

# Kritik Atas “Nalar Melayu”:

Telaah Atas Tradisi Intelektual Islam Indonesia dan Problem Rasionalitas\*

Oleh. Ahmad Baso



*Di Indonesia, ilmu-ilmu burhani (rasional-demonstratif) tidak berkembang sebagaimana di belahan dunia Islam yang lain. Tradisi pemikiran Islam yang hidup subur adalah ilmu-ilmu bayani (fikih) dan irfani (tasawuf). Hal ini berakibat antara lain mandeknya pemikiran filosofis, spekulatif dan sain. Tulisan ini hendak mencoba membahas lebih serius proses terbentuknya tradisi intelektual Islam di Indonesia—yang oleh penulis diistilahkan sebagai “nalar melayu”, sembari memberikan tawaran-tawaran kreatif bagi pemecahannya.*

**M**engkaji tradisi intelektual Islam Indonesia seharusnya diproyeksikan pada konteks tradisi berpikir yang berkembang sejak permulaan masuknya agama Islam di Tanah Melayu secara keseluruhan, yang membentang dari ujung utara semenanjung Malaya (Malaysia sekarang) sampai ke ujung selatan pulau Jawa. Dan dari sana kemudian bisa ditemukan corak tradisi berpikir macam apakah yang berkembang selama berabad-abad yang kemudian pada akhirnya membentuk apa yang nantinya saya sebut sebagai “nalar Melayu” —mengikuti peristilahan “nalar Arab” (*al-'aql al-'arabiy*) yang dipakai Mohammed Abed al-Jabiri untuk konteks Arab.<sup>1</sup>

Meski tulisan ini tidak mendalam, setidaknya bisa merangsang kajian lebih lanjut

tentang kaitan antara wacana intelektual Islam Indonesia dan problem rasionalitas.

## Akar-akar Penyebaran Tradisi Fikih dan Tasawuf

Pertanyaan awal yang setidaknya-tidaknya bisa menggambarkan tesis utama tulisan ini ialah: mengapa ilmu-ilmu *burhani* (rasional-demonstratif), atau setidaknya pemikiran-pemikiran spekulatif, filosofis serta pemikiran sain tidak berkembang di Tanah Melayu, khususnya di bumi Nusantara, sementara di wilayah muslim lainnya, ilmu-ilmu tersebut berkembang pesat, misalnya di India, Persia dan Andalusia?

Nurcholish Madjid sudah berbicara tentang

\* Bagian pertama dari beberapa tulisan.

<sup>1</sup> Lihat bukunya *Silsilah Naqd al-'Aql al-'Arabiy* (Seri Kritik Nalar Arab) yang terdiri dari tiga buku masing-masing dengan judul: *Takwin al-'Aql al-'Arabiy*, *Bunyat al-'Aql al-'Arabiy* dan *al-'Aql al-'Siyasi al-'Arabiy*. Semuanya diterbitkan oleh Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyah, Beirut, tahun 1991 dan 1992.

kesejangan intelektual dan kultural antara Indonesia dan wilayah Dunia Islam lainnya, yang pada gilirannya mengakibatkan kemiskinan intelektual dan tidak tumbuhnya tradisi intelektual yang mapan.<sup>2</sup> Tapi, itu belum cukup menjawab pertanyaan di atas. Menurut Nurcholish dalam bukunya *Tradisi Islam*, kesejangan itu ditandai misalnya pada kasus ketika di wilayah yang kini dikenal Timur Tengah itu pada abad ke-12 M muncul satu polemik filsafat dengan al-Ghazali sebagai tokoh utamanya, maka di Tanah Air pada saat yang sama tampil tokoh Jayabaya, raja Kediri yang menulis buku *Jangka Jayabaya*.

Kalau yang pertama mewariskan suatu rangkaian karya renungan filosofis yang amat mendalam, maka yang terakhir ini mewariskan suatu karya yang oleh banyak orang di era modern ini dianggap sebagai hasil kreatifitas imajinatif, jika tidak dikatakan sebagai sebuah khayalan dan reka-reka belaka.<sup>3</sup> Namun, analisa Nurcholish ini belum cukup menjawab persoalan seperti bagaimana sebuah tradisi fikih dan tasawuf begitu berakar dalam warisan Islam selama berabad-abad, sedang tradisi filsafat dan sains bahkan tak pernah berpijak di Tanah Melayu.

Namun demikian, tulisan Zailan Moris dalam *History of Islamic Philosophy* kemungkinan bisa menjawab sebagian soal tersebut.<sup>4</sup> Dengan menelusuri perkembangan arus pemikiran Islam yang masuk ke Tanah Melayu di masa-masa awal masuknya Islam, terutama pada abad 16 dan 17, Moris menemukan sejumlah besar literatur fikih,

kalam dan tasawuf. Peranan besar yang dimainkan para sufi dalam proses Islamisasi juga ditekankan misalnya dengan melihat munculnya tokoh-tokoh sufi besar yang tentu saja menghasilkan banyak karya dalam bidang tasawuf, semisal Hamzah Fansuri (wafat sekitar 1600), Syamsuddin Sumatrani (w.1630), Nuruddin al-Raniri (w.1666) dan Abdurrauf Singkel (w.1693).

