

BAB III

SEJARAH ISLAM NUSANTARA

MENURUT AZYUMARDI AZRA

A. Makna Islam Nusantara

Untuk makna Islam Nusantara, terdapat beberapa perbedaan dalam memaknai arti Islam Nusantara. Zainul Milal Bizawie, mengatakan, Islam Nusantara adalah Islam yang khas ala Indonesia, gabungan nilai Islam teologis dengan nilai-nilai tradisi lokal, budaya, adat istiadat di tanah air.¹ Dari definisi ini, Islam Nusantara merupakan Islam yang berkarakter Indonesia, tetapi juga sebagai hasil dari sintesis antara nilai-nilai Islam teologis dengan nilai-nilai tradisi lokal.² Sedangkan, menurut Afifudin Muhajir dalam sebuah forum diskusi di Arena Muktamar NU ke-33 di Jombang pada tanggal 1-5 Agustus 2015, menjelaskan makna Islam Nusantara dari sudut gramatika bahasa Arab. Menurut Muhajir, Islam Nusantara itu *tarkib idhafi*. Karena itu, menurutnya Islam Nusantara memiliki tiga kemungkinan makna.³

Pertama, Islam Nusantara bermakna Islam yang dipahami dan dipraktikkan kemudian menginternalisasi dalam kehidupan

¹ Mujamil Qamar, *Islam Nusantara: Sebuah Alternatif Pemikiran, Pemahaman, Dan Pengalaman Islam*, Dalam Jurnal El-Harakah Vol. 17 No.2 Tahun 2015, p.200

² Mujamil Qamar, *Islam Nusantara...*, p.201

³ Abdul Moqsith, *Tafsir Atas Islam Nusantara (Dari Islamisasi Nusantara Hingga Metodologi Islam Nusantara*, dalam Jurnal Harmoni Volume 15, Nomor 2, Tahun 2016, p.21

masyarakat Indonesia. Inilah pengertian Islam Nusantara dengan memperkirakan adanya huruf jar “fi” pada frase Islam Nusantara. *Kedua*, dengan memperkirakan huruf jar “ba” di antara kata Islam dan Nusantara, *Islam bi Nusantara*. Dengan ini, maka Islam Nusantara, menunjuk pada konteks geografis, yaitu Islam yang berada di kawasan Nusantara. *Ketiga*, pengertian Islam Nusantara dengan memperkirakan huruf jar “lam” yang mengantarai kata “Islam” dan “Nusantara”. Dengan ini, Islam tampak sebagai subjek, sementara Nusantara adalah objek. Dengan demikian, Islam Nusantara adalah pengejawantahan ajaran Islam kepada masyarakat Nusantara. Ketiga makna ini, dilihat dari perjuangan para Wali Sanga yang mendakwahkan ajaran Islam yang ramah dan santun kepada masyarakat Jawa. Nilai-nilai toleransi dan kemanusiaan yang bercorak sufistik itulah yang membentuk corak keislaman yang berkembang di tanah air.⁴

Menurut Azyumardi Azra, Islam Nusantara harus dipahami sebagai Islam Asia Tenggara secara keseluruhan.⁵ Hal ini didukung oleh Chairul Fuad Yusuf, dalam bukunya yang berjudul *Dinamika Islam Philipina, Burma, dan Thailand*, mengatakan bahwa, negara-negara Asia Tenggara tersebut memiliki keterkaitan satu sama lain di masa lalu. Keterikatan itu dilihat dari bahasa yang digunakannya, yaitu bahasa Melayu. Maka sebagian wilayah Thailand dan Filipina serta seluruh

⁴ Abdul Moqsith, *Tafsir Atas Islam Nusantara...*, p.22

⁵ Azyumardi Azra, diwawancarai oleh Nabhani, *Google-Mail*, Serang 04 Desember 2017

wilayah Indonesia, Malaysia, Singapura, dan Brunei Darussalam disebut sebagai *Jawah* atau al-Jawi, yakni sebuah kawasan yang menggunakan bahasa Melayu sebagai bahasa ilmu dan pergaulan.⁶ Menurut Azyumardi, kata “al-Jawi” disini bukan hanya merujuk kepada penduduk Jawa, namun lebih dari pada itu mengandung arti semua orang Melayu tanpa melihat asal-usul tempat mereka di Nusantara. Jadi, baik orang Jawa, Sumatra, Semenanjung Malaya, maupun Patani di Thailand Selatan semuanya disebut “Jawi”.⁷ Dengan mengemukakan pendapat tersebut, maka Azyumardi menegaskan, bahwa Sejarah Islam Nusantara ialah sejarah Islam di Asia Tenggara.⁸

Istilah Jawi menurut Ahmad Baso muncul ketika Wali Sanga menyebarkan agama Islam di Nusantara, pada saat itu, Nusantara diganti dengan sebutan Jawi untuk menyebut wilayah Aceh (Pasai) , Malaka hingga daerah Maluku dan perairan Papua. Senada dengan Azyumardi dan Choirul Fuad Yusuf, Ahmad Baso juga menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan Jawi adalah teitori Nusantara. Dimana nama Al-Jawi adalah sebuah pemukiman yang di dalamnya selain wilayah Aceh, Maluku dan

⁶ Chairul Fuad Yusuf, *Dinamika Islam Philipina, Burma dan Thailand*, (Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan, 2013) Cetakan I, p.xvii

⁷ Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*, (Bandung: Mizan, 2002), p.91

⁸ Azyumardi Azra, diwawancarai oleh Nabhani, *Google-Mail*, Serang 04 Desember 2017

Perairan Papua, juga terdapat Singapura, Malaya, Malaka dan Patani yang termasuk ke dalamnya.⁹

