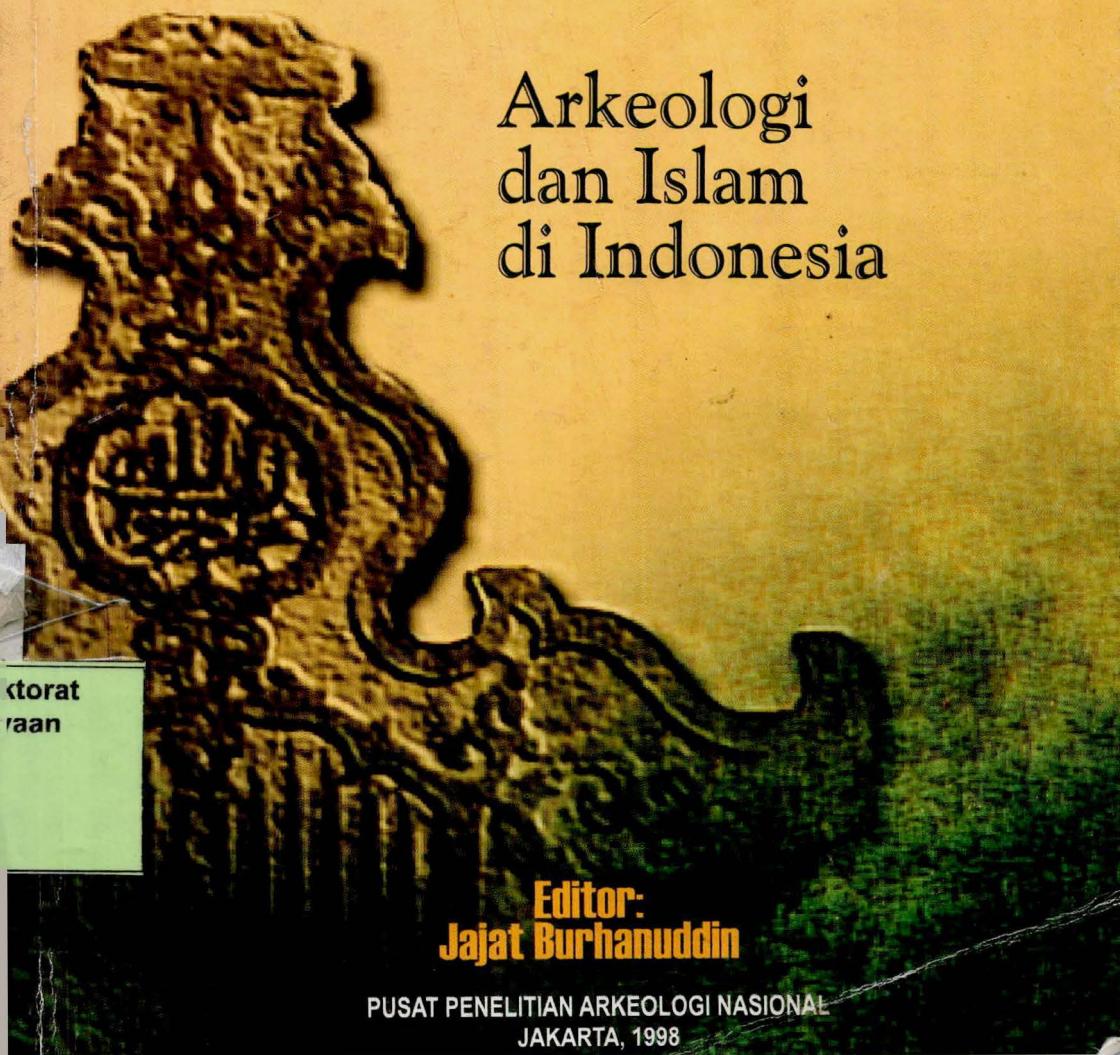


Hasan Muarif Ambary

Menemukan

PERADABAN

Arkeologi
dan Islam
di Indonesia



Editor:
Jajat Burhanuddin

PUSAT PENELITIAN ARKEOLOGI NASIONAL
JAKARTA, 1998

930.187/AS m

MENEMUKN PERADABAN: Arkeologi dan Islam di Indonesia

HASAN MUARIF AMBARY

MENEMUKN PERADABAN:
Arkeologi dan Islam di Indonesia

EDITOR:
JAJAT BURHANUDIN

PUSLIT ARKENAS
1998

Tentang Penulis dan Editor

HASAN MUARIF AMBARY, lahir di Kuningan pada 13 Mei 1939. Dia menyelesaikan sarjananya di Fakultas Sastra Jurusan Arkeologi, Universitas Indonesia, pada 1967. Gelar Master dalam bidang yang sama diperolehnya dari Ecole des Hautes Etude en Science Sociales (EHESS) Paris, 1983. Sementara Ph.D-nya, juga di bidang dan universitas yang sama, diperoleh pada 1994 dengan disertasi berjudul: "L'Art Funeraire Musulman en Indonésie des Origines au XIX^e Siecle; Etude Epigraphique et Typologique" (Paris, EHESS, 1994).

Saat ini ia menjabat sebagai Kepala Pusat Arkeologi Nasional (Puslit Arkenas, Depdikbud RI). Selain itu, ia juga Dosen Luar Biasa pada Fakultas Adab, IAIN Syarif Hidayatullah, Universitas Indonesia (Jakarta) dan Universitas Gajah Mada (Yogyakarta).

Sebagai seorang ahli arkeologi Islam di Indonesia, ia telah menulis sejumlah besar karya yang berhubungan dengan bidang ini, terutama berupa artikel yang diterbitkan baik di dalam maupun luar negeri. Di antaranya adalah: "Rapport préliminaire sur les manuscrits anciens et les vestiges épigraphiques de Ternate et Tidore," *Archipel*, 1982; "Recent Archaeological Discoveries at Sriwijaya Sites", dalam *Study on Sriwijaya*, Jakarta: Puslit Arkenas, 1980; "Some Notes on the Discovery of the Archaeological Evidence at Ternate," *Aspects in Indonesian Archaeology*, No. 10, Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 1980; *A Preliminary Report of the Excavation on the Urban Sites in Banten (West Java)*, Bulletin of the Research Centre for Archaeology of Indonesia, No. 11 Jakarta: P4N, 1977; dan *Catalogue of Sites, Monuments and Artifacts of Banten*, Jakarta: Depdikbud, 1988, yang ditulis bersama Halwany Michrob & John N. Miksic.

JAJAT BURHANUDIN, adalah staf pengajar Fakultas Adab IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Ia lahir di Bogor pada 19 Januari 1967. Ia memperoleh gelar sarjana S1 dari Fakultas Adab IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, pada 1993. Setelah itu, dia melanjutkan studinya di Universitas Leiden, Belanda, untuk bidang sejarah Islam sampai 1996. Kini selain mengajar di Fakultas Adab IAIN Jakarta, ia menjadi staff peneliti pada Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) IAIN Jakarta.

Kata Pengantar

Buku ini berupa kumpulan karangan yang sedianya ditulis untuk berbagai kepentingan khusus, seperti seminar dan konferensi, baik di dalam maupun luar negeri. Penerbitan karya-karya ini, untuk menjadi sebuah buku yang kini di hadapan pembaca, didasarkan hasrat penulis untuk mengisi khazanah intelektual kita tentang bidang yang selama ini relatif kurang memperoleh perhatian yang memadai, yakni bidang arkeologi Islam. Oleh karena itu, kehadiran buku ini diharapkan bisa memberi kontribusi untuk memperkaya pemahaman kita tentang sejarah Islam Indonesia.

Untuk itu, penulis mengucapkan banyak terima kasih kepada pihak-pihak yang telah membantu penerbitan buku ini. Mereka adalah Jajat Burhanudin, yang telah membaca dan mengedit seluruh naskah buku ini, Mugiyanto yang telah membantu mengetik dan mengoleksi semua naskah, dan semua jajaran di Pusat Penelitian Arkeologi Nasional (Puslit Arkenas) yang telah memberi dukungan bagi terlaksananya penerbitan buku ini. Penting ditekankan, karya-karya yang terkumpul di sini sebagian merupakan hasil kerja bersama lembaga Puslit Arkenas.

Mudah-mudahan buku ini berguna di masyarakat.

Jakarta, 1 Desember 1998
Pusat Penelitian Arkeologi Nasional

Kepala

Prof. Dr. Hasan Muarif Ambary
Nip. 130 31 7352

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Ambary, Hasan Muarif, Prof. Dr.

Menemukan Peradaban: Arkeologi dan Islam di Indonesia

Prof. Dr. Hasan Muarif Ambary.— Jakarta: Puslit Arkenas

Editor: Jajat Burhanudin

1998

403 + xxiv hlm.; 23,5 cm

ISBN: 979-626-051-4

1. Arkeologi Islam—Indonesia

I. Judul

©Copy Right Reserved

Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 1998

Dewan Redaksi:

Penangungjawab : Prof. Dr. Hasan Muarif Ambary

Ketua : Endang Sri Hardiati

Staf Redaksi : M.Th. Naniek Harkantiningsih

Harry Truman Simanjuntak

Lien Dwiari Ratnawati

Prakata

Buku ini berupa kumpulan karangan yang sedianya ditulis untuk berbagai kepentingan khusus, seperti seminar dan konferensi, baik di dalam maupun luar negeri. Penerbitan karya-karya ini, untuk menjadi sebuah buku yang kini di hadapan pembaca, didasarkan hasrat penulis untuk mengisi khazanah intelektual kita tentang bidang yang selama ini relatif kurang memperoleh perhatian yang memadai, yakni bidang arkeologi Islam. Oleh karena itu, kehadiran buku ini diharapkan bisa memberi kontribusi untuk memperkaya pemahaman kita tentang sejarah Islam Indonesia.

