan daripada analisis wacana kritis, yang hanya membahas seputar amalan diskursif dan amalan sosial saja. Bagi analisis wacana mega, ada satu hal lagi yang menjadi super ordinat, yang tidak hanya menjelma dalam kuasa dan tindakan manusia dalam representasi dunianya, tetapi juga telah meresap dalam sendi kehidupan manusia, iaitu amalan agama. AWM merupakan pengembangan daripada AWK Fairclough dan AWK

Wodak. Ini terjadi karena pada kedua model tersebut tidak ditemukan kajian berkenaan dengan amalan agama, yang menjadi asas pada masyarakat Melayu.

Pada dasarnya, struktur sosial, amalan sosial dan amalan wacana merupakan faktor-faktor yang membedakan perlakuan antara kumpulan-kumpulan sosial dalam situasi-situasi yang berbeda. Dalam kaitan ini, faktor agama dan juga amalan agama juga memenuhi keadaan ini, yaitu sebagian yang amat penting yang membedakan masyarakat Melayu Islam dengan masyarakat Melayu bukan Islam. Kedua-dua masyarakat ini mungkin mempunyai segelintir amalan wacana dan sosial yang serupa, tetapi mereka pasti mempunyai amalan-amalan lain yang berbeda dalam aspek dan amalan agama. Malah, bagi amalan-amalan yang seupa juga, dasar yang mengawal kewujudan amalan tersebut pasti tidak sama karena dasarnya merupakan agama mereka.

Dengan memperhatikan hal di atas, kajian ini mengikut model AWM (Sanat, 2005) yang menambah satu lagi amalan, yaitu amalan agama. Kajian ini mengiktiraf terdapatnya satu lagi aras pada dimensi konteks yang menyentuh amalan agama. Berikut skema yang menunjukkan model AWM yang merangkumi amalan agama.



Skema Model Konsepsi Empat Dimensi Wacana Mega

Menurut Sanat (2005), dimensi amalan agama bukan merujuk kepercayaan tentang keyakinan sesuatu fenomena alam saja, termasuk konsep, proses dan produksi. Akan tetapi, amalan agama merujuk apa saja amalan yang diwahyukan melalui kitab, yang dicontohkan daripada rasul dan yang bersifat *amar makruf nahi munkar*.

Model Konsepsi Empat Dimensi Wacana Mega menolak amalan berbentuk ideologi yang bertentangan dengan amalan agama. Namun, bagi model analisis wacana ini konsepsi ideologi juga membawa pengertian bahawa terdapat setengah amalan yang berbentuk ideologi yang tercakup dalam

cakupan amalan agama. Contoh bagi amalan ideologi ini adalah seperti pengalaman ideologi demokrasi yang berlaku dalam pengalaman agama. Di sini, pengalaman ideologi berlaku ke bawah konsep takwa.

Ditambahkan Sanat, Model Konsepsi Empat Dimensi ini adalah sebagai mengisi lompong yang terdapat dalam model Tiga Dimensi Analisis Wacana oleh Fairclough. Model Fairclough hanya menyentuh hubungan antara manusia – *hablumminannas*. Namun, terdapat seperingkat hubungan lagi yang disempurnakan oleh Model AWM, iaitu hubungan antara manusia dengan Tuhan – *hablummin-Allah*.

C. Dinamika Kebudayaan Islam dalam Teks Syair Perang Palembang

Hal yang membedakan kajian AWM dengan AWK justru terletak pada penempatan amalan agama. Jika pada kajian-kajian AWK yang ada tidak menyinggung sama sekali ikhwal agama, maka AWM justru memberikan tempat tersendiri baginya. Bagi AWM, amalan agama menempati posisi yang superordinat daripada posisi lainnya, dan tidak menjadi subordinat daripada ideologi yang ada. Kajian pada amalan agama ini dikembangkan kepada: (1) motif tauhid, (2) motif syariat, dan (3) motif dakwah.

D. Motif Tauhid

Kajian motif tauhid ini didasari oleh pertimbangan bahawa segala sesuatu yang terjadi di muka bumi ini atas ketauhidan atau keesaan Allah. Makna tauhid adalah menjadikan Allah sebagai satu-satunya sesembahan yang benar dengan segala kekhususannya (Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin dalam *Syarh Tsalatsatil Ushul*, 39). Artinya, seseorang yang bertauhid hanya menjadikan Allah sebagai satu-satunya sesembahan saja. Perhatikan petikan berikut ini.

Data Amalan Agama Motif Tauhid (1)

Kod	D a t a	Amalan Agama
0012a	<i>Laa ilaa ha illallah</i> dipalukan ke kiri	√
0012b	Kepada hati nama sanubari	
0012c	Datanglah opsir meriksa berdiri	
0012d	Haji berangkat opsirpun lari	
0015a	Haji berteriak <i>Allahu Akbar</i>	√
0015b	Datang mengamuk tak lagi sabar	
0015c	Dengan tolong <i>Tuhan Malik al-Jabbar</i>	√
0015d	Serdadu Belanda habislah bubar	

Pada rangkap ke-12 dan ke-15 data di atas, penulis teks SPP telah menegaskan bahawa spirit daripada motif tauhid dalam amalan agama telah menjadi landasan bagi perjuangan rakyat Palembang.

Pada kode 0012a dituliskan *Laa ilaa ha illa Allah* dipalukan ke kiri. pada asasnya ayat tauhid *Laa ilaa ha illallah* pada 0012a itu lebih kepada sebuah ketauhidan seorang hamba kepada zat Yang Maha Suci, telah menghujam dan meresap ke dalam jantung manusia (dada sebelah kiri), Ikhwal ini lebih dipertegas lagi bahawa ayat tauhid itu *dipalukan* juga *kepada hati nama sanubari* (0012b). Maksudnya, kalimat tauhid itu benar-benar telah ternanam di jiwa dan raga pihak Palembang.

Ayat *laa ilaha illa Allah* adalah kalimat tauhid yang mencakup keseluruhan dari agama yang telah dibawa oleh para rasul sesuai dengan wahyu yang mereka terima. Ayat tersebut adalah ayat yang paling agung yang mengandung suatu hakikat yang besar. Ayat tersebut juga yang telah menjadikan seseorang beriman (mukmin) atau murtad (kafir). Ayat ini juga menunjukkan kemandirian Allah dalam keesaan-Nya.

Tidak hanya ayat Tauhid yang dipaterikan ke dalam jiwa pihak Palembang, takbir *Allahu Akbar* ‘Allah Maha Besar’ (0015a) juga menjadi semangat utama tindakan daripada pihak Palembang dalam berperang. Walaupun demikian, harapan mereka akan kekuasaan Yang Maha Tinggi pun hadir pada kesempatan itu, sebagaimana disampaikan penulis teks SPP dalam 0015c dan 0015d *Dengan tolong Tuhan Malik al-Jabbar Serdadu Holanda habislah bubar*. Kata *al-Malik* dan *al-Jabbar*, sebagaimana dipetik oleh penulis teks SPP di atas adalah nama-nama Tuhan yang terdapat dalam *Asma ul Husna*. Kata *al-Malik* bermakna Allah adalah dzat yang merajai dan menguasai semua makhluk-Nya, sedangkan kata *al-Jabbar* bermakna Allah adalah Dzat yang dapat melaksanakan keinginan dan kehendak-Nya dengan jalan memaksa kepada setiap orang, dan tidak ada sesuatu pun yang dapat mencegah keinginan-Nya. Semuanya ada dalam kekuasaan-Nya, dan tidak ada kemampuan manapun yang sanggup melanggar larangan-Nya. Dengan makna yang sedemikian tingginya ke atas kekuatan dan kekuasaan Allah itulah pihak Palembang berharap memenangkan perang.

Perintah Allah bagi Sultan Palembang adalah hal yang utama. Oleh itu, dalam menyatakan alasan untuk menolak permintaan Menteng, Sultan Palembang juga memberikan dalil kepada amalan agama, sebagaimana terakam dalam data berikut ini.

Data Amalan Agama Motif Tauhid (2)

Kod	Data	Amalan Agama
0229a	Dibalas surat bunyinya baiklah	
0229b	Apa juga dengan <i>perintah Allah</i>	√
0229c	Jika hendak damai kapal keluarlah	
0229d	Jika tak mau baik langgarlah	

Pada data di atas, utamanya yang terdapat pada 0229b *apa juga dengan perintah Allah*, menunjukkan bahawa segala tindak tanduk, gerak gerik daripada Sultan Palembang berlatar kepada kekuasaan Allah. Maknanya, apa-apa yang menjadi putusan atau perbuatannya adalah berdasar kepada perintah Allah. Sekali lagi, pernyataan seperti ini menunjukkan bahawa kekuasaan Tuhan jauh melebihi dan berada di atas kekuasaan Sultan Palembang.

Dalam beberapa rangkap yang lain, juga terdapat betapa Allah menjadi tempat bersandar, tempat berharap, tempat meminta pertolongan. Dalam pada itu, penggunaan nama Allah juga kadang berganti-ganti dengan nama Tuhan sebagaimana terdapat dalam contoh berikut.

Data Amalan Agama Motif Tauhid (3)

Kod	Data	Amalan Agama
0075a	Dibalas Temenggung Astrawijaya	
0075b	Di mulut meriam keluarlah cahaya	
0075c	Dengan karunia <i>Tuhan Yang Kaya</i>	√
0075d	Rakyat Menteng tiada berdaya	
0143a	Dibalas surat tiada berlelah	
0143b	Kita dibawa perintah <i>Allah</i>	√
0143c	Jika hendak damai kapal keluarlah	
0143d	Pergi di Muntok kita suruhilah	
0147a	Di Tambakbaya perang besarlah	
0147b	Tiada undur tiada kalah	
0147c	Orang benteng hendak sabilillah	
0147d	Menantikan tolong <i>Qodratullah</i>	√
0172a	Datanglah Ngabehi Satcagati	
0172b	Janggutnya bagai bunga melati	
0172c	Dengan tolong <i>Tuhan Rabb al-Izzati</i>	√
0172d	Lepaslah bahaya luka dan mati	
0175a	Pangeran membedil sangat perkasa	
0175b	Mengadap lawan beribu laksa	
0175c	Dengan petolong <i>Tuhan Yang Esa</i>	√
0175d	Rakyat Menteng rusak binasa	
0190a	Dikabulkan <i>Tuhan Rabb al-Akwan</i>	√
0190b	Dengan berkat Syekh Qutub Bangsawan	
0190c	Menolong muridnya mendapat lawan	
0190d	Jenderal tu hampir terkena tawan	
0191a	Lalu dibedil Sayid Abdurrahman	
0191b	Jenderal menjadi tidak siuman	
0191c	Dengan petolong <i>Malik al-Rahman</i>	√
0191d	Muka Menteng bagai siluman	

Dari pada data di atas, terdapat penggunaan kata atau frasa *Tuhan Yang Kaya* (0075c), *Allah* (0143b), *Qodratullah* (0147d), *Tuhan Rabb al-Izzati* (0172c), *Tuhan Yang Esa* (0175c), *Tuhan Rabb al-Akwan* (0190a), dan *Malik al-Rahman* (0191c) merupakan sesuatu bentuk ketauhidan yang sangat tinggi kepada-Nya. Hal ini juga sekali gus bukti bahawa dalam masyarakat Palembang, motif tauhid menjadi pembangkit semangat utama dalam berperang melawan pihak Belanda.

E. Motif Syariat

Motif syariat dalam amalan agama Islam, berdasarkan penelusuran kepada beberapa sumber, bermakna datang ke sumber air mengalir atau datang pada syariah. Kemudian kata tersebut digunakan untuk pengertian hukum-hukum Allah yang diturunkan untuk manusia. Dalam hal ini Allah berfirman, “Untuk

setiap umat di antara kamu (umat Nabi Muhammad dan umat-umat sebelumnya) Kami jadikan peraturan (syariat) dan jalan yang terang.” (QS. *al-Maidah*:48). “Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) tentang urusan itu (agama), maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang yang tidak mengetahui.” (QS. *al-Maidah*:18).

Dengan demikian, perkataan syariat dapat juga memiliki arti hukum-hukum (peraturan) yang diturunkan Allah SWT. agar manusia keluar dari kegelapan ke dalam terang, dan mendapatkan petunjuk ke jalan yang lurus, melalui Nabi Muhammad SAW. baik berupa al-Quran maupun Sunnah Nabi yang berwujud perkataan, perbuatan, dan ketetapan, atau pengesahan.

Daripada hal-hal yang diatur berasaskan syariah ini, dalam teks SPP terdapat beberapa hal yang cukup berperan, misalnya peribadatan, yang tidak hanya terhad kepada hubungan dengan Allah semata, tetapi juga hubungan sesama manusia, bahkan sampai kepada ikhwal peperangan. Beberapa hal yang berkenaan dapatlah disampaikan berikut ini.

Pertama, ikhwal shalat yang menjadi tiang agama, bagaimana pun juga nampak pada petikan berikut ini.

Data Amalan Agama Motif Syariat (1)

Kod	D a t a	Amalan Agama
0197a	Sayid Ahmad bin Ali datang membantu	
0197b	Lakunya elok sahaja tertentu	
0197c	Hatinya keras seperti batu	
0197d	Amalnya dawam yang <i>lima waktu</i>	√

Dari pada petikan di atas terlihat bahawa *amalnya yang dawam lima waktu* (0197d) merupakan sebagai petunjuk pihak Palembang senantiasa mendahulukan hal yang *lima waktu*, yang dalam hal ini adalah menunaikan shalat wajib lima kali sehari semalam, iaitu Maghrib, Isya, Subuh, Zuhur, dan Ashar.

Kedua, selain menunaikan ibadah shalat lima waktu, hal lain yang juga tidak kalah pentingnya untuk dilakukan sebagai umat Islam ialah berdoa. Ada beberapa keterangan di dalam teks SPP yang berkenaan dengan doa, sebagaimana terdapat dalam data berikut.

Data Amalan Agama Motif Syariat (2)

Kod	D a t a	Amalan Agama
0067a	Pangeran membaca <i>do'a</i> selamat	√
0067b	Dengan berkat segala keramat	
0067c	<i>Harap syafaat Nabi Muhammad</i>	√
0067d	Rakyat Menteng hancurlah lumat	
0077a	Temenggung membaca <i>do'a</i> Isim al-wara	√
0077b	Kapal Menteng seperti jintera	
0077c	Banyak mundur sedikit mara	
0077d	Kelasi kapal sangat sengsara	

Dari pada data tersebut sekurangnya terdapat perkataan *membaca do'a* (0067a dan 0077a) yang juga dilengkapi dengan *berharap syafaat Nabi Muhammad* (0067c), yang menunjukkan bahwa tokoh-tokoh dari pihak Palembang senantiasa berdoa, bermohon kepada Allah SWT dan berharap syafaat dari Nabi Muhammad SAW agar dapat memenangkan pertempuran tersebut.

Ketiga, bentuk lain daripada ibadah dalam motif syariat ini adalah adanya aktivitas berzikir, beratib, dan sekaligus berdoa, sebagaimana tercantum dalam petikan berikut.

Data Amalan Agama Motif Syariat (3)

Kod	D a t a	Amalan Agama
0011a	Delapan belas harinya Sabtu	
0011b	Bulan Sya'ban ketika waktu	
0011c	Pukul empat jamnya itu	
0011d	Haji <i>berzikir</i> di Pemarekan tentu	√
0012a	Haji <i>beratib</i> tengah pengadepan	√
0012b	Berkepung bagai ngadap ayapan	
0012c	Tiada lagi malu dan sopan	
0012d	Ratib berdiri berhadap hadapan	

Perkataan *berzikir* (0011d) sebagaimana dinyatakan di atas memiliki makna bahawa adanya aktiviti menyebut-nyebut nama Allah dan mengingati Allah, sedangkan *beratib* (0012a) dapat bermakna zikir, berupa puji-pujian kepada Allah yang diucapkan secara berulang-ulang. Hal ini juga menunjukkan bahawa orang-orang dari pihak Palembang dalam berperang tidak melepaskan dirinya daripada berzikir (*beratib*), yang sekaligus menjadi pemberi semangat dan harapan kepada mereka dalam berperang.

Keempat, bagi pihak Palembang pada asasnya berperang bukan merupakan sebagai bentuk perlawanan saja kepada pihak Belanda, melainkan juga sebagai bentuk perjuangan dalam mengharapkan ridha Allah SWT. yang juga disebut-sebut sebagai bentuk *sabilillah*.

Data Amalan Agama Motif Syariat (4)

Kod	D a t a	Amalan Agama
0145a	Orang benteng semua hadirilah	
0145b	Pangeran dan menteri akan <i>sabilillah</i>	√
0145c	Kapal mendekat lalu dibedillah	
0145d	Kici dan kapal habis hancurlah	

Perkataan *sabilillah* sebagaimana tercantum pada 0145b merupakan bentuk pernyataan sikap pihak Palembang dalam berperang melawan pihak Belanda. Perkataan ini lazimnya dilafalkan sebagai *jihad fi sabilillah*, yang menurut Amat Juhari Moain (1991:13) bermakna berusaha, berkorban, dan berjuang baik dengan lidah (perkataan), harta benda (kekayaan), atau dengan perbuatan (amal kebajikan), atau melancarkan

jihad perang sama ada memerangi musuh-musuh Allah, dan bagi menegakkan yang hak (kebenaran) dan keadilan, dan bagi menghancurkan serta melenyapkan kemungkaran (keburukan) dan kebatalan serta kekufuran, untuk mencapai jalan yang diridhai Allah.

Kelima, dengan berpijak kepada asas *jihad fi sabilillah*, maka sebenarnya yang dihadapi oleh pihak Palembang dalam berperang bukan sekedar pihak yang ingin menjajah saja, tetapi juga menanamkan kekufuran. Hal ini terlihat dari pemunculan beberapa perkataan yang mengarah secara pasti, iaitu *kafir* dan *kafir harbi*.

Data Amalan Agama Motif Syariat (5)

Kod	D a t a	Amalan Agama
0018a	Haji berteriak sambil memandang	
0018b	Hai <i>kafir</i> marilah tandang	√
0018c	Syurga bernaung di mata pedang	
0018d	Bidadari hadir dengan selendang	
0031a	Masuk kompeni <i>kafir harbi</i>	√
0031b	Anggur dimakannya dengan serabi	
0031c	Patutlah rupanya bagai labi-labi	
0031d	Hampirilah akan memakan babi	

Pada dasarnya perkataan *kafir* (0018b) bermakna seseorang yang tidak percaya kepada Allah dan rasul-Nya, sedangkan *kafir harbi* (0031a) adalah orang kafir yang memusuhi Islam. Oleh itu, adalah benar sekali apabila perjuangan dalam melawan pihak Belanda bagi pihak Palembang adalah *jihad fi sabilillah*, karena pada dasarnya mereka tidak hanya melawan bentuk penjajahan, akan tetapi juga sekaligus melawan bentuk kekufuran.

Keenam, penulis teks SPP adalah manusia biasa yang tiada lepas daripada kesalahan dan kekhilafannya. Untuk itu, pada bahagian akhir teks SPP ia pun menyampaikan permohonan maafnya kepada para pembaca teks.

Data Amalan Agama Motif Syariat (6)

Kod	D a t a	Amalan Agama
0258a	Tamatlah syair ayuhai tuan	
0258b	Mengarang nin lelah bukan kelakuan	√
0258c	<i>Ampun</i> dan <i>maaf</i> semua sastrawan	
0258d	Banyak yang khilaf tidak ketahuan	
0259a	Tidak ketahuan lebih dan kurang	
0259b	Melainkan diharap <i>maaf</i> sekarang	√
0259c	Kerana baharu berlajar ngarang	
0259d	<i>Ampun</i> diharap segala orang	√

Dari pada petikan yang terdapat dalam rangkap-rangkap di atas, ditemukan perkataan *ampun* dan *maaf* (0258c), *maaf* (0259b) dan *ampun* (0259d) yang disampaikan oleh penulis teks SPP kepada para sastrawan, maupun kepada para pembaca teks. Ini menunjukkan betapa secara pribadi, penulis teks SPP merupakan seseorang yang berpegang pada tuntunan al-Quran, Surat *an-Naml:46*, yang berbunyi “Dia berkata: Hai kaumku mengapa kamu minta disegerakan keburukan sebelum (kamu minta) kebaikan? Hendaklah kamu meminta ampun kepada Allah, agar kamu mendapat rahmat.”

F. Motif Dakwah

Adapun motif dakwah ini pada dasarnya bertitik tolak kepada perkataan dakwah yang berasal dari bahasa Arab yang memiliki arti seruan, ajakan, atau panggilan. Seruan yang digunakan dalam dakwah bertujuan untuk mengajak seseorang baik dalam melakukan sesuatu kegiatan atau dalam merubah pola serta kebiasaan hidup. Dakwah memiliki banyak arti yang bisa digunakan secara luas tidak hanya dalam agama yang sering digunakan, namun seruan yang diberikan bisa dimaknai dalam hal positif maupun negatif. Penggunaan kata dakwah merujuk ajakan, atau seruan yang disampaikan kepada seseorang untuk berubah ke arah yang lebih lebih baik.

Dalam kajian Islam, perkataan dakwah adalah seruan yang berupa penyampaian larangan serta perintah Allah sehingga seseorang menghindari tindakan yang dapat menghasilkan dosa. Dalam kajian dakwah pada kes ini. Dakwah juga bisa digunakan dalam menyampaikan ancaman yang diberikan ketika seseorang tidak melakukan sesuatu yang baik di mata Agama. Dalam buku *Dustur Dakwah*, A. Hasmy (1997:18) menjelaskan pengertian dakwah menurut al-Qur'an sebagai seruan yang mengajak seseorang untuk meyakini dan mengamalkan aqidah serta menegakkan syariat Islam. Seruan ini dalam bentuk lisan maupun perbuatan adapun metode yang digunakan bisa berbagai macam. Seruan dalam dakwah identik dengan melakukan kebajikan dan mencegah daripada kemungkaran, yang bertujuan untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat.

Berkenaan dengan motif dakwah yang terdapat dalam teks SPP, terdapat beberapa hal yang patut disampaikan di sini daripada analisis yang dilakukan. Hal ini dapat saja terjadi karena munculnya anggapan yang mengharuskan apa saja yang menjadi bagian daripada motif dakwah ini berkenaan secara langsung dengan al-Quran dan al-Hadist.

Data Amalan Agama Motif Dakwah (1)

Kod	D a t a	Amalan Agama
0055a	Jikalau perang sabil di darat	√
0055b	Sekalian dosa habis mengirat	√
0055c	Hati di dalam janganlah ngirat	√
0055d	Hanya haq al-Adam juga tersirat	√
0056a	Jikalau perang sabil di laut	√
0056b	Tiadalah lagi sangkut dan paut	√
0056c	Arwah diambil Malak al-Maut	√
0056d	Lantas ke syurga bidadari memaut	√
0057a	Dari hal isteri kamu yang gari	√
0057b	Jika ibadat merendahkan diri	√

0057c	Jadi penghulu sekalian bidadari	√
0057d	Di dalam syurga ke sana ke mari	√
0058a	Inilah pahala orang sabilillah	√
0058b	Segala dosa diampuni Allah	√
0058c	Tidak berpayah tidak berlelah	√
0058d	Air Kalkausar dirasailah	√

Dari pada data di atas dapat dilihat bahwa penulis teks SPP menyampaikan pandangannya terhadap perang dari aspek amalan agama, lebih-lebih berkaitan dengan motif dakwah. Ihwal perang *sabil* disampaikan melingkupi empat rangkap (0055a hingga 0058d).

Sudut pandang penulis teks SPP dalam empat rangkap syair di atas menunjukkan juga pengetahuannya yang cukup luas tentang perang *sabil* daripada aspek motif dakwah. Perang dalam konteks ini adalah perjuangan di jalan Allah dan sesiapa yang *syahid* di dalamnya akan beroleh syurga dan merasakan air telaga Kautsar yang luar biasa khasiatnya.

Pada bagian yang berbeda, juga dijumpai seruan yang berkenaan dengan ikhwal *syahid* dalam perang.

Data Amalan Agama Motif Dakwah (3)

Kod	D a t a	Amalan Agama
0021a	<i>Syahid</i> lah haji dua dan tiga	√
0021b	Akan mengisi di dalam <i>syurga</i>	√
0021c	Bidadaripun banyak tiada berhingga	
0021d	Datang memapak tidak terduga	

Daripada petikan pada rangkap di atas terdapat perkataan *syahid* (0021a) yang bermakna sebagai orang yang meninggal dunia kerana berperang di jalan Allah (*jihad fi sabilillah*), dan ianya *akan mengisi di dalam syurga* (0021b). Ini menunjukkan betapa seruan yang disampaikan melalui teks SPP ini menunjukkan bahwa para pejuang atau para pahlawan dari pihak Palembang yang meninggal dunia di medan pertempuran akan disebut syuhada dan memperoleh syurga.

Dalam teks SPP juga ditemukan penggambaran pihak pribumi yang ikut membela pihak Belanda, yang menurut pandangan Islam sangat jauh sekali daripada memperoleh syurga, sebagaimana terdapat dalam petikan berikut ini.

Data Amalan Agama Motif Dakwah (4)

Kod	D a t a	Amalan Agama
0032a	Senantiasa membuat durhaka	√
0032b	Jalan Islam tiada suka	√
0032c	Itulah orang yang kena murka	√
0032d	Patut menjadi isi neraka	√
0213a	Iman terbang di dalam dadanya	√
0213b	Mengikut iblis jadi tenteranya	√
0213c	Perintah syariat dibuangkannya	√
0213d	Di dalam neraka tempat diamnya	√

Daripada data dalam rangkap-rangkap di atas, semuanya berkenaan dengan sikap dan tingkah laku yang jauh daripada nilai-nilai Islami. Pada rangkap 0032 secara jelas digambarkan bahawa orang yang senantiasa membuat durhaka tidak disukai dalam jalan Islam, itulah orang yang kena murka dan patut menjadi isi neraka. Pada rangkap 0213 lebih dalam lagi digambarkan bahawa iman terbang di dalam dadanya, mengikut iblis jadi tenteranya, perintah syariat dibuangkannya, di dalam neraka tempat diamnya. Kedua rangkap ini terlihat menunjukkan bahagian akhir dengan perkataan neraka. Kedua rangkap ini pun menjadi seruan kepada pihak-pihak pribumi yang membela pihak Belanda bahwa sikap dan tingkah laku mereka itu sangat bertentangan dengan ajaran Islam, dan patut mendapatkan neraka sebagai balasannya.

Penulis teks SPP di dalam teks juga menyebut semacam kepercayaan orang Melayu berkait dengan ketepatan, termasuklah untuk penggunaan senjata, sebagai sesuatu yang menjadi “amalan tradisi”, namun ianya juga berkait rapat dengan amalan agama.

Data Amalan Agama Motif Dakwah (5)

Kod	D a t a	Amalan Agama
0086a	Pangeran membedil dengan <i>petunang</i>	√
0086b	Rambutnya ikal pata memunang	
0086c	Harum laksana bunga pinang	
0086d	Gemuruhlah bunyi gong dan canang	

Perkataan *petunang* disampaikan penulis teks SPP pada kode 0024c. Kata *petunang* difahamkan sebagai bentuk kepandaian dalam menjalankan sesuatu atau *ilmu petunang*, dalam hal ini ialah kepandaian dalam menembakkan peluru tersebut tepat ke sasaran yang dihajati. Dalam kehidupan masyarakat Melayu dahulu kala tidak dapat dipisahkan dengan amalan spiritual. Boleh dikatakan setiap perkara yang dilakukan oleh mereka ada pantang larang, amalan dan petuah. Begitu juga dengan penggunaan senjata api. Masyarakat Melayu dahulu kala telah mempunyai beberapa amalan dan petuah dalam menggunakan senjata api. Bedil itu diibaratkan hanya sebagai alat sahaja untuk menyampaikan peluru kepada yang dituju. Untuk menentukan tembakan yang tepat sarasannya, adapula syarat-syarat, kifiat, petuah, dan amalannya yang berhubungan dengan ajaran tasawuf (A.Samad Ahmad, 1984b, ms. x-xi).

G. Simpulan

Berdasarkan analisis yang dilakukan ke atas amalan agama dalam teks SPP, dapatlah dikatakan bahwa kehidupan kebudayaan Islam telah meresap dan mewujudkan ke dalam konsep pemikiran dan perbuatan masyarakat yang digambarkan.

Analisis amalan agama tersebut dilakukan dengan melihat kepada motif yang dibangun oleh leksikalisasi, frasa, klausa, bahkan ayat yang menunjukkan motif tauhid, motif syariat, dan motif dakwah. Kajian ke atas motif tauhid ini didasari oleh pertimbangan bahwa segala sesuatu yang terjadi di muka bumi ini atas ketauhidan atau keesaan Allah yang menjadi junjungan masyarakat tempatan, termasuk berserah diri atas segala kehendak dan pertolongan Allah. Motif syariat adalah berkenaan dengan hukum dan ibadah yang dijalankan dalam kehidupan, misalnya shalat, berdoa, berzikir, beratib, *jihad fi sabilillah*, dan memohon maaf. Motif dakwah lebih mempertegas kepada seruan untuk menuju kebaikan dalam jalan Islam, misalnya

penjelasan tentang perang sabil yang luar biasa faedahnya, amanat dan khianat, syahid atau syuhada, neraka, serta kepercayaan yang mengaitkan petunang dengan ilmu tasawuf.

Hal lain yang tidak dapat dilepaskan begitu saja daripada dinamika kebudayaan Islam dalam kehidupan masyarakat Palembang, khususnya pada masa itu adalah wujud intelektualitas yang ditunjukkan melalui tulisan yang menggunakan struktur Arab-Melayu atau huruf Jawi, yang pemunculannya jelas tidak dapat dipisahkan dari keberadaan Islam di dunia tempatan.

Daftar Pustaka

- A.Samad Ahmad. (1984a). *Sulalatus Salikin (Sejarah Melayu)*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- A.Samad Ahmad. (1984b). *Peluru Petunang*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka
- Abu Hassan Abdul. (2010). *Teori Balaghah Melayu*. Kuala Lumpur: Pustaka Widad.
- Amat Johari Moain. 1991. *Jihad dan Pengertiannya*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Annas Haji Ahmad. (1988). *Sastera Melayu Lama dan Baru*. Kuala Lumpur: Masa Enterprise.
- Djohan Hanafiah. (ed.) (1996). *Perang Palembang Melawan VOC*. Palembang: Pemerintah Kotamadya Palembang.
- Harun Mat Piah. (2005). "Falsafah dan Pemikiran Melayu dalam Syair Madhi". dlm *Pandangan Semesta Melayu Syair*. Rogayah A. Hamid & Wahyunah Abd. Gani (eds.). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Hasmy, A. (1997). *Dustur Dakwah Menurut al-Quran*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Husni Rahim. (1998). *Sistem Otoritas dan Administrasi Islam: Studi tentang Pejabat Agama Masa Kesultanan dan Kolonial di Palembang*. Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu.
- Kemas Andi Syarifuddin. koleksi "Teks Syair Perang Palembang".
- Moh. Saifulloh Al Aziz. (2005). *Fiqih Islam Lengkap*. Surabaya: Penerbit Terbit Terang.
- Raden Muhammad Akib (RHAMA). (1980). *Sejarah Perjuangan Sri Sultan Mahmoed Badaredin II*. Palembang: RHAMA Enterprise.
- Sanat Md. Nasir. (2004). "Ucapan Bajet 2005 oleh Perdana Menteri Malaysia: Analisis Wacana Kritis Plus", dlm. Kertas Kerja Persidangan International Conference in Commemoration of the 40th Anniversary of Department of Malay-Indonesian Studies anjuran Hankuk University of Foreign Studies of Seoul, Korea Selatan, 27 – 28 Oktober.
- Sanat Md. Nasir. (2005). "Tatabahasa Wacana Mega: Analisis Ucapan Rancangan Malaysia Kesembilan, Bajet 2005 dan 2006", dlm. Kertas Kerja Persidangan International Confrence: Worlds in Discourse Representations of Realities anjuran Sekolah Pengajian Bahasa dan Linguistik, Fakulti Sains Sosial dan Kemanusiaan, Universiti Kebangsaan Malaysia di Sheraton Hotel and Towers, Subang, Selangor, 21 – 23 November.
- Sanat Md. Nasir. (2009). "Analisis Wacana Mega dari Sudut Kuasa dan Ideologi dalam Teks Hubungan Malaysia China", dlm. Kertas Kerja Persidangan Antarabangsa Pengajian Melayu anjuran Beijing Foreign Studies University, Beijing, China, Jun.
- Shafie Abu Bakar. (1984). "Falsafah Pemikiran Melayu Dirinjau dari Perkembangan Bahasa dan Sasteranya". dlm *Bahasa dan Sastera Nusantara: Sejarah dan Masa Depan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin. Tanpa tahun. *Syarh Tsalatsatil Ushul*.
- Syed Muhammad Naguib. (1990). *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Melayu (ABIM).
- Tafsir Al-Quran*. Penerbit Daarul Haq.
- Wan Abdul Kadir Wan Yusoff. (1998). "Tradisi Budaya Melayu Berteraskan Islam", dlm. *Jurnal Pengajian Melayu*. Jilid 8.
- Zahrah Ibrahim (ed.). (1986). *Sastera Sejarah: Interpretasi dan Penilaian*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

REPRESENTASI PERAN POLITIK BUNDO KANDUANG PADA SISTEM PEMERINTAHAN NAGARI DALAM UPAYA MEMPERKUAT DEMOKRASI LOKAL DI SUMATERA BARAT

Amaliatulwalidain

Program Studi Ilmu Pemerintahan

Fakultas Ilmu Pemerintahan dan Budaya Universitas Indo Global Mandiri

(Email : *amaliatulwalidain@gmail.com*)

Abstrak

Pasca Sumatera Barat kembali kepada sistem pemerintahan Nagari, praktis terjadi perubahan pada sistem politik pemerintahan lokal di Minangkabau. Melalui Peraturan Daerah No 2 Tahun 2007 tentang Pokok-pokok Pemerintahan Nagari, sistem politik pemerintahan lokal di Sumatera Barat kemudian dilandaskan pada konsep “*Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah*”. Dalam konsep “*Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah*” penyelenggaraan pemerintahan Nagari secara prosedural dilaksanakan pada konteks demokrasi lokal yang bersumber pada kearifan lokal masyarakat Nagari, yaitu, keterlibatan unsur-unsur lokalitas adat, salah satunya yaitu unsur adat Bundo Kanduang. Bundo Kanduang adalah salah satu unsur adat yang mewakili representasi kaum perempuan di Nagari. Representasi dan peran politik Bundo Kanduang sebagai bagian dari penyelenggaraan pemerintahan di Nagari dan kedudukannya secara formal berada dalam (BAMUS) atau Badan Musyawarah Nagari bersama-sama dengan unsur-unsur adat lainnya. Bundo Kanduang, merupakan salah satu instansi adat yang merupakan representasi dari kaum perempuan di Nagari. Tugas utama dari Bundo Kanduang berperan penting dalam menjaga kelestarian budaya dan adat istiadat Minangkabau yang berlandaskan kepada *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah*. Perubahan struktur sistem pemerintahan lokal di Sumatera Barat, turut menyebabkan perubahan pada representasi dan peran Bundo Kanduang, apabila sebelumnya kedudukan Bundo Kanduang hanya sebagai penjaga kelangsungan dan kelestarian adat istiadat saja, melalui amanat dari Peraturan Daerah No 2 Tahun 2007, secara formal memberikan peran politik Bundo Kanduang yang termanifestasi melalui representasi Bundo Kanduang pada Badan Musyawarah (BAMUS) Nagari sebagai penyelenggara pemerintahan Nagari. Maka melalui tulisan ini, akan memberikan analisis mendalam tentang bagaimana representasi peran politik Bundo Kanduang dalam penguatan demokrasi lokal di Sumatera Barat. Teori dan konsep yang digunakan dalam menjawab pertanyaan penelitian ini menggunakan teori representasi politik dan teori demokrasi lokal. Metode penelitian menggunakan metodologi penelitian kualitatif deskriptif-analitis dengan menggunakan jenis data primer dan data sekunder. Data primer diperoleh dari wawancara mendalam (*in-depth interview*).

Kata Kunci : *Representasi Politik, Demokrasi Lokal, Bundo Kanduang, Pemerintahan Nagari*

A. Latar belakang

Sejak Sumatera Barat kembali kepada pemerintahan nagari sesuai dengan dikeluarkannya Perda No.9 Tahun 2000 dan dipertegas kembali melalui Perda No.2 Tahun 2007 tentang pokok-pokok pemerintahan nagari, terjadi perubahan krusial dalam tata laksana pemerintahan di Sumatera Barat. Melalui peraturan tersebut menandai demokrasi lokal di Minangkabau dihidupkan kembali, setelah sekian lama dihilangkan akibat diberlakukannya Undang-undang No.5 Tahun 1979 tentang pemerintahan desa, yang telah menyebabkan pemisahan secara tajam terhadap unsur adat dan unsur administrasi pemerintahan.

Kembalinya sistem pemerintahan nagari dalam struktur pemerintahan di Sumatera Barat, yang tercermin dalam Perda No 9 Tahun 2000 dan Perda No. 2 Tahun 2007 tentang pokok-pokok

pemerintahan nagari, secara langsung juga turut mengembalikan legitimasi kepemimpinan adat dalam mengatur proses politik yang berlangsung di nagari. Kesempatan besar untuk menghidupkan kembali ruh adat yang berbasis pada *adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah* tidak hanya menuntut pada representasi dan peran serta masyarakat nagari, secara khusus juga menuntut keterlibatan perempuan dalam proses penyelenggaraan pemerintahan.

Amanat untuk melibatkan perempuan atau bundo kanduang secara tegas tertulis dalam pasal 12 Perda No.2 Tahun 2007 yang menyebutkan bahwa, anggota BAMUS Nagari (badan musyawarah nagari) terdiri dari unsur Ninik Mamak (tokoh adat /kepala sukuP) , Alim Ulama (Tokoh Agama), Cadiak Pandai (cendikiawan), Bundo Kanduang (Tokoh Perempuan) dan komponen masyarakat lainnya yang tumbuh dan berkembang di Nagari.¹

Asumsi yang mendasari pasal 12 tersebut, adalah agar semua kepentingan golongan masyarakat dapat terwakili terutama dalam perumus kebijakan di nagari. Dari unsur tersebut terlihat bahwa pengembangan sistem Pemerintahan Nagari di Sumatera Barat menjamin peran serta perempuan dalam kehidupan politik di nagari. Secara yuridis formal perempuan dalam masyarakat nagari memiliki jaminan akan peran yang sama dalam pembuatan keputusan. Landasan yuridis ini menjadi peluang yang cukup besar bagi bundo kanduang di nagari untuk terlibat dalam kehidupan politik Nagari.²

Berpijak pada persoalan diatas, maka tulisan ini hendak membahas tentang bagaimana keterlibatan bundo kanduang sebagai salah satu unsur terpenting dalam proses penyelenggaraan pemerintahan di nagari terutama menyangkut kedudukannya di BAMUS (badan musyawarah), tentu secara langsung hadirnya bundo kanduang tidak hanya dilihat sebagai respon tentang penataan ulang relasi kekuasaan yang terjadi di nagari, melainkan juga pada perubahan representasi dan peran bundo kanduang dalam upaya merangkai kembali konteks demokrasi lokal yang sesuai pada nilai-nilai *adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah*.

B. Bundo Kanduang : Representasi Gender & Kekuasaan di Minangkabau

Sejak tahun 1970-an studi tentang budaya Minangkabau telah banyak menarik minat peneliti-peneliti asing dari luar negeri diantaranya dari Belanda, Jerman, Korea, Jepang dan Amerika Serikat³. Ilmuwan-ilmuwan mancanegara tersebut meneliti dan mengajukan makalah yang tidak hanya banyak membahas mengenai keunikan budaya Minangkabau tetapi juga mengkaji tentang struktur politik di Minangkabau. Penggunaan teori-teori keilmuan oleh para ilmuwan tersebut berasal dari disiplin keilmuan yang berbeda-beda khususnya sosiologi, antropologi, sejarah, sastra, hingga politik. Penggunaan teori-teori keilmuan tersebut tidak hanya menambah khazanah literatur tentang “Minangkabau”, melainkan juga secara tidak langsung memperkenalkan budaya Minangkabau di mata dunia.

¹ Peraturan Daerah Propinsi Sumatera Barat No. 2 Tahun 2007 Tentang Pokok-pokok Pemerintahan Nagari

² Irawati. *Bundo Kanduang dan Tantangan Politik dalam Badan Perwakilan Anak Nagari (BPAN)*. Jurnal DEMOKRASI Vol. IX No. 1 Tahun 2010, hlm 26-27

³ Jeffrey Hadler. *Sengketa Tiada Putus Matriarkat, Reformisme Islam, dan Kolonialisme di Minangkabau*. Jakarta : Freedom Institute. 2010.

Jumlah kajian ilmiah tentang daerah-daerah di Indonesia barangkali hanya Jawa, Bali dan mungkin Aceh yang bisa menandingi Minangkabau. Karena berbagai fakta sosial dan sejarah yang telah diketahui secara elementer, mulai dari peristiwa sejarah sampai dengan sistem kekerabatan matrilineal. Etnis Minangkabau termasuk yang paling “populer” sebagai sasaran penelitian ilmiah. Hal ini sudah bermula sejak awal abad 20. Popularitas Minangkabau sebagai sasaran penelitian ilmiah semakin menaik sejak tahun 1970 meskipun sempat hampir-hampir terhenti selama dua puluh tahun.⁴ Hal tersebut semakin dipertegas oleh J. Kahn, bahwa kajian ilmiah mengenai Etnis Minangkabau mempunyai daya tarik di kalangan antropologis dalam melihat kehidupan adat yang berdasarkan pada sistem klan dan garis keturunan matrilineal.⁵

Sebagian besar kajian ilmiah tentang budaya Minangkabau, umumnya membahas mengenai tentang sistem kehidupan masyarakat Minangkabau bercorak matrilineal, dimana secara kultural Sumatera Barat memiliki keunikan dalam menempatkan perempuan dalam konstelasi kehidupan sosialnya. Simbol dari kehidupan matrilineal di Minangkabau dibentuk dalam sistem dimana ibu atau wanita tertua mengepalai keluarga dan keturunan (*clans*) serta hubungan ditentukan melalui garis keturunan perempuan termasuk juga dalam aturan pemerintahan adat, wanita tertua (wanita senior) yang disebut *bundo kanduang* mempunyai peran signifikan untuk mengendalikan keputusan adat.⁶

Bundo kanduang selalu disimbolkan sebagai *Limpapeh Rumah Nan Gadang*, yang memiliki status istimewa dan memainkan peran penting dalam kehidupan dan komunitas sosial di Nagari. Selain sebagai penarik garis keturunan, peran penting *Bundo kanduang* lainnya pemilik dari harta pusaka (modal ekonomi) serta sebagai pimpinan dalam “*Rumah Nan Gadang*”. Dalam *Kaba Cinduo Mato*⁷ atau cerita populer rakyat Minang dan merupakan cerita sastra klasik Minangkabau, sosok Bundo Kandung selalu diinterpretasikan sebagai sosok raja perempuan yang mempunyai legitimasi penuh dalam mengontrol kekuasaan di dalam istana *Pagaruyung*. *Bundo kanduang* diceritakan sebagai tokoh yang pintar, cerdas, arif bijaksana. Sebagai orang yang cerdas dan pintar, ia mengajar anaknya Dang Tuanku dalam segala hal, antara lain, tentang adat istiadat, sopan santun dalam masyarakat, dan cara-cara memerintah.⁸

De Jong berargumen, bahwa sistem organisasi politik Minangkabau serta kehidupan politik dan sosial antara posisi matrilineal dan posisi patrilineal saling terkait satu sama lain dan sudah tergambar jelas dalam cerita *Kaba Cinduo Mato*. Menurut De Jong, *Kaba Cinduo Mato* tidak hanya menggambarkan tentang kehidupan bundo kanduang sebagai penguasa di Minangkabau, tetapi *Kaba*

⁴ *Ibid*, hlm xxiv

⁵ J. S. Kahn. *Tradition, Matriliny, and Change Among The Minangkabau Of Indonesia*. The Jurnal Of Asian Studies Vol 71, No 4 November : The Association For Asian Studies . Tahun 2012, hlm 64

⁶ Prima Aswirna and Fahmi Reza, *Man's Without Power : Gender Paradigm In West Sumatera*. Article AICIS Tahun 2015, hlm 15.

⁷ *Kaba Cinduo Mato* memiliki posisi khusus di Indonesia Sastra tradisional Minangkabau, terutama cerita-cerita yang tergambar dalam *Kaba Cinduo Mato* yang mencerminkan nilai-nilai adat serta Islam sebagai *nucleus* yang menjadi fondasi cara hidup orang Minangkabau saat itu (Manan, 1967 : 81) *Kaba Cinduo Mato* ini kemudian memperkuat deskripsi Minangkabau sebagai suatu masyarakat matrilineal dimana kaum perempuannya memiliki beberapa hak istimewa dan turut memegang peranan penting dalam kehidupan bermasyarakat. lihat dalam Mina Elfira. *Bundo Kandung : A. Powerful Or Powerless Ruler ? Literary Analisis Of Kaba Cinduo Mato (Hikayat Nan Muda Tuanku Pagaruyung)*. Makara : Sosial Humaniora .Vol. 11, No. 1, Juni 2007, hlm 30-36

⁸ H. Idrus Hakimy Dt. Rajo Penghulu. *Pegangan Penghulu, Bundo Kandung, Dan Pidato Alua Pasambahan Di Minangkabau*. Bandung : 1980, hlm 161-162.

Cinduo Mato merupakan juga jawaban bagi pertanyaan apakah mungkin bagi seorang perempuan untuk menjadi pemimpin pada masyarakat adat di Minangkabau⁹.

Secara mendasar sosok dan figur Bundo Kanduang dalam ceritera *Kaba Cinduo Mato* tersebut, tidak hanya memberikan gambaran tentang representasi gender dan kekuasaan perempuan di Minangkabau, tetapi juga sebagai petunjuk dan realita, bahwa pada kenyataannya perempuan di Minangkabau mengambil peran yang cukup signifikan dalam urusan politik dan masyarakat. Secara rinci representasi gender dan kekuasaan Bundo Kanduang dalam kehidupan sosial dan politik di Minangkabau dapat diamati dalam beberapa periode sebagai berikut :

1. Pra Kolonial

Dalam tataran sistem Matrilineal di Minangkabau, secara normatif, keberadaan kaum perempuan atau biasa yang disebut dengan Bundo Kanduang, tidak dapat dipisahkan dari aspek sosial, ekonomi, budaya maupun politik, karena aspek tersebut telah memberikan kedudukan dan ruang tersendiri bagi perempuan Minang untuk berperan dalam setiap dimensi kehidupan masyarakat. Untuk mengetahui bagaimana representasi Bundo Kanduang di Ranah Minang dan bagaimana perannya dalam setiap perubahan sosial dan politik di Minangkabau.¹⁰

Evelyn Blackwood, menyatakan bahwa sosok Bundo Kanduang yang tercermin dalam *Kaba Cinduo Mato* inilah yang kemudian menjadi figur dianggap sebagai perempuan kuat, *nurture* dan bijaksana, yang memiliki kekuatan bahasa politik tersendiri di Minangkabau, terutama dalam pengaruh terhadap struktur sosial politik serta budaya politik masyarakat. Bundo Kanduang dianggap sebagai sosok yang pertama kali meletakkan sistem matrilineal yang bersandarkan pada *adat basandi syarak, yarak Basandi kitabullah*.¹¹ Melalui sosok Bundo Kanduang yang dianggap sebagai perempuan hebat dan bijaksana, turut memberi andil pada kebanggaan masyarakat Minang terhadap sistem matrilinealnya, dan pada pencitraan kaum perempuannya yang perannya dan posisinya sama halnya dengan Bundo Kanduang di dalam cerita *Kaba Cinduo Mato*

Sosok dan sifat Bundo Kanduang yang dari awal sudah dipahami memegang peranan penting dalam struktur matrilineal, kemudian ikut berpengaruh terhadap beberapa fungsi dan peranan umum kaum perempuan dalam adat istiadat Minangkabau. Adapun fungsi dan peran dari Bundo Kanduang berdasarkan pada sifatnya, adalah sebagai berikut :

a. *Manaruik Alua Nan Lurui*

Manaruik Alua Nan Lurui dimaksudkan bahwa segala ketentuan-ketentuan yang telah disepakati dan digariskan oleh nenek moyang dari persoalan sosial, ekonomi hingga hukum harus dipatuhi dan ditaati, termasuk juga pada ketentuan tentang *alua pusako* bahwa rumah untuk wanita, sawah ladang dengan segala ketentuannya adalah hak milik kaum perempuan, ketentuan tersebut sifatnya nyata dan tidak bisa diganti. Wujud ketaatan bagi kaum perempuan tidak hanya dari segi *alua*

⁹ Opcit, Mina Elfira. *Bundo Kanduang : A. Powerful Or Powerless Ruler ? Literary Analisis Of Kaba Cinduo Mato (Hikayat Nan Muda Tuanku Pagaruyung)*. Makara : Sosial Humaniora .Vol. 11, No. 1, Juni 2007, hlm 31

¹⁰ Amaliatulwalidain. *Dari Representasi Substantif Menuju Reprerentasi Deskriptif (Studi : Dinamikan Peran Politik Bundo Kanduang Di Nagari Sungai Rimbang)* . Tesis pada Departemen Ilmu Politik dan Pemerintahan Universitas Gadjah Mada. Tahun 2012, hlm 43.

¹¹ Evelyn Blackwood. *Representing Women The Politics Adat Writing*. The Jurnal Of Asian Studies Vol 60, No 1 Februari : The Asoasiation For Asian Studies. Tahun 2001, hlm 126

pusako saja, melainkan juga pada ketentuan-ketentuan adat atau *alua adat* yang telah disepakati dari para pemimpin dan pemangku adat, berbeda dengan *alua pusako*, *alua adat* bisa diganti dengan ketentuan yang lain yang disesuaikan dengan kondisi dan situasi.¹²

b. Manampua Jalan nan Pasa

Jalan nan pasa menurut adat mengandung arti kiasan, bahwa setiap yang dilalui baik pada jalan dunia maupun jalan akhirat harus kepada tujuan yang baik. Pada jalan dunia ada empat prinsip yang harus dipegang oleh bundo kanduang yaitu¹³ :

- 1) *Baadat*, didalam hidup bergaul menurut adat Minangkabau *adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah* dimana tiap-tiap yang disusun menjadi aturan yang senantiasa berlandaskan pada budi pekerti yang luhur dan harus diamalkan pada setiap perilaku dan perbuatan.
- 2) *Balimbago*, menurut adat adalah suatu perkumpulan manusia yang diikat oleh rasa kesatuan, kekeluargaan yang mempunyai hubungan baik antara satu dengan yang lain.
- 3) *Bacupak*, merupakan adat minangkabau yang tidak boleh dilebihi dan dikurangi yang menjelma men jadi peraturan di dalam masyarakat.
- 4) *Bagantang*, artinya setiap orang Minangkabau perlu berketuhanan dan mengetahui segala sifat yang wajib dan mustahil pada Tuhan Allah Swt, dan sifat wajib dan mustahil pada Rasul Allahisalam.

Sedangkan pada jalan akhirat ada empat prinsip juga yang disepakati :

- 1) *Beriman*, percaya kepada Allah Swt, adalah satu tidak beranak dan tidak dianakkan dan dia berkuasa atas segala-galanya.
- 2) *Islam*, beragama Islam dengan mengerjakan setiap rukun Islam itu, dan mengerjakan segala suruhan dan meninggalkan segala larangannya, dan bergaul baik sesama manusia, hornat kepada ibu-bapa, guru yang mengajarkannya.
- 3) *Bertauhid*, tidak ada Tuhan selain dari Allah yang satu, dia mempunyai sifat rahim dan rahman. Dia kekal selama-lamanya yang menguasai langit dan bumi serta menjadikan nya tidak berserikat pada wujudnya yang esa.

c. Mamaliharo Harato dan Pusako

Harato dan pusako menurut adat Minangkabau adalah sawah, ladang, banda buatan, sasok jurami, pandam pakuburan, lanuah tapian, karoang kampuang, serta ulayat lainnya sebagai rumah tangga dan kaum harus dipelihara jangan sampai harta pusaka ini habis atau berpindah kepada negeri lain, kecuali dipergunakan untuk kepentingan umum dengan melalui kata mufakat, karena di dalam harta pusako terkandung tanah ulayat yang merupakan daerah tempat hidup dan berkehidupan anggota kaum laki-laki dan perempuan, terutama untuk pertanian.¹⁴

¹² *Opcit* H. Idrus Hakimy Dt. Rajo Penghulu, hlm 95

¹³ *Ibid*, hlm 95-96

¹⁴ *Ibid*, hlm 99

d. Mamaliharo Anak dan Kemenakan

Memelihara anak dan kemenakan merupakan kewajiban yang paling utama di dalam kehidupan bundo kanduang (wanita) Minangkabau yang dihimpun dalam suatu ketentuan adat secara garis besar : *manyuruah babuek baik, melarang babuek nan mungka*. Memelihara anak dan kemenakan mempunyai ruang lingkup yang luas yang mencakupi bidang-bidang sebagai berikut :

- 1) *Bundo Kanduang* sebagai *limpapeh rumah nan gadang*.
- 2) *Bundo Kanduang* sebagai *umbun puruak pegangan kunci*.
- 3) *Bundo Kanduang* sebagai *pusek jalo kumpulan tali*.
- 4) *Bundo Kanduang* sebagai *sumarak dalam nagari*
- 5) *Bundo Kanduang* sebagai *nan gadang basa batuah kaundang-undang ka Madinah, ka payuang panji ka sarugo*.

Begitu pun, pada masa sebelum penjajah kolonial datang ke Indonesia, kehidupan Nagari di Minangkabau sangat kental sekali dengan corak adat. Di masa itu, dikenal dengan pemerintahan adat tradisional, dengan konsep *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullau*, unsur pimpinan pemerintahan menjalankan adat sebagai undang-undang yang mengatur tatanan kehidupan masyarakat secara adat, yang berlaku hanya ketentuan adat sebagai undang-undang yang merupakan hukum dalam kehidupan masyarakat Minang waktu itu.¹⁵ Dalam membuat produk hukum adat tersebut, sesuai dengan iklim sistem pemerintahan Nagari tradisional kala itu.¹⁶

Segala kebijakan di Nagari, terutama yang terkait dalam proses perumusan kebijakan terlebih dahulu harus dikonsultasikan kepada para Bundo Kanduang dari masing-masing persukuan yang ada, melalui suatu musyawarah adat untuk menentukan baik dan tidaknya kebijakan tersebut apabila diterapkan di Nagari, karena kehidupan di Nagari menyangkut kehidupan dari masing-masing suku dan kaum, maka segala kebijakan yang menyangkut setiap kaum, muaranya ada pada kebijakan Bundo Kanduang yang mewakili suku.¹⁷

Fungsi dan peranan Bundo kanduang ketika itu, secara ideal telah dijelaskan dimana terkait dengan representasi mereka, pada setiap kegiatan proses politik di Nagari tradisional, Bundo Kanduang tidak dapat dipisahkan dengan unsur adat yang lainnya, karena semua akan saling terhubung satu sama lain, sehingga dikenal dengan istilah *urang empat jinih* (orang empat jenis) yang terdiri dari (*Ninik Mamak, Alim Ulama, Cerdik Pandai* dan *Bundo kanduang*).¹⁸

Bisa dikatakan peranan Bundo Kanduang di ranah publik dan politik di Nagari pada masa itu, sangat besar sekali, seperti yang diungkapkan Tenner dan AA Navis¹⁹, yang mengatakan bahwa, perempuan Minangkabau ditengah keluarga besar Matrilineal sangat berperan dan bertindak penting dalam proses pengambilan keputusan, suara perempuan sama dengan suara laki-laki dan setiap masalah wajib dibicarakan dan dimusyawarahkan secara bersama-sama. Dari hal tersebut sudah

¹⁵ Musyair Zainuddin, *Pelestarian Eksistensi Dinamis Adat Minangkabau*. Yogyakarta : Penerbit Ombak. Tahun 2010, hlm 3.

¹⁶ *Opcit*, Amaliatulwalidain, hlm 50.

¹⁷ *Ibid*, hlm 51

¹⁸ *Ibid*, hlm 52

¹⁹ A.A Navis. *Alam Takambang Jadi Guru : Adat Dan Kebudayaan Minangkabau*. Jakarta : Grafiti Press. Tahun 1984, hlm 21

menjelaskan, bahwa kedudukan antara perempuan dan laki-laki di Minangkabau, terkait dalam proses politik²⁰ di Nagari berada dalam posisi yang setara.

2. Masa Kolonial

Kedatangan penjajah Belanda ke Indonesia, turut juga memberi imbas kepada posisi dan representasi bundo kanduang di Minangkabau. Melalui rencana politik pengendalian Belanda di Hindia Timur selama kurun waktu tahun 1800, terhadap otoritas kekuasaan adat lokal di Minangkabau, telah memberikan fitur baru pada kekuasaan lokal di Minangkabau. Komodifikasi hukum adat dan hukum Belanda nyatanya meletakkan perempuan diluar konteks kekuasaan lokal. Representasi Bundo Kandang sengaja *disetting* pada “hanya pemilik harta pusaka” dan urusan domestik semata. Sedangkan otoritas kekuasaan tunggal dipegang oleh kaum lelaki.²¹

Upaya Belanda untuk mengkodifikasi adat Minangkabau menghasilkan seperangkat aturan statis terutama didaerah jajahan (koloni) mereka, demi memperlancar kontrol terhadap daerah jajahannya, Belanda sengaja menciptakan otoritas laki-laki dengan membuat sistem kepemilikan komunal dimana satu orang laki-laki menjadi perwakilan formal dari sukunya. Laki-laki yang terpilih adalah orang yang bisa diajak kerja sama dengan Belanda dalam menangani kontrol politik Belanda di Minangkabau.²²

Kebijakan Belanda terhadap hukum adat dan sistem sosial di Minangkabau menjadikan laki-laki sebagai penghubung sosial atas kontrol politik yang ciptakan Belanda terutama di dalam kelompok dan komunitas komunal mereka, tidak hanya otoritas politik yang diberikan belanda ketangan laki-laki (*Mamak*), otoritas politik memberi pengaruh yang signifikan dengan hadirnya kekuasaan baru berupa “otoritas penuh *Mamak* dalam garis keturunan”²³, dalam posisinya yang baru *Mamak* secara khusus bertanggung jawab atas segala yang terjadi di Rumah Gadang, dari mengatur tingkah laku, menjamin kesejahteraan hingga menjaga harmoni *saparuiknya* dan yang paling krusial *Mamak* juga yang menentukan keputusan tertinggi di Rumah Gadang.²⁴

Fakta bahwa Bundo Kandang memiliki banyak hak dan tanggung jawab dalam sistem matrilineal hanya mendapat sedikit perhatian dan deskripsi dari pemerintah kolonial, Bundo Kandang hanya dideskripsikan sebagai penerus keturunan dan penentu ahli waris²⁵, sedangkan pengelolaan harta pusaka, jatuh ketangan *Mamak* sebagai saudara laki-laki tertua ibu.

²⁰ Besarnya pengaruh Bundo Kandang dalam Proses politik di Nagari sangat terkait langsung pada posisi Bundo Kandang yang memiliki peran sentral dalam pembuatan keputusan rumah tangga dan produksi ekonomi yang umumnya menyangkut hajat seluruh klan.

²¹ *Opcit*, Evelyn Blackwood. *Representing Women The Politics Adat Writing*, hlm 131

²² Ken Young, *Islamic Peasants and the State: The 1908 Anti-Tax Rebellion in West Sumatra*. New Haven : Yale University Southeast Asian Studies. Tahun 1994, hlm 92.

²³ Ototitas laki-laki tertua (*Mamak*) di dalam rumah gadang sangat kontradiksi dengan posisi mereka yang secara struktural marjinal dari rumah gadang yang dikontrol penuh oleh kaum wanita. Seorang pria Minangkabau "tidak benar-benar memiliki rumah atau tempat yang bisa dia hubungi sendiri apalagi semenjak keberangkatannya ke “Surau”. Rumah hanya diperuntukkan untuk ibu dan saudara perempuannya.

²⁴ Tsuyoshi Kato. *Matriliney and Migration : Evolving Minangkabau Traditions in Indonesia*. Ithaca : Cornell University Press. Tahun 1982, hlm 45.

²⁵ Pemerintah kolonial Belanda dengan sengaja menerapkan prinsip kepemilikan Barat yang cenderung melemahkan hak-hak wanita dan kelompok kerabatnya terhadap harta leluhur. Keputusan Belanda tahun 1953 mengamanatkan pendaftaran property leluhur atas nama wanita tertua yang masih hidup dari garis keturunan, sedangkan setelah kematiannya, nama anak perempuan dimasukkan sebagai pemilih baru., Lihat Benda-Beckmann, "*Development, Law, and Gender-Skewing*. *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*. Vol 30-31, Tahun 1990, hlm 87.

Kebijakan Belanda meningkatkan wewenang laki-laki, melegitimasi laki-laki sebagai satu-satunya kepala garis keturunan. Nyatanya ketika masa kolonial, Bundo Kandung menjadi “bayangan” di rumah mereka sendiri. Dalam sejarah kolonial dan Penjajah Belanda hanya melihat Perempuan sebagai penghuni “rumah”²⁶. Demikian yang terjadi di Minangkabau, posisi Bundo Kandung marjinal dan sengaja tidak dihadirkan dalam proses politik yang penting. Imbas dari kebijakan Belanda tersebut, dikemudian hari menjadi standard baku dari representasi perempuan di Minangkabau, baik dalam kehidupan politik di Nagari atau pun dalam tulisan-tulisan adat dikemudian hari.

3. Orde Baru

Politik Indonesia mengalami perubahan “radikal” setelah tahun 1965. Meskipun terjadi perubahan radikal, juga ada berkelanjutan besar. Banyak konsep dan struktur kelembagaan Orde Baru pada dasarnya sama dengan “Orde Lama” bahkan kekuasaannya sangat mirip dengan penguasa kolonial Belanda. Representasi dan peran Bundo Kandung pada masa Orde Baru, kondisinya tidak jauh berbeda dengan kondisi pada masa Orde Lama atau masa kolonial. Sama halnya dengan sistem pemerintahan kolonial, pemerintah Orde Baru juga sengaja membendung dan memanipulasi kekuasaan kaum perempuan, baik dari segi sosial, politik dan ekonomi,²⁷

Melalui kebijakan Undang-undang No 5 Tahun 1979, tentang pemerintahan desa, yang dibuat pemerintah Orde Baru, kemudian terjadi perubahan besar-besaran pada struktur pemerintahan terendah di Indonesia, pemerintahan berbasis lokalitas adat seperti Nagari, Huta, Gampong, Marga dan sebagainya kemudian tenggelam seiring dengan diberlakukannya penyeragaman model pemerintahan menjadi “Desa”.²⁸

Menghilangnya pemerintahan nagari dan digantikan dengan pemerintahan desa, turut juga menyebabkan otoritas kekuasaan adat kemudian melemah, banyak para *penghulu* yang kehilangan kekuasaan mereka di nagari, maka guna menstabilkan kondisi tersebut dan agar tidak terjadi gejolak konflik yang berarti, maka pemerintah Orde Baru kemudian mengagagas pendirian kelembagaan yang bernama Lembaga Kerapatan Adat Alam Minangkabau (LKAAM) pada tahun 1983. LKAAM sendiri dibentuk sebagai lembaga yang mengakomodir semua institusi-institusi adat dalam satu kesatuan termasuk juga para bundo kanduang, dan secara hirarkies jenjangnya berada pada tingkat propinsi hingga kecamatan, yang diorganisir dibawah pengawasan pemerintah Orde baru. Payung LKAAM²⁹

²⁶ Anna Laura Stoler, *Making Empire Respectable: The Politics of Race and Sexual Morality in 20th-Century Colonial Cultures*. Journal American Ethnologist. Vol 16, Tahun 1989, hlm 634-60.

²⁷ Julia Suryakusuma, *Ibuisme Negara Konstruksi Sosial Keperempuanan Orde Baru*. Jakarta : Komunitas Bambu, Tahun 2011, hlm10.

²⁸ Sutoro Eko, ‘*Masa Lalu, Masa Kini, Dan Masa Depan Otonomi Desa*’ : (IRE’S Working Papers/Eko/III/Februari), Tahun 2005, hlm 26.