B. Tema-Tema Pembahasan

Azyumardi menjelaskan bahwa, tema-tema pembahasan Sejarah Islam Nusantara meliputi kedatangan Islam, perkembangan kerajaan atau kesultanan, pertumbuhan lembaga-lembaga Islam dan lain sebagainya yang berada di kawasan Asia Tenggara.¹⁰ Syamsuddin Arif menambahkan dengan cukup terinci, bahwa tema yang menjadi pembahasan dari sejarah Islam Nusantara, yaitu, masuknya Islam, Islamisasi, faktor pendorong, dan pengaruh Islam. Masuknya islam, ini menyangkut tentang waktu masuknya Islam di Nusantara. Islamisasi, cara atau proses penyebaran Islam di Nusantara. Selanjutnya, faktor pendorong, ini menyangkut tentang faktor yang menyebabkan orang-orang Islam sampai datang ke Nusantara. Pengaruh Islam di Nusantara. Ini menyangkut seberapa besar pengaruh Islam ketika sampai di Nusantara.¹¹

Antara tema yang satu dengan yang lainnya akan senantiasa berjalanan, kait-mengkait, pengaruh-mempengaruhi, yang satu bergantung dengan yang lain, berinteraksi dan

⁹ Ahmad Baso, *Islam Nusantara Ijtihad Jenius & Ijma 'Ulama Indonesia*, (Tangerang Selatan: Pustaka Afid, 2015), p.05-06

¹⁰ Azyumardi Azra, diwawancarai oleh Nabhani, *Google-Mail*, Serang 04 Desember 2017

¹¹ Syamsudin Arif, *Islam Di Nusantara: Historiografi Dan Metodologi*, Dalam Jurnal ISLAMIA Vol. VII, No. 2, 2012, p.14

berinterelasi, sehingga membentuk kompleksitas yang rumit. Sebagai suatu proses sejarah, pertumbuhan dan perkembangan kehidupan masyarakat Nusantara, tidaklah berjalan lurus, mulus dan datar, melainkan berubah-ubah, pasang-surut, turun-naik dari generasi ke generasi dari masa ke masa dalam jangka waktu yang cukup panjang, karena pada hakikatnya sejarah adalah perubahan.¹²

Terjadi banyak perdebatan di antara para sejarawan terhadap tema-tema sejarah Islam Nusantara. Adapun tema pembahasan yang menjadi perdebatan para sejarawan antara lain:

1. Kedatangan Islam di Nusantara

Sejauh menyangkut kedatangan Islam di Nusantara, menurut Azyumardi, terdapat diskusi dan perdebatan panjang diantara para ahli mengenai tiga masalah pokok: tempat asal kedatangan Islam, para pembawanya, dan waktu kedatangannya.¹³

- a. Waktu kedatangan Islam ke Nusantara

Waktu kedatangan Islam ke Nusantara setidaknya memiliki beberapa pendapat, yaitu: Pendapat pertama, menyebutkan bahwa Islam dibawa ke Indonesia sekitar abad ke-13 M. Wilayah Samudera Pasai, diyakini sebagai tempat pijakan

¹² A. Daliman, *Islamisasi Dan Perkembangan Kerajaan-Kerajaan Islam Di Indonesia*, (Yogyakarta: Ombak, 2012), p.10

¹³ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, (Jakarta: Kencana 2007), p.02

pertama.¹⁴ Pendapat kedua, Islam datang ke Nusantara pada abad ke-12 atau permulaan abad ke-13. Pendapat ketiga menyebutkan bahwa Islam datang ke Nusantara pada awal abad ke-7. Penyebarannya bukan dilakukan oleh para pedagang melainkan langsung dari Arab. Sumber versi ini banyak ditemukan dalam literatur China.¹⁵

b. Asal-Usul Islam di Nusantara

Asal-usul Islam di Nusantara terdapat beberapa pendapat. Pendapat pertama yaitu, Islam datang ke Nusantara dibawa oleh para pedagang Gujarat yang berniaga ke Nusantara pada abad ke-13 M. Pendapat ini dikemukakan oleh tokoh-tokoh Barat, seperti Pijnapel, G.W.J. Drewes, dan dikembangkan oleh Snouck Hurgronje.¹⁶ Snouck Hurgronje lebih menitikberatkan pandangannya ke Gujarat berdasarkan: *pertama*, kurangnya fakta yang menjelaskan peranan bangsa Arab dalam penyebaran agama Islam ke Nusantara. *Kedua* hubungan dagang Indonesia-India telah lama terjalin. *Ketiga* tulisan tertua tentang Islam yang terdapat di Sumatera memberikan gambaran hubungan antara Sumatera dengan Gujarat. Pandangan Snouck yang demikian ini mempunyai pengaruh cukup besar terhadap para Sejarawan Barat, dan berpengaruh juga terhadap Sejarawan Indonesia.

¹⁴ Ajid Thohir, *Studi Kawasan Dunia Islam: Perspektif Etno-Lingustik dan Geo-Politik*, (Jakarta: Rajawali Pers 2011), p.394

¹⁵ Ajid Thohir, *Studi Kawasan Dunia Islam...*, p.395

¹⁶ Rizem Aizid, *Sejarah Islam Nusantara*, (Yogyakarta: Diva Press Cetakan I 2016), p.16