Untuk itu, penulis mengucapkan banyak terima kasih kepada pihak-pihak yang telah membantu penerbitan buku ini. Mereka adalah Jajat Burhanudin, yang telah membaca dan mengedit seluruh naskah buku ini, Mugiyanto yang telah membantu mengetik dan mengoleksi semua naskah, dan semua jajaran di Pusat Penelitian Arkeologi Nasional (Puslit Arkenas) yang telah memberi dukungan bagi terlaksananya penerbitan buku ini. Penting ditekankan, karya-karya yang terkumpul di sini sebagian merupakan hasil kerja bersama lembaga Puslit Arkenas.

Mudah-mudahan buku ini berguna di masyarakat.

Jakarta, 1 Desember 1998

Prof. Dr. Hasan Muarif Ambary

Daftar Isi

Tentang Penulis, *iv*

Prakata, *v*

Daftar Isi, *vii*

Arkeologi dan Kajian Islam Indonesia:

Pengantar Editor, *ix*

Bab I

Arkeologi dan Studi Islam, *1*

1. Studi Islam: Sudut Pandang Arkeologi, *3*
2. Arkeologi dan Penelitian Agama di Indonesia, *11*
3. Artefak Keagamaan dalam Kajian Arkeologi, *25*
4. Arkeologi Islam Indonesia: Gambaran Umum, *35*

Bab II

Arkeologi dan Sejarah Islam Indonesia

1. Islamisasi Indonesia: Tinjauan Arkeologi-Sejarah, *53*
2. Arkeologi sebagai Sumber Sejarah Islam, *67*
3. Penulisan Sejarah Islam Indonesia: Beberapa Renungan, *75*
4. Subyektifitas dalam Penulisan Sejarah:
Sebuah Pembelaan, *83*

Bab III

Peninggalan Arkeologi Kota-kota Islam

1. Makam-Makam Sultan dan Wali di Jawa, *95*
2. Cirebon dan Islamisasi di Jawa Barat, *105*
3. Bandar Banten: Kajian Arkeologi-Sejarah, *117*
4. Peninggalan Arkeologi Samudra Pasai
dan Brunei Darussalam, *127*
5. Aspek-Aspek Arkeologi Kota Surabaya, *143*
6. Peninggalan Arkeologi Ternate, Maluku Utara, *149*

Bab IV

Ekspresi Seni Budaya Islam Indonesia

1. Arkeo-Epigrafi Islam: Sebuah Pendekatan, *163*
2. Kaligrafi Islam Indonesia: Telaah Arkeo-Epigrafi, *171*
3. Seni Islam: Ikonoklasme, Kaligrafi dan Arabesk, *181*
4. Ekspresi Islam dalam Seni Bangunan, *191*

Bab V

Integrasi Islam dalam Budaya Lokal

1. Islam dan Pembentukan Budaya Banten, 205
2. Peradaban Islam-Sunda: Kajian Naskah Kuno, 217
3. Islam dalam Kehidupan Masyarakat Jawa, 227
4. Kebudayaan Islam-Aceh di Indonesia, 235
5. Myths Iskandar Dzulkarnain di Nusantara, 243

Bab VI

Akar Islam Pembentukan Budaya Bangsa

1. Akar Islam Seni Budaya Nusantara, 251
2. Wawasan Keberagamaan Budaya Bangsa (Kasus Masyarakat NTB), 263
3. Penggunaan Kalender Hijriyah di Indonesia, 271
4. Ukhuwah Islamiyah dan Integrasi Indonesia, 279
5. Tradisi Sunda Menuju Indonesia, 285

Bab VII

Perkembangan Institusi Islam di Indonesia

1. Peran Umat Islam di Indonesia: Penjelajahan Masalah, 297
2. Departemen Agama: Aspirasi Politik Umat Islam Indonesia, 311
3. Pesantren Sebagai Basis Generasi Masa Depan, 317
4. Modernisasi Institusi Islam: Persatuan Umat Islam (PUI), 327

Bab VIII

Pembangunan Indonesia:

Mempertimbangkan Peninggalan Arkeologi

1. Melestarikan Warisan Budaya Bangsa (Kegiatan Pusat Penelitian Arkeologi Nasional), 335
2. Pelestarian Kepurbakalaan Islam di Aceh, 347
3. Pemanfaatan Peninggalan Arkeologi Banten Lama, 355
4. Wisata Ziarah Islam: Renungan Seorang Arkeolog, 363

Bibliografi, 375

Indeks, 393

Arkeologi dan Kajian Islam Indonesia: Pengantar Editor

Menggali sisa-sisa peninggalan manusia di masa lampau. Itulah ciri utama sebuah kajian arkeologi. Setidaknya, itulah yang segera terpikir saat seseorang berbicara tentang arkeologi. Sebagai ilmu bantu sejarah, arkeologi bekerja terkonsentrasi pada horizon waktu dalam sejarah umat manusia, di mana bukti-bukti tertulis belum ditemukan; satu horizon waktu yang kemudian dikenal sebagai "pra-sejarah", di mana perangkat analisa dan metodologi sejarah tidak memungkinkan untuk bekerja (Goldon Childe, 1955). Arkeolog betugas memberi penjelasan terhadap benda-benda peninggalan umat manusia yang sudah terkubur, sehingga benda-benda tersebut kemudian bisa berfungsi sebagai sumber penulisan sejarah.

Oleh karena itu, arkeologi sangat berhubungan dengan periode paling *archaic* dalam sejarah umat manusia. Arkeologi mengarahkan kajian pada benda-benda peninggalan manusia yang bersifat material, untuk dihadirkan kembali sebagai "benda berbicara" yang mewakili dunia masa lampau yang gelap. Dalam kaitan inilah arkeologi secara sederhana dipahami sebagai ilmu "untuk menulis sejarah berdasarkan sumber-sumber material" (Daniel, 1976), atau sebagai "studi yang sistematis terhadap kepurbakalaan (*antiquities*); sebagai alat untuk merekonstruksi masa lampau" (Clark, 1960: 17).

Definisi arkeologi di atas memang terkesan sangat simplistik. Arkeologi dibedakan dari sejarah dengan bertumpu hanya pada tersedianya data-data tertulis. Oleh karena itu, dalam perkembangannya kemudian, perbedaan itu tidak lagi bisa dipertahankan. Arkeologi berkembang menjadi satu disiplin ilmu yang tidak hanya berurus dengan masa pra-sejarah, tapi juga masa sejarah. Meskipun, tentu saja, benda-benda material berupa artefak dan situs prubakala tetap menjadi sasaran utama kajian arkeologi. Bahkan, pola kajian arkeologi terakhir inilah, seperti akan dijelaskan kemudian, yang lebih berkembang

dalam konteks sejarah Islam di Indonesia. Arkeologi telah memberi sumbangan sangat besar dalam kajian-kajian para sarjana tentang sejarah —bukan pra-sejarah— Islam di Indonesia. Lebih dari itu, dengan perkembangan ini, arkeologi sebagai ilmu bantu sejarah tampak semakin memperoleh perumusannya yang tegas.

Demikianlah untuk masa-masa awal perkembangan Islam di Indonesia, satu periode sejarah yang kerap dinilai masih kabur, arkeologi jelas-jelas telah memberi kontribusi sangat berarti. Kajian arkeologi dalam konteks ini sangat mendukung berita-berita sejarah yang terdapat baik dalam sumber tulisan lokal maupun asing, yang menjadi sasan pehatian para sarjana. Sehingga, sumber-sumber tertulis tentang proses Islamisasi, yang memang bersifat fragmentaris, memperoleh dukungan faktual dari hasil-hasil kajian arkeologi. Kajian arkeologi telah memperkaya kajian sejarah Islam di Indonesia.

Hal terakhir ini bisa dilihat, misalnya, pada kajian oleh J.P. Moquette. Sepanjang menyangkut kajian Islam di Indonesia, Moquette barangkali bisa disebut sebagai orang pertama yang melakukan kajian arkeologi secara komprehensif. Pada 1913, misalnya, dia melakukan penelitian serta pembacaan terhadap batu nisan di Kampung Samudra, Aceh. Dia dalam hal ini berhasil mengidentifikasi bahwa nama yang tercantum dalam nisan tersebut adalah Malik al-Saleh dan putranya Malik al-Zahir, masing-masing wafat pada 969/1297 dan 726/1326 (J.P. Moquette, 1912).

Hasil penelitian Moquette ini tentu saja bernilai sangat penting. Dalam hal ini dia telah memperkuat teks lokal yang ada, khususnya *Hikayat Raja-Raja Pasai* (A.H. Hill, 1960) dan *Sejarah Melayu* (R.O. Winstedt, 1938),—dua teks Melayu yang membahas sejarah kerajaan Samudra Pasai dan Malaka—yang mencatat nama Malik al-Saleh sebagai raja Muslim pertama di kerajaan Samudra Pasai. Begitu pula hasil penelitian Moquette ini mendukung catatan perjalanan Marco Polo (1903) dan Tome Pires (1944)—atau lebih khususnya Tome Pires—yang menyebut bahwa Samudra Pasai telah berkembang menjadi sebuah kerajaan Islam di Nusantara pada akhir abad ke-13. Lebih dari itu, dari hasil perbandingan yang dilakukannya dengan nisan makam Malik Ibrahim di Greasik, Moquette sampai pada kesimpulan bahwa Islam di Indonesia berasal dari Cambay, Gujarat. Dia berargumen bahwa tipe nisan yang terdapat baik di Pasai maupun Gresik memperlihatkan tipe yang sama dengan yang terdapat di Cambay, Gujarat. Kesimpulan Moquette ini kemudian diterima luas di kalangan para sarjana lain yang melakukan kajian Islam di Indonesia, seperti R.A. Kern (1947), R.O. Winstedt (1935), dan Schrieke (1955).