²⁹ Dalam konteks inilah LKAAM didirikan. Ketika Orde Baru mulai mengkonsolidasikan kekuasaannya, dua perwira militer Minangkabau ditunjuk untuk membantu pengembangan asosiasi adat dan agama di Sumatera Barat yang akan lebih sesuai dengan kebijakan Orde Baru. Kedua perwira tersebut mengadakan sebuah konferensi ahli adat dan orang-orang yang tercatat di Padang, kota pelabuhan dan ibu kota Sumatera Barat. Orang-orang ini membentuk LKAAM sebagai organisasi adat dalam struktur korporatis negara yang baru. Meskipun terbuka untuk semua pria yang terdaftar dari nagari-nagari yang ingin berpartisipasi, sebagian besar pemimpin baru LKAAM adalah pria berpendidikan dan perkotaan yang memegang jabatan pemerintah sebagai pegawai negeri, hakim, dan guru. Sebagai anggota sebuah organisasi negara, mereka diharapkan untuk mempertahankan “kesesuaian dan komitmen total terhadap kebijakan pemerintah”. Tujuan yang ditetapkan negara mereka adalah memberikan nasehat kepada pemerintah Orde Baru dan pengadilan negara bagian dan untuk

dijadikan sebagai sarana yang bertujuan untuk menggabungkan prinsip-prinsip adat menjadi selaras dengan ideologi Pancasila.³⁰

Seiring dengan tersentralisasinya negara Orde Baru, kekuatan politik negara Orde Baru kemudian diciptakan melalui struktur ideologis dan politis bagi masyarakat di Indonesia, negaralah yang memimpin proses akumulasi kapitalis dan mendefinisikan suatu ideologi gender untuk kepentingannya sendiri. Melalui aparat dan lembaga-lembaganya, negara menyebarkan ideologi “ibuisme negara”, yaitu ideologi gender yang menciptakan stereotip kaku-baku dan bersifat sangat membatasi karena tujuannya memang untuk mengontrol dan menciptakan suatu tatanan yang hirarkis. Ideologi gender ini, yang mengandung unsur-unsur “pengiburumahtanggaan” dan “ibuisme” mengarah pada proses “domestifikasi”, suatu konteks yang tepat untuk konteks Indonesia.³¹

Pada perjalanan selanjutnya justru ideologi negara sangat dominan berperan dalam pemerintahan di Minangkabau, sebaliknya pemerintah Orde Baru lebih mengakaomodir dan mengarahkan perangkat adat sebagai basis kekuatan politik Orde Baru di Ranah Minang. Eksistensi institusi Bundo kanduang setelah dilembagakan, juga menjadi bidikan politik Orde Baru sebagai sarana dalam memobilisasi kaum perempuan Minang untuk mendukung program pemerintah, karena dengan dilembagakannya Bundo kanduang menjadi sebuah institusi dalam satu bendera yang sama dengan perangkat adat lainnya, didalam naungan LKAAM tentu tidak bisa dielakkan bahwa tujuannya untuk memuluskan kepentingan pemerintahan.³²

Institusi Bundo Kanduang, kemudian disegregasikan ke dalam program pembangunan, dan praktik kebijakan politik Orde Baru. Segregasi ini juga tercermin dalam program-program yang dikhususkan oleh pemerintah. Institusi Bundo Kanduang difokuskan dan berperan sama dengan organisasi-organisasi perempuan lainnya yang sama dan terfokus kepada panca Dharma Wanita. Maka dari kelaziman tersebut, akhirnya ikut berpengaruh terhadap lahirkan empat peranan dan fungsi pokok Institusi Bundo Kanduang pada masa Orde Baru. Adapun peranan institusi Bundo Kanduang yaitu :³³ Menghimpun potensi kaum ibu dan generasi Minangkabau dalam memelihara dan melestarikan nilai-nilai adat di Minangkabau.

1. Meningkatkan kualitas dan kemampuan perempuan dan generasi muda Minangkabau melalui peningkatan pengetahuan dan ketrampilan.
2. Mengembangkan keterampilan dan usaha-usaha ekonomi produktif.
3. Mengembangkan kerja sama dan sebagai mitra usaha organisasi sosial kemasyarakatan perempuan lainnya, baik di dalam maupun diluar Sumatera Barat.

melaksanakan rencana pemerintah untuk wilayah tersebut. Proyek adat LKAAM, kemudian, lebih dari sekadar sebuah proyek untuk "melestarikan" adat untuk generasi mendatang. Sebagai proyek yang disponsori negara, harus menunjukkan bahwa ada kesesuaian antara adat dan ideologi negara, terutama yang diucapkan dalam Pancasila (Lima Prinsip. Yang telah diangkat ke status ideologi negara di bawah Orde Baru. Lihat Benda-Beckmann, Keebet Von. "The Third Musyawarah Besar of the Lembaga Kerapatan Adat Alam Minangkabau." Sumatra Research Bulletin 4 (2). Tahun 1975, hlm 67- 75.

³⁰ Renske Biezeveld. 'Ragam Peran Adat di Sumatera Barat'. Dalam (ed) James. S. Davidson dkk. *Adat Dalam Politik Indonesia* ; Jakarta : Obor, Tahun 2005. hal 224.

³¹ *Opcit*, Julia Suryakusuma, *Ibuisme Negara Konstruksi Sosial Keperempuanan Orde Baru*. Jakarta : Komunitas Bambu, Tahun 2011, hlm15.

³² *Opcit*, Amaliatulwalidain, hlm 62

³³ Intan Bundo. *Peranan Bundo Kanduang Dalam Masyarakat Di Minangkabau (Studi Peranan Bundo Kanduang di Nagari Solok)*. Skripsi S1 Pada Jurusan Sosiologi FISIP Universitas Sumatera Utara, Tahun 2005, hlm 52.

Pada akhirnya, negara Orde Baru tidak hanya merasuk ke semua sektor kehidupan masyarakat, tetapi juga memberikan suatu struktur yang memungkinkan perkembangan ideologi gender tertentu yang memberikan definisi resmi tentang bagaimana seharusnya kaum perempuan Indonesia.

C. Demokrasi Lokal di Sumatera Barat : Kembali ke Pemerintahan Nagari

Dalam pengalaman empiris masa lampau bangsa Indonesia, ketika masyarakat belum mengenal “Negara”, masyarakat hidup dalam komunitas-komunitas kecil yang bersifat otonom dan *self sustained*. Masing-masing komunitas tersebut mempunyai variasi pemerintahannya sendiri dengan legitimasi politik yang menganut prinsip “otonomi asli” sebagai perpaduan dari lingkungan dan nilai-nilai budaya tradisional lokal yang diakui dalam kehidupan masyarakatnya. Prinsip-prinsip “otonomi asli” tersebut tidak hanya tercermin melalui ritual budaya saja, melainkan juga dari model pemerintahan politik tradisional yang dijalankan oleh masing-masing komunitas tersebut di masa lampau.³⁴

Salah satu dari sistem pemerintahan politik tradisional tersebut, adalah “Nagari”, yang merupakan pemerintahan tradisional berbasis pada komunitas adat. Nagari mempunyai pemerintahan sendiri secara otonom dan berbasis pada masyarakat (*self governing community*). Nagari terdiri dari jorong-jorong (kampung) yang tidak bisa dipisahkan dari entitas adat matrilineal yang direpresentasikan melalui kepemimpinan elemen adat dan berkomitmen untuk memegang teguh ajaran agama Islam atau yang lebih dikenal dengan istilah *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah* yang dijadikan pedoman dan tujuan hidup dalam masyarakat di Nagari.³⁵

Dalam menjalankan sistem politik pada pemerintahan Nagari tradisional, otoritas tertinggi berada di tangan masyarakatnya (anak nagari), dimana hakekat kekuasaan seyogyanya bersumber dari pilihan dan aspirasi masyarakat. Walaupun secara formal pemerintahan Nagari dijalankan oleh kelembagaan kolektif adat (*Limbago Adat*) yang terdiri dari kepemimpinan adat matrilineal lainnya, tidak serta merta menghilangkan peran masyarakat (anak nagari) dalam menyelesaikan permasalahan di Nagari, semua masalah selalu dirundingkan dalam permusyawaratan untuk mencapai kata mufakat. Dapat disimpulkan bahwa karakteristik dari sistem pemerintahan nagari adalah demokrasi.

Akan tetapi ketika Orde Baru berkuasa, kehidupan demokrasi lokal berbasis pada nagari kemudian mengalami kemunduran, melalui peraturan No 5 Tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa, seketika pemerintahan nagari juga ikut hilang, kewenangan masyarakat nagari dan kepemimpinan adat atas kehidupan di nagari beralih menjadi kewenangan dan tanggung jawab pemerintah. Melalui peran negara yang begitu dominan dan sentralistik, secara signifikan mempengaruhi perubahan politik dan kelangsungan demokrasi lokal dan otonomi asli di Minangkabau.

Jatuhnya rezim Orde Baru, pada tahun 1998, membawa perubahan besar dalam sistem pemerintahan di Indonesia, dari sentralistik menuju desentralistik. Pemerintah kemudian mengeluarkan UU No 22 Tahun 1999, tentang otonomi daerah yang memberikan peluang bagi

³⁴ Amaliatulwalidain. *Demokrasi Lokal di Sumatera Barat “Memahami Pendekatan Self Governing Community pada Sistem Pemerintahan Nagari Moderen di Minangkabau*. Jurnal Pemerintahan & Politik : UIGM. Tahun 2016, Vol 2 No 1 Agustus, hlm 1.

³⁵ *Ibid.*

dihidupkannya kembali bentuk pemerintahan terendah asli jika masyarakat setempat menginginkannya. Desentralisasi yang diimplementasikan dengan pemberian otonomi kepada daerah, memungkinkan adanya proses pemberdayaan masyarakat karena tersedianya ruang untuk berpartisipasi dan menentukan sendiri model pembangunan berdasarkan kebutuhan lokal.³⁶

Penerapan desentralisasi tentu saja menuntut adanya reorganisasi dari struktur pemerintahan lokal. Khusus di daerah Minangkabau respon atas Undang-undang No 22 Tahun 1999 tersebut diwujudkan dengan penerapan kembali sistem pemerintahan nagari dengan semangat *Babaliak Ka Nagari* (kembali ke Nagari) sebagai unit pemerintahan terendah yang diatur dengan peraturan daerah (Perda) Propinsi Sumatera Barat No 9 Tahun 2000 tentang ketentuan Pokok Pemerintahan Nagari, yang kemudian diperbaharui kembali melalui Perda No.2 Tahun 2007 tentang ketentuan Pokok Pemerintahan Nagari.

Dalam proses penyelenggaraan pemerintahan nagari yang dimaksudkan dalam Perda No 9 Tahun 2000 dan Perda No 2 Tahun 2007, pemerintahan nagari diselenggarakan oleh wali nagari dan badan pemerintahan nagari (komunitas masyarakat nagari) yang dipilih langsung oleh masyarakat sebagai perwakilan dari komunitas masyarakat nagari

D. Representasi dan Peran Bundo Kanduang dalam Pemerintahan Nagari

Latar belakang kembali ke Nagari, yang berawal dari momentum otonomi daerah yang diawali dengan keluarnya UU No 22 Tahun 1999, dianggap merupakan kesempatan strategis untuk mewujudkan kembali keinginan tersebut, yang kemudian terealisasi melalui Perda Propinsi No 9 Tahun 2000 dan Perda Propinsi No 2 Tahun 2007 yang mengatur tentang pemerintahan Nagari sebagai landasan hukum dalam memperbaharui sistem pemerintahan politik lokal di Sumatera Barat yang bersandar kepada ideologi rumusan *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah*.³⁷

Dengan adanya otonomi tersebut, berbagai peluang diciptakan dan dimunculkan, terutama untuk kembali memperkuat posisi partisipasi rakyat yang selama ini telah termarginalkan oleh politik Orde baru, termasuk juga proses penguatan partisipasi kaum perempuan dalam ranah politik, terkait dengan hal itu, apabila ruang otonomi dimaknai dalam kacamata gender, maka hal tersebut dapat dikatakan bahwa 'peluang otonomi' merupakan sebangun bangunan politik dimana posisi partisipasi antara laki-laki dan perempuan dalam pengambilan keputusan di tingkat lokal menjadi setara. Termasuk juga peluang bagi kaum perempuan untuk ikut andil dalam proses tersebut.³⁸

Seiring berjalannya waktu serta terjadinya perubahan sosial dan politik yang tidak terelakan di Ranah Minang, khususnya pada fase kepemimpinan politik di masa Orde Baru, lambat laun membuat otoritas Bundo Kanduang di dalam Nagari semakin dipersempit, akibat hilangnya pemerintahan Nagari dan berganti dengan pemerintahan Desa yang bercorak setralistik birokratis, secara umum

³⁶ *Opcit*, Amaliatulwalidain, *Demokrasi Lokal Di Sumatera Barat "Memahami Pendekatan Self Governing Community pada Sistem Pemerintahan Nagari Modern di Minangkabau"*. Jurnal Pemerintahan & Politik : UIGM. Tahun 2016, Vol 2 No 1 Agustus, hlm 5

³⁷ *Opcit*, Amaliatulwalidain. *Dari Representasi Substantif Menuju Reprerentasi Deskriptif (Studi : Dinamikan Peran Politik Bundo Kanduang Di Nagari Sungai Rimbang)*. Tesis pada Departemen Ilmu Politik dan Pemerintahan Universitas Gadjah Mada. Tahun 2012, hlm 68

³⁸ *Ibid*

berdampak terhadap kondisi kaum perempuan Minang pada masa itu, yang harus kehilangan posisi di Nagari ditambah lagi kaum perempuan Minang, kemudian kaum perempuan tersebut selanjutnya dikoordinir dalam institusi Bundo Kanduang sebagai lembaga adat perempuan Minang bersama perangkat adat lainnya dan berada dalam naungan LKAAM, dilembagakannya Bundo Kanduang sebenarnya tidak luput dari kepentingan politik pemerintahan Orde baru, walaupun lembaga tersebut disinyalir sebagai wadah dari pemerintah terhadap kepedulian dan perhatian dalam melestarikan adat-istiadat Minang, tapi nyatanya keberadaan institusi Bundo Kanduang selanjutnya hanya dijadikan simbol saja, sehingga membuat peran sesungguhnya dari Bundo Kanduang semakin marjinal, kenyataannya hal tersebut berlangsung selama Orde Baru berkuasa.

Ketika Orde Baru, peran-peran Bundo Kanduang semakin tergerus, budaya politik di Minangkabau yang bercampur dengan kepentingan politik pada periode tersebut, sudah sulit untuk mengakomodasi kepentingan perempuan, Bundo Kanduang tidak bisa lagi leluasa untuk berpraktek dalam adat, baik kedalam sukunya maupun keluar kaumnya, Seperti yang diungkapkan oleh Lusi Herlina³⁹, bahwa pada masa Orde Baru representasi perempuan Minang, yang diwujudkan dalam bentuk Institusi Bundo Kanduang, justru sama sekali menghilangkan fungsi politik mereka yang sebelumnya ada. Perubahan struktur dalam hegemoni kekuasaan, menyebabkan lambat laun penerimaan sebagian besar masyarakat Minang terhadap Institusi Bundo Kanduang hanya sebagai simbol saja, pada masa inilah, representasi Bundo Kanduang hanya berada pada tataran deskriptif.

Terkait dengan representasi peran bundo kanduang ketika Orde Baru, secara mendasar, menurut Ahmad Syamsiah⁴⁰, posisi dan peranan perempuan dalam masyarakat sangat ditentukan dan tidak terlepas dari ideologi politik dan ideologi budaya. Nilai-nilai tersebut ikut menentukan sampai mana struktur-struktur memberi tempat bagi perempuan untuk ikut mengambil bagian dari proses-proses pembaharuan tersebut. mereka tentu saja bisa mengekspresikan keinginan dan kepentingan mereka dengan terlibat secara langsung dalam setiap proses pembangunan yang secara normatif dijamin oleh undang-undang maupun peraturan.

Pembaharuan dan perubahan struktur politik di Minangkabau pasca Reformasi, merupakan salah satu bentuk proses menuju arah pembentukan karakter ideologi politik dan ideologi budaya tersebut, tujuannya selain memberikan jalan bagi keterlibatan dan partisipasi Bundo Kanduang dalam pemerintahan Nagari, tetapi bisa jadi sebagai upaya untuk mempertegas kembali *bargaining position* perempuan Minang, yang dinyatakan melalui peraturan formal dari Perda Propinsi No 9 Tahun 2000 dan Perda No 2 Tahun 2007, tentang peran Bundo Kanduang sebagai mitra pemerintahan Nagari dalam mengontrol terbentuknya pemerintahan Nagari yang efektif sesuai dengan rumusan *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah*.

Sesuai yang diintruksikan di dalam Perda No 2 Tahun 2007 tentang representasi peran Bundo Kanduang, secara gamblang disebutkan dalam pasal 12 ayat 1 yang menyebutkan bahwa " Anggota

³⁹ Lusi Herlina, *Partisipasi Politik Perempuan di Minangkabau (Suatu Pengantar)*. Jakarta : Ford Foundation, Tahun 2003.

⁴⁰ Supini, *Faktor-faktor Penunjang dan Penghambat Budaya Masyarakat Terhadap Pengembangan Demokrasi Masyarakat Desa*. Dalam Koleksi Makalah Seminar Internasional ke 2 dengan tema "Dinamika Politik Lokal di Indonesia Politik Pemberdayaan.PLOD UGM : Yogyakarta, 2001, hlm 12.

Badan Musyawarah Nagari (BAMUS) terdiri dari unsur Ninik Mamak/ tokoh adat /kepala suku, Alim Ulama/ Tokoh Agama, Cadiak Pandai/ cendikiawan, Bundo Kandung/ Tokoh Perempuan dan komponen masyarakat lainnya yang tumbuh dan berkembang dalam Nagari bersangkutan dengan mempertimbangkan representasi Jorong yang ditetapkan dengan cara musyawarah dan mufakat⁴¹.

Adapun peranan dari Bundo Kandung secara formal, melalui representasinya yang berkedudukan di BAMUS sebagai penyelenggara Pemerintahan Nagari, sesuai yang diatur dalam Perda No 2 Tahun 2007, adalah sebagai berikut :

- 1) Memproses pengangkatan dan pemberhentian Wali Nagari
- 2) Mengusulkan pengukuhan, pengangkatan dan pemberhentian Wali Nagari
- 3) Bersama Wali Nagari menetapkan atau membentuk Peraturan Nagari ;
- 4) Bersama Wali Nagari menetapkan anggaran pendapatan belanja Nagari ;
- 5) Bersama dengan Lembaga Kerapatan Adat Nagari mengayomi adat istiadat yang berlaku dalam Nagari ;
- 6) Melaksanakan Pengawasan terhadap :
 - a. Pelaksanaan Peraturan Nagari (PERNA) dan Peraturan perundang-undangan lainnya.
 - b. Pelaksanaan Keputusan Wali Nagari.
 - c. Pelaksanaan Anggaran Pendapatan Belanja Nagari
 - d. Kebijakan Pemerintahan Nagari
- 7) Melaksanakan Kerja sama yang dilakukan oleh Nagari
- 8) Memberikan pendapat dan pertimbangan kepada Pemerintahan Daerah terhadap rencana perjanjian yang akan dilaksanakan apabila menyangkut kepentingan di Nagari
- 9) Bersama Lembaga Kerapatan Adat Nagari menetapkan fungsi, dan pemanfaatan harta kekayaan Nagari untuk sebesar-besarnya bagi kesejahteraan anak Nagari.
- 10) Menerima pertanggung jawaban Wali Nagari

Tugas-tugas dan wewenang lainnya di atur dengan keputusan Bupati

Dalam situasi dan kondisi yang mendesak, maka Bundo Kandung dapat menunjuk dan menetapkan pejabat sementara Wali Nagari dengan masa jabatan selama 6 bulan.

Melalui amanat dari Perda tersebut, jelas sekali Bundo Kandung sebagai representasi dari kaum perempuan didalam sistem pemerintahan nagari, mendapatkan kembali status dan peran sebagai bagian dari masyarakat adat guna menempatkan perwakilannya pada BAMUS nagari. Representasi Bundo Kandung pada BAMUS nagari, merupakan salah satu contoh konkrit untuk menyampaikan gagasan bahwa sesungguhnya pemerintahan Nagari memiliki peran besar dalam menciptakan politik kesetaraan dan meningkatkan partisipasi politik perempuan sebagai salah satu alternatif untuk pemberdayaan peran politik para Bundo Kandung

E. Kesimpulan

Kehadiran Bundo Kandung kedalam salah satu dari penyelenggaraan pemerintahan di Nagari

⁴¹ Peraturan Daerah Propinsi Sumatera Barat No.2 Tahun 2007 Tentang Pokok-pokok Pemerintahan Nagari

melalui representasi di dalam BAMUS nagari, merupakan bagian dari upaya untuk mencapai kehidupan yang lebih demokratis di dalam Nagari, apabila dicermati, perbandingan peran Bundo Kandung baik pada masa sebelum kemerdekaan, masa Orde Baru bahkan Reformasi memang secara drastis banyak mengalami perubahan yang mencolok. Peran Bundo Kandung di setiap dekade mengalami perbedaan seiring dengan representasi mereka dalam kehidupan politik di Minangkabau. Perubahan politik yang terjadi di Minangkabau secara besar memberi pengaruh pada wajah Institusi Bundo Kandung, hingga Reformasi bergulir pun, keberadaan dan peranan Bundo Kandung masih santer dibicarakan dalam menghiasi konstalasi kembali ke politik adat dalam wujud bentuk pemerintahan Nagari yang baru, sehingga setelah kembali kepada sistem pemerintahan Nagari, peran bundo kandung semakin dipertegas dengan fungsi-fungsi politik mereka di Nagari, yang sebenarnya diharapkan dapat mengembalikan kembali peranan mereka secara substansial dalam upaya memperkuat demokrasi lokal di Minangkabau.

Daftar Pustaka

- Amaliatulwalidain. *Dari Representasi Substantif Menuju Reprerentasi Deskriptif (Studi : Dinamika Peran Politik Bundo Kandung Di Nagari Sungai Rimbang)* . Tesis pada Departemen Ilmu Politik dan Pemerintahan Universitas Gadjah Mada. Tahun 2012
- Amaliatulwalidain. *Demokrasi Lokal di Sumatera Barat “Memahami Pendekatan Self Governing Community pada Sistem Pemerintahan Nagari Moderen di MINANGKABAU*. Jurnal Pemerintahan & Politik : UIGM. Tahun 2016, Vol 2 No 1 Agustus
- Aswirna , Prima & Fahmi Reza, *Man’s Without Power : Gender Paradigm in West Sumatera*. Article AICIS Tahun 2015.
- Beckmann-Benda-Beckmann, Keebet Von. *"The Third Musyawarah Besar of the Lembaga Kerapatan Adat Alam Minangkabau."* Sumatra Research Bulletin 4 (2). Tahun 1975
- Beckmann- Benda, *"Development, Law, and Gender-Skewing*. Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law. Vol 30-31, Tahun 1990
- Biezeveld , Renske. *'Ragam Peran Adat di Sumatera Barat'*. Dalam (ed) James. S. Davidson dkk. *Adat Dalam Politik Indonesia* ; Jakarta : Obor, Tahun 2005
- Blackwood, Evelyn. *Representing Women The Politics Adat Writing*. The Jurnal Of Asian Studies Vol 60, No 1 Februari : The Asossiation For Asian Studies. Tahun 2001
- Bundo, Intan. *Peranan Bundo Kandung Dalam Masyarakat Di Minangkabau (Studi Peranan Bundo Kandung di Nagari Solok)*. Skripsi S1 Pada Jurusan Sosiologi FISIP Universitas Sumatera Utara, Tahun 2005
- Eko, Sutoro, *'Masa Lalu, Masa Kini, dan Masa Depan Otonomi Desa'* : (IRE’S Working Papers/Eko/III/Februari), Tahun 2005
- Elfira, Mina *Bundo Kandung : A. Powerful or Powerless Ruler? Literary Analisisi of Kaba Cinduo Mato (Hikayat Nan Muda Tuanku Pagaruyung)*. Makara : Sosial Humaniora .Vol. 11, No. 1, Juni . Tahun 2007
- Hakimy, Idrus Dt. Rajo Penghulu. *Pegangan Penghulu, Bundo Kandung, dan Pidato Alua Pasambahan Di Minangkabau*. Bandung. Tahun 1980
- Hadler, Jeffrey Hadler. *Sengketa Tiada Putus Matriarkat, Reformisme Islam, dan Kolonialisme di Minangkabau*. Jakarta: Freedom Institute. Tahun 2010.
- Herlina, Lusi. *Partisipasi Politik Perempuan di Minangkabau (Suatu Pengantar)*. Jakarta : Ford Foundation, Tahun 2003
- Irawati. *Bundo Kandung dan Tantangan Politik dalam Badan Perwakilan Anak Nagari (BPAN)*. Jurnal DEMOKRASI Vol. IX No. 1 Tahun 2010.
- Kahn.J.S *Tradition, Matrialiny, and Change Among the Minangkabau of Indonesia*. The Jurnal Of Asian Studies Vol 71, No 4 November : The Asossiation For Asian Studies . Tahun 2012
- Kato, Tsuyoshi. *Matriliny and Migration : Evolving Minangkabau Traditions in Indonesia*. Ithaca : Cornell University Press. Tahun 1982,

- Navis, A.A. *Alam Takambang Jadi Guru : Adat dan Kebudayaan Minangkabau*. Jakarta : Grafiti Press. Tahun 1984
- Suryakusuma, Julia, *Ibuisme Negara Konstruksi Sosial Keperempuanan Orde Baru*. Jakarta : Komunitas Bambu, Tahun 2011
- Supini, *Faktor-faktor Penunjang dan Penghambat Budaya Masyarakat Terhadap Pengembangan Demokrasi Masyarakat Desa*. Dalam Koleksi Makalah Seminar Internasional ke 2 dengan tema "Dinamika Politik Lokal di Indonesia Politik Pemberdayaan. PLOD UGM : Yogyakarta, Tahun 2001
- Stoler ,Anna Laura , *"Making Empire Respectable: the Politics of Race and Sexual Morality in 20th-Century Colonial Cultures*. Journal American Ethnologist. Vol 16, Tahun 1989
- Young, Ken, *Islamic Peasants and the State: the 1908 Anti-Tax Rebellion in West Sumatra*. New Haven : Yale University Southeast Asian Studies. Tahun 1994
- Zainuddin ,Musyair, *Pelestarian Eksistensi Dinamis Adat Minangkabau*. Yogyakarta : Penerbit Ombak. Tahun 2010,

Perda

Peraturan Daerah Propinsi Sumatera Barat No. 2 Tahun 2007 Tentang Pokok-pokok Pemerintahan Nagari

DINAMIKA BERJILBAB MELALUI PENERAPAN PERATURAN DAERAH (PERDA) DI SUMATERA BARAT

Arjoni

Dosen Sejarah Peradaban Islam IAIN Bukittinggi
(Email ; arjonimelamindo@gmail.com)

Gazali

Dosen FUAD IAIN Bukittinggi
(Email : gzali325@gmail.com)

Abstrak

Jilbab merupakan bagian berpakaian perempuan yang bertujuan menutupi dan melindungi aurat dihadapan non mahramnya. Beberapa dekade sebelum era reformasi diketahui fenomena berjilbab dikalangan masyarakat cukup terbatas. Selain itu pameo sebagian masyarakat menganggap jilbab pertanda kurang modern dan monoton, sehingga partisipasi masyarakat berjilbab rendah. Seiring perkembangan waktu, di era reformasi keterbukaan akses informasi dan globalisasi mempengaruhi partisipasi masyarakat berjilbab menjadi dinamis, baik dari perspektif filosofis, ideologis dan budaya. Dari fenomena tersebut Pemerintah Daerah (PERDA) di Sumatera Barat merespon dengan menerbitkan PERDA tentang berjilbab yang mengatur dan mengawasi terutama pada kalangan pelajar muslimah. Dengan penerbitan PERDA tentang berjilbab respon masyarakat SUMBAR menjadi bervariasi baik dari segi substansi, tujuan, dan variasi cara berjilbab. Tujuan penelitian ini mengetahui tanggapan, tujuan dan cara berjilbab di kalangan masyarakat (khususnya Pelajar Muslimah) SUMBAR sebagai wujud respon diterbitkan PERDA tentang berjilbab. Hal tersebut menandakan adanya dinamika kebudayaan islam melayu minangkabau yang berkembang di SUMBAR. Metodologi penelitian ini melalui pendekatan deskriptif-kualitatif. Data didapatkan melalui observasi, wawancara dan dokumentasi. Informan penelitian ini yakni pelajar muslimah, tokoh masyarakat dan masyarakat yang berasal dari wilayah Sumatera Barat diantaranya; kota padang, kota padang panjang, kota solok, kab.Agam, dan kab.lima puluh kota dengan teknik penetapan infoman snowbal sampling. Selanjutnya di diolah melalui teknik triangulasi data hingga mendapatkan kesimpulan. Hasil penelitian mengungkapkan respon masyarakat khususnya pelajar muslimah mengenai implementasi berjilbab melalui PERDA di SUMBAR secara substansi menerima dengan positif, adapun tujuan berjilbab cukup bervariasi; diantaranya wujud ketaatan kepada Allah, peraturan sekolah, guru, orang tua, pemerintah, tren berpakaian yang syari dan fasionable. Model berjilbab juga bervariasi diantaranya; jilbab muhadarah, lilek trendi, syari, modis trendi, modis gaul.

Kata Kunci : *Jilbab, PERDA (tentang Jilbab) dan Sumatera Barat.*

A. Pendahuluan

Jilbab merupakan bagian berpakaian wanita yang menutupi aurat. Secara historis jilbab dikenal luas pada masa peradaban Yunani dan Romawi kuno. Seiring dengan perkembangan peradaban jilbab hadir di negara Arab. Ketika terjadi pergolakan terhadap marwah wanita di Arab, Islam hadir menawarkan keselamatan kepada para muslimah dari marabahaya. Memperhatikan manfaat yang banyak sehingga jilbab menjadikan atribut berpakaian yang dikenakan oleh wanita muslimah dan bahkan Allah memerintahkan kepada muslimah untuk menutup *aurat* (Lihat QS. Al-Ahzab ayat 59)¹. Seiring perkembangan Islam jilbab menyebar ke negara-negara Timur Tengah. Persebaran Jilbab dimulai pada abad ke-9 sampai abad ke-12 yang menyebar ke seluruh penjuru dunia, termasuk Indonesia.

¹ al-Quran (terjemahan), Kemenag RI

Pemakaian jilbab tersebar di setiap wilayah Nusantara di antaranya Minangkabau, Aceh, Sulawesi, Jawa dan lainnya. “Jilbab telah digunakan oleh para pejuang muslimah di Nusantara seperti H.R Rasuna Said, Teungku Fakinah, Cut Nyak Dhien, Sri Sultanah Ratu Nihriasyiah Rawangsa Khadiyu, Sri Sultanah Ratu Safiatuddin Ta’jul Alam Shah dan Ratu Zakiatuddin Inayat Syah dari Aceh, Nyai Achmad Dahlan dan Rahmah El Yunusiyah merupakan mujahidah asal Minang.”²

Pemakaian Jilbab di Minangkabau tidak terlepas dari Perjuangan kaum Padri yang tidak hanya memberantas perbuatan kemaksiatan tetapi juga menerapkan syariat Islam di Minangkabau, termasuk aturan pemakaian Jilbab. Hal ini dapat kita lihat dari bentuk Baju Kurung pakaian adat Minangkabau yang cukup tertutup. Selain itu, dari tulisan Buya Hamka pada bukunya yang berjudul “ayahku” bagian bab “cermin terus dan Pelita” berisi pengkleman dari ayah hamka (haji Abdul Karim Amrullah) yang menyuarakan kewajiban wanita muslim menutup aurat.³

Pada masa pemerintahan Orde baru “jilbab” dipandang sebagai sebuah gerakan pemberontakan karena berhubungan dengan kemunculan beberapa konflik di negara-negara Timur tengah. Seperti di Mesir pada awal abad ke-20 M, Jilbab merupakan bagian strategi politik kalangan perempuan Mesir terhadap kolonialisme Barat.⁴

Dari peristiwa tersebut menimbulkan reaksi kecurigaan pemerintah terhadap kelompok Islam Politik. Jilbab dipandang sebagai bentuk pemberontakan yang dilakukan kelompok Islam ekstrimis yang bisa mengganggu keamanan negara bahkan yang akan merongrong kewibawaan para penguasa saat itu. Akibatnya Pemerintah menerbitkan SK 052/C/Kep/D.82 tentang Seragam Sekolah Nasional yang implementasinya berujung pada pelarangan Jilbab di Sekolah Negeri.

Memasuki tahun 1982, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan (Departemen P dan K) Republik Indonesia mengeluarkan Surat Keputusan (SK) 052/C/Kep/D/82, setelah keluarnya SK tersebut semakin banyak siswi-siswi berjilbab yang memperoleh teguran, pelarangan, dan tekanan. Akhirnya, pada tanggal 16 Februari 1991, SK seragam sekolah yang baru yaitu SK 100/C/Kep/D/1991, ditandatangani secara resmi, setelah melalui konsultasi dengan banyak pihak. Dengan SK 100 yang telah disepakati ini, memberikan kebebasan bagi siswi-siswi Islam untuk menggunakan seragam lainnya (yaitu Jilbab dengan baju lengan panjang). Selain itu bermunculan berbagai tokoh masyarakat menggunakan Jilbab atau kerudung termasuk Mbak Tutut, anak perempuan tertua Presiden Soeharto.

Memasuki masa reformasi sistem pemerintahan beralih dari sentralisasi menjadi desentralisasi. Dengan diterbitkannya undang-undang No 22 tahun 1999 tentang pemerintahan daerah yang kemudian direvisi menjadi undang-undang No 32 tahun 2004 tentang otonomi daerah, sehingga Daerah memiliki wewenang mengelola daerahnya sesuai kondisi dan kemampuan masyarakat setempat.

Pemerintah daerah Sumatera Barat di berbagai Kab/Kota menyambut baik peraturan tersebut dan semarak merancang dan menerapkan PERDA berbasis syariah, diantaranya berjilbab. Memperhatikan

² [Http://Theisgender.Com/Hijab_Indonesia_Sejarah_Yang_Terlupakan](http://Theisgender.Com/Hijab_Indonesia_Sejarah_Yang_Terlupakan). Pada Tanggal 25 Oktober 2016, Pukul 14.30 WIB.

³ Hamka. Ayahku. 1982. Jakarta: Umminda. [Ebook]. Hal. 9. Diakses pada Tanggal 31 Oktober 2016 dilihat melalui [Http://www92.klappu.sachsennewsnet.com](http://www92.klappu.sachsennewsnet.com). 59 Deliar Noer.

⁴ Masnun Tahir dan Zusiana E Triantini. 2014. Menakar Kontekstualisasi Konsep Jilbab dalam Islam. Jurnal Qawwam. Volume 8 Nomor 1 : Pusat Studi Gender dan Anak (Psga). Hal. 5.

kearifan lokal dan filosofi adat minangkabau “Adat bersandi syara’ syara’ bersandi Kitabullah” dan dalam rangka mempersatukan keislaman dengan adat kebiasaan masyarakat minangkabau maka diterbitkan peraturan daerah tentang berjilbab. Sejak tahun 2001-2006 Peraturan masing-masing daerah di Sumatera Barat dimulai dari Kab.Tanah Datar, Solok, Bukittinggi, Sawahlunto, Pasaman, Padang Pariaman, Padang Panjang, Pesisir Selatan, Agam dan Kota Padang.

Dengan diterbitkan peraturan tentang berjilbab, Jilbab menjadi fenomenal, banyak orang dari berbagai kalangan diantaranya para pelajar dan mahasiswa merespon terhadap ketentuan tersebut. Hal tersebut dikarenakan sasaran utama peraturan tersebut pada umumnya di tujukan kepada para pelajar, mahasiswa dan masyarakat. Respon masyarakat menjadi variatif ada pro dan ada yang kontra, sehingga dalam penerapan peraturan daerah di masing-masing daerah di Sumatera Barat sangat menarik untuk diketahui lebih lanjut dari masing-masing aspek baik dari substansi berjilbab, tujuan dan gaya berjilbab. Fenomena tersebut menunjukkan adanya dinamika berjilbab sebagai budaya keIslaman melayu minangkabau di Sumatera barat melalui penerapan Peraturan Daerah (PERDA) tentang berjilbab.

Jenis penelitian ini deskriptif-kualitatif, yaitu dengan menggambarkan kejadian yang terjadi dilapangan yakni menggambarkan pandangan para pelajar muslimah terhadap PERDA tentang berjilbab, Tujuan pelajar muslimah berjilbab dan model gaya berjilbab pelajar muslimah di berbagai daerah Sumatera Barat. Lokasi penelitian ini yaitu sebagian Kota Madya dan Kabupaten di Sumatera Barat diantaranya Kota Padang, Kota Solok, Kota Padang Panjang, Kab.Lima Puluh Kota dan Kab.Agam. Adapun alasan peneliti memilih lokasi penelitian tersebut dikarenakan didaerah tersebut ditemukan fenomena dinamika berjilbab yang terjadi dikalangan pelajar muslimah SMA.

Untuk memperoleh data dan keterangan penelitian ini diperoleh melalui informan kunci dan pendukung. Adapun yang menjadi informan kunci yakni para pelajar muslimah SMA daerah Sumatera Barat sebagai berikut;

Tabel.1 Pelajar Muslimah

Kab/Kota	Siswi
Kota Padang	5.881
Kab. Lima Puluh Koto	1.987
Kab. Solok	690
Kab. Agam	2.408
Kota Solok	1.519
Kota Padang Panjang	590
Total	13.075

Sumber; Data Pokok Pendidikan Dasar dan Menengah Direktorat Jenderal Pendidikan Dasar dan Menengah

Sedangkan informan pendukung yakni para tokoh masyarakat, akademisi dan masyarakat Kota Padang, Kota Solok, Kota Padang Panjang, Kab.Lima Puluh Kota dan Kab.Agam. Teknik penentuan sampel yakni dengan cara *snowbal sampling* yaitu teknik pengambilan sampel sumber data yang ada awalnya sedikit, hingga menemukan kejenuhan data dari informasi yang didapatkan⁵. Teknik pengumpulan data pada penelitian ini dengan melakukan observasi, yakni melakukan pengamatan langsung kelokasi secara

⁵ Sugiono, Metodologi Peneletian Kombinasi, Bandung, Alfabeta, 2011, h. 230

sistematis terhadap gejala-gejala yang diselidiki⁶ diantaranya penerapan berjilbab kepada para pelajar muslimah. Selanjutnya dengan melakukan wawancara, yakni kegiatan yang dilakukan untuk mendapatkan informasi langsung dengan cara mengajukan sejumlah pertanyaan secara lisan dan tulisan selanjutnya dijawab secara lisan dan tulisan pula.⁷ Selanjutnya dengan melakukan Dokumentasi yaitu mencari data mengenai hal-hal atau variable, dokumentasi berupa catatan PERDA yang telah diterbitkan, data dan keterangan terkait dengan variabel dan lain-lain⁸. Teknik analisis data dengan cara trigangulasi data yakni teknik pemeriksaan keabsahan data yang bersifat menggabungkan dari berbagai teknik pengumpulan data dan sumber data yang telah ada.⁹

B. Hasil dan Pembahasan

Penelitian ini dimaksudkan mengetahui gambaran dinamika berjilbab pada pelajar muslimah di berbagai daerah Sumatera Barat (Kota Padang, Padang Panjang, Kota Solok, Kab.Agam, Kab.Lima Puluh Kota) melalui PERDA tentang berjilbab di kalangan pelajar. Adapun hal-hal yang dideskripsikan sebagai berikut:

1. Profil Peraturan Daerah (PERDA) tentang Berjilbab di Daerah Sumatera Barat

Undang-undang No 22 tahun 1999 tentang pemerintahan daerah yang kemudian direvisi menjadi undang-undang No 32 tahun 2004, tentang otonomi daerah memberikan kesempatan kepada masing-masing daerah.

Di masa otonomi daerah, pemerintah mengakomodasi dan merespons secara positif keinginan umat Islam di berbagai daerah yang berupaya melakukan formalisasi syariat Islam. Selama masih dalam kerangka kesatuan dan persatuan bangsa serta tidak mengancam disintegrasi nasional, pemerintah memberikan suasana yang kondusif terhadap kesiapan masyarakat dalam mengaplikasikan syariat Islam.¹⁰

Kebijakan pemerintah tentang otonomi daerah tersebut disambut positif oleh masing-masing daerah di wilayah Sumatera Barat dengan melahirkan Peraturan Daerah (PERDA) tentang berjilbab di antaranya:

- a) Padang; Instruksi walikota Padang nomor 451.422/Binsos-III/2005 Tentang pelaksanaan Wirid Remaja didikan subuh dan Anti Togel / Narkoba serta **Berpakaian Muslim/ Muslimah** bagi Murid/ Siswa SD/MI, SLTP/ MTS dan SLTA/ SMK/ SMA di Kota Padang
- b) Padang Panjang; Peraturan Daerah Padang Panjang No.3 Tahun 2004 Tentang Pencegahan Pemberantasan dan Penindakan Penyakit Masyarakat.
- c) Solok; Perda kota Solok No 6 Tahun 2002 Tentang wajib **berbusana Muslimah**.
- d) Agam; Perda Kabupaten Agam nomor 6 Tahun 2005 Tentang **berpakaian Muslim**
- e) Lima Puluh Kota; Perda Kabupaten lima puluh kota nomor 5 Tahun 2003 Tentang **berpakaian Muslim**.

⁶ Amirul Hadi Haryono, *Metodologi Penelitian*, (Jakarta : Pustaka Setia, 1998), h. 135

⁷ Nana Syaodih Sukmadinata, *Metode Penelitian Pendidikan*, Bandung : Remaja Rosdakarya, 2009, cet ke-5, h, 216

⁸ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian*, (Bandung : Ghalia Indo, 2000) ,h.42

⁹ Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan*, Bandung: Alfabeta, 2009, cet ke-8, h.330

¹⁰ A. Rahmat Rosyidi dan M. Rais Ahmad, *Formalisasi Syariat Islam dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2006), h.160.

Adapun maksud dari diterbitkan peraturan daerah tentang berpakaian berjilbab di antaranya upaya untuk pengamalan ajaran agama Islam dalam kehidupan sehari-hari, sebagai perwujudan masyarakat yang beriman dan bertaqwa kepada Allah SWT serta penerapan Filosofi *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah*.

Adapun Tujuan berpakaian berjilbab diantaranya;

- a. Membentuk sikap dan perilaku seseorang atau masyarakat sebagai muslimah yang baik dan berakhlak mulia sesuai tuntunan ajaran agama Islam.
- b. Mewujudkan masyarakat yang Islami yang senantiasa berupaya meningkatkan keimanan dan ketakwaan Allah SWT,
- c. Membiasakan diri bagi seseorang atau masyarakat agar senantiasa berpakaian sesuai dengan tuntunan agama Islam dalam kehidupan sehari-hari, baik dalam keluarga, di kantor tempat kerja maupun di masyarakat.
- d. Menciptakan masyarakat yang mencintai budaya Islam dan budaya adat Minangkabau dalam rangka implementasi filosofi Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi.Kitabullah.

2. Tanggapan pelajar Muslimah di berbagai daerah Sumatera Barat terkait penerapan berjilbab melalui PERDA tentang berjilbab.

Dari hasil wawancara bersama pelajar muslimah, tokoh masyarakat, akademisi dan masyarakat di berbagai daerah Sumatera Barat (Kota Padang, Padang Panjang, Kota Solok, Kab.Agam, Kab.Lima Puluh Kota) baik dilakukan secara langsung maupun tidak langsung pada umumnya merespon sebagai berikut:

a. Pelajar Muslimah Kota Padang

Dari usaha dan daya yang telah dihasilkan melalui musyawarah dan dengar pendapat para DPR Kota dan Pemerintahan Kota Padang yang melahirkan Perda tentang jilbab sesuai dengan adat/ kebiasaan sehari-hari masyarakat Minangkabau yang berfilosofi; “adat bersandi sarak, syarak bersandi Kitabullah” sebagaimana diungkapkan oleh Rani, Novi, Dika, dkk menyatakan; “Menurut kami apa yang diupayakan oleh pemerintah kota padang dan jajarannya dalam mengatur pelajar muslimah berjilbab melalui peraturan yang ditetapkan sesuai dengan filosofi adat Minangkabau. Hal ini sesuai dengan apa yang kami pelajari di mata pelajaran muatan lokal budaya alam Minangkabau”. Bagi kami aturan seperti ini bagus dan tidak asing lagi, karena di rumah, kami juga diajarkan dan didik orang tua”.

Selanjutnya Vivi, dkk, menambahkan; Peraturan tentang berjilbab bagi siswa muslimah sangat bagus jika diimplementasikan, namun lain halnya dengan pelajar non muslim, hal ini mereka akan merasa sangat asing dan lebih kelihatan perbedaannya budaya keagamaan¹¹.

Selanjutnya Novia, dkk mengatakan; sebaiknya dalam penerapan PERDA ini pemerintah juga mengiringi dengan program-program pendukung dan menyediakan fasilitas guna terwujudnya program tersebut, seperti memberikan jilbab gratis kepada siswa, memfasilitasi kegiatan-kegiatan keagamaan yang diselenggarakan OSIS dimasing-masing sekolah di Kota Padang¹².

b. Pelajar Muslimah Kota Padang Panjang

¹¹ Wawancara langsung bersama Vivi, dkk, Tanggapan PERDA ttg jilbab di Kota Padang; SMAN 3 Padang 12 Juli 2017

¹² Wawancara langsung bersama Novia, dkk, tanggapan PERDA ttg jilbab di Kota Padang; SMAN 7 Padang 12 Juli 2017

Derah Padang Panjang memiliki icon Kota Serambi Mekkah artinya kota yang berbasis syariah Islam. Dengan adanya PERDA tentang berjilbab mendukung tercapainya Kota Serambi Mekkah sebagaimana yang disampaikan Fadila dkk, menyampaikan; “Menurut kami Perda tentang berjilbab ini baik untuk dilaksanakan, bagi kami di sini sudah terbiasa menggunakan jilbab, bahkan menurut informasi kakak senior kami dahulu, sebelum peraturan ini dibuat untuk dilaksanakan kami di sekolah pernah mengadakan lomba kreasi jilbab¹³”. Selanjutnya ditambahkan Rizka, dkk mengatakan: “Peraturan tentang jilbab ini sangat baik untuk dijalankan karena sesuai dengan visi-misi Kota Padang panjang menjadi Kota Serambi Mekkah”¹⁴

c. Pelajar Muslimah Kota Solok

Nurul, dkk menyampaikan; “Menurut kami perda tentang berjilbab baik dilansungkan di sini, karena Solok merupakan daerah yang masyarakat pada umumnya Muslim dan beberapa orang non muslim”. Kami sebagai pelajar muslimah solok mendukung pemerintah solok menerapkan peraturan tersebut, namun ada baiknya pengawasan dan fasilitas untuk mewujudkan hal tersebut hendaknya berimbang dengan apa yang diharapkan¹⁵.

Selain itu ditambahkan oleh Melisa dkk menyampaikan; Menurut kami PERDA solok tentang berjilbab tersebut bagus diterapkan di Kota Solok ini, namun akan lebih baik lagi jika didukung oleh program-program kegiatan yang menunjang seperti, event-event dan perlombaan tentang jilbab diselenggarakan Kota Solok ini”¹⁶

d. Pelajar Muslimah Kab.Agam

Zikra, dkk menyampaikan; menurut kami PERDA tentang berjilbab ini sangat cocok diterapkan di Agam, karena dari segi iklim di sini dengan berjilbab kami merasa nyaman dan aman. Sebenarnya sebelum aturan tentang berjilbab ini ada, kami sudah terbiasa dilatih dan didik orang tua di rumah, jadi dengan adanya peraturan ini ya kami udah gak kaget lagi, dan usulan kami agar harapan PERDA ini mampu terwujud optimal hendaknya pemerintah juga melakukan pengawasan dan pembinaan lebih intensif lagi”¹⁷

e. Pelajar Muslimah Kab.Lima Puluh Kota

Fani, dkk menyampaikan: menurut kami PERDA tentang berbusana muslim dan muslimah dalam rangka mewujudkan masyarakat yang religi baik dilakukan, karena pada umumnya secara turun-temurun kami orang tua kami sudah mencontohkan berpakaian islami, namun namanya dahulu disebut kerudung”¹⁸.

Zelfi, dkk, menyampaikan; PERDA tentang berjilbab di daerah Kab.Lima Puluh Kota bagi pelajar muslimah pada dasarnya cukup baik dilaksanakan, namun ada baiknya pemerintah juga mempertimbangkan dan tidak mewajibkan kepada pelajar non muslim”¹⁹.

Dari tanggapan para pelajar muslimah tersebut, pada umumnya mereka mengetahui dan setuju diterbitkannya PERDA tentang berjilbab di masing-masing daerah yang penduduknya beragama Islam dan

¹³ Wawancara Langsung bersama Fadila, dkk tanggapan PERDA ttg jilbab di Kota Padang Panjang; SMAN 2 Padang 24 Juli 2017

¹⁴ Wawancara Langsung bersama Rizka, dkk tanggapan PERDA ttg jilbab di Kota Padang Panjang; SMAN 3 Padang Panjang, 24 Juli 2017

¹⁵ Wawancara tidak langsung bersama Rizka, dkk tanggapan PERDA ttg jilbab di Kota Solok; SMAN 2 Solok, 25 Juli 2017.

¹⁶ Wawancara tidak langsung bersama melisa, dkk tanggapan PERDA ttg jilbab di Kota Solok; SMAN 2 Sumatera Barat, 25 Juli 2017.

¹⁷ Wawancara Langsung bersama Rina, dkk tanggapan PERDA ttg jilbab di Kota Padang Panjang; SMAN Kubang Putih, 9 Agustus 2017

¹⁸ Wawancara tidak langsung bersama Fani dkk tanggapan PERDA ttg jilbab di Kota Solok; SMAN 1 Guguk, 25 Juli 2017.

¹⁹ Wawancara tidak langsung bersama Zelfi dkk tanggapan PERDA ttg jilbab di Kota Solok; SMAN 1 Guguk 5 Juli 2017.

minang, hal tersebut juga memperkuat realisasi filosofi adat minangkabau adat bersandi syara', syara' bersandi Kitabullah.

Selanjutnya menurut aktivis perempuan masyarakat Kota Padang Zikra Wahyuni mengatakan; "PERDANYA bagus, tapi kesiapan berhijab itu kembali ke diri masing-masing, Sebaiknya pemakaian berjilbab atas kesadaran perintah Allah bukan karena dipaksa oleh peraturan daerah"²⁰.

Selanjutnya aktivis perempuan Kab. Lima Puluh Kota Zubaidah mengatakan; "Setiap muslimah wajib menutup aurat, walaupun terkesanya jika dijadikan Perda menjadi terpaksa itu wajar, karena keterpaksaan menjadi terbiasa"²¹.

Ditambahkan tokoh masyarakat Kab. Agam dan Direktur Pascasarjan IAIN Bukittinggi Bpk Ismail mengatakan; "busana muslimah cukup tren di masa kini, dahulu orang malu memakainya di tempat yang ramai, termasuk sekolah. Kini sepertinya sudah terbalik, orang sudah malu tidak berpakaian muslimah"²².

Ketua Dewan Pendidikan Kota Solok, Dr. Darul Ilmi, menyampaikan; "memperhatikan kondisi pergaulan remaja saat sekarang ini kian jauh dari nilai-nilai keislaman dan adat, maka dengan diterbitkannya PERDA tentang jilbab ini dirasakan sangat tepat jika tujuannya menjadikan sarana pendidikan akhlak melalui berbusana, selain itu PERDA tentang jilbab tersebut perwujudan filosofi adat Minangkabau. Untuk menunjang PERDA Tersebut Dewan pendidikan Kota Solok menyusun program pembinaan iman dan Taqwa²³ yang diselenggarakan di masing-masing Mesjid dan Mushala Kota Solok.²⁴ Ditambahkan Tokoh dan juga Ulama Kab.Lima Puluh Kota Dr.Arman Husni menjelaskan;

"Perda jilbab diranah "adat bersandi syara', syarak bersandi Kitabullah (ABS-SBK) memang sudah seharusnya. Akhir-akhir ini pergeseran nilai amat terasa. Bahkan salah satu pengokohan jati diri memang harus di topang dengan peraturan. Realisasi perda tentu tidak berpengaruh banyak kecuali dibarengi dengan berbagai program penguat. Sebagai contoh bagi pelajar muslim di beberapa kab/kota di Sumbar diberlakukan keharusan mengikuti pesantren Ramadhan. Itu semuanya dalam rangka membentangi dari gencarnya pengaruh budaya luar yang notabene berseberangan dengan budaya ABS-SBK²⁵.

Dari penjelasan para pelajar muslimah dan ditambahkan padangan tokoh masyarakat, akademisi dan ulama di berbagai wilayah Sumatera Barat tersebut bahwasanya para siswa dan masyarakat Sumatera Barat khususnya minangkabau dapat menerima positif dan mendukung PERDA tersebut direalisasikan di wilayah Sumatera Barat.

3. Tujuan Pelajar Muslimah Berjilbab

Dari tanggapan pelajar muslimah mengenai penerapan PERDA tentang jilbab di daerah Sumatera Barat tersebut menimbulkan dinamika dan variasi tujuan pelajar berjilbab di antaranya

a. Tujuan Pelajar Muslimah Kota Padang berjilbab.

Dari hasil wawancara bersama pelajar muslimah kota padang pada umumnya para pelajar menjawab bervariasi; sebagaimana di ungkapkan oleh Rani, Novi, Dika, dkk menyatakan;"tujuan kami berjilbab

²⁰ Wawancara tidak langsung bersama Zikra Wahyuni Via WA, 25 Agustus 2017

²¹ Wawancara langsung bersama Zubaidah Via WA, 25 Agustus 2017

²² Wawancara tidak langsung bersama Dr.Ismail Via WA, 28 Agustus 2017

²³ Wawancara langsung bersama Dr.Darul Ilmi Via WA, 28 Agustus 2017

²⁴ Wawancara tidak langsung bersama Dr.Ismail Via WA, 28 Agustus 2017

²⁵ Wawancara tidak langsung bersama Dr.Arman husni Via WA, 29 Agustus 2017

diantaranya; sebagai sarana ibadah kepada Allah SWT, pertanda menjadi warga masyarakat minang yang beradat dan beragama, sebagai media berkreasi busana muslimah ”

Selanjutnya Vivi, dkk, menambahkan; “tujuan kami berjilbab di antaranya mematuhi peraturan di sekolah, sembari berkreasi berjilbab di sekolah, agar kelihatan anggun dan rapi²⁶. Selanjutnya Novia, dkk mengatakan; tujuan kami berjilbab di antaranya; sebagai wujud ketaatan kepada Allah SWT, ketaatan terhadap peraturan berjilbab di sekolah, dan ketaatan kepada pemerintah daerah atau ulilamri²⁷.

b. Pelajar Muslimah Kota Padang Panjang

Fadhila dkk, menyampaikan; “Tujuan kami berjilbab diantaranya, wujud rasa syukur beriman kepada Allah SWT, melindungi diri dari tindak kriminal, melindungi diri cuaca dingin,²⁸”. Selanjutnya ditambahkan Rizka, dkk mengatakan: “tujuannya yakni mematuhi perintah agama, mematuhi perintah orang tua, mematuhi perintah dan mematuhi perintah guru agama di sekolah²⁹”

c. Pelajar Muslimah Kota Solok

Nurul, dkk menyampaikan; tujuan kami memakai jilbab diantaranya, menerapkan peraturan yang ada di sekolah turunan dari PERDA tentang berjilbab dan tren busana syarai dan modis³⁰. Selain itu ditambahkan oleh Melisa dkk menyampaikan; tujuan kami berjilbab yakni, sebagai menutup aurat, menjaga diri dari perbuatan dosa, dan merawat diri agar tampil syari dan trendi³¹”

d. Pelajar Muslimah Kab.Agam

Zikra, dkk menyampaikan;”tujuan berjilbab yaitu menjaga marwah muslimah dan melindungi diri dari teriknya matahari³². Ditambahkan Aulia,dkk menjelaskan; tujuan kami berjilbab di antaranya; mematuhi perintah Agama, Peraturan Daerah, Sekolah, orang tua dan Guru³³.

e. Pelajar Muslimah Kab.Lima Puluh Kota

Melisa, dkk menyampaikan: tujuan berjilbab yakni wujud taat kepada Tuhan yang maha kuasa, menjaga penampilan agar kelihatan *fress and cool*³⁴. Selanjutnya Roma, dkk, menyampaikan; di antara tujuan saya berjilbab yakni ingin tampil kelihatan muslimah, jadi orang baik dan disenangi banyak orang³⁵. Penjelasan tujuan para pelajar muslimah berjilbab tersebut diketahui jawaban yang disampaikan bervariasi ada diantaranya Menunjukkan sikap taat kepada Allah sehingga jilbab menjadi sarana beribadah, menunjukan identitas diri sebagai muslimah yang taat kepada ulil amri (pemerintah daerah) sehingga mendukung dan merealisasikan berjilbab, menjaga diri dari tindak kriminal, menampilkan diri berbusana syari dan trendi, melindungi diri dari iklim ekstreme.

²⁶ Wawancara langsung bersama vivi, dkk, Tanggapan perda ttg jilbab di kota padang; SMAN 3 Padang 12 Juli 2017

²⁷ Wawancara langsung bersama Novia, dkk, tanggapan perda ttg jilbab di Kota Padang; SMAN 7 Padang 12 Juli 2017

²⁸ Wawancara langsung bersama Fadila, dkk tanggapan perda ttg jilbab di Kota Padang Panjang; SMAN 2 Padang 24 Juli 2017

²⁹ Wawancara langsung bersama Rizka, dkk tanggapan perda ttg jilbab di Kota Padang Panjang; SMAN 3 Padang Panjang, 24 Juli 2017

³⁰ Wawancara tidak langsung bersama Rizka, dkk tanggapan perda ttg jilbab di Kota Solok; SMAN 2 Solok, 25 Juli 2017.

³¹ Wawancara tidak langsung bersama melisa, dkk tanggapan perda ttg jilbab di Kota Solok; SMAN 2 Sumatera Barat, 25 Juli 2017.

³² Wawancara langsung bersama Rina, dkk tanggapan perda ttg jilbab di Kota Padang Panjang; SMAN Kubang Putih, 9 Agustus 2017

³³ Wawancara langsung bersama Aulia, dkk tanggapan perda ttg jilbab di Kota Padang Panjang; SMAN Kubang Putih, 9 Agustus 2017

³⁴ Wawancara tidak langsung bersama melisa dkk tanggapan perda ttg jilbab di Kota Solok; SMAN 1 Guguk, 25 Juli 2017.

³⁵ Wawancara tidak langsung bersama Roma dkk tanggapan perda ttg jilbab di Kota Solok; SMAN 1 Gunung Omeh 5 Juli 2017.

Selain hal yang disampaikan pelajar muslimah tersebut aktivis perempuan kota Padang Zikra Wahyuni menyampaikan: “sepertinya para pelajar berhijab/ jilbab di antaranya masih banyak kurang istiqamah, seperti ketika di sekolah berjilbab namun ketika di jalan-jalan gak pake jilbab”.³⁶ Selanjutnya Aktivis Perempuan Kab. Lima puluh kota Zubaidah mengatakan; “ ada baiknya perlu juga disampaikan kepada para pelajar muslimah kita, adapun salah satu manfaat berjilbab diantaranya sangat baik melindungi kulit dari teriknya matahari, debu dan polusi.”³⁷

Ditambahkan tokoh masyarakat Kab. Agam dan Direktur Pascasarjan IAIN Bukittinggi Dr.Ismail mengatakan;” seperti ketika diperhatikan saat sekarang ini masyarakat di daerah Kab.Agam realisasi berjilbab bukan disebabkan adanya PERDA tetapi atas kesadaran diri para masyarakat tersebut, namun sayangnya model gaya berjilbab diantaranya ada yang belum sesuai kriteria Islami seperti jilbab press body³⁸.

Dari tanggapan para pelajar muslimah dan tokoh masyarakat terkait tujuan dari pelajar muslimah berjilbab diantaranya bertujuan; wujud ketaatan kepada Allah, ketaatan kepada peraturan sekolah, guru, orang tua, pemerintah, menampilkan jati diri sebagai waninta muslimah, syari dan trendi

4. Model/gaya Berjilbab Pelajar Muslimah di Daerah Sumatera Barat

Model berjilbab pelajar muslimah saat ini mengamalami perkembangan Malcolm Barnard mengatakan; “busana muslimah menjadi trendi dan memakai jilbab mulai mencapai prestise tertentu, ini dikarenakan busana muslimah atau jilbab mampu mengkomunikasikan hasrat menjadi orang modern yang saleh dan sekaligus menjadi muslim yang modern³⁹.

Dari tanggapan pelajar muslimah dan hasil observasi peneliti terhadap penerapan PERDA tentang jilbab di daerah Sumatera Barat tersebut menimbulkan dinamika dan variasi gaya berjilbab berjilbab diantaranya

a. Gaya berjilbab para pelajar Muslimah di Sekolah

Dari hasil pengamatan peneliti ketika para pelajar disekolah pada umumnya model gaya berjilbab para pelajar muslimah seragam dan telah ditentukan oleh peraturan sekolah sebagaimana yang di sampaikan Dewan Pendidikan Kota Solok Dr.Darul Ilmi mengatakan:

“Aturan berjilbab di daerah sumatera Barat pada umumnya seragam sebagaimana ketentuan masing-masing sekolah, khusus daerah Kota solok para pelajar muslimah memakai jilbab muhadarah, yakni sehelai kain yang menutupi kepala dan bagian dada yang longgar, panjang dan tidak transparan.”⁴⁰

³⁶ Wawancara langsung bersama Zikra Wahyuni Via WA, 25 Agustus 2017

³⁷ Wawancara langsung bersama Zubaidah Via WA, 25 Agustus 2017

³⁸ Wawancara tidak langsung bersama Dr.Ismail Via WA, 28 Agustus 2017

³⁹ Barnard, M. 1996. *Fashion sebagai Komunikasi. Cara Mengkomunikasikan Identitas Sosial, Seksual, Kelas, gender* (Idy Subandy Ibrahim dan Yosol Iriantara, Penerjemah). Yogyakarta: Jalasutra hal.11

⁴⁰ Wawancara langsung bersama Dr.Darul Ilmi, tentang gaya dan model berjilbab 29 Agustus 2017



Model Jilbab Muhadarah

b. Gaya berjilbab para pelajar Muslimah di luar Sekolah

Gaya berjilbab para pelajar di sekolah sangat berbeda ketika berada di luar sekolah diantaranya model kreasi jilbab lilik, jilbab pasmina, jilbab segi empat, jilbab syar'i, jilbab gaul tidak menutupi dada, jilbab sorong, seperti dikemukakan Rizka, dkk pelajar muslimah SMAN 7 Padang; "ketika di luar sekolah kami tetap memakai jilbab, namun jilbab yang dikenakan kadang-kadang bervariasi, diantaranya model jilbab lilek. Model tersebut ini kelihatan syari dan terendi"⁴¹.



Model Jilbab Lilik Modis

Selain model gaya jilbab lilek selanjutnya model gaya jilbab syar'i. Jilbab syar'i merupakan jilbab yang berukuran longgar, panjang, dan dalam. Biasanya pelajar muslimah yang menggunakan model gaya tersebut komunitas/forum pelajar muslimah tertentu sebagaimana yang dikemukakan oleh Fitri, dkk pelajar muslimah SMAN 2 Solok menyampaikan: "ketika di luar jam sekolah kami senang mengenakan pakaian jilbab syari. Jilbab syari cukup asyik dipakai ketika kegiatan di luar ruangan apalagi ketika pergi jalan-jalan. Model Jilbab syari ini disesuaikan dengan kriteria berbusana muslimah Islam diantaranya ukurannya lebih longgar, panjang dan dalam"⁴².

Selanjutnya model gaya berjilbab pelajar muslimah lainnya yakni model pasmina segi empat. Model jilbab ini lebih kelihatan standar dan bersahaja sebagaimana yang disampaikan Rena, dkk pelajar muslimah SMAN 1 Gunung Omeh; "ketika di luar sekolah kami senang menggunakan jilbab pasmina segi empat. Hal

⁴¹ Wawancara langsung bersama Rizka, tentang gaya dan model berjilbab 29 Agustus 2017

⁴² Wawancara langsung bersama Fitri, SMAN 2 Solok, 21 Agustus 2017

tersebut dirasakan cukup simpel, sederhana dan bersahaja. Model jilbab ini tidak terlalu mencolok dan mencuri perhatian orang, sehingga ketika dipakai tidak risih dilihat oleh orang lain⁴³.



Model Jilbab Syar'i



Model jilbab pasmina segi empat

Model jilbab selanjutnya yakni jilbab Modis trendi. Model jilbab ini kelihatan lebih berkreasi warna-warni dan menambahkan banyak aksesoris sebagaimana yang dikemukakan Nazira, dkk Pelajar Muslimah SMAN 1 Padang Panjang: “ketika diluar sekolah kami senang menggunakan pakaian jilbab modis trendi, model jilbab ini membutuhkan ketrampilan modis lebih kreatif sehingga kelihatan tidak monoton, namun tidak melanggar ketentuan syari, ukuranya cukup panjang, longgar dan dihiasi berwarna warni⁴⁴.



Model jilbab modis trendi

Selanjutnya model jilbab pelajar muslimah berikutnya model jilbab modis gaul. Model jilbab modis gaul lebih kelihatan berani tampil nyentrik dan unik, sebagaimana yang disampaikan Riyen, dkk pelajar muslimah SMAN 1 Lubuk basung; “sepulang dari sekolah dan ketika kami ngumpul-ngumpul bareng teman

⁴³ Wawancara langsung bersama Rena, SMAN 1 Gunung Omeh, 21 Agustus 2017

⁴⁴ Wawancara langsung bersama Nazira, SMAN 1 Padang Panjang, 21 Agustus 2017

biasanya model jilbab yang di pakai model modis gaul. Model gaya jilbab ini lebih kelihatan fasionable dan gaul, jadi ketika dipakai terasa PD dan simple⁴⁵.



Model jilbab modis gaul

Dari hasil wawancara dan pengamatan model/gaya jilbab pelajar muslimah di daerah Sumatera Barat menjelaskan bahwa model /gaya berjilbab para pelajar muslimah Sumatera Barat bervariasi diantaranya model jilbab muhadarah, lilik trendi, syari, modis trendi dan jilbab modis gaul.

5. Jilbab Menurut Islam

Jilbab dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia yakni kerudung lebar yang dipakai wanita muslimah atau menutup kepala dan leher sampai dada⁴⁶. Jilbab menurut istilah, Ibnu Katsir mengatakan, "Jilbab adalah semacam selendang yang dikenakan di atas khimar yang sekarang ini sama fungsinya seperti izar (kain penutup)." Lebih sederhananya, jilbab adalah pakaian yang berfungsi untuk menutupi perhiasan wanita dan auratnya⁴⁷. M.Quraish Shihab mengatakan, menurut pakar tafsir al-Biq'a'i, ada beberapa makna jilbab, yaitu baju yang longgar atau kerudung penutup kepala wanita, menurutnya kalau jilbab diartikan baju, maka ia adalah pakaian yang menutupi tangan dan kaki, dan kalau jilbab diartikan kerudung, maka perintah mengulurkannya adalah menutupi wajah dan lehernya⁴⁸.