Sampai hari ini masih terdapat buku terbaru yang mengisahkan masuknya agama Islam ke Nusantara berasal dari Gujarat.¹⁷

pendapat kedua, bahwa Islam masuk ke Nusantara dibawa oleh para pedagang Arab, pendapat ini merupakan sanggahan terhadap pendapat yang mengatakan bahwa Islam yang masuk ke Nusantara dibawa oleh para pedagang Gujarat. Pendapat ini didukung oleh mayoritas sejarawan. Menurut mayoritas sejarawan, pembawa Islam ke Nusantara adalah pedagang Arab, khususnya kaum Alawiyyin dari Hadramaut. Pendapat ini dipegang oleh Van Leur, T.W. Arnold, Crawfurd, Niemman, Hollander, Naquib Al-Attas, Hamka, A. Hasjmi, dan M. Yunus Jamil.¹⁸

pendapat ketiga, yaitu Islam yang masuk ke Nusantara berasal dari Persia, Pembangun teori ini ialah P.A. Hoesein Djajadiningrat. Fokus pandangan ini tentang masuknya Islam ke Nusantara berbeda dengan teori Gujarat dan Arab, sekalipun mempunyai kesamaan masalah Gujaratnya, serta mazhab Syafi'inya. Teori Persia lebih menitikberatkan tinjauannya kepada kebudayaan yang hidup di kalangan masyarakat Islam Nusantara yang dirasakan mempunyai persamaan dengan Persia.¹⁹ Kesamaan kebudayaan ini dapat dilihat pada masyarakat Islam Nusantara antara lain;

¹⁷ Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan,1998), p.75

¹⁸ Rizem Aizid, *Sejarah Islam Nusantara...*, p.21

¹⁹ Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah...*, p.90

pertama, peringatan 10 Muharram atau Asyura sebagai hari peringatan Syi'ah atas kematian syahidnya Husain. Peringatan ini berbentuk pembuatan bubur Syura. Di Minangkabau bulan Muharram disebut bulan Hasan-Husain. Di Sumatera Tengah sebelah Barat, disebut bulan Tabut, dan diperingati dengan mengarak keranda Husain untuk dilemparkan ke sungai atau ke perairan lainnya. *Kedua*, adanya kesamaan ajaran antara ajaran Syaikh Siti Jennar dengan ajaran Sufi Iran Al-Hajjaj, sekalipun Al-Hajjaj telah meninggal pada 310 H/922 M, tetapi ajarannya berkembang terus dalam bentuk puisi sehingga memungkinkan Syaikh Siti Jenar yang hidup pada abad ke-16 dapat mempelajarinya. *Ketiga*, penggunaan istilah bahasa Iran dalam sistem mengeja Huruf Arab, salah satu contohnya ialah huruf Sin yang tidak bergigi berasal dari Persia, sedangkan Sin yang bergigi berasal dari Arab. *Keempat*, nisan pada makam Malik Al-Salih dan makam Malik Ibrahim di Gresik dipesan dari Gujarat, dalam hal ini Persia mempunyai kesamaan dengan Teori Gujarat. *Kelima*, pengakuan umat Islam di Indonesia terhadap Mahzab Syafi'i sebagai mahzab yang utama di daerah Malabar.²⁰

Pendapat keempat, yaitu teori Tiongkok. Menurut teori ini, agama Islam masuk ke Indonesia dibawa oleh perantau Tionghoa. Salah satu argumen yang menjadi dasar dari teori ini adalah fakta bahwa orang-orang Tionghoa sudah ada di kepulauan Nusantara sejak abad pertama Hijriah. Teori yang

²⁰ Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah...*, p.91

dikembangkan oleh Hamka dan sejarawan Tionghoa, Kong Yuanzhi ini bersumber dari dua buku utama yang cukup populer di kalangan sejarawan Barat dan Timur, yakni buku *Ying-yai Sheng-lan/pemandangan Indah di Seberang Samudera*, 1433 karya Ma Huan dan *Hsing-Ch'a Sheng-lan/Pemandangan Indah dengan Rakit Sakti*, 1436, karya Fei Hsin. Kedua karya ini menjelaskan perjalanan Cheng Ho (muslim Tionghoa) ke berbagai daerah di Asia, termasuk Nusantara. Selain itu, Sumanto Al Qurtuby, dalam bukunya *Arus Cina-Islam-Jawa*, menyatakan bahwa menurut kronik masa Dinasti Tang (618-960), di daerah Kanton, Zhang-zhao, Quanzhou, dan pesisir Tiongkok bagian selatan, telah terdapat sejumlah pemukiman Islam.²¹

c. Para Penyebar Islam di Nusantara

Ada beberapa pendapat yang mengemukakan tentang para penyebar Islam di Nusantara. Pendapat pertama yakni para pedagang, secara umum, beberapa karya awal sejarah Islam Nusantara sepakat menyatakan, bahwa Islam datang ke wilayah Nusantara melalui jalur-jalur pelayaran di sepanjang Nusantara secara damai dan kultural, bukan dengan kekuatan politik sebagaimana terjadi di kawasan lain.²² Dari sini, dapat dipahami, bahwa, selain membawa barang dagangan dan berniaga, para pedagang itu juga menyebarkan agama Islam kepada penduduk

²¹ Rizem Aizid, *Sejarah Islam Nusantara...*, p.24

²² Ajid Thohir, *Studi Kawasan Dunia Islam...*, p.394

Nusantara yang waktu itu masih menganut agama Hindu-Buddha.²³

Pendapat kedua, para sufi tasawuf yang mengembara, sufi tersebut ialah para wali yang tergabung kedalam Wali Sanga. Mereka benar-benar menjadi penyebar agama Islam di Pulau Jawa. Karena Pulau itu menjadi pusat pemerintahan dari keseluruhan kepulauan di Nusantara, baik pada zaman Sriwijaya, Majapahit, Mataram I, Mataram II, maka ketika Mataram III menjadikan agama Islam sebagai agama kerajaan, dengan sendirinya penyebaran itu secara teratur tersiar ke daerah-daerah di seluruh Nusantara.²⁴ Para wali itu cenderung pada tasawuf dalam menyebarkan agama Islam, sesuai dengan ilmu yang mereka kuasai, terpancar dari Gujarat, suatu kota di India Selatan yang terpengaruh pada arus aliran Syiah.²⁵