Namun, yang menarik dari pengamatan Moris adalah bahwa peran dominan kaum sufi tersebut berjaln-berkelindang dengan predisposisi alami bangsa Melayu yang berkecenderungan lebih estetis dari "sekadar" bersifat filosofis. Dan ini pada akhirnya, lanjut Moris, menciptakan iklim yang tidak kondusif bagi pertumbuhan suatu tradisi berfilsafat atau *hikmah*, seperti yang ditemukan di wilayah Persia dan Andalusia.<sup>5</sup> Oleh karena itu, perkembangan yang berlangsung dalam pemikiran Islam di wilayah ini sangatlah unik. Soalnya, persoalan-persoalan filsafat seperti hakekat realitas, hakekat dan nasib umat manusia, asal-usul dan susunan alam serta etika, semuanya diambil alih oleh tasawuf.<sup>6</sup> Pernyataan serupa juga dikemukakan Sutan Takdir Alisjahbana, sastrawan dan budayawan terkenal abad ini, yang melihat watak berpikir orang Melayu pribumi bersifat emosional, kabur dan kompleks, sehingga tidak memungkinkan berkembangnya filsafat.<sup>7</sup>

Dalam kerangka menjawab pertanyaan di atas secara lebih akurat, analisa seperti yang dipaparkan Moris dan Takdir di atas kiranya lebih berguna jika ditambah dengan analisa perbandingan misalnya

<sup>2</sup> Lihat Nurcholish Madjid, *Tradisi Islam: Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 3-11 dan 43-46.

<sup>3</sup> N. Madjid, *Menumbuhkan Tradisi Intelektual Islam Indonesia*, dalam *Ibid.*, h. 43-44.

<sup>4</sup> Lihat Zailan Moris, *South-east Asia*, dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Part II (London & New York: Routledge, 1996), h. 1134-1140.

<sup>5</sup> Z. Moris, *Ibid.*, h. 1135. Kecenderungan estetis ini juga ditunjukkan Moris pada kasus agama Hindu maupun Budha yang masuk ke Tanah Air. Sejumlah teks-teks terjemahan atas naskah-naskah suci—semisal Mahabarata, Ramayana dan Upanishads—banyak mengabaikan dimensi intelektual dan filosofis naskah tersebut dengan lebih menekankan pada aspek mistis dan mitologisnya. Dan bentuk semacam ini yang kemudian divisualisasikan dalam bentuk kesenian wayang. Oleh karenanya, meski pernah mengalami masa kejayaan pada abad 10, 11 dan 12, di kalangan penganut Hindu maupun Budha tidak pernah muncul seorang pemikir atau filsuf, atau setidaknya-tidaknya tulisan-tulisan tentang filsafat Budha atau Hindu.

<sup>6</sup> Z. Moris, *Ibid.*

<sup>7</sup> Lihat S. Takdir Alisjahbana, *Islamic Thought and Culture in Southeast Asia in Relation to The Future of Islam*, dalam *International Seminar on Islam in Southeast Asia* (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1986) h. 34-43.

dengan pengalaman Islamisasi negeri anak benua India —di mana tradisi filsafat Hindu dan Budha berakar kuat. Sebelum Mahmud Ghaznah menduduki India dan membangun kerajaan Ghaznawi di wilayah Transoxiana dan Afghanistan di awal abad 11 M, terdapat sejumlah para pendakwah sekte Ismai'li, cabang Syi'ah, yang memperkenalkan filsafat Islam di wilayah India. Dan mereka membangun tradisi filsafat sendiri, yang dikenal Filsafat Isma'ili, setelah mereka berhasil mendirikan kerajaan tersendiri di Multan dan Mansurah di kawasan Sind (India kini) antara tahun 960-1020 M. Dan di era kerajaan Ghaznawi, kegiatan intelektual dan filsafat juga bermunculan. Raja pertamanya, Sultan Mahmud, dikenal sebagai pengayom ilmu dan seni, dan membangun sejumlah perpustakaan. Dan Mahmud pula yang membawa al-Biruni, saintis Islam yang terkenal itu, ke India untuk menyelesaikan risalah-risalah astronomi dan filsafatnya, seperti *Tabqiq ma lil Hind* dan *Qanun al-Mas'udi* yang dipersembahkan kepada anaknya, Sultan Mas'ud. Yang terakhir ini dikenal lebih menghargai kalangan filosof dan sastrawan, dan bahkan mengoleksi karya-karya al-Kindi, al-Farabi dan Ibnu Sina. Pada masanya terjadi perpindahan ajaran-ajaran filsafat dari Ghaznah dan Khurasan ke wilayah India.<sup>8</sup>

Selain penjelasan sejarah di atas, hendaknya juga ditambah dengan analisa sosiologis atas perkembangan Islamisasi di bumi Melayu, terutama yang berkaitan dengan tradisi pemikirannya.