Dalam Alquran menjelaskan Allah memerintahkan menggunakan jilbab sebagaimana Firman Allah QS Al-Ahzab: 59;

"Hai Nabi, Katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu dan isteri-isteri orang mukmin: Artinya; "Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka". yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak di ganggu dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang"⁴⁹

Selain Ayat tersebut Allah juga berfirman dalam QS.An-Nur; 31;

"Dan katakanlah kepada para perempuan yang beriman, agar mereka menjadga pandaganya, dan memelihara kemalauanya, dan janganlah menampakan perhiasan(auratnya), kecuali yang (biasa) terlihat. Dan hendaklah mereka menutupkan kai kerudung kedadanya, dan janganlah menampakan (auratnya) kecuali kepada suami mereka".

⁴⁵ Wawancara bersama riyen,dkk, SMAN 1 Lubuk Basung, 27 Agustus 2017

⁴⁶ Kamus Besar Bahasa Indonesia, Jakarta:Balai Pustaka, 2005, h. 473

⁴⁷ Ammani Zakariya, Jilbab, Tiada lagi Alasan Untuk Tidak Mengenalannya, Solo: At-Tibyan, 2011, hal. 15

⁴⁸ M.Quraish Shihab, Jilbab, *Pakaian Wanita Muslimah Pandangan Ulama Masa lalu & Cendekiawan Kontemporer*, (Cetakan pertama, Jakarta: Lentera Hati, 2004), h. 60

⁴⁹ Q.S. Al-Ahzab [33]: 59. Mushaf Al-Qur'an Terjemahan edisi tahun 2002, Jakarta: Al Huda. Dalam ayat ini, jilbab diartikan sejenis baju kurung yang lapang yang dapat menutup kepala, muka dan dada.

Selanjutnya Rasulullah SAW bersabda yang diriwayatkan dari Ummu ‘Athiyah. r.a.;; “Rasulullah SAW memerintahkan kepada kami untuk keluar pada hari raya Idul Fitri maupun Idul Adha, baik para gadis yang menginjak aqil balig, wanita-wanita yang sedang haid tetap meninggalkan shalat, namun mereka dapat menyaksikan kebaikan (mendengar nasihat) dan dakwah kaum muslimin. Aku Bertanya, ‘Wahai Rasulullah, salah satu dari kami ada yang tidak memiliki jilbab.’ Beliau menjawab: ‘Kalau begitu hendaklah saudarinya meminjamkan jilbabnya (agar dia keluar dengan jilbab)’. Dari penjelesan Ayat dan Hadis tersebut dapat di pahami tujuan dari berjilbab yakni menutup aurat dari non mahram, sebagai identitas jati diri sebagai wanita beriman dan bertaqwa, melindungi diri dari segala sesuatu marabahaya. Adapun tata cara/ model berjilbab dalam Islam tidak dijelaskan secara spesifik, namun dibatasi beberapa kriteria diantaranya: barbahan tebal, bermotif sederhana, berukuran panjang dan dalam, longgar dan tidak menampilkan lekak-lekuk tubuh yang menonjol dan memancing syahwat nafsu laki-laki.⁵⁰

C. Kesimpulan dan Implikasi

Dinamika berjilbab pada kalangan pelajar muslimah melalui penerapan Peraturan Daerah tentang berjilbab di Daerah Sumatera Barat (Kota Padang, Padang Panjang, Solok, Agam dan Lima Puluh Kota) dari hasil penelitian dapat disimpulkan;

1. Profil Peraturan daerah (PERDA) Tentang berjilbab di daerah Sumatera Barat

Adapun gambaran umum Perda menjelaskan tentang dasar terbentuknya perda berlandaskan Peraturan perundang-undangan RI yang berlaku, Filosofi Adat Minangkabau, Kondisi sosial kemasyarakatan di Daerah Sumatera Barat, Ketentuan Agama Islam. Aturan yang tertuang dalam peraturan tersebut terkait dengan Maksud dan tujuan, kriteria, pengawasan dan sakni penerapan berjilbab di kalangan Pelajar, Mahasiswa, Karyawan dan Masyarakat

2. Tanggapan pelajar Muslimah di berbagai daerah Sumatera Barat terkait penerapan berjilbab melalui PERDA tentang berjilbab.

Adapun Tanggapan para Pelajar Muslimah daerah Sumatera Barat pada umumnya menerima dan mendukung dengan positif, dan sebagian kecil menunjukkan sikap kurang respek terhadap peraturan tersebut.

3. Tujuan pelajar Muslimah di berbagai daerah Sumatera Barat

Adapun tujuan para pelajar muslimah berjilbab bervariasi diantaranya; Perwujudan ketaatan kepada Allah SWT, kepatuhan peraturan sekolah, kepatuhan Pemerintah, kepatuhan Guru, kepatuhan Oran tua, Menunjukkan jati diri Muslimah, Melindungi diri dari tindak kriminal, cauca ekstrme dan Staylis.

4. Model Jilbab pelajar Muslimah di berbagai daerah Sumatera Barat

Adapun model berjilbab para pelajar Muslimah di berbagai Daerah Sumatera Barat bervariasi, kreatif dan inovatif di antaranya model mahadarah, lilek trendi, syari, standar, pasmina empat persegi, modis trendi dan modis gaul.

Dari hasil penelitian ini akan berimplikasi beberapa aspek kehidupan masyarakat daerah Sumatera Barat (Kota Padang, Padang Panjang, Solok, Kab.Agam, Kab.Lima Puluh Kota) di antaranya;

1. Penerapan Perda berlangsung efektif dalam penerapan busana berjilbab dikalangan pelajar muslimah daerah Sumatera barat.
2. Berkembangnya pemahaman terhadap berjilbab dari berbagai perspektif dikalangan pelajar muslimah daerah Sumatera barat.
3. Berkembangnya Model dan gaya berjilbab dikalangan pelajar muslimah daerah Sumatera barat
4. Berkembangnya usaha yang bergerak pada bidang fesion islami.

Referensi

- A. Rahmat Rosyidi dan M. Rais Ahmad, *Formalisasi Syariat Islam dalam Perspektif Tata Hukum Indonesia* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2006).
- Amirul Hadi Haryono, *Metodologi Penelitian*, (Jakarta : Pustaka Setia, 1998).
- Ammani Zakariya, *Jilbab, Tiada Lagi Alasan untuk Tidak Mengenalannya*, Solo: At-Tibyan, 2011.
- Barnard, M. 1996. *Fashion sebagai Komunikasi. Cara Mengkomunikasikan Identitas Sosiasl, Seksual, Kelas, gender* (Idy Subandy Ibrahim dan Yosol Iriantara, Penerjemah). Yogyakarta: Jalasutra hal.11.
- Hamka.Ayahku.1982.Jakarta:Umminda.[Ebook].Ha1.9 Di akses Pada Tanggal 31 Oktober 2016 dilihat melalui [Http://Ww92.Klappu.Sachsennewsnet.com](http://Ww92.Klappu.Sachsennewsnet.com). 59 Delie Noer.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia, Jakarta: Balai Pustaka, 2005.
- M.Quraish Shihab, *Jilbab, Pakaian Wanita Muslimah Pandangan Ulama Masa lalu & Cendekiawan Kontemporer*, (Cetakan pertama, Jakarta: Lentera Hati, 2004).
- Masnun Tahir dan Zusiana E Triantini.2014. Menakar Kontekstualisasi Konsep Jilbab dalam Islam. *Jurnal Qawwam*. Volume 8 Nomor 1 : Pusat Studi Gender dan Anak (Psga).
- Nana Syaodih Sukmadinata, *Metode Penelitian Pendidikan*, Bandung : Remaja Rosdakarya, 2009¹
- Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan*, Bandung: Alfabeta, 2009.
- Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian*, (Bandung : Ghalia Indo, 2000).
- Titik Rahayu & Siti Fathonah, 2016. Tubuh dan Jilbab: Antara Diri dan ‘Liyan, Surakarta; *Jurnal Pemikiran dan Filsafat*; <http://ejournal.iain-surakarta.ac.id/index.php/al-araf> (diakses 25 Agustus 2017).

**TUNGKU TIGO SAJARANGAN, TALI TIGO NAN SAPILIN:
MEWUJUDKAN KEPEMIMPINAN *GOOD GOVERNANCE* DI MINANGKABAU
BERLANDASKAN ADAT BASANDI SYARAK- SYARAK BASANDI KITABULLAH**

Gusnar Zein dan Dian Hasfera

Dosen Ilmu Perpustakaan Fakultas Adab & Humaniora

UIN Imam Bonjol Padang

(Email : gusnarzein@uin.ib.ac.id)

(Email : dianhasfera@uin.ib.ac.id)

Abstrack

Minangkabau has of traditional leaders called Datuak or Penghulu. Datuak who have a very important role in the kinship system as a leader of the Minangkabau people and niniak mamak for their anak kamanakannya. Tungku Tigo Sajarangan in an egalitarian leadership system Minangkabau society is very unique, where power is not only held by one person only. The power in the nagari in Minangkabau is divided proportionally and functionally among the three elements, namely ninik mamak or datuak is the adat stakeholder who in maintaining the stability of community life, alim ulama as a figure of religious and cadiah pandai (intellectual) is representative of the People who have the intellectual ability to solve various problems of society and nagari. The concept of leadership in Islam is a leader is a khalifah, who needed intellectuality, have knowledge about the science of leadership (leadership). Khalifah, must prioritize common interests and have the nature of the model emulated by the community. With his knowledge, khalifah can regulate himself, cultivate nature and manage relationships among humans, because humans can not live alone without the help of others. Tungku Tigo Sajarangan have different scope and function but completed each other in the elements of Nagari government. Based on the concept of leadership in Islam and observe the principle of good governance, to manifested the leader of Tungku Tigo Sajarangan Tali Tigo nan Sapilin who have a good governance and based on Adat Basandi Syarak - Syarak Basandi Kitabullah there are three elements that must be met, namely: element of religion (must have characteristics of Shidiq, Tabligh, Amanah and Fatanah), elements of adat (formal and informal leaders, role models and fostering the faith and morals of their people, insightful), and good governance (Legitimacy and Sound, Direction, Performance, Accountability, Justice).

Keyword : Good Governance, Tungku Tigo Sajarangan, Leader of Minangkabau

A. Pendahuluan

Tatanan masyarakat Minangkabau mengenal adanya pemuka adat yang disebut dengan Penghulu. Penghulu mempunyai peranan sangat penting, terutama dalam sistem kekerabatan yaitu sebagai pemimpin kaum (suku) dan niniak mamak bagi anak kemenakannya. Ninik Mamak (Hasfera, 2010) tidak saja pemimpin dalam kaum (suku) tetapi juga menjadi pemimpin dalam nagari yang mengayomi anak kemenakan yang dibawah perintahnya. Keberadaan pemimpin di Minangkabau juga tidak terlepas dengan wilayah yang dipimpin, seperti yang dijelaskan sebelumnya bahwa Datuak tidak hanya pemimpin bagi kaum tetapi juga pemimpin dalam Nagari. Nagari dapat diartikan sebagai sebuah republik mini dengan batasan teritorial yang jelas dalam kesatuan masyarakat otonom, Sebuah Nagari dengan

sistem pemerintahan sendiri mempunyai adat sendiri yang mengatur tata kehidupan masyarakatnya. Nagari merupakan daerah dalam lingkungan konfederasi kultural Minangkabau yang berhak mengurus dirinya sendiri. Dalam persepektif lain dapat disimpulkan bahwa lembaga nagari berfungsi sebagai lembaga adat dan pemerintahan yang saling berhubungan dalam bentuk kesatuan yang integral. Nagari mempunyai sistem dan struktur yang bersifat otonom dan dikelola secara demokratis serta mengenal sistem hierarki yang berjenjang naik dan bertangga turun (Rahmat: 2012).

Lebih lanjut Rahmat (2012) menyebutkan bahwa konsep Tungku Tigo Sajarangan dalam sebuah sistem kepemimpinan egaliter masyarakat Minangkabau sangat unik. Dalam konsep kepemimpinan seperti ini, kekuasaan tidak hanya dipegang oleh satu orang saja, tetapi dibagi secara proporsional dan fungsional di antara ketiga unsur *tripartite* tersebut yaitu ninik mamak (Penghulu), alim ulama dan cadiak pandai atau disebut juga dengan istilah cendikiawan. Berdasarkan uraian diatas maka dalam tulisan ini lebih lanjut akan membahas tentang konsep mewujudkan kepemimpinan Minangkabau yaitu Tungku Tigo Sajarangan, Tali Tigo nan Sapilim yang berlandaskan kepada azas Adat Basandi Syarak Syarak Basandi Kitabullah (ABS-SBK).

B. Teori dan Konsep

1. Konsep Kepemimpinan dalam Islam

Selain tujuan hidup sebagai '*abd. Allah*, manusia pun mempunyai fungsi, yaitu sebagai *khalifah fi al-ardh*. Kata khalifah dalam Islam diartikan dengan pemimpin (*leadership*), Imam atau penguasa. Istilah yang sepadan dengan khalifah dalam literature politik Islam adalah *amir wazir* atau *sulthān* (al-Ghazali, 2011: 379) yang mengandung arti wakil Allah di *ala.*, maksudnya pemimpin umat.

Berkaitan dengan persoalan khalifah sebagai pemimpin ummat, al-Ghazālī (2011 :17) menyebutkan bahwa dua golongan dari umatku, apabila mereka baik, maka manusia baik, dan apabila mereka rusak, manusia akan rusak, yaitu para pemegang pemerintahan-khalifah dan para ahli fiqh (*fuqaha`*). Untuk itu, supaya khalifah dan *fuqaha`* dalam menjalankan misinya wajiblah ia mempunyai ilmu agama di samping ilmu pemerintahan-leadership. Oleh karena itu, pemerintah wajib mengangkat orang ahli fiqih di setiap wilayah yang bertugas mengajarkan urusan agama secara *kaffah* kepada masyarakat untuk mengadakan perbaikan dari yang sedang ke yang tinggi.

Menurut Munawir Sjadzali (Mantan Menteri Agama RI.), Islam tidak mempunyai sistim politik yang mapan, tapi hanya mempunyai tata nilai etis yang dapat dijadikan pedoman penyelenggaraan Negara. Islam adalah suatu agama yang mengatur perjalanan hidup berdasarkan aturan-aturan yang ada dalam *nash* (Abdul Aziz Thaba, 1996: 41).

Akal yang dimiliki manusia sebagai daya pikir dan kepandaian memahami sesuatu. Dengan kepandaian tersebutlah manusia dapat memimpin atau sebagai *khalifah fi al-ardh* mulai dari diri sendiri sampai kepada yang besar, seperti kepala Negara. Pernyataan ini dibuktikan dengan firman-Nya dalam surat **al-Isrā`/17 : 70** yang artinya:

Sesungguhnya Allah telah muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezki dari yang baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan.

Dapat dijelaskan bahwa keistimewaan yang dianugerahkan Allah kepada manusia adalah akal, dengan akal dapat mencari kehidupan, baik di darat, di laut maupun di udara. Dengan akal itulah seseorang manusia harus dihormati dalam kedudukannya sebagai khalifah menuju perdamaian dan kesejahteraan.

Menurut al-Ghazālī (2012 : 212), jabatan pemerintahan (*khalifah, sulthān*) hanya patut diraih oleh orang yang telah melalui masa pendidikan dan latihan yang panjang, maka kedudukannya di akhirat berikut kenikmatannya bisa dekat dengan Allah.

Al-Ghazālī (2011 : 42) juga menyebutkan, pangkal kebahagiaan adalah ilmu, buah ilmu adalah dekat kepada Allah, ini untuk di akhirat. Adapun untuk di dunia, maka kemuliaan adalah pengaruh dari pelaksanaan pemerintahan yang dipegang oleh raja-raja (khalifah, Presiden) dan tetapnya penghormatan menurut naluri. Lebih lanjut ditegaskannya, bahwa mengajarkan ilmu adalah sebagai ibadah disamping sebagai khalifah Allah. Sesungguhnya Allah telah membuka atas hati orang yang berilmu akan ilmu, dan ilmu itu adalah sifat yang paling khusus, ilmu adalah syarat sah untuk beramal, amal tanpa ilmu batal, semoga Allah melimpahkan rahmat atas setiap hamba-Nya yang menjadi khalifah.

Kedudukan manusia di alam ada dua jawaban sebagaimana dikemukakan oleh Oong Komar (2006 : 151), yaitu: pertama disebut *antroposentris*, memandang manusia sebagai makhluk yang paling mulia dan menentukan di alam ini. Paham ini menganjurkan agar menguasai alam untuk memajukan manusia, di sini mengindikasikan manusia sebagai khalifah. Kedua, disebut dengan *sentries*, memandang manusia sebagai bagian dari alam. Fokus segala sesuatu adalah alam. Manusia harus menyesuaikan diri dan sama dengan alam agar hidupnya harmonis.

Seseorang yang menjadi khalifah, diperlukan keintelektualannya tentang ilmu kepemimpinan (*leadership*). Sehubungan dengan ini, al-Ghazālī mengatakan bahwa tidak ada sesuatu yang lebih utama dari ilmu, di antara orang yang diistimewakan Allah adalah orang yang berilmu (Al-Ghazālī: 230) yaitu orang yang mengetahui dan menguasai ilmu-ilmu lahir, lalu mengamalkannya, orang seperti inilah yang akan menjadi khalifah. Justru itu, ia perlu

mengembangkan potensinya, cipta, rasa, karsa dan karya. Dengan demikian, ia akan sukses dalam menjalankan kekhalifahannya.

Hasan Langgulung (2004 : 191-192) menyebutkan bahwa undang-undang tak dapat berdiri tanpa berdampingan dengan agama. Semua *mahkamah* mengakui hal ini, semua pejabat dan saksi bersumpah atas nama Tuhan. Ini menunjukkan pentingnya pendidikan yang didasari atas dasar agama. Untuk beribadah secara utuh (termasuk khalifah) adalah mengetahui seluk-beluk ibadah dengan ilmu versi akal (sebagai daya intelektual - *quwwat al-‘aql*), dengan ilmu dapat meningkatkan derajatnya untuk beramal.

Al-Ghazālī (2011 :391) mengatakan, kekuasaan itu tidak bisa diperoleh dengan pembicaraan saja, tetapi adalah dengan ikatan hati yang ikhlas. Ranjang kekuasaan itu tidak ditegakkan kecuali bagi orang-orang yang dekat dengan Allah (*taqarrub ila Allah*). Hal tersebut al-Ghazālī (2011 : 370) kuatkan dengan firman Allah dalam surat **Ali Imran/3 : 104**, artinya sebagai berikut:

Hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar [Ma'ruf: segala perbuatan yang mendekatkan kita kepada Allah; sedangkan Munkar ialah segala perbuatan yang menjauhkan kita dari pada-Nya], merekalah orang-orang yang beruntung.

Dilanjutkan dengan surat **Al-Taubat/9 : 71**, artinya:

Orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. mereka menyuruh yang ma'ruf, mencegah yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya, mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Surat **Al-Nahl/16 : 70** juga menyatakan bahwa:

Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran.

Dari ayat-ayat al-Qur`an di atas menjelaskan bahwa di antara manusia ada yang tinggi derajat ilmunya jika dibandingkan dengan manusia lainnya. Ketinggian derajat seseorang ialah dengan ilmu, dan dialah yang akan berkarakter cerdas, dapat berpikir kritis, bersikap dan bertanggungjawab. Al-Ghazālī menyebutkan ilmu adalah penolong diwaktu sengsara, obat dikala duka.

Untuk menjadi khalifah tidaklah mudah, karenanya, untuk mengangkat seseorang menjadi khalifah hendaklah dengan musyawarah/ *شورى بينهم*. Syarat-syarat untuk menjadi khalifah (Hasan Laqnggulung : 112-113) adalah : orang yang memiliki keistimewaan dibandingkan dengan yang lain, mampu mengurus orang banyak dan memberikan bimbingan pada jalan yang benar dan rendah hati, laki-laki; mujtahid; berwawasan luas; adil, tidak boleh

orang fasik, pembeo. Justru itu, khalifah haruslah dapat bekerjasama dalam memenuhi kebutuhan, dan butuh kepada yang mengatur, yaitu khalifah (Efrinaldi : 73-74).

Sebagai khalifah, haruslah mementingkan kemashlahatan umum serta memiliki sifat-sifat baik yang akan diteladani oleh masyarakatnya. Secara umum, sifat yang harus dimiliki oleh seorang pemimpin hendaklah berpedoman kepada sifat yang dimiliki oleh Nabi Muhammad SAW., yaitu **Shiddiq, tabligh, amanah** dan **fathanah**. Dengan ilmu yang dimilikinya, maka khalifah dapat mengatur dirinya, mengolah alam serta mengatur hubungan sesama manusia, sebab manusia tidak dapat hidup sendirian tanpa bantuan orang lain. Disinilah fungsi khalifah dan sifat *ta'awun* dalam Islam.

Nabi Muhammad sebagai kepala negara di Madinah mengeluarkan Piagam Madinah, disebut juga dengan Dustur Madinah, UUD Madinah atau Konstitusi Madinah dengan 47 pasal (Abdul Aziz Thaba, 1996 : 98). Intinya adalah:

1. Semua pemeluk Islam adalah satu ummat walaupun mereka berbeda suku.
2. Hubungan antara muslim dan nonmuslim didasarkan pada prinsip :
 - a) Bertetangga baik.
 - b) Saling membantu dalam menghadapi musuh.
 - c) Membela yang teraniaya.
 - d) Saling menasehati, dan
 - e) Menghormati kebebasan beragama.

Khalifah sebagai *waratsat al-Anbiyā`* haruslah meneladani sifat-sifat nabi tersebut, Sebab, ia menjadi teladan bagi masyarakat. Menurut Deviyarni (2009:70) Kepemimpinan adalah untuk membantu diri sendiri dan orang lain mencapai tujuan. Sebagai seorang pemimpin, berfungsi untuk memberikan bantuan atau bimbingan kepada masyarakatnya, menjalin hubungan secara baik. Tentu saja, terlebih dahulu haruslah memulai kepemimpinannya terhadap dirinya sendiri, sebab ia akan menjadi teladan. Fungsi ini didasarkan pada Islam sebagai dasar membentuk hidup yang solidaritas dan normatif, serta Islam dikenal sebagai agama yang universal.

Dalam menjalankan kepemimpinannya, seseorang pemimpin haruslah menyeru masyarakatnya secara baik, dengan hikmah, yaitu perkataan, pelajaran dan bermusyawarah secara baik. Ajakan yang demikian sesuai dengan firman Allah dalam surat **al-Nahl/16 : 125**, artinya:

Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk.

Dalam Islam, pemimpin adalah amanah Allah. Setiap pemimpin akan mempertanggungjawabkan kepemimpinannya di akhirat kelak (hadis), maka setiap orang wajib mengikutinya, apabila ia membawa kepada kemashlahatan. Berkenaan dengan hal ini Allah telah memfirmankan dalam surat **al-Nisā`/4 : 58 – 59**, artinya :

Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya menetapkan dengan adil. Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah, Rasul, dan ulil amri di antara kamu. Jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa seseorang dalam melaksanakan fungsinya sebagai khalifah, harus memenuhi kriteria: pertama, berpedoman kepada aturan Allah dan Rasul; kedua, pemimpin yang taat aturan; ketiga, menyerahkan suatu urusan kepada orang yang ahli (skill) dibidangnya; keempat, seseorang pemimpin itu hendaklah berlaku adil dalam mengambil suatu keputusan; kelima, mendahulukan kepentingan rakyat dari kepentingan pribadi. Kiranya seseorang pemimpin taat azas terhadap kelima point tersebut, Insya Allah kepemimpinannya akan berjalan dengan baik, paling tidak mendekati kesempurnaan, karena memang manusia ini tidak ada yang sempurna, tetapi berusaha untuk mencapai kesempurnaan.

Ahmad Mushthafa Al-Maraghi (1993 : 113-114) ketika menafsirkan ayat 58 surat al-Ni-sā`, beliau mengemukakan macam-macam amanat, yaitu :

- 1) Amanat hamba dengan Tuhannya; yaitu apa yang telah dijanjikan Allah kepadanya untuk dipelihara, berupa melaksanakan segala perintah-Nya, menjauhi segala larangan-Nya guna mendekatkan diri kepada Tuhan.
- 2) Amanat hamba dengan sesama manusia, di antaranya adalah tidak menipu, menjaga rahasia dan lainnya wajib dilakukan terhadap keluarga, manusia pada umumnya, termasuk tentang keadilan para umara terhadap rakyatnya, dan keadilan para ulama terhadap orang-orang awam dengan membimbing mereka kepada pekerjaan yang berguna untuk di dunia dan di akhirat; seperti pendidikan yang baik, memberikan nasehat dan hukum-hukum yang menguatkan keimanan, serta mendorong mereka untuk melakukan kebaikan dan kebajikan.
- 3) Amanat manusia terhadap dirinya sendiri, seperti memilih yang paling pantas dan bermanfaat baginya dalam masalah agama dan dunianya, tidak mengerjakan hal-hal yang berbahaya baginya di akhirat dan dunia.

Selain menjelaskan kata amanat, beliau juga memberikan penjelasan kata ‘adil. Kata ‘adil dihubungkan dengan pemutusan perkara di antara manusia, seperti pemerintah secara umum, pengadilan, dan bertahkim (arbitrase) kepada seseorang untuk memutuskan perkara

antara dua orang yang bersengketa dalam perkara. Untuk memutuskan perkara dengan ‘adil memerlukan empat hal, yaitu :

- 1) Memahami dakwaan dari si pendakwa dan jawaban dari si terdakwa, mengetahui pokok persengketaan dengan bukti-bukti dari kedua yang bersengketa.
- 2) Hakim tidak berat sebelah di antara orang yang bersengketa.
- 3) Hakim mengerti tentang hukum untuk memutuskan perkara di antara manusia berdasarkan contoh dari Al-Kitab, Sunnah maupun Ijmā` umat.
- 4) Mengangkat orang-orang yang mampu mengemban tugas hukum untuk menghukumi. Untuk itu, khalifah diperintahkan supaya menegakkan keadilan dalam hukum, perkataan, perbuatan dan akhlak (Ibid, 114-115).

Surat **al-Nisa`/4 :59** tersebut memerintahkan kaum muslimin agar mentaati putusan hukum, baik mengenai perintah maupun larangan, begitu juga perintah *uli al amri*. Menurut Ahmad Mushthafa al-Maraghi (1993: 113-114) yang dimaksudkan dengan *uli al-amri* dari ayat tersebut adalah para *umara`*, hakim, ulama, panglima perang, dan seluruh pemimpin yang menjadi tempat kembali manusia dalam kemaslahatan umum. Apabila mereka telah menyepakati suatu hukum, wajib ditaati. Dengan syarat, mereka dapat dipercaya, taat pada aturan Allah dan Rasul.

Khalifah haruslah taat pada hukum, bersifat amanah, menyerahkan suatu urusan kepada ahlinya serta berlaku adil dalam mengambil suatu keputusan. Apabila hal ini telah dilakukan oleh para *umara`*, tidak perlu ada lembaga bantuan hukum (LBH) untuk menolong seseorang dalam menyelesaikan suatu perkaranya di pengadilan. Khalifah mempunyai tugas yang multi kompleks, diantaranya adalah mewujudkan persatuan dan persaudaraan, untuk memakmurkan alam, menegakkan kebenaran dan keadilan, tolong-menolong dalam kebaikan dan ketakwaan. Kriteria ini menginsyarkan sebagai pemegang amanat sekaligus merupakan pengabdian.

Menurut Muhammad Alim (2006 : 78), untuk memegang amanah, Allah telah menganugerahkan beberapa daya kepada manusia, yaitu : daya tubuh, akal, kalbu dan hidup. Tujuannya adalah untuk keterampilan teknis, mengembangkan ilmu pengetahuan, makhluk bermoral. Kiranya inilah yang disebut hidup yang berkualitas dengan sebutan *al-hayāt al-thayyibat*, yaitu suatu individu yang beriman, berbudi pekerti luhur, memiliki ilmu pengetahuan, keterampilan, sehat fisik dan mental serta memiliki wawasan jauh ke depan.

Eksistensi khalifah tidak dapat dipisahkan dengan agama dan negara, agama membawa keselamatan ummatnya di dunia dan akhirat. Al-Ghazālī menyebutkan ada beberapa syarat bagi seseorang yang akan diangkat menjadi khalifah, di antaranya : berwibawa; mampu menyelesaikan segala persoalan; bersih sikap hidupnya (*wara`*) dan mempunyai ilmu pengetahuan (*al-ilm*).

Dari kutipan di atas jelaslah bahwa syarat utama bagi seseorang menjadi khalifah adalah ilmu. Hal ini al-Ghazālī dasarkan pada sumber pembelajaran dalam Islam (*nash*), seperti : ان الحكمة تزيد الشريف شرفا و ترفع المملوك حتى يدرك مدارك المملوك . *Sesungguhnya hikmah (ilmu) itu menambah orang yang mulia akan kemuliaan dan mengangkat hamba sahaya sehingga ia mencapai capaian raja-raja* (Al-Ghazālī : 2011 : 13). من علم و عمل و علم فذلك يدعى عظيمًا في ملكوت السموات, *siapa yang mengetahui, mengamalkan dan mengajarkan ilmu, maka ia dipanggil sebagai pembesar di kerajaan langit*. Ini berkaitan dengan **QS. al-Mujādillat/58 : 11**, artinya : *Hai orang-orang beriman apabila dikatakan kepadamu: "Berlapang-lapanglah dalam majlis", maka lapangkanlah, niscaya Allah akan memberi kelapangan untukmu, dan apabila dikatakan: "Berdirilah kamu", maka berdirilah, niscaya Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antarmu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat. dan Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.*

Islam mengajak penganutnya untuk selamat dunia dan akhirat, hal ini al-Ghazālī dasarkan pada firman Allah, surat **al-Nahl/16 : 125** artinya : *Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik.*

M. Quraish Shihab (2002 : 384-385) menjelaskan maksud surat al-nahl 16: 125 bahwa: *kata hikmah (حكمة) berarti yang paling utama dari segala sesuatu, baik pengetahuan maupun perbuatan; sesuatu yang mengenai kebenaran berdasar ilmu dan akal. Kata al-mau'izhah (الموعدة) bermakna uraian yang menyentuh hati yang mengantar pada kebaikan dan disampaikan dengan hasanah/baik, sedangkan kata jādilhum (جادلهم) bermakna diskusi atau bukti-bukti yang dapat melemahkan atau mematahkan alasan mitra diskusi dan menjadikannya tidak dapat bertahan.*

Al-Ghazālī tegaskan bahwa pekerjaan yang mulia adalah memfaedahkan ilmu dan membersihkan jiwa manusia dari perangai yang tercela, lalu menunjukkan pada akhlak terpuji, dan itulah tugas khalifah (2009: 9). Sebagai contohnya, al-Ghazālī paparkan dalam "*Munqāzih min al-Dhālal*", ketika Nabi Muhammad SAW mengutus Mu'az bin Jabal ke Yaman untuk menjadi khalifah. Kata Nabi, dengan apa kamu memutuskan perkara jika tidak ada hukumnya dalam *nash*, Mu'az menjawab dengan *ijtihad* melalui proses akal (Al-Ghazālī, 1961: 26). Akal sebagai dimensi insāniyah mampu menemukan, mengembangkan, mengkonstruksi hukum alam menjadi teori-teori ilmu. Ada beberapa kata yang dekat dengan akal, yaitu *ra`yu*, *ijtihad*, *fiqh* dan *qiyas*. Sinonim ini dihubungkan dengan akal dalam arti memikirkan. Seperti Abu Hanifah menggunakan *ra`yu* dalam pengambilan ketentuan suatu hukum sebagaimana halnya Nabi Muhammad dalam menentukan hukum syari'at (Hasan

Asari, 2008 : 188). Inilah sekilas tentang fungsi manusia sebagai khalifah yang berimplikasi dari sumber pendidikan.

2. Konsep Kepemimpinan di Minangkabau

Konsep kepemimpinan di Minangkabau dikenal dengan istilah tungku tigo sajarangan, tali tigo nan sapilin. Konsep tersebut merupakan penggabungan dari tiga unsur pemimpin yang memiliki tanggungjawab dan kewenangan yang berbeda tetapi menyatu dalam satu kesatuan yang saling mendukung. Penghulu merupakan pemangku adat yang bertugas dalam menjaga kestabilan kehidupan masyarakat. Alim ulama bukanlah seseorang yang memiliki kemampuan dalam berceramah saja, tetapi bermakna sebagai seseorang yang menjadi figur teladan di bidang keagamaan. Sedangkan Cadiak Pandai merupakan representatif dari orang-orang yang memiliki kemampuan intelektual dalam memecahkan berbagai persoalan masyarakat dan nagari.

a. Penghulu

Peranan Ninik Mamak secara umum dalam masyarakat Minangkabau dapat diuraikan seperti berikut:

1) Pemimpin formal

Sebagai individu dalam masyarakat yang berdasarkan kekerabatan geneologis menurut garis keturunan matrilineal, pimpinan tertinggi berada di tangan mamak/ datuak atau penghulu menurut tingkatan masing-masing. Untuk sebuah rumah tangga disini bukan berarti untuk satu rumah, melainkan untuk beberapa deretan rumah dari satu kerabat orang-orang yang senenek menurut garis ibu disebut mamak rumah. Sedangkan untuk kaum disebut mamak kaum, pangkatnya disebut penghulu. Jadi mamak adalah pimpinan formal menurut adat Minangkabau. Jabatan penghulu merupakan warisan turunan atau turun temurun, dari ninik turun ke mamak, dari mamak turun ke kemenakan.

2) Pimpinan informal

Peran Ninik Mamak sebagai pimpinan informal dalam masyarakat tradisional ditandai dengan tidak diadakan peresmian pengangkatan pemimpin. Juga tidak merupakan jabatan yang diwarisi secara turun-temurun berdasarkan garis keturunan darah atau hubungan darah. Kepemimpinan dilahirkan berdasarkan jabatan fungsional seperti mengurus masalah agama, pemerintahan, serta keamanan atau tugasnya sebagai pengamanan nagari di dalam suatu komunitas yang disebut Nagari (Samin, 1999: 45-46).

Peranan yang paling utama bagi *Ninik Mamak* di dalam masyarakat adalah sebagai Kepala Kaum., *Ninik mamak balantai nagari* kata pepatah yang artinya, dia adalah dasar dari

kesejahteraan masyarakat. *Ninik Mamak* bukan hanya sebagai symbol kekuasaan dalam arti sempit, tetapi juga sebagai penyambung lidah masyarakat dalam berkomunikasi.

b. Alim Ulama

Masoed Abidin (2014) menjelaskan bahwa secara umum alim ulama akan membimbing rohani untuk menempuh jalan yang benar dalam kehidupan di dunia menuju jalan ke akhirat, karena adat Minang itu adat Islami, adat bersendi *syara'*, *syara'* bersendi kitabullah. Kekuatan filosofi Adat Basandi *Syara'*, *Syara'* Basandi Kitabullah (ABS-SBK) merupakan pondasi dasar kehidupan bermasyarakat di Minangkabau. Pemahaman *syara'* dalam budaya Minangkabau, menjadi kekuatan besar dari kekayaan budaya masyarakat yang tidak ternilai harganya. Berdasarkan filosofi ini, maka keberadaan alim ulama di Minangkabau tidak bisa dipandang sebelah mata, tetapi menjadi bagian penting dalam tatanan kehidupan masyarakat, mengingat kuatnya tradisi keagamaan yang mengikat kehidupan bermasyarakat Minangkabau.

Ulama berfungsi sebagai Pembina Iman dan akhlak anak nagari, dia bukan punya kaum atau suku saja, tetapi merupakan milik nagari. Melayani publik nagari. Konsep kepemimpinan alim ulama dijelaskan dalam pepatah adat; *Suluah bendang dalam nagari* (Suluh penerang dalam negeri), *Palito nan tak namuah padam* (Pelita yang tak kunjung padam), *Duduaknyo bacamin kitab* (Duduknya bercermin Kitabullah), *Tagak nan rintang jo pituah* (Tegaknya sibuk memberi petuah), maksudnya alim ulama bertindak sebagai obor (suluh) yang menerangi dari kegelapan. Alim ulama harus tahu akan halal dan haram, tahu akan yang hak dan yang bathil, dan tahu akan syariat dan hakikat, serta mampu menjadi penenang bagi setiap kerusuhan yang terdapat di masyarakat nagari. Dalam sistem pemerintahan nagari, ulama perlu diberikan posisi tawar yang kuat, terutama sekali dalam mengontrol akhlak penyelenggara pemerintahan nagari (Abidin: 2014).

c. Cadiak Pandai

Selain dari *niniak mamak* (penghulu) dan alim ulama, dalam sistem kepemimpinan di Minangkabau (Sumatera Barat) juga dipegang oleh kalangan cerdik pandai sebagai kalangan yang berilmu pengetahuan dalam arti yang luas Cerdik Pandai adalah orang yang menguasai ilmu, baik ilmu adat, ilmu agama maupun ilmu pengetahuan. orang cerdik pandai adalah orang cerdas yang mempunyai kemampuan mengatasi masalah rumit, mempunyai keterampilan profesional untuk menunjang kehidupan ekonominya. Cerdik Pandai juga mempunyai tugas dalam membuat undang-undang atau membuat peraturan (hukum). Sebagai orang yang berilmu dan dipandang arif, bijaksana, dan bisa mengantisipasi berbagai kemungkinan yang akan terjadi serta mencari pemecahan masalah dari berbagai persoalan yang timbul di masyarakat. Menjadi salah satu unsur pemimpin tungku tigo sajarangan dalam

struktur pemerintahan di Minangkabau, kalangan Cerdik Pandai harus bisa menjadi jembatan bagi masyarakatnya dengan dunia luar. Jalinan komunikasi yang efektif dengan lingkungan yang berasal dari luar daerahnya ikut menentukan kemajuan daerah yang dipimpinnya (Gani: 741-742).

3. Kepemimpinan yang *Good Governance*

Dalam sebuah institusi, kinerja kelembagaan merupakan landasan kapasitas lembaga untuk berfungsi dan memenuhi kewajibannya terhadap stakeholdersnya. Untuk menghadapi berbagai tantangan dan tuntutan dari lingkungan kelembagaan, baik internal dan eksternal dibutuhkan kestabilan institusi. Seperti yang diungkapkan oleh UNDP (2011) membangun ketahanan membutuhkan institusi yang stabil, dan mudah beradaptasi. Institusi yang stabil dapat mewujudkan kepemimpinan yang baik serta tata pemerintahan yang baik (*good governance*).

Konsep kepemimpinan yang *good governance* terdiri atas tiga elemen dasar (Punyaratabandhu: 2004), yaitu:

- 1) Pertama, *good governance* didasarkan pada saling mendukung dan kooperatif antara hubungan pemerintah, masyarakat sipil dan sektor swasta. Keterkaitan dari ketiga kelompok ini, dan kebutuhan untuk memperkuat mekanisme yang layak untuk memfasilitasi interaksi, sangat penting.
- 2) Kedua, *good governance* didefinisikan sebagai jumlah, atau kombinasi, dari indikator berikut: partisipasi, transparansi pengambilan keputusan, akuntabilitas, *rule of law* dan prediktabilitas. Praktik demokrasi, kebebasan sipil dan akses terhadap informasi terkadang dilakukan untuk memperkuat tata kelola di negara-negara berkembang dan difokuskan tentang pemberdayaan dan pengembangan kapasitas dengan tujuan untuk meningkatkan indikator-indikator sebelumnya.
- 3) Ketiga, *good governance* bersifat subjektif. Memiliki standar pengelolaan pemerintahan yang dikoordinasikan.

Untuk karakteristik kepemimpinan yang *good governance* itu sendiri berdasarkan *The United Nations Development Program (1997) policy* antara lain:

- 1) **Participation:** pemimpin harus memiliki suara independent dalam membuat keputusan, baik secara langsung maupun melalui lembaga perantara yang sah yang mewakili kepentingan mereka. Memiliki kebebasan berbicara dan berpendapat tanpa diintimidasi oleh berbagai pihak.
- 2) **Rule of law:** seorang pemimpin harus menegakkan keadilan dan tidak memihak, terutama dalam mengimplementasikan undang-undang tentang hak asasi Manusia.
- 3) **Transparency:** dapat diartikan bahwa dalam menjalankan tupoksi kepemimpinannya seorang pemimpin harus sesuai dengan SOP, jelas dan konsisten dengan ketentuan dan kebijakan yang dibuatnya serta objektif dalam bertindak tanpa menyertai konflik kepentingan. Menindak yang

salah dan membela yang benar. Bawahan ataupun masyarakat yang dipimpin dapat menyuarakan aspirasinya tanpa takut untuk disalahkan oleh pimpinan.

- 4) **Responsiveness:** seorang pemimpin harus responsif dalam melayani dan menanggapi bawahan serta semua stakeholdernya.
- 5) **Consensus orientation:** dalam bersikap dan bertindak pemimpin sudah seharusnya berorientasi kepada kepentingan bersama dari pada mendahulukan kepentingan individu atau kelompok.
- 6) **Equity:** menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan
- 7) **Effectiveness and efficiency:** seorang pemimpin harus memiliki prinsip efektif dan efisien, memanfaatkan sumber daya yang ada dengan sebaik-baiknya.
- 8) **Accountability:** sebagai pengambil keputusan dan pembuat kebijakan seorang pemimpin dituntut untuk mengembangkan pengetahuannya karena pertanggungjawabannya terhadap setiap tindakan, produk, serta keputusan dan kebijakan merupakan lingkup peran dan tupoksi yang dilaksanakan, dimana mencakup didalamnya kewajiban untuk melaporkan, menjelaskan dan dapat dipertanyakan atas tiap-tiap konsekuensi yang telah dilaksanakan dan dihasilkan baik untuk lingkup internal ataupun eksternal.
- 9) **Strategic vision** yaitu keterampilan dalam menyusun berbagai strategi untuk menunjang tata laksana kegiatan kepemimpinan.

Lebih lanjut dalam Policy Brief No.15 mengenai prinsip-prinsip *good governance* dan keterkaitannya dengan karakteristik *good governance* dapat dilihat dari uraian tabel berikut ini.

Five Principles of Good Governance	
The Five Good Governance Principles	The UNDP Principles and related UNDP text on which they are based
1. Legitimacy and Voice	<p>Participation – all men and women should have a voice in decision-making, either directly or through legitimate intermediate institutions that represent their intention. Such broad participation is built on freedom of association and speech, as well as capacities to participate constructively.\</p> <p>Consensus orientation – good governance mediates differing interests to reach a broad consensus on what is in the best interest of the group and, where possible, on policies and procedures.</p>

2. Direction	Strategic vision – leaders and the public have a broad and long-term perspective on good governance and human development, along with a sense of what is needed for such development. There is also an understanding of the historical, cultural and social complexities in which that perspective is grounded.
3. Performance	Responsiveness – institutions and processes try to serve all stakeholders. Effectiveness and efficiency – processes and institutions produce results that meet needs while making the best use of resources.
4. Accountability	Accountability – decision-makers in government, the private sector and civil society organizations are accountable to the public, as well as to institutional stakeholders. This accountability differs depending on the organizations and whether the decision is internal or external. Transparency – transparency is built on the free flow of information. Processes, institutions and information are directly accessible to those concerned with them, and enough information is provided to understand and monitor them.
5. Fairness	Equity – all men and women have opportunities to improve or maintain their wellbeing. Rule of Law – legal frameworks should be fair and enforced impartially, particularly the laws on human rights.

Sumber: *Principles for Good Governance in the 21st Century* (Graham, 2003).

C. PEMBAHASAN

Dalam buku *Ikatan Kekeluargaan Magek* (2012 : 47) disebutkan bahwa Penghulu merupakan pemimpin tertinggi dalam suatu suku adat di Minangkabau, panggilan sehari-

harinya disebut dengan Datuak, sedangkan panggilan kehormatannya adalah: Niniak Mamak Nan Gadang Basa Batuah. Ia didahulukan selangkah, ditinggikan sarantiang oleh anak kemenakannya. Ia dibesarkan, dari dan untuk kemenakannya atas persetujuan bersama dalam suatu suku. Jadi Penghulu (Datuak; Niniak Mamak) adalah pemimpin dalam suatu suku, dia sebagai penasehat, tempat bertanya bagi kemenakannya, maupun dalam kampung (nagari) serta menyelesaikan sesuatu masalah yang terjadi dalam kaumnya.

Sejak dulu adat Minangkabau telah mengatur betapa pentingnya manusia yang berbudi, berakhlak mulia, saling hormat-menghormati, saling tolong-menolong serta mengatur hidup dalam persatuan (ukhwah Islamiyah). Untuk memimpin-mengatur kehidupan masyarakat dalam adat Minangkabau, menurut Indrus Hakimy (1994 : XIV) ada empat faktor penting yang harus diamati, yaitu:

- a) Menciptakan hubungan antar manusia yang harmonis dan saling menghormati dengan menjunjung tinggi bidu dan malu di antara sesama.
- b) Menciptakan terwujudnya persatuan yang kokoh antara satu dengan lainnya, dari tingkat keluarga yang kecil sampai ke tingkat yang paling besar, seperti nagari, bangsa dan negara.
- c) Untuk terwujudnya persatuan yang kokoh antara satu dengan lainnya sangat dibutuhkan prinsip musyawarah (syura bainahum- شورى بينهم) untuk mufakat demi mencapai tujuan bersama.
- d) Bagaimana mencapai tujuan dengan hasil musyawarah tersebut dengan menjunjung tinggi prinsip kebersamaan dan kegotong-royongan, rasa sosial yang adil antara sesama.

Dengan kedatangan Islam, adat Minangkabau menjadi lima faktor ajaran yang fungsinya “manyandi” ajaran adat Minangkabau dengan Islam (‘aqidah, syari’an dan akhlak), sehingga disebut dengan “Adat basandi Syara’, Syara’ basandi kitabullah (al-Qur’an). Mengkompromikan antara adat dan agama (islam), keduanya saling sandar-menyandar dalam kehidupan masyarakat Minang.

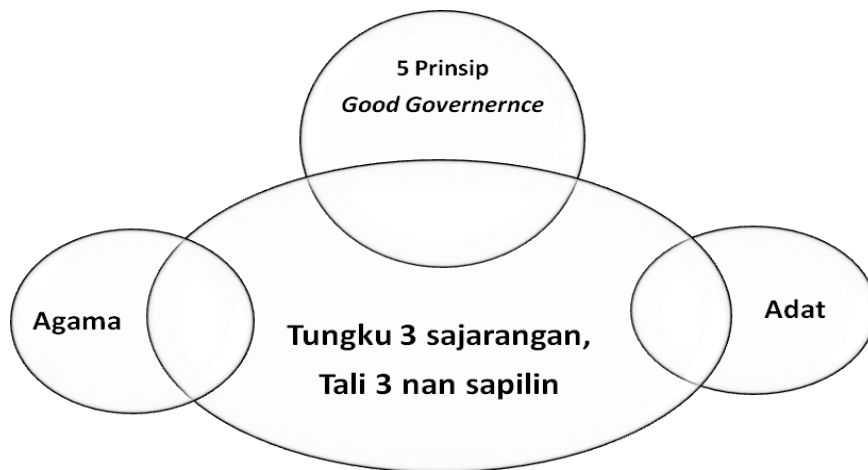
Dari pernyataan di atas dapat dipahami bahwa tata kepemimpinan dalam syarakat Minangkabau terdapat dua sistem perilaku, yaitu sistem adat dan sistem agama. Perpaduan kedua sistem ini berimplikasi terhadap perilaku-akhlak masyarakat inangkabau, karena itulah masyhur disebut dengan adat basandi syara’, syarak basandi kitabullah, syara’ mangato adat mamakai.

Dasar kepemimpinan adat Minangkabau dinamakan dengan Tungku Tigo Sajarangan” yang berpedoman pada: “Alua jo Patuik”, artinya meletakkan sesuatu pada tempatnya; “Anggo jo Tanggo” diartikan sebagai hukum dasar; Raso jo Pareso” yaitu sebagai dasar pri kemanusiaan dan keadilan. Dengan demikian, adat di Minangkabau terpolakan pada empat (Idrus Hakimy : 133), yaitu :

- a) Adat nan sabana adat, yaitu kenyataan yang berlaku dalam alam sekaligus merupakan kodrat ilahi, seperti adat api membakar, adat aia (air) mebasahi. Ciri khusus adat ini di antaranya: alam takambang jadi guru, artinya alam besar ini dijadikan guru (lihat QS.: al-Ghasyiyah/88 : 17-21); nan bana kato mufakaik, maksudnya, kata yang benar adalah hasil dari mufakat-musyawarah. Musyawarah mufakat : bulek aia ka pambuluah, bulek kato dipaiyokan (Shaeful Yazan Tuanku Mangkudum, 2017 : 160), Adat ini berkembang dengan adanya pola pikir dan falsafah budaya yang merefleksikan fenomena alam sebagai sumber inspirasi kehidupan, inilah yang dikenal dengan ungkapan alam takambang jadi guru. Jadi, penerapan nilai budaya yang bersendikan agama, adat dan belajar pada alam (Abdul Rahman 2011 :1).
- b) Adat nan diadatkan, yaitu sesuatu yang dirancang dan dijalankan secara terus-menerus yang menjadi peraturan yang disepakati Ninik Moyang bagi kehidupan bermasyarakat. Nagari, suku, sako dan pusako adalah sistem dan perangkat hidup komunal masyarakat.
- c) Adat nan teradat, yaitu adat yang berlaku pada daerah-nagari tertentu dan tidak berlaku pada daerah lainnya, disebut juga dengan adat salingka nagari.
- d) Adat istiadat, yaitu peraturan yang dibuat, tindakan/prilaku yang dipandang baik secara mufakat antara niniak mamak, penghulu di nagari-nagari guna mengatur keinginan anak nagari selama sesuai dengan alua jo patuik, seperti : pakaian, kesenian dan ukiran.

Walaupun ada empat pola kehidupan dalam adat Minangkabau, kesemuanya saling tunjang-menunjang untuk menuju persatuan, jika terjadi pertentangan, yang bertentang bukanlah adatnya, tetapi adalah orangnya. Oleh karena itu, adat yang utama di Minangkabau dalam kepemimpinannya adalah adat basandi syara`, syara` basandi kitabullah. Hal ini dapat dipahami bahwa dasar falsafah dan adat Minangkabau sesuai dengan dorongan Islam untuk membina persatuan umat, tujuannya adalah untuk mengatur tatakrama (akhlak) serta hubungan antara seseorang dengan lainnya (حبل من الناس). Berlandaskan dari pandangan falsafah adat basandi syara` (Sjafnir Aboe Nain, 2012 : 9-10), dalam kepemimpinan merupakan rujukan untuk merumuskan berbagai kebijakan terhadap kelangsungan hidup masyarakat Minangkabau yang berian, beradat, berakal, berbudaya dan bermartabat.

Berdasarkan konsep kepemimpinan *good governance* yang telah diuraikan sebelumnya, maka kepemimpinan Tungku Tigo Sajarangan yang *good governance* dan berlandaskan ASB-SBK dapat digambarkan sebagai berikut.



Gambar 1. Konsep Kepemimpinan Tungku Tigo Sajarangan, Tali Tigo nan Sapilin yang *Good Governance* berlandaskan ABS-SBK

Dari gambar diatas, terlihat jelas bahwa kepemimpinan di Minangkabau dalam hal ini adalah Tungku Tigo Sajarangan, Tali Tigo nan Sapilin dalam mewujudkan kepemimpinan yang *good governance* dan berlandaskan ABS-SBK dibangun oleh tiga unsur, yaitu:

1. Unsur agama: dimana seorang pemimpin harus memiliki sifat-sifat Shidiq, Tabligh, Amanah dan Fatanah
2. Unsur adat: seorang pemimpin yang tidak hanya sebagai symbol adat istiadat tetapi *leader* bagi kaumnya baik dalam konteks formal maupun informal, dapat menjadi panutan dan membina iman dan akhlak kaumnya, serta memiliki wawasan yang luas.
3. Unsur *good governance*: merujuk pada lima prinsip *good governance* bahwa seorang pemimpin harus memiliki prinsip: pertama, netral, tidak memihak, mendahulukan kepentingan bersama, bukan kepentingan individu atau kelompok (*Legitimacy and Voice*); kedua, ahli strategi sebagai penentu kebijakan dan pembuat keputusan untuk kemaslatan bersama (*Direction*); ketiga, responsif dan cepat tanggap dalam menghadapi berbagai situasi dan kondisi serta efektif dan efisien dalam memanfaatkan sumberdaya yang ada (*Performance*); keempat, memiliki dedikasi yang tinggi serta transparansi dalam bekerja (*Accountability*); dan kelima, bertindak sesuai dengan ketentuan dan aturan yang berlaku serta menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan (*Fairness*).

D. Kesimpulan

Tunggu tigo sajarangan, tali tigo nan sapilin sebagai tonggak kepemimpinan di Minangkabau tidak hanya sebagai symbol pemimpin secara adat, tetapi juga pemimpin yang memiliki pengetahuan dalam bidang agama dan berwawasan luas. Tunggu tigo sajarangan yang terdiri dari *Niniak Mamak* (Penghulu), Alim Ulama dan Cadiak Pandai merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan dalam kehidupan masyarakat Minangkabau, dimana

setiap unsur memiliki tupoksi yang berbeda tetapi saling melengkapi dalam unsur pemerintahan Nagari.

Berdasarkan konsep kepemimpinan dalam Islam dan menilik prinsip-prinsip dari tata pemerintahan yang baik, maka dalam mewujudkan pemimpin Tungku Tigo Sajarangan Tali Tigo nan Sapilin yang *good governance* dan berlandaskan Adat Basandi Syarak – Syarak Basandi Kitabullah ada tiga unsur yang harus dipenuhi, antara lain: unsur agama (memiliki sifat-sifat *Shidiq, Tabligh, Amanah* dan *Fatanah*), unsur adat (*leader* formal dan informal, panutan dan membina iman dan akhlak kaumnya, berwawasan luas), dan unsur *good governance* (*Legitimacy and Voice, Direction, Performance, Accountability, Fairness*).

REFERENSI

- Abidin, M. (2014). *Fungsi dan Peranan Tungku Tigo Sajarangan dalam Perspektif Syarak Sekaitan Pemahaman dan penerapan Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah didalam Kehidupan Masyarakat Nagari*. Retrieved from: <https://angkupakieh.wordpress.com/2014/01/>
- Al-Ghazālī. (1986). *al-Munqiz min al-Dhalāl*. Pembebas Dari Kesesatan. Translator by Sunarto. Gresik: Bintang Pelajar
- Al-Ghazālī. (2012). *Al-Kitab al-Taubah*. Rahasia Tobat. Translator by Abdul Rosyad Shiddiq. Jakarta: Khatulistiwa Press.
- Al-Ghazālī. (2011a). *Ihya` ‘Ulūm al-Dīn*, Jld.1. Semarang: Asy-Shifa`
- Al-Ghazālī. (2011b). *Ihya` ‘Ulūm al-Dīn*, Jld.3. Semarang: Asy-Shifa`
- Al-Ghazālī. (2011c). *Ihyā` ‘Ulūm al-Dīn*, Jld. 4. Semarang: Asy-Shifa`
- Al-Ghazālī. (2011d). *Ihyā` ‘Ulūm al-Dīn*, Jld 8. Semarang: Asy-Shifa`
- Al-Ghazālī. (1994). *Majmū`ah Rasā`il al-Imām al-Ghazali*. Beirut, Libanon: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah
- Al-Maraghi, A. M. (1993). *Terjemah Tafsir Al-Maraghi*. Vol. 5. Semarang: Karya Toha Putra.
- Alim, M. (2006). *Pendidikan Agama Islam, Upaya Pembentukan Pemikiran dan Kepribadian Muslim*, Bandung: Remaja Rosdakarya
- Asari, H. (2008). *Hadis Hadis Pendidikan, Sebuah Penelusuran Akar Akar Ilmu Pendidikan Islam*. Bandung: Citapustaka Media Perintis.
- Deviyarni. (2009). *Pelayanan Bimbingan dan Konseling Berorientasi Khalifah fil Ardh*. Bandung: Alfabet.
- Efrinaldi. (2003). *Teori Pembentukan Negara Visi al-Ghazālī, Merajut Etika dalam Transisi Politik dan Kekuasaan*. Jakarta: Transmisi Media.
- Gani, R. (2002). *Tungku Tigo Sajarangan: Analisis Model Komunikasi Kelompok dalam Interaksi Pemimpin pemerintahan di Sumatera Barat*. Thesis. Bandung: UNPAD.
- Graham, J. (2003). *Principles for Good Governance in the 21st Century*. Canada: Institute On Governance.
- Hakimy. I. (1994). *Rangkaian Mustika Adat Basnadi Syara` di Minangkabau*. Bandung: Remaja Rosda Yarya.
- HAMKA. (1984). *Islam dan Adat Minangkabau*. Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Hasfera, D. (2010). *Kedudukan Ninik Mamak Dalam Siklus Informasi Masyarakat Minangkabau: Studi Kasus Sistem Pemerintahan Nagari di Kenagarian Simalanggang Kabupaten 50 Kota Propinsi Sumatera Barat*. Thesis. Bandung: UNPAD.
- Ikatan Kekeluargaan Magek. (2012). *Suluah Untuak Anak Kamanakan Barek Sapikua, Ringan Sajinjiang Magek Saondoh*. Pekanbaru: n.p.

- Langgulong, H. (2004). *Manusia dan Pendidikan, Suatu Analisa Psikologis, Filsafat dan Pendidikan*. Jakarta: Pustaka Al-Husna Baru.
- Nain, S. A. (2012). *Aplikasi Adat Basandi Syara`, Syara` Basandi Kitabullah diMinangkabau :Kajian Naskah Tuangku Imam Bonjol*. Padang : Fakultas Adab IAIN Imam Bonjol.
- Nasrun. (1971). *Dasar Filsafat Adat Minangkabau*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Rahmat, A. (2013). *Rekonstruksi Adat Minangkabau dalam Pemerintahan Nagari Era Otonomi Daerah*. Magelang: PKBM “Ngudi Ilmu”
- Punyaratabandhu, S. (2004). *Commitment to good governance, development and poverty reduction: methodological issues in the evaluation of progress at the national and local levels*. USA: Development Policy and Analysis Division.
- Saifullah. (2000). *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah (Analisis tentang Perpaduan Antara Adat dan Islam di Minangkabau)*. Bukittinggi: ICMI.
- Samin, Y. et al. (1999). *Peranan Ninik Mamak Terhadap Kemenakan Dalam Kebudayaan Minangkabau Masa Kini*. Padang: Depdikbud.
- Sayuti, M. (2005). *Tau Jo Nan Ampek*. Padang: Mega Sari Kerjasama Sako Batuah
- Thaba, A. A. (1996). *Islam dan Negara Dalam Politik Orde Baru*. Jakarta: Gema Insani Press.
- United Nations Development Programme. (n.d.). *Governance for sustainable human development: A UNDP policy document*. USA: Author.
- United Nations Development Programme. (2011). *Governance Principles, Institutional Capacity and Quality*. USA: Author.
- Yazan, S. (2017). *Islam dan Budaya Minangkabau*. Padang: Elmizan Publishing.
- Yunus, Yulizal. (2010). “Islam Minang dalam Lingkaran Peradaban Dunia Melayu Dunia Islam”. *Prosiding Gerakan Islam Merespon Isu ontemporer*. Padang: IAIN IB Padang.

RASA CINTA TANAH AIR EKSIL POLITIK INDONESIA DALAM NOVEL “PULANG” KARYA LEILA S. CHUDORI

Shinta Fitria Utami

Dosen UIN Imam Bonjol Padang, Sumatera Barat

(Email : *fushinta@gmail.com*)

Abstrak

Sastra bukanlah sesuatu yang lahir dari sebuah kekosongan, tetapi lahir dari pemikiran pengarang melalui berbagai peristiwa yang dialaminya sebagai anggota dari suatu masyarakat. Oleh karena itu, sastra merupakan cermin kehidupan masyarakat yang merekam berbagai aspek kehidupan manusia seperti aspek sejarah, politik, ekonomi, sosial, dan juga kearifan lokal suatu bangsa. Dalam konteks Indonesia, sastra Indonesia tentu saja menampilkan berbagai kearifan lokal bangsa Indonesia. Salah satu bentuk kearifan lokal tersebut berwujud perasaan mendalam terhadap tanah kelahiran. Melalui novel *Pulang*, Lela S. Chudori menggambarkan perasaan mendalam empat pemuda eksil politik terhadap tanah kelahirannya, Indonesia. Melalui isu hangat pemberontakan PKI yang akhir ini diperdebatkan kembali, Lela S. Chudori mengangkat kerinduan para eksil politik yang dideportasi dari tanah kelahirannya sendiri. Kerinduan akan tanah air tersebut menuntun mereka untuk membangun sebuah restoran Indonesia yang menyajikan berbagai masakan khas Nusantara lengkap dengan rempah-rempah khasnya. Selain itu, mereka terus-menerus memupuk harapan untuk dimakamkan di tanah air ketika mereka wafat.

Kata Kunci : *Sastra, Novel Indonesia, Leila S. Chudori*

A. Pendahuluan

Pasca jatuhnya pemerintahan Presiden Soeharto, tuntutan reformasi di kalangan rakyat Indonesia mulai digalangkan. Dengan berkibarnya keinginan reformasi tersebut, bangsa Indonesia mengalami perubahan yang signifikan. Mulai saat itu, rakyat Indonesia memiliki hak kebebasan untuk mengungkapkan aspirasi pribadi atau kelompok. Salah satu permasalahan yang muncul adalah perdebatan tentang tragedi berdarah yang terjadi pada September 1965.

Di bawah pemerintahan Presiden Soeharto, tragedi tersebut dikenal dengan peristiwa G 30 S PKI. Tragedi di mana Partai Komunis Indonesia melakukan pemberontakan dengan menculik dan membunuh para petinggi TNI yang dikenal dengan sebutan Dewan Jenderal. Dewan Jenderal ini terdiri dari Jenderal Nasution, Letnan Jenderal Ahmad Yani, Mayor Jenderal Suprpto, Mayor Jendral MT Haryono, Mayor Jenderal S. Parman, Brigadir Jenderal Sutoyo Siswomihardjo, dan Brigadir DI. Pandjaitan (Salim, 2009: 200). Pada akhirnya pemberontakan ini dapat ditumpas oleh Presiden Soeharto yang pada saat itu berpangkat Mayor Jenderal. Selama 32 tahun, peristiwa berdarah tersebut menjadi sesuatu yang penting di kalangan bangsa Indonesia. Peristiwa tersebut selalu disinggung dalam pelajaran sejarah di sekolah. Bahkan, film yang mengisahkan tentang kebiadaban PKI tersebut juga selalu ditayangkan setiap tanggal 30 September.

Setelah tumbanganya Orde Baru dan rakyat Indonesia mendapatkan hak kebebasan berusuara, bermunculanlah pandangan-pandangan baru tentang peristiwa pemberontakan G 30 S PKI. Salah satu pandangan baru tersebut dikemukakan oleh Waluedjo dalam memoarnya yang berjudul *Bumi Tuhan* (2013). Ia menyatakan bahwa Gerakan 30 September 1965 merupakan sebuah alasan rezim Orde Baru untuk menumpas semua orang yang diduga terlibat dalam pergerakan PKI yang dianggap bertanggung jawab

terhadap penculikan dan pembunuhan para Jenderal. Dalam catatan lain, Suparman (2009: 37) mengatakan “Bahwa di satu sisi kebenaran pemberontakan tersebut masih diragukan. Apakah dilakukan oleh PKI atau bahkan justru dilakukan oleh Soeharto yang didukung oleh partai-partai terlarang pada saat itu”.

Di balik kontroversi akan kebenaran peristiwa tersebut, terjadi penindasan terhadap kelompok masyarakat tertentu yang dituduh sebagai bagian dari PKI walaupun, pada kenyataannya, mereka tidak terlibat dalam pergerakan tersebut. Tuduhan itu juga menimpa warga Indonesia di luar negeri, terutama warga Indonesia yang berada di negara-negara komunis. Paspur mereka dicabut oleh rezim Orde Baru sehingga mereka tidak bisa kembali ke tanah air dan dianggap sebagai eksil politik. Hal tersebut menjadikan mereka mencari suaka politik di negara-negara Eropa dan tidak dapat kembali ke tanah air.

Dalam buku *Sociology of Literature*, Swingwood (1972: 13) menyatakan bahwa “*Literature as a direct reflection of various facets of social structure, family relationship, class conflict, and possibly divorce trend, and population composition*”. Sebagai sebuah refleksi dari peristiwa riil, sastra merekam segala sesuatu yang berkaitan dengan kehidupan sehari-hari manusia, termasuk merekam peristiwa-peristiwa sejarah dan politik. Salah satu peristiwa yang direkam oleh sastra adalah peristiwa G30S PKI yang mengakibatkan sekelompok warga Indonesia menjadi eksil politik di negara-negara Eropa.

Salah satu karya sastra yang merekam hal tersebut adalah novel berjudul *Pulang* karya Leila S. Chudori. Novel tersebut bercerita tentang kehidupan empat pemuda Indonesia yang menjadi eksil politik pasca meletusnya tragedi berdarah 1965. Setelah paspor mereka dicabut, mereka kehilangan status sebagai warga negara Indonesia. Pada akhirnya, mereka mendapatkan suaka dan kewarganegaraan dari pemerintah Perancis. Walaupun mendapat suaka di Perancis, mereka tetap merindukan dan mencintai tanah kelahiran mereka Indonesia. Untuk mengungkapkan rasa cinta terhadap tanah airnya, mereka mendirikan sebuah restoran Indonesia yang diberi nama Restoran Tanah Air. Dengan demikian, tulisan ini akan mengungkapkan gambaran rasa cinta tanah air para eksil politik yang terusir dari negaranya sendiri, yaitu Indonesia.