Dalam babad tanah Jawi disebutkan, para Wali Sanga itu masing-masing memiliki tugas untuk menyebarkan Islam keseluruh pelosok Jawa melalui tiga wilayah penting. Wilayah pertama adalah Surabaya, Gresik dan Lamongan di Jawa Timur. Wilayah kedua adalah Demak, Kudus, Muria di Jawa Tengah. Wilayah ketiga, Cirebon di Jawa Barat. Dalam berdakwah, para wali sanga itu menggunakan jalur-jalur tradisi yang sudah dikenal oleh orang-orang Indonesia kuno. Yakni dengan meletakkan nilai-nilai Islam dan praktik dan kebiasaan tradisi setempat. Tradisi

²³ Rizem Aizid, *Sejarah Islam Nusantara...*, p.33

²⁴ Abdul Karim, *Islam Nusantara...*, p.46

²⁵ Abdul Karim, *Islam Nusantara...*, p.47

dan praktik yang sering menjadi lahan dakwah ini antara lain: pengobatan, bercocok tanam, perdagangan, kesenian, dan kebudayaan, hingga sosial kemasyarakatan, dan bahkan pemerintahan.²⁶

2. Islamisasi di Nusantara

Ada beberapa cara Islamisasi di Nusantara. Pertama, pesuasi atau bujukan secara halus, dimana masyarakat Nusantara terkesan dengan budi bicara dan sikap perilaku luhur yang diperlihatkan oleh para pendakwah dan pedagang.²⁷ Kedua, pernikahan, ini dilakukan oleh para pedagang Muslim atau para juru dakwah dengan menikahi putri bangsawan. Umumnya yang menempuh cara ini adalah mereka yang telah menetap di kota-kota pelabuhan dan membentuk perkampungan.²⁸ Ketiga, melalui pendekatan khusus kepada raja-raja setempat agar mereka memeluk Islam.²⁹ Keempat, dengan membangun kader mubaligh, agar mampu mengajarkan serta menyebarkan Islam di daerah asalnya serta meneruskan jejak gurunya. Kelima, melalui karya-karya yang tersebar dan dibaca di berbagai tempat yang jauh diluar tempat tinggal mereka.³⁰

²⁶ Ajid Thohir, *Studi Kawasan Dunia Islam...*, p.397

²⁷ Syamsudin Arif, *Islam Di Nusantara...*, p.22

²⁸ Rizem Aizid, *Sejarah Islam Nusantara...*, p.35

²⁹ Syamsudin Arif, *Islam Di Nusantara...*, p.22

³⁰ Taufik Abdullah, *Sejarah Umat Islam Indonesia*, (Diterbitkan Oleh Majelis Ulama Indonesia), p.111

3. Faktor Pendorong Masuknya Islam ke Nusantara

Van Leur berpendapat, bahwa penyebaran Islam di Nusantara dimotivasi oleh kepentingan ekonomi dan kepentingan politik para pelakunya. Sejalan dengan kelemahan yang dialami oleh kerajaan-kerajaan Hindu-Budha di Sumatera dan Jawa khususnya, para pedagang muslim dan para mubaligh-mubalighnya lebih berkesempatan untuk mendapatkan keuntungan dagang dan keuntungan politik.³¹ Hal senada juga diungkapkan oleh Vlekke, menurutnya, ada hubungan jelas antara persebaran Islam dan perdagangan rempah. Hal ini dikarenakan kehadiran orang Islam ditemukan di sepanjang jalur perdagangan, mulai dari Malaka di Barat sampai Maluku Timur.³²

4. Pengaruh Islam di Nusantara

Kebanyakan sarjana Orientalis Barat menganggap pengaruh Islam terhadap jiwa dan penduduk Nusantara teramat sedikit.³³ Orientalisme merupakan suatu gaya berpikir yang didasarkan pada perbedaan Ontologis dan epistemologis antara Timur dan Barat. Sebagai akibatnya sejumlah penulis yang terdiri dari penyair, novelis, filsuf, pakar politik ekonom, dan para pejabat negara, harus menerima dan tidak jarang juga melakukan perbedaan antara Timur dan Barat ini sebagai titik pijak mereka untuk merumuskan beragam terori, cerita, novel, potret sosial,

³¹ Syamsudin Arif, *Islam Di Nusantara...*, p.22

³² Bernard H.M. Vlekke, *Nusantara: Sejarah Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 2008), p.93

³³ Syamsudin Arif, *Islam Di Nusantara...*, p.23

dan kajian mengenai politik dunia Timur, rakyat timur, adat kebiasaan timur, pikiran Timur, takdir Timur dan sebagainya. Beberapa diantara penulis yang melakukan pembedaan ala orientalisme antara lain Aescgylus, Viktor Hugo, Dante, dan Karl Mark.³⁴ Pernyataan ini tidak berarti bahwa Orientalisme secara sepihak menentukan seluk-beluk tentang dunia Timur. Orientalise telah berhasil menjadi suatu jaringan kepentingan yang secara tak terelakan selalu dikaitkan dengan entitas tertentu, dunia timur, sebagai pokok kajiannya.³⁵

Salah satu sarjana Orientalis Barat yang mengemukakan bahwa Islam mempuntai pengaruh yang sedikit ialah London dan Van Leur. Mereka menyatakan bahwa Islam di Nusantara merupakan lapisan tipis yang mudah mengelupas dalam timbunan budaya setempat. Tak cukup sampai disitu van Leur menambahkan pendapatnya bahwa Islam tidak membawa pembaruan sepotong pun ke tingkat perkembangan yang lebih tinggi, baik secara sosial, ekonomi maupun pada dataran negara. Sedangkan bagi Winstedt, pengaruh apapun yang ditanamkan Islam sangat terbatas dan itu pun sudah bercampur aduk dengan kepercayaan Hindu-Buddha.³⁶

Pendapat tersebut mendapat tantangan keras dari beberapa sarjana seperti Najib Al-Attas, Hussein Alatas, dan Nikkie

³⁴ Edward W. Said, *Orientalisme: Menggugat Hegemoni Barat dan Mendudukan Timur Sebagai Subjek*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2010), p.03

