

**WACANA INTELEKTUAL KEAGAMAAN ISLAM DI INDONESIA
DENGAN TIMUR TENGAH**

Mohammad Al Farabi

Universitas Islam Negeri Suatara Utara Medan
e-mail: malfarabi409@gmail.com

Abstract: This article uses a historical approach in studying the “religious intellectual traditions in Indonesia” through scientific contacts between Muslim scholars in the archipelago and leading scholars in the Middle East when they studied Islamic sciences, especially in the Haramayn region (Makkah and Madinah). It was through this scientific contact that a generation of Indonesian Muslim scholars or intellectuals was born who colored the growth and development of scientific activity in the archipelago at the end of the 17th century AD until the 20th century AD. In the end, this scientific contact gave birth to a discourse on Islamic intellectual traditions that developed in Indonesia, among others, the transmission of Islamic sciences, the harmonization of sharia and Sufism, the rise of the study of yellow books, the emergence of works of archipelago scholars, the birth of Islamic educational institutions, and the development of neo-sufism and tarekat teachings in Indonesia.

Key words: Discourse; tradition; intellectual-religion.

Abstrak: Artikel ini menggunakan pendekatan sejarah dalam mengkaji “tradisi intelektual keagamaan di Indonesia” melalui kontak keilmuan antara kaum terpelajar Muslim di Nusantara dengan ulama-ulama terkemuka di Timur Tengah saat mereka belajar ilmu-ilmu keislaman, terutama di wilayah *Haramayn* (Makkah dan Madinah). Melalui kontak keilmuan inilah lahirnya generasi ulama atau intelektual Muslim Indonesia yang mewarnai pertumbuhan dan perkembangan aktivitas keilmuan di wilayah Nusantara pada akhir abad ke-17 M hingga menjelang abad ke-20 M. Pada akhirnya, kontak keilmuan tersebut melahirkan wacana tradisi intelektual keislaman yang berkembang di Indonesia, antara lain transmisi ilmu-ilmu keislaman, harmonisasi syari’at dan tasawuf, bangkitnya kajian kitab-kitab kuning, munculnya karya-karya ulama Nusantara, lahirnya lembaga-lembaga pendidikan Islam, serta berkembangnya neo-sufisme dan ajaran tarekat di Indonesia.

Kata kunci: Wacana, tradisi, intelektual-keagamaan.

PENDAHULUAN

Sejak abad ke-1 H/7 M, kawasan laut Asia Tenggara, khususnya Selat Malaka, telah memiliki kedudukan yang sangat penting dalam kegiatan pelayaran dan perdagangan internasional karena posisinya yang menghubungkan negeri-negeri di Asia Timur Jauh, Asia Tenggara, dan Asia Barat (Saifullah, 2010: 6-7). Indonesia sebagai bagian negeri yang berada di kawasan Asia Tenggara memiliki jalur perairan strategis yang dilalui oleh pedagang-pedagang Timur Tengah, sehingga memudahkan terjadinya proses Islamisasi pada sekitar abad ke-7 M, dan Islam masuk ke Indonesia secara damai, bukan lewat peperangan dan penaklukan (Daulay, 2009: 2).

Dalam masa awal kedatangan Islam di Indonesia (abad ke-7 sampai 13 M), di wilayah Nusantara belum menghasilkan satu tradisi dan wacana intelektual keagamaan tersendiri yang mapan dan bisa dianggap sebagai sesuatu yang khas, melainkan hanya menghasilkan beberapa komunitas Muslim yang terdiri masyarakat Indonesia yang telah memeluk Islam dan para pembawa Islam itu sendiri, yakni para pedagang dan muballigh.

Baru pada tahap berikutnya, yakni mulai sekitar abad ke-13 M, ketika penyebaran Islam di Nusantara semakin mantap dan terkonsolidasi, berbagai nilai dan ajaran Islam pun mulai mengalami semacam “penerjemahan” ke dalam sistem sosial budaya masyarakat setempat. Penerjemahan dalam hal ini dapat dianggap sebagai proses penyerapan prinsip-prinsip Islam melalui modus konseptualisasi nilai-nilai dan ajaran Islam yang berbasiskan sistem sosial budaya masyarakat Indonesia. Hal inilah yang pada gilirannya kemudian membentuk sebuah tradisi dan wacana intelektual Islam Nusantara yang khas terjadi pada pertengahan abad ke-17 M.

Suatu fakta yang tidak dapat dipungkiri, bahwa pada pertengahan abad ke-17 M, tradisi dan wacana intelektual Islam di Nusantara sudah terbentuk secara ilmiah, yang diwujudkan dalam bentuk karya-karya tulis yang mengupas tentang kajian ilmu-ilmu keislaman. Pada abad sebelumnya, tradisi itu baru berbentuk pengenalan lewat sejumlah karya sastra, seperti dalam *Hikayat Raja-raja Pasai*

atau *Sejarah Melayu*, belum banyak bersentuhan dengan wacana dan doktrin-doktrin keilmuan yang sudah mapan (*established*) di pusat keilmuan Islam (Makkah dan Madinah). Hal ini tentu saja seiring dengan baru dimulainya proses Islamisasi dan penyebaran Islam itu sendiri. Karena itu, baru mulai pertengahan abad ke-17 M dan masa-masa berikutnya, pembentukan tradisi dan wacana intelektual Islam semakin melembaga, seiring dengan pembentukan dan konsolidasi struktur kelembagaan sosial dan politik keagamaan di Indonesia.

Secara lebih lanjut, melalui makalah ini akan dipaparkan wacana intelektual keagamaan Islam di Indonesia dengan Timur Tengah, dengan terlebih dahulu membatasi makna intelektual keagamaan, institusi awal pembentukan tradisi intelektual muslim Indonesia di Timur Tengah, pokok-pokok wacana intelektual keagamaan, dan peta perjalanan intelektual keagamaan di Indonesia.

INTELEKTUAL KEAGAMAAN: SEBUAH WACANA AKTIVITAS KEILMUAN

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, istilah “intelektual” bermakna “cerdas, berakal, berpikir jernih berdasarkan ilmu pengetahuan.” (Depdiknas, 2007: 437). Adapun yang dimaksud dengan intelektual keagamaan adalah seluruh aktivitas keilmuan yang berkaitan dengan pembentukan nilai-nilai atau karakter keberagamaan pada seseorang.

Jadi intelektual keagamaan itu bisa mencakup ulama/ilmuwan yang memiliki keahlian atau penguasaan terhadap ilmu-ilmu agama tertentu, proses pertumbuhan atau pembentukan keilmuan agama pada individu maupun masyarakat, lembaga-lembaga yang mendukung terselenggaranya aktivitas pengkajian ilmu-ilmu agama, dan hal-hal yang terkait dengan transformasi ilmu pengetahuan agama.

Munculnya intelektual keagamaan berawal dari aktivitas *rihlah* (pengembaraan ke berbagai negeri) yang bukan hanya merupakan tradisi akademis, tetapi juga merupakan syarat utama untuk menuntut ilmu. Imam al-Haramain al-Juwaini (w. 463 H/1085 M), seorang *Sunni* ahli kalam kenamaan, memberikan kriteria yang melambangkan sebuah tradisi dinamis dalam mencari

ilmu pada masa pramodern. Kebutuhan-kebutuhan yang diperlukan dalam tradisi itu adalah potensi kecerdasan, semangat, bersedia hidup dalam kemiskinan, merantau di negeri asing, inspirasi seorang guru, dan belajar sepanjang hayat (Al-Zarnuji, 1990: 15).