B. Landasan Teori

Untuk mengungkapkan gambaran rasa cinta tanah air para eksil politik dalam novel *Pulang*, maka digunakanlah teori Sosiologi Sastra. Sosiologi Sastra merupakan disiplin ilmu yang menggabungkan dua bidang keilmuan, yaitu Sosiologi dan Sastra. Menurut Damono (1978: 6) “Sosiologi adalah telaah yang objektif dan ilmiah tentang manusia dalam masyarakat; telaah tentang lembaga dan proses sosial. Sosiologi mencari tahu bagaimana masyarakat dimungkinkan, bagaimana ia berlangsung, dan bagaimana ia tetap ada”. Adapun sastra merupakan kesatuan strukturasi yang di dalamnya terdapat pengalaman, imajinasi, dan nilai (Emzir, 2015: 98). Sastra tidak lahir dari keadaan yang kosong, tetapi lahir dari hasil pemikiran penulisnya yang merupakan anggota masyarakat dan mengalami peristiwa-peristiwa tertentu. Oleh karena itu, sosiologi sastra adalah studi yang mengkaji hubungan antara peristiwa riil dengan imajinasi yang terpengaruh oleh kehidupan penulisnya.

C. Hasil dan Temuan

1. Cinta Tanah Air Sebagai Bagian dari Kearifan Lokal

Cinta merupakan sebuah bentuk kasih sayang yang menuntun manusia untuk mengasahi, merawat, memelihara, dan melindungi. Cinta adalah energi penyatu, daya dinamis yang terus menerus mendorong setiap pribadi untuk membuka diri dan menjalin komunikasi dengan pribadi lainnya (Maran, 2007: 124). Adapun tanah air merupakan sebuah sebutan yang digunakan oleh rakyat Indonesia untuk menyebut Negara Persatuan Republik Indonesia yang terdiri dari kepulauan dan lautan. Oleh karena itu, cinta tanah air merupakan dorongan untuk memelihara, merawat, dan melindungi negara Indonesia.

Sebagaimana pemaparan di atas, salah satu rasa cinta tanah air ini dapat diwujudkan dengan memelihara dan menjaga warisan kekayaan budaya Indonesia yang beraneka ragam. Oleh karena itu, rasa cinta tanah air merupakan salah satu bentuk kearifan lokal bangsa Indonesia.

2. Cinta Tanah Air Para Eksil Politik dalam Novel Pulang

Pulang merupakan sebuah novel Indonesia karya Leila S. Chudori yang mengambil latar sejarah Indonesia pasca peristiwa berdarah di Bulan September 1965. Novel ini menceritakan tentang empat orang wartawan muda Indonesia, yaitu Dimas Suryo, Nugroho, Tjai, dan Risjaf yang diundang untuk mengikuti sebuah konferensi wartawan di Santiago dan Peking. Di tengah-tengah Konferensi itu, keadaan tanah air memburuk dengan terjadinya penculikan dan pembunuhan beberapa petinggi Angkatan Darat di tanah air. Setelah pemberontakan itu berhasil ditumpas, pemerintah mulai memburu orang-orang yang dituduh sebagai anggota Partai Komunis Indonesia. Anggota keluarga mereka juga diburu dan diinterogasi oleh intelijen pemerintahan. Hal ini sebagaimana kutipan surat tokoh Aji Suryo kepada kakaknya, Dimas Suryo (Chudori, 2014: 19) “Perburuan semakin mengganas, bukan hanya pada mereka yang dianggap komunis, atau ramah kepada PKI. Kini keluarga dan sanak famili pun kena ciduk. Ada yang dikembalikan, ada yang hilang begitu saja. Ada yang dihanyutkan ke sungai”

Peristiwa itu juga berimbas kepada Dimas Suryo, Risjaf, Tjai, serta Nugroho. Mereka dituduh sebagai kelompok yang pro pada PKI sehingga paspor mereka dicabut oleh pemerintah Indonesia. Mulai saat itu, mereka menjadi sekelompok orang yang tidak memiliki kewarganegaraan dan terasing jauh dari tanah air. Hal ini sebagaimana kutipan (Chudori, 2014: 72) “Lalu jatuhlah bom berikutnya: paspor Indonesia kami dicabut. Kami menjadi sekelompok manusia *stateless*. Sekelompok orang tanpa identitas”

Dengan bantuan beberapa teman wartawan, akhirnya mereka berhasil masuk ke negara Perancis yang dikenal sebagai negara pemberi suaka bagi para eksil politik. Setelah melalui birokrasi panjang, empat wartawan tersebut mendapatkan kewarganegaraan dari Perancis. Mereka memulai kehidupan baru mereka dengan menanggalkan profesi mereka sebagai wartawan. Dimas Suryo dan Risjaf bekerja serabutan sebagai buruh di restoran, pegawai rendahan di Bank, dan asisten kurator. Tjai menjadi akuntan di beberapa toko yang terletak di pinggiran kota Paris, sedangkan Nugroho membuka jasa pengobatan akupuntur. Namun pekerjaan yang mereka jalani itu tidak dapat membuat mereka lupa akan tanah kelahiran mereka. Rasa cinta dan kerinduan akan tanah kelahiran tersebut melahirkan sebuah gagasan untuk mendirikan restoran Indonesia yang diberi nama Restoran Tanah Air. Hal ini sebagaimana kutipan (Chudori, 2014: 93) “Kini suara sember yang dinyanyikan dengan ceria itu meliuk-liuk masuk ke dapur yang terletak di lantai bawah

Restoran Tanah Air, rumah kami, tempat kami mencari nafkah, sekaligus kebanggaan kami selama 15 tahun terakhir”.

Melalui restoran tersebut, empat eksil politik Indonesia tersebut mencoba untuk menghadirkan kembali cita rasa Indonesia lewat berbagai masakan daerah yang beraneka ragam. Sebisa mungkin, mereka menjaga keotentikan cita rasa masakan Indonesia tersebut walaupun mereka tinggal di Perancis di mana rempah-rempah khas Indonesia sukar untuk didapatkan. Mereka rela mencari rempah-rempah khas Indonesia hingga ke Belanda yang dikenal sebagai negara yang memiliki ikatan dengan Indonesia. Selain itu, mereka juga menggunakan alat memasak yang masih tradisional seperti ulekan. Tokoh Dimas Suryo memiliki kepercayaan bahwa bumbu yang digerus dengan ulekan akan lebih terasa lezat daripada digerus menggunakan alat yang lebih modern seperti blender. Hal tersebut sebagaimana kutipan dalam novel (Chudori, 2014: 139):

“Dia sangat obsesif dan posesif terhadap ulekan batu yang, menurut kisahnya, dikirim khusus oleh bibiknya dari Yogyakarta. Dengan ulekan yang sungguh setia pada ayah itu, ayah selalu menjauhkan diri dari blender. Semua bumbu-bumbu digerus dan dicampur dengan santan sedikit demi sedikit. Dia melakukan itu sambil sesekali menggerutu karena terpaksa menggunakan santan dalam kemasan”

Selain menyuguhkan aneka masakan khas berbagai daerah di Indonesia, Restoran Tanah Air juga mengadakan berbagai acara yang berkaitan dengan warisan budaya leluhur. Di restoran tersebut mereka mengadakan peluncuran buku, diskusi tentang perkembangan Indonesia, pameran fotografi, pembacaan karya sastra Indonesia, dan juga mengundang seorang pembatik dari Indonesia untuk mengadakan kursus di tempat tersebut. Hal ini tertera dalam salah satu kutipan (Chudori, 2014: 158) “Om Tjai pernah mengundang seorang ahli batik ke Restoran Tanah Air ketika aku masih kecil, dan setiap pulang sekolah aku duduk menyaksikan proses itu berjam-jam dengan mata melotot”.

Dari pemaparan di atas, dapat diketahui bahwa Restoran Tanah Air tidak hanya sekedar restoran tempat dimana empat pemuda Indonesia itu mencari nafkah, tetapi restoran tersebut merupakan wadah untuk menuangkan rasa cinta terhadap tanah air Indonesia. Walaupun raga jauh dari tanah kelahiran dan dimusuhi oleh pemerintah, tetapi jiwa mereka tetap memiliki rasa cinta terhadap tanah Indonesia.

D. Kesimpulan

Kebenaran adanya pemberontakan Partai Komunis Indonesia masih menjadi sebuah kontroversi di kalangan masyarakat Indonesia. Terlepas dari perdebatan tersebut, satu hal yang menarik adalah keadaan para eksil politik yang dideportasi dari negaranya sendiri. Melalui kisah tersebut, novel *Pulang* menceritakan berbagai hal yang berkaitan dengan para eksil politik tersebut. Salah satunya adalah rasa cinta tanah air yang masih tetap terpatri di dalam jiwa dan raga mereka. Dengan menggunakan sarana empat tokoh imajiner, karya ini mengisahkan rasa cinta tanah air para eksil politik yang diwujudkan dengan pendirian sebuah restoran Indonesia yang diberi nama Restoran Tanah Air. Di restoran itu, para eksil politik meracik bumbu masakan seotentik mungkin, sesuai dengan tradisi warisan para leluhur. Selain itu, mereka juga melaksanakan agenda-agenda yang berkaitan dengan Indonesia seperti peluncuran buku, pembacaan karya sastra Indonesia, pameran fotografi, diskusi perkembangan Indonesia, hingga *workshop* membatik.

Dari novel *Pulang* ini, dapat disimpulkan bahwa di mana pun anak-anak bangsa Indonesia berada dan bagaimana pun keadaan mereka, mereka tetap menyimpan rasa cinta kepada tanah air mereka, Indonesia.

Referensi

- Chudori, Leila S. 2014. *Pulang*. Jakarta: PT Gramedia
- Damono, Sapardi Djoko. 1978. *Sosiologi Sastra Sebuah Pengantar Ringkas*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Emzir dan Saifur Rohman. 2015. *Teori dan Pengajaran Sastra*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Maran, Rafael Raga. *Manusia dan Kebudayaan Dalam Perspektif Ilmu Budaya Dasar*. Jakarta: Penerbit Rineka Cipta.
- Purwanto, Bambang dan Asvi Warman Adam. 2013. *Menggugat Historiografi Indonesia*. Yogyakarta: Penerbit Ombak
- Salim, Agus. 2009. *Tragedi Fajar Perseteruan Tentara-PKI dan Peristiwa G30S*. Bandung: Penerbit Nuansa.
- Sedjati, Waluedjo. 2013. *Bumi Tuhan: Orang Buangan di Pyongyang, Moskwa, dan Paris (1960-2013)*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- Suparman. 2006. *Sebuah Catatan Tragedi 1965: Dari Pulau Buru Sampai Ke Mekkah*. Bandung: Penerbit Nuansa.
- Swingwood, Alan dan Diana Laurenson. 1972. *Sociology of Literature*. England: Paladin.

ISLAM DAN KEARIFAN LOKAL MELAYU DALAM BIDANG POLITIK ; TRADISI POLITIK MELAYU ISLAM DI PERSIMPANGAN JALAN

J. Suyuthi Pulungan

Guru Besar Sejarah Peradaban Islam
Universitas Islam Negeri (UIN) Raden Fatah Palembang
(Email ; jsuyuthipulungan_uin@radenfatah.ac.id)

Abstrak

Makalah ini bertujuan untuk menggali kearifan lokal mengenai gagasan politik Islam Melayu yang diharapkan memberikan kontribusi dalam perpolitikan Indonesia saat ini, khususnya berkaitan dengan upaya membangun *good governance* di tanah air saat ini yang masih carut marut. Secara historis, sumbangan terbesar Melayu Islam adalah turut andil membentuk jati diri dan identitas bangsa Indonesia. Ajaran Islam telah mengakar dalam masyarakat Melayu, sehingga melandasi nilai-nilai kehidupan masyarakat Melayu, termasuk di ranah politik. Ironisnya, kini orientasi politik masyarakat Melayu Indonesia berada di persimpangan jalan sebab nilai-nilai Islam sudah tergerus oleh “dagelan” politik yang dipentaskan oleh para politisi dan pejabat negara yang korup. Dalam hal inilah perlu menggali kembali pemikiran cendekiawan Melayu abad ke-19 M, yakni; Raja Ali Haji (1809-1870) yang menggagas bentuk pemerintahan ‘teo-monarki’ dan Abdullah Munsyi (1787-1854) dengan gagasan paham kebangsaan Melayu. Meski pemikiran Raja Ali Haji dan Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi berbeda. Tetapi, secara substansif sama, yakni berupaya merubah *mindset* adat istiadat dunia Melayu utamanya perilaku para raja yang tidak sesuai dengan Islam dan merugikan rakyat yang dipimpinnnya. Titik temu pemikiran politik Melayu Raja Ali Haji dan Abdullah Munsyi relevansi dengan realitas politik Melayu Islam Indonesia saat ini perlu adanya *good governance* (pemerintahan yang baik). *Good governance* menunjuk pada pengertian bahwa kekuasaan tidak lagi menjadi urusan pemerintah, tetapi menekankan pada pelaksanaan fungsi pemerintahan secara bersama-sama oleh pemerintah, *civil society*, dan pihak swasta. *Good governance* juga berarti implementasi kebijakan sosial-politik untuk kemaslahatan rakyat banyak. Karena dilandasi ajaran agama (Islam), akan terwujud spirit *good governance* di semua aspek kehidupan berbangsa dan bernegara.

Kata Kunci : Islam, Kearifan Lokal, dan Tradisi Politik Melayu

A. Pendahuluan

Salah seorang sejarawan dan budayawan Melayu, Tuanku Luckman Sinar Basyarsyah¹ pernah mengatakan orang Melayu mengaku identitas kepribadian yang utama adalah apabila telah memenuhi syarat sebagai orang Islam, berbahasa Melayu, mempergunakan adat istiadat Melayu, dan menetap di kawasan Melayu. Agama Islam yang menjadi dasar (fondasi) pokok agama inilah menjadi sumber adat istiadat Melayu. Oleh sebab itu, adat istiadat Melayu bersendikan syariah dan kitabullah. Di sini, Tuanku Luckman Sinar Basyarsyah hendak menegaskan bahwa ajaran Islam telah mengakar di masyarakat Melayu, sehingga

¹Lihat Tuanku Luckman Sinar Basyarsyah, “Jati Diri”, dalam Tuanku Luckman Sinar Basyarsyah dan Wan Syaifuddin (ed), *Kebudayaan Melayu Sumatera Timur*. (Medan: Universitas Sumatera Utara Press, 1987). Dalam konteks inilah, seperti dikatakan Oman Fathurahman, terminologi “Islam” dan “Melayu” telah menjadi semacam kata kunci. Pada dasarnya, kata “Islam” dan “Melayu” merupakan dua entitas yang merujuk pada dua makna yang berbeda. *Yang pertama*, merujuk pada sebuah tatanan dengan sekumpulan nilai yang diyakini oleh pemeluknya sebagai *way of life*. Dan *yang kedua*, merujuk pada sebuah komunitas di wilayah tertentu, di mana Indonesia berada di dalamnya. Karenanya, yang disebut sebagai masyarakat Melayu adalah mereka yang menjadi bagian dari komunitas di wilayah tersebut. Dalam perkembangannya, Islam dan Melayu menjadi dua kata yang sering harus berjalan beriringan. Islam menjadi bagian dari kehidupan masyarakat Melayu, dan sebaliknya masyarakat Melayu juga menjadi sangat identik dengan Islam. Bagi komunitas Melayu, hal ini terefleksikan dalam satu slogan; “masuk Islam berarti menjadi Melayu”, atau dengan ungkapan lain; “menjadi Melayu berarti menjadi Muslim”. Lihat Oman Fathurahman, “Demokrasi dalam Tradisi Politik Islam Melayu”, dalam <http://islamlib.com/politik/demokrasi/demokrasi-dalam-tradisi-politik-islam-melayu/>. Diakses 1 Juli 2017, pukul 19.00 WIB. Lihat juga Adian Husaini, “Liberalisasi Islam Tantangan bagi Peradaban Melayu”, dalam Hamid Fahmy Zarkasyi dkk, *Tantangan Sekularisasi dan Liberalisasi di Dunia Islam*, (Jakarta: Khairul Bayan, 2004), hlm. 55. Lihat juga ulasan, Abdul Hadi, “Islam di Nusantara dan Transformasi Kebudayaan Melayu”, dalam <https://ahmadsamantho.wordpress.com/2008/04/10/islam-di-nusantara-dan-transformasi-kebudayaan-melayu/>. Diakses 2 Juli 2017, pukul. 19.00 WIB.

nilai-nilai yang diproduksi oleh Islam niscaya melandasi perumusan nilai-nilai kehidupan dan perilaku masyarakat Melayu, tak terkecuali dalam mengekspresikan gagasan-gagasan tentang politik, seperti konsep kekuasaan, penguasa atau raja, hubungan penguasa dengan rakyat, serta hal-hal lain yang berada dalam ranah politik. Hal ini tampak dalam pembahasan teks-teks Melayu klasik, semisal Sejarah Melayu dan Hikayat Raja-Raja Pasai--dua teks yang masing-masing berbicara tentang kerajaan Samudra Pasai dan Malaka abad 14 dan 15--di mana perumusan Islam sebagai basis etika politik terlihat dengan jelas pada isu-isu pokok politik yang mengemuka dalam keseluruhan isi pembahasan. Merah Silu, salah seorang raja Pasai, misalnya, digambarkan bahwa sesaat setelah beralih ke agama Islam segera memakai gelar Arab, Sultan, dan, dalam suatu sidang dengan para pimpinan dan rakyatnya, ia dinyatakan sebagai “Bayang-bayang Tuhan di Bumi” (*Zillullah fil Alam*).²

Ketika dunia Melayu³ memasuki akhir abad ke-17 sampai akhir abad ke-19 M, terjadi proses transmisi ajaran-ajaran dan gagasan Islam yang melibatkan sebuah jaringan intelektual (*intelektual network*).⁴ Memasuki abad ke-19 M tradisi intelektual Islam di dunia Melayu mengalami penguatan pemikiran, terutama dalam karya-karyanya menyangkut tentang orientasi ideologi politik.⁵ Pada abad ke-19 M, di dunia Melayu setidaknya terdapat dua orientasi ideologi yang berkembang, yakni pemikiran tentang ideologi kebangsaan yang mengadopsi model negara-bangsa (*nation-state*). Dan di sisi yang lain, terdapat pemikiran untuk merestorasi kerajaan yang menghendaki model kerajaan Melayu sebagai sistem sosial dan politik rakyat Melayu. Kedua *mainstream* pemikiran ini menandakan sebuah perkembangan intelektual di dunia Melayu, yang tidak hanya didominasi pemikiran tentang neo-sufisme, tetapi pemikiran yang lebih beragam dalam bidang sosial politik.⁶

Dalam hal ini kita mencoba mengelaborasi kedua *mainstream* pemikiran ini dalam konteks Melayu Indonesia saat ini. Apalagi secara historis telah terjadi perdebatan panjang hingga saat ini mengenai relasi Islam dan negara.⁷ Dalam perjalanan perpolitikan Indonesia, polemik relasi Islam dan negara tidak serta

²Lihat Oman Fathurahman, “Demokrasi dalam Tradisi Politik Islam Melayu”, dalam <http://islamlib.com/politik/demokrasi/demokrasi-dalam-tradisi-politik-islam-melayu/>. Diakses 1 Juli 2017, pukul 19.00 WIB

³Dunia Melayu pengertian secara luas yaitu negeri-negeri Melayu atau boleh juga dikatakan pulau-pulau Melayu terbentang dari semenanjung Melayu, pulau Sumatera, Jawa, Kalimantan, Sulawesi, Nusa Tenggara, Maluku termasuk Irian, dan kepulauan Philipina (Luzon dan Mindanao). Hal ini berdasarkan pendapat Hamka, *Sejarah Ummat Islam*, Jilid IV, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), hlm. 34-35.

⁴Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000), hlm. 121.

⁵Lihat Jajat Burhanuddin, “Tradisi Keilmuan dan Intelektual” dalam Taufik Abdullah (ed), *Ensiklopedi Tematik Dunia Islam, Asia Tenggara*” (Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoeve, 2002), hlm. 160.

⁶Lihat Jajat Burhanuddin, “Tradisi Keilmuan dan Intelektual”, hlm. 161-162.

⁷Setidaknya terdapat tiga paradigma yang cukup populer, meski dengan berbagai istilah yang beragam. *Pertama*, paradigma integralistik, yaitu; paham dan konsep hubungan agama dan negara yang menganggap keduanya merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. *Kedua*, paradigma sekuleristik, yakni; memisahkan antara negara dan agama secara diametral. *Ketiga*, paradigma simbiotik, yaitu; konsep ini menolak pendapat bahwa Islam adalah suatu agama yang memiliki sistem ketatanegaraan. Tapi keduanya saling membutuhkan. Menurut Ibnu Taimiyah antara negara dan agama merupakan dua entitas yang berbeda, tetapi saling membutuhkan. Oleh karenanya, konstitusi yang berlaku dalam paradigma ini tidak saja berasal dari adanya *social contract*, tetapi bisa saja diwarnai oleh hukum agama (*syari'ah*). Bandingkan dengan Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, (Jakarta, UI Press, 1990), hlm.1-3; dan Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respon Intelektual MuslimIndonesia Terhadap Demokrasi, (1966-1993)*, (Yogyakarta, Tiara Wacana, 1999), hlm. 57; Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna ...*,hlm. 57; Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, hlm. 1; Ali Abd al-Raziq, *Al-Islam wa Usul al-Hukmi*, cet. I, (Dar al-Hilal, 1925), hlm. 64-65. Lihat juga Abd. Salam Arief, “Relasi Agama dan Negara dalam Perspektif Islam”, dalam *Hermeheia*, Jurnal Kajian Islam Interdisipliner Vol.2 No. 2 Juli-Desember, (Yogyakarta, Program Pascasarjana IAIN Yogyakarta, 2003), hlm. 281; Tim Kajian Ilmiah Abituren 2007, *Simbiosis Negara dan Agama: Reaktualisasi Syari'at dalam Tatanan Kenegaraan*, (Kediri, Lirboyo, 2007), hlm. 28-35; Din Syamsuddin, “Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam” dalam *Ulumul*

merta dapat dihilangkan karena mengingat bangsa Indonesia merupakan negara yang mayoritas Islam dan sekaligus bangsa yang majemuk, baik agama, budaya, dan sebagainya. Semuanya memiliki kepercayaan dan kebudayaan yang sudah mengakar sangat dalam di bumi Indonesia ini, maka tidak heran jika kemudian perdebatan-perdebatan yang merupakan representasi dari buah pikiran yang sudah mengakar pada perjalanan panjang negara Indonesia. Meskipun telah terjadi “kompromi politik”, di mana Pancasila merupakan elemen dari *nation building* dan *character building* yang diterima sebagai jalan tengah antara kalangan nasionalis-Islam. Tetapi, “pertarungan” nasionalis-Islam dengan nasionalis-sekuler ternyata masih tetap berlanjut hingga saat ini.

Selain itu, dalam perjalanannya setelah lebih dari sembilan belas tahun usia reformasi di Indonesia (1998-2017), ternyata belum juga membuahkan hasil seperti yang diharapkan oleh para pejuang reformasi, yaitu adanya pemerintahan yang baik dan bersih. Bahkan sebaliknya “setting” yang terjadi justru masih jauh dari keinginan dan tujuan reformasi itu sendiri, di mana semakin maraknya terjadi insiden korupsi. Birokrasi belum bisa menunjukkan kinerja yang efektif, efisien dan belum mampu memberikan citra dan praktik pelayanan yang terbaik bagi masyarakat. Tanpa disadari aparat penegak hukum dan media massa justru merusak citra karakter bangsa.

Berbagai “dagelan politik” yang dipentaskan oleh para politisi dan pejabat negara telah menyebabkan negara ini mengalami keterpurukan yang pada gilirannya berdampak pada kehancuran sebuah bangsa. Ironis, negara dengan kekayaan alam yang demikian melimpah terpuruk hanya karena ulah segelintir orang. Bangsa ini akhirnya terjatuh ke dalam kubangan *the self-destroying nation*, bangsa yang sedang menghancurkan diri sendiri.⁸ Kondisi demikian menggambarkan betapa kacaunya wajah dunia politik negeri ini. Etika politik telah menjadi barang langka bagi aktor-aktor politik. Pentas politik tak lagi menjadi sebuah metodologi komunikasi yang menempatkan kepentingan semua pihak sebagai poros utama proses politik, melainkan ruang unjuk kebolehan kelompok *vis a vis* negara ataupun individu *vis a vis* individu menunjukkan berbagai sifat inkonsistensi, anomali, dan kontradiksi dalam setiap tindakan. Ironi politik adalah ruang tempat para aktor politik berpura-pura dan memainkan peran palsu.

Kondisi demikian tidak ingin terus menerus terjadi. Di sinilah kita perlu menggali kembali tradisi kearifan lokal politik Islam Melayu. Dalam perjalanan bangsa Indonesia sejak beberapa abad yang lalu menunjukkan adanya pengaruh signifikan dari kebudayaan Melayu. Salah satu sumbangan terbesar adalah turut mewujudkan dan membentuk jati diri dan identitas bangsa Indonesia. Tak berlebihan apabila akhirnya kebudayaan Melayu disebut sebagai akar jati diri bangsa ini. Pengaruh Melayu bagi bangsa Indonesia pada umumnya meliputi banyak hal, di antaranya adalah khazanah dalam budaya politik Islam.

Karena itu, tujuan makalah ini untuk menggali ide dan gagasan khazanah wawasan tentang kajian politik Islam Melayu serta diharapkan akan memberikan kontribusi berkaitan dengan upaya membangun *good governance* di Indonesia saat ini tengah carut marut.

Quran, Vol IV. No. 2, (Jakarta, LP2ES, 1993), hlm. 6; dan Muhammad al-Mubarak, *Ara 'Ibnu Taimiyah fi al-Dawlah wa Madza Tadakhuliha fi Majal al-Iqtisadi*, (Bairut, Dar al-Fikr, tth), hlm. 29.

⁸Lihat Kompas, Rabu, 22 Januari 2002

B. Realitas Politik Masyarakat Melayu Indonesia

Kehidupan orang Melayu, seperti diungkapkan Valentijn, sebenarnya orang Melayu sangat cerdas, pintar, dan manusia yang sangat sopan di seluruh Asia. Lebih jauh, dikatakan Valentijn, bangsa Melayu merupakan bangsa yang istimewa jika dibandingkan dengan bangsa-bangsa lain yang pernah ia temui di sepanjang Asia. Tidak hanya karena bentuk fisik yang sempurna, akan tetapi lebih ditekankan pada aspek moral dan kultur Melayu itu sendiri.⁹ Pandangan Valentijn, tentu saja sangat beralasan, karena bangsa Melayu adalah bangsa yang sangat lentur terhadap akomodasi budaya luar yang lebih tinggi, sehingga Melayu tidak hanya sebagai bagian entitas suku berdasarkan bentuk fisik (warna kulit, raut muka dan sebagainya), tetapi memiliki makna sebagai bangsa dengan karakter sikap sebagaimana yang disampaikan oleh Valentijn tersebut.¹⁰ Akomodasi terhadap budaya tersebut disebabkan orang Melayu itu sendiri yang tanpa henti melakukan hubungan dengan bangsa-bangsa di wilayah Nusantara dan bahkan hingga ke daerah yang sangat jauh terutama daerah India, Arab dan Persia.

Pertemuan mereka dengan bangsa lain, dalam kacamata antropologi akan sangat memungkinkan terjadinya difusi budaya, yaitu penyebaran budaya dari kelompok masyarakat tertentu ke kelompok lainnya. Friedrich Ratzel, umpamanya melihat item budaya cenderung menyebar, sedangkan seluruh budaya yang kompleks (sifat yang menonjol pada budaya yang terkait dalam kelompok) disebarkan melalui migrasi.¹¹ Dalam perspektif teori difusi, kebudayaan bangsa Melayu tersebar tidak hanya melalui migrasi, tetapi juga melalui proses perdagangan, dan lain sebagainya.¹² Sejarah telah mencatat, bahwa bangsa Melayu merupakan bangsa ‘penakluk’ dan orang yang berhasil ‘memerintah’ suku-suku lainnya di Nusantara.¹³ Hal tersebut berlangsung melalui proses yang sangat panjang, yaitu peranan bangsa Melayu dalam perdagangan internasional dan antar pulau, setidaknya mulai abad ke-5 M.¹⁴

Jika dilihat dinamika kerajaan Melayu yang terdapat dalam sejarah tersebar di seluruh wilayah pesisir dan *maritime based*, misalnya, Sriwijaya merupakan kerajaan maritim.¹⁵ Dengan sifatnya yang *maritim based* ini telah mengantarkan kerajaan-kerajaan Melayu sebagai kota metropolitan di masanya. Pun, kehidupan masyarakat Melayu sangat erat kaitannya dengan pelayaran dan perdagangan, sehingga dari sini sangat dimungkinkan akan terjadinya difusi budaya. Dan di sisi lain, menunjukkan bahwa pertualangan dan pelayaran masyarakat Melayu inilah yang pada akhirnya memperkaya budaya bangsa dan bahkan menjadi jati diri Bangsa Indonesia. Bahkan Martin van Bruinessen mencatat di antara semua bangsa yang berada di Makkah, orang Jawi (Asia Tenggara) merupakan salah satu kelompok terbesar sejak tahun

⁹ Isjoni, *Orang Melayu di Zaman yang Berubah*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 29.

¹⁰ Dikutip oleh Sunandar menyebutkan bahwa Melayu jika ditinjau dari sudut pandang bahasa berasal dari kata ‘laju’ yang bermakna cepat, deras, dan tangkas. Makna orang Melayu itu bersifat tangkas dan cerdas, segala tindak tanduk mereka cepat dan deras. Dengan demikian, kecerdasan merupakan bagian penting sebagai ciri/karakter Melayu itu sendiri. Lihat Sunandar, *Peran Maharaja Imam Muhammad Basiuni Imran Dalam Kehidupan Sosial Keagamaan Masyarakat Kerajaan Al-Watzikhoebillah Sambas 1913-1976*. Tesis, Tidak diterbitkan, (Yogyakarta: Program Pascasarjana: UIN Sunan Kalijaga, 2013), hlm. 27-28.

¹¹ Aland Barnard, *History and Teori in Antropology*, (United Kingdom: Cambridge University Press, 2000), hlm. 50.

¹² Dalam masyarakat Melayu Palembang, kita akan menemukan banyak sekali varian budaya yang telah mengalami difusi tersebut, misalnya Wayang Palembang yang berasal dari pulau Jawa, *bebaso* atau sering disebut bahasa Keraton, bahasa Bari, atau bahasa *Kulo Iki*, juga dalam bentuk budaya yang lain seperti makanan dan sebagainya.

¹³ Lihat Isjoni, *Orang Melayu...*, hlm. 28.

¹⁴ Lihat, V.I. Braginsky, *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal: Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7-9*, terj. HersriSetiawan, (Jakarta: INIS, 1998), hlm. 2.

¹⁵ Isjoni, *Orang Melayu...*, hlm. 29.

1860, bahasa Melayu merupakan bahasa kedua di Makkah.¹⁶ Di sinilah mereka menjadi *transmitter* utama tradisi intelektual-keagamaan dari pusat-pusat keilmuan Islam di Timur Tengah ke Nusantara.¹⁷

Namun kini orientasi politik masyarakat Melayu Indonesia dapat dikatakan tengah berada di persimpangan jalan. Kekuatan politik dan intelektual keagamaan yang telah tumbuh dan berkembang dalam diri orang Melayu kembali dipertanyakan. Slogan “*tak kan Melayu hilang ditelan Bumi*” perlu kita dudukkan sebagai persoalan bersama. Tentu saja bukan didasarkan pada sikap skeptis, pesimis dan sebagainya. Kejayaan yang pernah diraih bangsa Melayu sangat pantas kita jadikan sebagai dasar pijakan dalam aksi dan reaksi intelektual terhadap persoalan umat saat ini.

Percaturan politik di tanah air, sebagaimana kita saksikan akhir-akhir ini seolah-olah telah kehilangan ruh dan semangat dalam mensejahterakan rakyatnya, pertikaian politik yang diikuti dengan tindak pidana korupsi oleh elit-elit politik di negeri ini menjadi berita harian di media massa, sehingga terkesan menjadi hal biasa dan wajar. Padahal, tradisi politik orang Melayu yang telah dipraktikkan oleh para *founding father* negeri Melayu telah jelas menempatkan kesejahteraan rakyat menjadi prioritas utama, sebagaimana wasiat Bendahara Paduka Raja Melaka dalam kitab *Sulâlat al Salâtn*, sebagai berikut;

Hendaklah kamu semua tuliskan kepada hatimu pada berbuat kebaktian kepada Allah Ta'ala dan Rasulullah sallâllahû alayhi wasallam; dan janganlah kamu sekalian melupai daripada berbuat kebaktian; karena pada segala hukum, bahwa raja-raja yang adil itu dengan Nabi sallâllahû alayhi wasallam umpama dua buah permata pada sebetuk cincin; lagi pula raja itu umpama ganti Allah di muka bumi, karena ia *zillu 'llah fil'alam*. Apabila kamu berbuat kebaktian kepada raja, serasa berbuat kebaktian akan Nabi, apabila berbuat kebaktian akan Nabi Allah, serasa berbuat kebaktian akan Allah Ta'ala.¹⁸

Lebih jauh, realitas politik masyarakat Melayu Indonesia saat ini, seperti kata Krisna Budiman¹⁹ sebagian besar penguasa dan politisi negeri ini menganut dan mengamalkan gagasan Machiavelli. **Pertama**, dalam rangka meraih kekuasaan. Machiavelli mengajarkan bahwa seseorang dapat melakukan cara apapun untuk meraih kekuasaan (*the ends justify the means*). Pada kondisi di mana taraf berpikir rakyat stagnan, tampillah sosok politisi yang dianggap mampu membawa angin perubahan serta pembaharuan ekonomi dan politik, maka tampillah para politisi yang saling berlomba menarik simpati rakyat dengan beragam karakter. Ada yang seolah-olah sangat dekat dan sangat peduli dengan rakyat, ada yang tampil dengan penampilan dan gaya bicara yang memikat, ada yang keberhasilannya dalam bisnis bisa menarik kepercayaan rakyat, dan lain sebagainya. Mereka pun berani mengeluarkan uang ratusan miliar demi kekuasaan yang didambakan itu. Bagi mereka, hal itu sudah wajar. Ibarat investasi, pastilah hasil yang diperoleh lebih besar dari modal yang dikeluarkan

Kedua, dalam rangka mempertahankan kekuasaan. Machiavelli mengajarkan bahwa seorang politisi harus memiliki dua sifat, yaitu sifat manusia--tulus, penyayang, baik, pemurah--tetapi juga memiliki sifat-

¹⁶Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning; Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan 1995), hlm. 41; Shaleh Putuhena, *Historiografi Haji Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm.343.

¹⁷Azumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, cet.4, (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 17.

¹⁸Azumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan kekuasaan*, cet. Ke-3, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2006), hal. 96.

¹⁹Lihat Krisna Budiman, “Cermin Khasanah Melayu: Tinjauan Pemimpin Ideal dari Sudut Pandang Melayu”, dalam <http://www.rajaalihaji.com/id/article.php?a=ZURIL3c%3D>. Diakses 30 Mei 2017.

sifat binatang atau sifat tidak terpuji, jahat, kikir, licik, bengis, dan kejam. Tak heran banyak penguasa yang bermuka dua. Di depan rakyat, penguasa selalu bersikap manis, baik dan tulus, namun dibelakang rakyat, penguasa itu mengkhianatinya. Korupsi, tindakan asusila dan kriminal pejabat, baik di pusat maupun di daerah senantiasa menjadi *headline* di media-media cetak dan elektronik tanah air. Hal ini juga menjelaskan mengapa koalisi politik yang hanya seumur jagung. Artinya, begitu kepentingan pihak-pihak yang berkoalisi telah terpenuhi, maka bubar pula koalisi politik itu. Koalisi politik juga bisa terbentuk jika mereka memiliki musuh bersama (*common enemy*), begitu musuh bersama berhasil disingkirkan bubar pula koalisi-koalisi politik itu.

Dalam perspektif tradisi politik Melayu, seorang pemimpin dituntut untuk berbuat adil dalam kepemimpinannya. Sebab posisinya sangat sakral dalam tradisi politik Melayu, diibaratkan “dua permata pada sebetuk cincin”, dekat dengan Nabi Muhammad. Sikap kepemimpinan Nabi SAW menjadi model yang tidak boleh pudar, keadilan, kesejahteraan, perlindungan terhadap kaum yang lemah dan sebagainya harus benar-benar terlaksana. Model kepemimpinan seperti ini, juga kita temui dalam undang-undang kesultanan Melayu di seluruh Nusantara. Penguasa atau Raja dan hamba atau masyarakat harus berjalan pada rel masing-masing, penguasa menjalankan kepemimpinannya sebagai amanah yang dijalankan sesuai dengan ketentuan Allah, begitu pula hamba harus patuh dan taat kepada pemimpin. Ancaman yang diberikan bagi mereka yang ingkar juga dituliskan dalam kitab *Sulâlat al Salâtîn* sebagai berikut:

“dan tiada akan sentosa kerajaannya; karena raja-raja itu umpama api, segala menteri itu umpama kayu; karena api tiada akan nyala, jikalau tiada kayu; seperti kata Farsi, *ar’ayatu juan bakhasta sultan khasad*(sic), yakni rakyat itu umpama akar dan raja itu umpama pohon; jikalau tiada akar niscaya pohon tiada akan berdiri. Demikianlah raja itu dengan segala rakyat. Hai anakku, hendaklah engkau turut seperti amanatku ini; supaya engkau beroleh berkat diberi Allah Subhanahu wa ta’ala”.²⁰

Demikian pula janji politik yang diberikan oleh pemimpin, harus ditepati sebagaimana yang tertuang dalam *Sulâlat al Salâtîn*:

“Jikalau raja Melayu itu mengubah perjanjian dengan Hamba Melayu, dibinasakan Allah negerinya dan takhta kerajaannya. Itulah dianugerahkan Allah subhanahu wa taala pada segala raja-raja Melayu, tiada pernah memberi aib kepada segala Hamba Melayu, jikalau sebagaimana sekalipun besar dosanya, tiada diikat dan tiada digantung, difadihatkan dengan kata-kata yang keji hingga sampai pada hukum mati, dibunuhnya. Jikalau ada seorang raja-raja Melayu itu memberi aib seseorang Hamba Melayu, alamat negerinya akan binasa”.²¹

Kesetiaan menepati janji dalam politik Melayu menjadi salah satu syarat penting dalam mensejahterakan masyarakat. Pesan moral yang tertuang dalam kitab *Sulâlat al Salâtîn* menjadi penting dalam percaturan politik Indonesia saat ini. Kitab *Sulâlat al Salâtîn* adalah salah satu contoh pedoman yang telah dijalankan dalam perpolitikan kesultanan Melayu tempo dulu yang menjadi spirit bagi para pemimpin saat ini.

²⁰Dikutip dari Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara...* hlm. 99.

²¹A. Samad Ahmad, *Sulatus Salatin, Sejarah Melayu Edisi Pelajar*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Malaysia, 2008), hlm. 26.

C. Menggali Khazanah Politik Melayu : *Theo-Monarchy vs Nation State*

Adalah Naquib al-Attas mengatakan bahwa Islam telah berjasa kepada Melayu Nusantara karena telah memberi semangat hebat yang menggerakkan proses revolusi hidup berdasarkan pandangan alam seni dan alam falsafah yang berdasarkan akal dan budi.²² Dalam perkembangannya, Melayu diidentikkan dengan Islam. Bahkan, Islam dan Melayu menjadi dua kata yang berjalan beriringan; Islam menjadi bagian dari kehidupan masyarakat Melayu, sebaliknya masyarakat Melayu juga menjadi sangat identik dengan Islam.

Meskipun hanya mengakui Islam sebagai agama resmi, namun kultur Melayu sangat terbuka dan tidak pernah menolak kedatangan kultur lain yang berbeda agama, etnis, bahasa, bangsa, negara, dan sebagainya. Hamidy²³ menegaskan bahwa wilayah Melayu komposisi masyarakatnya majemuk. Kemajemukan tersebut selain membuat orang Melayu menjadi luas wawasannya, berkembang ilmu pengetahuannya juga memberi peluang bersatunya keberagaman kultur. Melayu dan Islam dua hal yang tidak bisa dipisahkan. Melayu berkembang karena Islam dan Islam merupakan jati diri kultur Melayu.²⁴

Dalam tradisi politik Melayu etika para pemimpin Melayu diturunkan dari konsep-konsep Islam. Hal ini dikarenakan Islam merupakan identitas karakter yang hingga kini melekat dalam masyarakat Melayu. Nuansa Islam sangat kental mewarnai pola pemerintahan dalam budaya Melayu. Dalam khazanah politik Melayu, pemimpin didefinisikan sebagai orang yang diberi kelebihan untuk mengurus kepentingan orang banyak. Arti raja atau penguasa dimaknai oleh bangsa Melayu lewat pepatah lama: *Yang didahulukan selangkah/ Yang ditinggikan seranting/ Yang dilebihkan serambut/ Yang dimuliakan sekuku.*

Pepatah tersebut secara eksplisit menjelaskan bahwa seorang raja (pemimpin) haruslah sosok manusia yang dapat dekat dengan rakyatnya. Pemimpin harus berada di tengah-tengah rakyatnya, mengerti kondisi warganya, dan tahu apa yang diinginkan oleh mereka. Pemimpin bukanlah dewa yang tak tersentuh oleh manusia. Di sinilah, dalam khazanah politik Melayu terdapat beberapa kriteria seorang pemimpin, di antaranya; pemimpin harus banyak ilmu pengetahuan; pemimpin harus memiliki mental yang tangguh dan sabar-tawakkal; pemimpin harus memiliki sifat kebijaksanaan; dan sebagainya.²⁵ Oleh karena itu, sangatlah tepat apabila kita kembali pada khazanah Melayu yang merupakan pembentuk karakter bangsa ini.²⁶

Bercermin, pada abad ke-19 M, cendekiawan Melayu, seperti Raja Ali Haji (1809-1870), dalam kitab *Muqaddimah fi Intidzam*,²⁷ mencita-citakan pemerintahan yang berbentuk kerajaan dan kekuasaan mutlak dipegang oleh seorang raja yang selalu berusaha mewujudkan kesejahteraan rakyat. Seorang raja idealnya mempunyai pengetahuan dan kemampuan yang dapat digunakan untuk membedakan antara yang

²²Haji MD. Zain Haji Serudin, *Melayu Islam Beraja, Suatu Pendekatan*, (Dewan Bahasa dan Pustaka Brunei, Kementerian Kebudayaan Belia dan Sukan, 1998), hlm. 224.

²³Hamidy, *Good Governance dalam Perspektif Budaya Melayu*, (Riau: Pemprov Riau, 2004), hlm. 47.

²⁴Heddy Shri Ahimsa-Putra, (ed.), *Masyarakat Melayu dan Budaya Melayu dalam Perubahan*, (Yogyakarta: Balai Kajian dan Pengembangan Budaya Melayu, 2007), hlm. 73-74.

²⁵Lihat Rahimin Affandi Abd. Rahim, Ruzman Md. Nor, Nor Hayati Bt Md Dahlal, dan Norafifah Abd Hamid, "Islam dan Kearifan Tempatan Di Alam Melayu: Analisis Kritikal (Islam and Local Wisdom in Malay World: Critical Analysis)". Dalam *Jati*, Volume 18, December, (Journal of Southeast Asian Studies Departement of Southeast Asian Studies Faculty of Arts dan Social Sciences University of Malaya, 2013), hlm. 223-245.

²⁶Jacobsen G.A dan Lipman, M.H. *Political Science, "College Outline Series"* (New York: Barnes and Noble, 1956). Dalam buku tersebut, ia mendefinisikan "bangsa" sebagai "kesatuan budaya" (*cultural unity*) dan suatu "kesatuan politik" (*political unity*).

²⁷Syamsul Anwar, "Petuah Ali Haji (1809-1872): Tinjauan tentang Thamrah al- Muhimmah", dalam *Al-Jamiah Journal of Islamic Studies*, (Yogyakarta: State Islamic University (IAIN) Sunan Kalijaga, No. 62/XII/1998). hlm. 166; lihat juga Faishal Shadik, *Politik Islam Melayu Sebuah Studi Pemikiran Raja Ali Haji*, (Yogyakarta: Balai Kajian dan Pengembangan Budaya Melayu (BKPBM), 2016)

baik dan yang buruk, sehingga setiap tindakan yang dilakukannya dapat menjadi suri tauladan bagi seluruh rakyatnya. Artinya, ia menghendaki bentuk pemerintahan yang ideal berbentuk kerajaan dan berlandaskan kepada syari'at Islam.

Berangkat dari pandangan ini, Raja Ali Haji berusaha membangun kembali supremasi politik kerajaan Melayu sebagai satu bangunan sosial-politik bagi masyarakat Melayu yang berlandaskan pada ajaran Islam. Untuk mewujudkan hal ini, ia membuat kriteria pemimpin dan kepemimpinan yang ideal.²⁸ Dalam membuat kriteria ini, ia banyak merujuk pada pemikiran politik al-Ghazali. Di sini, Raja Ali Haji menghendaki adanya proyeksi nilai-nilai moral spiritual agama dari setiap muslim ke dalam kehidupan sosial bermasyarakat. Fenomena kemanusiaan dan keruntuhan suatu masyarakat, tidak semata-mata disebabkan oleh mundurnya pemikiran, tetapi juga oleh keruntuhan moral spiritual yang melanda para pemimpinnya.²⁹ Oleh karena itu, seorang raja, selain harus menguasai ilmu pengetahuan, tata pemerintahan, dan wawasan yang luas, ia juga harus mempunyai moralitas yang tinggi. Dengan demikian, bentuk pemerintahan yang diidealkan Raja Ali Haji dapat dikategorikan sebagai bentuk pemerintahan 'teo-monarki', yaitu pemerintahan yang berbentuk kerajaan dengan mendasarkan kepada hukum Tuhan atau syari'at Islam.

Di sinilah pentingnya etika politik dalam sistem politik Islam Melayu dan pelaksanaan pemerintahan yang baik. Apa yang telah dikemukakan oleh Raja Ali Haji beberapa dekade yang lalu yang telah terekam dalam berbagai karyanya, khususnya *Tsamarat al-Muhimmah*³⁰ tentang kriteria kepemimpinan yang ideal, sudah cukup menjadi pelajaran bagi pelaksana negara di Indonesia. Apabila prinsip-prinsip tersebut dapat dilaksanakan secara konsisten dan kontinyu, niscaya akan tercipta masyarakat yang adil, makmur, aman, dan tenteram; dan Indonesia akan menjadi bangsa yang maju dan bermartabat tinggi di mata bangsa-bangsa lain.

Bila dianalisis berdasarkan pemikiran politik Almond dapat ditegaskan bahwa Raja Ali Haji melihat kesultanan Melayu di masanya merupakan lembaga atau institusi politik yang berperan penting menjalankan pemerintahan harus memiliki keseimbangan dan komunikasi dengan unit-unit lain dalam pemerintahannya. Dan juga harus memiliki interaksi yang baik antara pemerintah dengan masyarakatnya.

Di samping itu, Raja Ali Haji menghendaki perlu adanya budaya politik. Budaya politik merupakan pola perilaku suatu masyarakat dalam kehidupan bernegara, penyelenggaraan administrasi negara, politik pemerintahan, hukum, adat istiadat, dan norma kebiasaan yang dihayati oleh seluruh anggota masyarakat. Budaya politik sebagai suatu sistem nilai bersama suatu masyarakat yang memiliki kesadaran untuk berpartisipasi dalam pengambilan keputusan kolektif dan penentuan kebijakan publik untuk masyarakat seluruhnya. Di sinilah Raja Ali Haji menghendaki adanya budaya politik partisipan, yaitu budaya politik yang ditandai dengan kesadaran politik yang sangat tinggi. Masyarakat mampu memberikan opininya dan aktif

²⁸Dalam salah satu karya sastranya, seperti ditulis Tenas Effendy, Raja Ali Haji mengungkapkan kepemimpinan ideal sebagai berikut; *Bertuah rumah ada tuannya/Bertuah negeri ada pucuknya/Elok rumah ada tuannya/Elok negeri ada rajanya*. Ungkapan tersebut merupakan ungkapan adat Melayu yang menyatakan urgensi kepemimpinan dalam sebuah komunitas. Dalam semua komunitas sangat dibutuhkan figur seorang pemimpin, baik dalam kehidupan manusia bernegara, bermasyarakat, maupun berumah tangga. Ajaran Melayu berusaha mengangkat seorang pemimpin yang lazim disebut "orang yang dituakan" oleh masyarakat dan kaumnya. Pemimpin ini diharapkan dapat membimbing, melindungi, menjaga, dan menuntun masyarakat dalam arti luas, baik untuk kepentingan hidup duniawi maupun ukhrawi. Pemimpin seperti ini yang akan mampu memberikan kesejahteraan lahiriyah dan batiniyah kepada masyarakat. Lihat Tenas Effendy, *Tunjuk Ajar Melayu: Butir-butir Budaya Melayu Riau* (Yogyakarta: Balai Kajian dan Pengembangan Budaya Melayu, 2006), hlm. 65-66.

²⁹Abdul Hadi, "Raja Ali Haji: Ulil Albab di Persimpangan Zaman" dalam <http://jtopan.blogspot.co.id/2011/07/raja-ali-haji-ulil-albab-di.html>, Diakses 1 Agustus 2016, pukul. 20.00 WIB.

³⁰Mahdini, "Konsep Raja dan Kerajaan dalam Tsamrah Al-Muhimmah Karya Raja Ali Haji: Analisa Intertekstualitas", Disertasi Doktor (S3), (Yogyakarta: Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2002).

dalam kegiatan politik. Mereka memiliki pengetahuan yang memadai mengenai sistem politik secara umum, tentang peran pemerintah dalam membuat kebijakan beserta penguatan, dan berpartisipasi aktif dalam proses politik yang berlangsung.

Konsep kerajaan Melayu yang selama ini berlaku ialah negara dikepalai oleh seorang raja, karena hak waris turun temurun. Sistem pengangkatan semacam ini, kalau tidak dibatasi hukum Tuhan adakalanya mudah menjadi pemerintahan tirani yang lebih mementingkan kepentingan individu daripada umum. Dengan demikian konsep pemerintahan bentuk kerajaanyang dikemukakan Raja Ali Haji termasuk upaya dalam melestarikan budaya Melayu sekaligus menyebarkan ajaran Islam.

Relevansi pemikiran Raja Ali Haji dengan sistem pemerintahan di Indonesia saat ini, antara lain, dapat dilihat dari kriteria pemimpin ideal yaitu *pertama*, memenuhi syarat-syarat menurut syariat Islam, yaitu; muslim, laki-laki, baligh, berakal, adil/tidak fasik (konsisten dalam menjalankan aturan Islam), mampu dan melaksanakan amanat kepemimpinan. *Kedua*, menjadikan kekuasaan negeri ini independen/mandiri. *Ketiga*, menjadikan keamanan umat Islam di negeri ini adalah keamanan Islam. *Keempat*, menerapkan Islam secara serentak dan menyeluruh. *Kelima*, mencegah terjadinya disintergrasi dan menyatukan wilayah-wilayah umat Islam yang telah bercerai-berai, tidak hanya di Indonesia, melainkan di seluruh dunia, sehingga umat Islam kuat dan bersatu dalam satu kekuatan.

Melihat kondisi sistem politik dan pemerintahan di negara Indonesia saat ini, walaupun berbeda dari bentuk pemerintahan yang diinginkan oleh Raja Ali Haji sudah cukup sesuai dengan harapannya kalau kita merujuk kepada para pemimpin yang dipilih untuk menjalankan pemerintahan, yaitu orang-orang yang telah dipercaya rakyat sebagai pemimpinnya. Pemimpin yang dipilih ini diharapkan dapat menyuarakan kepentingan mereka, sehingga kesejahteraan dan kenyamanan bisa lebih dirasakan.

Memang benar tidak dapat dipungkiri bahwa konsep pemerintahan menurut Raja Ali Haji, ada beberapa yang tidak sesuai dengan konsep pemerintahan di Indonesia. Sebab, di Indonesia, meski mayoritas penduduknya beragama Islam, tetapi juga agama non Islam pun tumbuh dan berkembang dengan baik dalam semangat toleransi yang tinggi. Sedangkan konsep pemerintahan menurut Raja Ali Haji yang ideal adalah berdasarkan syari'at Islam. Jika ini diterapkan maka adanya diskriminasi terhadap agama lain.

Selain itu, sastrawan Melayu sezaman dengan Raja Ali Haji, adalah Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi (1787-1854). Ia merupakan penggagas paham kebangsaan Melayu. Karya terpenting Abdullah Munsyi adalah Hikayat Abdullah yang telah merumuskan sebuah identitas masyarakat Melayu yang mengetengahkan sebuah identitas sebuah bangsa dalam rumusan ras atau suku. Hikayat Abdullah merupakan sebuah karya intelektual dunia Melayu yang mewakili sebuah karya yang dikenal liberal. Karya ini banyak menekankan pentingnya bangsa Melayu memperjuangkan hak-haknya baik sosial maupun politik mereka. Dalam karya ini pula ia banyak mengkritik ideologi politik kerajaan yang telah membuat kekacauan karena raja-raja telah berbuat tiran dan tidak adil.³¹

³¹Daniel Arif Budiman, "Ideologi Politik Melayu Abad ke-19 (Studi Komparasi Pemikiran Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi dan Raja Ali Haji), *Skripsi*, (Yogyakarta: Fakultas Adab dan Humaniora, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2010), hlm.3.

Hikayat Abdullah merupakan satu karya intelektual dunia Melayu yang menekankan pentingnya independensi bangsa Melayu serta hak-hak sosial dan politiknya. Dengan menonjolkan individualisme, maka dihadapkan dengan konsep kerajaan yang selama ini mendominasi kehidupan politik dunia Melayu. Ia sangat menghendaki bangkitnya kesadaran masyarakat Melayu sebagai komunitas politik yang memiliki hak-hak untuk dilibatkan dalam politik di dunia Melayu. Hasil pemikiran Abdullah lainnya yang penting adalah pandangannya tentang identitas bangsa Melayu yang diformulasikan dalam bentuk bangsa. Berbeda dengan konsep kerajaan yang memberikan pengertian bangsa mengacu kepada keturunan (monarki). Menurut pemikirannya konsep kebangsaan adalah komunitas bangsa Melayu yang merupakan bangunan sosial bagi masyarakat di mana prinsip yang dianut bersifat egaliter dan antiotokratik.³²

Kendati pemikiran Raja Ali Haji dan Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi berbeda. Di mana konsep yang diusung oleh Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi lebih mengedepankan independensi orang Melayu yang dikonsepsikan dalam sebuah negara bangsa (*nation-state*). Sedangkan konsep yang diusung oleh Raja Ali Haji lebih kepada restorasi dunia Melayu kembali kepada konsep kerajaan seperti kerajaan Melayu yang dulu pernah berjaya. Tetapi, secara substansif sama, yakni berupaya merubah *mindset* adat istiadat dunia Melayu utamanya perilaku para raja yang tidak sesuai dengan Islam dan merugikan rakyat yang dipimpinya.

Dalam perspektif ilmu ketatanegaraan, konsep negara bangsa (*nation-state*) yang digagas Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi merupakan konsep tentang negara modern yang terkait erat dengan paham kebangsaan atau nasionalisme. Suatu negara dikatakan telah memenuhi syarat sebagai sebuah negara modern, setidaknya memenuhi syarat-syarat pokok selain faktor kewilayahan dan penduduk yang merupakan modal sebuah bangsa (*nation*) sebelum menjadi sebuah negara bangsa, maka syarat-syarat yang lain adalah adanya batas-batas teritorial wilayah, pemerintahan yang sah, dan adanya pengakuan dari negara lain.³³

Konsepsi negara bangsa mutlak memerlukan *good governance*, pengelolaan yang baik, yang bertumpu kepada kemutlakan adanya transparansi, partisipasi terbuka, dan pertanggung jawaban di dalam semua kegiatan kenegaraan di setiap jenjang pengelolaan negara sehingga terbentuk pemerintahan yang bersih.³⁴ Dan merupakan sebuah bangsa yang memiliki bangunan politik (*political building*), seperti ketentuan-ketentuan perbatasan teritorial, pemerintahan yang sah, pengakuan luar negeri dan merupakan akibat langsung dari gerakan nasionalisme yang sekaligus telah melahirkan perbedaan pengertian tentang kewarganegaraan dari masa sebelum kemerdekaan.³⁵

Di sinilah titik temu pemikiran politik Melayu Raja Ali Haji dan Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi perlu adanya *good governance* (pemerintahan yang baik). *Good governance* menunjuk pada pengertian bahwa kekuasaan tidak lagi semata-mata dimiliki atau menjadi urusan pemerintah, tetapi menekankan pada pelaksanaan fungsi pemerintahan secara bersama-sama oleh pemerintah, *civil society*, dan pihak

³²Lihat Jajat Burhanuddin, "Tradisi Keilmuan dan Intelektual", hlm. 161-162-164.

³³Dede Rosyada, *Pendidikan Kewargaan (Civic Education): Demokrasi, Hak Asasi Manusia, dan Masyarakat Madani* (Jakarta: Kencana, 2005), hlm.32

³⁴Nurcholis Madjid, *Indonesia Kita*, (Jakarta: Paramadina, 2004), hlm. 75.

³⁵Dede Rosyada, *Pendidikan Kewargaan (Civic Education)*, hlm. 24-25.

swasta. *Good governance* juga berarti implementasi kebijakan sosial-politik untuk kemaslahatan rakyat banyak, bukan hanya untuk kemakmuran orang-per-orang atau kelompok tertentu.³⁶

D. Simpulan

Berdasarkan keseluruhan uraian di muka dapat disimpulkan bahwa ajaran Islam telah mengakar di kalangan masyarakat Melayu, sehingga melandasi nilai-nilai kehidupan dan perilaku masyarakat Melayu, termasuk di ranah politik. Dengan kata lain, Islam telah berjasa kepada Melayu Nusantara karena telah memberi semangat hebat yang menggerakkan proses revolusi hidup berdasarkan pandangan alam seni dan alam falsafah yang berdasarkan akal dan budi. Dalam perkembangannya, Melayu diidentikkan dengan Islam. Bahkan, Islam dan Melayu menjadi dua kata yang berjalan beriringan; Islam menjadi bagian dari kehidupan masyarakat Melayu, sebaliknya masyarakat Melayu juga menjadi sangat identik dengan Islam.

Namun ironisnya, kini orientasi politik masyarakat Melayu Indonesia dapat dikatakan tengah berada di persimpangan jalan. Kekuatan politik dan intelektual keagamaan yang telah tumbuh dan berkembang dalam diri orang Melayu kembali dipertanyakan. Percaturan politik di tanah air, telah kehilangan ruh dan semangat dalam mensejahterakan rakyatnya, pertikaian politik yang diikuti dengan tindak pidana korupsi oleh elit-elit politik di negeri ini menjadi berita harian, sehingga terkesan menjadi hal biasa dan wajar. Padahal, tradisi politik orang Melayu yang telah dipraktikkan oleh para *founding father* negeri Melayu telah jelas menempatkan kesejahteraan rakyat menjadi prioritas utama.

Dalam hal inilah perlu menggali kembali pemikiran cendekiawan Melayu abad ke-19 M, yakni; Raja Ali Haji (1809-1870) yang menggagas bentuk pemerintahan ‘teo-monarki’ dan Abdullah Munsyi (1787-1854) dengan gagasan paham kebangsaan Melayu. Meski pemikiran Raja Ali Haji dan Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi berbeda. Tetapi, secara substansif sama, yakni berupaya merubah *mindset* adat istiadat dunia Melayu utamanya perilaku para raja yang tidak sesuai dengan Islam dan merugikan rakyat yang dipimpinnya.

Titik temu pemikiran politik Melayu Raja Ali Haji dan Abdullah Munsyi relevansi dengan realitas politik Melayu Islam Indonesia saat ini perlu adanya *good governance* (pemerintahan yang baik). *Good governance* menunjuk pada pengertian bahwa kekuasaan tidak lagi menjadi urusan pemerintah, tetapi menekankan pada pelaksanaan fungsi pemerintahan secara bersama-sama oleh pemerintah, *civil society*, dan pihak swasta. *Good governance* juga berarti implementasi kebijakan sosial-politik untuk kemaslahatan rakyat banyak. *Good governance* juga berarti implementasi kebijakan sosial-politik untuk kemaslahatan rakyat banyak, bukan hanya untuk kemakmuran orang-per-orang atau kelompok tertentu. Karena dilandasi ajaran agama (Islam), akan terwujud spirit *good governance* di semua aspek kehidupan berbangsa dan bernegara.

Daftar Pustaka

A. Samad Ahmad, *Sulatus Salatin, Sejarah Melayu Edisi Pelajar*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Malaysia, 2008)

³⁶Lihat Lalolo Krina. *Indikator Dan Tolok Ukur Akuntabilitas, Traansparansi dan Partisipasi*, (Jakarta: Sekretariat Pengembangan Kebijakan Nasional Tata Kepemrintahan yang Baik, BAPPENAS, 2003), hlm.6.

- Abd. Salam Arief, "Relasi Agama dan Negara dalam Perspektif Islam", dalam *Hermeheia*, Jurnal Kajian Islam Interdisipliner Vol.2 No. 2 Juli-Desember, (Yogyakarta, Program Pascasarjana IAIN Yogyakarta, 2003)
- Abdul Hadi, "Raja Ali Haji: Ulil Albab di Persimpangan Zaman" dalam <http://jtopan.blogspot.co.id/2011/07/raja-ali-haji-ulil-albab-di.html>, Diakses 1 Agustus 2016, pukul. 20.00 WIB.
- Abdul Hadi, "Islam di Nusantara dan Transformasi Kebudayaan Melayu", dalam <https://ahmadsamantho.wordpress.com/2008/04/10/islam-di-nusantara-dan-transformasi-kebudayaan-melayu/>. Diakses 2 Juli 2017, pukul. 19.00 WIB.
- Adian Husaini, "Liberalisasi Islam Tantangan bagi Peradaban Melayu", dalam Hamid Fahmy Zarkasyi dkk, *Tantangan Sekularisasi dan Liberalisasi di Dunia Islam*, (Jakarta: Khairul Bayan, 2004)
- Aland Barnand, *History and Teori in Antropology*, (United Kingdom: Cambridge University Press, 2000)
- Ali Abd al-Raziq, *Al-Islam wa Usul al-Hukmi*, cet. I, (Dar al-Hilal, 1925)
- Azyumardi Azra, *Renaissans Islam Asia Tenggara Sejarah Wacana dan Kekuasaan*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000)
- Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, cet.4, (Bandung: Mizan, 1998)
- Azyumardi Azra, *Renaissans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan kekuasaan*, cet. Ke-3, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2006)
- Daniel Arif Budiman, "Ideologi Politik Melayu Abad ke-19 (Studi Komparasi Pemikiran Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi dan Raja Ali Haji)", *Skripsi*, (Yogyakarta: Fakultas Adab dan Humaniora, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2010)
- Dede Rosyada, *Pendidikan Kewargaan (Civic Education): Demokrasi, Hak Asasi Manusia, dan Masyarakat Madani* (Jakarta: Kencana, 2005)
- Din Syamsuddin, "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam" dalam *Ulumul Quran*, Vol IV. No. 2, (Jakarta, LP2ES, 1993).
- Faishal Shadik, *Politik Islam Melayu; Sebuah Studi Pemikiran Raja Ali Haji*, (Yogyakarta: Balai Kajian dan Pengembangan Budaya Melayu (BKPBM), 2016).
- Haji MD. Zain Haji Serudin, *Melayu Islam Beraja, Suatu Pendekatan*, (Dewan Bahasa dan Pustaka Brunei, Kementerian Kebudayaan Belia dan Sukan, 1998)
- Hamidy, *Good Governance dalam Perspektif Budaya Melayu*, (Riau: Pemprov Riau, 2004)
- Hamka, *Sejarah Ummat Islam*, Jilid IV, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976)
- Heddy Shri Ahimsa-Putra, (ed.), *Masyarakat Melayu dan Budaya Melayu dalam Perubahan* (Yogyakarta: Balai Kajian dan Pengembangan Budaya Melayu, 2007)
- Isjoni, *Orang Melayu di Zaman yang Berubah*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007)
- Jacobsen G.A dan Lipman, M.H. *Political Science, "College Outline Series"* (New York: Barnes and Noble, 1956)
- Jajat Burhanuddin, "Tradisi Keilmuan dan Intelektual" dalam Taufik Abdullah (ed), *Ensiklopedi Tematik Dunia Islam, Asia Tenggara*" (Jakarta: Ichtisar Baru Van Hoeve, 2002)
- Kompas, Rabu, 22 Januari 2002
- Krisna Budiman, "Cermin Khasanah Melayu: Tinjauan Pemimpin Ideal dari Sudut Pandang Melayu", dalam <http://www.rajaalihaji.com/id/article.php?a=ZURIL3c%3D>. Diakses 30 Mei 2017.
- Lalolo Krina. *Indikator Dan Tolok Ukur Akuntabilitas, Traansparansi dan Partisipasi*, (Jakarta: Sekretariat Pengembangan Kebijakan Nasional Tata Kepemrintahan yang Baik, BAPPENAS, 2003), hlm.6.
- Mahdini, "Konsep Raja dan Kerajaan dalam Tsamrah Al-Muhimmah Karya RajaAli Haji: Analisa Intertekstualitas", Disertasi Doktor (S3), (Yogyakarta: Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2002)
- Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning; Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan 1995), hlm. 41; Shaleh Putuhena, *Historiografi Haji Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2007)
- Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respon Intelektual MuslimIndonesia Terhadap Demokrasi, (1966-1993)*, (Yogyakarta, Tiara Wacana, 1999)
- Muhammad al-Mubarak, *Ara 'Ibnu Taimiyah fi al-Dawlah wa Madza Tadakhuliha fi Majal al-Iqtisadi*, (Bairut, Dar al-Fikr, tth)
- Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, (Jakarta, UI Press, 1990)
- Nurcholis Madjid, *Indonesia Kita*, (Jakarta: Paramadina, 2004), hlm. 75.
- Oman Fathurahman, "Demokrasi dalam Tradisi Politik Islam Melayu", dalam <http://islamlib.com/politik/demokrasi/demokrasi-dalam-tradisi-politik-islam-melayu/>. Diakses 1 Juli 2017, pukul 19.00 WIB.