Dalam satu tulisannya di harian bergengsi Timur Tengah, *al-Sharq al-Awsath*, M. Abed al-Jabiri, salah seorang intelektual garda depan pemikiran Arab asal Maghribi, mengamati perkembangan lingkungan kaum intelektual dengan pertumbuhan kota-kota di dunia Islam.<sup>9</sup> Pembangunan kota Baghdad misalnya pada tahun 150 H oleh Khalifah Abu Ja'far al-Manshur dari Kerajaan Abasiyah segera memunculkan sejumlah aliran fikih, bahasa, kalam dan filsafat. Dalam

filsafat misalnya, muncul satu mazhab —yang kemudian dikenal *Baghdadiyah* atau *Maghribiyah*—, yang memusatkan perhatiannya pada pengembangan filsafat dan ilmu-ilmu rasional Aristotelian, seperti manthiq (logika) dan ilmu-ilmu alam. Tokoh-tokohnya antara lain Hunain bin Ishaq, penerjemah buku-buku Yunani dan Abu Bisyr Matta bin Yunus serta Abu Sulaiman al-Manthiqi al-Sijistani. Demikian pula di Khurasan, setelah ditaklukkan umat Islam, muncul satu aliran filsafat yang menamakan dirinya falsafah *masyriqiyyah*, sebagai tandingan atas mazhab *maghribiyyah* di Baghdad, yang memberi penekanan pada ilmu-ilmu non-rasional. Di antara tokohnya adalah Ibnu Sina dan Suhrawardi.<sup>10</sup>

Bagaimana jika dibandingkan dengan pertumbuhan kota-kota di Tanah Melayu yang mengikuti proses Islamisasi? Harus diakui bahwa kota-kota ini lebih dikenal sebagai “kota dagang” dari pada “kota ilmu”. Dan ini adalah akibat logis dari penyebaran Islam yang berlangsung melalui jalur dagang, dan bukan melalui transmisi keilmuan seperti yang terjadi di India. Maka, yang terjadi kemudian, kota-kota dagang seperti Malaka, Samudera Pasai, Banten, Demak, Sunda Kelapa, Gresik, dan Makasar justru melahirkan semacam *enklav-enklav* pedagang muslim di pesisir pantai. Dan bukan *enklav-enklav* komunitas intelektual yang bercirikan mazhab atau aliran pemikiran.

### Tradisi Fikih

Lalu bagaimana dengan tradisi berfikih yang kemudian bisa mengakar di bumi Melayu? Satu hipotesis bisa diangkat dalam konteks ini. Max Weber, sosiolog ternama abad ini, pernah menyebut adanya korelasi antara aktivitas ekonomi dan kebutuhan akan satu lembaga hukum. Ketika kegiatan ekonomi makin meningkat, maka pada saat itu juga kebutuhan akan kepastian dan jaminan dari suatu undang-undang atau perangkat hukum lainnya kian

<sup>8</sup> Penjelasan lebih lanjut tentang perkembangan filsafat di negeri India lihat Hafiz A. Ghaffar Khan, India, dalam Nasr dan Leaman, op. cit., h. 1051-1075.

<sup>9</sup> Lihat M. Abed al-Jabiri, *al-Mutsaqqafun wal Tasamuh*, dalam *al-Sharq al-Ausath*, 7 Februari 1995, h. 16.

<sup>10</sup> Uraian tentang kedua mazhab ini dapat dibaca pada M. Abed al-Jabiri, *Takwinul al-Aql al-Arabiyy*, op. cit.

<sup>11</sup> Lihat Max Weber, *Economy and Society*, edited by Guenther Roth dan Claus Wittich (Berkeley: University of

menguat.<sup>11</sup> Dengan demikian, bisa ditarik hipotesa bahwa kegiatan perdagangan di beberapa wilayah Melayu membangkitkan minat pada pendalaman sebagian aspek Islam yang bernuansa legal-yuridis-formal, dalam hal ini ialah aspek fikih. Hal ini sekurang-kurangnya bisa dibuktikan dari pengamatan A. H. Johns, Teuku Iskandar dan Denys Lombard.<sup>12</sup>

A. H. Johns memberi satu hipotesa bahwa salah satu basis Islamisasi di Asia Tenggara sejak awal abad ke-13 ialah stabilisasi dan keyakinan bisnis, yang pada gilirannya juga disebabkan oleh pelaksanaan hukum perdagangan muslim yang berlaku di antara pelaku-pelaku bisnis.<sup>13</sup>

Menurut T. Iskandar, Profesor Sastra Melayu Klasik dari Universitas Brunei Darussalam, sebagai kota pelabuhan yang kosmopolitan pada saat itu Malaka membutuhkan perangkat undang-undang yang mengatur perdagangan. Undang-undang pertama dibuat oleh Sultan Muhammad Syah (1424-1444), raja Malaka pertama yang memeluk Islam, yang kemudian disempurnakan oleh Sultan Mahmud Syah (1488-1511) yang pernah belajar muamalat pada Maulana Yusuf, seorang ulama berpengaruh di Kerajaan Malaka.<sup>14</sup> Di bagian awal teks undang-undang tertera: "...ialah (maksudnya sultan Muhammad Syah) yang mempunyai adat dan hukum dan perintah datang sekarang ini."<sup>15</sup> Selain

itu, Undang-undang Laut dikeluarkan Sultan Muzaffar Syah, yang di dalamnya tertera: "... dialah yang mengeluarkan surat adat-istiadat dan undang-undang orang Melayu."<sup>16</sup>