³⁵ Edward W. Said, *Orientalisme...*, p.04

³⁶ Azyumardi Azra, *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana & Kekuasaan*, (Bandung: Rodakarya, 2000), p.05

Keddie. Najib menolak sepenuhnya pendapat London, Van Leur, dan Winstend. Dia berkesimpulan bahwa pengaruh Islam sangat besar. Islam telah mengubah kehidupan sosio-budaya dan tradisi keruhanian masyarakat Nusantara. Kedatangan Islam merupakan pencerahan bagi kawasan Asia Tenggara, karena Islam mendukung intelektualisme yang tidak terlihat pada masa Hindu-Buddha. Sedangkan Hussein Alatas memandang pendapat Van Leur tidak beralasan, karena dibangun atas nalar historis yang keliru. Selain pengetahuannya tentang Islam dangkal, Van Leur juga salah memahami metodologi dan teori Max Webber yang ingin diterapkannya untuk melihat Islam dalam kaitannya dengan perkembangan ekonomi pada masa awal Islam di Nusantara. kesimpulan Hussein Alatas, Van Leur hanya menciptakan persepsi Sejarah yang dangkal dan kacau tentang Islam di Asia Tenggara.³⁷

Pada prinsipnya Keddie juga menolak pandangan mengecilkan Islam di Nusantara. Menurutnya terdapat tendensi di kalangan non-Muslim, bahkan kaum muslim sendiri untuk membesar-besarkan pandangan bahwa orang-orang Timur Tengah adalah Muslimin yang baik dan taat, dan sebaliknya penduduk kawasan yang mengalami Islamisasi lebih belakangan seperti Asia Tenggara adalah Muslim yang buruk dan praktek keagamaannya lebih bersifat pra-Islam.³⁸ Dalam studi perbandingan yang dilakukan Keddie, menyimpulkan bahwa

³⁷ Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara...*, p.06

³⁸ Azyumardi Azra, *Renaissance Islam Asia Tenggara...*, p.05

fenomena yang sering diartikan dengan “Islam Pinggiran” seperti tradisi pemujaan terhadap kuburan dan orang-orang keramat tidak hanya terdapat di Jawa, tetapi juga dibanyak tempat di Timur Tengah. Sinkretisme atau setidaknya akomodasi Islam terhadap kepercayaan dan praktik keagamaan lokal tidak hanya terjadi di Asia Tenggara namun juga di Timur Tengah.³⁹

C. Model-Model Penulisan Sejarah Islam Nusantara

Menurut Azyumardi, model yang termasuk ke dalam penulisan sejarah Islam Nusantara ialah: model seperti hikayat, sejarah melayu, babad, tambo, atau yang lebih populer disebut penulisan sejarah tradisional. Model *Geschiedenis*, yakni penulisan sejarah hasil para penulis kolonial Belanda, atau yang lebih populer disebut penulisan sejarah kolonial. Dan model penulisan sejarah modern, yakni penulisan sejarah pasca-kemerdekaan sampai sekarang.⁴⁰

1. Model Penulisan Sejarah Islam Nusantara Tradisional

Penulisan sejarah tradisional adalah penulisan sejarah yang berciri antara lain; a) Kebanyakan karya-karyanya amat kuat dalam hal geneologi, tapi lemah dalam hal kronologi dan detail-detail biografis, b). Bertitik tekan pada gaya bercerita, bahan-

³⁹ Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas dan Aktor Sejarah*, (Jakarta: Gramedia 2002),p.117

⁴⁰ Azyumardi Azra, diwawancarai oleh Nabhani, *Google-Mail*, Serang 04 Desember 2017

bahan anekdot dan penggunaan sejarah sebagai alat pengajaran agama, c). Perhatian utama ditekankan pada *kingship* (konsep mengenai raja) dan menekankan unsur kontinuitas dan loyalitas ortodoks, d). Pertimbangan-pertimbangan kosmologis dan astrologis cenderung untuk mengenyampingkan keterangan-keterangan tentang sebab-akibat dan ide kemajuan (*progress*).⁴¹

Menurut Wang Gung Wu dalam buku Taufik Abdullah *Ilmu Sejarah dan Historiografi*, karya yang di hasilkan dari penulisan sejarah tradisional lebih meninggikan raja-raja yang dilakukan oleh para pujangga-pujangga keraton. Gung Wu melanjutkan bahwa karya-karya tersebut bukan karya sejarah, tetapi lebih mendekati suatu tradisi asli, yakni rangka dewa-dewa Hindu, ciri-ciri agama Budha dan kepercayaan-kepercayaan asli yang dianut para pujangga tersebut.⁴² Sartono Kartodirjo dalam bukunya *Pemikiran dan Perkembangan Historiografi Indonesia*, mengkritik penulisan sejarah tradisional, menurutnya sebagian besar penulisan sejarah tradisional memuat tindakan-tindakan bukan dari manusia, tetapi dari dewa-dewa.⁴³ Meskipun bagian-bagian terakhir penulisan sejarah tradisional semakin jelas memuat sejarah serta periodisasi, namun penulisan ini tetap tidak

⁴¹ Taufik Abdullah dan Abdurrachman Surjomihardjo, *Ilmu Sejarah dan Historiografi Arah dan Perspektif*, (Jakarta: Gramedia 1985), p.08-09

⁴² Wang Gung Wu, *Historiografi Asia Selatan dan Asia Tenggara*, dalam Taufik Abdullah dan Abdurrachman Surjomihardjo, *Ilmu Sejarah dan Historiografi Arah dan Perspektif*, (Jakarta: Gramedia 1985), p.07

⁴³ Sartono Kartodirjo, *Pemikiran dan Perkembangan Historiografi Indonesia*, (Yogyakarta: Ombak, 2014), p.20

dapat berkembang. Babad, hikayat, silsilah atau yang lainnya tetap memuat unsur-unsur mitologis, eskatologis, kronologis.⁴⁴