Dalam aktivitas *rihlah*, seorang *thalib* (murid) menunjukkan kesungguhan untuk mendalami dan menguasai ilmu-ilmu agama yang terlihat dari upaya maksimal menempuh perjalanan jauh menuju negeri perantauan, tahan bersusah-payah dengan keterbatasan persediaan kebutuhan hidup selama menuntut ilmu, dan aktif mengikuti majelis-majelis *ta'lim* serta sering bertalaqqi kepada gurunya. Aktivitas belajar mereka tidak hanya berlangsung di masjid atau madrasah, tetapi juga terkadang berlangsung di rumah guru. Hubungan para *thalib* (murid) dengan ulama-ulama yang mengajar mereka sehari-hari, tidak hanya sebatas hubungan keilmuan, tetapi juga hubungan emosional.

Tradisi keilmuan yang berkembang di Makkah dan Madinah sekitar abad ke-17 sampai menjelang abad ke-20 M, menunjukkan betapa aktifnya kaum terpelajar Muslim Indonesia mengapresiasi ilmu-ilmu pengetahuan agama. Nusantara dan *Haramayn* terasa seolah-olah berdekatan secara geografis, dan hubungan keduanya membentuk komunitas “masyarakat pembelajar” yang aktif dan cinta pada ilmu pengetahuan dengan ketekunan yang luar biasa. Menurut Abdurrahman Mas'ud, masyarakat yang aktif belajar merupakan sebuah potret masyarakat religius yang menganggap agama mereka sebagai elemen pokok dalam memenuhi kebutuhan dasar spiritual dan intelektualnya (Mas'ud, 2006: 47).

Realitas tradisi intelektual demikian terwujud, tentu saja ditopang oleh landasan mental yang kokoh, baik dari para ulama maupun *thalibnya*, yaitu niat yang ikhlas, disertai dengan kesungguhan yang maksimal dalam menuntut ilmu dan mengajarkannya. Baik ulama maupun *thalib*, keduanya memiliki jiwa sufistik, sehingga segala yang mereka perbuat sepenuhnya mengharap ridha Allah swt. Dalam perspektif tasawuf, niat ikhlas tersebut semata-mata karena Allah dan hanya untuk mengharap keridhaan-Nya.

INSTITUSI AWAL PEMBENTUKAN TRADISI INTELEKTUAL MUSLIM INDONESIA DI TIMUR TENGAH

Wacana intelektual keagamaan Islam di Indonesia dengan Timur Tengah tidak dapat dilepaskan hubungannya dari pusat awal munculnya ajaran Islam di dunia, yakni Saudi Arabia, tepatnya pada wilayah yang sering disebut dengan *Haramayn* (Azra, 2007: 51-52). Istilah *Haramayn* merupakan julukan bagi dua negeri yang dihormati, yaitu Makkah dan Madinah. Sebagaimana dimaklumi, sejak masa awal munculnya Islam sampai abad pertengahan, kawasan Saudi Arabia berperan sebagai pusat peradaban Islam, yakni ketika Islam lahir dan mulai berkembang di kawasan Hijaz sampai masa kekuasaan Daulah Abbasiyah di Baghdad, Irak (Hasbullah, 2003: 4).

Dalam catatan sejarah, *Haramayn* merupakan wilayah yang pertama kali menjadi zona penghubung terciptanya tradisi intelektual keagamaan di Indonesia. Tradisi keilmuan di *Haramayn* berkaitan erat dengan lembaga-lembaga sosial keagamaan dan pendidikan, seperti masjid, madrasah, *ribath*, dan bahkan rumah guru.

Tradisi intelektual keagamaan ini berawal dari aktivitas pengkajian ilmu-ilmu keislaman pada kedua masjid suci di Makkah dan Madinah yang merupakan institusi terpenting dalam pembentukan ulama dan intelektual sejak dasawarsa terakhir abad ke-15 M. Pada masa berikutnya, institusi pengkajian keilmuan berkembang menjadi madrasah dan *ribath*. Meskipun jumlah madrasah dan *ribath* terus meningkat, namun kedua mesjid utama di *Haramayn* tetap menjadi pelengkap yang vital bagi dunia keilmuan di Tanah Suci tersebut.

Para ulama yang mengajar di masjid Makkah dan Madinah tidak hanya menjelaskan pelajaran dengan mentransfer ilmu dalam bentuk pembelajaran satu arah, tetapi juga membuka kesempatan berdiskusi dengan para muridnya tentang masalah-masalah keilmuan yang perlu pendalaman. Sang guru sering diminta untuk menjawab berbagai pertanyaan dari para muridnya yang datang belajar dari berbagai negara di dunia Muslim. Di samping menjawab secara lisan, sebagian guru ada juga menjawabnya dengan fatwa-fatwa secara tertulis, bahkan banyak pula di antara para guru (ulama) itu menulis buku khusus untuk mengutarakan jawaban-jawaban dari berbagai permasalahan secara lebih rinci.

Selain sebagai wadah pengkajian dasar-dasar ilmu keislaman, Masjid Makkah dan Madinah juga didatangi oleh para penuntut ilmu yang ingin menempuh pendidikan tinggi. Mereka menggabungkan diri dengan *halaqah-halaqah* di kedua masjid itu, di samping ada yang belajar di *ribath* atau pun di rumah-rumah guru mereka. Disebabkan dengan niat menuntut ilmu yang tulus, dapat dikatakan pada masa itu hampir tidak terdapat formalitas dalam *halaqah*; hubungan pribadi antara guru dan murid, demikian pula hubungan antara sesama murid terbentuk dalam jalinan emosional yang kuat satu sama lain. Guru-guru kenal secara pribadi dengan setiap murid, dan karenanya, mereka mengakui bakat dan kebutuhan masing-masing. Melalui proses pendidikan yang nonformal ini, guru pun mengeluarkan ijazah kepada para muridnya, atau mengangkat murid-muridnya menjadi *khalifah thariqah*.

Fakta di atas menunjukkan bahwa wilayah *Haramayn* menjadi sentral (pusat) pembentukan dan pengembangan jaringan ulama, karena Makkah dan Madinah merupakan tempat berhimpunnya murid-murid yang menuntut ilmu-ilmu agama dari berbagai wilayah (negara). Murid-murid yang belajar di Makkah dan Madinah itu pada gilirannya tampil menjadi ulama dan intelektual yang mengembangkan ilmunya di wilayah lain atau kembali mengabdikan ilmunya ke tanah kelahirannya.

Jaringan intelektual keagamaan tersebut semakin kokoh terjalin, tatkala mendapat dukungan dari para penguasa di luar Makkah dan Madinah yang ikut mendukung bahkan menuntut ilmu kepada ulama-ulama yang mengajar di wilayah *Haramayn*. Azra menyebutkan, jaringan ulama itu semakin kokoh pada abad ke-17 dan ke-18 M yang ditandai dengan meningkatnya jumlah ulama yang mengajar di masjid dan madrasah di Makkah dengan jumlah rata-rata per tahun berkisar antara 100 sampai 200 orang, ditambah lagi guru-guru tamu yang terdiri dari para ulama berbagai negara juga turut mengabdikan ilmunya dengan berpartisipasi mengajar di *Haramayn* (Azra, 2007: 73-75).

Peranan penting yang dimainkan ulama *Masjid al-Haram* dan *Masjid al-Nabawi* dalam hubungannya dengan kaum Muslim juga menjadi ciri yang cukup menonjol pada masa-masa belakangan ketika jaringan ulama semakin

berkembang. Beberapa ulama terkemuka *Haramayn* pada abad ke-17 M telah menulis buku-buku untuk memecahkan masalah keagamaan yang muncul di kalangan Muslim Indonesia-Melayu. Menjelang akhir abad ke-17 M, Kepala *Qadhi* Makkah mengeluarkan fatwa penurunan Sultanah Kamalat Syah dari singgasana Kesultanan Aceh dengan alasan bahwa sebuah Negara Islam tidak diperintahkan untuk dipimpin oleh seorang perempuan (Djajadiningrat, 1982: 60).