- Rahimin Affandi Abd. Rahim, Ruzman Md. Nor, Nor Hayati Bt Md Dahlal, dan Norafifah Abd Hamid, "Islam dan Kearifan Tempatan Di Alam Melayu: Analisis Kritikal (Islam and Local Wisdom in Malay World: Critical Analysis)". Dalam *Jati*, Volume 18, December, (Journal of Southeast Asian Studies Departement of Southeas Asian Studies Faculty of Arts dan Social Sciences University of Malaya, 2013)
- Sunandar, *Peran Maharaja Imam Muhammad Basiuni Imran Dalam Kehidupan Sosial Keagamaan Masyarakat Kerajaan Al-Watzikhoebillah Sambas 1913-1976*. Tesis, Tidak diterbitkan, (Yogyakarta: Program Pascasarjana: UIN Sunan Kalijaga, 2013)
- Syamsul Anwar, "Petuah Ali Haji (1809-1872): Tinjauan tentang Thamrah al- Muhimmah", dalam *Al-Jamiah Journal of Islamic Studies*, (Yogyakarta: State Islamic University (IAIN) Sunan Kalijaga, No. 62/XII/1998)
- Tenas Effendy, *Tunjuk Ajar Melayu: Butir-butir Budaya Melayu Riau* (Yogyakarta: Balai Kajian dan Pengembangan Budaya Melayu, 2006)
- Tim Kajian Ilmiah Abituren 2007, *Simbiosis Negara dan Agama: Reaktualisasi Syari'at dalam Tatanan Kenegaraan*, (Kediri, Lirboyo, 2007)
- Tuanku Luckman Sinar Basyarsyah, "Jati Diri", dalam Tuanku Luckman Sinar Basyarsyah dan Wan Syaifuddin (ed), *Kebudayaan Melayu Sumatera Timur*, (Medan: Universitas Sumatera Utara Press, 1987)
- V.I. Braginsky, *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal: Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7-9*, terj. Hersri Setiawan, (Jakarta: INIS, 1998)

TRACING THE CONCEPT OF POLITICAL LEADERSHIP OF ISLAM NUSANTARA

Idrus Alkaff dan Zaki Faddad Syarif Zain

Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Raden Fatah Palembang

(Email : *Skriptoria_ppsrf@yahoo.com*)

(Email : *Faddadz@gmail.com*)

Abstract

There is cultural stereotyping of political leadership based on ethnicity in Indonesia. Jajat Burhanuddin (2014) sees that Melayu has democratic political culture based on Islam, meanwhile Jawa has authoritarian political culture based on the creed “Manunggaling Kawula Gusti”. Naim (2014) sees that Jawa has absolute and totalitarian typical leadership that is influenced by Javanese local belief. This paper tries to dig an understanding the nature of both Malay and Javanese political leadership in order to escape such taken for granted stereotyping. The paper engages Talal Asad (2009) conceptual frameworks on discursive tradition that the nature of political leadership is the result of a dynamic process between agency and structure. I argues that the nature of political leadership is the result of negotiation process between the ruler and subjects in a certain structure.

Keywords: *political leadership, discourse, tradition, java, melayu*

A. Introduction

Political leadership means the dignity and ability of leader of group, community or organization to attain shared objectives. Certain community both based ethnicities and nationalities have different characteristics on the notion of political leadership. Studies on the political leadership concept in Indonesia cannot escape from the Javanese political leadership characteristics. The reason is simply, because most of Indonesian leaders are from Java. Ben Anderson (1990) sees the Sukarno and Suharto leadership as the representation of Islamic Mataram Kingdom that was absolute and totalitarian typical leadership. Then, it follows cultural stereotyping of political leadership based on ethnicity in Indonesia. Jajat Burhanuddin sees that Melayu has democratic political culture, while Jawa has otoritarian political culture based on the creed “Manunggaling Kawula Gusti” –Unity between God-ruler or Subject-ruler. However Burhanuddin (2014) does not explain the nature of the creed in Javanese typical political leadership. Naim (2014) controversially sees that there are bipolar characteristics of political leadership in Indonesia. Jawa has absolute and totalitarian typical leadership that is influenced by Javanese local belief; otherwise Melayu (Outside Jawa) has egalitarian and democratic political leadership that is strong influenced by Islamic teaching.

This paper tries to dig the understanding of principles on political leadership in Indonesia by making comparison both Jawa and Melayu on the nature of political leadership. The paper looks at different perspective that the discovers the thought from classical literatures in Nusantara in order to make it as the referential wisdom of today and future leadership. Mc Ricklefs (2001) affirms that Islam strongly influences on the development of Nusantara’s civilization. Therefore, Islam cannot be escaped from the notion of the political leadership itself that indeed has its own characteristics as Islam a la Nusantara. The paper uses two stages to gather the data. First, it explores the conceptual notion on political leadership in Indonesia from Nusantara classical literatures as: Babad Tanah Jawa both Pesisiran and Court Versions, and Qurashyin Addamakna (Java), Hikayat Tanah Melayu, Hikayat Hang Tuah, (Melayu), as the primary sources and others

references about the same topic as secondary data. Second it will look for Islamic influences on the topic from those literatures.

Before we further explain the tradition of the political leadership of both Malay and Javanese, I will explain some of the keywords that will be used in this paper. Power is the capacity to carry on the will by the actors, both the actor will and the community will. (Weber quoted from Coleman, 2013: 31). Meanwhile the authority is the legitimation of relations between the rulers and the subjects. Political leadership means the dignity and ability of the leader of the group, community or organization to attain shared objectives.

The paper engages Talal Asad (2009) conceptual frameworks on discursive tradition to explain the nature of differences on both typical political leaderships. We cannot escape that the typical political leadership in Indonesia from Islam as the main idea. Islam has spread entirely that engaging in the structure of power. According to Talal Asad Islam as a discursive tradition means Islam as text that not only to comprehend of but also to reproduce by adjusting to the structure. We can call this process as a discourse. According to Asad, this discourse has a purpose that is always associated with the power relation. It is inevitable that as the text of Islam as value system is always constructed in a particular situation. It is no wonder as a text, it was able to be interpreted differently in a different situation. We can apply this process on the the way how discourse of power is produced. It is not only an attempt to instill moral conduct to the subject but also to maintain the continuity and regularity of a ruling organization. It is a strategy and social engineering. In every change, the discourse will always be reproduced either through contestation and negotiation, which is associated with the place and time (past, present, and future) (Asad, 2009). Thus from Asad point of view political leadership is the result of a dynamic process between agency and structure. That is a process of negotiation between the ruler and subjects in a certain structure.

B. Traditional Belief on Political Leadership in Jawa

Beliefs about leadership in Jawa can be traced from the Hindu-Buddhist tradition before the coming of Islam. The idea on leadership can be tracked in Kakawin Ramayana. This study uses Kakawin Ramayana translated by Suwito Santoso. The text itself is written in its original form at the time of the Ancient Mataram Kingdom, the reign of King Balitung circa 898-930 AD. In the manuscript, the rulers always have relationship with the whole universe both the macrocosm and microcosm. It is reflected or symbolized that the leader as Mountain or Lion. In the Ramayana Kekawin KR III-77 stated: "*Gunun ya ta padanta bhupati ikan prajanken dukul. Patuti huna-dosa nin (n) ulah ika matan nyan suka. Ikan prawara pora wargga wanatlya yanken (n) alas. Kitekana ta Sinha raksasa dumeh nya sobhan katon*". ("The king was like a mountain, and the people grass. (King) respond to good and bad deeds for their own welfare. The people, both high and low, are like a jungle. You are a lion, protect thereof, so look beautiful").

Ruler is a protective symbol of the people. King does not only protect the people security and peace, but also to maintain the continuity of the tradition or worship to the gods. KR III-70 is mentioned. "*Nihan ta gawayanta nitya manemit raja mandala. Wihara pahayunta parhwaan umah batarameren. Hawan ptani pancuran telaga setu tambak taman. Peken wwatan asin sakahyuna nikan oraja yad gawe*". ("This issue (I will say that later) you should do so, namely to protect the people and kingdom, to take care of the convent,

sacred places, and temples. The streets, benches, waterways, lakes, dams, ponds, parks, markets, bridges, what is asked by the people should be built”).

The rulers must have the strong characteristic in order to be respected as the manifestation of Shiva's character. Kakawin Ramayana tells that the father of Ramayana King Dasaratha was a prosperous as well as famous King, He was well respected by both the enemy and the people. He was an incarnation of the god Vishnu in the World but he was a devout follower of Shiva.

The characteristic of rulers during the Hindu-Buddhist as described by Ben Anderson, King is to control the center of the Mandala. Kingdom was as the center then radiating out from the central core. The concept of Center-Mandala is shown from the structure of the Majapahit kingdom where the King controlled the heads of divisions. King with his family lived in the palace as a symbol of the central order of the universe, as the legitimacy of the central government structure. The highborn or she/he who was given a knighthood title was appointed to govern the underlying government, namely the Negara. Narawita was territory directly controlled by King. Here King collected the entire crop of tillage citizens. The most important division in the Majapahit was Patih, he was administrator of the board within the State. Nagara Agung was the largest region of the kingdom (greater capital). Mancanegara was an the next structure that had the power outside the Negara Agung. Mancanegara was usually headed by the Adipati. Adipati usually was the person who appointed by the King or the ruler of the local area that legitimized by the king as Adipati. The outer structure was Tanah Sabrang. At the time of Majapahit, Tanah Sabrang was Sumatra and Borneo. Autonomous rulers of each Tanah Sabrang gave tribute to the king and lived in the capital regularly.

Islam that has been widespread in Java has even become official teaching in the Islamic Javanese kingdoms as Demak and Mataram, does not necessarily change the perception of power of the King. The belief on leadership remains institutionalized through the story. King remained as a highly suprapersonal, which then appear symbolizations based on the Islamic teaching even though it was still legitimize the power based on the lineage of the Majapahit ruler before. Classical manuscripts discussing the symbols of the king of Java in the time of Islam can be found in the Babad Tanah Jawa (BTJ), Jawa Chronicle. BTJ has many versions. Some versions of BTJ among others are Balai Pustaka Edition (1939-41), WL version Olthov, and a translated version of BTJ by Sudibyo ZH (1980). Those can be categorized as the Mataram court version of BTJ. Those tell about the genealogy of the descendants of kings Islamic kingdom in Java, the kingdom of Demak, Pajang, and Mataram is a descendant of Adam, the father of all men, descendants of prophets in Islam as well as the descendant gods in Javanese belief such as Batara Guru (Javanese version of Shiva).

Babad Tanah Jawa, according to Ras (1986) reinforces its role in the legitimacy of the kings of Mataram. BTJ of Balai Pustaka edition according Ras (1986) has in common with Pararaton and Negarakertagama, which began the story that King always has a direct relationship and gain the legitimacy of his power based on the concept of the macrocosm, upper realm. In BTJ mentioned that Panembahan Senapati, the founder of Mataram Kingdom as representation of Batara Guru (Shiva) married with Nyai Rara Kidul sacred unseen ruler of the South Coast, as a representation of the goddess Durga. It is told that Panembahan Senapati met Nyai Rara Kidul in Parang Tritis, southern beach of Jogjakarta. Panembahan Senapati even visited his palace, and fell in love and eventually married. Returning from there, in Kuta

Gedhe, Nyi Rara Kidul stated that she will help Panembahan Senapati to conquer the Java with the power of unseen forces. This sacred marriage consecutively continued until Sultan Agung (third king Islamic kingdom of Mataram). BTJ version of the kingdom of Mataram has strong relations with the *Negarakertagama* and *Pararaton* manuscript of the Majapahit Kingdom, but in the genealogy of the kings it incorporates Islamic elements namely the genealogy of the Prophet to legitimize to power of the King. Wali Sanga, Nine Saints as the prominent saint figures in spreading Islam in Jawa are not to be marginalized but rather they possess a distinct position in the realm of palace cult.

Mataram version of BTJ according Ras through Wieringa (1999) mentioned that the rulers of Mataram base the legitimacy of the power through *Babad Tanah Jawi* text. As a result, the text has undergone several revisions and changes. According Wieringa (1999: 246) the last revision of BTJ was written during the reign Sultan Pakubuwono II King of Surakarta. The last revision is explained that there are two branches genealogies of the Mataram rulers. It is told that Adam had two sons: Prophet Sis and Sultan Kayumarat. Sis inherited *kanabean*, prophethood from his father, while Kayumarat inherited his father's power (power) and became the ruler. Javanese rulers have two branches of Adam son descent. Right branch (Panengen) is descendants of the Prophet Adam, Prophet Sis, to the Prophet Muhammad, Fatima, Husain and his descendants. While the left branch, are descendants of Adam through the Sultan Kayumarat including Javanese gods and puppet figures to the descendants of the ancient Javanese kings.

Pesisiran version of BTJ shows different perspective than the Javanese court version. Wali Sanga's role was crucial in the course of the Islamic kingdom in Java. They were instrumental in lifting and raising the rulers of the Islamic empire. They also took part in the political realm. BTJ version of *Pesisiran* either explicitly or implicitly reveals that leadership cannot be detached from the prophethood. Ruler is always in touch with the transcendent reality. The depiction of prophethood is symbolized by the magical powers possessed by the saints and rulers of the Islamic kingdom of Java. Although the role of the saints is crucial in the manuscript, the leadership cannot be separated from the lineage of earlier rulers as the legitimacy of power. It is told that the king Raden Fatah founder of the kingdom of Demak descendant of King Brawijaya, the last king of Majapahit, which was appointed by the saints to establish the kingdom.

It cannot be denied that there are differences between Mataram court version and *Pesisiran* version. The difference lies on the affirmation of the persona of the two versions, Mataram version with its kings, and *Pesisiran* version with its *Walisongo*. Even so there are some similarities regarding to the belief of between the two. (1) Leadership is always legitimized with connecting to the descendant of the previous rulers, either direct or indirect descendants. (2) There is a prophetic dimension inherent in a leader that is expressed in terms of revelation that leadership is the result of God radiance, either directly or through an intermediary of the Saints. Succession of power in Javanese Islamic kingdom is based on appointment legitimized by the "instructions" that considered as revelation.

From an examination of the quality of the rulers in Java, the new ruler was considered had metaphysical signs inherent in him, so that the previous leader or the elite group legitimized to appoint him as a new ruler. We might say as if the quality of the leader was the fabrication and had necessarily the quality of charisma that inherent to him. In Islamic belief Java does not always happen so, there is an exception, and

the leaders deemed to have inherent charisma to him. Ratu Adil or Satria Piningit will signify the belief that the leader had an extraordinary ability believed to bring change or solve the problems of his day. Typical leadership usually appears at times of crisis.

According to Reuter (2008) the prophecy of the emergence of Satria Piningit, not only contains forecast or prediction, but it contains imagination that actively participates to shape the future. In other words the prophecy takes part to shape the perception of the motivation and expectations (Geertz, 1973) who actively participate to shape the future. The imagination or the shadow of the coming of Ratu Adil inspires the emergence of "heroes" leaders. Prince Diponegoro for instance, the figure was believed to be the incarnation of Prince Jayabaya who was mandated to resolve the situation of Java in turmoil. The age did need a figure like him. The Javanese people at the time really were experiencing economic hardship due to forced labor policy during the reign of Daendels in East Indies. The power of Javanese rulers was weak and the people could not rely on. However Prince Diponegoro was not an official heir of the King Hamengkubuwono III because his mother was *garwa ampeyan* King's concubine. He was able to legitimize himself based on a prophecy of the coming of Messiah. On the one hand he demonstrated the expected leadership figure by his people. He had the qualities that were born of a descendant of King, pious man, and populist. His birth was believed by the people had the signs the resurrection of the Prince Jayabaya. Likewise, the sign was repeated when he started his resistance that shown by the eruption of Mount Merapi (Carey, 2008: 70).

If the perception of leadership in the previous discussion is elitist, leadership characteristic of Ratu Adil is more egalitarian. Myth about Ratu Adil is hope of the people who are experiencing vulnerable conditions. The Egalitarian characteristic of Ratu Adil lay at (1) its mystical myth. Ratu Adil figure is the God's secret, only He has the right to choose who will be Ratu Adil. (2) Ratu Adil emerges among the people, embedded in the imagination of the people and was considered to represent the voice of the people. Diponegoro was believed to be the figure of Ratu Adil due not merely that he is King's son, but the charisma he has. He was populist among the people, and was present at the right moment makes him able to mobilize the masses from diverse social statuses.

C. Melayu Traditional Belief on Political Leadership

Discussion on the traditions of the Malay indeed cannot be separated from Islam. Islam is one of the main shapers of Malay civilization. The idea of leadership in Javanese cultural tradition closely related to the idea of leadership in Hindu-Buddhist era that has instilled before the arrival of Islam. Malay tradition that very close to Islam actually cannot be detached completely from the Hindu-Buddhist that has long rooted in the life of the Malay community.

The fundamental idea of leadership Hindu-Buddha tradition is the complete unity between the microcosm and macrocosm. The king is the center of a microcosm the world realm as the representation of macrocosm the upper realm. Thus the king or ruler is always associated with deities representing and working to achieve a balance or order in the world. Then the king symbol that most commonly used is the

mountain. His figure is like the mountain containing the character of authority and blessing (fortune) to humankind.

In Malay civilization, Sriwijaya was dubbed as a great Malay civilization in Sumatra that has extensive territory. However, the nature of Srivijaya is still debatable. Wolters (1993) argues that Sriwijaya is centralized governmental structure in the form kadatuan, the place of the king. The same opinion was delivered by Kulke (1991) who states that Sriwijaya was an early concentric form of government in Southeast Asia. Both Wolters and Kulke apply the concept of Tambiah's "galactic polity" and Indic concept of Mandala from the words: Kadatuan, Vanua (defined as a geographical territory), and huluntuhanku (slave-master). The dissenting opinion is delivered by Wisseman Christie (1995) who considers that Sriwijaya is the center of the port from the networks of the ports in archipelago. Yet many experts agree that Sriwijaya is a center of power.

Unlike Majapahit, manuscripts concerning Sriwijaya did not found, the evidences on Sriwijaya are only found through encryptions scattered in various areas. Sriwijaya ruler conception can be trace in Syailendra name. Syailendra is often referred to the dynasty that rule in the 8th century. Syailendra name is derived from Sanskrit words. These consist of the words Syaila and Indra which means King of the Mountain ". It represents the character of the prestige and the welfare carrier as a distinctive character of the ruler in Hindu-Buddhist era. On the inscription of Kedukan Bukit made in the 7th century AD, the title of which was pinned to the ruler of Srivijaya is Dapunta Hyang means King-God, (Zacharov, 2009: 8), which means a union between God and King. The title reaffirms that the King position in the world is the representation of upper realm in the world.

There is Kadatuan word in the Kedukan Bukit incscription. De Casparis quoted Zacharov (2009: 2-3) defines Kadatuan as a palace or Keraton in the Java language, which has the meaning as residence of King. Some experts interpret kedatuan associated with the word Mandala, which then adopts structuralism point of view on the relationship between center and pheri-pheri, and galactic polity of Tambiah. Then, it was concluded that Kadatuan means the center of all the center, mandala as King's circle indicates that the power is constant and theism (Wolters, 1982: 17).

Kedukan Bukit inscription also reveals the existence of the agreement and oath taking between the ruler and their subordinates. This may indicate loyalty to the ruler. Oath also signifies the duty of the ruler as protector of the people of both internal and external enemies. Ruler symbolizes in his ability to bring fertility and abundance for the people.

Introduction of Islam in the Malay world was marked by new political change with the growth of the Islamic kingdom of Samudra Pasai (13th century AD) and Malacca (15th century AD). Just as we all know, every ruler is always looking for the legitimacy of the power to hold. Similarly, the new ruler of Samudra Pasai and Malacca sought legitimacy to rule. The patterns of power legitimation in the Malay rulers are almost identical to the pattern of legitimizing power in Javanese kingdom. Those are by finding lineage with the previous rulers, and by connecting the ruler to the upper realm.

In the Malay civilization, king or ruler claimed to have Alexander the Great lineage, the ruler who had a considerable influence in the history of the world. The persona of Alexander the Great is written in the

Malay Annal and Hikayat Iskandar Zulkarnain manuscripts. The texts tell about his political and religious adventures. He is described as the great ruler who got directions from God. Throughout the course of his life, he was always accompanied by his friend, spiritual and political advisor: Prophet Khidr. In short, King Alexander the Great was the ruler blessed by the power given by God.

Malay Annals does not only describe the great Alexander the Great, but also the legitimacy of the Malay rulers who had a lineage with Alexander the Great. The text begins with the story of King Alexander the Great who traveled to the East India. There he met King Kida Hindi whose power covered almost to the entire India. King Alexander the Great conquered him. Eventually King Kida Hindi embraced the teachings of the Prophet Abraham. King Kida Hindi who had embraced the teachings of Abraham had a daughter named Sahrul Bariah who would inherit power after the death of King Kida Hindi. King Alexander the Great finally married her.

Malay rulers claimed to be a descendant of King Alexander the Great. It is told that on the Mount Siguntang Mahameru in Palembang where it controlled by the Palembang ruler named Demang Lebar Daun, miraculously appears a king named Bichitram who was later given the title of Sri Tribuana. The miraculously appearance of Sri Tribuana then obtained recognition of Demang Lebar Daun as the legitimate authority.

The appearance of King Alexander the Great descendant in Bukit Siguntang Mahameru was characterized by the beam of sparkling light that transformed the surrounding land into gold. According to Wolters (1970: 131) the emergence of King Alexander the Great descendant reminds the concept of Bodhisattva in Buddhism. He said "may have been Alexander the Great's but he is fully revealed. He and therefore Iskandar (The First Ruler of Melaka), move forward as God-King "(1970: 131). Wolters said that Siguntang Hill is a sacred place believed to be the center of the universe, and the king is the center of the world. In Buddhism-Mahayana, the Bodhisattva is a symbol of "the ruler of the world" that radiating light falling on the hill Jetavana and changing Sarasvati city in northern India into gold (Wolters, 1970:128-129).

Parameswara, the founder of the kingdom of Malacca, is the great-grandson of Sri Tribuana who married to Demang Lebar Daun daughter. Parameswara fled after Singapore defeated by Majapahit approximately in the year 1403 AD and established Melaka Kingdom there. In Sanskrit word the name Parameswara means the highest king and one of the names of Shiva. Parameswara himself legitimized himself as a descendant of the ruler of Srivijaya, and his followers regarded him as the successor to the kingdom of Sriwijaya in Palembang.

Malay Annals tells that the marriage between Sri Tribuana and daughter of Demang Lebar Daun was not a unilateral marriage, but there was agreement required by Demang Lebar Daun. The agreement provided that the rulers and their descendants should not humiliate their people who are the descendants of Demang Lebar Daun. Instead, King Sri Tribuana required that people or followers might not disobey the rulers, although the later had done the unjust and evil.

The covenant between Sri Tribuana and Demang Lebar Daun symbolizes three things: (1) Sri Tribuana as ruler, (2) Demang Lebar Daun as the lay people as well as (3) an intermediary man for the people by the authorities. Rulers are required to be just, generous, and decisive to enforce the law. Meanwhile the ordinary

people and authorities' subordinates are required to be loyal to the king. In Malay history, the relationship between the ruler and his subjects like a tree. Subjects or people are as the root, and the ruler is as a tree. Between the two are inseparable, "if there were no roots, the tree cannot stand". Therefore, the harmony between the roots and trees are needed "if the roots are strong then the tree will stand firmly".

The stories of Sri Tribuana and Demang Lebar Daun covenants find the concepts of Daulat and Durhaka in Malay tradition. Daulat means the power while the Durhaka means disobedience. According to Zainal Abidin bin Abdul Wahid (1966: 446), Daulat for the king is not only as a legal concept, it also includes cultural and religious concept. Daulat puts the King above people with all privileges and obligations. In addition Daulat also means the totality of the people's loyalty to the ruler. It is reinforced with the religious argument that Muslim has to obey the ruler among them.

Just as the Babad Tanah Jawa text, Malay Annals text was a way for the rulers to legitimize their rule. Patterns used is almost the same, namely to associate the ruler to the previous ruler ancestors and to associate with the upper realm. This also applies to other Malay texts. All of them suggest the legitimacy of power. Hikayat Raja-Raja Pasai (The chronicles of King's Pasai) tells of a princess who was born in the bamboo shoots and a man who was taken by an elephant (special genealogy) as well as an assortment of stories about the greatness of the rulers against foreign conquerors (Shellabear, 1979).

Hikayat Hang Tuah shows difference typical leadership than the Malay Annals. It is told about the chronicles of Hang Tuah, the son of a carpenter, who worked with his father. Since 10 years old Hang Tuah had studied martial arts with his colleagues such as hang Kasturi, Hang Jebat, Hang Lekir and Hang Lekiu. Hang Tuah showed his both physical and spiritual talent since a young age. Hang Tuah and his friends were trained by a teacher named Adi Putra a hermit who lived on the mountain. Hang Tuah and his friends became famous when they incidentally saved Tun Perak, a royal treasurer Melaka, which was being attacked by a pack of robbers. For his services, Hang Tuah and his friends were introduced by Tun Perak to the Sultan Muzaffar Shah. Then they were appointed by the king as a palace guard. Hang Tuah experienced a brilliant career then he was appointed to be the admiral that led the maritime army. Once upon a time Hang Tuah beat Majapahit envoy named Taming Sari and possessed Taming Sari's dagger that had a magical powers.

Hikayat Hang Tuah not only tells about heroic figure, but also about a palace intrigue and the feud between friends, Hang Tuah and Hang Jebat. The story began when the King Melaka accused Hang Tuah committing adultery with the royal ladies. Sultan sent the royal bodyguards to kill Hang Tuah. It might be the King conspiracy due to his popularity unrivalled. Hang Tuah was very popular to the people's eyes due to his success in every missions. He brought fragrant name of Melaka Kingdom in abroad. Even Tun Teja, Pahang royal princess ever felt happy when she heard that she would be proposed by Hang Tuah. Tun Teja expectation was vanished, because the intention Hang Tuah to visit Tun Teja in Pahang was to propose her for the king. Because the king's popularity was unrivalled, King obliged his guard to capture and kill Hang Tuah. When Tun Perak heard the news about death penalty against Hang Tuah, he hid Hang Tuah before the palace guards caught him. News about Hang Tuah arrests had been heard by Hang Jebat. Because Hang Jebat did not find Hang Tuah, Hang Jebat thought that Hang Tuah had been killed by the guard. Hang Jebat

became angry. Then he launched a rebellion against the king. During the breakout of Hang Tuah, Hang Jebat inherited his Taming Sari dagger.

King faced difficulty against Hang Tuah rebellion. None of guards were able to beat Hang musk because he possessed Taming Sari dagger. Then the King asked for help to the Tun Perak. Tun Perak filed Hang Tuah to face Hang Jebat with Hang Tuah's impunity as an exchange of his service. The king agreed with the requisition. The king then forgave and ordered Hang Tuah to embattle Hang Jebat insurgency. With high loyalty of Hang Tuah to obey the King, Hang Tuah faced against Hang Tuah. When confronted Hang Tuah, Hang Jebat said a popular adage "fair King is King to salute, Cruel king is King to refute". The battle between Hang Tuah and Hang Jebat lasted for seven days. On the fourth day, the Hang Tuah managed to fool Hang Jebat in order to seize Taming Sari dagger. Hang Tuah succeeded to injure Hang Jebat chest. Hang Jebat closed the wound with a bandage on his body and fled to run the amok in the center of town for three days. On the day of his death Hang Jebat asked Hang Tuah to open the bandages in his wound, suddenly the blood splattered. Hang Jebat died elegantly. Actually Hang Tuah was reluctant to kill Hang Jebat, but he did it based on the loyalty, consistency in the conviction carried, and Hang Tuah guilt that killed innocent people. Even so, Hang Tuah expected the change in the body of Melaka Sultanate. Hang Tuah advised Hang Jebat that he did not deserve to judge the King, only Allah would punish tyrants and unjust King.

Hikayat Hang Tuah does not only tell about the greatness of the hero or the main character of the story, but also about the values instilled both to the rulers and their followers. Hang Tuah figure is a symbol of loyalty, while Hang Tuah is a symbol of the antithesis of the style of fail leadership. The figure of Raja symbolizes the wrong behavior of ruler. Even though Hang Jebat figure is considered as a traitor, but he still is still gain the fame. Even in Malaysia the name Hang Tuah is embedded in the name of building and the road. Although Hang Tuah showed great loyalty, he gained the popularity among people. The king was jealous and intended to kill him.

The feud between Hang Tuah and Hang Jebat get a large enough portion in the Hikayat Hang Tuah. Indirectly Hang Jebat figure symbolizes people's imagination and hope of change against tyrant and unjust leadership. Although the emphasis of the stories is Hang Tuah loyalty to the leader. Hang Jebat figure strongly adheres in the imagination of the reader, it is criticism and satyr to the unjust ruler. It symbolizes the hope of the changes that regenerates fair leadership and bring prosperity and security for their people.

C. Power Relation in Javanese and Malay Political Tradition

The relationship between the people-king in coastal Malay Islamic kingdom shows interdependence. That is urban life, where the trade sector as the main livelihood. The merchant class began to grow rapidly and become the foundation of the economy of the Kingdom. Then the leadership must look at this opportunity, by releasing the totality of hegemony on the subject (people) and create mutual relation and the position of king-people as interdependent social institutions.

In Malay Annals the position of the two is described: "people as the roots and the ruler as a tree". Between the two are inseparable, "if there are no roots, the tree cannot stand". Therefore, the harmony between the roots and trees are needed "if the roots are strong then the tree will stand firmly"

The covenant between Sri Tribuana and Demang Lebar Daun symbolizes three things: (1) Sri Tribuana as ruler, (2) Demang Lebar Daun as the lay people as well as (3) an intermediary man for the people to the authorities. Rulers are required to be just, generous, and decisive to enforce the law. Meanwhile the ordinary people and authorities' subordinates are required to be loyal to the king. It shows that the relationship between the king and the subject begins with the agreement. There was no authoritarian to make decision. It can be said that the relationship between the ruler and the subjects is in the form of negotiations in order to achieve a harmony. Rulers deserve to be obeyed otherwise people must be treated fairly.

This agreement has the same form as a trade. There is an exchange that has to be paid by each party, The relationship between the ruler, and intermediary as the representative was institutionalized in a constitutional structure of Melaka Sultanate. Sultan represents the symbols of power, Treasurer as a government administrator, as the intermediary between Sultan and the people.

While the relationship between king and subjects in the tradition of leadership in Java (Mataram) certainly cannot be said to be equal to the Malay Islamic kingdom due to the geographical location and systems of livelihood differences. In Javanese tradition the relationship between the ruler and the people referred in the structure of Kawula-Gusti. King has to possess of all power, both in matters of religion, running the government. The subjects are also united in him. In the Javanese Islamic kingdom, the ruling authority is stronger than the people, because there are ordinate-subordinate relations that bind each other in feudal culture or agrarian culture. The land and soil was considered as King's possession that the people manage it in order to fulfill the needs.

The relationship Kawula-Gusti or King-Subject is interpreted as the totality of King's power over the subjects. In the western modern point of view this relationship can be categorized as the totalitarian style of leadership. Even Anderson argues that the concept of power in the Java community shows the properties among others. (1) Power is concrete and definite. The authorities will show his power through the possession of objects that are considered to have supernatural power. (2) The power is homogeneous means that there is no difference on the types of power (3) Power is constant in terms of quality which means power that be achieved will be costly for the other, which means a win and loss relationship. (4) Power regardless the moral question such as how power can be achieved, in a good way or bad way is not important.

Even so, some ethical leadership in Java shows the different side of the totalitarian, as noted in Nitisruti Pupuh Pocung manuscript stanza 36, "the king must pay attention to the eight capability to be discussed and studied, elaborated, not to be forgotten every day to study the sciences of Hasta Brata (Eight Character)" , The Hasta Brata, one of which is Bayu Brata (wind character) means that the leader must be able to know and comprehend the mind and will of the people and provide fresh air to the subject. Likewise, Niti Kekawin I: 10 states "The lion is the guardian of the forest and constantly guards by forest. If a lion and the forest are at odds, they are angry, and the lion will leave the forest. The forests will be destroyed, trees will be felled, lion will run and hide in bulk, in the middle of the field, invaded and killed "Babad Tanah Jawi also discloses how a king should behave towards people. "When the capital city of Mataram moved to Kartasura there was a food crisis. Residents and soldiers felt miserable. The price of the foods in the market was very expensive. This event made people despise to Amangkurat II, the king. Meanwhile Prince Puger

later became King in Kartasura entitled Pakubuwono I, the king's brother intervened to observe the condition of the people and the market. He disguised as a lay people, dressed like them. After he observed the market then he prayed and made a solution to make the price cheap ". In short, the story suggests that the ideal king is not only able to understand the problems of his people but directly to involve overcoming the problems of the people.

Actually, if Kawula-Gusti relationship is pulled higher in spiritual understanding, Kawula-Gusti relationship that could mean the God-king relationship is not defined as manifestation of God into king thus making him absolute power. Rather it can be understood that the king is the embodiment of character of God on earth. There are a lot of will: the people, the universe, the king personally, and the whole world. They will only be understood and comprehended when he knows his God. Thus, it is mandatory for a king to understand the forms of high or God knowledge, and when he has reached the true knowledge, the harmony of this world can be realized.

If the pattern of leadership in Islamic Melaka Sultanate puts more emphasis on the differences of interdependence structure between the king and the subject, in Islamic Javanese kingdom, the relationship between King and subject is inseparable relationship. Both King and subject form an alignment to make a harmony. Harmony in Javanese culture is the key that is an inseparable relationship with each other and bring peace. Then the ruler is required to maintain balance. Means the king must be able to be a good reconciler in maintaining the harmony.

The relationship between king and subjects in both Javanese (Mataram) and Melaka leadership traditions can be said to be a paternalistic leadership. Subjects depicted as a children or family and King described as the father. Children have a request that the father should be able to know and understand the will of the child. Not all Children will is best for them. Thus the father has to able to give the best for his children. Similarly with the relationship between a lion and forests in Kekawin Niti Sastra, the relationship can be interpreted that the father should be able to provide protection to the family, the family is the place where the father can feel safe when come together with his family. In the Malay tradition, the paternalistic relationship can be seen in the concept of disobedience in relation king-Followers. As well as the relationship of parent and child, that child should not be to hurt their parents, because it would result in bringing misery. Conversely, if the parents are not able to give happiness to the child or the parents do unfair to the children, the family will be split. Allah will punish the parents, because they are not able to keep what entrusted by Him.

D. Islam and Power Relation in Java and Melayu

It cannot escape that the typical political leadership in Indonesia from Islam as the main idea. Islam has spread entirely that engaging in the structure of power. According to Talal Asad (2009) Islam as a discursive tradition means Islam as text that not only to comprehend of but also to reproduce by adjusting to the structure. We can call this process as a discourse. According to Asad, this discourse has a purpose that is always associated with the power relation. It is inevitable that as the text of Islam as value system is always constructed in a particular situation. It is no wonder as a text, it was able to be interpreted differently in a

different situation. We can apply this process on the way how discourse of power is produced. It is not only an attempt to instill moral conduct to the subjects but also to maintain the continuity and regularity of a ruling organization. It is a strategy and social engineering. In every change, the discourse will always be reproduced either through contestation and negotiation, which is associated with the place and time (past, present, and future) (Asad, 1986).

From Asad's perspective, we can see how the contestation among structures which then forms Political Islamic tradition in Mataram. In Javanese Mataram, the concept of political leadership is integralist (borrowed Supomo concept). It is the typical leadership that tries to unite all the will in the hand of the ruler based on the realm of Javanese feudal society. This leadership is maintained in the form of legitimation. We can see it from the way Mataram rulers legitimized his power by not only based on the Javanese tradition that had been institutionalized in Javanese social system that has deep rooted for a long time, but also based on Islamic teaching such as the Islamic based lineages of Adam's power and prophethood and the inauguration of King as caliph. It was as an attempt to negotiate with other a structure of power, in which Islam had institutionalized with its own tradition in Javanese society. Likewise with the Malay civilization, the ruler was still to maintain the power based not only on Buddhist concept of power as we can see from the legend of the emergence of Sri Tribuana in Bukit Siguntang, and Islamic teaching with the legend of Iskandar Zulkarnain. We can say that Malay has managerial typical leadership as we can see from the covenants to deal with the power relations. Islam was able to perform to change the power structure through the merchant network. Thus the Melaka ruler tried to maintain the relationship between the people, the king, and the growth of the merchant class by making interdependence relation among them. There is no leadership without authority. Both Javanese and Malay traditional politics. In order to institutionalize the power the actor as the ruler has to be legitimized it based on the tradition. The type of leadership cannot come just based only on understanding the text, but always constructed based on space and time in which it is constructed. If we look at the functional glasses, each system leadership cannot be separated from the way the actor tries to maintain the stability and order of the social system.

Bibliography

- Anderson, Benedict. (1990). *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*. Cornell University Press.
- Asad, Talal (2009). *The Idea of An Anthropology of Islam*. *Qui Parle* 17 (2). University of Nebraska Press: 1–30. <http://www.jstor.org/stable/20685>
- Burhanuddin, Jajat. (2001). The Making of Islamic Political Tradition in Malay World. *Studia Islamika*, 8(2). doi:10. 5408/sdi.v8i2.68
- Naim, Muchtar. 2014. Idealisasi Kepemimpinan Bangsa Sudut Antropologi Orang Melayu, Dulu dan Sekarang. Paper presented at International Seminar on Malay Civilization. IAIN Raden Fatah October 15 2014
- Ricklefs, M.C. (2008). *History of Modern Indonesia Since. C.1200: Fourth Edition*. *Stanford University Press*.
- Tim Peneliti IAIN Walisanga Semarang. 2005. Babad Tanah Jawa (Pesisiran): Pelestarian Nilai Luhur Budaya Bangsa. www.islamicmanuscripts.info/.../Bafadal-2005-Naskah.

**KEMAS ULANG INFORMASI DALAM MELESTARIKAN PENGETAHUAN TRADISIONAL
BARALEK KHATAM AL QURAN DI NAGARI KAMANG HILIA KEC.KAMANG MAGEK
KAB.AGAM PROV. SUMATERA BARAT**

Resty Jayanti Fakhlina dan Fauzi

Dosen Ilmu Perpustakaan Fakultas Adab dan Humaniora

UIN Imam Bonjol Padang

(Email : restyjf@uinib.ac.id)

(Email : fauzi@uinib.ac.id)

Abstract

Indonesia as part of Malay Archipelago consists of various ethnic groups with various customs. One of the tribes in Indonesia is Minangkabau. Minangkabau adheres to the matrilineal kinship system, which is a system that regulates the lineage originating from the mother's side. Nevertheless, Minangkabau ethnic civilization was built in synergy between Islam and culture, in accordance with the value of "adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah" which is upheld by the community. Activities of baralek Khatam Al Quran in Nagari Kamang Hilia, Kamang Magek Sub-districts, Agam Regency, West Sumatra Province also collaborated on Islam and Minangkabau culture. Traditional Knowledge of baralek Khatam Al Quran inherited from generation to generation in oral form. Traditional Knowledge commonly known by the term of local wisdom is usually spread orally on the community order. Because the spread is often done by oral means, so the knowledge is gradually further undermined by advances in technology, information, and communication. Although in October 10th, 2002 has been published "The unity of Mufakat Kerapatan Adat Nagari (KAN) Kamang Hilia and Indigenous Peoples Elements: About Adat nan Compacted in Nagari Kamang Hilia", and completed in 2008 by publishing the book "Adat Salingka Nagari Nan Dipaturun-panalakkan in Nagari Kamang Hilia". However, its contents have not covered the whole about baralek Khatam Al Quran in Nagari Kamang Hilia. Then, KAN must re-package the information to preserve the traditional knowledge of baralek Khatam Al Quran in Nagari Kamang Hilia in order to avoid a cultural shift in the future.

Keywords : Traditional Knowledge; Information Repackaging; Baralek Khatam Al Quran

A. Pendahuluan



Gambar 1: peserta Khatam Al Quran secara bergiliran menunjukkan kebolehan mereka dalam membaca Al Quran

Minangkabau merupakan salah satu suku bangsa di Indonesia yang memegang teguh nilai “*adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah.*” Antara Islam dan budaya Minangkabau saling bersinergi

membangun peradaban. Hal ini terlihat pada *baralek Khatam Al Quran*¹ yang dilaksanakan di Nagari Kamang Hilia, Kec. Kamang Magek, Kab. Agam, Provinsi Sumatera Barat.

Di wilayah Minangkabau, daerah yang melaksanakan acara *baralek khatam Al Quran* hanya pada daerah Bukittinggi dan Agam Timur saja. Menurut Kepala KAN Kamang hilia, yang melatar belakangi adanya *baralek khatam Al Quran* di Nagari Kamang Hilia adalah:

“Jadi untuak di daerah kito, katokanlah di nagari Kamang Hilia, ba katam kaji tu disitu ado duo masalah nan tahimpun di dalam no. Yang pertamu sakali masalah bakatam kaji ko kan manyanguik ka agamo, artinyo penyempurnaan dari pado lah salasai no anak kito manamatkan kaji no. Nan ka duo manuruik adat di nagari samo-samo mansyukuri nikmat anak nan lah salasai bakhatam Quran ko tahimpun lo lah di dalam no adat, itu nan baralek namo no tu. adat ba khatam al quran ko indak lo samo jo adat nikah. Baa ko ado lo adat di dalam no karano nan ba khatam al quran ko manyiriah/ maundang. Nan iko ko kan tamasuak masalah cancang dagiang lapek manuruik adat. harus ado sipangka no untuak maadok i acara ko.”²
(Jadi untuk daerah kita, Nagari Kamang Hilia, Khatam Al Quran itu menghimpun dua hal.

Pertama mengenai agama, yaitu penyempurnaan telah selesainya anak kita menamatkan membaca al quran nya. Kedua menurut adat di nagari, yaitu sama-sama mensyukuri nikmat anak yang telah selesai berkhatam Al Quran ini terhimpun didalamnya adat, itulah yang dinamakan dengan istilah baralek. Adat Khatam Al Quran ini tidak sama dengan adat nikah. Tetapi kenapa bisa terhimpun adat di dalam khatam Al Quran karena manyiriah/ mengundang orang lain. Hal ini yang termasuk juga makanan-makanan yang dibuat menurut adat. Sehingga harus ada tuan rumah yang menghadapi acara tersebut.)

Selama ini pengetahuan tradisional (*Indigenous Knowledge/ IK*) *baralek Khatam Al Quran* dituturkan turun temurun secara lisan, kemudian pada tanggal 10 Oktober 2002 diterbitkan “Kebulatan Mufakat Kerapatan Adat Nagari (KAN) Kamang Hilia Beserta Unsur Masyarakat Adat: Tentang Adat nan Diadakan di Nagari Kamang Hilia”. Kebulatan mufakat ini berisi aturan-aturan mengenai berbagai upacara adat yang terdapat di Nagari Kamang Hilia, tetapi belum mencakup secara keseluruhan. Untuk *baralek Khatam Al Quran* pada Pasal 4 hanya mencakup aturan-aturan yang harus dibawa oleh karib kerabat apabila ada anak atau kemenakan yang *Khatam Al Quran*.



Gambar 2. Arak-arakan peserta Khatam Al Quran di Nagari Kamang Hilia sebelum lomba membaca Al Quran di mesjid

¹ *Baralek Khatam Al Quran* merupakan pesta yang dilaksanakan untuk merayakan keberhasilan seorang anak dalam mengkhatamkan Al Quran di MDA/TPA tempat anak tersebut menuntut ilmu Al Quran.

² Hasil wawancara dengan Bapak Sabarun Dt. Singo Gayua, selaku Kepala KAN Kamang Hilia pada tanggal 13 Agustus 2017.

Selain itu, kebulatan mufakat tersebut dilengkapi pada tahun 2008 dengan menerbitkan buku “Adat salingka Nagari Nan Dipaturun-panalakkan di Nagari Kamang Hilia”. Aturan mengenai *baralek Khatam Al Quran* tersebut belum ditulis secara lengkap. Seperti tata cara makan, jenis makanan yang disajikan, posisi duduk, dan lainnya belum diatur pada kebulatan mufakat dan buku tersebut. Hal ini bisa menyebabkan bergesernya tradisi tersebut karena pengaruh kemajuan teknologi informasi dan komunikasi. Oleh karena itu, dibutuhkan kemas ulang informasi untuk melestarikan pengetahuan tradisional *baralek Khatam Al Quran* di Nagari Kamang Hilia agar tidak terjadi pergeseran budaya di masa yang akan datang.

B. Pengetahuan Tradisional

Pengetahuan tradisional (*traditional knowledge*) meliputi pengetahuan dan inovasi yang berhubungan dengan bidang pertanian, perikanan, kehutanan, kesehatan, dan juga budaya yang diyakini oleh masyarakat lokal (*indigenous people*). Perbedaan pengetahuan tradisional dengan hasil karya intelektual lainnya adalah bahwa pengetahuan tradisional merupakan suatu bentuk karya intelektual yang tumbuh dan berkembang dari dan dalam masyarakat lokal.

Secretariat of Convention on Biological Diversity (CBD) dalam *Article 8J Traditional Knowledge, Innovations, and Practices Introduction* mendefinisikan pengetahuan tradisional sebagai berikut:

“Traditional knowledge refers to the knowledge, innovations and practices of indigenous and local communities around the world. Developed from experience gained over the centuries and adapted to the local culture and environment, traditional knowledge is transmitted orally from generation to generation. It tends to be collectively owned and takes the form of stories, songs, folklore, proverbs, cultural values, beliefs, rituals, community laws, local language, and agricultural practices, including the development of plant species and animal breeds. Sometimes it is referred to as an oral traditional for it is practiced, sung, danced, painted, carved, chanted and performed down through millennia. Traditional knowledge is mainly of a practical nature, particularly in such fields as agriculture, fisheries, health, horticulture, forestry and environmental management in general.”³

(Pengetahuan tradisional merujuk pada pengetahuan, inovasi, dan praktik dari masyarakat asli dan lokal di seluruh dunia. Dikembangkan dari pengalaman melalui negara-negara dan diadaptasi ke budaya lokal dan lingkungan, pengetahuan tradisional ditransmisikan secara lisan dari generasi ke generasi. Hal itu menjadi kepemilikan secara kolektif dan mengambil bentuk cerita, lagu, folklore, peribahasa, nilai-nilai budaya, keyakinan, ritual hukum masyarakat, bahasa daerah dan praktik pertanian, mencakup pengembangan spesies tumbuhan dan keturunan binatang. Pengetahuan tradisional utamanya merupakan praktik alamiah, secara khusus seperti dalam wilayah pertanian, perikanan, kesehatan, hortikultural dan kehutanan).

Sementara *The Director General of United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization* menjelaskan pengetahuan tradisional secara umum sebagai:

“The indigenous people of the world possess an immense knowledge of their environments, based on centuries of living close to nature. Living in and from the richness and variety of complex ecosystems, they have an understanding of the properties of plants and animals, the functioning of ecosystems and the techniques for using and managing them that is particular and often detailed. In rural communities in developing countries, locally occurring species are relied on for many - sometimes all - foods, medicines, fuel, building materials and other products. Equally, people’s

³ Secretariat of CBD (____) *Traditional Knowledge and the Convention on Biological Diversity (CBD)*. <http://www.cbd.int/traditional/>. Montreal: Secretariat of CBD. (diakses tanggal 15 Agustus 2017).

*knowledge and perceptions of the environment, and their relationships with it, are often important elements of cultural identity”.*⁴

(Masyarakat asli yang menguasai pengetahuan yang luas dari lingkungan mereka berdasarkan pada kehidupan alamiah yang terjaga selama berabad-abad. Kehidupan dalam dan dari ketidakpunyaan sampai pada suatu ekosistem kompleks yang beragam, mereka memahami kekayaan dari tumbuh-tumbuhan dan binatang, memfungsikan ekosistem dan teknik-teknik untuk menggunakan dan mengelola tumbuhan dan binatang tersebut secara khusus dan detail. Dalam masyarakat pedesaan di negara-negara berkembang, secara lokal menjadi spesies yang banyak, seperti makanan, obat-obatan, minyak, material pembangunan dan produk-produk lainnya. Bersama-sama dengan orang-orang yang memiliki lingkungan pengetahuan dan persepsi yang sama, dan hubungan mereka dengan pengetahuan lokal tersebut merupakan elemen penting dari identitas budaya).

Bisa disimpulkan bahwa pengetahuan tradisional merupakan ekspresi kreatif yang dimiliki oleh masyarakat lokal dalam menjalankan kehidupan mereka. Biasanya pengetahuan tradisional tersebut ditransmisikan turun temurun secara lisan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Secara otomatis, pengetahuan tradisional yang dimiliki oleh satu kelompok masyarakat lokal, menjadi kekayaan intelektual bagi kelompok mereka.

C. Kemas Ulang Informasi

Kemas ulang informasi merupakan kegiatan yang dilakukan untuk memperbaharui bentuk informasi yang sudah ada sebelumnya atau bisa juga merubah bentuk dari suatu informasi tetapi tidak merusak pengetahuan yang terkandung di dalamnya. Alan Bunch menyatakan bahwa,

*In describing the self-help approach, emphasised the point that the information service selects appropriate materials, re-processing the information in a form that can be readily understood, packaging information, and arranging all these materials in a way that is appropriate to the user, thus combining two essential concepts inherent in the term repackaging (that is re-processing and packaging).*⁵

(Berdasarkan pendekatan *self-help*, ditekankan bahwa layanan informasi memilih bahan yang tepat, memproses ulang informasi dalam bentuk yang dapat segera dipahami, mengemas informasi, dan mengatur semua bahan ini dengan cara yang sesuai dengan pengguna. Hal demikian dilakukan dengan menggabungkan dua konsep penting yang melekat dalam istilah pengemasan ulang (yaitu *re-processing* dan *packaging*).

Menurut Benzies Boadi,

*Information re-packaging is not a new concept in library and information work manifesting itself as it does in such widely practised activities as abstracting and indexing services, selective dissemination of information, translation services, bibliographies, special bulletins, and other forms of current awareness services, all of which are attempts to provide the available information in an acceptable and usable format.*⁶

⁴ Native Science Organization (____) *What is Traditional Knowledge: Traditional Knowledge Systems in the Arctic*. http://www.nativescience.org/html/traditional_knowledge.html. Alaska: Native Science Organization. (diakses tanggal 13 Agustus 2017)

⁵ Stilwell, Christine (2015) *Repackaging Information: a review*, *Knowledge, Information and Development: an African perspective*, https://www.researchgate.net/publication/268814821_Repackaging_information_a_review. Durban: University of Natal (diakses pada tanggal 11 Agustus 2017)

⁶ Oyardonghan, Joyce Chinyere; Eke, Felix Mmanuoma; dan Fyneman, Biokuromoye (2016) *Information Repackaging and Its Application in Academic Libraries*. *International Journal of Computer Science and Information Technology Research* Vol. 4, Issue 2, Edisi April-June 2016. <http://www.researchpublish.com/> (diakses pada tanggal 10 Agustus 2017)

(Kemas ulang informasi bukanlah konsep baru dalam mewujudkan karya perpustakaan dan informasi yang dilakukan dalam kegiatan yang dipraktekkan secara luas seperti layanan abstrak dan pengindeksan, penyebaran informasi, layanan terjemahan, bibliografi, buletin khusus, dan bentuk layanan kesadaran terkini lainnya. Kesemuanya itu merupakan upaya untuk menyediakan informasi yang tersedia dalam format yang dapat diterima dan dapat digunakan oleh pemustaka).

Proses kemas ulang informasi tergantung pada ketersediaan bahan, isi informasi, hingga pengemasan ulang. Kontennya bisa didapat dari bahan yang diterbitkan maupun dari lembaga penelitian dan layanan statistik pemerintah berdasarkan informasi elektronik yang diperoleh dari layanan online dan jaringan dan dari masyarakat adat yang memiliki pengetahuan asli. Inti dari pengemasan ulang adalah untuk menghemat waktu pencarian mengenai informasi yang dibutuhkan dan untuk memastikan kepuasan dari pengguna informasi.

D. Baralek Khatam al-Quran di Nagari Kamang Hilia

1. Khatam Al Quran menurut pandangan Agama Islam

Secara etimologi Khatam Al-Quran adalah istilah arab yang terdiri dari dua kata yaitu khatam yang berarti *التغطية على الشيء والاسْتِثْنَاءُ مِنْ أَنْ لَا يَدْخُلَهُ شَيْءٌ* menutup sesuatu dan meminta kepastian bahwa tidak ada sesuatupun yang akan memasukinya. Sedangkan Quran berarti *كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى الَّذِي أَنْزَلَهُ عَلَى نَبِيِّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ* Kalamullah Ta'ala yang telah diturunkan kepada Nabi-Nya Muhammad Shallallahu alaihi wa sallam. Jika kedua kata tersebut digabung, maka secara *letterlijk* (kata perkata) artinya adalah kegiatan menutup rapat atau mengunci mati al-Quran agar tidak dibaca lagi.

Al-Quran telah memuji orang serius membaca Kalam Ialhi ini sebagaimana dinyatakan dalam Q.S. Fathir : 29 sebagai berikut :

إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَنْ تَبُورَ

Artinya: Sesungguhnya orang-orang yang membaca kitab Allah dan mereka mendirikan shalat dan menafkahkan sebagian dari rezki yang kami berikan kepada mereka secara sembunyi dan terang-terangan mereka itu mengharapakan pahala yang tidak akan pernah rugi

Bacaan sahabat Nabi terhadap al-Quran tidak sekedar membacanya secara kata perkata saja melainkan membacanya sambil mengetahui maknanya. Terkait dengan ini Nabi memastikan bahwa orang yang dapat menamatkan membaca Quran dalam tiga hari tidak akan pernah paham dengan makna ayat yang dibacanya seperti dalam hadis berikut ini :

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يَفْقَهُ مَنْ قَرَأَهُ فِي أَقَلِّ مِنْ ثَلَاثٍ» يَعْنِي الْقُرْآنَ

Artinya : Dari Abdillah bin Amru berkata : “Rasulullah telah bersabda : Tidak akan Faham makna Qur’an bagi orang yang menamatkan membacanya dalam waktu kurang dari tiga hari. (H.R Abu Daud dari Abdulllah bin Amru bin Ash)

Motivasi-motivasi yang disampaikan Rasulullah dapat dilihat pada hadis berikut ini :

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «افْرَأِ الْقُرْآنَ فِي كُلِّ شَهْرٍ» قَالَ قُلْتُ: إِنِّي أَجِدُ قُوَّةً، قَالَ: «فَافْرَأْهُ فِي عِشْرِينَ لَيْلَةً» قَالَ قُلْتُ: إِنِّي أَجِدُ قُوَّةً، قَالَ: «فَافْرَأْهُ فِي سَبْعٍ وَلَا تَرُدْ عَلَى نَفْسِكَ»

Artinya: Dari Abdulllah bin Amru bin Ash semoga Allah meridhainya berkata : Rasulullah telah bersabda kepadaku : “ Tamatkanlah membaca al-Quran itu dalam setiap bulan, Abdulah lalu berkata : Sesungguhnya aku lebih kuat dari itu, Nabi menjawab : “maka tamatkan

membaca Qur'an itu dalam tempo dua puluh malam, Abdullah berkata lagi :
Sesungguhnya aku lebih kuat dari itu, Nabi bersabda : maka tamatkanlah dalam tempo
tujuh hari dan tidak lebih dari itu. (H. Riwayat Muslim dari Abdullah bin Amru bin Ash.)

2. *Baralek Khatam Al Quran* berdasarkan Kerapatan Adat Nagari (KAN)⁷ Kamang Hilia

Adat merupakan kebiasaan dan aturan yang selalu dipatuhi oleh masyarakat lokal sejak dahulu kala. Ahli adat pada suku Minangkabau membagi adat menjadi 4 bagian:

- 1) *Adat nan sabana adat*, yaitu hukum Allah dan Rasulullah yang menyangkut sifat, kelakuan, dan pekerjaan dari makhluk Allah.;
- 2) *Adat nan taradat*, yaitu kebiasaan-kebiasaan yang sudah ada yang dibuat oleh generasi terdahulu, berlaku secara turun temurun, seperti garis keturunan matrilineal, gelar pusaka, harta pusaka, *kato pusako* (undang-undang), pembagian wilayah minangkabau.;
- 3) *Adat nan Diadatkan*, yaitu aturan yang dibuat oleh nagari dengan musyawarah mufakat dan disetujui bersama.;
- 4) *Adat istiadat*, yaitu himpunan seluruh hasil karya manusia setelah belajar mencakup seluruh aktifitas, moral, dan seni. Adat istiadat ini berkembang sesuai dengan perkembangan masa.

Pada tahun 2001, KAN Kamang Hilia mengamati perjalanan *adat nan diadatkan* di masa lampau, seakan-akan berjalan menurut kehendak dan pendapat masing-masing, sehingga timbul bermacam-macam sistem pelaksanaannya. Selain itu pelaksanaan adat nan diadatkan sudah banyak yang menyimpang dan mubazir, bahkan menghendaki biaya yang besar, yang seharusnya dapat diringankan.⁸ Karena alasan tersebut, KAN mengadakan pertemuan pada tanggal 25, 31 Agustus, dan 10 Oktober 2002. Pertemuan itu dihasilkan "Kebulatan Mufakat Kerapatan Adat Nagari (KAN) Kamang Hilia Beserta Unsur Masyarakat Adat: Tentang Adat nan Diadatkan di Nagari Kamang Hilia".

Isi dari kebulatan mufakat ini adalah beberapa peraturan penting yang berhubungan dengan *adat nan diadatkan*, seperti: *baralek batagak pangulu*, *baralek kawin*, *baralek khatam Al Quran*, *adat mambadak anak*, *adat maanta anak ka rumah bako*, *adat manjalang tukang*, *adat kematian*, *adat manjapuik* (kematian istri), adat berpakaian, perkara sengketa adat, dan pelanggaran susila.

Baralek Khatam Al Quran terdapat pada pasal 4 kebulatan mufakat tersebut. Isinya sangat sederhana.

Yaitu:

1. Ibu (*bako*⁹) kontan datang *baralek* membawa *talam*¹⁰;
2. Karib dekat *bako* datang *baralek* seperti biasa;
3. *Buek arek*¹¹ dan lainnya datang membawa beras¹² dan uang sekedarnya; dan

⁷ Kerapatan Adat Nagari (KAN) merupakan lembaga pemusyawaratan dan pemufakatan adat tertinggi yang menghimpun niniak mamak pamangku adat yang menjadi pemimpin kaum, suku, dan nagari. Tugas utama KAN adalah merumuskan, mengawasi pelaksanaan adat yang berlaku di nagari, dan menyelesaikan sengketa adat yang terjadi diantara anak nagari dengan mendekati perbedaan, sehingga dihasilkan kedamaian antara pihak yang bersengketa.

⁸ Kerapatan Adat Nagari Kamang Hilia (2008) *Adat Salingka Nagari Nan Dipaturun-panaiakkan di Nagari Kamang Hilia*. Kamang Hilia: KAN Kamang Hilia.

⁹ *Bako* adalah keluarga dari pihak ayah.

¹⁰ *Talam* adalah wadah berukuran besar. Untuk *baralek khatam al quran* diisi dengan makanan.

¹¹ *Buek arek* adalah kepala suku yang ada dalam satu *nagari*.

4. Pelaksanaan *baralek* (yang ingin *baralek*) di luar hari perayaan *Khatam Al Quran*, dan dilaksanakan secara serentak menurut adat yang berlaku (makan *bajamba*).¹³

Selanjutnya kebulatan mufakat ini juga dikembangkan pada tahun 2008 dalam buku yang berjudul “Adat Salingka Nagari Nan Dipaturun-panaiakkan di Nagari Kamang Hilia”. Yang dibahas mengenai *baralek khatam Al Quran* pada buku ini adalah:

“*Alek*¹⁴ *khatam Al Quran* juga termasuk kebiasaan dalam nagari tetapi tidak termasuk harus, melainkan bagi yang mampu, kalau tidak, tidak mengapa. Kalau kaji anak sudah tamat, guru menganjurkan kepada orang tua murid untuk mengadakan perayaan *khatam Al Quran*. Ada juga yang anaknya ikut *per-arak-an* di *Surau*¹⁵ saja, dan ada yang *baralek* di rumah. Bagi yang *baralek* di rumah, tiga atau empat hari sebelum *alek*, *sipangka*¹⁶ sudah *mahimbau urang*, *karib kabiah*, *kawan*, dan *urang kampuang*¹⁷. *Bako* datang membawa *talam* yang berisi segala 3 *jamba*¹⁸, kembali segala 4 buah. Isi *talam* segala 3 *jamba*: katan, kalamai dipiriang gulai, panyaram 18 buah, lapek 18 buah, dan godok 18 buah. Sedang *karib biasa*, *kawan*, *buek arek*, hanya membawa *kampia* saja yang berisi beras sebanyak 3 *cupak*¹⁹ dan uang, waktu pulang diisi dengan segala 3 buah (*panyaram* dan *kalamai*). Bagi orang laki-laki hanya meninggalkan uang saja.”

Walaupun demikian, masih banyak kekurangan yang terdapat dalam buku tersebut. Bagaimana tata cara makan *bajamba*, bagaimana tata cara duduk, bagaimana tata cara arak-arakan *khatam Al Quran*, dan lain sebagainya belum dibahas secara menyeluruh. Bahkan saat ini makan *bajamba* tidak diberlakukan untuk semua tamu. Hanya kerabat dekat seperti *bako* saja yang dibawa makan dengan cara *bajamba*.

E. Kemas Ulang Informasi untuk Melestarikan Pengetahuan Tradisional *Baralek Khatam Al-Quran* di Nagari Kamang Hilia

Perubahan-perubahan dalam *baralek Khatam Al Quran* yang terjadi selama 20 tahun terakhir antara lain: dari segi tata cara makan; menu makanan; posisi duduk *mamak*, bapak, *induk bako*, dan karib kerabat; serta jadwal pelaksanaan *baralek khatam Al Quran*. Bapak Sabarun Dt. Singo Gayua selaku kepala KAN menyatakan bahwa:

“Dari segi makan mungkin ada perubahan. Kalau dulu awak ko makan manuruik adat kan *bajamba*. Kalau kini ko kan ada perubahan makan pakai *saprah*. Ah itu tu indak lai mambutuhkan si pokok jo si pangka mambaok makan doh. Silahkan sen undangan makan di *saprah* tu. Si pangka cukuik manarimo tamu sen di muko rumah. Jenis makanan barubah lo. Kalau daulu kan macam paminum kawa, *sipuluik*, *pinyaram*, *kalamai*. Kalau kini ko lah ado pisang lah kue bagai.”²⁰

¹² Beras dibawa dengan menggunakan *kampia* (dompet dari daun mansiang/mansiro yang dibentuk persegi) yang dibungkus dengan sapu tangan.

¹³ Kerapatan Adat Nagari Kamang Hilia (2002) *Kebulatan Mufakat Kerapatan Adat Nagari (KAN) Kamang Hilia Beserta Unsur Masyarakat Adat: Tentang Adat nan Diadatkan di Nagari Kamang Hilia*. Kamang Hilia: KAN Kamang Hilia.

¹⁴ *Alek* merupakan kata dasar dari *baralek*.

¹⁵ *Surau* adalah Mesjid Jorong.

¹⁶ *Sipangka* adalah orang yang mengadakan *alek*.

¹⁷ *Mahimbau urang*, *karib kabiah*, *kawan*, dan *urang kampuang* artinya mengundang orang, karib kerabat, teman, dan orang kampung dengan menggunakan daun sirih untuk mengundang perempuan dan menggunakan rokok untuk mengundang laki-laki.

¹⁸ *Jamba* adalah tata cara menghidangkan makanan dengan menggunakan *talam*. 1 *jamba* sama dengan 6 buah, kalau 3 *jamba* sama dengan 18 buah.

¹⁹ *Cupak* adalah satuan ukuran dalam liter.

²⁰ Hasil wawancara dengan Bapak Sabarun Dt. Singo Gayua, selaku Kepala KAN Kamang Hilia pada tanggal 13 Agustus 2017.

(Dari segi makan mungkin ada perubahan. Kalau dulu kita makan berdasarkan adat, yaitu *bajamba*. Kalau sekarang ada perubahan yaitu makan dengan menggunakan *saprah*. Hal demikian menjadikan tuan rumah tidak perlu menemani dan menghidangkan makanan kepada setiap 6 orang undangan. Undangan boleh menikmati makanan sendiri. Tuan rumah cukup menerima tamu undangan di depan rumah saja. Jenis makanan juga ikut berubah. Kalau dulu makanan ringannya terdiri dari *pulut*, *panyaram*, *kalamai*. Kalau sekarang sudah ada pisang dan kue.)

Perubahan yang terjadi ini masih bisa diantisipasi, untuk kerabat dekat seperti *bako* dan *mamak*, tata cara makan masih *bajamba*. Berikut petikan wawancara dengan Kepala KAN Kamang Hilia:

“Tapi kalau untuk *induak bako* ²¹dari *pado anak nan ba khatam al quran ko ah* masih makan *bajamba*. Jadi *dak ilang doh dasar-dasar pokok*, walaupun *ado perubahan*. Jadi *ado basiapkan saketek ruangan untuk duduak mamak* ²²*jo bako untuk makan bajamba*.”²³

(tapi kalau untuk *induak bako* dari anak yang berkhatam Al Quran masih makan dengan cara *bajamba*. Jadi dasar-dasar pokok adatnya tidak hilang, walaupun ada perubahan. Untuk itu dipersiapkan sedikit ruangan untuk posisi duduk *mamak* dengan *bako* untuk makan *bajamba*.)



Gambar 5: makan *bajamba* di rumah anak kemenakan yang *baralek khatam Al Quran*



Gambar 6: makan *basaprah* di rumah anak kemenakan yang *baralek khatam Al Quran*

²¹ Induak bako adalah saudara perempuan dari ayah

²² Mamak adalah saudara laki-laki dari ibu

²³ Hasil wawancara dengan Bapak Sabarun Dt. Singo Gayua, selaku Kepala KAN Kamang Hilia pada tanggal 13 Agustus 2017.