Sementara itu, Denys Lombard, Professor Sejarah Asia Tenggara di Universitas Paris, juga mengatakan bahwa di bumi Melayu banyak sudah ditulis naskah undang-undang, terutama sejak abad 15. Naskah-naskah tersebut, bukan hanya menyebut adanya subyek hukum, tapi juga memberi keterangan tentang organisasi masyarakat baru.<sup>17</sup> Lombard menyebut Undang-undang Melaka sebagai naskah undang-undang tertua yang mencoba mengatur praktek-praktek perdagangan maupun hukum kelautan.<sup>18</sup> Lombard juga mengutip sejumlah pasal-pasal yang secara khusus menangani pengaturan perniagaan dalam bab "hukum berniaga". Isinya tak jauh berbeda dengan hukum-hukum fikih yang tertuang dalam kitab-kitab fikih karya ulama-ulama Arab, seperti tentang hukum *bai'* (jual-beli), riba, hukum orang *muflis*, dsb.<sup>19</sup>

Bukan cuma di Malaka saja, tapi di beberapa wilayah Melayu lainnya juga pernah berlaku kitab undang-undang. Misalnya, kitab *Tajus Salathin* yang berlaku di daerah Aceh dan kitab undang-undang tentang hukum pelayaran dan perdagangan yang disusun oleh Amanna Gappa pada tahun 1676

California, 1978), vol. 2, h. 641-900.

<sup>12</sup> Lihat A.H. Johns, *Islam di Dunia Melayu: Sebuah Survey Penyelidikan dengan Beberapa Referensi kepada Tafsir al-Qur'an*, dalam Azyumardi Azra (ed.), *Perspektif Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: Yayasan Obor, 1989) h. 98-144, Teuku Iskandar, *Kesusasteraan Klasik Melayu Sepanjang Abad* (Jakarta: Libra, 1996) dan Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya*, buku II: Jaringan Asia (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996).

<sup>13</sup> A.H. Johns, op. cit., h.100.

<sup>14</sup> T. Iskandar, op. cit., h. 199-201.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 200.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 201. T. Iskandar menggarisbawahi di sini peranan adat dalam proses pemerintahan dan keadilan dalam negeri. Sehingga, karena pengaruh Islam sudah mulai meresap dalam masyarakat Melayu, antara adat dan hukum sudah tak terpisahkan lagi. Namun demikian, lanjut Iskandar, jika ada perbedaan antara adat dan hukum syariat, maka keduanya diangkat secara berdampingan. Misalnya kita lihat dalam Undang-undang Melaka Pasal 5:3:

"Adapun jikalau membunuh madunya, maka ia lari ke dalam kampung orang, maka diikutinya oleh empunya kampung itu, maka jikalau ia melawan, maka terbunuh yang mengikut itu mati saja tiada dengan hukum lagi. Itulah adatnya negeri, tetapi pada hukum Allah, yang membunuh itu dibunuh juga hukumnya, karena menurut dalil qur'an dan menurut amr bilma'ru'f wa naby anil munkar". *Ibid.*, h. 201.

<sup>17</sup> D. Lombard, op. cit., h. 199.

<sup>18</sup> *Ibid.*, h. 199 dan 162.

<sup>19</sup> *Ibid.*, h. 162.

<sup>20</sup> Lihat *Ibid.*, h. 151-164. Perlu juga ditambahkan sini hukum-hukum lainnya yang berlaku di bumi Melayu, selain

khusus untuk wilayah Bugis-Makassar.<sup>20</sup> Kesultanan Banten juga mengenal undang-undang serupa yang dikeluarkan oleh para sultan Banten pada awal dan pertengahan abad 18, meski dinilai kurang sistematis dan kurang lengkap dibanding Undang-undang Melaka.<sup>21</sup>

Selain itu, ada fenomena menarik lainnya yang perlu diamati, yaitu bahwa perkembangan tradisi fikih bukan hanya digerakkan oleh kultur dagang atau merkantilisme, tapi juga dimungkinkan penyebarannya oleh kekuasaan politik. Hal ini tampak ketika Sultan Mahmud Syah misalnya memerintahkan seorang qadhi Maulana Sadar Johan untuk menyempurnakan Undang-undang Melaka dan melengkapinya dengan hukum *bai*.<sup>22</sup> Kita juga melihat kenyataan banyaknya raja-raja Islam yang pernah belajar fikih. Seperti Raja Abdullah yang merupakan Raja Muda Riau di abad 19 dan Sultan Mahmud Syah di Malaka yang pernah belajar muamalat.<sup>23</sup> Ketika singgah di Samudera Pasai pada 1345, Ibnu Batutah mencatat, Raja Malikuz Zhahir adalah seorang muslim yang saleh dan senang mengadakan diskusi dengan ahli-ahli fikih dan ushul, dan istananya ramai dikunjungi