Dari aspek pengelolaannya, kegiatan intelektual keislaman di madrasah-madrasah Makkah lebih terorganisir secara formal bila dibandingkan dengan kegiatan pembelajaran yang dilakukan di masjid. Madrasah-madrasah mempunyai kepala-kepala, guru-guru, *qadhi-qadhi*, dan pegawai-pegawai lain yang diangkat secara resmi. Madrasah-madrasah itu juga mempunyai kurikulum tersendiri, alokasi waktu belajar tertentu, bahkan jumlah murid ditentukan berdasarkan kuota sesuai dengan mazhabnya masing-masing. Madrasah Al-Ghiyatsiyah misalnya, mempunyai kuota sebanyak 20 murid untuk setiap mazhab. Murid-murid bermazhab Syafi'i dan Hanafi belajar di pagi hari, sementara murid-murid bermazhab Maliki dan Hanbali belajar pada sore hari. Pengaturan yang sama juga diterapkan pada madrasah-madrasah Sulaimaniyah. Madrasah-madrasah ini umumnya memberikan materi pembelajaran dalam berbagai disiplin ilmu keislaman pada level dasar dan menengah. Bagi murid yang ingin mendalami ilmu pada level yang lebih tinggi dapat menggabungkan diri dengan *halaqah-halaqah* di *Masjid al-Haram* dan *Masjid al-Nabawi* atau memasuki *ribath*.

Naji Ma'ruf dalam kitabnya *Madaris Makkah* memaparkan bahwa ada 20 madrasah yang pernah beroperasi di sekitar wilayah yang berdekatan dengan *Masjid al-Haram* di Makkah (Ma'ruf, 1966: 9-29). Madrasah-madrasah tersebut dapat diketahui melalui tabel berikut ini:

No	Nama Madrasah	Tahun Berdiri
1	<i>Madrasah Thabb al-Zamani</i>	570 H/1192 M
2	<i>Madrasah Al-Usfuri</i>	571 H/1193 M
3	<i>Madrasah Al-Zanjibili</i>	579 H/1201 M
4	<i>Madrasah Al-Nahawindi</i>	580 H/1202 M
5	<i>Madrasah Al-Syarabiyah</i>	632 H/1254 M
6	<i>Madrasah Ibn Abi Zakariyya</i>	635 H/1257 M

7	<i>Madrasah Ibn al-Haddad al-Mahdawi</i>	638 H/1260 M
8	<i>Madrasah Al-Mazhfuriyah</i>	641 H/1263 M
9	<i>Madrasah Dar al- 'Ijlah</i>	665 H/1287 M
10	<i>Madrasah Al-Mujahidiyah</i>	682 H/1304 M
11	<i>Madrasah Al-Afdhaliyyah</i>	740 H/1362 M
12	<i>Madrasah Al-Syarif 'Ijlan</i>	781 H/1403 M
13	<i>Madrasah Al-Ghiyatsiyah</i>	804 H/1426 M
14	<i>Madrasah Al-Basithiyah</i>	826 H/1448 M
15	<i>Madrasah Qayyutabaya</i>	882 H/1504 M
16	<i>Madrasah Al-Kinabayatiyah</i>	925 H/1547 M
17	<i>Madaris Al-Arba'</i>	972 H/1594 M
18	<i>Madrasah Al-Syarif Ghalib</i>	976 H/1598 M
19	<i>Madrasah Al-Dawudiyah</i>	980 H/1602 M
20	<i>Madrasah Al-Zumamiyah</i>	982 H/1604 M

Pertumbuhan dan perkembangan madrasah-madrasah tersebut merupakan kelanjutan dari pembelajaran di masjid, mulai berkembang pada akhir abad ke-3 H (9 M) dengan mempelajari ilmu-ilmu syari'ah, ilmu-ilmu bahasa Arab, dan ilmu-ilmu keislaman lainnya (Ma'ruf, 1973: 62). Kemudian pada pertengahan abad ke-4 H, telah berdiri madrasah-madrasah yang khusus menerapkan pembelajaran pada satu mazhab fikih saja, ada pula yang mengajarkan kombinasi dua mazhab fikih, dan ada pula yang mengajarkan perpaduan antara tiga mazhab fikih (Ma'ruf, 1966: 10-13). Pengajaran lintas mazhab (empat mazhab) fikih baru berkembang secara intensif di luar *Haramayn*, dengan munculnya Madrasah Mustanshiriyah di Baghdad yang berlangsung pada abad ke-7 H (Al-A'zhami, 1981: 46).

Dari sekian banyak madrasah yang telah dipaparkan di atas, sebagian di antaranya diperkirakan memiliki hubungan dalam pembentukan jaringan intelektual antara ulama *Haramayn* dengan para penuntut ilmu yang berasal dari nusantara Indonesia. Sebagian dari madrasah itu, tentunya pernah menjadi wadah pengkajian dan pengembangan keilmuan bagi kaum terpelajar Muslim Indonesia, terutama pada abad abad ke-17 hingga menjelang abad ke-20.

WACANA INTELEKTUAL KEAGAMAAN ISLAM INDONESIA DAN TIMUR TENGAH

Jaringan ulama berskala internasional yang berpusat di Makkah dan Madinah menunjukkan peran yang signifikan dalam penyebaran ilmu-ilmu keislaman ke Nusantara melalui jalur pelajar Melayu Indonesia. Azra memaparkan bahwa ulama Melayu, seperti Nur al-Din al-Raniri (w. 1068 H/1658 M), Abd al-Rauf al-Sinkili (1024-1105 H/1615-1693 M), Muhammad Yusuf al-Makassari (1041-1111 H/1627-1699 M), dan Muhammad Arsyad al-Banjari (1122-1227 H/1710-1812 M), adalah bagian dari jaringan muslim internasional di Makkah dan Madinah, yang ketika kembali ke Indonesia, memainkan peranan yang sangat signifikan dalam penyebaran ilmu-ilmu keislaman (Azra, 1992: 346-416). Setelah periode ulama-ulama besar ini, kaum terpelajar Muslim Nusantara yang banyak belajar di *Haramayn* adalah murid-murid Jawi. Menurut Azra, murid-murid Jawi inilah yang merupakan inti utama tradisi intelektual Islam di antara kaum Muslim Melayu Indonesia (Azra, 1359: h. 10-11).

Dengan adanya hubungan keilmuan antara kaum terpelajar Muslim Nusantara dengan ulama-ulama *Haramayn* yang terjalin mulai abad ke-17 hingga menjelang abad ke-20 M, tentunya konsekuensi dari jaringan intelektual ini dapat melahirkan wacana intelektual keberagaman yang berkaitan dengan kontak keilmuan tersebut. Di antara wacana intelektual keagamaan karena adanya kontak hubungan tersebut dapat ditelaah pada tujuh aspek utama, yaitu: (1) Transmisi keilmuan dan intelektual keislaman di Nusantara, (2) Harmonisasi antara syari'at dan tasawuf, (3) Meningkatnya kajian keilmuan dari kitab-kitab klasik (kitab kuning), (4) Munculnya karya-karya ulama Nusantara sebagai perpanjangan mata rantai sejarah pemikiran Timur Tengah, (5) Munculnya lembaga-lembaga pendidikan Islam di Nusantara, (6) Berkembangnya pemikiran *neo-sufisme* di Nusantara, dan (7) Berkembangnya ajaran tarekat di Nusantara.