Sejauh ini KAN Kamang Hilia melalui para *bundo kanduang*²⁴ telah membuat draf tata cara makan dan minum dalam lingkup adat *Nagari* Kamang Hilia. Hal ini dikemukakan oleh Bapak Sabarun Dt. Singo Gayua,

“...alhamdulillah masalah makanan ko lah ado dibuekan buku no jo bundo kanduang nan tadi tu. Draf tu kini ko sedang di Bidang Pengembangan Adat KAN Kamang Hilia.”²⁵

(Alhamdulillah masalah (tata cara) makanan sudah dibuatkan bukunya oleh bundo kanduang. Draf (buku tersebut) sedang diolah oleh Bidang Pengembangan Adat KAN Kamang Hilia.)

Walaupun sudah dimulai membuat buku mengenai tata cara makan dan minum menurut adat *Nagari* Kamang Hilia, sebaiknya juga dibuatkan kemas ulang informasi khusus untuk *baralek khatam Al Quran* di *Nagari* Kamang Hilia, Kec. Kamang Magek, Kab. Agam, Provinsi Sumatera Barat.

Menurut Duffield, untuk melindungi pengetahuan tradisional, terdapat tiga model perlindungan yang dapat dikembangkan, yaitu:²⁶

Memanfaatkan Peraturan yang Telah Ada Sebelumnya	Modifikasi/Aturan Tambahan/Pelengkap	Mengembangkan Peraturan yang Bersifat Khusus ‘Sui Generis’²⁷
Hukum adat	Kodifikasi dan pengakuan secara formal ketentuan-ketentuan dalam hukum adat	---
Kontrak, perjanjian transfer yang seimbang, dan konsep hukum publik dan sipil lainnya	Kesepakatan akses dan bagi hasil	Ketentuan terhadap manajemen keanekaragaman hayati dengan kewajiban-kewajiban atas pengetahuan tradisional; akses terhadap peraturan perundang-undangan.
Hukum hak kekayaan intelektual	Sertifikat asal materi, <i>Prior Inform Consent</i> (PIC), dan lain-lain.	Kategori baru dalam hukum kekayaan intelektual.

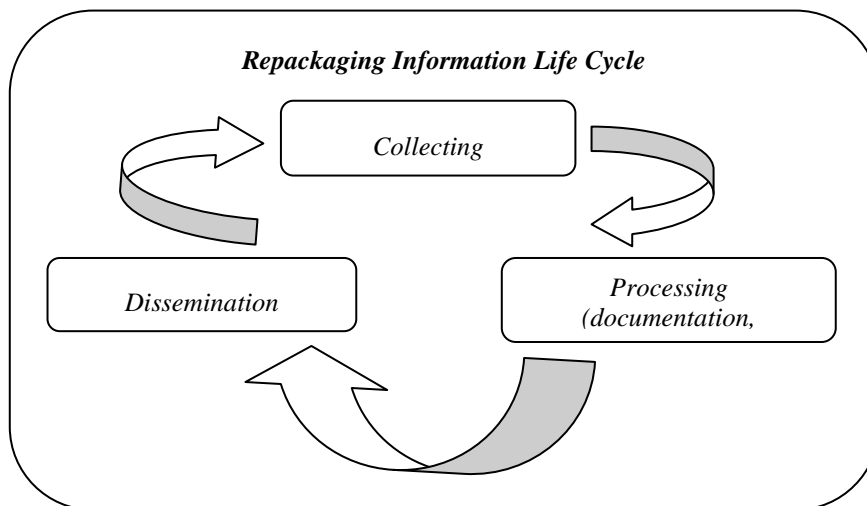
Selain itu, untuk melakukan kemas ulang informasi dalam melestarikan *baralek khatam Al Quran* di *Nagari* Kamang Hilia, KAN dapat menggunakan siklus hidup kemas ulang informasi.

²⁴ *Bundo Kanduang* adalah perempuan yang dituakan dan menggambarkan sosok yang bijaksana yang menjadikan adat minangkabau tetap lestari. Gelar *bundo kanduang* juga diberikan kepada istri dari kepala suku (*datuak*).

²⁵ Hasil wawancara dengan Bapak Sabarun Dt. Singo Gayua, selaku Kepala KAN Kamang Hilia pada tanggal 13 Agustus 2017.

²⁶ Timmermans, Karin (2001) *TRIPS, CBD and Traditional Medicine: Concept and Questions*. Report of an ASEAN Workshop the TRIPS Agreement and Traditional Medicine Jakarta, 13-15 Feb 2001. Jakarta: ASEAN Workshop the TRIPS Agreement and Traditional Medicine.

²⁷ jenis jenis aturan hukum yang dibuat secara khusus untuk mengatur suatu hal yang bersifat spesifik atau unik



Gambar 3: Siklus Hidup Kemasan Ulang Informasi

Langkah pertama yang harus dilakukan oleh Kerapatan Adat Nagari (KAN) Kamang Hilia dalam melakukan kemas ulang informasi adalah *collecting*. *Collecting* merupakan kegiatan pengumpulan informasi mengenai *baralek Khatam Al Quran* dari berbagai sumber. Mulai dari mengumpulkan informasi dari peraturan dan kesepakatan adat mengenai *baralek khatam Al Quran* yang sudah dibukukan. Selanjutnya semua informasi dari orang tua maupun yang dituakan juga ikut dikumpulkan. Informasi terakhir merupakan informasi yang belum terekam sama sekali dan masih berbentuk lisan.

Processing merupakan langkah kedua yang harus dilakukan oleh KAN Kamang Hilia dalam mengemas ulang informasi. *Processing* meliputi kegiatan mengolah, menganalisis dan mengevaluasi sehingga dihasilkan informasi yang dibutuhkan oleh pengguna. Kegiatan pengolahan informasi tersebut meliputi penataan, klasifikasi, penyiapan serta validasi data, perhitungan dan pengolahan, baik secara manual ataupun secara elektro mekanik dengan bantuan komputer²⁸. Hasil dari pengolahan informasi tersebut perlu dianalisis dan dievaluasi secara teliti agar memperoleh informasi yang akurat, tepat guna, dan berdaya guna.

Processing terdiri dari dua kegiatan, yaitu:

1. *Documentation*

Pengertian Dokumentasi menurut *Encyclopedia Britannica*²⁹ adalah semacam pengawasan dan penyusunan bibliografi, yang menggunakan alat-alat seperti indeks, resensi dan bibliografi disamping memakai cara tradisional (klasifikasi dan katalogisasi), untuk membuat informasi itu dapat dicapai. Menurut Sulistyio Basuki, dokumentasi adalah pekerjaan mengumpulkan, menyusun, dan mengelola dokumen-dokumen literer yang mencatat semua aktivitas manusia dan yang dianggap berguna untuk dijadikan bahan keterangan dan penerangan mengenai berbagai soal³⁰. Dari dua pengertian tersebut, bisa disimpulkan bahwa dokumentasi merupakan proses penyusunan dan pengolahan informasi-informasi yang telah dikumpulkan. Data-data dan informasi mentah yang sudah dikumpulkan mengenai *baralek Khatam Al Quran* di Nagari

²⁸ Hamalik, Oemar (1993) *Pengelolaan Sistem Informasi*. Jakarta: Trigenda Karya.

²⁹(2017) *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com>. (diakses pada tanggal 15 Agustus 2017)

³⁰ Sulistyio-Basuki (1996) *Dasar-dasar Dokumentasi*. Jakarta: Universitas Terbuka.

Kamang Hilia, disusun dan diklasifikasikan berdasarkan jenis informasinya. Kemudian informasi yang sudah disusun dan diklasifikasikan tersebut diolah sedemikian rupa secara valid, efektif, dan praktis agar masyarakat dan para pengguna informasi mengenai *baralek khatam Al Quran* di *Nagari* Kamang Hilia tersebut paham dengan informasi yang telah dihasilkan. Hasil dari pendokumentasian informasi tersebut bisa berbentuk buku, brosur, artikel, video dan lain-lain.

2. *Storage*

Storage merupakan penyimpanan informasi. Format storage ada dua jenis, yaitu format digital dan format analog. Format digital seperti *CD Room*, *optical disk*, dan lain-lain. Format analog seperti kertas (buku), *microfich*, dan lain-lain. Informasi mengenai *baralek khatam Al Quran* yang telah didokumentasikan, harus disediakan media penyimpanannya. Beberapa format bisa dipilih sebagai media penyimpanan informasi *baralek khatam Al Quran* tersebut, untuk informasi yang berbentuk tulisan, bisa disimpan ke dalam dua format, yaitu format digital dan format analog, seperti buku, *CD Room*, serta *optical disk*. Sedangkan untuk informasi *baralek khatam Al Quran* yang berbentuk video, disimpan dalam format digital.

3. *Dissemination*

Langkah ketiga adalah *dissemination*. *Dissemination* yaitu bagaimana cara KAN Kamang Hilia dalam menyebarluaskan informasi yang sudah di kemas ulang tersebut agar tersebar ke setiap kepala suku yang ada di masing-masing *orong*³¹ pada *nagari* tersebut. Disseminasi informasi *baralek khatam Al Quran* ini identik dengan kegiatan promosi dan publikasi. Promosi dan publikasi dilakukan oleh KAN Kamang Hilia kepada *orong-orong* yang ada di bawah pemerintahan *Nagari* Kamang Hilia. Kegiatan yang bisa dilakukan seperti membuat poster, brosur, dan selebaran-selebaran yang berisikan informasi mengenai hasil dari kemas ulang informasi *baralek Khatam Al Quran* tersebut.

F. PENUTUP

Kerapatan Adat *Nagari* (KAN) Kamang Hilia, Kec. Kamang Magek, Kab. Agam, Prov. Sumatera Barat harus melakukan kemas ulang informasi terhadap pengetahuan tradisional *baralek khatam Al Quran*. Sejauh ini sudah dilakukan kemas ulang, tetapi masih belum lengkap dan terinci. Pada tanggal 10 Oktober 2002 telah diterbitkan “Kebulatan Mufakat Kerapatan Adat Nagari (KAN) Kamang Hilia Beserta Unsur Masyarakat Adat: Tentang Adat nan Diadatkan di *Nagari* Kamang Hilia”, dan dilengkapi pada tahun 2008 dengan menerbitkan buku “Adat salingka Nagari Nan Dipaturun-panaiakkan di Nagari Kamang Hilia”. Untuk hal-hal lainnya yang tidak diatur ke dalam peraturan-peraturan yang telah dibukukan tersebut, masih disebarkan dari satu generasi ke generasi secara lisan. KAN Kamang Hilia bisa menggunakan *repackaging information life cycle* [*collecting, processing (documentations dan storage)*, dan *dissemination*] dalam melestarikan pengetahuan tradisional *baralek Khatam Al Quran*.

Daftar Pustaka

.....(2017) *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com> (diakses pada tanggal 15 Agustus 2017)

³¹ *Jorong* merupakan lembaga pemerintahan yang berada di bawah *nagari*.

- Al-Ifriqy, Ibnu Manzur (____) *Lisanul Arab* .<http://wiki.dorar-aliraq.net/lisan-alarab/%D8%AE%D8%AA%D9%85> (diakses pada tanggal 20 Agustus 2017)
- Timmermans, Karin (2001) *TRIPS, CBD and Traditional Medicine: Concept and Questions*. Report of an ASEAN Workshop the TRIPS Agreement and Traditional Medicine Jakarta, 13-15 Feb 2001. Jakarta: ASEAN Workshop the TRIPS Agreement and Traditional Medicine.
- Kerapatan Adat Nagari Kamang Hilia (2002) *Kebulatan Mufakat Kerapatan Adat Nagari (KAN) Kamang Hilia Beserta Unsur Masyarakat Adat: Tentang Adat nan Diadatkan di Nagari Kamang Hilia*. Kamang Hilia: KAN Kamang Hilia.
- Kerapatan Adat Nagari Kamang Hilia (2008) *Adat Salingka Nagari Nan Dipaturun-panaiakkan di Nagari Kamang Hilia*. Kamang Hilia: KAN Kamang Hilia.
- Native Science Organization (____) *What is Traditional Knowledge: Traditional Knowledge Systems in the Arctic*. http://www.nativescience.org/html/traditional_knowledge.html. Alaska: Native Science Organization. (diakses tanggal 13 Agustus 2017)
- Oyadonghan, Joyce Chinyere; Eke, Felix Mmanuoma; dan Fyneman, Biokuromoye (2016) *Information Repackaging and Its Application in Academic Libraries*. International Journal of Computer Science and Information Technology Research Vol. 4, Issue 2, Edisi April-June 2016. <http://www.researchpublish.com/> (diakses pada tanggal 10 Agustus 2017)
- Secretariat of CBD (____) *Traditional Knowledge and the Convention on Biological Diversity (CBD)*. <http://www.cbd.int/traditional/>. Montreal: Secretariat of CBD. (diakses tanggal 15 Agustus 2017).
- Stilwell, Christine (2015) *Repackaging Information: a review, Knowledge, Information and Development: an African perspective*, https://www.researchgate.net/publication/268814821_Repackaging_information_a_review. Durban: University of Natal (diakses pada tanggal 11 Agustus 2017)
- Sulistyo-Basuki (1996) *Dasar-dasar Dokumentasi*. Jakarta: Universitas Terbuka.

EKSPLORASI PROSES PENCARIAN ILMU ULAMA PALEMBANG PADA NASKAH AL-JAWI AL-PALEMBANI ABAD KE-18 M

Herlina

Program Studi Ilmu Perpustakaan, Fakultas Adab dan Humaniora
UIN Raden Fatah Palembang
(Email : *herlina_uin@radenfatah.ac.id*)

Abstrak

Setiap orang yang haus pada ilmu pengetahuan pasti berusaha mencari ilmu, hal ini juga dilakukan oleh intelektual muslim Melayu Nusantara berabad-abad yang lalu. Mereka mencari ilmu ke berbagai tempat dan berbagai sumber ilmu pengetahuan mendalami ilmu keislaman. Pada pengungkapan proses pencarian ilmu yang dilakukan ulama Palembang ini, menggunakan penelitian eksploratif dengan melalui studi kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan bidang sejarah dan filologi untuk mengungkap informasi yang terdapat pada naskah-naskah yang ditulis oleh Ulama Palembang abad ke-18M. Penelitian ini menggunakan perspektif *teory Information Search Process* dari model Kuhlthau yakni tahap-tahap; *Initiation, Selection, Exploration, Formulation, Collection, Presentation*). Dari Tahap inisiasi didapatkan bahwa informasi adanya kesadaran ulama untuk mencari ilmu. Tahap seleksi, mengetengahkan informasi tentang proses mendapatkan ilmu dalam baik pada situasi formal maupun informasi dari ulama. Tahap eksplorasi, ulama melakukan penjelajahan untuk menemukan ilmu keislaman. Tahap Formulasi, mengungkap upaya ulama dalam merumuskan hasil pencarian, mengelola ilmu yang didapat menjadi ilmu baru yang mungkin berbeda dengan gurunya. Tahap koleksi, upaya ulama dalam mengumpulkan informasi dan sumber daya yang sesuai dengan kecenderungan khusus para ulama. Terakhir Tahap presentasi, pada tahap ini adanya presentasi karya intelektual al-Jawi al-Palembani berupa hasil pemikiran dan pengetahuan yang dikemas menjadi karya tulis berbentuk naskah/ manuskrip.

Kata Kunci : *Proses pencarian informasi, Ulama Palembang, dan Manuskrip atau Naskah.*

A. Pendahuluan

Membaca realitas sejarah, para ulama Nusantara memiliki intelektual yang tinggi hal ini dapat dibuktikan dari banyaknya karya intelektual yang dihasilkan oleh para ulama tersebut. Adanya bukti karya yang ditulis para intelektual muslim Melayu Nusantara dapat ditelusuri, ditemukan dalam berbagai bentuk salah satunya dapat bentuk naskah (*manuscript*). Dengan adanya bukti naskah ini, maka akan terbayang bagaimana aktivitas intelektual yang dilakukan oleh para ulama dahulu, termasuk didalamnya aktivitas pada proses pencarian ilmu yang dilakukan hingga menghasilkan karya intelektual yang cemerlang. Aktivitas pencarian ilmu yang dilakukan oleh para ulama Nusantara dahulu pastilah sangat berat, mereka melakukan rihlah ke berbagai wilayah dan kawasan baik Nusantara maupun di luar Nusantara untuk menuntut ilmu, untuk menemukan ulama atau guru agar mendapatkan keilmuan Islam yang dicari, hingga akhirnya dari proses aktivitas intelektual ini, berhasil menuangkan pemikiran mereka dalam bentuk karya tulis.

Adanya realitas ini, dugaan kuat dan besar kemungkinan bahwa proses pencarian ilmu ini juga dilakukan pada ulama Palembang, salah satunya ulama al-Jawi al-Palembani yakni Syaikh Abdus Samad al-Palembani, karena beliau banyak menghasilkan karya intelektual yang gemilang bahkan karyanya mendunia,

Syaikh Abdus Samad al-Palembani pasti telah melakukan rihlah¹ dalam rangkap menuntut ilmu, namun apakah dalam proses pencarian ilmunya tersebut juga dilakukan dengan tahapan tertentu, hal ini menarik untuk diungkap lebih jauh tentang proses pencarian ilmu yang dilakukannya, melalui pendekatan konsep Kuhlthau dengan teori *Information Search Process* yakni menggunakan tahapan *Initiation, Selection, Exploration, Formulation, Collection, Presentation*. Oleh karena itu studi ini ingin mengungkapkan bagaimana proses pencarian ilmu yang dilakukan oleh ulama Palembang melalui naskah al-Jawi al-Palembani abad 18M. Diharapkan melalui penelitian ini akan terjawab seperti apa proses pencarian informasi ilmiah yang dilakukan ulama tersebut.

Pada studi ini, jika ditinjau dari tujuannya, maka penelitian ini dapat digolongkan pada penelitian eksploratif, dimana peneliti ingin menggali secara luas mengenai proses pencarian ilmu ulama Palembang dalam hal ini Syaikh Abdus-Samad al-Palimbani melalui naskah yang ditulis oleh beliau pada abad ke-18 M. Penelitian ini termasuk pada jenis penelitian kepustakaan (*library research*) karena kegiatan kerja yang dilakukan mengumpulkan dan menganalisis sumber pustaka dalam hal ini sumber dari naskah atau sumber tertulis seperti tulisan pada artikel jurnal dan buku-buku lainnya yang berkaitan dengan pembahasan. Pendekatan ilmu yang digunakan adalah bidang sejarah khususnya sejarah sosial intelektual dan filologi. Pendekatan pada bidang sejarah yakni untuk melihat sejarah aktivitas keilmuan yang dilakukan oleh ulama, dengan menggunakan langkah-langkah sejarah seperti *Heuristik*, yaitu pada tahap ini yang dilakukan adalah pencarian atau penemuan sumber-sumber sejarah; *Kritik sumber*, yaitu menganalisis secara kritis sumber-sumber sejarah, menilai otentik atau tidaknya sesuatu sumber. Setelah semua data dikumpulkan, dilakukan penyeleksian untuk menentukan keabsahan sumber; *Auffassung*, penanggapan terhadap fakta-fakta sejarah yang diambil dari dalam sumber sejarah. Sintesis dari fakta-fakta yang diperoleh melalui kritik sumber atau disebut juga dengan analisis sumber; dan *Derstellung*, penyajian data tersebut dalam bentuk tertulis, maksudnya menyajikan cerita yang memberikan gambaran sejarah yang terjadi pada masa lampau.² Sementara bidang filologi digunakan untuk mendapatkan informasi dari naskah karya ulama Palembang tersebut dengan melakukan inventarisasi naskah, deskripsi fisik dan membaca isi naskah.

B. Landasan Teori

Studi ini merujuk pada perspektif pencarian informasi (*information seeking*) dari ilmu perpustakaan dan informasi, dimana pencarian informasi menurut Tom Wilson (1999) yang dikutip oleh Donald O. Case bahwa “*information seeking is the purposive seeking for information as a consequence of a need to satisfy some goal*.”³ Namun pada ekplorasi proses pencarian ilmu al-Jawi al-Palembani menggunakan teori *Information Search Process* yang dikemukakan oleh Carol C. Kuhlthau, melalui beberapa tahapan yakni

¹ Secara etimologi kata rihlah dalam bahasa Arab berasal dari kata *rahila – yarhalu – rahlan – marhalan – raahilun – marhuulun – marhalun – mirhalun – irithaalun*, (mengikuti wazan fa’la yaf’alu) yang artinya “berpindah”. Lihat M. Ma’sum bin Ali. 1965. *al-Amsilatus al-Tasyrifiyah*. Semarang : Pustaka Al-Alawiyah., hlm.6. Istilah rihlah itu sendiri berasal dari kata *Irtihalun* yang artinya perjalanan dari satu tempat ke tempat lain. Lihat Ibrahim Anis dkk. 1972. *Mu’jam al-Wasith*. Mesir: Darul Ma’arif., hlm.334.

² Sjamsuddin. H. *Metodologi Sejarah*. (Yogyakarta: Ombak, 2007), hlm.19

³ Donald O. Case. *Looking for Information A Survey of Research on Information Seeking, Needs, and Behavior*. Second Edition. (Amsterdam – Singapore – Sydney – Tokyo: Academic Press is an imprint of Elsevier, 2007), hlm. 75.

inisiasi (*Initiation*), pemilihan (*Selection*), eksplorasi (*Exploration*), perumusan (*Formulation*), pengumpulan (*Collection*), dan presentasi (*Presentation*).⁴

- a) Tahap *Initiation*. Menurut Kuhlthau seperti dikutip dari tulisannya Kelly bahwa inisiasi ditandai dengan adanya kesadaran seseorang akan adanya kebutuhan informasi. Maksudnya inisiasi disini melihat bagaimana seseorang paham informasi apa yang dibutuhkannya sehingga muncul kesadaran untuk memulai mencari informasi tersebut.⁵ Pada kajian ini, tahap inisiasi diawali dengan melihat inisiasi ulama Palembang bagaimana ulama menyadari dan paham akan kebutuhan informasi dan meliputi upaya pertama yang harus dilakukan untuk menyelesaikan ketidakpastian.
- b) Tahap *Selection*, dalam proses pencarian informasi menurut Kuhlthau menjelaskan individu ketika melakukan penyeleksian informasi.⁶ Pada tahap ini yang ditelaah adalah bagaimana seorang ulama melakukan pemilihan informasi secara selektif pada sumber bacaan atau rujukan yang diperolehnya.
- c) Tahap *Exploration*. Mengutip tulisan Kelly dikatakan bahwa ada faktor memengaruhi proses dan produk dari eksplorasi, baik dari faktor sosial maupun faktor pribadi (Kuhlthau,1993).⁷ Studi ini menggunakan tahap eksplorasi untuk melihat dan menelaah perjalanan dan penjelajahan ulama dalam mencari ilmu dan mencari sumber ilmu yang tepat sesuai dengan minat ulama tersebut.
- d) Tahap *Formulation*. Menurut Kuhlthau pada tahap ini seseorang mulai percaya diri, pola pikir mereka menjadi lebih jelas dan terpusat pada masalah yang ditekuninya. Para pencari informasi harus menghubungkan berbagai ide yang berbeda, dan mengkritisi informasi yang didapat, serta menentukan pilihan yang relevan berdasarkan proses belajarnya.⁸ Pada tahap ini mengungkapkan bagaimana ulama Palembang menghubungkan ide-ide yang berbeda yang berasal dari para sumber informasi dalam hal ini para gurunya, dan mengkritisinya kemudian para ulama ini menentukan pilihan berkaitan dengan ilmu yang akan diperdalam berdasarkan pada proses belajar yang dialaminya.
- e) Tahap *Collection*, menurut Kuhlthau pada tahap koleksi ini individu mencari dan mengumpulkan informasi dan mengorganisasikan informasi dalam menyelesaikan tugasnya.⁹ Sementara koleksi yang dimaksudkan dalam studi ini adalah pada tahap pengumpulan ilmu dan informasi yang dilakukan oleh ulama Palembang, bagaimana ulama Palembang mengumpulkan ilmu yang diperoleh dari berbagai sumber baik melalui ulama-ulama dimana mereka menuntut ilmu maupun dari kitab-kitab yang digunakan pada saat itu.
- f) Tahap *Presentation*, Kuhlthau menjelaskan tahapan terakhir pada proses pencarian informasi adalah tahap presentasi, penyajian dari hasil proses pencarian informasinya menurutnya dapat berbentuk pidato,

⁴ Carol C. Kuhlthau, Leslie K. Maniotes, and Ann K. Caspari. *Guided Inquiry : Learning in the 21st Century*. (Westport, Connecticut - London: Libraries Unlimited, Inc, 2007), hlm.17-20

⁵ Kingrey, Kelly Patricia. "Concepts of Information Seeking and Their Presence in the Practical Library Literature," *Library Philosophy and Practice*, Vol. 4 No. 2 (Spring 2002)

⁶ Carol C. Kuhlthau. *Seeking Meaning: a Process Approach to Library and Information Services*. (New York: Greenwood Publishing, 1993)

⁷ Kingrey, Kelly Patricia. "Concepts of Information Seeking and Their Presence in the Practical Library Literature," *Library Philosophy and Practice*, Vol. 4 No. 2 (Spring 2002)

⁸ Carol C. Kuhlthau. *Seeking Meaning: a Process Approach to Library and Information Services*. (New York: Greenwood Publishing, 1993)

⁹ Carol C. Kuhlthau. "Inside the Search Process: Information Seeking from the User's Perspective". *Journal of the American Society for Information Science*. Volume 42 No. 5., hlm. 361-371

laporan, atau produk lain.¹⁰ Dalam kajian ini, bentuk presentasi produk lain yang dimaksudkan menurut pendapat peneliti dalam konteks kajian ini adalah karya intelektual berbentuk naskah atau manuskrip

C. Proses Pencarian Ilmu al-Jawi Al-Palimbani

Sebelum mengungkapkan proses pencarian ilmu al-Jawi Al-Palimbani, khususnya proses pencarian ilmu yang dilakukan oleh Syaikh Abdus-Samad al-Palimbani, sekilas terlebih dahulu akan diungkap riwayat kehidupan beliau. Syaikh Abdus-Samad al-Palimbani lahir di Palembang tahun 1150 H atau bertepatan dengan tahun 1737 M. hal ini jelas tertulis dalam naskah *Faydh al-Ihsani* bahwa “*ia diperanakan pada tahun seribu seratus lima puluh tahun daripada hijrah Nabi Muhammad SAW...di dalamnya negeri Palembang*”.¹¹ Nama lengkap beliau adalah *Abdus-Samad bin Abdur-Rahman bin Abdul Jalil bin Syaikh Abdul Wahab bin Syaikh Ahmad al-Mahdali*.¹² Sedangkan nama yang selalu beliau tulis pada berbagai karya intelektualnya ada beberapa, seperti *Syaikh Abdus-Samad Ibnu ‘Abdurrahman al-Jawi al-Palimbani*,¹³ *Abdus-Samad al-Jawi Palimbang*.¹⁴ “...*Syaikh Abdus-Samad Ibnu Abdur-Rahman...*”¹⁵

Abdus-Samad menjalani masa kecilnya pada masa Palembang tengah berkembang tradisi keilmuan Islam dan Palembang tengah menjadi pusat keilmuan Islam di wilayah Melayu-Nusantara sehingga banyak ulama-ulama dari Jazirah Arabia datang, bermukim dan melakukan aktivitas keilmuan baik itu mengajar ataupun belajar.¹⁶ Selain dari mendapatkan transfer ilmu keislaman dari ayahnya, dan beberapa ulama-ulama besar Palembang pada waktu itu.¹⁷ Kecerdasan yang dimilikinya dan didukung dengan kemampuan mengingat yang luar biasa membuatnya dengan mudah hafal Al-Quran. Selain itu usia 10 tahun juga, ia mendapatkan malam Lailatul Qadar.¹⁸ Kemungkinan karena mimpinya dan ia ingin mendapatkan ilmu keislaman yang lebih maka Abdus-Samad pergi ke tanah suci Makkah selain untuk menunaikan ibadah haji dan juga ke Madinah bersama sahabat-sahabatnya dari Palembang Kemas Ahmad bin Abdullah dan Muhammad Muhyiddin bin Syihabuddin, dan ketika menuntut ilmu di Cairo-Mesir ia bertemu dengan penuntut ilmu Nusantara dari komunitas Jawi yang kemudian menjadi sahabatnya, yakni Muhammad Arsyad al-Banjari, Abd al-Rahman al-Batawi dan dan Abd al-Wahab al-Bugisi.¹⁹ Kendati masih belia, bersama sahabat-sahabatnya tetap menuntut ilmu, dan berguru kepada ulama-ulama Jazirah Arabia, dan waktu yang dihabiskan oleh Abdus-Samad dalam menuntut ilmu lebih 20 tahun.²⁰

Syaikh Abdus-Samad al-Palimbani mempunyai posisi terhormat dengan jaringan murid tidak hanya asal kepulauan Melayu-Nusantara. Bahkan Syaikh Abdus-Samad al-Palimbani merupakan penafsir paling

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 361-371

¹¹ *Abdus-Samad al-Palimbani, Faydh al-Ihsani* (manuskrip), hlm. 12.

¹² Bukan Al-Mahdani, sebab “Al-Mahdani” bukan tergolong sayyid, sementara Abdus-Samad sebagai keturunan sayyid. Lihat, *Abd al-Razzaq Al-Baythar. Hidayah al-Basyar fi Tarikh al-Qarn al-Tsalits ‘Asyar*. Damaskus: Mathbu’at Majma’ al-Lughat al-‘Arabiyah. 11, dalam Azyumardi Azra. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia*. (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013), hlm. 320

¹³ Abdus-Samad al-Palimbani, *Zatul Muttaqin fi Tauhidi Rabbil ‘Alamin*, hlm. 1

¹⁴ Abdus-Samad al-Palimbani, *al-Urwat al-Wutsqa*, hlm. 1.

¹⁵ *Abdus-Samad al-Palimbani, Faydh al-Ihsani* (manuskrip), hlm. 5.

¹⁶ Masa kecilnya Abdus-Samad pada saat Palembang dibawah pemerintahan Sultan Mahmud Badaruddin I (1727-1756).

¹⁷ Kemas Andi Syarifuddin. *101 Ulama Sumatera Selatan*. (Yogyakarta: Forpres Sumsel-Ar-Ruzz Nedia, 2013), hlm. 39.

¹⁸ *Abdus-Samad al-Palimbani, Faydh al-Ihsani* (manuskrip), hlm. 15.

¹⁹ Abaza Monan, *Islamic Education, Perception and Exchanges Indonesian Students in Cairo*, (Paris: Cahier d’Archipel 23, 1994), hlm. 23. Dalam Arief Sukino. *Dinamika pendidikan islam di Mesir dan Implikasinya terhadap Transformasi Keilmuan Ulama Nusantara. Studia Didaktika. Jurnal Ilmiah Pendidikan*. Vol.10 No.1 Tahun 2016.

²⁰ *Abdus-Samad al-Palimbani, Faydh al-Ihsani* (manuskrip), hlm.17,

berwibawa dan kreatif dalam tasawuf al-Ghazali; para penuntut ilmu di Haramain dinilai belum sempurna ilmunya jika belum belajar pada Syaikh Abdus-Samad al-Palimbani. Selanjutnya, ia adalah ulama pertama dari dunia Melayu yang kegiatan keilmuannya dicatat dan diberitakan dalam kamus biografi Arab (thabaqat), sesuatu yang tidak pernah terjadi sebelumnya, yang memastikan karirnya dihormati bukan hanya di dunia Melayu, tetapi juga di kawasan Timur Tengah.²¹

Akhir hayat Syaikh Abdus-Samad al-Palimbani berdasarkan hasil penelusuran ditemukan informasi dari manuskrip Melayu tentang wafatnya Abdus-Samad. Setelah dilakukan penelusuran lebih jauh, diperoleh informasi bahwa manuskrip yang dimaksud adalah manuskrip PNM (MSS 2367) di Malaysia yang berjudul Zikir Syaikh Muhammad al-Samman yang menyatakan tentang agenda Haul Abd al-Samad”²²... dan pada malam yang ketujuh belas dari pada bulan Dzul-qaidah yaitu haul Syaikh Abdus-Samad r.a. .. tammam”, dan pada naskah tersebut terdapat informasi tanggal kapan catatan itu dibuat. Yaitu: “*hijrat al-Nabiy seribu dua ratus empat Sembilan*” (1204 H atau perhitungan Miladiah tahun 1833/4).²³ Ini artinya meninggalnya Syaikh Abdus-Samad al-Palimbani pada akhir perang melawan Siam 1831-1832, bukan perang 1838-1839. Dengan demikian, berpegangan pada informasi tentang agenda Haul Abdus-Samad, maka dapat disimpulkan bahwa beliau meninggal tahun 1832 M dan informasi dari naskah Faydh al-Ihsani yang menyatakan lahirnya beliau pada tahun 1737 M di Palembang, maka artinya umur hayat Syaikh Abdus-Samad al-Palimbani adalah 95 tahun.

Pada pengungkapan proses intelektual Ulama Palembang, pada kajian ini penulis mengeksplorasinya dengan perspektif proses pencarian informasi (*information seeking*) dari teori *Information Search Process* dari Carol C. Kuhlthau, dimana pada proses pencarian informasi, berusaha menelusuri kemungkinan aktivitas-aktivitas yang dilakukan oleh para ulama Palembang untuk memenuhi kebutuhan informasinya yang pada akhirnya dari proses tersebut ada yang menghasilkan karya intelektual. Berikut ini hasil temuan aktivitas yang diungkap melalui tahapan inisiasi (*Initiation*), pemilihan (*Selection*), eksplorasi (*Exploration*), perumusan (*Formulation*), pengumpulan (*Collection*), dan presentasi (*Presentation*):

a. Tahap Inisiasi (*Initiation*)

Pada tahap ini ditandai dengan adanya kesadaran seseorang akan adanya kebutuhan informasi. Tahap ini dialami oleh semua orang yang akan mencari informasi atau ilmu pengetahuan, termasuk Syaikh Abdus-Samad al-Palimbani, ketika seseorang menyadari pentingnya informasi pengetahuan tentang keilmuan Islam dan membutuhkannya hingga pada akhirnya mulai mencari informasi atau pengetahuan tersebut. Berikut ini temuan terkait dengan tahap inisiasi yang diungkap dari naskah-naskah dan literatur riset tentang kehidupan beliau, sebenarnya Syaikh Abdus-Samad telah mendapatkan keilmuan Islam dari orang tua, keluarga dan

²¹Lihat, Mal An Abdullah, *Jejak Sejarah Abdus-Samad Al-Palimbani*, Edisi Revisi, (Palembang: Syariah IAIN Raden Fatah, 2013), hlm. 3; Lihat juga, Martin van Bruinessen, “Studi Tasawuf pada Akhir Abad ke-18: Amalan dan Bacaan Abdus-Samad al-Falimbani, Nafis al-Banjari dan Tarekat Sammaniyah”. Dalam Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 70.

²² Wawancara dengan bapak Mal An Abdullah tanggal 24 Juli 2017 pukul 8.39 Pagi di Sukarami. Lihat juga Mal An Abdullah, *Abdus-Samad al-Palimbani: Data Baru tentang Hayat dan Karyanya*, dalam chapter 7. *The Legacy of Islamic Thought: Contribution for the Future*. Pada Annual International Conference on Islamic studies., hlm. 1746.

²³Pada manuskrip PNM (MSS 2367) terdapat petunjuk mengenai tata cara ziarah bahwa “maka jikalau kita ziarah Syaikh Abdus-Samad maka hendaklah perbuat pada malam Jumat kemudian daripada sembahyang ‘Isya, dan jikalau kita perbuat pada siang hari hendaklah kemudian daripada sembahyang zhuhur.”

ulama dilingkungan tempat ia tinggal sejak masih usia anak-anak. Akan tetapi adanya kesadaran untuk mencari informasi atau pengetahuan Islam lebih dalam, maka muncullah keinginan untuk melakukan rihlah.

Tahap inisiasi yang ada pada Syaikh Abdus-Samad al-Palembani, seperti yang ditemukan informasi dari naskah *Faydh al-Ihsani* yang mengindikasikan bahwa Syaikh Abdus-Samad al-Palembani merasa tidak puas ketika hanya menuntut ilmu di Palembang dan ingin mencari mendalami keilmuan Islam dengan pergi ke Makkah, “...dan tatkala ia ke negeri Makkah al-Musyaarofah..., Maka bersungguh-sungguh ia di dalam menuntut ilmu syariat yang zohir...”²⁴ meskipun ada faktor lain yang mempengaruhi Abdus-Samad ingin menuntut ilmu yakni ketika masih kecil bermimpi bertemu Lailatul Qadar sehingga muncul keinginannya untuk pergi haji dan menuntut ilmu di Makkah dan Madinah.²⁵

b. Tahap Seleksi (*Selection*)

Tahap seleksi diyakini juga dilakukan oleh Syaikh Abdus-Samad al-Palembani pada saat melakukan aktivitas intelektual, baik pada masa diawal memutuskan mencari sumber informasi atau ilmu pengetahuan terkait dengan kebutuhan-kebutuhannya. Syaikh Abdus-Samad al-Palembani melakukan rihlah ilmiah (menuntut ilmu), mencari guru atau ulama yang memiliki keilmuan Islam, dan mencari kitab-kitab rujukan yang mendukung keilmuannya. Kemudian pada akhirnya beliau memutuskan untuk menyeleksi tujuan rihlah ilmiahnya, menyeleksi guru atau ulama. Adanya keyakinan akan keilmuan Islam dari guru atau ulama atau alasan tertentu inilah menjadikan nya untuk memilih ulama tertentu, begitupun seleksi sumber yang menjadi rujukan ketika menuliskan buah karya pemikirannya.

Tahap seleksi yang dilakukan oleh Syaikh Abdus-Samad al-Palembani dapat dilihat dari naskah-naskahnya, dimana pada naskah-naskah tersebut ditemukan informasi tentang tempat, guru atau ulama dan beberapa sumber kitab sebagai rujukan yang berbeda satu sama lain untuk membahas masalah dan topik tertentu. Adanya informasi dari naskah-naskah ini yang menguatkan temuan bahwa dalam melakukan aktivitas keilmuan, Syaikh Abdus-Samad al-Palembani sebelum mengetengahkan informasi terlebih dahulu akan mencari dan menyeleksi pengetahuan. Seperti pada naskah *Faydh al Ihsani* terdapat pernyataan yang mengindikasikan saat memilih guru, ketertarikan Abdus Samad pada kewarakan dan kealiman sang guru maka Abdus Samad memilih beliau sebagai guru, “*Sayyid Hasan yang anak Sayyid ‘Umar ‘Idrus...karena menuntut ilmu dan memaham dalam agama dan membaikkkan tajwid membaca Quran...tiada hasil bagiku akan berkah yang sempurna melainkan daripada berkat beberapa perkataan yang alim ini lagi alamat yang saleh lagi wara*”.²⁶

Kemudian dilanjutkan ketika di Makkah beliau memilih guru Syaikh Said bin Muhammad Sumbul,²⁷ dan Maulana Syaikh Abdul Ghani bin Syaikh Muhammad al-Hilal, Maulana Syaikh Ibrahim bin Syaikh al-Zamzamī al-Raīs, dan Syaikh Muḥammad bin Sulaymān al-Kurdī, Syaikh Sulaiman Ujayli, Syaikh Atha’illah Ibn Ahmad al-Azhari al-Masri al-Makki²⁸ dikarenakan kealiman dan keilmuan Islam yang dimiliki mereka sehingga Syaikh Abdu al-Shamad, memutuskan untuk belajar kepada mereka. Dalam naskah *Faydh al-Ihsani* terdapat pernyataan bahwa “*kemudian daripada itu bergantung hatinya dengan*

²⁴ Abdus-Samad al-Palimbani, *Faydh al-Ihsani* (manuskrip), hlm. 16.

²⁵ *Ibid.*, hlm. 15-16.

²⁶ *Ibid.*, hlm. 15.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 18.

²⁸ *Ibid.*, hlm. 19.

*berkehendak mengambil tarekat dan jadi ia menuntut baginya akan syaikh yang mursyid dapada orang yang ahli ilmu hakekat...maka tatkala sampai itupada luar kota negeri Madinah pada rumam Imam yang sanad yang alim al-rabbani yaitu maulana asy-syaikh Ibrahim Kurani ...dan mengambil talkin itu dari padanya akan tarekat asy-syatariyah..”*²⁹Dari temuan kalimat ada naskah diatas ini membuktikan bahwa Abdus-Samad memilih gurunya karena keinginan hatinya.

Sumber informasi utama sebagai rujukan dari karya-karya Syaikh Abdus-Samad al-Palembani adalah al-Qur'an dan al-Hadith, kemudian beliau juga merujuk pada kitab-kitab yang ditulis oleh berbagai ulama. Berikut ini telaah sumber informasi berupa kitab-kitab yang dirujuknya, yang diambil dari beberapa contoh naskah-naskah karya syaikh Abdus-Samad.

Karya Syaikh Abdus-Samad al-Palembani yang berjudul Hidayah al-Salikin, menyebutkan beberapa kitab dari ulama-ulama yang menjadi rujukannya, diantaranya adalah: Kitab Bidayah al-Hidayah, Kitab Minhaj al-'Abidin, Kitab Ihya'Ulum al-Din, dan Kitab Al-Arba'in fi Usul al-Din karya Abu Hamid Muhammad al-Ghazali; Kitab Yawaqit wa al-Jawahir, Kitab Madaris al-Salikin, Kitab Durar al-Jawahir, Kitab 'Uhud al-Mashayikh, dan Kitab 'Uhud al-Muhammadiyah karya 'Abd al-Wahhab al-Sha'rani; Kitab Sharhal-Hikam karya Ibn 'Ibad; Kitab al-Hikam, Kitab Miftah al-Falah dan Kitab Al-Tanwir fi Isqat al-Tadbir karya 'Ata'Allah al-Sakandari; Kitab Al-Durr al-Thamin karya 'Abd al-Qadir 'Aydarus; Kitab 'Umdah al-Muhtajin karya 'Abd Ra'uf bin 'Ali al-Fansuri; Kitab 'Awarif al-Ma'arif karya Al-Suhrawardi; Kitab Risalah al-Qushairiyah karya 'Abd al-Karim al-Qushayri; Kitab 'Urwah al-Wuthqa dan Kitab Nafahah al-Ilahiyyah karya Muhammad bin 'Abd al-Karim al-Samman al-Madani; Kitab Bustan al-'Arifin karya Ahmad al-Qushashi; Kitab Iqadh al-Qawabil karya Ibrahim al-Kurdi; Kitab Nasa'ih al-Diniyyah karya Sayyid 'Abd Allah al-Haddad; Kitab Sharh Bidayah al-Hidayah karya 'Abd al-Qadir al-Faqihi; Kitab Al-Tarshih fi Salah al-Tasbih karya Taj al-Din al-Subki; Kitab Sharhal-Rawdah karya Zakariyya al-Ansari; Kitab Sharh Matan Jawhar al-Tawhid karya 'Abd al-Mu'ti; dan Kitab Minhaj al-Salik karya 'Alial-Mursafi.³⁰

Dalam karyanya *Sairu as-Salikin ila 'Ibadati Rabbi al-'Alamin*, Syaikh Abdus-Samad al-Palimbani mengumpulkan berbagai sumber informasi untuk digunakan sebagai rujukan untuk menguraikan dan menjelaskan dengan mengambil contoh masalah dari karya Al-Ghazali berjudul *Ihya' 'Ulumuddin, Minhaj al-'Abidin, Al-Arba'in fi Ushul Al-Din, Bidayah al-Hidayah*. Dan karya Muhammad bin 'Abd al-Karim al-Samman al-Madani berjudul: *An-Nafahtul Ilahiyyah*. Sumber informasi dari beberapa kitab karangan Abdul Qadir al-'Aydarus, beberapa kitab Musatafa Al-Bakri, beberapa kitab karangan "Abdullah Al-Haddad berjudul *As-Sairu was Suluk*. Sumber informasi lainnya yang digunakan sebagai referensi adalah beberapa karya dari beberapa sufi terkemuka, seperti Abu Thalib Al-Makki, Ahmad al-Qushashi, dan Ibnu 'Atha'illah Al-Sakandari, Abd al-Wahhab al-Sha'rani, al-Syinnawi, Al-Jili, al-Kurani, dan al-Nabulusi. Syaikh Abdus-Samad al-Palimbani juga mengutip tulisan dari sufi aliran filsafat seperti Syaikh Fadhlullah Al-Burhanpuri dengan karyanya berjudul *Al-Tuhfah Al-Mursalah* yang merupakan kesinambungan pemikiran Ibnu Arabi.³¹

²⁹*Ibid.*, hlm. 23.

³⁰ Abdus-Samad al-Palimbani. *Hidayat Al-Salikin*.

³¹ Abdus-Samad al-Palimbani. *Sairu as-Salikin ila 'Ibadati Rabbi al-'Alamin*.

c. Tahap Eksplorasi (*Exploration*)

Studi ini menggunakan tahap eksplorasi untuk melihat dan menelaah perjalanan dan penjelajahan ulama dalam mencari ilmu dan mencari sumber ilmu yang tepat sesuai dengan minat ulama tersebut. Ekplorasi yang dimaksudkan adalah melakukan pencarian informasi ilmiah ke berbagai tempat untuk mendapatkan ilmu dan informasi yang sama sekali belum diketahuinya, atau sebahagian saja yang telah diketahui, dan para ulama ini membuka diri pada pengetahuan baru.

Dari rihlah ilmiah Syaikh Abdus-Samad al-Palimbani ini menguatkan adanya eksplorasi ke berbagai wilayah untuk mencari ilmu dan mencari sumber informasi sebagai rujukannya. Hal ini dapat dibuktikan dari beberapa kutipan naskah *Faydh al-Ihsani* yang menyatakan bahwa Syaikh Abdus-Samad al-Palembani telah melakukan pengembaraan dalam rangka menuntut ilmu ke Makkah, Jeddah, Mesir, dan Ruayah (Yaman) “...adalah gurunya syaikh Radhiallahu Anhu itu banyak yang masyhur-masyhur segala mereka itu dengan kelebihan dan shahih-shahih daripada orang Makkah yang maha murah, dan orang Madinah yang munawwarah dan orang Mesir yang Qahirah yang mempunyai pengetahuan bau ilmu yang harum-harum, yakni ilmu manfaat bagi manusia...maka pergi ia ke negeri Madinah dengan niat berjumpa dengan dia dan menuntut daripadanya berkatnya...”³² “...maka tatkala sampai kepada negeri Jeddah al-Hamiyah...yang duduk ia di negeri Jeddah...”³³ “...bermula seumpama keramat ini telah jatuh ia bagi laki-laki yang ada ia mukim di negeri Ruayah yaitu dusun yang masyhur dekat negeri Zabid³⁴...setengah daripada keramatnya Radhiallahu anhu yang dikhabarkanakan daku dengan dia oleh setengah orang yang shalih daripada orang yang menuntut ilmu negeri Zabid...istimewah pula di negeri Zabid..”³⁵

Eksplorasi yang dilakukan Syaikh Abdus-Samad al-Palembani pada berbagai sumber informasi dari berbagai guru ini menjadikan Syaikh Abdus-Samad al-Palembani sebagai penyebar pemikiran neo-sufisme.³⁶ Karya dari *Hidayah al-Salikin* Syaikh Abdus-Samad al-Palembani, merupakan juga wujud ekplorasi dari Syaikh Abdus-Samad al-Palembani, dimana beliau telah menunjukkan kredibilitasnya melebihi sebagai penyadur terlihat dalam karyanya *Hidayah al-Salikin*, beliau telah melakukan ekplorasi ke berbagai sumber untuk merujuk pemikiran-pemikirannya ulama tersebut³⁷ dan hampir pada semua karyanya, beliau melakukan eksplorasi.

d. Tahap Formulasi (*Formulation*)

Pada Tahap Formulasi, ditemukan bahwa para para ulama ini melakukan aktivitas intelektual yakni menghubungkan ide-ide yang berbeda yang berasal dari para sumber informasi dalam hal ini kitab-kitab terdahulu atau sumber dari para guru mereka, dan mengkritisnya kemudian para ulama ini menentukan pilihan berkaitan dengan ilmu yang akan diperdalam berdasarkan pada proses belajar yang dialaminya.

Seperti Tahap formulasi Syaikh Abdus-Samad al-Palembani pada ilmu tasawuf, dimana antara konsep tasawuf al-Ghazali dan ajaran Wahdatul Wujud Ibnu Arabi terdapat perbedaan, sehingga beliau mencoba

³² *Ibid.*, hlm. 17.

³³ *Ibid.*, hlm. 24.

³⁴ *Ibid.*, hlm. 47.

³⁵ *Ibid.*, hlm. 48 dan 50.

³⁶ Neo sufisme menurut Azyumardi Azra merupakan upaya penegasan kembali nilai-nilai Islam yang utuh, yakni kehidupan yang berkeselamatan dalam segala aspek kehidupan dan dalam segi ekspresi kemanusiaan. Lihat, Azyumardi Azra. 1999. *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*. Jakarta: Paramadina.

³⁷ Abdus-Samad al-Palimbani. *Hidayatu as-Salikina. Makkah, 1192 H/ 1778 M*. Teks I-III, naskah manuskrip Palembang.

menghubungkan pemikiran keduanya dengan mengajukan konsep Martabat Tujuh dan menghasilkan pemikiran baru yang lebih terbuka, hal ini diuraikan dalam karya *Sair al-Salikina*.³⁸

e. Tahap Koleksi (*Collection*)

Pada Tahap koleksi ini merupakan proses pengumpulan ilmu dan informasi yang dilakukan oleh ulama Palembang, bagaimana ulama Palembang mengumpulkan ilmu yang diperoleh dari berbagai sumber baik melalui ulama-ulama dimana mereka menuntut ilmu maupun dari kitab-kitab yang digunakan pada saat itu. Dari hasil analisis pada naskah-naskah karya ulama Palembang, dimana untuk Tahap ini peneliti mendapatkan informasi adanya karya-karya ulama-ulama atau guru para Ulama Palembang yang dikumpulkan oleh ulama-ulama Palembang untuk kemudian diorganisasikan ilmunya dan diungkapkan lagi pada tulisan mereka.

Seperti dari bacaan naskah karya Syaikh Abdus-Samad al-Palembani, dapat dipastikan bahwa Syaikh Abdus-Samad al-Palembani melakukan Tahap koleksi, dimana beliau sebelum menuliskan karya pasti telah mengumpulkan berbagai sumber untuk mendukung karya tulisnya hal ini dapat dibuktikan diantaranya; pada karya *Hidayah al-Salikin*, ada 18 ulama yang pemikirannya digunakan sebagai acuan dan 27 buah karya yang disitirnya pada karyanya *Hidayah al-Salikin*.³⁹ Begitu juga pada karyanya *Sairu as-Salikin ila 'Ibadati Rabbi al-'Alamin*, Syaikh Abdus-Samad al-Palimbani juga mengumpulkan berbagai sumber informasi, yakni dari pemikiran 14 ulama dan masing-masing ulama (14 ulama) ini menulis beberapa kitab dan semua dirujuk oleh beliau.⁴⁰ Dan juga para karya lainnya juga diyakini melalui Tahap koleksi ini.

f. Tahap Presentasi (*Presentation*)

Tahap presentasi dalam kajian ini, merupakan wujud karya intelektual yang dihasilkan oleh seseorang buah hasil pemikiran dan pencarian ilmu yang ulama Palembang dan bentuk aplikasi transmisi pengetahuannya kepada masyarakat saat itu, bahkan sampai sekarang karya ulama Palembang tetap menjadi rujukan. Hasil karya pemikiran dan aktivitas intelektual para ulama tersebut dipresentasikan dalam bentuk karya tulis dan saat ini menjadi naskah (manuskrip) Melayu Nusantara. Dari presentasi karya tulis ini dari telaah naskah dan telaah dari beberapa riset dan tulisan sebelumnya yang membahas ulama Palembang, diyakini bahwa hasil pemikiran para ulama membantu menjelaskan dan mencari jalan keluar dari sebuah permasalahan yang ada pada masyarakat Palembang khususnya dan masyarakat Melayu pada Umumnya.⁴¹

³⁸ Syamsul Rijal dalam tulisannya menyatakan bahwa Visi al-Palimbani (Syaikh Abdus-Samad al-Palembani) tentang Tuhan, Syaikh Abdus-Samad al-Palembani sedang mencoba menjembatani ajaran Wahdat al-Wujud, dianggap kontroversial oleh beberapa cendekiawan, dengan Pemahaman sederhana, yang ia sebut sebagai pengajaran tujuh martabat. Melalui konsep ketujuh ini martabat yang diajukan olehnya, seseorang dapat memahami dan mengenal Tuhan yang wajib al-Wujud. Lihat, Syamsul Rijal. al-Palimbani, The National Islamic Thinker in The 18th Century and His Divinity Concept. *Research on Humanities and Social Sciences*. IISTE.Org. Vol.5, No.10, 2015.

³⁹ Shohana Hussin. Kitab *Hidayah al-Salikin* Karangan al-Falimbani: Analisis Naskah dan kandungan. *Jurnal Usuluddin* (Januari –Jun 2014) 39:71-109.

⁴⁰ Abdus-Samad al-Palimbani. *Sairu as-Salikin ila 'Ibadati Rabbi al-'Alamin*.

⁴¹ Sumber informasi adanya presentasi karya intelektual Syaikh Abdus-Samad al-Palimbani berasal dari naskah-naskah karya Abdus-Samad al-Palimbani sendiri, ditelusuri dan didapatkan pada koleksi Perpustakaan Nasional RI Jakarta, koleksi naskah milik Kemas Andi Syarifuddin, koleksi pribadi Kms. H. Andi Syarifuddin di Palembang dan Koleksi Bapak Mal 'An Abdullah yang didapatkan dari Perpustakaan Nasional Malaysia. Sementara informasi lainnya tentang karya-karya Syaikh Abdus Shamad al-Palembani juga diperoleh dari berbagai tulisan dan hasil penelitian seperti; Riset M. Chatib Quzwain, *Mengenal Allah: Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawwuf Syaikh Abdus-Samad al-Palimbani* (Jakarta: Bulan Bintang, 1985); tulisan Wan Mohd. Shaghir Abdullah. *Syeikh Abdus Shamad al-Palembani: Ulama shufi dan Jihad Dunia Melayu*. Kuala Lumpur *Khazanah Fathaniyah*, 1996); Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995); Azyumardi Azra. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia*. (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 1994); Kemas Andi Syarifuddin. *101 Ulama Sumatera Selatan*. Yogyakarta:

Berikut ini karya-karya intelektual para ulama yang berhasil ditelusuri dan ditemukan dari berbagai sumber baik berasal dari naskahnya sendiri maupun dari literatur hasil riset yang membahas tentang para ulama Palembang tersebut. Kemudian peneliti urutkan berdasarkan tahun ditulisnya karya-karya tersebut ataupun tahun dicetaknya naskah tulisan, sebagian tahun ada disebutkan di dalam naskahnya:

Presentasi hasil karya intelektual dari Syaikh Abdus-Samad al-Palimbani, yakni berjumlah 22 (dua puluh dua) karya, dengan judul: 1. Zuhratul Murid fi Bayani Kalimati at-Tauhid (1178 H/1764 M), 2. Risalah fi Bayan Asbab Muharrama li al-Nikah (1179 H/1765M), 3. Risalah Lathifah fi Bayan al-Isra' wa al-Mi'raj (1181 H/ 1767M), 4. Nasihat Al-Muslimin wa Tazkirat Al-Mukminim fi Fadhail Al-Jihad fi Sabilillah (1186 H / 1772 M), 5. Zatul Muttaqin fi Tauhidi Rabbil 'Alamin, 6. Tuhfah Ar-Raghibin (1188 H / 1774 M), 7. Al-Urwat Al-Wusqa (1205 H), 8. Ratib Jum'at/Ratib Abdus Somad, 9. Risalah Aurad dan Zikir, 10. Hidayatu as-Salikina (1192 H /1778 M), 11. Risalah Fi Bayan Hukum asy-Syara'(1201 H / 1787 M), 12. Sairu as-Salikin ila 'Ibadati Rabbi al-'Alamin (1193H / 1779M - 1203 H / 1789 M), 13. Ilmu Tasawuf, 14. Ratib Syaikh Abdus-Samad al-Palimbani, 15. Mulhiqun fi Bayani Fawaidin Nafi'ah fi Jihadi fi Sabilillah, 16. Mukhlis al-tuhbat al-mafdhah min al-rahmat al-mahdhah 'alaihi al-shalat wa al-salam, 17. Kitab al-Bay'i, 18. Puisi Kemenangan Kedah, 19. Sawathi' Al-Anwar, 20. Irsyad Afdhal al-Jihad, 21. Fadhaiil Al-Ihya' Li Al-Ghazali, dan 22. Faydh al-Ihsani. Presentasi karya yang telah dihasilkan oleh Syaikh Abdus-Samad al-Palimbani menunjukkan kematangan intelektual yang dimiliki oleh beliau, sehingga mampu mewujudkan hasil pemikiran dan keahliannya dalam sebuah karya tulis yang berkualitas.

D. Penutup

Berdasarkan naskah-naskah Syaikh Abdus-Samad al-Palimbani, maka pada pencarian informasi atau tahap proses pencarian ilmu yang dilakukan oleh ulama Palembang abad ke- 18 M, secara umum dapat dikaji dengan pendekatan teori *Information Search Process* dari Carol C. Kuhlthau yang dilakukan melalui tahapan: inisiasi (*Initiation*), pemilihan (*Selection*), eksplorasi (*Exploration*), perumusan (*Formulation*), pengumpulan (*Collection*), dan presentasi (*Presentation*). Dari tahapan proses pencarian informasi ini, secara keseluruhan dapat mengungkap tahapan pencarian informasi al-Jawi al-Palembani atau Syaikh Abdus Samad al-Palembani ketika menghadapi ketidakpastian atau persoalan dan mencari jawaban atas persoalannya, dan pencarian informasi ini diyakini terjadi dikarenakan adanya kesenjangan pengetahuan yang dimiliki para ulama, sehingga ulama mencari informasi atau ilmu pengetahuan dan mendapatkannya bahkan dari pencarian informasi berujung pada karya intelektual yang telah dihasilkan oleh para ulama. Namun sayangnya, tidak semua tahapan dari teori ini dapat mengungkapkan proses pencarian informasi yang sesungguhnya karena ada beberapa hal seperti tidak terungkapnya pikiran, perasaan, dan tindakan para pencari informasi itu sendiri sehingga sulit diketahui secara pasti aspek kognitif, dan afektif pada pencarian ilmunya. Kekurangan ini kemungkinan dapat diungkap pada penelitian selanjutnya.

Forpres Sumsel-Ar-Ruzz Nedea, 2013); Mal An Abdullah, *Syaikh Abdus-Samad Al-Palimbani: Biografi dan Warisan Keilmuan*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2015), dan lain-lain.

Referensi

Sumber Manuskrip.

- Abdus-Samad al-Palimbani, *Faydh al-Ihsani*.
-----, *Hidayatu as-Salikin*.
-----, *Sairu as-Salikin ila 'Ibadati Rabbi al-'Alamin*.
-----, *al-Urwat al-Wutsqa*.
-----, *Zatul Muttaqin fi Tauhidi Rabbil 'Alamin*,

Sumber artikel dan buku

- Abdullah, Mal An *Syaikh Abdus-Samad Al-Palimbani: Biografi dan Warisan Keilmuan*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2015).
-----, *Jejak Sejarah Abdus-Samad Al-Palimbani*, Edisi Revisi, (Palembang: Syariah IAIN Raden Fatah, 2013)
-----, *Abdus-Samad al-Palimbani: Data Baru tentang Hayat dan Karyanya*, dalam chapter 7. The Legacy of Islamic Thought: Contribution for the Future. Pada Annual International Conference on Islamic studies.
Abdullah, Wan Mohd. Shaghir. *Syeikh Abdus Shamad al-Palembani: Ulama shufi dan Jihad Dunia Melayu*. (Kuala Lumpur Khazanah Fathaniyah, 1996)
Azra, Azyumardi. *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*. Jakarta: Paramadina, 1999.
-----, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia*. (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 1994);
Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995)
Case, Donald O. *Looking for Information A Survey of Research on Information Seeking, Needs, and Behavior*. Second Edition. (Amsterdam – Singapore – Sydney – Tokyo: Academic Press is an imprint of Elsevier, 2007)
Hussin, Shohana. *Kitab Hidayah al-Salikin* Karangan al-Falimbani: Analisis Naskhah dan kandungan. *Jurnal Usuluddin* (Januari –Jun 2014) 39: 71-109.
Kingrey, Kelly Patricia. "Concepts of Information Seeking and Their Presence in the Practical Library Literature," *Library Philosophy and Practice*, Vol. 4 No. 2 (Spring 2002).
Kuhlthau, Carol C. *Seeking Meaning: a Process Approach to Library and Information Services*. (New York: Greenwood Publishing, 1993)
-----, "Inside the Search Process: Information Seeking from the User's Perspective". *Journal of the American Society for Information Science*. Volume 42 No. 5. 361-37.
Leslie K. Maniotes, and Ann K. Caspari. *Guided Inquiry : Learning in the 21st Century*. (Westport, Connecticut - London: Libraries Unlimited, Inc, 2007).17-20
Rijal, Syamsul. al-Palimbani, The National Islamic Thinker in The 18th Century and His Divinity Concept. *Research on Humanities and Social Sciences*. IISTE.Org. Vol.5, No.10, 2015.
Sukino, Arief. *Dinamika pendidikan islam di Mesir dan Implikasinya terhadap Transformasi Keilmuan Ulama Nusantara*. *Studia Didaktika*. Jurnal Ilmiah Pendidikan. Vol.10 No.1 Tahun 2016.
Quzwain, M. Chatib. *Mengenal Allah: Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawwuf Syaikh Abdus-Samad al-Palimbani* (Jakarta: Bulan Bintang, 1985)

REPRESENTATION OF INDONESIAN PROGRESSIVE ISLAM IN THE CYBERSPACE: AN ANALYSIS OF www.islambergerak.com AS AN ALTERNATIVE PUBLIC SPHERE FOR MARGINALIZED MUSLIM GROUP

Subekti W. Priyadharna dan Eni Maryani
Universitas Padjajaran
(Email : subekti.w.priyadharna@unpad.ac.id)

Abstract

The portraits of Islam in Indonesia, and even in the world, that represented in the mainstream media public sphere, have so far been fragmented into two popular strongholds: that of conservative Islam, whis sometimes associated with Islamic fundamentalism or extremism and that of moderate Islam which Indonesian mass media often label as “Islam Nusantara” or the Indonesian Islam. Consequently, this constellation failed to map other faces of Islam, whose existence were marginalized in the public sphere of mass communication. One of these groups is the Progressive Islam. This paper analyzes how parts of Indonesian Muslims who view Islam from a critical-progressive perspective represent themselves in the cyberspace. The presence of [islambergerak.com](http://www.islambergerak.com) and the twitter account @islam_bergerak characterize their existence in the online public sphere. The online public sphere itself serves as a medium for the articulation of opinions and interests of progressive Muslims who, with their critical perspective, seek to emulate mainstream public opinion in problematizing various social problems in Indonesia. This paper uses public sphere theories to investigate the function of [islambergerak.com](http://www.islambergerak.com) and @islam_bergerak as a space of resistance for marginalized Muslim group. The results of the analysis show, Progressive Islam, that rooted almost a century ago in Indonesia, offers another perspective of Islam to counter those of conservative and moderate Islam. Even though this is nothing new, its online presence has evoked a critical-progressive Islamic perspective after the abandonment of the leftist movement by the New Order regime post 1965. However, the impacts of [islambergerak.com](http://www.islambergerak.com) and @islam_bergerak can not be said to be comparable with the characteristics of Internet as a global medium. Its perspective remains marginalized among public opinion of mainstream Indonesian Muslims.

Keywords : Progressive Islam, Internet, Public Sphere

A. Pendahuluan

Hampir setahun sejak kasus penistaan agama yang dilakukan oleh mantan Gubernur DKI Jakarta Basuki Tjahaja Purnama (Ahok) mencuat kita masih merasakan polarisasi sosial di masyarakat Indonesia antara mereka yang setuju terhadap narasi penistaan agama tersebut dan mereka yang menolak klaim bahwa Ahok telah menghina umat muslim dengan perkataannya di Pulau Pramuka, Kepulauan Seribu yang mengutip Surat Al-Maidah 51 pada tanggal 27 September 2016. Kasus ini begitu menyita perhatian publik nasional dan internasional, terutama setelah Buni Yani, seorang mantan jurnalis yang lalu menjadi akademisi, menggunggah status Facebooknya pada tanggal 6 Oktober 2016 yang memuat potongan video ceramah Ahok di Kepulauan Seribu tersebut bersama dengan ketidakakuratan transkripsinya. Tidak cukup sampai di situ, ia menambahkan bingkai pemaknaan tindakan Ahok di statusnya melalui kalimat tanya, PENISTAAN TERHADAP AGAMA?⁶.

Sejak saat itu, melalui pemberitaan media masyarakat menyaksikan bagaimana gelombang demonstrasi yang dilakukan oleh umat muslim yang mengecam tindakan Ahok berlangsung di Jakarta dan sekitarnya (Aksi Damai Bela Islam 411, 212, dst.). Tuntutan mereka adalah dilaksanakannya pemrosesan

secara hukum terhadap Ahok sampai pada penahanan dan penangkapannya.¹ Para ulama secara serentak menggalang opini di ruang-ruang publik dan berceramah tentang penistaan yang dilakukan Ahok. Tempat-tempat ibadah, terutama mesjid-mesjid tidak luput menjadi tempat berlangsungnya kegiatan semacam ini. Beberapa kalangan bahkan mengkritik praktik politisasi mesjid ini, dimana dalam kegiatan-kegiatan keagamaan rutin seperti ibadah sholat jumat, tidak jarang terselip pesan-pesan politik. Hal ini cukup beralasan, mengingat saat itu sedang dalam masa kampanye menyambut Pemilihan Gubernur DKI Jakarta tahun 2017, dan Ahok, sebagai petahana, mencalonkan kembali sebagai gubernur untuk periode berikutnya. Elemen masyarakat yang membela Ahok pun tidak tinggal diam. Mereka pernah melakukan demonstrasi tandingan di jalanan, walaupun tidak sebesar dan tidak sekonvensional aksi massa „anti-Ahok“.