Manuskrip Minhajuth Thalibin : Tradisi Fiqh

para penyair dan cendekiawan.<sup>24</sup> Ibnu Batutah juga menyebutkan adanya dua ahli fikih yang datang dari negeri Persia.<sup>25</sup> Sementara itu, di Kesultanan Banten beberapa penguasa mengirim utusan ke Mekah yang di antaranya misinya adalah meminta pengiriman seorang ahli fikih yang berpengetahuan luas untuk memberikan penerangan di Banten. Di tahun 1638 misalnya, utusan Banten ke Mekah diberi tugas merekrut ulama fikih, namun tidak menemukan orang yang bersedia datang ke Jawa bersama mereka.<sup>26</sup>

Perkembangan tradisi fikih ini dalam lingkungan istana juga ditunjukkan dalam kasus kekuasaan qadhi dalam Kesultanan Banten. Kemungkinan karena tidak menemukan lagi ulama fikih asal Timur Tengah yang bisa direkrut sebagai qadhi, sejarah Banten mencatat jabatan qadhi atau hakim dipegang oleh orang Banten sendiri yang berasal dari keturunan bangsawan.<sup>27</sup> Setelah kematian Sultan Abul Mufakhir pada 1651, salah seorang pangeran Banten bernama Pangeran Jayasantika diangkat menjadi qadhi. Namun ia menolak jabatan tersebut, dan kemudian diserahkan kepada Entol Kawista, seorang bangsawan juga dan

hukum perdagangan, yaitu hukum nikah, hukum pemerintahan dan undang-undang negeri yang berisi peraturan mengenai pembunuhan binatang yang merusak, penemuan barang yang hilang, pemerkosaan, merompak, berjudi dan hutang. Lihat T. Iskandar, op. cit., 201-202.

<sup>21</sup> Seorang pengamat Belanda, J. de Rovere van Breugel, yang menulis di tahun 1786, melaporkan bahwa orang Banten memiliki kitab hukum tersendiri. Lihat Martin van Bruinessen, *Qadhi, Tarekat dan Pesantren: Tiga Lembaga Keagamaan di Banten pada Zaman Kesultanan*, dalam *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Nusantara* (Bandung: Mizan, 1995), h. 246-284.

<sup>22</sup> T. Iskandar, op. cit., 201-202.

<sup>23</sup> T. Iskandar, *Ibid.*, 191.

<sup>24</sup> Ibnu Batutah, *Rihlah Ibnu Batutah*, dikutip dari Thomas W. Arnold, *Sejarah Da'wah Islam* (Jakarta: Widjaya, 1981), h. 321.

<sup>25</sup> Lihat *Ibid.*

<sup>26</sup> M. van Bruinessen, op. cit., 250.

<sup>27</sup> Lihat *Ibid.*, 252-253.

<sup>28</sup> *Ibid.* Pakih Najmuddin adalah gelar yang diberikan orang Banten kepada qadhi atau hakim kerajaan. Pakih berasal

sekaligus orang Banten pertama yang memperoleh gelar *Pakih Najmuddin*.<sup>28</sup>

Peranan yang dimainkan qadhi ini perlu dicermati. Martin van Bruinessen memaparkan kekuasaan qadhi ini dalam percaturan politik kerajaan Banten selama abad 16 dan 17.<sup>29</sup> Melihat keterlibatan qadhi yang begitu jauh dalam urusan-urusan istana, Martin sampai pada kesimpulan bahwa qadhi memainkan peran politik yang sulit dicari bandingannya di tempat lain. Qadhi bukan saja berperan sebagai pemberi legitimasi kepada seorang penguasa *de facto* (seperti yang umum terjadi di kebanyakan negeri muslim), tapi juga merupakan penentu raja (*king maker*) yang sebenarnya. Martin juga mengutip laporan-laporan VOC di Banten bahwa qadhi memiliki peranan dominan dalam semua proses pengambilan keputusan hukum. Juga disebutkan pada abad 18 ada sebuah mahkamah yang dipimpin Pakih Najmuddin yang memutuskan suatu masalah berdasarkan wewenangnya sendiri.<sup>30</sup>

Tampaknya kenyataan di atas bukan cuma berlaku di Banten. Di wilayah kesultanan Islam lainnya, juga berlaku hal serupa. Di wilayah Kesultanan Aceh misalnya di mana berlaku "*adat bak poteu meureuhom, hukoom bak Syiah Kuala*"