Transmisi Keilmuan dan Intelektual Keislaman di Nusantara

Abad ke-17 M dalam sejarah Islam di Nusantara merupakan periode penting yang dapat dicatat sebagai tahap perkembangan yang sangat berarti dalam pembentukan tradisi intelektual Muslim Indonesia. Perkembangan ini terjadi sejalan dengan terjalinnya hubungan yang semakin intensif antara dunia Melayu-Nusantara dengan Timur Tengah, yakni Makkah dan Madinah. Kedua

kota suci tersebut saat itu tengah berkembang menjadi pusat berlangsungnya studi-studi Islam oleh para ulama di dunia Muslim, termasuk Melayu-Nusantara (Geertz, 1981: 42). Melalui para ulama inilah transmisi keilmuan Islam di dunia Melayu-Nusantara berkembang semakin kuat. Para ulama ini selanjutnya membentuk satu “jaringan ulama” Melayu-Nusantara dengan Timur Tengah yang berfungsi sebagai sarana berlangsungnya proses transmisi keilmuan Islam ke wilayah Indonesia. Dapat dikatakan, sebagian besar ulama terkemuka di Nusantara pernah belajar di Timur Tengah, khususnya di wilayah *Haramayn*.

Secara faktual, gerakan intelektual keislaman dalam berbagai bentuknya memiliki hubungan dengan proses transmisi keilmuan Muslim Nusantara. Bukti-bukti sejarah menunjukkan bahwa pada abad ke-17 M terjadi peningkatan hubungan yang semakin intensif antara Nusantara dengan *Haramayn*. Hubungan itu terjalin melalui perkembangan perdagangan Arab-Indonesia di Selat Malaka dan Samudra Hindia. Kontak hubungan demikian tidak hanya pada meningkatnya pelaksana ibadah haji di wilayah Nusantara pada setiap tahun, tetapi juga akhirnya berkembang menjadi jaringan intelektual yang sangat kompleks.

Hal demikian terlihat pada kasus banyaknya kaum Muslim Nusantara yang awalnya hanya bertujuan melaksanakan ibadah haji, tetapi kemudian tertarik belajar Islam di Makkah dan Madinah dalam waktu yang sangat lama. Mereka inilah yang akhirnya menjadi ulama dan intelektual terkemuka yang bertanggung jawab atas penyebaran dan sosialisasi pemikiran-pemikiran Islam di Nusantara lewat transformasi ilmu-ilmu yang mereka pelajari selama berada di Timur Tengah.

Harmonisasi antara Syari’at dan Tasawuf

Sebelum terjalinnya jaringan ulama pada abad ke-17 dan 18 M, di kawasan Arab telah terjadi pertentangan dan perselisihan antara ulama fikih (syari’at) dengan ulama tasawuf (sufi). Tercatat dalam sejarah, sejak abad ke-5 H, ajaran tasawuf sudah banyak diwarnai ajaran Filsafat *Neo-Platonisme*, Filsafat Persia, dan India, sehingga mewujudkan corak tasawuf falsafi, yang sangat bertentangan dengan ajaran tasawuf yang pernah diamalkan pada masa Sahabat Rasul saw. dan Tabi’in. Konsekwensinya, pada abad ini muncul 4 (empat) golongan, yaitu

golongan *Fuqaha'*, Ahli Tasawuf *Sunni*, Ahli Tasawuf *Syi'ah*, dan Ahli Tasawuf Falsafi (Musthafa, 1997: 228).

Kemurnian ajaran tasawuf semakin lebih rawan lagi tatkala berkembangnya Mazhab *Syi'ah* Ismailiyah, yaitu suatu mazhab (faham) yang hendak mengembalikan kekuasaan pemerintahan kepada keturunan Ali ibn Abi Thalib, karena menganggap dunia ini harus diatur oleh Imam yang dekat nasabnya dengan Nabi saw. dan diyakini telah mendapat petunjuk dari Nabi saw. sendiri.

Untuk memperbaiki keadaan demikian, muncul seorang pemikir Islam yang juga seorang sufi, bernama Imam Al-Ghazali, berupaya meredakan perselisihan dan pertentangan yang berlarut-larut pada masa sebelumnya. Ia berpendapat para Mutakallimin sering melakukan kekeliruan, karena menjadikan filsafat sebagai dasar berpikir dalam menguraikan Ilmu Kalam. Karena itu, kebenaran ilmunya hanya sampai ke penghujung filsafat, tidak bisa menggali ke akar-akarnya. Sebagai hasilnya, ilmu tersebut tidak akan dapat memperkuat pendirian ketuhanan bahkan hanya menggoyahkan saja.

Sebagai media mengkritik para Mutakallimin dan Filosof, Al-Ghazali menulis buku yang berjudul *Al-Munqiz min al-Dhalal* (Pelepas Diri dari Kesesatan) dan *Tahafut al-Falasifah* (Kacau Balaunya Filsafat). Menurut Al-Ghazali, bahwa semakin mendalamnya filsafat seseorang, bukan berarti bertambah teguh keimanannya, melainkan ia berada dalam lingkaran keraguan dan kesesatan. Karena penemuan akal itu sendiri, seseorang tidak dapat menemukan hakikat kebenaran, keadilan, kecintaan, dan keyakinan (Damanhuri, 2010: 29).

Jika pada abad kelima Hijriyah Al-Ghazali telah mengembalikan citra Ahli Tasawuf di kalangan umat Islam dan berusaha memurnikannya dari unsur-unsur filsafat yang dinilainya membingungkan orang-orang Islam, maka pada abad ke-6 Hijriyah, suasana kemelut antara Ulama Syari'at dan Ulama Tasawuf kembali memburuk, karena dihidupkannya pemikiran-pemikiran *Al-Hulul*, *Wahdat al-Wujud* dan *Wahdat al-Adyan* oleh kebanyakan Ulama Tasawuf, antara lain oleh Syihabuddin Abul Futuh al-Suhrawardy dan Al-Ghaznawy, sehingga timbul

berbagai protes dari Ulama Syari'at dan mengajukan keberatannya kepada penguasa ketika itu (Musthafa, 1997: 234).

Gejolak pertarungan pemikiran antara Ulama Syari'at dengan Ulama Tasawuf terus berlanjut pada abad ke-7 H, dan pada abad ini ajaran tasawuf falsafi semakin kokoh dengan lahirnya ulama-ulama pengusungnya, seperti Umar ibn al-Faridh (576-632 H /1198-1254 M), Ibn Sabi'in (613-667 H/1235-1289 M), dan Jalaluddin al-Rumi (604-672 H/1226-1294 M). Reaksi Ulama Syari'at untuk kembali memurnikan ajaran tasawuf kembali bangkit pada abad ke 8 Hijriyah, dengan munculnya tokoh seperti Ibn Taimiyah yang tidak henti-hentinya mengkritik ajaran tasawuf falsafi hingga ia wafat pada tahun 727 H/1349 M. Usaha semacam ini terus dilanjutkan oleh murid-murid beliau pada masa sesudahnya, antara lain Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah (Musthafa, 1997: 235-237).

Dinamika pengkajian terhadap ajaran tasawuf falsafi setelah masa Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah terus mengalami perkembangan. Terutama pada abad ke-17 M, sikap para Ulama Timur Tengah dan Nusantara telah menemukan jalan untuk melakukan rekonsiliasi terhadap ajaran tasawuf falsafi yang dipandang oleh sebagian ulama saat itu bertentangan dengan syari'at. Lewat kontak pembelajaran dengan Ulama Timur Tengah yang bernama Al-Kurani, dua orang intelektual Muslim Nusantara, Al-Sinkili dan Al-Makassari mampu membangun "harmonisasi" antara ajaran Tasawuf Falsafi Ibn 'Arabi dengan Syari'at. Al-Sinkili dan Al-Makassari mampu menjembatani antara ilmu lahiriyah dan ilmu batiniyah. Ajaran-ajarannya yang berisi harmonisasi antara tasawuf dan syari'at itu, disebarluaskan di wilayah Melayu-Nusantara (Mastuki & El-Saha, 2003: 90-91).