Hal senada juga diungkapkan oleh Azyumardi dalam bukunya *Islam Nusantara Jaringan Global dan Lokal*, penulisan sejarah tradisional lebih *concern* terhadap para raja dan keluarga istana atau petinggi negara. Penulisan sejarah tradisional seperti tidak berminat membahas berbagai hal pada tingkat rakyat jelata. Akibatnya, sebagian besar penulisan ini hanya membicarakan tentang para penguasa, keluarga kerajaan, dan para pembesar negara lainnya, tetapi tidak memberikan informasi yang memadai tentang Islamisasi penduduk kecuali mengatakan bahwa mereka memeluk Islam segera setelah penguasa mereka menjadi Muslim yang disertai dengan serangkaian peristiwa magis atau supranatural.⁴⁵ Oleh karena itu, menurut Azyumardi, pada umumnya penulisan sejarah tradisional tidak berisi penuturan yang jelas dan langsung tentang kehidupan sosial-keagamaan masyarakat. Mempertimbangkan berbagai karakteristiknya itu, maka tidak mengherankan jika para sejarawan dan peneliti mempertanyakan keaslian Sejarahnya.⁴⁶

Hal berbeda justru ditunjukkan oleh Ahmad Baso, dalam karyanya *Islam Nusantara Ijtihad Jenius & Ijma' Ulama Indonesia*, bahwa unsur mitos yang terkandung di dalam

⁴⁴ Sartono Kartodirjo, *Pemikiran dan Perkembangan Historiografi Indonesia*, (Yogyakarta: Ombak, 2014), p.20

⁴⁵ Azyumardi Azra, *Islam Nusantara Jaringan Global dan Lokal*, (Bandung: Mizan) 2002, p.22

⁴⁶ Azyumardi Azra, *Islam Nusantara...*p.23

penulisan sejarah tradisional tidak mengaburkan fakta atau menghilangkan keaslian sejarahnya. Tapi justru itu merupakan suatu cara untuk memahami fakta tersebut dengan teknik-teknik penulisan tertentu yang bisa dipahami secara realistis oleh para pembaca atau khalayaknya. Seperti halnya ia melihat Ajengan Haji Hasan Mustapa⁴⁷ dalam memahami hal-hal yang disebut mitos dan takhayul dari karyanya yang sebagian besar membahas tentang sejarah dan tradisi masyarakat sunda. Menurutnya, Ajengan Haji Hasan Mustapa cukup memahami bagaimana sejarah dan tradisi Nusantara itu dipahami dan dimaknai dari cara pandang orang-orang sunda sendiri, dan bukan seperti yang ditafsirkan oleh para sejarawan masa kini terutama orientalis yang sebetulnya mereka tidak paham dengan budaya di Nusantara.⁴⁸

Di sini, Ajengan Haji Hasan Mustapa mengarahkan arti takhayul dalam fungsi pedagogisnya, yakni pada level pendidikan moralnya, dan bukan semata-mata sebagai kebenaran faktual-*hissi* (inderawi). Misalnya “dilarang duduk di pintu”, mengajarkan untuk hormat kepada orang yang lewat, “tidak boleh menduduki bantal”, yang berisi ajaran moral untuk menghargai tempat kepala bersandar ketika tidur. Ia juga memberi argumen tentang adanya sebab tertentu yang menjadi dasar adanya

⁴⁷ Ia adalah seorang ulama periangsan yang pernah ditugaskan oleh Snouck Hurgronje ke Aceh untuk merekam perjuangan rakyat Aceh melawan Kompeni (lihat Ahmad Baso *Islam Nusantara Ijtihad Jenius & Ijma Ulama Indonesia*, (Tangerang Selatan: Pustaka Afid, 2015), p.147)

⁴⁸ Ahmad Baso, *Islam Nusantara...* p.148

kepercayaan dalam adat-istiadat itu. Misalnya tradisi slametan *ngaruwat hulu wotan*. Slametan itu dilakukan dengan alasan kurang mencukupi air, untuk keperluan menggali parit atau membuat danau pada tempat-tempat keramat. Untuk tujuan itu harus diadakan slametan untuk mengundang orang giat bekerja dalam mewujudkan rencana tersebut.⁴⁹ Lebih lanjut, Ahmad Baso menegaskan bahwa penulisan ini merupakan *ngeluri leluhur*⁵⁰ yang sepadan dengan sebutan *sunnah hasanah* yakni mengikuti suri tauladan yang baik yang ditunjukkan oleh para leluhur.⁵¹

2. Model Penulisan Sejarah Islam Nusantara Kolonial

Penulisan sejarah Islam Nusantara Kolonial juga dikenal dengan pendekatan *Europasentris*, dalam pendekatan atau penulisan ini, sejarah Nusantara dipandang sebagai bagian dari sejarah kolonialisme Eropa, persisnya ekspansi dan konsolidasi Belanda. Karena itu, dalam konteks ini, maka sejarah Nusantara adalah sejarah tentang misi orang-orang Belanda untuk membudayakan atau membawa masyarakat pribumi kedalam Belanda. Seperti gagasan Snouck Hurgronje, yang memandang bahwa masyarakat dan budaya pribumi masih “primitif”, karena itu, harus di bawa ke alam kebudayaan.⁵² Setelah Indonesia

⁴⁹ Ahmad Baso, *Islam Nusantara...* p.149-150

⁵⁰ Berasal dari kata *luri*, yang berarti asal usul. Secara menyeluruh berarti memeriksa, menelaah, menelusuri, mencontohi hal-hal yang baik, melaksanakan dengan baik amalan-amalan leluhur serta melestarikannya. (lihat Ahmad Baso *Islam Nusantara Ijtihad Jenius & Ijma 'Ulama Indonesia*, (Tangerang Selatan: Pustaka Afid, 2015), p.157)