(kekuasaan adat ada pada sultan, ketentuan hukum keagamaan pada Syiah Kuala), peranan ulama sangat dominan. Taufik Abdullah pernah menggambarkan keterlibatan ulama Aceh dalam apa yang disebutnya sebagai "politik keraton".<sup>31</sup> Ia menunjukkan misalnya bagaimana para ulama mencopot kekuasaan Sultanah Kamalat Din (1688-1699), seorang wanita yang menjabat sebagai raja Aceh, setelah mereka memperoleh fatwa dari ulama Mekah bahwa tidak semestinya wanita menjadi sultan.<sup>32</sup> Taufik juga mengungkapkan, meski jabatan qadhi yang bergelar Kadhi Malikul Adil harus dipegang oleh seorang ahli hukum agama, tapi kedudukan ini adalah suatu jabatan yang lebih mewakili kekuasaan, bukan umat.<sup>33</sup>

Peranan ulama dalam politik ini pada gilirannya ikut menentukan corak tradisi pemikiran yang berkembang dalam suatu wilayah kekuasaan. Kita lihat misalnya kasus pembakaran buku-buku Hamzah Fansuri sehari setelah fatwa pengharaman ajaran-ajaran tokoh sufi penganut *wujudiyah* ini oleh Nuruddin ar-Raniri.<sup>34</sup>

Sisi lain yang perlu diamati dari penyebaran tradisi fikih ini adalah membanjirnya literatur fikih di wilayah Melayu. Ini kemungkinan terkait erat dengan sistem jaringan ulama yang sudah terjalin

dari kata bahasa Arab, *faqih*, yang berarti ahli fikih. Sejarah Banten menyebut seorang *faqih* dengan Ki Pakih (tanpa tambahan *Najmuddin*) pada 1638. Sumber VOC menyebut beberapa qadhi yang disebut dengan Ki Pakih *Najmuddin*.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 253-257.

<sup>29</sup> *Ibid.* 254-255. Namun, laporan itu juga menyebutkan bahwa wewenang itu tidak berlaku untuk kasus hukuman mati, karena hal itu tetap merupakan hak prerogatif raja.

<sup>31</sup> Lihat Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1987), h. 167.

<sup>32</sup> *Ibid.* Lihat juga Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994), h. 200-201.

<sup>33</sup> Lihat Abdul Hadi WM, *Hamzah Fansuri, Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya* (Bandung: Mizan, 1995).

<sup>34</sup> Azyumardi Azra berangkat pada ide pembaruan yang diasumsikan muncul selama abad 16 dan 17 di wilayah Timur Tengah dengan tokoh-tokohnya seperti Ahmad Qusyasyi, Ibrahim Kurani, Isa al-Maghribi, dsb. Azra menemukan di antara tokoh-tokoh ini adanya satu jalinan hubungan guru-murid atau kenalan, yang selanjutnya membentuk apa yang disebut Azra sendiri sebagai inti jaringan ulama di Haramain. Dari sini kemudian Azra menelusuri jejak-jejak ulama Nusantara yang pernah belajar di Tanah Haramain, lalu menyimpulkan bahwa gagasan pembaruan yang bertepatan *reapproachment* atau kesalingdekatan antara tasawuf dan syariat memperoleh momentumnya di Nusantara pada abad 18 berkat "jasa" jaringan ini yang mentransmisikan ilmu-ilmu Islam ke bumi Nusantara. Di sini Azra mengangkat tiga tokoh utama pembaruan yang oleh Azra dianggap berjasa dalam pentransmisian tradisi religio-intelektual Timur Tengah ke Nusantara, yaitu Nuruddin Ar-Raniri, Abdul Rauf Singkel, dan Muhammad Yusuf al-Maqassari. Sehingga, tradisi keilmuan yang berkembang di luar jaringan ini "diabaikan" perannya oleh Azyumardi Azra. Padahal, kita melihat banyaknya tokoh yang juga ikut bertanggung-

sejak abad 16 antara bumi Melayu dengan Tanah Suci Haramain, Mekah dan Madinah. Meski terdapat beberapa kekurangan<sup>35</sup>, konsep “jaringan”-nya Azyumardi Azra mungkin bisa menjelaskan lebih banyak soal perkembangan pesat literatur fikih ini.

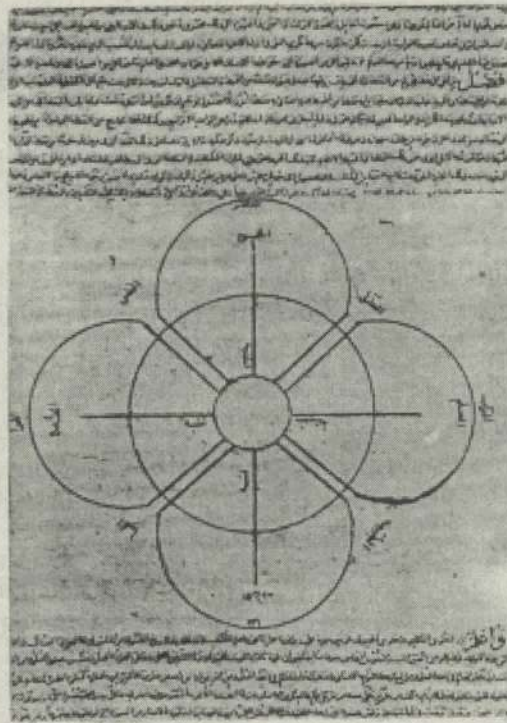
Analisa Azra bertolak dari pengamatannya pada suatu masa yang dianggapnya sebagai salah satu masa yang paling dinamis dalam sejarah religio-intelektual umat Islam. Yaitu pada abad 16 dan 17. Sumber dinamika tersebut adalah jaringan ulama, terutama yang berpusat di Mekah dan Madinah. Jaringan ini dianggap menciptakan wacana ilmiah yang unik, yang pada gilirannya ikut andil dalam pengembangan gagasan pembaruan dan transmisinya. Di antara kecenderungan paling