Kajian Moquette hanyalah salah satu contoh bahwa kajian arkeo-

logi memberi sumbangan sangat penting dalam kajian sejarah. Kajian Moquette jelas diarahkan pada periode dalam sejarah Indonesia yang bisa disebut sebagai "periode sejarah". Oleh karena itu, dengan bukti ini saja, bukan hanya pembagian "pra dan periode sejarah" tidak lagi bisa dipertahankan, tapi yang terpenting adalah bahwa kajian arkeologi justru memegang peranan penting bagi kelengkapan suatu studi sejarah. Dalam konteks inilah para ahli arkeologi belakangan seperti Grahame Clark (1960), membagi arkeologi ke dalam dua jenis: arkeologi-pra-sejarah (*pre-historical-archeology*) dan arkeologi-sejarah (*historical-archeology*). Bila yang pertama mengacu pada masa sebelum dikenal tradisi tulis-baca, yang kedua mengacu pada masa yang sudah mengetahui tulis-baca.

Begitu pula dengan kajian Moquette di atas —di samping beberapa sarjana lain yang juga melakukan kajian serupa—satu persoalan pokok dalam rekonstruksi sejarah Islam di Indonesia telah berusaha dijawab, yakni masalah yang berkaitan dengan kronologi. Seperti telah disinggung di atas, salah satu pokus kajian epigrafi adalah tahun wafat (*chronology*) yang terdapat pada makam yang ditemukan, di samping nama dan juga latar belakang serta status sosial orang yang meninggal. Salah satu contoh yang berkaitan dengan hal ini—di samping makam di Pasai di atas—adalah makam Fatimah binti Maimun di Leran, Gresik. Dalam konteks ini, arkeolog umumnya tidak bisa menerima argumen kalangan ahli sejarah bahwa Islamisasi di Nusantara sudah mulai berlangsung sejak abad ke-7/1. Sebab, bukti-bukti pertanggalan yang diajukan umumnya bersifat analogis, semata-mata mengacu pada berita tentang kehadiran para pedagang Muslim di Nusantara. Oleh karena itu, makam Faitimah di Gresik, yang berangka tahun 495/1082, merupakan bukti kuat hadirnya komunitas Muslim di Nusantara yang masih berada di bawah sistem kekuasaan Hindu-Budha; dan ini sekali-gus menjadi bukti telah berlangsungnya proses Islamisasi dalam pengertian yang sesungguhnya.

Dengan demikian dalam konteks sejarah Islam Indonesia, seperti bisa diduga, arkeologi-sejarah memiliki tingkat relevansi yang jauh lebih besar ketimbang arkeologi-pra-sejarah. Sejak awal perkembangannya, sejarah Islam di Indonesia telah meninggalkan sejumlah besar dokumen-dokumen tertulis (*written documents*), khususnya berupa teks-teks sastra seperti di dunia Melayu yang dikenal dengan istilah *hikayat*, dan di Jawa yang biasa disebut *babad*. Teks-teks sastra ini merupakan bukti telah lahirnya tradisi tulis-baca dalam perkembangan awal Islam di Indonesia. Bahkan, untuk konteks Jawa, tradisi ini telah lahir jauh sebelum kedatangan Islam. Tanah Jawa telah melahirkan sejumlah besar dokumen tertulis sejak masa Hindu-Budha, yang

kemudian mengalami perkembangan lebih lanjut—atau untuk lebih tepatnya perumusan kembali—pada masa Islam. Oleh karena itu, seperti halnya di dunia Melayu, kajian arkeologis terhadap peninggalan budaya Jawa juga berfungsi mendukung berita-berita sejarah yang terdapat dalam berbagai dokumen tertulis.

Dengan demikian, bisa dipahami bahwa kajian kepubakalaan — istilah bermakna lebih umum untuk kajian arkeologi—yang berkembang di Indonesia terutama lebih banyak bersentuhan dengan filologi. Dalam pola kajian ini, perpaduan keduanya kemudian melahirkan istilah arkeo-filologi, naskah-naskah klasik menjadi sasaran perhatian. Lagi-lagi dalam konteks sejarah Islam di Indonesia, kajian arkeo-filologi ini —di samping arkeo-epigrafi untuk kajian terhadap prasasti— telah banyak dilakukan oleh para sarjana, khususnya dari Belanda. Kajian H. Kraemer (1921) tentang teks sufisme Jawa di abad ke-16, B.J.O. Schrieke (1916) tentang karya Sunan Bonang, C.A.O. van Nie wenhuijze (1945) tentang pemikiran sufisme Syams al-Din al-Sumatrani, dan Hossein Djajadiningrat (1913) tentang teks *Sejarah Benten*; semua itu hanya beberapa saja dari kajian-kajian berjumlah besar yang telah dilakukan para sarjana. Seperti halnya kajian epigrafis oleh Moquette, kajian filologis ini telah memberi kontribusi berarti bagi kajian sejarah Islam Indonesia. Kajian filologi menghadirkan bukti-bukti yang sangat penting bagi suatu rekonstruksi sejarah.

Berdasarkan bukti-bukti di atas, bisa dikatakan bahwa arkeologi-sejarah merupakan satu jenis kajian arkeologi yang berkembang pesat di Indonesia. Hal ini lagi-lagi mengingat objek kajiannya, sejarah Islam di Indonesia, yang memang banyak meninggalkan dokumen-dokumen tertulis. Sampai di sini, pertanyaan yang muncul kemudian tentu berkenaan dengan buku karangan Hasan Muarif Ambary ini: Bagaimana karya ini diletakkan dalam kajian-kajian arkeologi yang berkembang di Indonesia, setidaknya dari beberapa hal yang telah disebut di atas.

II

Sebelum membahas lebih jauh isi buku ini, penting dijelaskan lebih dahulu beberapa hal menyangkut perkembangan disiplin ilmu arkeologi. Sejak 1950-an, arkeologi tampaknya memperoleh perkembangan baru, khususnya di kalangan para sarjana Amerika. Perkembangan baru ini terutama ditandai oleh saling-pendekatan (*reapproachement*) antara arkeologi dengan antropologi. Jeemes Deetz mungkin bisa disebut sebagai salah seorang sarjana terkemuka yang menekankan saling-

pendekatan ini. Dalam salah satu karyanya, *Invitation to Archeology* (1976), dia berpendapat bahwa arkeologi adalah bagian dari disiplin ilmu antropologi. Menurutnya, kedua disiplin ilmu ini—arkeologi dan antropologi—sama-sama memiliki sasaran serta fokus kajian yang tidak berbeda; yakni menyangkut kondisi kehidupan umat manusia secara umum, meliputi aspek-aspek fisik, psikologis, dan budaya mereka. Bedanya, demikian Deetz menekankan, bila antropologi berhubungan dengan kehidupan kekinian, arkeologi, sebaliknya, berhubungan dengan kelampauan. Oleh karena itu, arkeologi kerap disebut sebagai antropologi tentang manusia yang sudah lenyap (*the anthropology of extinct people*).

Pandangan Deetz di atas tentu saja membawa implikasi penting bagi perkembangan arkeologi kemudian. Hal paling utama untuk dicatat adalah bahwa arkeologi, dengan definsi Deetz di atas, berhubungan tidak hanya terbatas pada upaya mengungkap masa lampau manusia melalui benda-benda peninggalan mereka, sebagaimana arkeologi-pra-sejarah yang telah disinggung di atas. Melainkan, dan yang terpenting, ia sekaligus berusaha menjelaskan benda-benda tersebut dalam konteks sistem nilai dan makna, dalam struktur budaya, yang berlaku dalam dunia kelampauan tersebut. Jadi, seperti halnya antropologi, arkeologi mengarahkan kajian pada struktur nilai dan makna yang membentuk perilaku dan kehidupan manusia. Namun, berbeda dengan antropologi, arkeologi mengalamatkan kajiannya pada kehidupan di masa lalu.

Dalam kaitan inilah Lewis Binford, seorang arkeolog lain, meneckankan pentingnya dimensi budaya dalam analisa terhadap artefak, sebagai *subject matter* arkeologi. Dalam hal ini dia membuat klasifikasi artefak ke dalam tiga hal berikut: *pertama*, teknofak, yakni satu kelompok artefak yang memiliki konteks fungsional primer terhadap pola-pola penyesuaian manusia dengan lingkungan alam; *kedua*, sosiofak, yakni kelompok artefak yang secara langsung berhubungan dengan sistem sosial yang berlaku pada masyarakat tertentu; dan *ketiga*, ideofak, yakni kelompok artefak yang dibuat berbasis pada sistem ideologi dan agama suatu masyarakat (Binford, 1972).