⁵¹ Ahmad Baso, *Islam Nusantara...* p.158

⁵² Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer...*p.08

merdeka, mulailah penulisan sejarah yang di dominasi oleh para penulis Indonesia yang memperkenalkan penulisan sejarah dengan pendekatan Indonesia-sentris. Fokus penulisan sejarah pada masa ini mengangkat tentang tokoh-tokoh pahlawan nasional yang telah berjasa dalam memperjuangkan kemerdekaan dan bahkan banyak biografi tokoh pahlawan nasional yang diterbitkan.⁵³

3. Model Penulisan Sejarah Islam Nusantara Modern

Penulisan sejarah Modern adalah penulisan sejarah yang telah menggunakan metode kritis akibat pengaruh dari perkembangan ilmu pengetahuan. Disamping penghalusan tehnik penelitian dan munculnya ilmu-ilmu bantu baru, dua gejala lain juga ikut mempengaruhinya yaitu; makin terbukanya ilmu sejarah terhadap konsep-konsep yang dikembangkan oleh ilmu-ilmu sosial, juga makin berkembangnya cabang-cabang ilmu sejarah atau disiplin perantara yang menuntut keahlian khusus.⁵⁴

Pada beberapa dekade terakhir, terutama pasca 80-an, penulisan sejarah mengalami perkembangan yang penting, baik secara kualitatif maupun kuantitatif. Secara kuantitatif perkembangan itu ditandai dengan lahirnya banyak karya sejarah Indonesia dan Nusantara baik yang ditulis oleh sejarawan Indonesia maupun sejarawan asing. Dapat disebutkan di sini

⁵³ M. Yakub, *Historiografi Islam Indonesia: Perspektif Sejarawan Informal*, MIQOT Vol. XXXVII No. 1 Januari-Juni 2013, p.163

⁵⁴ Taufik Abdullah dan Abdurrachman Surjomihardjo, *Ilmu Sejarah...* p.xvii

antara lain; *Gerakan Modern Islam di Indonesia (1900-1942)*, karya Daliar Noer (1980), *Islamic Modernism in Indonesian Politics, the Muhammadiyah Movement During the Dutch Colonial Period (1912-1942)*, karya T. Ibrahim Alfian (1979), *Bulan Sabit dan Matahari Terbit*, karya Harry J. Benda (1980), *Tradisi Pesantren : Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, karya Zamakhsyari Dhofier (1982), *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, karya Karel A. Steenbrink (1985), *Politik Islam Hindia Belanda*, karya H. Akib Suminto (1985), *Allah dan Manusia dalam Persepsi Syeikh Nuruddin al-Raniri*, karya A. Daudy (1983), *Islam di Sulawesi Selatan*, karya Matullada (1983), *Dinamika Islam di Indonesia*, karya M. Rusli Karim (1985). Sedangkan secara kualitatif perkembangan itu ditandai dengan makin beragamnya penggunaan metodologi dan pendekatan yang semakin kompleks, yang melibatkan banyak ilmu-ilmu bantu, khususnya ilmu-ilmu humaniora, seperti antropologi, sosiologi, ilmu politik, ekonomi dan lain-lain. Sehingga sejarah menjadi semakin sosiologis (*sociological history*) atau semakin antropologis (*anthropological history*).⁵⁵

Perkembangan penulisan sejarah ini diistilahkan dengan sebutan “*new history*” (sejarah baru) yang bersifat sejarah kritis, sebagai kontras dari “*old history*” (sejarah konvensional) yang bersifat naratif, deskriptif atau ensiklopedis, yang cenderung berbentuk sejarah politik. Menurut Azyumardi, perkembangan

⁵⁵ Muhammad Shoheh, *Historiografi Islam Indonesia Kontemporer*, dalam Jurnal Tribakti Volume 12 No.2 Juli 2005, p.03-04

“*new history*” cenderung dipahami sebagai “*sejarah sosial*” yang lebih menekankan kajian dan analisa atas faktor-faktor dan ranah-ranah sosial yang mempengaruhi terjadinya peristiwa sejarah itu sendiri. Ini berarti bahwa *sejarah* tercipta dan berkembang tidak hanya ditentukan oleh faktor politik dan ekonomi, tetapi yang utama adalah faktor sosial.⁵⁶

Selanjutnya muncul karya sejarah dalam kategori penulisan modern. Ialah, Karya Denys Lombard yang berjudul *Nusa Jawa: Silang Budaya* merupakan salah satu karya dengan penulisan sejarah Islam Nusantara yang terbit terakhir.⁵⁷ Menurut Taufik Abdullah Karya Lombard ini merupakan studi sejarah yang terbilang ambisius. Namun karya ini juga memiliki ciri khas ensiklopedi walaupun karya ini juga bukan karya ensklopedia yang secara pasif memberikan informasi tentang segala sesuatu yang diperlukan. Karya ini bertolak dari sebuah strategi akademis yang jelas dan dengan landasan filsafat pengetahuan yang bisa dipertanggungjawabkan. Semua hal yang diceritakan tidaklah berdiri sendiri, tetapi terkait erat dengan yang lain, dan kesemuanya merupakan jawaban dari pertanyaan utama.⁵⁸

Selanjutnya ialah karya Anthony Reid, *South East in the Edge of Commerce 1450-1680*. Karya ini merupakan sejarah