Sebagai intelektual yang berupaya membangun harmonisasi tersebut, Al-Sinkili dan Al-Makassari memandang hubungan manusia dengan Tuhan tidak bisa dipahami sebagai satu proses spiritual yang berujung pada penyatuan keduanya, seperti pada doktrin *wahdah al-wujud* dari Ibn 'Arabi dan *al-hulul* dari Manshur al-Hallaj, melainkan hubungan tersebut hanya bisa dicapai pada tingkat *wahdah al-syuhud* (kesatuan kesadaran atau *monisme fenomenologis*). Al-Sinkili dan Al-Makassari mengambil doktrin tasawuf yang dikembangkan para ulama *neo-*

sufisme, khususnya seperti yang dikembangkan Ahmad Sahrindi dan Syah Waliullah di India. Dalam hal ini, Al-Sinkili dan Al-Makassari tidak menolak *sufisme* sepenuhnya, melainkan ia justru memberi arah baru terhadap *sufisme* yang sejalan dengan tuntutan syari'ah.

Meningkatnya Kajian Keilmuan dari Kitab-kitab Klasik (Kitab Kuning).

Salah satu dari hasil kontak keilmuan ulama-ulama Nusantara dengan *Haramayn* adalah beredarnya kitab-kitab keilmuan Islam klasik yang dipakai sebagai bahan ajar (*daras*) dan sumber rujukan (*maraji'*) dalam proses pembelajaran di pondok-pondok pesantren Nusantara, terutama pada abad ke-18 sampai menjelang abad ke-20 M. Hal demikian sangat erat kaitannya dengan kembalinya sejumlah ulama Nusantara, khususnya Jawa, dari program belajarnya di Makkah dan Madinah. Oleh ulama-ulama yang kembali ke tanah air, kitab-kitab klasik itu disosialisasikan lewat pembelajaran di majlis-majlis ta'lim, halaqah-halaqah, atau pengajian sejenisnya. Di wilayah Nusantara, kitab-kitab keilmuan Islam klasik itu populer disebut dengan "Kitab Kuning".

Meskipun kitab-kitab klasik itu lebih intens disosialisasikan lewat pembelajaran di pondok-pondok pesantren setelah kembalinya ulama-ulama Nusantara ke tanah air, namun tidak berarti bahwa Kitab Kuning sebagai produk intelektual, belum ada dalam masa-masa awal perkembangan keilmuan di Nusantara. Sejarah mencatat bahwa, sekurang-kurangnya sejak abad ke-16 M, sejumlah Kitab Kuning, baik dengan menggunakan bahasa Arab, bahasa Melayu, maupun bahasa Jawi, sudah beredar dan menjadi bahan informasi dan kajian mengenai Islam. Kenyataan ini menunjukkan bahwa karakter dan corak keilmuan yang dicerminkan Kitab Kuning, tidak bisa dilepaskan dari tradisi intelektual Islam di Nusantara.

Azra menyatakan bahwa jaringan intelektual (*intellectual networks*) antara ulama Indonesia dengan ulama Timur Tengah sangat signifikan. Hal ini terlihat pada hubungan guru-murid telah dibangun pada abad ke-17 M di Hijaz antara ulama Timur Tengah, Ahmad al-Qushashi dan Ibrahim al-Kurani, dengan ulama (murid) Jawi, 'Abdul Ra'uf al-Sinkili. Bahkan jauh sebelum itu, masyarakat

Makkah dan Madinah telah mengenal masyarakat “Jawi di Tanah Suci.” Tentu saja, kontak internasional seperti ini menjadi pintu masuk bagi Kitab Kuning asal Timur Tengah yang pada akhirnya memberikan arti tersendiri bagi perkembangan intelektual Islam di Nusantara.

Munculnya Karya-karya Ulama Nusantara sebagai Perpanjangan Mata Rantai Sejarah Pemikiran Timur Tengah

Abad ke-17 dan 18 M merupakan abad yang paling dinamis dalam sejarah intelektualisme Muslim Indonesia. Sebagai misal, pada saat itu muncul ulama besar di Aceh, Abdul Rauf al-Sinkili, yang populer dengan karya besarnya dalam bidang tafsir, *Turjuman al-Mustafid*. Dalam bidang fikih muncul, Nuruddin al-Raniri dengan karya monumentalnya *Sirathal Mustaqim*, yang ditulis pada tahun 1012 H/1634 M dan selesai pada tahun 1022 H/1644 M. Kemudian muncul pula Abdul Shamad al-Palimbani dengan karya monumentalnya, *Hidayat al-Salikin*, sebuah kitab tasawuf yang berisi aturan-aturan syar’i dengan penafsiran-penafsiran esoteric.

Di samping itu, pada bidang Tafsir al-Qur’an, terdapat keunikan tersendiri dalam karya-karya ulama Nusantara. Tampak adanya perpanjangan mata rantai sejarah pemikiran Timur Tengah dalam perkembangan wacana tafsir di Indonesia. Identifikasi terhadap bidang tafsir ini penting, bukan hanya untuk menilai corak dan metode penafsiran ulama tertentu saja, tetapi juga untuk mengungkap keterkaitan ulama-ulama Nusantara dengan beberapa gurunya dalam “jaringan ulama” Timur Tengah. Bahkan hal demikian dipandang perlu untuk mendeskripsikan jalur-jalur penyebaran ilmu-ilmu keislaman di Indonesia. Misalnya, kitab tafsir *Turjuman al-Mustafid*, karya Al-Sinkili yang memiliki kesamaan corak dan metode penafsiran *Tafsir Jalalain* sebagai sumber utama dalam karyanya, jelas karena ia memiliki mata rantai yang menghubungkannya dengan Jalaluddin al-Suyuti, yakni melalui Ibrahim al-Kurani dan al-Qusyaisyi (keduanya merupakan guru sufi Al-Sinkili).

Fenomena jalinan kelindan ini ditengarai oleh Azra sebagai determinan perkembangan intelektualisme Islam di Timur Tengah dan Nusantara. Sebagai murid dari Al-Kurani sewaktu belajar di Makkah (1018 H/1640 M) membawa Al-

Sinkili masuk dalam jaringan ulama Timur Tengah. Sebagaimana diketahui, Al-Kurani adalah guru sufi Al-Sinkili. Dalam tradisi sufisme, otoritas penyebaran ilmu oleh seorang murid bisa dimiliki hanya atas dasar “ijazah” yang diberikan oleh sang guru. Karena itu, setelah menerima “ijazah” dari guru sufinya itu, Al-Sinkili berkewajiban menyebarkan ilmu sesuai dengan rangkaian perawi yang saling kait-mengkait. Salah satu mata rantai perawi itu adalah Jalaluddin al-Suyuti, sehingga Al-Sinkili diharapkan lebih dapat memilih Tafsir Jalalain daripada karya-karya tafsir yang lain. Kecenderungan untuk bersandar pada ulama dalam “jaringan” ini juga terlihat jelas dari karya-karya Al-Sinkili di bidang fikih, kalam, dan tasawuf (Azra, 2007: 247-250).