Dengan demikian, setidaknya dari pandangan dua arkeolog ini, jelas bahwa arkeologi adalah satu disiplin ilmu yang mengarahkan kajian untuk mengungkap kehidupan umat manusia, bukan semata-mata benda-benda peninggalan mereka. Sejalan dengan itu, Stuart Piggot berpendapat bahwa apa yang digali oleh seorang arkeolog bukan benda tapi manusia (*the archeological excavator is not digging up things, he is digging up people* (Stuart Piggot, 1959). Dengan ungkapan lain, benda-benda material yang biasa digali oleh para arkeolog hanya se-

mata-mata sarana untuk mengungkap lebih jauh aspek-aspek yang berhubungan dengan kehidupan manusia.

Kembali pada buku ini, tentu bukan hal mudah untuk bisa menangkap landasan teori yang digunakan Hasan Ambary. Namun demikian, mempertimbangkan wacana yang berkembang dalam disiplin ilmu arkeologi—selain tentu saja setting kehidupannya—bisa diasumsikan bahwa perkembangan terakhir ilmu arkeologi yang dijelaskan di atas tidak luput dari perhatiannya. Hal ini setidaknya bisa dilihat dari fakta bahwa dalam buku ini, kajian arkeologi yang diketengahkan tidak hanya menyangkut dunia masa lampau umat manusia, tapi juga dimensi nilai dan makna yang diberikan manusia atas benda-benda material peninggalan mereka.

Hal terakhir ini tampak terutama pada bab pertama buku ini, "Arkeologi dan Studi Islam". Di sini pembahasan diarahkan untuk melihat bagaimana arkeologi digunakan dalam kajian Islam. Bila mengamati seluruh isi pembahasan bab ini, tampak bahwa pengarang buku ini menggaris-bawahi pentingnya dimensi nilai dan makna dalam kajian arkeologi. Benda-benda peninggalan Muslim dilihat sebagai ekspresi material dari sebuah sistem budaya yang berlandaskan ajaran Islam. Dalam konteks inilah Hasan Ambary mencatat bahwa benda-benda material tersebut—seperti masjid, kuburan, istana, dan benda-benda arkeologis lain—hendaknya dilihat dalam kaitan dengan fungsi yang dihasilkan, bukan semata-mata bentuk dan perhiasannya. Artinya, yang menjadi sasaran utama arkeologi adalah makna kultural dari suatu benda material bagi Muslim.

Oleh karena itu, pengarang buku ini berusaha—meski masih tersa samar-samar—merumuskan apa yang disebutnya sebagai "arkeo-Islamologi" atau "arkeologi-Islam". Baginya, perpaduan arkeologi dengan antropologi dalam studi Islam menghasilkan satu bentuk kajian arkeologi yang khas; sebuah kajian yang (diharapkan) bisa mengungkap nilai-nilai Islam dalam wujud peradaban material yang telah dihasilkan. Dengan demikian, "arkeologi-Islam" yang diketengahkan di sini bukan sebuah rumusan konseptual yang berbasis pada upaya Islamisasi ilmu pengetahuan. Melainkan, ia lebih merupakan sebuah orientasi baru dalam kajian arkeologi di mana sistem dan nilai Islam dilihat sebagai basis pemaknaan oleh Muslim terhadap realitas kehidupan, sebagaimana yang terdapat dalam benda-benda material peninggalan mereka.

Demikian dalam kajian terhadap artefak-artefak keagamaan, misalnya, pola kajian arkeologi di atas berusaha memperoleh gambaran lebih jauh dari hanya sekadar wujud material yang tampak di hadapan kita. Di sini kajian arkeologi tidak hanya diarahkan pada benda-

benda yang berhubungan dengan kegiatan keagamaan—seperti bangunan peribadatan, alat-alat upacara ritual, dan bangunan kuburan—tapi juga pada analisa konteks dari benda-benda tersebut. Tiga hal selanjutnya menjadi substansi utama dari apa yang disebut sebagai analisa konteks ini: fungsi (*functional*), pola atau susunan (*structural*), dan tingkah laku (*behavioral*). Tanpa bermaksud menganggap dua analisis yang terakhir tidak penting, penjelasan berikut ini akan lebih banyak diarahkan pada analisis fungsi. Hal ini dilakukan karena dari dari analisis fungsi inilah baik analisa susunan dan tingkah laku bisa dijelaskan.

Analisa fungsi memberikan interpretasi terhadap suatu artefak dengan berdasarkan nilai guna yang dimilikinya dalam suatu masyarakat. Sebagai contoh, sebuah tongkat di masjid berbeda fungsi dan nilainya dengan sebuah tongkat yang terdapat di istana kerajaan. Bila tongkat pertama digunakan imam masjid dalam khutbah Jum'at, yang kedua besar kemungkinan digunakan dalam rangka upacara kerajaan. Dengan demikian, dalam analisa ini, nilai serta signifikansi suatu benda atau artefak keagamaan tidak terletak pada benda itu sendiri, tapi pada pemaknaan yang diberikan oleh masyarakat. Interpretasi serta penghayatan masyarakat, yang biasanya diberikan sejalan signifikansi benda tersebut dalam kehidupan mereka, yang menjadi perhatian kajian arkeologi. Bahkan, dalam beberapa segi penting, aspek pemaknaan itulah yang bisa dianggap sebagai "realitas" yang hidup dari situasi lama-pau umat manusia. Dan terhadap aspek inilah kajian arkeologi dalam buku ini dialamatkan.

Dalam pembahasan tentang makam para sultan dan wali di Jawa, misalnya, buku ini mengarahkan perhatian lebih pada makna kultural makam tersebut bagi kehidupan Muslim saat itu sebagaimana terungkap dari gaya dan pola makam itu sendiri. Di sini, kebanyakan makam sultan dan wali di Jawa memperlihatkan satu bentuk yang sangat mengingatkan kita pada benda-benda atau artefak-artefak keagamaan masa pra-Islam. Komplek makam Islam di Trooyo, misalnya, umumnya memiliki nisan yang memuat pola hias yang dikenal dengan "sinar Majapahit" (*Le soleil de Majapahit*). Pola hias ini dipahatkan pada batu nisan berpola hias sudut enam dan dua belas, yang menyebab ke makam-makam kuno lain di Jawa Tengah dan Timur dari periode lebih kemudian. "Sinar Majapahit"—sesuai dengan namanya—adalah satu bentuk hiasan yang jelas-jelas mengacu pada tradisi penguburan para raja Majapahit. Pola makam di Trooyo setidaknya memperlihatkan pola makam elit politik atau raja (*necropole*) yang memiliki akar kuat pada masa pra-Islam.

Hal serupa, bahkan lebih kentara, bisa dilihat pada masjid-masjid

kuno di Jawa dan juga di wilayah lain di Indonesia. Sisa-sisa peninggalan Hindu-Budha tampak misalnya pada bentuk bangunan masjid. Di Jawa, bangunan masjid umumnya memperlihatkan ciri-ciri yang istimewa, khususnya jika dibanding masjid-masjid di wilayah lain di Indonesia. Bagian atas masjid biasanya dibuat bertingkat yang meruncing ke atas, dan di puncaknya kadang terdapat hiasan. Jumlah tingkat-an memang berbeda dari satu masjid ke masjid lain. Masjid Banten misalnya memiliki atap bertingkat lima, sementara masjid Jepara hanya tiga tingkat. Bentuk betingkat pada atap dua masjid di atas—di samping masjid-masjid kuno lain di Jawa yang umumnya demikian—jelas sangat mengingatkan kita pada arsitektur bangunan candi di Jawa. Bahkan hingga dewasa ini, pola bangunan demikian masih bisa kita saksikan pada meru di Bali, yakni menara persegi yang mengecil ke atas dengan lapisan atap yang terdiri dari lima sampai lebih dari sepuluh (G.F. Pijper, 1985: 22). Begitu pula hiasan yang dipahatkan pada masjid-masjid di Jawa, seperti di Muntingan, Sendang Duwur, dan Cirebon menyerupai tradisi seni pahatan timbul yang biasa terdapat pada candi di Jawa.

Terhadap dua contoh di atas, aspek yang menjadi perhatian utama buku ini, seperti telah disinggung di atas, adalah makna-makna kul-tural dari dua jenis peninggalan bagi kaum Muslim saat itu. Dalam hal ini, pola hias dan arsitektur baik makam maupun masjid jelas-jelas memperlihatkan situasi historis di mana pertemuan Islam dan budaya Jawa tengah berlangsung semakin intensif. Sebagaimana diketahui, kerajaan-kerajaan Islam yang berdiri di Jawa sejak awal abad ke-16, khusunya dimulai dengan Demak, Pajang, dan selanjutnya Mataram, dipahami dalam tradisi Jawa sebagai memiliki hubungan langsung. Hal ini dijelaskan misalnya dalam *Serat Centini*—teks yang kerap kali disebut sebagai ensiklopedi budaya Jawa—bahwa berdirinya kerajaan Islam Demak berada dalam hubungan genealogis raja-raja Jawa yang tidak terputus. Penjelasan ini memperlihatkan pandangan dunia Jawa yang memahami perubahan-perubahan menyusul Islamisasi sebagai berada dalam keberlangsungan sistem nilai dan makna budaya Jawa. Dan hal itu pulalah yang kemudian terefleksikan dalam sistem pemakaman dan juga pola bangunan masjid di Jawa. Semuanya merupakan wujud pandangan dunia Jawa yang tumbuh saat Islam mulai secara intensif memasuki kehidupan masyarakat.