mencolok dari pembaruan intelektual-keagamaan yang muncul dalam jaringan ini adalah adanya pendekatan (*reapprochement*) atau harmonisasi antara syariat dan tasawuf. Sejumlah ulama hadis (terutama yang berasal dari Afrika Utara) bertemu dengan tokoh tarikat yang berasal India di Haramain, yang pada akhirnya bersama dengan ulama lainnya —baik yang berasal dari latar belakang tasawuf maupun fikih— sama-sama menciptakan diskursus keilmuan yang baru. Dengan dukungan sumber-sumber yang langka, Azra mencatat adanya sejumlah murid mereka yang berasal dari Indonesia. Namun, ia hanya mencatat tiga tokoh yang paling berjasa sebagai perintis proses transmisi tersebut pada abad 17, yaitu Nuruddin al-Raniri (w. 1658), Abdurrauf Singkel

jawab dalam menyebarkan tradisi keilmuan yang berbeda dengan tradisi jaringan ulama yang dimaksud oleh Azra. Misalnya, Hamzah Fansuri, Syamsuddin Sumatrani, dan Sykeh Siti Jenar — yang diabaikan perannya oleh Azra. Azra juga tidak menyebut peranan yang dimainkan tokoh-tokoh Wali Sanga dalam pengtransmisian ilmu-ilmu Islam ke pedalaman Jawa. Azra juga berusaha menjaga satu garis kesinambungan antara tradisi-tradisi Islam Nusantara dengan menarik garis penghubung dengan asalnya di bumi Haramain. Ia misalnya mengatakan bahwa ulama-ulama dalam jaringan ini mewakili “tradisi-tradisi Islam kecil” dari daerah asalnya. Dan ketika terlibat secara intensif dalam jaringan tersebut di Mekah dan Madinah, mereka akhirnya membentuk “tradisi-tradisi Islam besar”. Inilah kemudian yang mendorong Azra untuk menyebut Haramain (Mekah dan Madinah) sebagai “melting pot” (panci pelebur) dari tradisi-tradisi Islam yang berkembang di berbagai wilayah dunia Islam. Dan ini, menurut saya, bisa membawa implikasi pada tradisi-tradisi yang berkembang di luar jaringan ulama dengan menganggap bahwa tradisi tersebut “kurang Islami” atau “kurang asli”, seperti tradisi yang dibawa Wali Songo yang sudah bercampur dengan budaya lokal, atau tradisi Hamzah Fansuri yang dianggap *beretik*. Terakhir, dan ini yang lebih penting, menyangkut penerapan istilah “pembaruan” atau “tajdid” yang terlalu sempit. Azra “hanya” melihat pembaruan itu berlangsung di kalangan tokoh fikih-hadis dan tokoh sufi, yang akhirnya berpuncak pada munculnya rekonsiliasi antara tasawuf dan fikih. Dengan kata lain, tajdid atau seperti dikatakan Azra sebagai dinamika justru berlaku pada tataran ilmu-ilmu *naqal* atau *bayani* dan ilmu tasawuf atau *irfani*. Tapi, ia tidak melihat lebih jauh kondisi intelektual di luar tradisi *bayani* dan *irfani* yang terjadi pada masa itu. Dan kita tahu, kondisi ilmu-ilmu *burhani* atau disiplin ilmu-ilmu rasional seperti filsafat, dan disiplin ilmu lainnya (seperti kedokteran, fisika, astronomi dan matematika) mengalami kemunduran kalau tidak dikatakan mati sama sekali. Sejak dari munculnya al-Ghazali sampai kematian Ibnu Rusyd praktis pencapaian-pencapaian keilmuan mengalami kemandegan. Dan itu juga berlaku, seperti diamati sejarawan-sejarawan fikih semisal Khudory Beik dan Abdul Wahab Khallaf, pada tradisi fikih. Yang berkembang bukan lagi tingkat kesuburan ilmu-ilmu fikih seperti dikenal pada masa imam-imam mazhab, tapi justru mengarah pada pembakuan tradisi berpikir yang berorientasi pada masa lampau tanpa terbuka sama sekali kepada wawasan yang lebih luas. Bukankah pada masa itu slogan “tertutupnya pintu ijtihad” sudah merembes kemana-mana. Selain itu, pembaruan yang diasumsikan Azra pada masa itu justru oleh beberapa cendekiawan Arab, seperti al-Jabiri, dianggap sebagai momentum meruyaknya krisis dalam nalar Arab. M. Natsir Arsyad dalam bukunya, *Ilmuwan Muslim: Dari Jabir hingga Abdus Salam* (Bandung: Mizan, 1992), mencatat adanya masa vakum dalam pengembangan sains di dunia Islam, terutama di abad 16 hingga 18 di mana tak satupun ilmuwan muslim lahir pada masa itu —suatu masa yang ironisnya oleh Azra sendiri dianggap sebagai paling dinamis. Nah, dengan mengamati hal ini, kita bisa merababab, jangan-jangan konsep jaringan ulama dan pengtransmisian keilmuan ke Nusantara seperti yang dianalisa Ayumardi Azra bisa jadi merupakan semacam “penularan” penyakit intelektual. Awalnya menggejala di Timur