Selanjutnya pada abad ke-19 M, muncul pula Al-Nawawi al-Bantani (1230-1314 H/ 1813-1897 M) sebagai seorang ulama dan pemikir bertaraf internasional asal Nusantara, yang banyak melahirkan karya-karya kontributifnya dalam sejarah pengembangan intelektual Muslim di Indonesia. Terlebih-lebih di Makkah, Al-Nawawi dikenal sebagai seorang penulis produktif. Karya-karyanya tersebar luas di Mesir, baik dalam bentuk artikel-artikel maupun tulisan lengkap tentang tafsir Al-Qur’an. Karya tafsir Al-Nawawi yang terkenal luas di Timur Tengah dan terutama di kalangan pesantren di Indonesia adalah *Al-Tafsir al-Munir li Ma’alim al-Tanzil*.

Tradisi intelektual Muslim Indonesia tersebut terus terawat dengan baik hingga abad ke-21 dewasa ini. Beberapa penulis muslim Nusantara telah mempersembahkan karya-karya besar mereka pada paroh terakhir abad ke-20 M, seperti Buya Hamka, Ahmad Hasan, Hasbi al-Shiddiqi, Mahmud Yunus, dan Quraish Shihab. Banyak karya intelektual Indonesia abad ini yang menempati deretan utama dalam perkembangan pemikiran Islam di Asia Tenggara. Di antara cabang-cabang keislaman yang menjadi perhatian para intelektual muslim Indonesia sejak abad ke-17 sampai 20 M tersebut meliputi Teologi, Fiqh, Hadits, Tasawuf, dan Tafsir Al-Qur’an.

Munculnya Lembaga-lembaga Pendidikan Islam di Nusantara

Kontak keilmuan antara pelajar-pelajar Muslim Nusantara dengan *Haramayn* tidak hanya menghasilkan sosok ulama yang kembali ke Indonesia

dengan kesiapan mengajar dan mendakwahkan ilmu saja, tetapi juga mampu mendirikan lembaga-lembaga pendidikan Islam tradisional semacam pesantren di beberapa wilayah Nusantara. Motivasi untuk menciptakan komunitas masyarakat yang *tafaqquh fi al-din* menjadi cita-cita mereka setelah kembali ke tanah air. Untuk mewujudkan cita-cita itu, ulama-ulama yang pulang dari *Haramayn* ada mengabdikan diri mengajar di pesantren yang ada, tetapi juga banyak di antara mereka yang mendirikan pesantren-pesantren baru di sekitar wilayah kediaman mereka.

Lembaga-lembaga pendidikan yang didirikan oleh kaum terpelajar Muslim setelah mereka kembali dari Makkah dan Madinah antara lain adalah Pesantren Darat di Semarang yang didirikan K.H. Shaleh Darat sekitar tahun 1238 H/1870 M, Pesantren Tebuireng di Jawa Timur yang didirikan K.H. Hasyim Asy'ari pada tahun 1320 H/1906 M, Pesantren Al-Munawwir di Krpyak, Yogyakarta yang didirikan K.H. M. Munawwir pada tahun 1323 H/1909 M, Pesantren Musthafawiyah di Purbabaru Sumatera Utara yang didirikan Syaikh Musthafa Husin pada tahun 1326 H/1912 M, Madrasah Qudsiyah di Kudus yang didirikan K.H. Raden Asnawi Kudus pada tahun 1331 H/1917 M dan Pesantren Raudhat al-Thalibin pada tahun 1341 H/1927 M, Pesantren Bahrul Ulum di Tambak Beras, Jawa Timur didirikan oleh K.H. Wahab Hasbullah pada tahun 1328 H/1914 M, Pesantren Mamba'ul Ma'arif di Denanyar-Jombang, Jawa Timur didirikan oleh K.H. Bishri Syansuri pada tahun 1331 H/1917 M, dan Pesantren Rembang didirikan oleh K.H. Bishri Musthafa pada tahun 1352 H/1938 M. Masih banyak lagi contoh lain pesantren yang didirikan oleh para ulama Nusantara yang menuntut di Timur Tengah tatkala mereka kembali ke tanah air. Bahkan di antara mereka yang telah kembali dari Timur Tengah itu ada yang tertarik mendirikan pesantren modern, di antaranya Pesantren Modern Al-Kautsar al-Akbar di Medan yang didirikan oleh Syaikh H. Ali Akbar Marbun setelah kembali dari Makkah pada tahun 1407 H/1986 M.

Berkembangnya Pemikiran Neo-Sufisme di Nusantara

Neo-sufisme merupakan wacana dominan dalam jaringan ulama Nusantara dengan Timur Tengah. Sejak awal abad ke-17 M, Timur Tengah, khususnya

Makkah dan Madinah, menyaksikan berkembangnya pemikiran Islam aliran *neo-sufisme*, sehingga sebagai wilayah yang terlibat dalam proses transmisi keilmuan Islam dari Timur Tengah tersebut, Nusantara juga memperlihatkan kecenderungan Islamnya yang *neo-sufisme* tersebut.

Salah seorang ulama yang bertanggung jawab memperkenalkan pemikiran *neo-sufisme* kepada para ulama Nusantara adalah Ibrahim al-Kurani (992-1068 H/1614-1690 M), seorang ulama terkemuka di *Haramayn* asal Kurdi. Ia menjadi guru bagi kebanyakan ulama Nusantara yang belajar dan bermukim di Makkah dan Madinah. Di antara ulama Nusantara yang pernah berguru kepadanya adalah Al-Sinkili dan Yusuf al-Makassari. Hal terpenting untuk ditekankan dalam konteks *neo-sufisme* ini adalah bahwa Ibrahim al-Kurani dikenal sebagai seorang yang memberi perhatian pada upaya mendamaikan aliran-aliran dalam pemikiran Islam yang kerap kali bertentangan satu sama lain, khususnya antara para ulama sufi dan ulama fikih.

Aspek paling menonjol dari pemikiran *neo-sufisme* adalah adanya saling pendekatan (*rapprochement*) antara para ulama yang lebih berorientasi syari'ah (*ahl al-syari'ah*), khususnya mereka yang kerap disebut para ahli fikih, dan para ulama yang lebih menekankan praktik-praktik *sufisme* (*ahl al-haqiqah*). Karena itu, dalam sejarah pemikiran Islam, *neo-sufisme* ini dapat diakui merupakan pembaharuan yang berusaha menjadikan *sufisme* sejalan dengan syari'ah. Demikianlah, sejak sekitar abad ke-12 M, khususnya diwakili Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (w. 505 H/1111 M), rekonsiliasi *sufisme* dan syari'ah merupakan wacana dominan dalam perkembangan pemikiran Islam. Al-Ghazali berpandangan bahwa *sufisme* yang dijalankan para sufi eskatik seperti Ibn 'Arabi, harus diletakkan kembali dalam kerangka syari'ah.

Dalam konteks Melayu-Nusantara, khususnya di Kerajaan Aceh, gagasan-gagasan *neo-sufisme* diketengahkan para ulama Nusantara yang belajar di Timur Tengah, yaitu Nuruddin al-Raniri (w. 1068 H/1658 M), Al-Sinkili (1024-1105 H/1615-1693 M), dan Yusuf al-Makassari (1041-1111 H/1627-1699 M) pada abad ke-17 M; serta 'Abd al-Shamad al-Palimbani (1116-1203 H/1704-1789 M) dan Abu Daud al-Patani pada abad ke-18 M. Mereka, lebih-lebih al-Raniri,

mewakili gerakan Islam *neo-sufisme* di Melayu-Nusantara yang menentang aliran sufisme *wahdah al-wujud* yang ditanamkan pengikut Ibn ‘Arabi, khususnya Hamzah al-Fansuri (w. 1008 H/1630 M) dan Syamsuddin al-Sumatrani (w. 1014 H/1636 M).