Bila demikian halnya, sekali lagi penting ditekankan, pola pemaknaan yang diberikan masyarakat Jawa terhadap keharusan meng-adopsi sistem baru yang diperkenalkan Islam merupakan inti dari keberadaan artefak-artefak keagamaan. Untuk itulah, dalam buku ini kedua jenis artefak tersebut dilihat sebagai satu bentuk ungkapan se-

buah pola baru keberagamaan masyarakat yang terbentuk menyusul kehadiran Islam sebagai agama baru masyarakat. Begitu pula dari si-nilah artefak-artefak keagamaan tersebut selanjutnya dijelaskan dalam analisa pola atau susunan (*structural*), yang mengkaji proses terjadinya benda tersebut sebagai hasil karya manusia, dan aspek tingkah laku (*behavioral*) atau adat kebiasaan yang melihat ciri spesifik masyarakat pembuat benda tersebut.

Analisa berorientasi-makna kultural ini selanjutnya bisa pula dilihat pada pembahasan tentang benda-benda seni Islam (bab IV). Dalam pembahasan ini, khususnya tulisan tentang kaligrafi, kajian diarahkan pada perubahan tema-tema utama dalam kaligrafi, yang dilihat sejalan dengan perubahan orientasi keagamaan masyarakat Nusantara. Di sini bisa diidentifikasi setidaknya perubahan mendasar dari corak kaligrafi yang terdapat pada makam raja-raja Nusantara—seperti inskripsi pada beberapa batu nisan yang telah disebut di atas—ke arah corak kaligrafi yang mulai menghadirkan corak-corak ikonoklast me. Bila yang pertama disebut bersifat "raja atau istana-oriented", di mana pusat kekuasaan menjadi referensi kultural para seniman kaligrafi, maka yang kedua bisa disebut "*pesantren-oriented*", yang menjadikan ajaran-ajaran sufisme sebagai tema sentral dalam karya-karya seni kaligrafi. Demikian bila yang pertama cenderung mencatat nama dan tanggal wafat raja, di samping prasasti tentang tanggal waktu berdirinya kerajaan Islam, maka yang kedua mengangkat kadar hubungan manusia dengan Tuhan. Hal terahir ini khususnya dilakukan melalui penggambaran kaligrafis terhadap simbol-simbol makhluk hidup atau benda-benda lain yang dinilai memiliki nuansa sufisme sangat kuat.

Perubahan orientasi di atas—si samping tentu saja karena perkembangan teknologi alat dan bahan tulis—merefleksikan pertumbuhan orientasi baru keberagamaan Muslim menyusul mundurnya kerajaan-kerajaan Islam di bawah kontrol kolonialisme. Ini di antaranya bisa dilihat pada fakta bahwa munculnya corak baru dalam seni kaligrafi di atas berlangsung di abad ke-18, periode dalam sejarah Indonesia yang memang tengah menyaksikan mundurnya kraton secara efektif sebagai pusat kekuasaan Islam. Dalam kondisi demikian, pesantren dan tarekat tampil sebagai referensi baru dalam dinamika kehidupan keagamaan dan budaya masyarakat. Di sini adalah kiyai dan haji, sebagai pemimpin pesantren dan tarekat, yang muncul menjadi permuks keislaman masyarakat, bukan kraton—terutama pada paruh kedua abad ke-19—yang sudah semakin tersubordinasi dalam sistem kekuasaan kolonial. Oleh karena itu, pada periode ini bukan hanya haji dan kiyai, bersama dengan pesantren, yang jumlahnya makin me-

ningkat (J. Vredenbregt, 1962: 91-154), tapi juga tampilnya mereka sebagai agen perubahan sosial-politik, termasuk pemberontakan melawan kolonialisme (Sartono Kartodirdjo, 1966).

Dalam suasana demikianlah, yang dicirikan dengan revivalsme Islam, corak baru seni kaligrafi Islam berkembang. Di sini, suasana hutan dan pertapaan dengan segala isi dan perangkat ritual kaum sufi menjadi obyek ekspresi seni, yang kemudian melahirkan antara lain bentuk-bentuk antropomorfis atau gejala-gejala ikonoklastik. Dalam bentuk ini, yang banyak ditemukan terutama di kraton Cirebon, Yogyakarta dan Palembang, kalimat atau kata-kata bahasa Arab disusun sedemikian rupa—seperti halnya kaligrafi—menyerupai makhluk hidup yang umumnya tidak bisa diidentifikasi dengan jelas. Ini bisa dilihat misalnya pada karya seni di kraton Kasepuhan, Cirebon, yang biasa disebut sebagai "burak" atau "macan Ali"—sebuah karya kaligrafi di mana di dalamnya terdapat lukisan yang menggambarkan seseorang bertubuh manusia yang sedang berdiri di atas seekor binatang yang jenisnya tidak jelas.

Karya ini merupakan bentuk kreasi para seniman Nusantara yang menghendaki penggambaran makhluk yang disamarkan, sehingga tidak dinilai bertentangan dengan beberapa ajaran Islam yang melarang penggambaran suatu makhluk hidup. Namun, di atas segalanya, karya ini sekaligus mencerminkan suasana keagamaan para seniman yang berhasrat melakukan abstraksi terhadap realitas absolut melalui bentuk-bentuk kesenian yang sangat dekat dengan atmosfir keislaman. Di sinilah seni Islam dinilai sebagai "seni Ilahiyyah", yakni seni yang mengacu pada keesaan Tuhan yang transenden, yang tidak dapat dipersonifikasi secara figuratif.

Dari dua fakta di atas, kita bisa mengatakan bahwa pembahasan buku ini diarahkan terutama untuk melihat dimensi makna dan nilai yang dilekatkan pada benda-benda atau artefak-artefak keagamaan. Sehingga, perubahan corak dan jenis artefak dilihat sebagai bagian dari proses yang sama yang berlangsung dalam kehidupan keagamaan masyarakat. Demikianlah analisa berorientasi-makna kultural ini tampak menjadi inti dari apa yang disebutnya sebagai "arkeologi Islam". Dan dari perspektif ini pula seluruh tema yang diangkat dalam buku ini dibahas. Benda-benda arkeologis dilihat sebagai salah satu bentuk ungkapan kondisi keagamaan Muslim, dan karenanya dipahami sebagai bermakna secara kultural dalam sistem sosial-budaya di mana Islam telah membentuk satu unsur utama.

III

Menyangkut kajian Islam di Indonesia, apa yang disebut "arkeologi-Islam" memiliki makna yang spesifik. Bahkan, dalam beberapa hal tertentu, pendekatan arkeologi ini bisa dikatakan baru. Kajian-kajian arkeologi masa sebelumnya, seperti telah disebut di atas, lebih banyak dilakukan terbatas dalam kaitan dengan filologi dan epigrafi. Bentuk kajian ini, terlepas dari kontribusi yang diberikan dalam kajian sejarah Indonesia, dinilai tidak begitu berhasil mengungkap lebih jauh dimensi sistem budaya Muslim. Bahkan, khusus untuk kajian arkeo-epigrafi, terdapat kecenderungan kuat mengesampingkan benda-benda arkeologi Islam—tepatnya yang dihasilkan kaum Muslim—from bidang kajian mereka (Buchari, 1975: 49). Atau, bila benda-benda tersebut dikaji, ia kerap kali dilihat tidak lebih sebagai produk budaya yang pada dasarnya bersifat Hindu-Budhis.

Hal ini bisa dilihat misalnya pada kajian arkeologis oleh para sarjana masa kolonial, di mana peninggalan tradisi Hindu-Budha di Indonesia menjadi pusat perhatian mereka. Sejauh menyangkut kajian arkeo-epigrafi, Thomas S. Raffles —bersama dengan C.J. van der Vlis dan Th. Friederich—dianggap sebagai sarjana pertama yang melakukan kajian terhadap benda-benda arkeologis. Melalui karya klasiknya, *The History of Java* (1817), Raffles memberikan perhatian cukup besar terhadap prasasti Jawa kuno yang ditulis dalam huruf Dewanagari, satu jenis huruf yang dinilai memiliki kaitan dengan huruf Jawa atau biasa disebut huruf Kawi atau Jawa kuno.

Usaha Raffles di atas selanjutnya semakin memperoleh perkembangan lebih lanjut di tangan arkeolog kemudian, khususnya J.L.A. Brandes dan kemudian N.J. Krom. Dua orang sarjana ini bisa disebut sebagai penerus penelitian arkeologi yang telah dilakukan Raffles. Mereka tergabung dalam satu lembaga yang didirikan khusus untuk kajian-kajian arkeologi, *Bataviaasch Genootschap*. Brandes telah berjasa terutama dalam kajiannya terhadap dua prasasti, Kalasan (1886) dan Gunung (1887), yang kemudian membuka cakrawala baru tentang pengaruh Hindu-Budha dalam sejarah di Indonesia. Di sini Brandes berkesimpulan relatif berbeda dari para pendahulunya yang cendrung menempatkan India—basis agama Hindu-Budha—sebagai pusat dari pembentukan sistem sosial-budaya masyarakat Indonesia. Menurut Brandes, berdasarkan kajiannya terhadap dua prasasti di atas, Indonesia telah mencapai tingkat peradaban tinggi jauh sebelum kedatangan Hindu-Budha dari India.