Merujuk pada peristiwa tersebut, yang mengaitkan Islam dan politik dengan begitu erat, masyarakat bisa menyaksikan bahwa ruang publik media massa saat ini dipenuhi oleh dua narasi besar tentang Islam: yaitu Islam berhaluan konservatif dan Islam yang cenderung moderat. Khusus dalam kasus Ahok, kita bisa melihat bahwa kelompok Islam yang pertama adalah mereka yang cenderung mendukung Aksi Bela Islam dan menentang Ahok, sementara kelompok yang kedua melihat bahwa narasi penistaan agama oleh Ahok memiliki dasar yang lemah. Dari identitas keorganisasian peserta Aksi Bela Islam, masyarakat dapat mengidentifikasi bahwa kelompok muslim konservatif diwakili oleh Front Pembela Islam (FPI) dan mereka yang tergabung dalam Gerakan Nasional Pengawal Fatwa-Majelis Ulama Indonesia (GNPF-MUI), sebuah organ payung yang baru dibentuk setelah MUI mengeluarkan pendapat dan sikap keagamaannya pada tanggal 11 Oktober 2016, menyusul pernyataan kontroversial Ahok. Sementara itu, kelompok Islam moderat lebih plural dalam identitas keagamaannya. Umumnya mereka tidak berafiliasi pada organisasi keagamaan manapun, namun dua organisasi Islam terbesar di Indonesia, Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah kerap menjadi representasi Islam moderat di Indonesia. Untuk menegaskan identitas keindonesiaannya, Islam moderat, khususnya NU kerap kali mengusung label „Islam Nusantara“ dalam berbagai kesempatan sebagai anti-tesis narasi Islam konservatif yang cenderung „kearab-arab-an“. Potret dua narasi besar tentang Islam itulah yang seringkali ditangkap oleh masyarakat melalui media massa arus utama. Ruang publik yang dihadirkan melalui diskursus di media massa gagal menangkap narasi lain tentang ke-Islam-an, walaupun sesungguhnya banyak penafsiran dan praktek tentang Islam di luar kedua narasi besar tersebut.



Gambar 1. Logo Islam Bergerak diambil dari situs www.islambergerak.com

¹ Dokumentasi media tentang aksi ini cukup banyak. Salah satunya adalah dari kumparan.com <https://kumparan.com/taufik-rahadian/rangkuman-aksi-massa-islam-dari-1410-hingga-112>

Makalah ini berusaha menelaah representasi kelompok Islam yang lain di Indonesia, yaitu Islam Progresif, dalam ruang-ruang publik alternatif, sebagai upaya dalam menandingi narasi Islam dari dua kelompok besar yang telah diuraikan di atas. Ruang publik alternatif yang dimaksud di artikel ini adalah ruang publik daring (online), dimana Islam Progresif merepresentasikan dirinya di situs www.islambergerak.com dan di media sosial Twitter dengan nama akun @islam_bergerak. Walaupun di atas telah dijabarkan tentang polemik kasus penistaan agama oleh Ahok dan peristiwa lanjutan sebagai konsekuensinya, makalah ini tidak akan berkonsentrasi pada kasus tersebut, melainkan lebih pada relasi Islam Progresif dan ruang publik dalam konteks dominasi dan marjinalisasi kelompok sosial di Indonesia. Konteks ini diterjemahkan melalui model Pusat-Pinggiran yang mengilustrasikan penempatan kaum marjinal pada posisi Pinggiran di ruang publik media massa yang dominan.

Bagian berikut akan mengulas teori-teori yang digunakan untuk menganalisis kasus dalam makalah ini, tentang kelompok Islam Progresif dengan merujuk pada kedua sumber daring *Islam Bergerak* (website dan Twitter). Namun untuk memahami mengapa media daring dapat difungsikan menjadi salah satu ruang publik alternatif yang otonom, kita perlu memahami terlebih dahulu peta media massa Indonesia saat ini yang menjadi arena bagi ruang publik komunikasi massa.

B. Peta media massa Indonesia

Menilik data yang ada, kita bisa melihat bahwa ruang publik populer yang terintegrasi dengan sistem media massa arus utama di Indonesia saat ini masih didominasi oleh industri media yang terkonsentrasi di Ibukota Jakarta. Dari 10 stasiun televisi yang bersiaran nasional, seluruhnya berlokasi di Jakarta (lihat Gambar 2). Usaha-usaha pemerintah dan publik untuk mendesentralisasi sistem media Indonesia tampaknya masih belum membuahkan hasil. Hal ini terlihat dari sistem siaran berjaringan yang gagal diterapkan di Indonesia walaupun telah tercantum di UU No. 32 Tahun 2002 tentang Penyiaran. Lembaga Penyiaran Publik yang diwakili oleh TVRI dan RRI pun belum mampu melawan dominasi Lembaga Penyiaran Swasta yang berorientasi profit dan menganut sistem ekonomi pasar.

Merlyna Lim (2012) dalam *The League of Thirteen* mengelompokkan perusahaan-perusahaan media besar yang menjadi pemain utama dalam industri media di Indonesia menjadi 13 grup media. Dari 13 pemain besar tersebut, hanya dua grup yang tidak berkantor utama di Jakarta: grup Jawa Pos (Surabaya) dan Grup Bali Pos (Bali). Sementara itu satu televisi nasional dan berjaringan (TVRI) menyanggah status sebagai milik publik. Oleh karena itu, dalam sistem media Indonesia saat ini, daerah-daerah lain di luar Jawa dan Bali yang area liputannya begitu luas masih belum direpresentasikan secara seimbang oleh media-media arus utama. Desentralisasi politik dan ekonomi di Indonesia ternyata belum menjalar ke desentralisasi komunikasi dan informasi.

Kondisi ketimpangan komunikasi di Indonesia ini diperparah dengan kenyataan bahwa aktor-aktor politik juga telah menguasai industri media massa nasional. Gambar 1 menunjukkan, sepuluh stasiun televisi swasta nasional yang disinggung di atas, berada di bawah naungan lima perusahaan induk: Media Group (Metro TV), MNC Group (RCTI, MNCTV, dan Global TV), EMTEK Group (SCTV dan Indosiar), Bakrie & Brothers/Visi Media Asia (TV One dan ANTV), dan Trans Corpora (Para) Group (Trans TV dan Trans7).

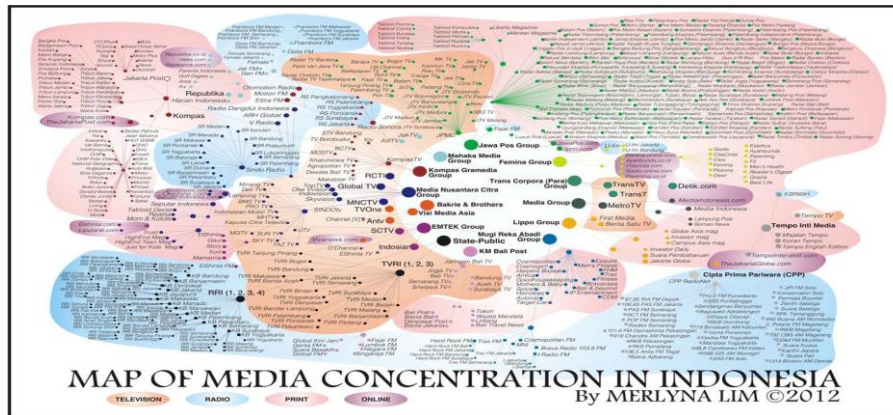
Namun, empat dari kelima pemilik grup media tersebut, atau yang dalam istilah ilmu media biasa disebut „media moguls“, pernah atau masih aktif dalam dunia politik Indonesia. Surya Paloh, pemilik Media Group, adalah pendiri dan Ketua Umum Partai Nasional Demokrat (Nasdem) dan berada di koalisi pemerintah Joko Widodo saat ini. Partai Nasdem merupakan salah satu penyokong utama Joko Widodo dan Jusuf Kalla saat Pemilihan Presiden 2014 lalu. MNC Group dimiliki oleh Hary Tanoesudibjo, yang juga Ketua Umum dan pendiri Partai Persatuan Indonesia (Perindo). Sebelum mendirikan Partai Perindo, Hary Tanoe tercatat pernah berafiliasi dengan Nasional Demokrat (Nasdem) dan Partai Hanura pimpinan Wiranto. Partai Perindo yang baru berdiri pada Februari 2015 itu berambisi mengusung Hary Tanoesudibjo sebagai kandidat presiden pada pemilihan presiden mendatang.² Partai ini juga sangat rajin menayangkan iklan politik Partai Perindo di media-media milik MNC Group setiap hari untuk menaikkan popularitas partainya. Selain ketiga televisi siaran nasional yang telah disebutkan di atas, MNC Group juga memiliki berbagai media cetak dan radio, selain juga media online yang menjadikan mereka sebagai salah satu jaringan perusahaan media terbesar di Indonesia, bahkan di Asia Tenggara.

Sementara itu Aburizal Bakrie, yang bersama-sama dengan keluarganya memiliki TV One dan ANTV, pernah menjabat sebagai Ketua Umum Partai Golkar periode 2009-2014 dan menjabat sebagai Menteri Koordinator Bidang Perekonomian dan Menteri Koordinator Bidang Kesejahteraan di masa pemerintahan Presiden Susilo Bambang Yudhoyono (SBY). Perannya sangat sentral dalam mendukung Prabowo dan Hatta Rajasa dalam Pilpres 2014 yang dimenangi oleh Joko Widodo-Jusuf Kalla. Setelah lama berkomitmen untuk bertahan di koalisi partai-partai oposisi Koalisi Merah Putih, Partai Golkar akhirnya memutuskan untuk mendukung pemerintahan Jokowi setelah Aburizal Bakrie digantikan Setya Novanto di puncak pimpinan partai. Pemilik media lain yang juga pernah menjabat sebagai menteri di era SBY adalah Chairul Tanjung. Sebelumnya, ia menduduki posisi sebagai Ketua Komite Ekonomi Nasional. Chairul Tanjung adalah pemilik CT Corp, yang membawahi Trans Corp, dimana Trans TV dan Trans7 bernaung. Di dalamnya, juga ada portal berita terbesar di Indonesia, detik.com dan CNN Indonesia (versi online dan siaran televisi).

Berkat “perselingkuhan” jejaring politik dan jejaring media seperti yang diuraikan di atas, maka ruang publik dominan yang di jaman modern ini menemukan tempatnya di media massa, telah dikuasai oleh mereka yang dekat dengan sistem produksi media tersebut, dalam hal ini para politikus yang berafiliasi dengan para pemilik modal media. Situasi ini yang dikritik oleh Habermas ketika ia mendeteksi adanya praktek komunikasi vertikal di ruang publik (Habermas, 1991; Downey & Fenton, 2003). Konsekuensi dari perselingkuhan ini adalah menurunnya kualitas isi media karena pemberitaan yang bias dan tidak berimbang. Pluralisme internal yang diharapkan menjadi kode etik setiap media dalam setiap pemberitaannya sangat sulit diharapkan akan dipraktekkan oleh media yang berorientasi pada pasar dan memiliki konflik kepentingan dengan pemiliknya. Sementara itu, pluralisme eksternal, dimana seharusnya ragam media yang demikian banyak di dalam sebuah sistem media akan memberikan ragam sudut pandang pula dalam tiap-tiap pemberitaannya, juga sangat sulit diharapkan ada di Indonesia, karena tingginya kepemilikan silang di antara

² <https://news.detik.com/australiaplus/3386345/hary-tanoesudibjo-ingin-jadi-presiden-ri>. Perkembangan terakhir menyebutkan bahwa Hary Tanoesudibjo siap mendukung Jokowi di Pilpres yang akan datang. Lihat <https://www.cnnindonesia.com/politik/20170802162635-32-231963/hary-tanoesudibjo-merapat-jokowi-kuasai-media/>

media-media, yang bermuara pada terkonsentrasinya kepemilikan media hanya pada beberapa grup media yang menguasai keseluruhan sistem (pasar). Inilah yang kita sebut sebagai kolonisasi jejaring media oleh jejaring politik.



Gambar 2. Peta konsentrasi media di Indonesia (Lim, 2012:2)

Jika ruang publik komunikasi massa didominasi oleh mereka yang berada di pusat kekuasaan politik dan media, bagaimana kaum marginal yang diposisikan di pinggir kekuasaan menemukan tempatnya di ruang publik? Dilihat dari sudut geografis, mereka yang tinggal di luar Jawa dan Bali memiliki peluang yang lebih kecil daripada penduduk Jawa dan Bali untuk mendapatkan porsi pemberitaan. Jika mereka tidak memiliki akses langsung pada para politisi di Jakarta yang mewakili kepentingan mereka, suara-suara dari daerah sulit untuk mendapat ruang di media massa. Pun jika akses itu ada, politisi masih harus “bertarung” dengan kepentingan partainya untuk menentukan kepentingan manakah yang lebih dulu disuarakan, konsituen atau partai?

Oleh karena itu, kaum marjinal atau masyarakat sipil yang terpinggirkan perlu mencari strategi alternatif agar opini dan kepentingan mereka dapat dipandang relevan, yang dengan begitu menarik perhatian media. Representasi opini dan kepentingan semua golongan yang ada di masyarakat dalam ruang publik sangat penting dalam proses pembentukan opini publik yang valid. Fungsi opini publik sangat krusial dalam proses pengambilan kebijakan publik oleh para politisi dan pemerintah di pusat, yang akan berdampak pada kehidupan masyarakat sipil secara keseluruhan. Bagian berikut akan mengulas tentang fungsi-fungsi ruang publik yang dalam prosesnya membahas relasi kuasa antara pusat dan daerah/pinggiran (*center* dan *periphery*), baik itu dalam konteks struktur sosial masyarakat maupun konteks ideologi.

C. Kerangka teoritis

1. Fungsi ruang publik dan pembentukan opini publik

Sebelum masuk ke pembahasan tentang fungsi ruang publik, kita perlu terlebih dahulu memahami tentang arti dari ruang publik. Dalam bahasa Jerman, ruang publik atau *Öffentlichkeit* mengacu pada segala hal tentang publik atau „urusan publik“. Urusan publik berarti segala hal yang bukan urusan pribadi (*private*), dimana publik secara umum memiliki hak untuk memperbincangkannya di muka umum. Urusan publik juga mengandung makna keterbukaan, tidak tertutup, dan informasi mengenai urusan publik dapat

diakses oleh siapa saja dengan bebas. Jika sebuah isu telah menjadi urusan publik, maka negara memiliki kewajiban untuk mempertimbangkannya sebagai sebuah objek diskusi publik yang pada akhirnya dapat menghasilkan kebijakan publik. Diskusi publik yang membahas isu-isu publik secara teori berlangsung di ruang publik. Terkadang orang mengaitkan ruang publik dengan pembentukan opini publik dan opini publik merujuk pada opini mayoritas penduduk. Namun sesungguhnya opini publik tidaklah merefleksikan opini mayoritas. Opini publik adalah sintesis dari ragam artikulasi pendapat publik yang dihasilkan melalui proses intermediasi, dimana media massa memainkan peranan yang amat penting dalam konstruksi ruang publik (Gerhards & Neidhardt, 1990: 4).

Pembentukan opini publik di ruang publik dilakukan melalui proses deliberatif dalam diskusi terbuka yang didasarkan pada argumen-argumen rasional-bertujuan. Jenis komunikasi dalam ruang publik adalah komunikasi yang horizontal dimana elemen-elemen masyarakat secara setara mengartikulasikan opini dan kepentingan mereka tanpa khawatir oleh kooptasi, paksaan atau dominasi dari salah satu pihak. Tujuan dari ruang publik adalah intersubjektifitas atau konsensus rasional atas urusan publik yang sedang dibahas, yang akan menjadi acuan bagi negara untuk merumuskan kebijakan publik yang berdampak pada masyarakat luas (Habermas, 1984, 1987, 1991). Hal tersebut adalah pandangan Habermas dalam sebuah situasi komunikasi atau ujaran yang ideal, dimana dalam ruang publik yang normatif tersebut setiap orang dapat mempertanyakan kembali validitas kebijakan publik yang dibuat dengan cara melontarkan argumen-argumen kritis dan rasional.

Pada awalnya, Habermas mengacu pada ruang publik borjuis, sehingga mengabaikan dinamika komunikasi yang sebenarnya juga hidup di level akar rumput. Pada akhirnya ia merevisi teorinya dan mengakui keberadaan ruang publik proletarian ini, yang bercirikan komunikasi yang horizontal dan mengandalkan kekuatan jaringan dengan penggunaan media alternatif. Ruang publik proletarian ini disebutnya mempunyai potensi untuk melawan dominasi ruang publik media massa, yang berada dibawah pengaruh kapital dan negara (Downey & Fenton, 2003: 187). Pengakuan itu dituangkan Habermas seperti berikut:

only after reading Mikhail Bakhtin's great book *Rabelais and His World* have my eyes become really opened to the inner dynamics of a plebeian culture. The culture of the common people apparently was by no means only a backdrop, that is, a passive echo of the dominant culture; it was also the periodically recurring violent revolt of a counterproject to the hierarchical world of domination, with its official celebrations and everyday disciplines. (Habermas, 1992: 427).

Kelahiran ruang publik alternatif ini dipengaruhi oleh bertumbuhnya gerakan-gerakan sosial baru yang tidak lagi hanya bertujuan politis, namun berbasis isu, seperti gerakan pelestarian lingkungan, gerakan perempuan atau feminisme, dan gerakan-gerakan membela hak asasi manusia. Karena karakteristik resistensinya, terkadang ruang publik semacam ini dinamai ruang publik tandingan (*counter-public sphere*) (Downey & Fenton, 2003).

Saat ini, seiring dengan pesatnya perkembangan Teknologi Informasi dan Komunikasi (TIK) baru, penggunaan internet sebagai medium alternatif, dengan sistem produksi dan distribusi yang berbeda dari media massa konvensional, semakin memudahkan kelompok marjinal untuk membangun ruang publik tandingan virtual yang independen. TIK baru memungkinkan mereka yang berada di pinggiran kekuasaan

politik dan media untuk mengekspresikan pendapat dan kepentingan mereka tanpa harus bergantung pada sistem produksi media arus utama.

Walaupun potensi itu ada, namun Gerhards dan Schäfer (2009) tidak mendukung pendapat populer yang menyatakan bahwa TIK baru, khususnya internet merupakan ruang publik yang lebih baik dari ruang publik konvensional yang fungsinya diemban oleh media massa. Menurut hasil penelitian mereka, ruang publik internet justru lebih bias daripada media cetak (ibid.: 6, 13). Hal ini dapat terjadi karena prekondisi struktural dari internet sendiri, yaitu karakteristiknya yang terbuka dan level profesionalismenya yang rendah. Dengan karakteristik seperti itu, internet mengalami hambatan untuk memainkan fungsi-fungsinya, terutama fungsi validasi dan artikulasi (lihat di bawah). Alih-alih berfungsi, internet memiliki potensi disfungsi dalam hal menyokong praktik demokrasi deliberatif di ruang publik.

Tantangannya sekarang adalah menemukan cara untuk mengeksploitasi media baru sebagai media alternatif yang aksesnya secara bebas dimiliki oleh masyarakat sipil (selama mereka mempunyai infrastrukturnya) untuk menyelenggarakan aktivisme daring secara efektif demi keuntungan mereka yang dimarginalkan dan berada di Pinggiran (lihat di bawah mengenai relasi Pusat-Pinggiran). Dengan usaha-usaha yang mereka lakukan di ruang publik yang “diciptakan”³ ini, ditambah dengan strategi presentasi yang kontroversial, kelompok marginal mempunyai peluang untuk membawa agenda mereka sampai pada sistem politik di pusat.

Strategi presentasi yang kontroversial ini ditekankan oleh Habermas (1996) sebagai salah satu cara bagi mereka yang berada di pinggiran untuk meraih perhatian pusat. Ia mengatakan,

Only through their **controversial presentation** in the media do such topics reach the larger public and subsequently gain a place on the “public agenda.” Sometimes the support of sensational actions, mass protests, and incessant campaigning is required before an issue can make its way via the surprising election of marginal candidates or radical parties, expanded platforms of “established” parties, important court decisions, and so on, into the core of the political system and there receive formal consideration. (hal. 381, penekanan ditambahkan).

Sementara itu, dengan merujuk pada Habermas, Gerhards dan Neidhardt (1990) menjabarkan fungsi-fungsi ruang publik yang menurut mereka berlaku di struktur masyarakat modern. Model ruang publik yang dipandang sebagai arena kontestasi pendapat dan kepentingan publik ditelaah lebih jauh oleh Gerhards dan Neidhardt sehingga mereka mendapati setidaknya ada tiga fungsi dari ruang publik. Mereka melihat ketiga fungsi (dan juga disfungsi) dari ruang publik ini sebagai sebuah proses intermediasi antara sistem politik dan masyarakat sipil yang dapat dievaluasi melalui mekanisme *input-throughput-output*. Ketiga fungsi intermediasi itu adalah:

- Fungsi selektif/transparansi (*input*): Ruang publik memiliki peran untuk menyeleksi isu atau urusan publik yang relevan untuk menjadi perbincangan publik, dan menentukan kepentingan dan pendapat mana yang perlu dijadikan objek diskusi publik.
- Fungsi validasi (*throughput*): Di sini informasi yang telah diseleksi akan diproses dan divalidasi melalui mekanisme komunikatif (dan praktik jurnalistik). Klaim-klaim kebenarannya dipertanyakan

³ Lihat Kersting, 2014: 55 untuk pembahasan mengenai perbedaan antara „*invented*” *public sphere* dan „*invited*” *public sphere*.

melalui proses deliberatif-argumentatif yang rasional. Ruang publik memilah isu (objek) mana yang akan diangkat (*gate keeping*) dan bagaimana hal tersebut akan dimaknai dan diberikan bingkai (*framing*).

- Fungsi artikulasi (*output*): Keluaran dari proses deliberatif ini adalah sintesis yang berupa opini publik, yang dapat menjadi acuan bagi politisi dan aktor-aktor pemerintahan untuk merumuskan kebijakan publik (agenda politik) dan menjadi orientasi bagi agenda publik (*agenda setting*).

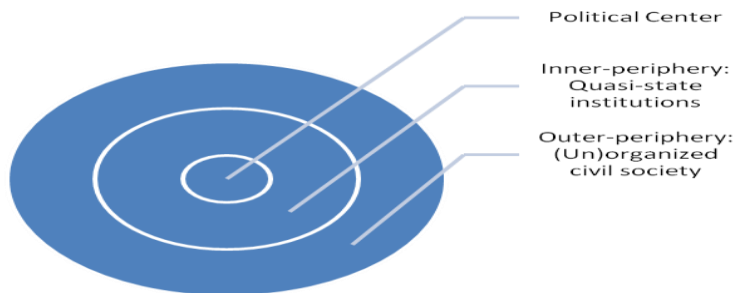
Fungsi lain dari ruang publik diutarakan oleh Noelle-Neumann (dalam Schutz & Rössler, 2013) yang melihat ruang publik sebagai *quasi-statistical organ*, yang dengan itu publik dapat mengorientasikan dirinya dalam kehidupan sosial-politik. Dalam model integrasi ruang publik dari Noelle-Neumann (sebagai tandingan dari model elitis), publik dapat mengetahui opini atau orientasi politik mana yang dominan di masyarakat pada saat tertentu dan mana yang tidak, mana yang „aman“ untuk diekspresikan secara terbuka di muka umum dan mana yang tidak. Mereka yang tidak setuju dengan opini yang dominan akan dipaksa untuk diam dari segala bentuk ekspresi publik karena mengalami ancaman atau ketakutan akan „isolasi“ sosial. Noelle-Neumann menyebut fenomena ini *fear of isolation*. Seringkali jumlah mereka yang diam lebih banyak dari mereka yang bersuara (*silent majority*), namun karena sejumlah kecil yang bersuara itu (*small elites*) mendominasi ruang publik, mereka dapat menentukan pembentukan opini publik yang berdampak pada masyarakat secara keseluruhan. Oleh karena itu, ruang publik juga memiliki fungsi laten akan kontrol sosial.

Dalam masyarakat modern, media massa adalah bentuk ruang publik yang terinstitusionalisasi. Hal ini penting demi berjalannya fungsi ruang publik, karena media massa masih menjadi institusi yang kuat untuk menstimulasi debat publik. Namun, karena media di Indonesia masih menjadi subordinasi jejaring politik (disfungsi ruang publik), masyarakat sipil, terutama mereka yang dipaksa untuk diam, memerlukan ruang-ruang publik alternatif yang dapat memainkan peran intermediasi antara sistem politik dan masyarakat sipil yang termarginalkan atau yang terisolasi untuk melawan hegemoni ruang publik arus utama.

2. Model relasi Pusat-Pinggiran dari Habermas (1996) dan Galtung (1971)

Dalam *Between Facts and Norms*, Habermas (1996) membagi masyarakat sipil dalam konteks relasi pusat-pinggiran (*center-periphery*) ke dalam tiga golongan. Pusat (*center*), pinggiran bagian dalam (*inner-periphery*), dan pinggiran bagian luar (*outer-periphery*). Antara pusat dan pinggiran adalah ruang publik yang menjadi lokasi komunikasi perantara antara masyarakat sipil di pinggiran dan sistem politik di pusat.

Menurut Habermas (1996: 354-355), pusat politik (*center*) adalah keseluruhan sistem pemerintahan dan birokrasinya, sistem legislatif, sistem yudikatif, dan juga partai-partai politik beserta seluruh organnya. „*Quasi-state institutions*“ seperti yayasan, universitas, sistem jaminan sosial, sistem sekolah, berada pada pinggiran bagian dalam. Sementara itu organisasi-organisasi masyarakat sipil, komunitas-komunitas, kelompok-kelompok kepentingan, organisasi-organisasi pribadi dan juga elemen masyarakat sipil lainnya yang tidak terorganisasi membentuk pinggiran bagian luar (lihat Gambar 2).



Gambar 3. Model pusat-pinggiran (Habermas, 1996; ilustrasi dibuat oleh penulis).

Organisasi-organisasi publik lain seperti lembaga swadaya masyarakat non-pemerintah berada di antara pinggiran bagian dalam dan bagian luar karena ada LSM yang wilayah operasinya dekat dengan pemerintah dan institusi-institusi publik seperti misalnya Indonesian Corruption Watch (ICW) dan ada juga LSM yang bekerja untuk penguatan atau pemberdayaan masyarakat sipil di akar rumput seperti LSM yang bergerak di bidang advokasi.

Sementara itu, Galtung (1971), dalam analisisnya mengenai imperialisme, menawarkan interpretasi lain atas relasi pusat-pinggiran. Galtung memilah pusat-pinggiran menjadi beberapa level, dimana ia menyebut selalu ada Pinggiran di Pusat dan sebaliknya selalu ada Pusat di Pinggiran. Dalam konteks desentralisasi di Indonesia kita bisa menafsirkan konsep Galtung ini dengan kepala/pemerintahan daerah di provinsi atau kota/kabupaten beserta dinamika sistem media lokalnya sebagai Pusat di Pinggiran dan masyarakat sipil di perkotaan besar sebagai Pinggiran di Pusat. Lebih jauh, masyarakat sipil di perdesaan di daerah dapat ditafsirkan sebagai Pinggiran di Pinggiran dan Pemerintahan Pusat beserta sistem media nasionalnya di Jakarta sebagai Pusat di Pusat. Berkaca dari hal ini, ruang publik yang dikonstruksi berdasarkan relasi pusat-pinggiran bukanlah suatu hal yang statis melainkan dinamis dan selalu diperebutkan oleh elemen masyarakat sipil dan kekuatan politik untuk memengaruhi pembentukan opini publik.

C. Analisis kasus

1. *Islam Progresif dalam Islam Bergerak*

Penamaan Islam Bergerak sebagai identitas media dari Progresif di dunia maya merujuk pada rentangan sejarah yang dapat kita runut hampir satu abad yang lampau. Dalam salah satu editorialnya, yaitu *Dua “Islam Bergerak”*,⁴ gerakan Islam Progresif mengidentifikasikan dirinya dengan koran *Islam Bergerak* yang dipimpin oleh Haji Mohammad Misbach dari Surakarta pada tahun 1920-an dan bercorak “koran revolusioner” sebagai representasi bagi gerakan “komunisme Islam” pada saat itu. Haji Misbach sendiri terkenal dengan sebutan Haji Merah karena keterlibatannya di Sarekat Islam faksi Merah (SI Merah) dan kelak bergabung dengan Partai Komunis Indonesia (PKI). Baginya, Islam dan Komunisme memiliki kesamaan nilai-nilai fundamental yang dapat dipersatukan untuk melawan kolonialisme, imperialisme dan kapitalisme. Nilai-nilai itulah yang direpresentasikan oleh *Islam Bergerak* maupun *Medan Moeslimin*, sebuah koran revolusioner lain di Surakarta pada periode tersebut, dan yang juga menjadi acuan nilai bagi

⁴ <http://islambergerak.com/2015/10/dua-islam-bergerak/>

Islam Progresif seperti yang dapat kita temukan di situs www.islambergerak.com yang juga beroperasi di media sosial Twitter dengan nama akun @islam_bergerak.



Gambar 4. Akun Twitter resmi redaksi Islam Bergerak per 31 Agustus 2017

Menurut Muhammad Al Fayyadl (2016), seorang cendekiawan muda NU yang juga sebagai penggagas Islam Progresif dan penulis di islambergerak.com, Islam Progresif pasca reformasi dipahami sebagai “negasi atas liberalisme Islam dan ... sebagai Islam berorientasi pembebasan yang sumbernya digali dari persilangan antara ajaran Islam, kearifan lokal, dan kritik sosial.”⁵ Kritik sosial berbasis ajaran-ajaran Islam yang materialis bernuansa Marxis ini pada mulanya menysar aliran-aliran Islam yang sudah mapan dan populer, namun gagal memberikan jawaban atas ketimpangan ekonomi, sosial, politik dan budaya yang dialami oleh kaum Muslimin Indonesia di level akar rumput.

Dalam *Apa yang Progresif dari Islam Progresif?*⁶ In’umul Mushoffa (2017), dengan merujuk pada Mansour Fakhri, memaparkan, Islam Progresif lahir dari kritiknya terhadap empat paradigma Islam di Indonesia dalam merespon perkembangan kapitalisme global dan neoliberalisme. Keempat paradigma itu adalah:

1. *Paradigma tradisional*, yang menganggap manusia tidak memiliki kehendak bebas dan segala tindakan dan nasib manusia bergantung pada kehendak atau takdir Yang Maha Kuasa (fatalisme).
2. *Paradigma modernis atau liberal*, yang berpendapat bahwa kegagalan Islam dalam merespon globalisasi dan pertarungan kapitalisme global lebih disebabkan oleh ketidakmampuan umat Muslim sendiri untuk meningkatkan daya saingnya dan beradaptasi dengan sistem yang ada (*blame the victim*). Aliran Islam liberal percaya bahwa ide-ide kemajuan dan pembangunan disokong oleh semangat keterbukaan, individualisme dan tata pemerintahan yang baik (*good governance*). Oleh karena itu, aliran ini menitikberatkan kerjanya pada kerja intelektual dengan menginvestasikannya pada sistem pendidikan modern.
3. *Paradigma revivalis*, yang menolak ideologi dan narasi-narasi barat untuk kemajuan dan pembangunan seperti developmentalisme, globalisasi, kapitalisme, marxisme, liberalisme, sosialisme, dan lain-lain. Alih-alih, mereka percaya pada ajaran Islam konservatif yang berusaha untuk menghadirkan kembali kejayaan Islam melalui sistem kekhalifahan. Paradigma ini berhasil dihidupkan oleh forum-forum kajian di kampus-kampus yang dihadiri oleh mahasiswa yang militan dan menjadi penyokong utamanya. Bagi mereka, simbol-simbol demikian penting untuk

⁵ <http://islambergerak.com/2016/07/mengapa-islam-progresif/>

⁶ <http://islambergerak.com/2017/06/apa-yang-progresif-dari-islam-progresif/>

menonjolkan identitasnya. Gaya berbusana dan pilihan bahasa yang digunakan misalnya, berfungsi sebagai simbol resistensi terhadap ideologi barat atau ideologi yang “non-islami”.

4. *Paradigma transformatif*, yang merupakan alternatif dari ketiga paradigma sebelumnya. Alih-alih menyalahkan manusianya seperti premis utama paradigma modernis/liberal, paradigma ini menyoroti ketidakadilan struktur dan sistem ekonomi, politik, sosial, dan budaya (ekopolsosbud) di masyarakat yang menyebabkan umat Muslim termarginalisasi dan dikendalikan oleh sistem yang kapitalis (blame the system). Oleh karena itu, paradigma ini mendorong transformasi sosial melalui perubahan struktur ekopolsosbud yang timpang tersebut menuju kesetaraan dan keadilan dengan memerhatikan HAM.

Islam Progresif memiliki beberapa kesamaan pandangan dengan paradigma transformatif dalam hal kritiknya atas sistem yang tidak adil. Namun, Islam Progresif bergerak lebih jauh dengan mengkritik paradigma transformatif atas tumpuhnya paradigma tersebut di aspek praksis. Menurut Islam Progresif, paradigma Islam Transformatif sangat elitis dan tidak memiliki basis massa. Kerjanya tertahan pada tataran ide, sehingga implementasi dari ide-ide tersebut lebih banyak diserahkan pada organisasi-organisasi di luar paradigma ke-Islam-an, seperti LSM dan organisasi kemahasiswaan. Hal ini disebabkan karena corak budayanya yang cenderung melanggengkan status quo dan strukturnya yang cenderung hierarkis. Islam Progresif hadir mengisi kekosongan di aspek praksis ini. Ia berusaha untuk melakukan kontak dengan bekerja di lapisan masyarakat yang tertindas oleh rezim penguasa. Islam Progresif berusaha membangun basis massa di akar rumput, memberdayakan mereka, memiliki kapasitas dan tujuan politik. Oleh karena itu, Islam Progresif memiliki tujuan-tujuan emansipatoris dan pembebasan masyarakat miskin, rentan, tertindas dari sistem yang opresif (Al Fayyadl, 2015)⁷. Keberpihakan Islam Progresif pada kaum marjinal dan minoritas ini mirip dengan teologi pembebasannya Asghar Ali Engineer di India dan Paulo Freire (1970/1993/2005) di Brazil yang fokus pada pedagogi dan pendidikan pada orang dewasa, dimana kesadaran kritis (critical consciousness/ conscientization/conscientização) kaum proletar dibangkitkan untuk melawan opresi, dominasi, dan hegemoni kelas penguasa. Dari sudut pandang ini, kita mendapati bahwa perjuangan Islam Progresif adalah juga perjuangan kelas.

Dalam *Mengapa Islam Progresif?*⁸ Al Fayyadl (2016) menambahkan bahwa Islam Progresif memosisikan dirinya di antara aliran-aliran Islam lain yang menurutnya sedang mengalami “krisis” pada pasca reformasi. Aliran *Liberalisme Islam* yang modernis dapat bergandengan tangan dengan Islam Progresif ketika mereka sama-sama menentang „konservatisme agama“ dan “dominasi monarki absolut”. Mereka sama-sama berupaya untuk membangun sistem demokrasi yang sekuler dan meruntuhkan feodalisme. Namun, mereka berseberangan dalam aspek ekonomi kala Islam Progresif melihat bahwa Islam Liberal pro ekonomi kapitalistik yang pro pasar (bebas) dan individualistik.⁹

Kritik yang kedua diarahkan Islam Progresif pada *aktivisme (kiri) sekuler*. Setelah mencapai suksesnya pada Reformasi 1998 dengan menumbangkan rezim otoriter Suharto, gerakan aktivisme sekuler menemui kesulitan untuk berkembang ketika mereka tidak mampu menautkan dengan nilai-nilai universal ajaran Islam

⁷ <http://islambergerak.com/2015/07/apa-itu-islam-progresif/>

⁸ <http://islambergerak.com/2016/07/mengapa-islam-progresif/>

⁹ <http://islambergerak.com/2017/06/apa-yang-progresif-dari-islam-progresif/>

yang menjadi tuntunan tindakan keseharian umat. Akibat dari pemisahan agama dan aktivisme ini, ruang-ruang subjektif umat diisi oleh paradigma islam yang konservatif yang tidak menyentuh kesadaran sosial dan berorientasi pada tujuan akhirat. Menurut Al Fayyadl (2016), gerakan aktivisme sekuler memiliki kesenjangan yang khas antara „aspirasi sosial-politis“ yang objektif-materialis dan „aspirasi relijius“ yang subjektif-dogmatis.

Terakhir, Islam Progresif mengkritik apa yang mereka namakan *Islam “pasar”* dan *Moderatisme Islam*. Dari Islam „pasar“ dan moderatisme Islam, Islam Progresif mengkritik paradigma ekonomi mereka yang menerima sistem ekonomi kapitalistik yang liberal. Walaupun Islam Progresif menghargai dan sama-sama berpandangan bahwa toleransi beragama adalah hal yang penting, namun penganut Islam “pasar”, yang didominasi oleh kelas menengah cenderung apolitis dan mengedepankan stabilitas. Mereka mengambil Islam hanya sebagai sebuah ekspresi identitas yang populer. Permasalahan sosial, terlebih yang menyangkut masyarakat kelas bawah, tidak disentuh oleh Islam “pasar”. Moderatisme Islam, yang diwakili oleh NU dan Muhammadiyah dengan slogan „Islam Nusantara“ sejauh ini mampu menjaga keseimbangan antara negara, pasar, dan masyarakat. Mereka juga pro pluralisme dan menjauhi konservatisme. Basis mereka di akar rumput sangat kuat. Terbukti, mereka menjadi dua organisasi Islam terbesar di negeri ini. Namun satu hal yang berseberangan dengan Islam Progresif adalah sikap penerimaan mereka pada sistem ekonomi pasar yang kapitalis, yang terkadang dibalut dengan istilah-istilah lain (menurut Al Fayaadl seperti „kemandirian ekonomi“, „ekonomi warga“, dll.).

Kelahiran Islam Progresif dimaksudkan untuk mengatasi kebuntuan yang tidak bisa diatasi oleh aliran-aliran di atas. Al Fayyadl (2016) menyimpulkan,

Islam Progresif adalah suatu gugus bagi gerakan-gerakan Islam ... [yang] menempuh pola yang berbeda, yaitu berorientasi pada masyarakat, mensubordinasikan negara dan pasar terhadap masyarakat, melalui kerja-kerja yang pada gilirannya membuat negara (sebagai institusi dan aparatus) tidak lagi dibutuhkan (irrelevant) dan masyarakat dapat mengelola urusannya dengan kemandirian yang berangkat dari hubungan-hubungan persaudaraan dan egaliter, dalam segala aspeknya.¹⁰

Dengan corak Islam yang progresif-kritis terhadap bangunan negara seperti dalam kutipan di atas dan sikapnya yang anti-kapitalisme, Islam Progresif menghadapi risiko pengucilan secara total dari ruang-ruang publik dominan. Relasi Islam dan politik yang dibawa oleh Islam Progresif dengan kecondongannya pada Marxisme dan paham komunis menjadikan Islam Progresif sasaran tembak yang empuk bagi kelompok anti gerakan kiri dengan memberikan stigma negatif terhadap segala hal yang berbau komunis.

Pemberantasan gerakan kiri sejak peristiwa tahun 1965 dan gagalnya usaha pemerintah pasca reformasi untuk melakukan rekonsiliasi antara negara (termasuk militer), masyarakat sipil, tokoh-tokoh agama, dan korban penumpasan segala hal yang berkaitan dengan Partai Komunis Indonesia membuat gerakan Islam Progresif sulit untuk berkembang. Demi berjalannya agenda mereka, Islam Progresif tidak bisa menggantungkan harapannya pada media arus utama, yang dikuasai pemilik modal, politisi pro kapital dan berorientasi pada pasar, sebuah sistem ekonomi yang secara terang-terangan mereka lawan. Dengan demikian, akses pada ruang publik komunikasi massa telah tertutup. Media penyiaran publik, yang seharusnya menjamin pluralisme internal dalam pemberitaannya, juga tidak bisa diandalkan untuk

¹⁰ <http://islambergerak.com/2016/07/mengapa-islam-progresif/>

menyuarakan kepentingan dan opini dari sudut pandang Islam Progresif karena riskan dicap menyebarkan komunisme. Pemberitaan media untuk gerakan-gerakan advokasi masyarakat miskin dan tertindas serta kaum marjinal dan minoritas di Pinggiran seperti feminisme, gerakan buruh, pembelaan terhadap ibu-ibu dari Kendeng dalam melawan PT Semen Indonesia dan warga Sukamulya, Majalengka dalam penolakan mereka terhadap pembangunan Bandara Internasional Jawa Barat biasanya dibingkai keluar dari konteks keagamaan. Oleh karena itu, gerakan-gerakan semacam ini kurang mendapat dukungan dari mayoritas umat Muslim karena lepasnya keterikatan emosional dan terpisahnya ikatan identitas persaudaraan Islam.

Situs www.islambergerak.com hadir sebagai media alternatif yang dapat mengungkapkan ekspresi Islam Progresif tanpa harus bergantung pada kekuatan politik dan modal di Pusat. Sifatnya yang otonom, membuat ia dapat mengontruksi ruang publiknya sendiri. Dilihat dari fungsinya, situs tersebut membuka diri kepada siapa saja yang ingin memberikan kontribusi tulisan (input), namun pengelola [islambergerak.com](http://www.islambergerak.com) tentu akan menyeleksi tulisan yang layak dari sudut pandang ideologi Islam Progresif. Fungsi selektif dijalankan disini dengan mekanisme internal. Komitmen Islam Progresif untuk praktek Islam yang berbasiskan pada kritik yang rasional-argumetatif menjadikan situs [islambergerak.com](http://www.islambergerak.com) sebagai ruang publik dengan fungsi validasi yang baik. Jika kita membaca tulisan-tulisan yang disajikan di situs tersebut, argumen-argumen dalam kritiknya disajikan dengan baik dan dilengkapi dengan rujukan-rujukan literatur. Ini menunjukkan proses *throughput* dilakukan dengan cermat tanpa melepaskan bingkai progresivitasnya. Namun jika kita menelaah fungsi yang terakhir dari ruang publik, yaitu fungsi artikulasi, [islambergerak.com](http://www.islambergerak.com) memang telah secara konsisten menjadi forum artikulasi opini dan kepentingan Islam Progresif, bahkan mendapuk diri menjadi “wajah Islam Progresif Indonesia, namun ia belum mampu memaksakan pendapatnya tersebut pada ruang publik yang lebih besar, yaitu ruang publik media massa, yang sangat penting dalam proses pembentukan opini publik. Kegagalan Islam Progresif melakukan ini berdampak pada belum tertampungnya opini mereka di proses pengambilan keputusan di Pusat yang akan menelurkan kebijakan yang pro rakyat kecil. Walaupun begitu, dengan hadirnya representasi Islam Progresif di dunia maya, hal itu berkontribusi pada pluralisme eksternal media di Indonesia, dimana masing-masing media memiliki sudut pandang yang berbeda dalam menyoroiti fenomena sosial. Ketika pluralisme eksternal ini tidak bisa dijamin di media arus utama karena tingginya konsentrasi kepemilikan dan homogenitas konten media, maka ruang publik virtual menjadi arena tandingan (*counter-public sphere*) bagi ruang publik dominan di media massa. Dan inilah yang dilakukan Islam Progresif di situs www.islambergerak.com dan juga media sosial twitter @islam_bergerak.

Islam Progresif adalah Islam dengan “corak keberagaman materialis”¹¹. Misi situs itu adalah melawan kapitalisme dan neoliberalisme dengan tidak tunduk kepada pemodal-pemodal besar. Visi situs Islam Bergerak adalah membedah dan mengeksplorasi watak kapitalisme dan berbagai penindasan hari ini dan memberi penjabaran atas “ilmoe communist” itu dalam bahasa kontemporer, bahasa abad ke-21 yang ditandai oleh kemajuan berbagai disiplin ilmu dan dihidupi oleh pergaulan umat manusia yang semakin kosmopolit.”¹² Situs Islam Bergerak juga berusaha untuk menjadi media “agitprop” ... [dan] media

¹¹ <http://islambergerak.com/2016/12/memosisikan-gagasan-islam-progresif/>

¹² <http://islambergerak.com/2015/10/dua-islam-bergerak/>

pembelajaran kolektif, [yang] membumikan Islam sebagai “petunjuk”(al-huda) bagi nalar dan hati nurani umat.”¹³ Itulah wajah Islam Progresif, seperti yang direpresentasikan di situs www.islambergerak.com.

D. Simpulan

Berdasarkan analisis terhadap data yang ditemukan maka penelitian ini menyimpulkan beberapa hal. Pertama, dapat dikatakan bahwa perkembangan gerakan Islam dalam kehidupan masyarakat Indonesia mengalami dinamika sesuai dengan kondisi dan situasi sosial dan politik di Indonesia. Diawali dengan berkembangnya Islam konservatif kemudian berkembang kelompok Islam yang dikenal dengan Islam moderat, maka dalam situasi saat ini Islambergerak yang mengembangkan gerakannya dalam dunia maya berkembang menjadi kelompok Islam yang dikenal dengan istilah Islam progresif.

Kedua, perkembangan kelompok Islam progresif terutama dipengaruhi oleh situasi politik Indonesia pasca reformasi 1998 dan berkembangnya Internet di Indonesia yang menjadikan sistem politik dan komunikasi di Indonesia semakin terbuka. Kehadiran kelompok Islam secara online seperti Islambergerak telah mendorong berkembangnya perspektif Islam yang bersifat kritis-progresif setelah ditumpasnya gerakan kiri oleh orde baru pasca G30S.

Ketiga, berdasarkan analisis terhadap perkembangan situs www.Islambergerak.com dan @islam_bergerak, dapat disimpulkan bahwa sebagai gerakan yang berbasis teknologi internet dan berperspektif kritis-progresif, gerakan ini belum dapat dikatakan berkembang secara optimal sesuai dengan karakteristik medium yang digunakannya, yaitu internet.

Referensi

- [1] Downey, John and Fenton, Natalie (2003). New media, counter publicity and the public sphere. In *New Media & Society*, Vol 5(2), p. 185–202. London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: SAGE Publications.
- [2] Galtung, Johan (1971). A Structural Theory of Imperialism. *Journal of Peace Research*, Vol. 8, No. 2, p. 81-117. SAGE Publications.
- [3] Gerhards, Jürgen and Neidhardt, Friedhelm (August 1990). *Strukturen und Funktionen moderner Öffentlichkeit. Fragestellungen und Ansätze*. Berlin: Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung gGmbH (WZB).
- [4] Gerhards, Jürgen and Schäfer, Mike S. (2009). Is the internet a better public sphere? Comparing old and new media in the US and Germany. In *New Media & Society*, XX(X), p. 1–18. London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: SAGE Publications.
- [5] Freire, Paulo (1979/1993/2005). *Pedagogy of the Oppressed*. New York/London: The Continuum International Publishing Group Inc.
- [6] Habermas, Jürgen (German (1962), English Translation (1991). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Thomas Burger. Cambridge Massachusetts: The MIT Press.
- [7] Habermas, Jürgen (1984). *The theory of communicative action. Reason and the rationalization of society*. Vol. 1. Boston: Beacon Press.
- [8] Habermas, Jürgen (1987). *The theory of communicative action. Lifeworld and System: A critique of functionalist reason*. Vol. 2. Boston: Beacon Press.
- [9] Habermas, Jürgen (German (1992), English Translation 1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. William Rehg. Cambridge Massachusetts: The MIT Press.

¹³ *ibid.*

- [10] Kersting, Norbert (2014). Online Beteiligung – Elektronische Partizipation – Qualitätskriterien aus Sicht der Politik. In: Voss, Kathrin (ed.). *Internet und Partizipation: Bottom-up oder Top-down? Politische Beteiligungsmöglichkeiten im Internet*, pp. 53-87. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- [11] Lim, Merlyna. (2012). *The League of Thirteen* [Online]. Available at: <http://www.merlyna.org/2012/02/21/league-of-13-media-concentration-in-indonesia/>
- [12] Schutz, Anne & Rössler, Patrick (2013). *Schweigespurale Online: Die Theorie der öffentlichen Meinung und das Internet*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.

STUDI EKSPLORASI PERAN PERPUSTAKAAN SEBAGAI PUSAT DEPOSIT DALAM PENGEMBANGAN ISLAM DAN KEARIFAN LOKAL MELAYU DALAM NASKAH NUSANTARA

Hj. Sri Rohyanti Zulaikha

Dosen Prodi Ilmu Perpustakaan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
(Email : *yogya2102@gmail.com*)

Abstrak

Tulisan ini menjawab rumusan masalah terkait dengan bagaimana peran perpustakaan dalam pengembangan Islam dan Kearifan Lokal Melayu dalam Naskah Nusantara. Tujuan dari tulisan ini adalah untuk mengetahui bagaimana peran perpustakaan dalam pengembangan Islam dan Kearifan Lokal Melayu dalam Naskah Nusantara serta memberikan rekomendasi kepada perpustakaan dalam peningkatan akses pendokumentasian Naskah naskah Nusantara dalam peningkatan akses informasi yang dapat diakses oleh masyarakat luas, sehingga dapat dilakukan disseminasi informasi terkait dengan Islam dan Kearifan Lokal Melayu dalam Naskah Nusantara. Dengan pendekatan kualitatif, tulisan ini disusun dengan lebih menekankan kepada pemaknaan mendalam atau pendeskripsian dan eksplanasi dari sebuah hasil penelitian, dengan teknik pengumpulan data yang utama adalah dokumentasi dan telaah pustaka terkait dengan Islam dan kearifan dalam Naskah Nusantara. Disampaikan ide-ide dasar peran perpustakaan dalam ranah antropologi dan sumbangan sumbangan besar perpustakaan terhadap pendokumentasian Islam dan Kearifan Lokal Melayu dalam Naskah Nusantara tersebut. Fungsi perpustakaan sebagai *center of excellence*, menjadi pusat pendokumentasian dan penyebaran informasi yang menghasilkan akses informasi bagi masyarakat. Diungkapkan juga bagaimana perpustakaan berupaya membangun model konseptual yang mengaitkan kebutuhan informasi, sumber-sumber informasi yang dipakai serta hambatan psikologis intelektual maupun institusional yang dapat menentukan akses informasi kepada masyarakat. Juga diungkapkan bagaimana peran deposit dari Perpustakaan Nasional sebagai salah satu wujud pelestarian dan pemberdayaan hasil budaya bangsa yang berupa karya cetak dan karya rekam sebagai perwujudan cipta, rasa, karsa dan karya manusia. Akhir tulisan ini menghasilkan rekomendasi besar terhadap rekayasa budaya perpustakaan dalam meningkatkan perannya sebagai institusi yang bertanggungjawab terhadap akses informasi mengenai Islam dan Kearifan Lokal Melayu dalam Naskah Nusantara.

Kata Kunci : *Perpustakaan, Center of Excellence, Kearifan Lokal Melayu, Naskah Nusantara*

A. Pendahuluan

Perpustakaan menjadi sebuah nama yang merupakan solusi dari semua permasalahan diseminasi informasi. Misi utama perpustakaan adalah menyediakan layanan dan pemberdayaan koleksi bahan pustaka. Manusia tidak bisa menjalani hidup tanpa informasi. Bahkan informasi itu timbul sejalan dengan penciptanya manusia. Perpustakaan sebagai sebuah organisasi informasi diharapkan menjadi tempat yang sangat strategis bagi masyarakat dalam mengakses informasi.

Belajar dari sejarah masa silam bagaimana tumbuhnya perpustakaan yang besar dan lengkap ilmunya. Dimulai dari sejarah Perpustakaan Islam yang dimulai pada masa kekuasaan bani Umayyah. Ilmu pengetahuan dan kehidupan sosial membawa pengaruh yang amat besar bagi tumbuh dan berkembangnya ilmu pengetahuan, yang pada gilirannya dapat menumbuhkan perkembangan penyalinan dan penerjemahan buku-buku yang sangat pesat, sehingga muncul berbagai perpustakaan-perpustakaan baik perpustakaan

pribadi, perpustakaan kepunyaan raja atau bahkan perpustakaan kerajaan. Menurut Rimbarawa¹ dikatakan bahwa perpustakaan dalam sejarah Islam memiliki banyak fungsi antara lain sebagai tempat mencari bahan referensi bagi para penuntut ilmu di berbagai tingkat pendidikan, bahan kajian bagi para intelektual, pusat penyimpanan buku dan manuskrip ebrharga karya para ilmuwan dan sebagai tempat pertemuan untuk kepentingan diskusi ilmiah dan debat intelektual. Sardar² menyampaikan bahwa pada abad pertama Islam, tradisi lisan mendominasi dan menjadi alat utama untuk penyebarluasan informasi. Namun seiring dengan perkembangan industri pembuatan kertas berkembang dengan sangat pesat. Seratus tahun setelah kemajuan Islam, industri buku telah berkembang sehingga kaum muslimin menjadi masyarakat buku. Maka jika kita menilik sejarah perpustakaan dan perdagangan buku muslim dapat menunjukkan bagaimana infrastruktur penyebarluasan informasi berkembang secara alamiah selama periode klasik Islam.

Tulisan ini menjawab rumusan masalah terkait dengan bagaimana peran perpustakaan dalam pengembangan Islam dan Kearifan Lokal Melayu dalam Naskah Nusantara. Tujuan dari tulisan ini adalah untuk mengetahui bagaimana peran perpustakaan dalam pengembangan Islam dan Kearifan Lokal Melayu dalam Naskah Nusantara serta memberikan rekomendasi kepada perpustakaan dalam peningkatan akses pendokumentasian Naskah naskah Nusantara dalam peningkatan akses informasi yang dapat diakses oleh masyarakat luas, sehingga dapat dilakukan disseminasi informasi terkait dengan Islam dan Kearifan Lokal Melayu dalam Naskah Nusantara. Disampaikan ide-ide dasar peran perpustakaan dalam ranah antropologi dan sumbangan sumbangan besar perpustakaan terhadap pendokumentasian Islam dan Kearifan Lokal Melayu dalam Naskah Nusantara tersebut. Fungsi perpustakaan sebagai *center of excellence*, menjadi pusat pendokumentasian dan penyebaran informasi yang menghasilkan akses inforamsi bagi masyarakat. Diungkapkan juga bagaimana perpustakaan berupaya membangun model konseptual yang mengaitkan kebutuhan informasi, sumber-sumber informasi yang dipakai serta hambatan psikologis intelektual maupun institusional yang dapat menentukan akses informasi kepada masyarakat. Juga diungkapkan bagaimana peran deposit dari Perpustakaan Nasional sebagai salah satu wujud pelestarian dan pemberdayaan hasil budaya bangsa yang berupa karya cetak dsn karya rekam sebagai perwujudan cipta, rasa, karsa dan karya manusia.

Akhir tulisan ini menghasilkan rekomendasi besar terhadap rekayasa budaya perpustakaan dalam meningkatkan perannya sebagai institusi yang bertanggungjawab terhadap akses informasi mengenai Islam dan Kearifan Lokal Melayu dalam Naskah Nusantara.

B. Pembahasan

Pembahasan dari artikel yang berjudul “Studi Eksplorasi Peran Perpustakaan sebagai Pusat Deposit dalam Pengembangan Islam dan Kearifan Lokal Melayu dalam Naskah Nusantara” diawali dengan pembahasan mengenai kontribusi perpustakaan Islam terhadap ilmu pengetahuan dan peran, strategi dan tantangan perpustakaan Islam dan tanggungjawab ilmuwan informasi muslim dalam merekonstruksi peradaban informasi. Abad informasi, pada kenyataannya justru melahirkan semacam penjajahan baru yang

¹ Rimbarawa, Kosam dan Supriyanto. 2006. *Aksentuasi Perpustakaan dan Pustakawan*. Jakarta: Ikatan Pustakawan Indonesia DKI Jakarta dan Sagung Seto. Hlm. 17.

² Sardar, Ziauddin. 2000. *Merombak Pola Pikir Intelektual Muslim*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. Hlm 162-163.

lebih canggih berupa manipulasi dan pengendalian informasi. Dunia Islam mestinya mengembangkan suatu strategi informasi menyeluruh. Antara lain dengan mengembangkan infrastruktur untuk menumbuhkan informasi-informasi, dalam rangka mewujudkan masyarakat yang berorientasi pada riset (*research-oriented*) dan berbasis ilmu pengetahuan (*knowledge-oriented*). Pentingnya melestarikan sarana-sarana tradisional Islami untuk menyebarkan informasi lewat buku-buku dan perpustakaan. Lima konsep Islam yang melahirkan infrastruktur yang sangat canggih bagi pendistribusian informasi dan ilmu pengetahuan :

1. adl (keadilan)
2. ‘ilm (ilmu pengetahuan)
3. ibadah (ibadat)
4. khalifah (perwalian)
5. waqf (wakaf)

Islam benar-benar menjadikan menuntut ilmu pengetahuan menjadi kewajiban beragama. Menjadi muslim, berarti terlibat aktif dalam kelahiran, pemrosesan dan penyebaran ilmu pengetahuan. Ilmu merupakan ilmu pengetahuan distributive, yang mencakup semua dimensi pengetahuan manusia (*human awareness*). Islam menempatkan ‘ilm dan adl, sejajar, menuntut ilmu pengetahuan sama pentingnya dengan menuntut keadilan. Karena pada dasarnya, ‘adl merupakan keadilan distributif, maka ‘ilm pun merupakan ilmu pengetahuan distributif . Yoneji Mashuda dari Jepang : adanya tiga tahap revolusi informasi yang akan mempunyai pengaruh yang menentukan terhadap masyarakat :

1. pada tahap rebolusi informasi yang pertama : pekerjaan yang semula dilakukan oleh manusia, digantikan oleh teknologi
2. teknologi membuat pekerjaan yang tidak pernah dilakukan sebelumnya oleh manusia, bisa dilakukan oleh manusia
3. struktur sosial dan ekonomi yang ada, digantikan oleh struktur2 sosial dan ekonomi yang baru.

Demikian juga ketika kita melihat peran perpustakaan umum yang ada di Indonesia. Asal muasal perpustakaan adalah dari kumpulan catatan transaksi niaga., kemudahan untuk menyimpan catatan niaga, kemudian berubah menjadi tempat menyimpan produk tulisan masyarakat. Penemuan orang Mesir pada tahun 2500 sebelum Masehi, yaitu papyrus, yaitu bahan dari sejenis rumput yang tumbuh di sepanjang sungai Nil. Rumput tsb dipukul-pukul agar rata dan dikeringkan kemudian digunakan untuk menulis dengan pahatan dan tinta. Kertas ini mengandung serat selulose, yang merupakan landasan kimiawi bagi pembuatan kertas zaman modern dan timbul istilah paper, papier, papiere, papiros yg berarti kertas.

Pada abad pertama Masehi, ditemukan parchmen, kulit binatang kambing, domba, biri-biri, sapi, dll sbg bahan tulis. Eropa Barat baru mengenal kertas pd abad ke 12, sementara itu mesin cetak baru dikenal pd abad 15. Incunabulla, buku yang dicetak dengan menggunakan teknik bergerak (*movable type*) sbm tahun 1501. Pengaruhnya bagi perpustakaan: perpustakaan di Eropa hanya menyimpan naskah tulisan tangan yang disebut manuskrip dalam bentuk gulungan/scroll.

Abad pertama, orang Eropa, berhasil membuat buku dlm btk lembaran yg dijilid, yg diletakkan antara dua papan kayu dan dilapisi kulkit binatang, yang disebut *codex/codice* (bahasa Yunani), yang artinya blok.

Tahun 1440 Gutenberg, menemukan mesin cetak. Terjadi revolusi perpustakaan, artinya dalam waktu singkat perpustakaan diisi dengan buku cetak. Terjadi masalah terhadap hasil samping penemuan mesin cetak dan dampaknya bagi perpustakaan. Sejarah dimulai dari Sumeria, Babilonia, Mesir, Yunani, Roma, Bizantium, Arab dan diakhiri pada masa Renaissance yang dimulai pada abad ke 14 di Eropa Barat. Renaissance tumbuh akibat pengungsian ilmuwan Byzantine dan Konstantinopel karena ancaman pasukan Ottoman dari Turki dimana para pengungsi tersebut membawa manuskrip kuno.

Sedangkan sejarah perpustakaan di Indonesia diawali pada zaman kerajaan local dari kerajaan Sri Wijaya, Kerajaan Kediri, Kerajaan Singosari, Kerajaan Majapahit dan diikuti perkembangannya pada zaman Hindia Belanda dimana orang-orang barat datang ke Indonesia pada abad ke 16, yaitu Portugis, Inggris, Perancis, Denmark, Spanyol, Belanda. Dengan tujuan utama mencari rempah2 sambil menebarkan semboyan 3 G: *God, Gold, Glory* kemudian diikuti berdirinya perpustakaan yang paling awal berdiri yaitu perpustakaan di gereja di Batavia sejak tahun 1624, diresmikan 27 April 1643. Pada saat yang bersamaan muncul juga perpustakaan yang diprakarsai oleh Kraton Mangkunegaran Solo yang mendirikan perpustakaan keratin dan Kraton Yogyakarta mendirikan juga perpustakaan yang diberi nama Radyo Pustoko. Sejarah kemudian berpindah pada masa Jepang, buku-buku banyak diterbitkan dalam bahasa Melayu utk keperluan sekolah dasar. Pada zaman Jepang, koleksi perpustakaan BGKW tetap utuh karena dijaga ketat, yg nantinya akan menjadi cikal bakal dr koleksi perpustakaan nasional RI. Kemudian diikuti pada zaman peralihan, dimana pada zaman peralihan antara tahun 1945 sampai dengan 1950 ini berdirilah Perpustakaan negara RI di Yogyakarta 1948 – merupakan perpustakaan negara pertama kali di Indonesia dan diakhiri pada zaman tahun 1950 sampai dengan akhir 1960 an dengan diikuti berdirinya berdirilah TPR (Taman Pustaka Rakyat) – merupakan embrio dari perpustakaan umum. Dikelola oleh Jawatan pendidikan masyarakat, kementerian pendidikan, pengajaran dan kebudayaan dan didirikan di setiap desa, kabupaten, propinsi. Pada tahun 1969 ini dikenal dengan kebangkitan kembali perpustakaan Indonesia.³

Dikatakan oleh Eryaman⁴ bahwa: *“public libraries can be identified as pedagogical cultural borderlands because they contain subordinate cultures that disturb and permeate the dominant, supposedly homogeneous, culture”*. Adapun kondisi yang menguntungkan bagi perkembangan perpustakaan adalah bahwa perpustakaan akan tumbuh subur apabila :

1. menyadari pentingnya penyimpanan, penyebaran dan perluasan wadah pengetahuan.
2. Hanya pada periode relatif damai dan tenang yang memungkinkan tersedianya waktu yang cukup bagi anggota masyarakat untuk melaksanakan kegiatan kultural dan intelektual.
3. Tersedia waktu dan sarana untuk menumbuhkan seni dan memperbaiki pengetahuan yang dimiliki oleh anggota masyarakat.
4. Dalam masyarakat timbul dorongan untuk memperbaiki diri sendiri dan tumbuh kesadaran akan perlunya informasi.
5. Terjadinya kebangkitan kembali minat belajar yang berpusta di materi grafis dan elektronik.

³ Sulistyio-Basuki..1992. *Periodesasi Perpustakaan Indonesia*. Bandung : Rosda Karya. Hlm. 6 – 22.

⁴ Eryaman, Mustafa Yunus. 2010. “The Public Library as a Space for Democratic Empowerment: Henry Giroux, Radical Democracy and Border Pedagogy, dalam *Critical Theory for Library and Information Science: Exploring the Social from Across the Discipline*. Gloria J. Leckie, Lisa M. Given and John E. Bushman, ed. Englad: Libraries Unlimited. Hlm. 136.

6. Kestabilan pranata masy.dan rasa aman yg membuahakan kemantapan masy.
7. Adanya kepemimpinan yang mendorong penggunaan perpustakaan.
8. Adanya kemakmuran ekonomi yang memungkinkan seorang/lembaga untuk menyumbangkan sebagian untuk perpustakaan.
9. Adanya pertumbuhan ekonomi, kekuatan nasional dan status nasional yang mendorong penyebarluasan penggunaan informasi

Sedangkan peranan perpustakaan dalam masyarakat, yaitu perpustakaan berfungsi di masyarakat, sebagai:

1. Sarana impan karya manusia
2. Fungsi informasi
3. Fungsi rekreasi
4. Fungsi pendidikan
5. Fungsi kultural

1. Kearifan Lokal Melayu dalam Naskah Nusantara dan peran perpustakaan

Perpustakaan sebagai sebuah lembaga organisasi informasi diharapkan menjadi tempat strategis bagi masyarakat dalam perolehan informasi. Pada era global sekarang pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi mengakibatkan semakin meningkat pula jumlah informasi yang dibutuhkan masyarakat. Oleh karena itu Perpustakaan sangat dituntut berperan aktif dalam memperoleh dan mengorganisir berbagai macam informasi tersebut.

Salah satu bentuk informasi yang dibutuhkan masyarakat adalah tentang kearifan lokal daerah tertentu. Kearifan lokal dikonsepsikan sebagai kebijakan setempat (*local wisdom*), pengetahuan setempat (*local knowledge*) atau kecerdasan setempat (*local genius*). Karya kearifan lokal merupakan karya yang sangat berguna bagi masyarakat karena masyarakat dapat memanfaatkan karya kearifan lokal tersebut untuk tujuan berbagai aktifitas keilmuan mereka, seperti kebutuhan pembelajaran, penelitian maupun sarana pelestarian ke generasi selanjutnya. Banyak hal yang perlu dilestarikan dari kearifan lokal suatu daerah, mulai dari seni, budaya, bahasa, hukum dan keilmuannya. Mengingat kodratnya manusia dilingkupi berbagai keterbatasan, salah satunya adalah keterbatasan daya ingat dan usia maka perpustakaan dapat menjalankan fungsi kultural.