Ciri *neo-sufisme* Al-Makassari selanjutnya bisa dilihat dalam pandangan tasawufnya. Seperti para ulama *neo-sufisme* lain, Al-Makassari berpegang teguh pada transendensi Tuhan. Al-Makassari memang percaya bahwa Tuhan mencakup segala-galanya (*al-ihatah*) dan ada di mana-mana (*al-ma’iyah*) atas ciptaan-Nya. Namun ia tidak jatuh dalam doktrin *pantheisme*, khususnya ketika ia mengatakan bahwa ciptaan Tuhan tersebut bukan Tuhan itu sendiri; semua ciptaan adalah semata-mata wujud alegoris (*al-mawjud al-majazi*), bukan wujud sejati (*al-mawjud al-haqiqi*).

Deskripsi di atas menunjukkan bahwa kontak keilmuan ulama Timur Tengah dan ulama Nusantara yang diwakili lewat hubungan intelektualitas Al-Kurani dan Al-Makassari telah melahirkan wacana baru dalam perkembangan pemikiran Islam di Nusantara, yakni *neo-sufisme* yang berupaya menjembatani praktik-praktik *sufisme* sejalan dengan syari’ah.

Berkembangnya Ajaran Tarekat di Nusantara

Azyumardi Azra mempertegas bahwa Islam yang pertama kali berkembang di Nusantara adalah Islam yang dibawa oleh kaum sufi, tegasnya Islam yang sangat dipengaruhi oleh konsepsi-konsepsi tasawuf (Azra, 2007: 32). Masuknya pedagang-pedagang Arab yang berjiwa sufistik di wilayah pesisir Nusantara mendapat simpati di hati masyarakat Indonesia sehingga mereka bersedia memeluk ajaran Islam dengan sukarela.

Berkenaan dengan hal di atas, M. Solihin mempertegas bahwa pedagang-pedagang Arab itu adalah para ulama yang sekaligus memiliki pengetahuan dan pengalaman sufistik. Mereka tampil sebagai ulama-ulama yang mempraktikkan moral ketasawufan, bahkan kerap kali membawa dan mempraktekkan tarekat-tarekat tertentu. Ulama-ulama tersebut tampil sebagai figur-figur sufi kharismatik, berwibawa, arif, dan memiliki sikap yang akomodatif terhadap budaya setempat.

Keadaan ini membuat mereka dijadikan tempat bertanya dan tempat mengadukan persoalan penduduk setempat. Penampilan dan perilaku mereka sering dijadikan teladan bagi masyarakat sekitar (Solihin, 2005: 25).

Kondisi di atas menunjukkan bahwa sebelum terjadinya kontak keilmuan kaum terpelajar Muslim Nusantara dengan ulama-ulama Timur Tengah melalui aktivitas *rihlah al-‘ilmiyyah*, ternyata praktek-praktek kehidupan sufistik telah akrab dengan kehidupan masyarakat Muslim Nusantara pada masa-masa awal datangnya ajaran Islam di tanah air.

Demikian pula setelah terjadinya kontak keilmuan kaum terpelajar Muslim Nusantara dengan ulama-ulama Timur Tengah, mereka yang kembali dari menuntut ilmu di *Haramayn* memainkan peran yang cukup besar dalam pengembangan tarekat di Nusantara. Misalnya, Hamzah Fansuri sebagai seorang ulama besar pernah melakukan perlawatan ke Timur Tengah mengunjungi beberapa pusat pengkajian Islam, di antaranya Makkah, Madinah, Yerusalem, dan Baghdad, akhirnya menyatakan sikapnya masuk ke dalam tarekat Qadiriyyah yang dibangsakan kepada Syaikh Abdul Qadir Jailani (Abdullah, 1930: 37).

Hal yang sama juga telah dilakukan oleh Nuruddin al-Raniri yang memulai dengan belajar di tempat kelahirannya, kemudian melanjutkan *rihlah* ke Tarim (Arab Selatan). Dari kota ini kemudian ia pergi ke Makkah pada tahun 1030 H/1582 M untuk menuntut ilmu, melaksanakan ibadah haji, dan ziarah ke Madinah (Daudy, 1990: 22). Sambil memperdalam ilmu-ilmu agama di *Haramayn*, Al-Raniri juga masuk ke dalam Tarekat Rifa’iyah dan selanjutnya menjadi tokoh terkemuka dalam tarekat yang didirikan oleh Ahmad Rifa’i (w. 578 H/1181 M) tersebut. Al-Raniri ditunjuk oleh Ba Syaiban sebagai khalifah dalam tarekat itu, dan karenanya, ia bertanggung jawab untuk menyebarluaskannya di wilayah Melayu-Indonesia. Kendati Al-Raniri dianggap sebagai Khalifah *Tarekat Rifa’iyyah*, namun tarekat ini bukanlah satu-satunya tarekat yang dikaitkan dengan beliau. Ia juga mempunyai silsilah inisiasi dari jalur Tarekat Aydarusiyah dan Tarekat Qadiriyyah.

Selain itu, Abdul Rauf al-Sinkili setelah menyelesaikan studi di Makkah, ia memperoleh kedudukan kesufian dari dua orang guru terkemuka, yaitu Syaikh

Shafiuddin Ahmad al-Dajjani al-Qusyasyi (961-1038 H/1583-1660 M) dan seorang ulama asal Madinah Syaikh Ibrahim al-Kurani (992-1068 H/1614-1690 M). (Abdullah, 1930: 49-50). Dua tokoh ini menempati posisi penting dalam jaringan-jaringan ulama di dunia Islam. Al-Sinkili dikenal sebagai penganut Tarekat Syattariyah dan ia bertugas sebagai *Khalifah Mursyid* dalam tarekat itu. Ia mempunyai silsilah yang bersambung dari gurunya hingga kepada Nabi Muhammad saw. (Azra, 2007: 172).

Tokoh lainnya yang sekembali dari *Haramayn* kemudian mengembangkan ajaran tarekat adalah Abdul Shamad Al-Palimbani. Ia lama belajar di Makkah dan Madinah dari Ulama-ulama sufi, di antaranya Syaikh Muhammad al-Saman. Menurut Yusuf Halidi sebagaimana dikutip Chotib Quzwain, bahwa Al-Palimbani menuntut ilmu di Makkah bersama-sama dengan Muhammad Arsyad Al-Banjari, Abdul Wahab Bugis dari Sulawesi Selatan, dan Abdur Rahman Masri dari Jakarta. Mereka menjadi “empat serangkai” yang sama-sama belajar tarekat di Madinah kepada Syaikh Muhammad al-Samman (Quzwain, 1986: 181). Setelah belajar di Makkah, Al-Palimbani mempelajari tarekat Khalwatiyah melalui Syaikh Muhammad al-Samman di Madinah, yang selanjutnya dikenal sebagai pendiri tarekat Sammaniyah cabang dari tarekat Khalwatiyah. Setelah kembali ke tanah air, Al-Palimbani memperkenalkan dan memperluas jaringan tarekat ini di Palembang.