Pandangan Brandes ini selanjutnya memperoleh elaborasi secara lebih komprehensif oleh N.J. Krom. Melalui karya besarnya yang

sangat berpengaruh, *Hindoe-Javaansche Gescheidenis* (1926), Krom relatif berhasil memecahkan pedebatan panjang tentang kolonialisasi India dalam budaya Indonesia. Di sini Krom, berbeda dari Brandes, melihat tingkat kesesuaian budaya India dan Indonesia yang menjadi basis tumbuhnya kebudayaan bercorak Hindu-Budha di Indonesia. Jadi bagi Krom, bukan India yang mengimpor kebudayaan tinggi ke Indonesia, begitu pula bukan Indonesia yang telah memiliki tingkat kebudayaan tinggi sebelum kedatangan Hindu-Budha, melainkan perpaduan kedua budaya tersebut yang menjadi landasan berkembangnya kebudayaan Hindu-Budha di Indonesia.

Kita tidak perlu masuk secara rinci pada pembahasan sejarah kajian arkeologi oleh para sarjana Belanda di Indonesia. Hal penting yang perlu ditekankan adalah bahwa kajian-kajian mereka terkonsentrasi pada upaya untuk menggali secara rinci kebudayaan Indonesia yang bersifat Hindu-Budhis, dan sejauhmana India mempengaruhi proses pembentukan sistem budaya tersebut. Oleh Karena itu, "kolonialisasi India di Indonesia" menjadi isu utama yang berusaha dijawab. Dan hal itu pula yang tampak mewarnai kajian arkeologi kemudian, khususnya oleh F.D.K. Bosch dan W.F. Sutterheim, di samping arkeolog-arkeolog lain di masa kolonial. Dalam kajian-kajian ini, seperti bisa dilihat, peninggalan-peninggalan arkeologi Islam jelas-jelas tidak tersentuh dan berada di luar perhatian mereka.

Oleh karena itu, kajian-kajian arkeologi di atas selanjutnya memberi kesan kuat bahwa para sarjana Belanda lebih banyak menekankan keberlangsungan budaya pra-Islam. Harus diakui, pendekatan arkeo-filologi dan epigrafi memang tidak memberi perhatian memadai pada proses perubahan sistem nilai dan makna yang terjadi sejalan dengan perubahan orientasi keagamaan masyarakat. Sebaliknya, yang menjadi sasaran utama kajian adalah bentuk dan perhiasan benda-benda meterial. Dalam konteks Indonesia, sebagaimana diketahui, benda-benda arkeologis memperlihatkan kecendrungan untuk melestariakan sistem bangunan masa pra-Islam. Masjid-masjid kuno di Indonesia, misalnya—seperti telah dijelaskan di atas—sebagian besar masih mengadopsi sistem bangunan candi dari periode Hindu-Budha. Bila dilihat dari pola kajian arkeo-epigrafis di atas, maka bisa dipahami bahwa dalam karya-karya kalangan orientalis Belanda unsur-unsur Hindu-Budhis sangat dominan dalam budaya Indonesia.

Hal serupa selanjutnya juga terjadi pada kajian arkeo-filologi. Seperti halnya arkeo-epigrafi, kajian arkeo-filologi ini kurang memberi tempat memadai untuk teks-teks kaslik Islam, atau setidaknya teks-teks yang ditulis berbasis pada suasana sejarah di mana nilai-nilai Islam telah demikian mapan (*established*) dalam kehidupan masyarakat

Indonesia. Di sini kagi-lagi Raffles untuk konteks kajian sastra Jawa, bersama dengan R.O. Winstedt untuk konteks Melayu, tampil sebagai tokoh utama orientalis yang telah bertanggungjawab melahirkan tradisi arke-filologi dengan ciri-ciri yang telah disebutkan di atas. Kedua orientalis tersebut sama-sama mengingkari peran Islam yang signifikan dalam tradisi sastra di Asia Tenggara, khususnya Nusantara (A. Day, 1984: 132-133).

Raffles, seperti halnya di bidang arkeo-epigrafi, memandang bahwa tradisi sastra klasik Jawa yang agung, sebagimana terrefleksikan dalam karya-karya sastra Jawa kuno, pada dasarnya Hindu-Budhi yang berakar dari India (*Indic*). Kehadiran Islam dalam hal ini dilihat bukan hanya tidak memberi sumbangan penting tapi bahkan telah merusak keagungan tradisi sastra Jawa tersebut (Raffles, 1965 [1]: 372). Oleh karena itu, bagi Raffles, kajian-kajian arkeologi perlu dilakukan untuk menggali kembali tradisi sastra Jawa yang "asli" pada masa pra-Islam. Begitu pula hal yang sama dilakukan Winstedt. Menurutnya, Islam telah merendahkan sastra klasik Melayu dengan memperkenalkan unsur-unsur yang populer dan bahkan bersifat rendahan (Winstedt, 1965: 91).

Dalam konteks Jawa, pandangan-pandangan Raffles inilah yang kemudian diadopsi dan dikembangkan secara lebih pemanen oleh kalangan orientalis Belanda, khususnya melalui satu lembaga untuk kajian sastra dan budaya Jawa, yang dikenal "Indologie". Didirikan di Surakarta pada 1832, di antaranya oleh J.F.C. Gericke, "Indologie" diarahkan terutama untuk kajian-kajian sastra Jawa kuno yang bersifat Hindu-Budhis, di samping penterjemahan Kitab Injil ke dalam bahasa Jawa (Day, 1984: 134). Gericke sendiri, yang datang di Surakarta pada 1987, adalah seorang penginjil yang khusus didatangkan dalam rangka misionaris. Oleh karena itu, dalam perkembangannya kemudian, orientasi kajian "Indologie" ini—seperti halnya bidang arkeo-epigrafi—hampir secara eksklusif terpusat pada kajian sastra Jawa kuno yang dipahami sebagai bersifat Hindu-Budhis.

Minat Gericke yang besar pada sastra dan bahasa Jawa kuno kraton, bersamaan dengan komitemen Kristiani yang menterjemahkan Kitab Injil, selanjutnya telah menjadikan kajian-kajian yang dilakukannya—and juga lembaga "Indologie"—mengeliminasi sastra Islam dari spektrum kategori-kategori intelektual yang jelas, seraya mengingkari eksistensi karya-karya sastra dan keagamaan di Jawa yang berjumlah besar, yang secara eksplisit mengangkat tema-tema Islam (Day, 1984: 134-135). Maka dalam kaitan inilah Nancy Florid, seorang ahli sastra Jawa, mencatat bahwa kajian arke-filologi masa kolonial, khususnya yang dilakukan "Indologie", telah terjebak pada hasrat untuk

mengangkat kembali zaman keemasan sastra Jawa kuno yang saat itu (masa kolonial) tengah mengalami kemunduran. Dalam kajian arkeofilologi demikian, puncak perkembangan sastra Jawa dipahami telah berlangsung pada masa Hindu-Budha, satu periode yang jauh dari masa Islam dan karenanya tidak bebasis nilai-nilai Islam. Sebaliknya, sastra Jawa yang lahir pada periode Islam dilihat telah menyimpang dan di dalamnya terdapat korupsi dari kesucian dan kebesaran sastra Jawa yang "orisinal" (N. Florida, 1995: 26).

Tradisi kajian arke-filologi di atas selanjutnya mewarnai tradisi kajian serupa oleh para orientalis belakangan. Dua orang sarjana terkenal bisa disebut di sini, yakni G.W.J. Drewes dan Snouck Hurgronje. Kajian-kajian Islam yang dilakukan mereka kerap kali terperangkap pada persepsi tentang Islam yang telah diperkenalkan para orientalis generasi sebelumnya. Pertentangan permanen antara Islam dan budaya Jawa telah membentuk inti kajian Drewes (1978), sejalan dengan pemisahan tegas antara adat dan Islam oleh Hurgronje (1906). Kedua sarjana tersebut, pada saat yang sama, menekankan kecilnya peran Islam dalam pembentukan struktur sosial-budaya Muslim Nusantara. Oleh karena itu, William R. Roff mencatat—meski terkesan terlampau berlebihan—adanya hasrat luar biasa besar di kalangan orientalis untuk meminimalisasi pengaruh Islam dalam kehidupan masyarakat Asia Tenggara, khususnya Indonesia (Roff, 1985).

Dalam konteks persoalan di atas, kajian arkeologi menjadi sangat penting mempertimbangkan sistem nilai dan makna dari benda-benda material yang dikaji. Dan hal ini hanya bisa dilakukan bila kajian arkeologi dilakukan dengan pendekatan baru yang diambil dari teori-teori antropologi, yang selanjutnya secara sadar mempertimbangkan dimensi keislaman. Dan di sini pula letak penting kajian-kajian arkeologi yang terhimpun dalam buku ini, yang secara tentatif disebut sebagai "arkeologi-Islam". Dalam kajian ini, adalah proses pemaknaan baru yang diberikan Muslim, di samping tentu saja aspek-aspek fisik bangunan, yang menjadi sasaran perhatian. Sehingga, keberlangsungan unsur-unsur Hindu-Budhis dari masa pra-Islam dilihat sebagai sebuah kewajaran sejarah; ia merupakan hasil dialog yang berlangsung antara Islam dan nilai-nilai budaya Nusantara. Bahkan, apa yang terjadi dilihat sebagai proses pengkayaan (*enrichment*) budaya Nusantara setelah Islam diterima sebagai agama masyarakat.