⁵⁶ Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer...*p.64

⁵⁷ Azyumardi Azra, *Historiografi Islam...*, p.06

⁵⁸ Pertanyaan itu ialah, bagaimanakah Jawa secara Historis bisa diketahui dan dipahami?...lihat Taufik Abdullah, *Lombard, Mahzab Annales, Dan Sejarah Mentalitas Nusa Jawa*, dalam Henri Chambert Loir, Hasan Muarif Ambariy: *Panggung Sejarah: Persembahan Kepada Prof. Dr. Denys Lombard*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999), p.52

tentang kehidupan sehari-hari yang sebagaimana dikemukakan oleh Braudel dalam kutipan di awal buku ini yang kemudian dianggap kebanyakan sejarawan sebagai hal-hal biasa saja. Menurut Azyumardi, inilah sejarah tentang hal-hal kecil yang dulu hampir tidak mendapatkan tempat dalam sejarah. Padahal sejarah seperti ini, merupakan “tahap pertama” dari Sejarah yang sebenarnya. Menurut Vernard Braudel sejarah harus berlanjut dengan mengkaji realitas-realitas sosial dalam diri mereka sendiri dan untuk mereka sendiri.⁵⁹

kedua karya ini melihat sejarah Nusantara atau sejarah di Pulau Jawa dalam perspektif global, persisnya dalam kaitannya dengan perkembangan lingkungan, bahkan dunia disekitar kedua wilayah tersebut. Perspektif ini menurut Azyumardi, secara implisit mengandung suatu filosofi sejarah yang menegaskan, bahwa perkembangan historis di suatu wilayah tertentu tidaklah terjadi dan berlangsung dalam situasi vakum dan Isolatif. Tetapi, ia terkait dengan peristiwa-peristiwa pada kawaasan lain. Dengan demikian, dalam perspektif ini, Sejarah Nusantara atau Indonesia harus dilihat dan ditempatkan dalam kerangka Sejarah dunia pada umumnya dan bukan Sejarah yang berdiri sendiri. Alhasil, pendekatan ini secara implisit berisi pengakuan, bahwa Sejarah Nusantara merupakan bagian sah dari Sejarah dunia secara keseluruhan.⁶⁰

⁵⁹ Azyumardi Azra, *Renaissans Islam...*, p.52

⁶⁰ Azyumardi Azra, *Historiografi Islam...*, p.07

Kajian tentang sejarah Islam di Nusantara khususnya Indonesia belakangan juga tidak lagi dilihat dalam perspektif lokal, melainkan juga cenderung dipandang dalam perspektif global dimana sejarah Islam di Indonesia selalu berkaitan erat dengan perkembangan historis Islam di wilayah lainnya. Salah satunya ialah karya dari Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Azyumardi melakukan penelitian terhadap ulama Nusantara, khususnya pada abad 17 dan 18 dalam kaitan dengan wacana intelektual keagamaan ulama Indonesia di Makkah dan Madinah (Haramain) dan sekaligus tentang hubungan dinamika Islam di Nusantara dengan perkembangan Islam di kawasan dunia Muslim lainnya.⁶¹ Selanjutnya *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*, Karya ini juga menegaskan bahwa perkembangan historis di suatu wilayah tertentu tidaklah terjadi dan berlangsung dalam situasi vakum dan isolatif. Tetapi ia terkait dengan peristiwa-peristiwa pada kawasan lain.⁶²

Kedua karya Azyumardi tersebut secara implisit telah menjelaskan tentang corak penulisan Sejarah Islam di Indonesia, yang dalam pandangan Azyumardi, harus dilihat dalam perspektif global dan total, yakni melihat sejarah Islam di Indonesia dalam kaitan dengan perkembangan historis Islam di kawasan-kawasan

⁶¹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, (Jakarta: Kencana, 2007), p.15

⁶² Azyumardi Azra, *Islam Nusantara...*, p.07

lain. Dengan studinya ini, Azyumardi berargumen bahwa perjalanan historis Islam di Indonesia sepanjang sejarah tidak dapat dilepaskan dari perkembangan Islam di Arabia dan kawasan-kawasan Muslim lainnya.⁶³

Ahmad Baso justru mengkritik model penulisan sejarah ini, dalam bukunya *Islam Nusantara Ijtihad Jenius & Ijma' Ulama Indonesia*, Ahmad Baso menjelaskan bahwa apa yang disebut “penulisan sejarah modern” itu ialah penulisan sejarah nasionalis. Persisnya penulisan sejarah elit-nasionalis. Ini berkebalikan dari apa yang Ahmad Baso sebutkan bahwa penulisan sejarah Islam Nusantara atau Indonesia itu *ngluri leluhur*, yang tidak melihat soal akademik dan non-akademik, sedangkan penulisan sejarah modern dikhususkan untuk sejarawan yang akademik.⁶⁴ Ahmad Baso juga menjelaskan bahwa penulisan sejarah Islam Nusantara merupakan perlawanan terhadap rezim pengetahuan kolonial Barat yang dipaksakan

⁶³ M. Yakub, *Historiografi Islam Indonesia...*, p.167

⁶⁴ Menurut Kuntowijoyo, sejarawan akademik adalah sejarawan yang berasal dari lulusan lembaga pendidikan sejarah. Ia dibekali dengan bekal metodologi dan teori-teori ilmiah bidang ilmu sejarah. (lihat Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, Agustus 2003), p.83-85). Sedangkan menurut Azyumardi Azra, sejarawan akademik atau sejarawan profesional (*historian by profession*) adalah orang yang mampu membaca perkembangan-perkembangan dalam ilmu sejarah yang tidak hanya menguasai teori dan metode sejarah saja, tetapi juga bidang-bidang keilmuan lain. (lihat Azyumardi Azra, *Historiografi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas dan Aktor Sejarah*, (Jakarta: Gramedia 2002),p.83). Dengan demikian orang yang bisa di sebut sebagai sejarawan akademik adalah sejarawan yang dibekali oleh pendidikan sejarah dan mampu menguasai ilmu-ilmu yang lain juga.

terhadap orang-orang Nusantara seperti Djajadiningrat, Sartono, Kuntowijoyo, Taufik Abdullah dan yang lain-lain yang merasa dirinya sejarawan akademik harus meninggalkan ilmu Nusantaranya di karenakan mengikuti cara pikir orang-orang luar.⁶⁵

⁶⁵ Ahmad Baso, *Islam Nusantara...* p.188