Di samping itu, dalam sejarah dikenal pula seorang intelektual Muslim Nusantara lainnya yang bernama Ahmad Khatib al-Sambasi. Beliau merupakan ulama besar dari Indonesia yang tinggal sampai akhir hayatnya di Makkah. Karir pendidikan dan intelektualnya pun banyak dihabiskan di kota suci tersebut. Selama berada di Makkah, banyak pelajar Indonesia yang belajar kepadanya. Beliau adalah penganut Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah. Meskipun beliau berada di Makkah, upaya menyebarkan tarekat ini di daerah kelahirannya (Sambas, Kalimantan Barat) tetap terhubung dengan baik. Di wilayah Sambas, penyebaran ajaran Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah dilakukan oleh dua orang khalifah utusannya, yaitu Syaikh Nur al-Din dari Filipina dan Syaikh Muhammad Sa’ad, putra asli Sambas. Penyebaran tarekat ini juga dibantu oleh murid-murid

beliau yang telah kembali ke Indonesia. Para murid Ahmad Khatib al-Sambasi itu memimpin mengajarkan tarekat ini, sehingga Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah cepat tersebar di seluruh Indonesia (Solihin, 2005: 320). Menurut Abdurrahman Mas'ud, tarikat ini menjadi kiblat bagi gerakan tarekat induk di Nusantara, dan pengembangan tarekat ini sering berdampingan dengan komunitas pesantren (Mas'ud, 2006: 88).

Beberapa contoh kasus ulama di atas, menunjukkan bahwa peran yang dimainkan para intelektual Muslim yang telah menjalin hubungan keilmuan dengan ulama-ulama *Haramayn*, tatkala kembali ke tanah air, ternyata tidak hanya menjadi ulama yang mengajar di pesantren saja, tetapi juga pengembang ajaran tarekat di Nusantara. Dengan kata lain, mereka tidak hanya mengajarkan ilmu-ilmu lahir saja, tetapi juga mengajarkan ilmu-ilmu batin. Atas dasar ini, tepatlah analisis Martin Van Bruinessen yang menyatakan bahwa antara ulama, kitab kuning, pesantren, dan tarekat, adalah sesuatu yang tidak dapat dipisahkan dalam pembentukan tradisi-tradisi Islam di Indonesia. Tradisi yang dimaksudkan tentu saja lebih tepatnya adalah tradisi intelektual keagamaan di Nusantara.

PENUTUP

Tradisi intelektual keberagaman di Indonesia berawal secara informal melalui kontak pergaulan antara masyarakat pesisir Indonesia dengan pedagang-pedagang Arab. Perilaku dan keteladanan dari pedagang-pedagang saleh dalam interaksi sehari-hari tersebut, telah menanamkan nilai-nilai pendidikan yang religius, meskipun bukan lewat pendidikan yang sengaja dan terencana. Penanaman nilai-nilai pendidikan secara informal tersebut semakin mendalam tatkala warga masyarakat memeluk agama Islam.

Setelah memeluk Islam dan mendalami ajarannya, sebagian dari warga masyarakat Indonesia yang mampu memiliki keinginan untuk menunaikan ibadah haji ke Makkah. Sebagian di antara mereka yang telah menunaikan haji tersebut, ada yang menunda kepulangannya ke tanah air guna memperdalam ilmu pengetahuan agamanya di Makkah dan Madinah. Dari sinilah bermula kontak keilmuan antara kaum terpelajar Muslim di Nusantara dengan ulama-ulama

terkemuka di Timur Tengah, terutama di wilayah *Haramayn* (Makkah dan Madinah). Kaum terpelajar Muslim Nusantara yang menuntut ilmu-ilmu keislaman di *Haramayn* inilah yang akhirnya menjadi ulama atau intelektual yang mewarnai pertumbuhan dan perkembangan aktivitas keilmuan di tengah-tengah kehidupan masyarakat Indonesia, terutama pada akhir abad ke-17 M sampai menjelang abad ke-20 M.

Dengan adanya hubungan keilmuan antara kaum terpelajar Muslim Nusantara dengan ulama-ulama *Haramayn* yang terjalin mulai abad ke-17 hingga menjelang abad ke-20, tentunya kosekuensi dari jaringan intelektual ini dapat melahirkan wacana intelektual keberagamaan yang berkaitan dengan kontak keilmuan tersebut. Di antara wacana intelektual keagamaan karena adanya kontak hubungan tersebut dapat ditelaah pada tujuh aspek utama, yaitu: transmisi keilmuan dan intelektual keislaman di Nusantara; harmonisasi antara syari'at dan tasawuf; meningkatnya kajian keilmuan dari kitab-kitab klasik (kitab kuning); munculnya karya-karya ulama nusantara sebagai perpanjangan mata rantai sejarah pemikiran Timur Tengah; munculnya lembaga-lembaga pendidikan Islam di Nusantara; berkembangnya pemikiran *neo-sufisme* di Nusantara, dan berkembangnya ajaran tarekat di Nusantara.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Hawash. 1930. *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*. Surabaya: Al-Ikhlâs.
- Al-A'zhami, Khalid Khalil Hamudy. 1981. *Al-Madrasah al-Mustanshiriyyah fi Baghdad*, Irak: Wizarat al-Tsaqafat wa al-A'lam.
- Azra, Azyumardi. 2007. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan.
- Azra, Azyumardi. 2002. *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Azra, Azyumardi. 1992. *The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malaya-Indonesia 'Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Ph.D. Dissertation. Columbia: Columbia University.

- Damanhuri. 2010. *Akhlaq Tasawuf*. Banda Aceh: Yayasan Pena.
- Daudy, Ahmad. 1990. “*Tinjauan atas al-Fath al-Mubin ‘Ala al-Mulhidin Karya Syaikh Nuruddin al-Raniri*” dalam Ahmad Rifa’i Hasan, *Warisan Intelektual Islam Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Daulay, Haidar Putra. 2009. *Dinamika Pendidikan Islam di Asia Tenggara*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Departemen Pendidikan Nasional. 2007. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Edisi Ketiga. Jakarta: Balai Pustaka.
- Dhofier, Zamakhsyari. 1982. *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES.
- Djajadiningrat, R.H. 1982. *Kesultanan Aceh: Suatu Pembahasan tentang Sejarah Kesultanan Aceh Berdasarkan Bahan-bahan yang terdapat dalam Karya Melayu*, terj. Teuku Hamid. Banda Aceh: Depdikbud.
- Geertz, Hildred. 1981. *Aneka Budaya dan Komunitas di Indonesia*, terj. A. Rahman Zainuddin. Jakarta: Yayasan Ilmu Sosial.
- Hasbullah. 1996. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Hasbullah, Moeflich (Ed.). 2003. *Asia Tenggara Konsentrasi Baru Kebangkitan Islam*. Bandung: Fokusmedia.
- HS, Mastuki dan El-Saha, M. Ishom (Ed.). 2003. *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Perkembangan Pesantren*, Jilid 1-3. Jakarta: Diva Pustaka.
- Mas’ud, Abdurrahman. 2006. *Dari Haramayn ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*. Jakarta: Kencana.
- Ma’ruf, Naji. 1966. *Madaris Makkah*. Baghdad: Mathba’ah al-Irsyad.
- Ma’ruf, Naji. 1973. *Madaris Qabl al-Nizamiyyah*. Baghdad: Mathba’ah al-Majma’ al-‘Ilmi al-‘Iraqi.
- Ma’ruf, Naji. 1966. *Nasy’at al-Madaris al-Mustaqillah fi al-Islam*. Baghdad: Mathba’ah al-Azhar.
- Quzwain, Chatib. 1986. *Syaikh Abd Shamad al-Palimbani: Suatu Studi Mengenai Perkembangan Islam di Palembang dalam Abad ke-18 Masehi*”, dalam K.H.O. Gadjahnata dan Sri Edi Swasono, *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*. Jakarta: UI Press.

Saifullah. 2010. *Sejarah dan Kebudayaan Islam di Asia Tenggara*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Solihin, M. 2005. *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Suharo, Babun. 2011. *Dari Pesantren Untuk Umat: Reinventing Eksistensi Pesantren di Era Globalisasi*. Surabaya: Imtiyaz.

Zarnuji, Burhanuddin. 1990. *Ta'lim al-Muta'allim: Thuruq at-Ta'allum*. Beirut: Dar al-Fikr.