Oleh karena itu, dalam semua pembahasan di buku ini, peninggalan-peninggalan masa lampau umat Islam dilihat lebih sebagai satu bentuk ungkapan kaum Muslim dalam membangun dan bahkan menemukan (*inventing*) peradaban mereka. Islam dalam hal ini dihadirkan sebagai basis dan sumber nilai kaum Muslim merumuskan sistem

sosial-politik dan budaya mereka dalam konteks keindonesiaan. Dalam proses ini, perumusan dan penghidupan kembali warisan budaya pra-Islam, yang dilakukan dalam terma-terma baru yang berangkat dari nilai-nilai Islam, menjadi salah satu ciri utama. Artefak-artefak keagamaan yang dikaji, yang banyak meninggalkan unsur-unsur pra-Islam, diletakkan dalam suasana baru masyarakat di mana nilai-nilai menjadi substansi utama dalam budaya mereka. Di sinilah apa yang disebut sebagai peradaban Islam pada dasarnya merupakan hasil rumusan baru terhadap khazanah peradaban Hindu-Budhis, yang dilakukan berbasis argumen-argumen Islam.

Begitu pula dari perspektif ini pula istilah "menemukan", yang sejuga dipilih menjadi salah satu kata judul buku ini, menjadi sangat tepat untuk menggambarkan proses yang berlangsung dalam sejarah pembentukan peradaban Islam di Indonesia. Dalam proses "mememukau" ini, diadopsi dari Eric Hobsbawm (1978), upaya redifinisi dan reformulasi terhadap peninggalan-peninggalan masa lampau, termasuk peninggalan arkeologi, menjadi inti pembahasan. Itu pula yang dilakukan pengarang buku ini. Proses artikulasi Islam dalam idiom-idiom Nusantara, yang kerap dilihat sebagai "korupsi" terhadap Islam, justru dipahami sebagai bentuk Islam yang sesungguhnya, satu bentuk keislaman yang bermakna—yang memiliki nilai guna (*functional*)—dalam sistem budaya Nusantara. Begitu pula, dari fakta yang sama, hal itu dilihat sebagai wujud kreasi budaya masyarakat Nusantara yang berbasis pada ajaran-ajaran Islam.

Dengan demikian, dalam buku ini, apa yang disebut sebagai "peradaban Islam" tidak dilihat sebagai wujud yang permanen dan tetap (*the matter of being*), tapi terus-menerus berada dalam proses perumusan dan pendefinisian kembali sejalan semangat baru yang hadir dalam perkembangan sejarah (*the matter of becoming*). Demikian pula dari sudut pandang ini, keragaman artikulasi budaya Islam, yang terjadi sejalan dengan tingkat adaptasi budaya lokal yang memang beragam, dilihat sebagai sebuah kewajaran yang senantiasa mengikuti perkembangan Islam.

Demikianlah, di hampir seluruh isi buku ini, tema-tema pembahasan yang diangkat mencerminkan pola kajian demikian. Benda-benda peninggalan-peninggalan arkeologi yang dikaji—yakni berupa bangunan ibadah, makam, sisa-sisa pemukiman, benda-benda kesenian, serta bentuk-bentuk lain peninggalan Muslim Indonesia—dilihat sebagai salah satu bentuk artikulasi pergumulan Muslim dalam membangun peradaban mereka di bumi Indonesia. Oleh karena itu, dalam konteks ini bisa dikatakan bahwa pembahasan buku ini, dalam beberapa segi penting, berangkat dari hasrat menjadikan Islam sebagai basis

pembentukan sistem sosial dan budaya di Indonesia. Atau, dalam istilah Mark Woodward (1996), berangkat dari satu paradigma yang berpusat pada Islam (*Islam-centred paradigm*).

IV

Akhirnya, sebagai kumpulan karangan, buku ini tentu saja mengangkat persoalan yang beragam, meski tampak usaha untuk sebisa mungkin meletakkan semuanya dalam kaitan dengan arkeologi. Ditulis oleh seorang yang sudah lama bergerak di bidang arkeologi Islam, buku ini sekaligus menghadirkan refleksi pemikirannya dalam masalah-masalah Islam secara umum. Oleh karena itu, artikulasi Islam yang spesifik dalam budaya-budaya lokal, bersama dengan perkembangan institusi Islam Indonesia tidak luput dari perhatiannya. Begitu pula nasib kurang menguntungkan yang diderita benda-benda peninggalan arkeologi di tengah arus kuat perubahan akibat modernisasi dewasa ini menjadi salah satu bahan renungannya.

Di sinilah kita melihat seorang arkeolog yang terlibat—sejauh yang bisa dilakukan—dalam usaha besar menjadikan peninggalan-peninggalan masa lalu umat Islam hidup kembali dalam memori kolektif Muslim Indonesia dewasa ini. Sehingga, dari sana, bukan tidak mungkin proses membangun dan merumuskan kembali—bahkan menemukan—peradaban Islam berlangsung di tengah suasana baru yang *modernized*. Bukankah sejarawan senantiasa berkata—meski terdengar sangat klise—bahwa masa lalu merupakan sumber pelajaran dan keraifan yang berguna untuk masa kini dan masa mendatang. Dan bukankah itu pula yang dilakukan arkeolog, khususnya melalui benda-benda material. Meskipun, harus pula diakui, dalam pembahasan buku ini kerap kali tidak bisa dihindari hadirnya harapan dan bahkan emosi keagamaan penulis yang subjektif. Hal tersebut muncul mungkin karena keterlibatannya yang sangat intensif dalam kehidupan keagamaan masyarakat, di samping karena hasratnya yang besar untuk "mengajak" Muslim Indonesia "menemukan" peradabannya kembali di dunia kelampauan.

Akhirnya, yang jelas, buku ini adalah yang pertama untuk bidang arkeologi Islam, dan ditulis oleh seorang yang juga sudah lama bergerak di bidang dunia kelampauan tersebut. Kehadiran buku ini juga sudah ditunggu-tunggu sejak lama.



Bab I

Arkeologi dan

Studi Islam

1

Studi Islam: Sudut Pandang Arkeologi

Pokok pembahasan yang akan diketengahkan di sini ialah sejauhmana arkeologi, sebagai salah satu disiplin ilmu, dapat mengarahkan konsep, metode dan teknik bekerjanya dalam studi Islam. Untuk itu dua hal penting setidaknya perlu dikaji: studi Islam dan pendekatan arkeologi. Studi Islam dalam hal ini dimaksudkan sebagai satu kajian mendalam terhadap aspek-aspek mendasar ajaran Islam—khususnya menyangkut masalah akidah, syari'ah, dan akhlak—di samping lembaga-lembaga keislaman, sejarah, kebudayaan, dan sebagainya. Namun, secara khusus di sini perlu dikatakan bahwa studi Islam di satu sisi adalah studi budaya, dan di sisi lain studi yang bersifat dan berada pada tingkat doktrin Ilahiyyah. Tulisan ini akan mencoba melihat studi Islam dari sudut pandang arkeologi melalui pendekatan etik. Studi Islam (*Islamic Studies*) bagaimanapun harus berada dalam kerangka sumber pokok agama Islam, al-Qur'an.

Kitab samawi ini diturunkan untuk menjadi pegangan manusia atau mereka yang ingin memperoleh kebahagiaan dunia dan akhirat. Kitab yang berisi pokok ajaran-ajaran yang disebut rukun iman (*arkan al-iman*) dan rukun Islam (*arkan al-Islam*) ini sekaligus mengandung ilmu pengetahuan tentang bahasa Arab (*nabwu* dan *balaghah*), syari'ah, tafsir, hadist, fiqh dan usul fiqh, ilmu kalam, dan filsafat (Departemen Agama, 1985: 110-120). Namun, hal terpenting dari al-Qur'an dalam konteks ini adalah bahwa ia sekaligus mengandung bagian-bagian sejarah masa lalu umat manusia, sehingga nampak bahwa Islam adalah agama wahyu yang diturunkan terakhir setelah kitab-kitab

samawi lainnya: Zabur, Taurat dan Injil. Islam, seperti dinyatakan dalam al-Qur'an, mengakui ketiga kitab suci sebelumnya sebagai kitab yang diturunkan kepada para Rasul terdahulu. Hal ini menunjukkan adanya kontinuitas dalam sejarah umat manusia, khususnya dalam persepsi dan sikap pandang keagamaan, atau rangkaian masa lalu manusia dan keagamaannya. Dalam konteks inilah arkeologi masuk dan menjangkau bidang studi-studi Islam. Arkeologi, dengan metode dan teknik operasionalnya, dapat memasuki bentang waktu paling arkais, sekitar 3.5 juta tahun lalu. Satu bentang waktu yang ditandai kehadiran manusia dalam wujud berbeda dengan keberadaannya dewasa ini.

Dalam studi Islam, khususnya sejarah, waktu-waktu tertua dipahami sebagai masa penciptaan langit dan bumi serta isinya, termasuk penciptaan manusia-manusia pertama penghuni surga yang kemudian terusir ke bumi karena dosa yang telah mereka lakukan. Namun, penafsiran ilmiah melalui penalaran manusia, dengan analisa logika, mengenai asal usul manusia pertama tidaklah perlu dipertentangkan dengan konsep manusia pertama seperti disebut dalam kitab suci, Adam dan Hawa. Sebab, untuk hal ini landasan yang dipakai adalah etika, yakni meyakini dengan kebenaran, *iman*, serta dengan mene-laah isi kitab suci. Kedua paradigma ini, logika dan etika, memang tidak perlu dikompromikan. Hal tersebut justru merupakan awal meluncurnya sejarah Islam, sebagai bagian masa lalu yang sebelumnya telah terisi oleh budaya-budaya dan tradisi-tradisi besar.