(1615-1693) dan Muhammad Yusuf al-Maqassari (1627-1699). Dan dari mereka inilah, terutama melalui karya-karyanya, Azra mencatat tokoh-tokoh pembaruan lainnya yang lahir di bumi Melayu-Indonesia di abad 18. Di antaranya, Abdul Shamad al-Palimbani, Muhammad Arsyad al-Banjari, dan Dawud bin Abdullah al-Fatani.<sup>36</sup>

Yang perlu menjadi catatan di sini adalah model berpikir dan jenis kitab yang dibawa oleh kaum pembaru ini. Menurut Azra, mereka memainkan peranan menentukan dalam menyiarkan gagasan-gagasan pembaruan baik melalui pengajaran maupun karya tulis. Tokoh-tokoh ini dikenal menghasilkan sejumlah besar karya tulis. Raniri, seperti diungkap Ahmad Daudy, telah menghasilkan karya sebanyak 31 kitab.<sup>37</sup> Sementara Nabilah Lubis mencatat ada 23 karya Syekh Yusuf al-Maqassari yang ditulis dalam bahasa Arab.<sup>38</sup> Itulah sebabnya, Azra menyimpulkan bahwa peranan mereka sangat penting terutama terletak pada upayanya dalam menampilkan Islam yang lebih berorientasi pada syariat, dan bukan semata-mata Islam yang berorientasi pada tasawuf, seperti yang dikenal pada abad-abad sebelumnya. Dengan kata lain, mereka menyebarkan apa yang disebut Azra sebagai ajaran Neo-Sufisme di Nusantara. Meski mereka dikenal sebagai guru-



Manuskrip Ibnu Arabi: Rujukan para sufi

guru tarekat atau tokoh sufi, tapi kecenderungan mereka adalah pada upaya menundukkan doktrin tasawuf pada doktrin fikih.

Peranan tokoh-tokoh pembaru ini pada akhirnya juga ditentukan oleh buku-buku yang mereka hasilkan. Dan buku-buku yang mereka tulis ini pada gilirannya membakukan satu tradisi berpikir yang lebih bercorak legal-formalis, dan kurang mengandalkan proses penalaran. Kita lihat fenomena membanjirnya literatur-literatur fikih di wilayah Melayu-Indonesia, baik yang berasal dari Timur Tengah maupun yang ditulis oleh ulama-ulama lokal, seperti Imam Nawawi Banten.<sup>39</sup> Sementara buku-buku tentang

filsafat tidak pernah muncul di wilayah Melayu, baik yang berupa naskah asli maupun yang berbentuk terjemahan.

Dengan demikian bisa disimpulkan bahwa tradisi fikih di wilayah Melayu dimungkinkan perkembangannya berkat adanya faktor-faktor ekonomi, politik dan faktor luar, dalam hal ini faktor Timur Tengah yang sedang menghadapi masa-masa krisis dalam dunia pemikirannya. Dan selanjutnya, kita akan melihat bagaimana tradisi tasawuf membentuk "nalar Melayu" di samping tradisi fikih dalam tulisan berikutnya. □

Tengah lalu "virus"-nya ditularkan ke wilayah Nusantara melalui wadah jaringan ini.

<sup>35</sup> Lihat A. Azra, op. cit, terutama Bab II dan III.

<sup>36</sup> Azra, *Ibid.* Lihat juga bab IV.

<sup>37</sup> Ahmad Daudy, Tinjauan atas al-Fath al-Mubin alal al-Mulhidin karya Syaikh Nuruddin Ar-Raniri, dalam Ahmad Rif' ai Hasan (ed.), Warisan Intelektual Islam Indonesia: Telaah atas Karya-karya Klasik (Bandung: Mizan, 1989), h. 24.

<sup>38</sup> Nabilah Lubis, Syekh Yusuf al-Taj al-Makasari: Menyingkap Intisari Segala Rahasia (Bandung: Mizan, 1996), h. 29.

<sup>39</sup> Tentang kajian paling bagus mengenai penyebaran kitab-kitab fikih di Indonesia dan Melayu, lihat Martin van Bruinessen, *Kitab Fiqih di Pesantren Indonesia dan Malaysia*, dalam op. cit., h.112-130.