Salah satu kearifan lokal yang ada di Indoensia ini adalah kearifan lokal Melayu. Melayu identik dengan Islam. Hal ini menjadi sebuah ketentuan karena budaya Melayu sangat bernafaskan Islam, atau budaya Melayu bersumberkan nilai-nilai ajaran Islam. Berkaitan dengan hal tersebut maka yang dikatakan Melayu adalah berbahasa Melayu, beradat istiadat Melayu, dan beragama Islam. Selain itu falsafah Melayu bersendikan hukum agama Islam atau sebuah ketentuan dan hukum dan ketentuan itu berdasarkan Al Qur'an. Apabila kita lihat pendapat dari berbagai ahli asing yang mengkaji tentang masyarakat Melayu, maka bisa dikatakan bahwa masyarakat Melayu adalah suku bangsa yang maju, selalu mengikuti perkembangan zaman.⁵

⁵ Yuli Nuri Islamiah. 2013. "Kearifan Kebudayaan Lokal Masyarakat Melayu". Dalam <https://yulinuriislamiah.wordpress.com/2013/01/19/kearifan-kebudayaan-lokal-masyarakat-melayu/>. Diakses pada hari Rabu, 23 Agustus 2017 pukul 13.00.

Saat ini, berbagai jenis ragam kearifan lokal banyak yang terdokumentasikan di dalam Naskah Nusantara. Oman menyatakan bahwa berdasarkan penelitian kami di lapangan, ragam bahasa yang digunakan oleh masyarakat Nusantara untuk menulis naskah itu berjumlah tidak kurang dari 20 kelompok bahasa, mulai dari Aceh, Arab, Bali, Batak, Belanda, Bugis-Makassar-Mandar, Jawa dan Jawa Kuno, Madura, Melayu, Minangkabau, Sanskerta, Sasak, Sunda dan Sunda Kuno, Ternate, Wolio. Ini belum termasuk bahasa-bahasa ‘minoritas’ yang dijumpai di bagian Indonesia Timur, Kalimantan, dan Sumatra Selatan.⁶

Lebih lanjut Oman menyatakan bahwa miris misalnya melihat kenyataan bahwa naskah-naskah yang mencerminkan kebinekaan kita itu nyatanya kini lebih banyak teronggok dan jauh dari memori kolektif ahli warisnya sendiri: anak-anak dan generasi muda Indonesia! Jangan harap menjumpai cerita terkait naskah kuno dalam kurikulum sejarah dan kesusastraan di sekolah-sekolah dasar dan menengah. Di perguruan tinggi pun statusnya sangat marjinal. Tidak mengherankan jika kesadaran sebagian masyarakat kita atas keragaman kita sendiri, tidak tertanam dengan baik.⁷

Data yang didapat dari Perpustakaan bahwa saat ini masih terdapat 10.300 naskah kuno yang dimiliki Perpustakaan yang juga perlu mendapatkan pengakuan sebagai warisan dunia yang dikukuhkan UNESCO melalui Memory of the World (MOW). MOW (Memory of the World) adalah Ingatan Kolektif Dunia yang berperan penting dalam sejarah umat manusia sebagai pengingat agar mereka sadar akan keberadaannya dengan segala peristiwa yang dialaminya. Selain itu, manusia juga dapat belajar banyak dari pengalaman-pengalaman masa lalu. Memory of the World yang didokumentasikan sebagai suatu warisan bersejarah dapat memperlihatkan kembali sejumlah keunikan warisan budaya dunia. Pusaka dokumenter ini tersedia dalam perpustakaan, buku, arsip-arsip dalam museum-museum, dan tempat-tempat terjaga lainnya. Namun, banyak pula pusaka-pusaka dokumenter yang hilang akibat penyimpanan yang tidak baik dan tidak terjaga.

Memory of the Nation (MON) merupakan organisasi dan unit non-struktural yang berada dan bertanggung-jawab di lingkungan organisasi yang ditetapkan dengan Surat Keputusan (SK) dan bersifat koordinatif dengan lembaga-lembaga terkait lainnya dalam rangka pelestarian warisan dokumenter, sejarah dan budaya bangsa. MON didukung oleh semua pihak seperti lembaga-lembaga Pemerintah, Akademisi, Profesional, Dunia Usaha, LSM, dan Komunitas. MON dicanangkan oleh Menkominfo pada 23 Mei 2012 di Manado. Korelasi antara MOW dan MON yaitu untuk menyusun program penominasian ingatan kolektif nasional dan memberikan dukungan untuk penominasian Ingatan Kolektif Dunia/*Memory of the World* (MOW).

Pada dasarnya, *Memory of the World* yang menjadi program UNESCO bertujuan melestarikan kekayaan bangsa-bangsa di dunia dalam bentuk “pusaka dokumenter/documentary heritage” karena secara non-material bermanfaat untuk jatidiri bangsa.⁸ Tentu saja hal itu sangat mendukung peran perpustakaan

⁶ Fathurrahman, Oman. “Wawancara dengan Oman Fathurrahman: Sebagian Besar Naskah Kuno, Tak Terawat”. Dalam <http://www.uinjkt.ac.id/wawancara-dengan-oman-fathurrahman-sebagian-besar-naskah-kuno-tak-terawat/>. Diakses pada hari Kamis, 26 Agustus 2017 Pukul 12.00.

⁷ Ibid.

⁸ Kemendikbud. Memory of the World (MOW) Memory of the Nation (MON) dalam <http://kni.kemendikbud.go.id/sector/komunikasi-dan-informasi/memory-of-the-world-mowmemory-of-the-nation-mon/>. Diakses pada hari Selasa, 24 Agustus 2017 Pukul 12.00.

untuk bertindak sebagai pengumpul informasi, pendokumentasian informasi dan melakukan diseminasi informasi melalui fungsi dan perannya.

Menurut Sulistyio Basuki⁹ bahwa fungsi kultural perpustakaan harus mengarah pada upaya pelestarian nilai-nilai kebudayaan. Pentingnya pelestarian karya budaya bangsa bahkan berbadan hukum yaitu dengan adanya Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 4 tahun 1990 tentang serah simpan karya cetak dan karya rekam yang selanjutnya disebut¹⁰ Undang-Undang deposit pada tanggal 9 Agustus 1990 dan Peraturan Pemerintah Nomor 70 Tahun 1991 tentang Peraturan pelaksana Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1990. Undang-Undang deposit ini mewajibkan penerbit dan pengusaha rekaman untuk menyerahkan beberapa eksemplar karya mereka kepada instansi terkait. Lembaga yang diberi amanat untuk melaksanakan undang-undang tersebut adalah Perpustakaan Nasional RI yang berkedudukan di Ibukota Negara untuk menghimpun, menyimpan, dan melestarikan serta mendayagunakan semua karya cetak dan karya rekam yang dihasilkan di wilayah Republik Indonesia. Sedangkan penghimpunan, penyimpanan dan pelestarian serta pendayagunaan semua karya cetak dan rekam yang dihasilkan di daerah dilaksanakan oleh Perpustakaan Daerah di tiap Ibukota Provinsi dan sebagai hasil dari pengumpulan karya tersebut maka terciptalah koleksi deposit.

Perpustakaan umum daerah adalah salah satu jenis perpustakaan yang wajib menyediakan layanan deposit, yaitu layanan yang menyediakan koleksi berupa buku, laporan penelitian atau dokumen-dokumen yang merupakan hasil kajian karya ilmiah, makalah seminar, dan terbitan pemerintah suatu daerah tertentu. Layanan deposit biasanya disediakan dan dilayankan khusus dari koleksi umum lainnya mengingat fungsi koleksi deposit yang harus dilestarikan keberadaannya. Tersedianya layanan deposit di perpustakaan umum diharapkan dapat membantu pengguna untuk memenuhi kebutuhannya akan informasi khususnya informasi kearifan lokal.¹¹ Koleksi deposit yang meliputi karya cetak maupun rekam dari setiap karya intelektual dan artistik yang dicetak dan digandakan oleh seseorang atau lembaga daerah tertentu yang dimiliki bangsa Indonesia merupakan hal yang sangat penting untuk dilindungi, dilestarikan, dan dimanfaatkan semaksimal mungkin baik untuk pengembangan ilmu pengetahuan, kebudayaan maupun penyebaran informasi. Hal ini merupakan salah satu fungsi perpustakaan, yang mana sebagai fungsi deposit perpustakaan berkewajiban menyimpan dan melestarikan semua karya cetak dan karya rekam yang diterbitkan di wilayah Indonesia.

Terlebih dengan perkembangan teknologi informasi dan komunikasi yang sudah sangat pesat, mengharuskan perpustakaan harus berbenah menjadi wujud perpustakaan digital. Seperti yang disampaikan oleh Ross¹² bahwa: "*libraries have long played a critical role in the creation and transmission of scientific knowledge and culture*". Lebih lanjut disampaikan bahwa *Digital library as the infrastructure, policies and*

⁹ Sulistyio Basuki. 1997. Pengantar Ilmu Perpustakaan. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. Hlm. 71.

¹⁰ Perpusnas. Undang-undang Republik Indonesia Nomor 4 Tahun 1990 tentang Serah-simpan Karya Cetak dan Karya Rekam. Dalam <https://luk.staff.ugm.ac.id/atur/UU4-1990SerahSimpanKarya.pdf>. Diakses Hari Jumat, 25 Agustus 2017 Pukul 12.00.

¹¹ Wulan, Cahya Tri. 2016. "Melestarikan Kearifan Lokal Melalui Koleksi Deposit Perpustakaan". Dalam http://bpad.babelprov.go.id/perpus/artikel/97-melestarikan_koleksi_deposit_perpustakaan.html, 23 Maret 2016. Diakses pada hari Jumat 25 Agustus 2017 pukul 12.00.

¹² Ross, Seamuss. 2012. "Digital Preservation, Achival Science and methodological Foundations for Digital Libraries". Dalam *Information Science*. Edited by David Nicholas and Eti Herman, Volume III. London: Routledge. Hlm 484.

*procedures and organizational, political and economics mechanisms necessary to enable access to and preservation of digital contents*¹³.

Menurut Perpustakaan¹⁴, agar pelaksanaan Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1990 dapat dimaksimalkan maka pihak perpustakaan pengelola koleksi deposit harus mengambil langkah nyata yaitu: pengumpulan bahan pustaka dari penerbit dan pengusaha rekaman, sosialisasi dengan penerbit dan pengusaha rekaman, koordinasi dengan pihak internal dan eksternal perpustakaan, dan melakukan pelacakan/*hunting* serta pemantauan sehingga koleksi deposit tersebut dapat dilestarikan dan melaluinya masyarakat dapat lebih mengenali dan memahami karya kearifan lokal daerahnya sendiri.

2. Program unggulan layanan perpustakaan dan informasi budaya lokal (Center of Excellence)

Pembangunan *Centre of Excellence* digagas oleh Perpustakaan Nasional Republik Indonesia. Gagasan ini muncul dan disosialisasikan mulai tahun 2011. Munculnya gagasan seperti ini dilatar belakangi karena Negara Republik Indonesia merupakan negara kepulauan yang terdiri dari berbagai suku dan etnis yang beraneka ragam. Keaneka ragaman itu tersebar di seluruh wilayah NKRI dengan letak geografis yang berbeda pula. Kebinekaan yang melatar belakangi bangsa Indonesia menjadikan bangsa ini kaya akan berbagai jenis kebudayaan daerah, adat, tradisi, kesenian, serta kearifan lokal dari masing-masing daerah. Kekayaan budaya lokal ini mesti dipelihara dan dilestarikan dengan baik sebagai modal dalam pembangunan dan pengembangan kebudayaan nasional. Seperti kita ketahui bahwa Indonesia memiliki 34 provinsi yang tersebar mulai Sabang hingga Merauke, tetapi tidak banyak daerah yang mampu menjadi pusat layanan informasi adat dan budaya, karena ini berkaitan dengan komitmen kepala daerah dan keberadaan fasilitas penunjang. Beranjak dari pemikiran terhadap pelestarian budaya lokal (daerah) maka Perpustakaan mencetuskan ide untuk membangun *Centre of Excellence (CoE)*, yaitu pusat unggulan layanan perpustakaan dan informasi budaya lokal.

Asep Muslih, SH (Kepala Bidang Akuisisi Perpustakaan RI)¹⁵ dalam laporan sekilas mengenai CoE Budaya lokal saat seminar sehari pada Kamis (17/11-2011) di Hotel All Season, Denpasar mengatakan bahwa tujuan didirikannya CoE adalah untuk memenuhi keperluan pemustaka tentang kebudayaan di wilayah nusantara melalui pengembangan perpustakaan yang mampu menyelenggarakan layanan perpustakaan dan informasi tentang budaya masyarakat yang ada di wilayah yang telah ditetapkan dengan standar kinerja yang tinggi.

Terkait dengan itu, maka Badan Perpustakaan Nasional telah memilah dan memilih sejumlah provinsi yang dianggap mampu menjadi pusat unggulan layanan informasi budaya atau "Center of Excellent" bagi satu kawasan yang kemudian terkoneksi secara nasional. Daerah-daerah yang telah ditunjuk Badan Perpustakaan Nasional menjadi *Center of Excellence* itu adalah:

1. Provinsi Riau,

¹³ Ibid. Hlm. 490.

¹⁴ Perpustakaan. 2012. *Undang-undang Republik Indonesia Nomor 4 Tahun 1990 tentang Serah-simpan Karya Cetak dan Karya Rekam*. Jakarta: Perpustakaan. Hlm. 14.

¹⁵ BAPUSIP. "Melestarikan budaya lokal dengan center of excellent". Dalam <http://www.bapusip.baliprov.go.id/id/Melestarikan-Budaya-Lokal-Dengan-Centre-Of-Excellence>. Hari Senin, 21 November 2011. Diakses pada hari Jumat, 25 Agustus 2017 pukul 12.00.

2. Provinsi Jawa Tengah,
3. Provinsi Bali,
4. Provinsi Sulawesi Selatan,
5. Provinsi Papua Barat, dan
6. Provinsi Kalimantan Timur (Kaltim),

Dengan rincian bahwa untuk Provinsi Riau sebagai pusat informasi kebudayaan Melayu, kemudian Jawa Tengah sebagai pusat kebudayaan di seluruh Pulau Jawa, Provinsi Bali sebagai pusat informasi kebudayaan di Bali, Nusa Tenggara Barat dan Nusa Tenggara Timur. Kemudian Sulawesi Selatan menjadi pusat kebudayaan di seluruh Pulau Sulawesi, Papua Barat sebagai pusat kebudayaan wilayah Papua, dan Kaltim sebagai pusat kebudayaan seluruh Pulau Kalimantan yang meliputi Kalimantan Selatan, Kalimantan Tengah, Kalimantan Barat, dan Kalimantan Timur.

Penetapan 6 provinsi sebagai Center of Excellence kebudayaan lokal merupakan implementasi dari inisiatif pembangunan *World Digital Library (WDL)* yang dibahas dalam Badan Dunia yang membidangi Kebudayaan dan Pendidikan (UNESCO) Expert Meeting on the World Digital Library. Penetapan enam provinsi sebagai Center of Excellence ini dengan pertimbangan kesiapan sarana dan prasarana pendukung, kesiapan bangunan, perangkat teknologi informasi dan komunikasi yang sudah ada.

Keenam provinsi yang dipilih berdasarkan letak geografis dan etnis yang dimiliki oleh masing-masing wilayah. Keenam sasaran CoE ini masing-masing mempunyai wilayah kerja di sekitar provinsi terdekat yang sekiranya mempunyai budaya/etnis yang serumpun dengan beberapa kriteria penetapan CoE meliputi terdapat keunggulan sarana dan prasarana serta sistem informasi yang dimiliki, tersedianya koleksi bahan perpustakaan tentang budaya lokal, sumber daya manusia, serta tata kelola dan penjaminan mutu (sistem administrasi yang berfungsi untuk memelihara efektifitas, efisiensi dan produktivitas dalam upaya pewujudan tujuan, sasaran serta memelihara integritas CoE).

Misalnya untuk Provinsi Riau. Provinsi Riau disebut sebagai pusat informasi kebudayaan Melayu. Belum lama ini BPAD (Badan Perpustakaan dan Arsip Daerah) menggelar acara Rakor *Center of Excellence* se Sumatera.¹⁶ dimana dikatakan oleh Chairul Rizki sebagai Kepala BPAD Provinsi Riau bahwa Rakor ini membahas tentang percepatan pembangunan center of excellence Se-Sumatera. Melalui pertemuan ini, diharapkan dapat menghasilkan berbagai kesepakatan dan komitmen bersama diantara pelaku sektor perpustakaan. Karena perpustakaan adalah institusi pengelola koleksi rekam secara profesional dengan sistim yang baku, guna memenuhi kebutuhan pendidikan, penelitian, pelestarian, informasi dan rekreasi pada para pemustaka. Beberapa hal yang terekam di dalam media masa mengenai peran BPAD Riau ini, salah satunya adalah BPAD Riau bertekad menjadikan perpustakaanannya Pusat kebudayaan Melayu se Asia Tenggara. Perpustakaan juga bertekad mengumpulkan koleksi Melayu yang ada di manapun baik dalam bentuk *soft copy* ataupun *hard copy* baik yang kuno maupun yang terbaru. Perpustakaan juga mempunyai program menjalin hubungan dengan sanggar-sanggar Melayu yang ada di Riau sehingga bisa menampilkan pertunjukan Melayu khusus bagi peneliti asing, juga perlu melakukan kerja sama dengan balai adat Melayu

¹⁶ BPAD. 2015. "BPAD menggelar rakor Center of Excellence". Dalam <https://www.riau.go.id/home/skpd/2017/07/24/446-bpad-riau-gelar-rakor-center-of-excellence-se-Sumatera> , JUmam 23 Januari 2015. Diakses pada hari Rabu 25 Agustus 2017 pukul 12.00.

yang ada karena balai adat ini menjadi satu-satunya yang menyimpan informasi kebudayaan Melayu sebelum perpustakaan dan menjadi suatu keuntungan besar karena tidak adanya museum maka perpustakaan dapat mengoleksi kebudayaan Melayu lebih bebas. Selain koleksi kebudayaan Melayu yang diperkaya, staff khusus kebudayaan Melayu juga diprogramkan untuk dilatih agar menguasai tentang kebudayaan Melayu dan mampu berkomunikasi dengan bahasa Melayu dan bahasa internasional.¹⁷

Sesuai dengan peran dan fungsi perpustakaan yang ada, pembangunan koleksi digital center of excellence harus mengedepankan muatan dan koleksi budaya lokal. Hanya dengan demikian, koleksi kebudayaan lokal akan terangkat dan terekspos ditingkat nasional dan internasional. Koleksi budaya lokal diambil sebagai icon dari kajian ini, karena budaya yang mengejawantahkan dan cerminan bentuk karakter yang kuat dari masyarakat tertentu. Berbeda dengan memilik aspek ekonomi, politik dan sebagainya. Koleksi budaya lokal ini yang akan menjadi acuan. Itulah yang kita wujudkan dalam koleksi digital budaya lokal.

Lutfiati¹⁸ mengatakan, ada empat kategori budaya lokal yang bisa dimasukkan dalam koleksi digital. Pertama, budaya lokal itu dapat memberikan kebutuhan informasi bagi masyarakat Kedua, budaya lokal yang terus diperbaharui (up-date).Ketigga, budaya lokal ini harus miliki kekhasan tersendiri dan keempat budaya lokal yang bisa dijadikan koleksi budaya.

Untuk melancarkan pelaksanaan CoE, Perpustnas telah memberikan bantuan pengadaan bahan perpustakaan agar dapat mulai mengembangkan koleksi bahan perpustakaan yang memuat informasi budaya lokal untuk mencapai standar minimum dalam hal penyediaan bahan perpustakaan bernilai budaya tinggi. Selain itu agar perpustakaan yang ditetapkan sebagai CoE dapat memenuhi kebutuhan pemustaka tentang budaya masyarakat yang ada di lingkup wilayah yang telah ditetapkan. Mengenai kandungan informasi budaya yang perlu dikoleksi melingkupi semua dari tujuh unsur kebudayaan yang ada, seperti; bahasa, peralatan hidup/teknologi, mata pencaharian, organisasi sosial, sistem pengetahuan, religi, dan kesenian. Ketujuh unsur kebudayaan itu juga mempunyai unsur yang lebih khusus dan perlu dikoleksi. Koleksi dari unsur kebudayaan itu tidak hanya untuk kepentingan pemustaka akan tetapi untuk melestarikan hasil budaya lokal agar dapat diketahui oleh generasi yang akan datang. Berdasarkan informasi dari Kepala Perpustnas, ibu Sri Sulasmi menyampaikan bahwa indikator lainnya adalah kecenderungan perpustakaan di lokasi setempat dalam menerapkan dan beradaptasi menuju perpustakaan digital, kemudian kepedulian dan dukungan keberlangsungan anggaran dari kepala daerah, termasuk kesiapan sumberdaya manusia setempat. *Center of Excellence* ini menitik beratkan pada pengembangan sistem digital dalam pelayanan keperpustakaanannya dan berkewajiban mengumpulkan cerita rakyat, naskah kuno (manuskrip), kuliner, adat istiadat, kesenian lokal, dan lain-lain untuk dikumpulkan dalam bentuk digital sehingga dapat diakses oleh semua orang di seluruh penjuru dunia secara digital dengan lengkap dan mudah. *Center of Excellence* merupakan program strategis yang dikembangkan pemerintah pada bidang pengembangan perpustakaan digital nasional untuk pelestarian budaya lokal. Perpustakaan mengambil peranan penting sebagai lembaga yang menyimpan, melestarikan, dan mendayagunakan kebudayaan baik yang fisik maupun yang non fisik karena apabila berbagai informasi tentang budaya hanya disimpan atau belum dipamerkan dan didayagunakan karena masih berbentuk

¹⁷ Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Provinsi Riau. "Perpustakaan Daerah Riau menuju Pusat Kebudayaan Melayu se Asia Tenggara". Dalam <http://bpad-riau.pnri.go.id/?q=node/80>. Diakses pada hari Rabu 25 Agustus 2017.

¹⁸ Ibid.

manuskrip, maka perlu adanya upaya untuk mengalihmediakan naskah-naskah itu sehingga bisa disebar luaskan dan bisa didayagunakan. Disinilah peran rekayasa budaya perpustakaan yang harus dibangun. Perpustakaan sebagai sebuah institusi sosial, bertanggungjawab mendokumentasikan dan sekaligus menyebar luaskan informasi kepada masyarakat luas.

C. Penutup

Perpustakaan sebagai pranata sosial masyarakat mempunyai peran dalam seluruh pendokumentasian mengenai Islam dan Kearifan Lokal Melayu dalam Naskah Nusantara. Peran perpustakaan umum dan peran Perpustakaan Nasional Fungsi perpustakaan sebagai center of excellence, menjadi pusat pendokumentasian dan penyebaran informasi yang menghasilkan akses informasi bagi masyarakat. Bagaimana perpustakaan berupaya membangun model konseptual yang mengaitkan kebutuhan informasi, sumber-sumber informasi yang dipakai serta hambatan psikologis intelektual maupun institusional yang dapat menentukan akses informasi kepada masyarakat. Undang-undang Republik Indonesia Nomor 4 Tahun 1990 tentang Serah-simpan Karya Cetak dan Karya Rekam atau yang dikenal dengan undang-undang deposit dari Perpustakaan Nasional sebagai salah satu wujud pelestarian dan pemberdayaan hasil budaya bangsa yang berupa karya cetak dan karya rekam sebagai perwujudan cipta, rasa, karsa dan karya manusia.

Daftar Pustaka

- BAPUSIP. "Melestarikan budaya lokal dengan center of excellent". Dalam <http://www.bapusip.baliprov.go.id/id/Melestarikan-Budaya-Lokal-Dengan-Centre-Of-Excellence>. Hari Senin, 21 November 2011. Diakses pada hari Jumat, 25 Agustus 2017 pukul 12.00
- BPAD. 2015. "BPAD menggelar rakor Center of Excellence". Dalam <https://www.riau.go.id/home/skpd/2017/07/24/446-bpad-riau-gelar-rakor-center-of-excellence-se-Sumatera>, JUMat 23 Januari 2015. Diakses pada hari Rabu 25 Agustus 2017 pukul 12.00.
- Dinas Perpustakaan dan Kearsipan Provinsi Riau. "Perpustakaan Daerah Riau menuju Pusat Kebudayaan Melayu se Asia Tenggara". Dalam <http://bpad-riau.pnri.go.id/?q=node/80>. Diakses pada hari Rabu 25 Agustus 2017.
- Eryaman, Mustafa Yunus. 2010. "The Public Library as a Space for Democratic Empowerment: Henry Giroux, Radical Democracy and Border Pedagogy, dalam *Critical Theory for Library and Information Science: Exploring the Social from Across the Discipline*. Gloria J. Leckie, Lisa M. Given and John E. Bushman, ed. Englad: Libraries Unlimited.
- Fathurrahman, Oman. "Wawancara dengan Oman Fathurrahman: Sebagian Besar Naskah Kuno, Tak Terawat". Dalam <http://www.uinjkt.ac.id/wawancara-dengan-oman-fathurrahman-sebagian-besar-naskah-kuno-tak-terawat/>. Diakses pada hari Kamis, 26 Agustus 2017 Pukul 12.00
- Kemendikbud. Memory of the Wols (MOW)/Memory of the Nation (MON) dalam <http://knju.kemendikbud.go.id/sektor/komunikasi-dan-informasi/memory-of-the-world-mowmemory-of-the-nation-mon/>. diakses pada hari Selasa, 24 Agustus 2017 pukul 12:00.
- Perpusnas. 2012. *Undang-undang Republik Indonesia Nomor 4 Tahun 1990 tentang Serah-simpan Karya Cetak dan Karya Rekam*. Jakarta: Perpusnas.
- Perpusnas. *Undang-undang Republik Indonesia Nomor 4 Tahun 1990 tentang Serah-Simpan Karya Cetak dan Karya Rekam*. Dalam <https://luk.stff.ugm.ac.id/atur/UU4-1990SerahSimpanKarya.pdf>. diakses hari Jumat, 25 Agustus 2017 pukul 12:00.
- Perpustakaan Nasional Republik Indonesia. 2012. *Pedoman Teknis Pengelolaan Karya Cetak dan Karya Rekam*. Jakarta : Perpustakaan Nasional Republik Indonesia.
- Rimbarawa, Kosam dan Supriyanto. 2006. *Aksentuasi Perpustakaan Dan Pustakawan*. Jakarta: Ikatan Pustakawan Indonesia DKI Jakarta dan Sagung Seto.
- Ross, Seamuss. 2012. "Digital Preservation, Achival Science and methodological Foundations for Digital Libraries". Dalam *Information Science*. Edited by David Nicholas and Eti Herman, Volume III. London: Routledge.

- Sardar, Ziauddin. 2000. *Merombak Pola Pikir Intelektual Muslim*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- , 1992. *Tantangan Dunia Islam Abad 21*. Bandung: Mizan.
- Sulistyo Basuki. 1997. *Pengantar Ilmu Perpustakaan*. Jakarta: Gramedia Utama.
- , 1992. *Periodisasi Perpustakaan Indonesia*. Bandung : Rosda Karya.
- , 1999. *Pengantar Ilmu Perpustakaan : Modul materi pokok PIP*. Jakarta: Universitas Terbuka.
- Wulan, Cahya Tri. 2016. “Melestarikan Kearifan Lokal Melalui Koleksi Deposit Perpustakaan”. Dalam http://bpad.babelprov.go.id/perpus/artikel/97-melestarikan_koleksi_deposit_perpustakaan.html, 23 Maret 2016. Diakses pada hari Jumat 25 Agustus 2017 pukul 12.00.
- Yuli Nuri Islamiah. 2013. “Kearifan Kebudayaan Lokal Masyarakat Melayu”. Dalam <https://yulinuriislamiah.wordpress.com/2013/01/19/kearifan-kebudayaan-lokal-masyarakat-melayu/>. Diakses pada hari Rabu, 23 Agustus 2017 pukul 13.00.

HOAX DARI SEGI NORMA DAN KEARIFAN LOKAL DI ACEH

Saifuddin A. Rasyid

Fakultas Adab dan Humaniora UIN Ar-Raniry, Banda Aceh

(Email ; *saifuddin.rasyid@gmail.com*)

Abstrak

Hoax, seringkali diartikan sebagai berita bohong, telah menjadi “trend” yang kini menjadi akrab di bibir masyarakat dan cenderung menjadi perilaku yang biasa di kalangan para netizen. Sebagai satu *impact* negatif dari perkembangan teknologi informasi *hoax* cenderung disadari memberikan pengaruh negatif namun ia dengan sangat mudah dan diminati bergerak dengan lincah di tangan para pegiat informasi. Ia bahkan telah dimainkan sebagai komoditas bagi sementara kalangan yang mencari keuntungan dengan cara cara yang sekenanya. Makalah ini menyoroti pergerakan *hoax* dari kacamata norma – baik yang terkandung dalam hukum positif maupun sisi lainnya dalam norma Islam – disamping kearifan lokal di Aceh. Dari segi hukum positif perilaku terkait dengan *hoax* ini telah diatur dengan detail dalam UU No 19 tahun 2016 tentang informasi dan transaksi elektronik (ITE) dengan pasal pasal yang rigit, yang diantaranya memberikan hak kepada pemerintah untuk melakukan pencegahan dan melakukan penangkapan bagi penyebar berita bohong terutama yang berpotensi menimbulkan kekacauan di masyarakat dan ancaman keamanan negara (pasal 40). Dari pandangan norma Islam persoalan ini dengan amat jelas telah diatur oleh Allah sendiri sebagaimana dapat ditelusuri dalam beberapa ayat alquranseperti An-Nur ayat 16 dan Al-Qalam ayat 10 dan 11, disamping kita diminta untuk mengkonfirmasi (*tabayyun*) setiap menerima informasi dari sumber sumber yang diragukan kebenarannya (QS Alhujurat ayat 6). Ayat ayat tersebut menjadi pertimbangan dasar dari fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 24 Taun 2017 Tentang Hukum dan Pedoman Bermuamalah Melalui Media Sosial. Terhadap semua hal itu persepsi masyarakat lokal ditemukan positif. Umumnya masyarakat berpandangan bahwa penyebaran berita bohong dan apalagi fitnah merupakan perbuatan keji yang dibenci secara agama, dan juga dalam nilai nilai kearifan lokal.

Kata Kunci : *Hoax, Norma hukum, Kearifan lokal*

A. Pendahuluan

Perkembangan teknologi yang merupakan hasil karya manusia di samping memberi dampak positif juga dapat menimbulkan dampak negatif bagi masyarakat dan lingkungannya. Hal ini dapat dilihat dari perilaku masyarakat ditandai dengan adanya kejahatan sosial media yang dapat meresahkan masyarakat dalam menyikapinya. Kejahatan ini ditimbulkan oleh perkembangan dan kemajuan teknologi informasi (TI). Kesalahan dalam memanfaatkan internet dapat menjadikan TI sebagai sarana untuk melakukan kesalahan bahkan kejahatan dalam penyebaran informasi yang bersifat fiktif atau *hoax*.

Hoax adalah kabar, informasi atau berita palsu atau bohong. *Hoax* (baca; Hoks) Merupakan akses natif kebebasan berbicara dan berendapat di internet, khususnya media sosial dan

blog. *Hoax* bertujuan membuat opini publik, menggiring opini, membentuk persepsi juga untuk *having fun* yang menguji kecerdasan, kecermatan pengguna internet dan media sosial.¹

Dari pengertian yang dikemukakan MUI (dalam fatwa MUI No 24 tahun 2017) *hoax* dapat dikategorikan dalam bentuk tindakan *ghibah*, *fitnah*, dan *namimah*. *Ghibah* adalah penyampaian informasi faktual tentang seseorang atau kelompok yang tidak disukainya. *Fitnah (buhtan)* adalah informasi bohong tentang seseorang atau tanpa berdasarkan kebenaran yang disebarkan dengan maksud menjelekkan orang (seperti menodai nama baik, merugikan kehormatan orang). Sedangkan *namimah* adalah adu domba antara satu dengan yang lain dengan menceritakan perbuatan orang lain yang berusaha menjelekkan yang lainnya kemudian berdampak pada saling membenci.

Hoax merupakan suatu pendekatan penyebaran informasi yang kini cenderung mewabah dalam masyarakat, bahkan kecenderungan ini sudah menjadi isu-isu yang sangat familiar seiring dengan isu yang tersebar dalam media sosial. Media sosial telah dimanfaatkan menjadi sarana yang efektif dalam tindak kejahatan (*cyber crime*) terutama dalam menyebarkan informasi-informasi bohong. Rendahnya kesadaran literasi di masyarakat menjadi salah satu faktor pendorong masifnya peredaran kabar bohong atau *hoax*. Budaya baca yang rendah cenderung dapat mempengaruhi masyarakat menelan informasi secara instan tanpa berupaya mencerna secara utuh.² Dilihat dari penyebaran informasi *hoax* di tengah masyarakat yang masih belum paham (kurang *literate*) dengan sumber-sumber informasi faktual, dan bahkan acapkali cenderung mengabaikannya, informasi *hoax* dapat bergerak cepat untuk merusak dan memecahbelahkan keakraban dan rasa saling menghormati didalam masyarakat. Kesenjangan-kesenjangan yang ditimbulkan informasi *hoax* dapat memicu kesalahpahaman antar kelompok sosial dan membuat abu abu antara yang faktual dengan yang fiktif. Untuk itu diperlukan upaya membendung kerusakan dan mengedepankan proses pencerdasan informasi masyarakat dengan mengacu pada norma dan nilai nilai yang diagungkan oleh masyarakat sendiri.

Islam secara gamblang telah menggariskan rambu bagaimana sikap atau prilaku yang tepat dalam mengelola informasi yang segera dan sertamerta tersebar sebagaimana yang dikemukakan Allah SWT dalam Al-Qur'an, surat Al-Hujurat ayat 6 yang artinya: "Hai orang-orang yang beriman, jika seseorang yang fasik datang kepadamu membawa suatu berita, maka telitilah kebenarannya, agar kamu tidak mencelakakan suatu kaum karena kebodohan (kecerobohan), yang akhirnya kamu menyesali perbuatanmu itu".³

¹ Pengertian Hoax: Asal-Usul dan Contohnya | Komunikasi Praktis, dalam www.komunikasipraktis.com > Hoax > Internet > Komunikasi Media. Diakses pada tanggal 20 Agustus 2017.

² Wahid Nashihuddin, Pustakawan, Penangkal Informasi Hoax Di Masyarakat, Dalam https://www.researchgate.net/.../PUSTAKAWAN_PENANGKAL_INFORMASI_HOA..., Diakses pada tanggal 17 Juli 2017.

³ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an Terjemahan Per-kata*, (Bandung: Syaamil Al-Qur'an, 2007), hlm. 516.

Dari dasar ayat diatas dapat disimpulkan bahwa setiap informasi yang tersebar, perlu diteliti terlebih dahulu kebenarannya. Terlebih ayat tersebut seakan akan berbicara secara khusus mengenai perilaku penyebar informasi *hoax*. Kaum fasik yang Allah gambarkan dalam ayat tersebut sebagaimana umum dipahami memiliki karakteristik negatif yang konotasinya memiliki relevansi yang kuat dengan terciptanya kerusakan dan kehancuran dalam kehidupan manusia. Kaum fasik untuk kepentingan dan keuntungan diri dan kelompok secara bersengaja dengan berbagai pola dan strateginya menimbulkan ketidaknyamanan dan bahkan kerusakan di masyarakat. Gara-gara *hoax*, nama baik dan harga diri seseorang dapat tercemar di masyarakat dan walhasil akan memicu konflik kepentingan antar-kelompok tertentu dan meresahkan kehidupan masyarakat.

Di era informasi ini, masyarakat bebas dan dengan mudah dapat menyampaikan pendapat atau opininya, baik melalui lisan, media cetak, maupun media elektronik/*online*. Namun, hal yang perlu diingat bahwa kebebasan yang tidak berbudaya dan beretika akan membawa konsekuensi hukum. Untuk itu masyarakat harus berhati-hati. Kebebasan berpendapat bagi setiap orang di negeri ini untuk berekspresi dan bereksperimen di depan publik, tentu tidak sepatutnya disalahgunakan dengan mengabaikan nilai benar atau salah, jujur atau bohong. Hal ini terkadang menjadi kurang diperhatikan oleh sipenyebar berita, yang penting dapat dibaca dan diketahui oleh publik secara cepat dan luas.⁴

Dari uraian diatas penulisingin melihat lebih lanjut tentang perilaku penyebaran isu-isu yang bersifat *hoax*, mudahnya beberapa kalangan masyarakat berinteraksi dan mengelaborasi berita bohong dilihat dari sudut pandang aturan hukum dan norma agama serta kearifan lokal atau *local wisdom* khususnya berkenaan dengan persepsi mengenai nilai yang hidup dalam masyarakat Aceh.

B. Wabah Hoax

Banjir informasi akibat revolusi media sosial dan hasil kemajuan teknologi komunikasi membuat siapapun bisa memproduksi atau mengakses informasi secara mudah dan murah. Sayangnya bila tanpa diimbangi peningkatan daya kritis dan nalar atau logika yang baik tak sedikit yang terpancing judul-judul provokatif dan membaginya tanpa tahu tulisan tersebut sudah dimodifikasi sebagai pesan hasutan atau *hoax*. Padahal pesan hasutan dan *hoax* memang dibuat dengan tujuan merusak kredibilitas target baik perorangan maupun kelompok tertentu bahkan pemerintah disamping untuk mendapatkan uang.⁵ Sehingga berita yang tersebar ini dapat meresahkan masyarakat dalam menilai suatu berita terkait dengan isu-isu tertentu tubenar atau tidak. Wabah *hoax* memberikan dampak yang negatif dilihat dari kebenaran konten suatu isu yang tersebar.

⁴*Ibid.*

⁵Wabah *Hoax: Kabar Sesat Di Media Sosial*, dalam www.gelora45.com/news/WabahHoax.pdf, Diakses pada tanggal 21 Juli 2017.

Untuk meminimalisir dampak negatif itu perlu adanya suatu solusi dalam menyikapi wabah *hoax* yang sudah menjamur dengan menggunakan media sosial. Sangat mudah bagi penyebar berita *hoax* ini untuk mempublikasikan suatu berita melalui media sosial tanpa memikirkan efek yang ditimbulkan dari berita bohong itu. Begitu juga halnya dengan masyarakat yang dapat mengakses secara bebas berita *hoax* di media sosial. Solusi itu dapat ditemukan dalam aturan hukum dan nilai keagamaan yang dianut serta nilai-nilai kearifan lokal (*local wisdom*) yang dapat dipahami sebagai bentuk “*indigenous ideas*” yang bersifat sangat lokal dari kelompok-kelompok sosial di masyarakat Indonesia. Kearifan lokal (*local wisdom*) ini sebagai nilai yang kuat yang dapat memberikan pengayaan dan keseimbangan atau bahkan perlawanan terhadap promosi “kearifan global” atau globalisasi.⁶

Begitu juga halnya dengan penyebaran isu-isu kebohongan atau *hoax* yang dapat dilihat dari sudut pandang kearifan lokal yang sudah mencoba untuk melihat kebenaran dari sisi nilai lokal yang membumi di kalangan masyarakat Aceh. Bentuk keseimbangan inilah yang kemudian memperhadapkan kecenderungan yang berkembang sebagai akibat dari kemajuan global dengan nilai-nilai yang tumbuh dan berkembang di tingkat lokal.⁷

C. Kebijakan Hukum

a. Norma Islam

Bagaimana kebijakan hukum terkait dengan perilaku penyebaran berita *hoax* dapat ditelusuri dari setidaknya dua sumber hukum, yaitu norma Islam dan hukum formal yaitu UU ITE. Dalam sub bab ini diketengahkan dua dasar kebijakan hukum itu dalam kaitannya dengan perilaku *hoax*. Firman Allah SWT yang melarang untuk menyebarkan praduga dan kecurigaan, mencari keburukan orang, serta menggunjing, antara lain:

Dan mengapa kamu tidak berkata, di waktu mendengar berita bohong itu: "Sekali-kali tidaklah pantas bagi kita memperkatakan ini, Maha Suci Engkau (Ya Tuhan kami), ini adalah dusta yang besar". (QS. An-Nur 16).⁸

Penjelasan ayat tersebut berdasarkan pandangan ulama tafsir, Quraish Shihab; “Semestinya, ketika mendengar berita bohong itu, kalian menasihati mereka agar tidak melakukan tuduhan karena hal itu tidak pantas buat kalian. Semestinya pula kalian heran terhadap kebohongan yang sangat hina dan berbahaya yang mereka perbuat itu”. Tafsir Jalalayn “(Dan mengapa tidak, sewaktu) ketika (kalian mendengar berita bohong itu, kalian tidak mengatakan, "Sekali-kali tidaklah pantas, maksudnya tidak layak bagi kita memperkatakan ini.

⁶ M. Adli Abdullah, dkk, *Kearifan Lokal Di Laut Aceh*, (Banda Aceh, Syiah Kuala University Press, 2010), hlm. 1.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

Maha Suci Engkau, lafal *Subhaanaka* menunjukkan makna ta'ajjub (bahwa ini adalah dusta/bohong) yang besar”.⁹

Selanjutnya Allah SWT menekankan pentingnya menghindari dan atau menjaga diri dari kemungkinan pengaruh perilaku negatif dari orang dan atau kelompok yang suka mencela dan menyebarkan fitnah, dengan firmanNya yang artinya; “*Dan janganlah engkau patuhi setiap orang yang suka bersumpah dan suka menghina, yang suka mencela, yang kian ke mari menghambur fitnah*” (QS. Al-Qalam 10 – 11).¹⁰Demikian juga ancaman siksaan Allah demikian besar terhadap orang yang bersengaja mengupayakan tersiarnya berita bohong, yaitu yang disebutNya sebagai perbuatan keji, atau sebagaimana maksud dari QS An-Nur ayat 19. Oleh sebab itu kita mengambil makna mafhum yang dalam ketika Allah SWT meminta kita menghindari tindakan menggunjing dan mencari cari keburukan orang lain (maksud dari QS Alhujurat ayat 12).

Sejalan dengan upaya mengoperasionalkan ayat tersebut dan oleh karena demikian pentingnya upaya memberikan bimbingan (*guide*) kepada umat dalam hal menyuburnya prilaku berita bohong dan fitnah ini MUI mengeluarkan fatwanomor 24 tahun 2017(ditetapkan pada 13 Mei 2017)tentang media sosial berkaitan dengan penyebaran informasi bohong atau *Hoax*.Bahwa pengguna media sosial seringkali menerima dan menyebarkan informasi yang belum tentu benar serta bermanfaat, bisa karena sengaja atau ketidaktahuan, yang bisa menimbulkan *mafsadah* di tengah masyarakat;banyak pihak yang menjadikan konten media digital yang berisi *hoax*, fitnah, ghibah, namimah, desas desus, kabar bohong, ujaran kebencian, aib dan kejelekan seseorang, informasi pribadi yang diumbar ke publik, dan hal-hal lain sejenis sebagai sarana memperoleh simpati, lahan pekerjaan, sarana provokasi, agitasi, dan sarana mencari keuntungan politik serta ekonomi, dan terhadap masalah tersebut muncul pertanyaan di tengah masyarakat mengenai hukum dan pedomannya.

Berdasarkan pertimbangan di atas, Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia memandang perlu menetapkan fatwa tentang hukum dan pedoman bermuamalah melalui media sosial untuk digunakan sebagai pedoman.¹¹Salah satu yang menjadi pertimbangan MUI untuk mengeluarkan fatwa tersebut adalah banyaknya *hoax*hinggafitnah yang bertebaran di media social yang kemajuannya saat ini dan kedepan sulit dibendung tersebut.¹²

Fatwa MUI ini komprehensif dalam memberikan bimbingan dan rekomendasi yang penting dari perspektif norma islam bagi setiap stakeholder masyarakat dan bangsa Indonesia. Bahwa informasi di era teknologi informasdi ini penting untuk dapat dikelola secara tepat agar

⁹An-Nur-16, Surah Cahaya Ayat-16 - Noble Qur'an (Bandingkan semua ...Dalam id.noblequran.org/quran/surah-an-nur/ayat-16/. Diakses pada tanggal 20 Agustus 2017.

¹⁰*Ibid.*

¹¹*Ibid.*

¹²Fatwa Haram MUI untuk Buzzer Hoax yang Menjamur di Media Sosial, dalam <https://news.detik.com/.../fatwa-haram-mui-untuk-buzzer-hoax-yang-menjamur-di-m...>Diakses pada tanggal 20 Agustus 2017.

menjadi energi penguatan dalam memupuk kemajuan dan kesatuan, tidak malah sebaliknya menjadi destruktif bagi kemaslahatan bermasyarakat dan berbangsa. Namun sebagaimana sifat sebuah fatwa ia lebih merupakan suatu bimbingan moral ketimbang aturan yang memiliki kemampuan memaksa.

b. UU ITE

Dari aturan hukum formal Indonesia memiliki UU No 19 Tahun 2016 yaitu perubahan terhadap UU No 11 tahun 2008 tentang Informasi dan Transaksi Elektronik (ITE). UU tersebut saat ini telah menjadi “pagar” yang semakin kuat bagi segala aktifitas berinformasi di negara ini. Dilihat dari fungsinya UU ini tentu dimaksudkan untuk memberi ketentuan dan aturan yang baku bagi tetap terjaminnya aktifitas berinformasi secara konstruktif.

Salah satu poin penting dari UU tersebut adalah ancaman hukuman bagi setiap orang yang dengan sengaja dan tanpa hak mendistribusikan dan/atau mentransmisikan dan/atau membuat dapat diaksesnya informasi elektronik dan/atau dokumen elektronik yang memiliki muatan penghinaan dan/atau pencemaran nama baik dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 750.000.000,00 (tujuh ratus lima puluh juta rupiah).¹³ Poin ini tentu jelas terkait dengan kebijakan mengatur penyebaran berita *hoax* yang menyebarkan penghinaan atau pencemaran nama baik sebagai isu-isu yang bersifat bohong. Setidaknya pasal ini menjadikan efek jera untuk para pelaku yang mencoba untuk menyebarkan berita bohong atau *hoax* di kalangan masyarakat.

UU ini memperkuat peran pemerintah dalam memberikan perlindungan dari segala jenis gangguan akibat penyalahgunaan informasi dan transaksi elektronik. Bahwa (a) pemerintah wajib melakukan pencegahan penyebarluasan informasi elektronik yang memiliki muatan yang dilarang; dan (b) bahwa pemerintah berwenang melakukan pemutusan akses dan/atau memerintahkan kepada penyelenggara sistem elektronik untuk melakukan pemutusan akses terhadap Informasi elektronik yang memiliki muatan yang melanggar hukum.¹⁴

D. Persepsi Masyarakat

Persepsi adalah proses internal individu yang memungkinkan untuk memilih, mengorganisasikan, dan menafsirkan rangsangan yang ditangkap oleh indra manusia dari lingkungan sekitarnya dan proses tersebut dapat mempengaruhi perilaku individu tersebut.¹⁵ Persepsi adalah serangkaian proses yang dilakukan seseorang guna memperoleh gambaran mengenai sesuatu melalui pemilihan, pengolahan, hingga pengertian informasi mengenai sesuatu

¹³UU No 19 Tahun 2016 - Hukum & Tata Laksana Unhas, dalam htl.unhas.ac.id/.../103211-UU-Nomor-19-Tahun-2016%20tentang%20informasi%20... Diakses pada tanggal 20 Agustus 2017.

¹⁴RUU Revisi UU ITE Telah Disahkan Oleh DPR-RI Menjadi UU, dalam https://kominfo.go.id/index.php/content/detail/...no...uu-ite...uu/.../siaran_pers. Diakses pada tanggal 27 Juli 2017.

¹⁵Deddy Mulyana. *Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001), hlm. 167.

yang diinginkannya. Persepsi tersebut nantinya akan mempengaruhi tindakan seseorang terhadap hal yang dipersepsikannya itu.¹⁶

Persepsi masyarakat terbentuk dari prinsip dan nilai nilai agama yang diyakini, dalam hal ini adalah islam. Namun persepsi ini mengacu pada latar belakang masyarakat Aceh yang berupaya selalu bersandar pada nilai nilai kebenaran. Secara umum masyarakat Aceh masih sangat kuat memegang adat meskipun di tengah agresifitas budaya yang selalu berkembang, nilai mana yang selama ini dianut di dalam masyarakatnya.¹⁷

Sejauh sebagaimana dijelaskan dalam fatwa MUI diatas bahwa *hoax* dapat memicu fitnah, ghibah, *namimah*, gosip, pemutarbalikan fakta, ujaran kebencian, permusuhan, kesimpangsiuran, informasi palsu, dan hal terlarang lainnya yang menyebabkan disharmoni sosial,¹⁸ maka ruang sosial atau adat di masyarakat Aceh memberi batasan bahwa yang demikian itu merupakan perbuatan menyimpang dari agama. Karena nilai sosial di Aceh merupakan pengejawantahan nilai islam itu sendiri.¹⁹ Satu hal yang masih kuat dalam kehidupan sosial masyarakat khususnya kelas bawah di Aceh ialah kepatuhan mereka terhadap hukum. Ungkapan “*Adat jeuet beuranggahoe takông, hukôm h’an jeuet baranggahoe takieh*”, ‘adat dapat sajadengan mudah didobrak, hukum tak dapat seenaknya dikiaskan’ mengisyaratkan bahwa adat dapat saja dilanggar, tetapi hukum tidak dapat seenaknya ditafsirkan atau diputarbalikkan. Hukum bagi masyarakat kelas bawah di Aceh dimaksudkan berbagai hal untuk mencapai kehidupan yang diridhai oleh Allah, berkeadilan, dan harmoni.

E. Nilai nilai Lokal

Adat bak Poteu Meureuhôm
Hukôm bak Syiah Kuala
Kanun bak Putroe Phang
Reusam bak Laksamana

Adagium atau *hadih maja* (pribahasa) di atas sangat populer dan dalam masyarakat di Aceh. Hampir dalam setiap diskusi terkait tema tema hukum, keagamaan dan kemasyarakatan, orang mengutip nasihat leluhur (*indatu*) itu sebagai pembuka.

Apa sebenarnya maksud yang terkandung dalam setiap baris *hadih maja* di atas?

¹⁶Arina Setyawati Agustin, *Persepsi Masyarakat Surabaya Terhadap Online Shop Pada Media Sosial Facebook*, Universitas Pembangunan Nasional “Veteran” Jawa Timur, dalam <https://core.ac.uk/download/pdf/12218429.pdf>. Diakses pada tanggal 27 Juli 2017.

¹⁷ Tim Peneliti IAIN Ar-Raniry & Biro Keistimewaan Aceh Provinsi NAD. *Kelembagan Adat Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam*. (Banda Aceh, Ar-Raniry Press 2005), hlm. 115.

¹⁸Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 24 Tahun 2017 Tentang Hukum dan Pedoman Bermuamalah Melalui Media Sosial, Dalam <https://ppidkemmkominfo.files.wordpress.com/.../fatwa-nomor-24-2017-ttg-medsos.pdf>. Diakses pada tanggal 27 Juli 2017.

¹⁹Wawancara dengan Ketua Bidang Pengkajian, Pendidikan dan Pengembangan Majelis Adat Aceh (MAA), Drs. Nurdin AR, Mhum.

Adat bak Poteu Meureuhôm pada baris pertama di atas dapat dipahami dengan melihat kata *adat* dan *Poteu Meureuhôm*. Adat adalah kebiasaan, kelaziman, peraturan, dan ketentuan. Pengertian ini merupakan pengertian dasar. Namun, untuk pengertian luasnya, Mohd. Harun menyebutkan berarti *kekuasaan*. Lalu, apa yang dimaksud dengan *Poteu Meureuhôm*? Masih merujuk pada buku yang sama, disebutkan bahwa *Poteu Meureuhôm* berarti *Paduka Almarhum*. Paduka Almarhum itu sendiri bermakna *raja yang sudah meninggal dunia*. Lebih lanjut, disebutkan bahwa dalam bahasa Aceh, *Poteu* identik dengan *our king* dalam bahasa Inggris.

Istilah *Poteu Meureuhôm* itu dinisbatkan kepada Sultan Iskandar Muda Meukuta Alam yang memerintah Kerajaan Aceh Darussalam selama tiga puluh tahun (1607-1636). Di bawah sultan termasyhur inilah disusun sistem pemerintahan Kerajaan Aceh Darussalam yang lebih teratur.²⁰ Dalam pemerintahan yang demokrasinya yang seperti sekarang ini dinamakan pelaksana pemerintahan dan pemegang kekuasaan eksekutif (simbol adat), di level desa (*gampong*) diperankan oleh kepala desa (*geuchik*).

Adapun maksud dari kalimat hukum bak Syiah Kuala adalah sebagai simbol keadilan, kejujuran dan keagamaan. Ungkapan tersebut disandarkan kepada politikus agung, ahli pikir serta negarawan yang terkenal yaitu Syech Abdul Rauf yang makamnya terletak di kuala krueng Aceh, karena itu disebut *Syiah Kuala*. Syekh Abdul Rauf terkenal dengan sebutan Kadi Malikul Adil Mufti Kerajaan. Dalam pelaksanaan pemerintahan kerajaan Darussalam, Syiah Kuala sebagai pemegang kekuasaan pelaksanaan hukum, yang dalam negara demokrasi disebut *Yudikatif*. Kerajaan Aceh Darussalam dimasa pemerintahan Sultan Iskandar Muda adalah *Kerajaan Islam*, oleh karena itu hukum yang berlaku adalah *Hukum Islam*. Sedangkan Syekh Abdul Rauf adalah seorang ulama fiqih dan *Mufti Kerajaan Kadi Malikul Adil*, oleh karena itulah hukum disimbolkan kepadanya, yaitu *Hukum Bak Syiah Kuala*.

Qanun artinya adalah *undang-undang*. Undang-undang dibuat oleh Musyawarah Pengadilan Rakyat atau Mahkamah Rakyat. Pada masa sebelum Sultan Iskandar Muda menjadi raja, Mahkamah Rakyat tersebut belum terbentuk dalam Kerajaan Aceh. Setelah Sultan Iskandar Muda berkuasa, atas saran dan prakarsa dari permaisuri Sultan berasal dari Kerajaan *Pahang* yang bernama Putri Kamaliah, maka terbentuklah Mahkamah Rakyat. Mahkamah Rakyat bila kita ambil persamaannya dalam pemerintah demokrasi sekarang adalah Dewan Perwakilan Rakyat, sedangkan Qanun persamaannya sekarang adalah undang undang. Oleh karena Putri Kamaliah yang memprakarsai terbentuknya Mahkamah Rakyat maka Putri Kamaliah dijadikan sebagai simbol dari Qanun tersebut, dengan ungkapan *qanun Bak Putro Phang*

Sedangkan *Reusam* adalah *pengurus bidang bidang diplomatik, keprotokolan, dan etika*. Biasanya urusan keprotokolan tersebut diurus oleh *Kementerian Pertahanan atau angkatan*

²⁰Mohd. Harun, *Memahami Orang Aceh*, Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2009

perang dalam kerajaan Aceh Darussalam. Pemegang jabatan tertinggi sebagai Menteri Pertahanan ditunjuk *Panglima Tertinggi Angkatan Laut*, yaitu Laksamana. Oleh karena itu Laksamana dilambangkan sebagai pemegang urusan *protokol*, diplomat atau hubungan luar negeri dan etika dengan sebutan *Reusam Bak Lakseumana*.²¹

Penjelasan *hadih maja* diatas menggambarkan bahwa dalam akar masyarakat di Aceh masih hidup secara kuat nilai sosial yang dirangkai atas fungsi fungsi kepemimpinan masyarakat yang bersumber dari Islam. Nilai sosial khas yang terbangun dari pengalaman Aceh masa lalu menginspirasi suatu pola pembagian peran yang jelas yang dapat digunakan oleh para pemimpin masyarakat sebagai energi yang kuat dalam membangun interaksi kehidupan di masyarakat secara positif.

Satu hal yang penting dicatat bahwa masyarakat Aceh apresiatif terhadap nilai sosial semacam ini karena diyakini bahwa agama, dalam hal ini islam, merupakan faktor dominan disitu.

Berikut ini ditampilkan dua adagium yang mencerminkan secara kuat keyakinan masyarakat bahwa perilaku negatif yang merugikan pihak lain, tentu dalam berbagai bentuknya, akan berimplikasi negatif pula bagi diri sendiri. Peribahasa berikut ini populer di masyarakat; “*so nyang dengki-khianat meu wo laknat ateuh tuboh droe*”, siapa yang dengki-khianat kembali laknat atas tubuhnya sendiri. Peribahasa ini sangat mengakar dan akrab bagi masyarakat di Aceh. Orang takut melakukan tindakan yang merugikan orang lain karena memahami maknanya dan mengetahui konsekuensinya.²²

Penyebutan *dengki-khianat* dipahami sebagai frasa yang berat untuk menggambarkan bermacam jenis penyakit hati atau sifat buruk yang disertai tindakan secara bersengaja dan sadar dengan tujuan untuk menyakiti perasaan dan merusak citra orang lain. Sedangkan *laknat*, menurut kamus besar bahasa Indonesia, merupakan kutukan atau *laknatullah* yaitu kutukan dari Allah. Masyarakat umumnya meyakini bahwa kutukan itu dapat berujud dalam bentuk dosa besar akibat kemarahan Allah dan implikasinya tidak mesti nanti di akhirat tetapi juga segera dalam kehidupan di dunia ini.

Membuat dan menyebarkan berita bohong (*hoax*), memfitnah, ghibah, namimah dan lainnya merupakan deretan bentuk tindakan negatif yang dapat menyakiti dan merugikan pihak lain, dan diyakini bahwa pelakunya akan menerima implikasi dalam bentuk laknat langsung dari Allah baik secara langsung maupun tidak langsung.

Contoh adagium lainnya yang dapat dimaknai langsung terkait dengan tindakan penyebaran berita bohong atau *hoax* adalah “*bek galak meu-upat, ceukang lidah watee ta mate*”, jangan suka

²¹<http://yusmarwandi.blogspot.co.id/2012/02/adat-aceh.html>, diakses pada 21 Agustus 2017

²²Drs. Nurdin AR, M.Hum, *Op.cit*

mengumpat, kaku lidah saat mati.²³*Meu-upat* dalam masyarakat Aceh dipahami sebagai tindakan secara bersengaja membuat dan menyebarkan berita negatif mengenai seseorang atau kelompok ke pihak lain baik dengan tujuan untuk menjatuhkan ataupun mencari sensasi. Tindakan ini tepat disebut *ghibah* atau dikenal juga dengan sebutan lalat merah.

Ceukang lidah watee mate (kaku lidah saat mati) dalam adagium diatas mengandung makna dan pesan yang sangat kuat, yaitu dapat berakibat langsung pada sesuatu yang amat ditakuti oleh masyarakat Aceh. Adalah merata pemahaman masyarakat di Aceh mengenai husnul khatimah saat seseorang meninggal dan ini termasuk cita cita setiap orang. *Ceukang lidah* disini lebih dimaknai sebagai keadaan ketidakmampuan seseorang mengucapkan kalimat tahlil saat menjelang sakaratul maut. Padahal hal itu penting sebagai indikator seseorang husnul khatimah dan mendapat imbalan syurga, sebagaimana sabda Rasulullah SAW yang mafhumnya bahwa barangsiapa yang akhir kalamnya *la ilaha illallah* masuk syurga, atau sebagaimana beliau sendiri bersabda.

F. Kesimpulan

Dari pemaparan diatas dapat disimpulkan bahwaindakan membuat dan menyebarkan berita palsu atau *hoax* yang telah menjadi demikian mudah sejalan dengan perkembangan teknologi informasi namun sangat berdampak buruk bagi masyarakat karena dapat menyuburkan persepsi negatif antar individu, kelompok dan institusi. Karena itu perlu diupayakan terus menerus untuk meningkatkan pengetahuan dan kesadaran masyarakat mengenai hal ini.

UU ITE dan Fatwa MUI khusus mengenai tata penggunaan medsos merupakan dua dasar kebijakan hukum dan norma yang komprehensif untuk mengatur aktifitas berinformasi masyarakat Indonesia. Namun diperlukan inisiatif untuk menyuburkan peran nilai nilai kearifan lokal di Indonesia untuk memberikan ruang yang cukup bagi berkembangnya perilaku positif dan konstruktif dalam berinformasi sejalan dengan maksud keluarnya UU ITE dan Fatwa MUI diatas sehingga informasi yang saat ini berkembang cepat dengan dukungan TI tidak malah menjadi destruktif bagi kesatuan dan kemajuan bangsa dan masyarakat Indonesia.

Aceh sebagai bagian dari bangsa ini memiliki nilai nilai kearifan lokal yang telah tumbuh sejak lamadan masih utuh berperan dalam sistem sosial masyarakat. Hadih-hadih maja yang tertata dan melembaga dalam masyarakat dapat dikembangkan menjadi pagar kuat dalam meredam perilaku negatif masyarakat dalam membuat dan menyebar berita bohong atau *hoax*, dan menyuburnya perilaku negatif lainnya yang berdampak merugikan bagi citra orang lain. Satu yang mendasar dari nilai kearifan di Aceh adalah bertumpu pada agama, dalam hal ini Islam. Sehingga para ulama dan para guru agama (Islam) di sekolah sekolah seyogianya dapat berperan lebih banyak

²³Drs. Nurdin AR, M. Hum, *Ibid*

dalam menguatkan inisiatif membangun rambu rambu yang sejalan dengan kebijakan hukum, norma dan kearifan yang ada.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Adli,dkk, *Kearifan Lokal Di Laut Aceh*, Banda Aceh, Syiah Kuala University Press, 2010.
- Agustin, Arina Setyawati, *Persepsi Masyarakat Surabaya Terhadap Online Shop Pada Media Sosial Facebook*, Universitas Pembangunan Nasional “Veteran” Jawa Timur, dalam <https://core.ac.uk/download/pdf/12218429.pdf>. Diakses pada tanggal 27 Juli 2017.
- Departemen Agama RI, *Al-Qur'an Terjemahan Per-kata*, Bandung: Syaamil Al-Qur'an, 2007.
- Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 24 Tahun 2017 Tentang Hukum dan Pedoman Bermuamalah Melalui Media Sosial, Dalam <https://ppidkemkominfo.files.wordpress.com/.../fatwa-nomor-24-2017-ttg-medsos.pdf>. Diakses pada tanggal 27 Juli 2017.
- Mulyana. Deddy, *Ilmu Komunikasi SuatuPengantar*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001.
- Nashihuddin, Wahid, Pustakawan, Penangkal Informasi *Hoax* Di Masyarakat, Dalamhttps://www.researchgate.net/.../PUSTAKAWAN_PENANGKAL_INFORMASI_HOA..., Diakses pada tanggal 17 Juli 2017.
- Riana, Dwiza, *Persepsi hoax di kalangan mahasiswa dan dosen - Tentang Seminar*, Dalamseminar.ubsu.ac.id/download_materi.php?p=Materi_4_Dr_Dwiza_Riana.pdf. Diakses pada tanggal 27 Juli 2017.
- RUU Revisi UU ITE Telah Disahkan Oleh DPR-RI Menjadi UU, dalam https://kominform.go.id/index.php/content/detail/...no...uu-ite...uu/.../siaran_pers. Diakses pada tanggal 27 Juli 2017.
- Tim Peneliti IAIN Ar-Raniry & Biro Keistimewaan Aceh Provinsi NAD. *Kelembagan Adat Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam*. Banda Aceh, Ar-Raniry Press 2005.
- Wabah *Hoax: Kabar Sesat Di Media Sosial*, dalam www.gelora45.com/news/WabahHoax.pdf, Diakses pada tanggal 21 Juli 2017.

ISLAM AND HUMANITIES (ISLAM AND MALAY LOCAL WISDOM)

Kontak Melayu sebagai entitas kebudayaan dengan Asia Barat (Arab) melahirkan asimilasi budaya yang sangat kuat dan berpengaruh pada penyebaran agama Islam di wilayah Asia Tenggara. Kebudayaan Arab merupakan kebudayaan yang paling banyak berpengaruh di samping budaya dari kawasan anak benua India dan Asia Selatan. Begitu kuatnya pengaruh Islam terhadap kebudayaan Melayu sehingga muncul kesimpulan bahwa “Dunia Melayu Dunia Islam”. Secara kultural, tesis kebudayaan Melayu dan Islam dapat dilihat dalam ungkapan “Adat bersendi syarak, syarak bersendikan Kitabullah” di daerah-daerah, seperti: Aceh, Minangkabau, Riau, Jambi, Palembang, Banjar, Bugis, Gorontalo, Ternate, dan sebagainya. Adagium yang kemudian populer adalah “Tak Melayu Tak Islam”.

Islam telah mewarnai kebudayaan Melayu sehingga menjadi sebuah entitas budaya yang khas dan *distinctive* dengan keislaman. Unsur-unsur budaya lokal mempunyai potensi *local genius* karena telah teruji kemampuannya untuk bertahan sampai sekarang. Dalam perkembangan selanjutnya *local genius* ini menjadi sebuah kearifan lokal (*local wisdom*) yang dapat dipahami sebagai gagasan-gagasan setempat (*local*) yang bersifat bijaksana, penuh kearifan bernilai baik yang tertanam dan diikuti oleh anggota masyarakatnya. Namun, pada kenyataannya kearifan lokal Melayu ini mulai ditinggalkan seiring kemajuan teknologi informasi yang semakin canggih. Pada bagian yang lain, kearifan lokal semakin hilang seiring munculnya gerakan *puritanisme* yang *memberangus* budaya-budaya lokal yang secara generik dianggap tidak islami.

Prosiding The 2nd Annual International Symposium on Islam and Humanities (Islam and Malay Local Wisdom)

Asosiasi Dosen Ilmu-Ilmu Adab (ADIA)
Perguruan Tinggi Keagamaan Islam se-Indonesia
Palembang, 08-11 September 2017