Pendekatan Arkeologi

Dalam dunia ilmu pengetahuan—seperti telah diketahui secara luas—kedudukan ilmu-ilmu kemanusiaan atau humaniora memang sangat spesifik. Berbagai cara pendekatan positivisme kini dianggap kurang memadai. Bahkan, belakangan semakin disadari bahwa keterasingan manusia di tengah dunia ilmu pengetahuan, teknologi, dan industri tidak dapat diatasi semata-mata melalui pemikiran dan pendekatan kritis-teoritis dari ilmu pengetahuan. Ilmu adalah rangkaian aktivitas penelaahan menggali pengetahuan, suatu metode untuk memperoleh pemahaman secara rasional-empiris mengenai segala sesuatu di dunia ini, dan secara keseluruhan ilmu pengetahuan memang diarahkan untuk menjelaskan berbagai gejala yang hendak dipahami. Ilmu dengan ketiga dimensinya —aktivitas, metode, dan pengetahuan—memiliki berbagai nilai bermakna karena dapat memuaskan hasrat kognitif dan memenuhi kebutuhan intelektual manusia; kebutuhan menjelaskan sejarah dan jati dirinya.

Dalam hal ini data arkeologi sebenarnya amat berbeda dengan data ilmu sejarah. Apabila data ilmu sejarah adalah sumber tertulis, terma-

suk wawancara, maka data arkeologi adalah benda-benda bukan tulisan, kendati pada arkeologi-sejarah digunakan pula data tertulis (*text-aided archaeology*). Arkeologi lebih banyak memberikan perhatian-nya pada benda-benda budaya material (*material culture*), baik pada tingkat observasi, deskripsi maupun eksplanasi. Menyangkut tujuan arkeologi—seperti dikemukakan Deetz, Clark dan kemudian Paul S. Martin—secara keseluruhan tampak adanya kesepakatan di antara sebagian besar ahli arkeologi, yaitu: (1) rekonstruksi sejarah kebudayaan, (2) rekonstruksi cara-cara hidup di masa lalu, dan (3) memahami dan menjelaskan perubahan, proses, faktor serta dampak berbagai perubah-an budaya (Martin, 1991: 21). Dalam pandangan paling mutakhir, arkeologi—sebagaimana ilmu-ilmu lain—memiliki bidang sasaran untuk membangun hukum umum (*general laws*) tentang perilaku manusia atau hal-hal lain yang menjadi pusat perhatian para arkeolog. Fungsi ilmu arkeologi seperti demikian selanjutnya memungkinkan kita menjadikan ilmu pengetahuan tentang peristiwa-peristiwa yang semula terpisah-pisah berada dalam kaitan satu sama lain, dan memungkinkan kita membuat dugaan-dugaan secara terkendali dan terpercaya (*reliable predictions*) mengenai peristiwa atau fenomena lain.

Tujuan utama disiplin arkeologi, dan juga antropologi dalam para-digma terbaru adalah memformulasikan "hukum dinamika budaya" (*laws of cultural dynamics*), untuk mencari dan mengamati berbagai kecenderungan dan penyebab perilaku manusia, serta membuat dugaan-dugaan yang bersifat probabilistik atau keserba-mungkin. Selain itu, terdapat tiga dimensi yang menjadi fokus perhatian arkeologi dalam menjelaskan setiap fenomena yang menjadi sasaran kajiannya, yaitu dimensi budaya (*formal*), waktu (*temporal*) dan ruang (*spatial*). Dari dimensi budaya, arkeologi dapat mengamati, mengorganisasikan, menganalisa serta menjelaskan berbagai dinamika kul-tural. Berkaitan dengan sejarah Islam, arkeologi dapat membagi se-jarah ke dalam tiga fase perkembangan: pra-Kerasulan, masa Kerasulan, dan pasca-Kerasulan Muhammad SAW. Dari segi waktu dan ruang dalam perkembangan kebudayaan Islam, arkeologi selanjutnya dapat merangkaikan titik temporal setiap fenomena arkeologis yang berkaitan dengan Islam—orang Islam, dunia Islam, domain Islam, dan lain-lain—ke dalam suatu tata-urutan berbentuk linear seperti misal-nya panah waktu (*time arrowhead*).

Melalui disiplin arkeologi, termasuk arkeologi-sejarah, kajian tentang Islam dapat dilakukan dengan menerapkan—and juga mengembangkan—metode serta teknik-teknik analisa dan eksplanasi, sehingga arkeologi dengan ilmu-ilmu bantunya dapat merekonstruksi sig-nifikansi-signifikansi tertentu yang berkaitan dengan Islam, sejarah,

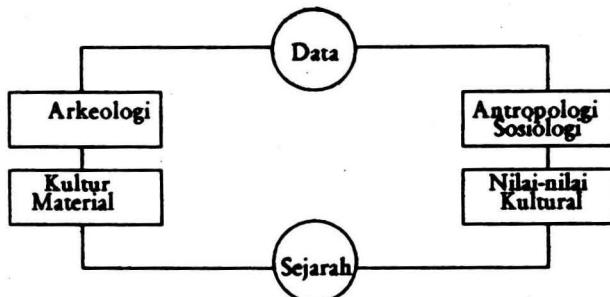
manusia dan budaya, ke dalam kategori: (1) Islam hadir dimanapun senantiasa terintegrasi ke dalam sistem sosial dan budaya masyarakat lokal, (2) rekonstruksi cara hidup, dan (3) proses-proses budaya dan sekaligus memformulasikan sejumlah dugaan terkendali menjadi hukum-hukum yang berlaku umum. Maka karya-karya literer, seni dan budaya, dan bahkan para pemeluk agama Islam dapat dijadikan sasaran kajian arkeologi dan arkeologi sejarah. Keduanya, arkeologi dan arkeologi sejarah, dapat menggunakan metode, teknik dan perangkat intelektualnya untuk menguji tema-tema sentral dalam studi Islam, seperti Islam dan kematian, Islam dan seni, Islam dan peribadatan, dan sebagainya. Titik pertemuan antara studi Islam dengan arkeologi dengan demikian akan berdampak pada tumbuhnya berbagai disiplin cabang ilmu arkeologi: seperti arkeo-filologi, kaligrafi, seni Islam, arsitektur Islam, teknologi peralatan persenjataan, pemukiman, arkeologi kota dan sebagainya.

Demikian dalam aspek peribadatan, misalnya, akan dicakup variabel-variabel yang cukup luas, seperti umat, sistem keyakinan, sistem ritus dan upacara keagamaan, emosi keagamaan dan peralatan ritus dan upacara. Kerangka kelima komponen tersebut diuji-coba dalam penerapan dan pendekatan metode serta teknik arkeologi, baik untuk kepentingan rekonstruksi maupun untuk menemukan hukum-hukum umum. Dalam hal ini arkeologi memerlukan pula pendekatan teknik-teknik yang umum berlaku dalam antropologi, baik antropologi sosial maupun antropologi religi. Dalam studi Islam teori sejarah dan teori masyarakat Islam dapat berbicara tentang manusia dan penciptaannya yang berasal dari konsepsi Illāhiyah. Islam, sebagaimana dinyatakan oleh Ismail R. al-Faruqi (1989: 64), memendang tujuan penciptaan manusia oleh Tuhan adalah wujud kehendak-Nya, dan bagian tertinggi dari tujuan penciptaan itu adalah moral. Hal terakhir ini, tentu saja bukan termasuk bidang atau hal yang dapat disentuh oleh arkeologi dengan segala perangkat metode dan tekniknya.

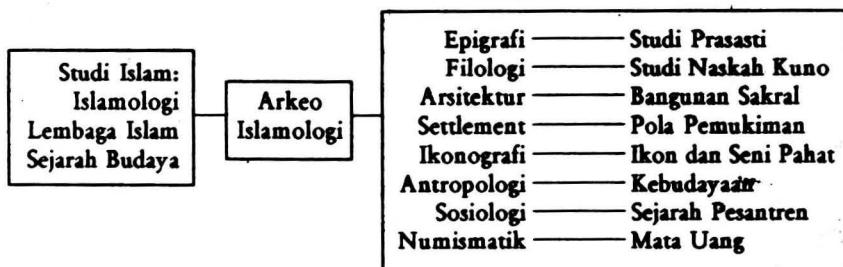
Arkeo-Islamologi dan Arkeologi Islam

Belakangan ini makin disadari bahwa arekologi, sebagai salah satu cabang ilmu-ilmu kemanusiaan (*humaniora* atau *human-sciences*) berdasar pada langkah-langkah observasional dalam penelitian dan percobaan empiris. Arkeologi juga telah mencoba mengembangkan hipotesa, hukum, dan teori ilmiah yang menempatkan manusia dan kemanusiaannya sebagai tema utama dalam obyek kajiannya. Dalam praktiknya, sejak tingkat observasional-analisis, pengujian dan eksplanasi, arkeologi lebih banyak bergerak pada horizon kultur-material. Se-

mentara relevansi dan kedekatannya dengan aplikasi metode-metode antropologi ialah bahwa arkeologi juga bergerak pada dataran nilai (*value*) seperti tampak pada diagram berikut:



Berikut ini adalah untuk menyebut contoh persentuhan arkeologi dengan disiplin lain:



Kendati mungkin agak berlebihan, kini menjadi semakin nyata bahwa persentuhan arkeologi dengan disiplin ilmu-ilmu lain telah menghasilkan tema-tema kajian yang semakin khusus, dan pada saat yang sama menumbuhkan keluasan cabang-cabang kajian. Hal tersebut tentu saja tidak akan berbeda jika dikembangkan pertemalian antara studi Islam, arkeologi dan ilmu-ilmu bantu arkeologi, menjadi tema kajian baru yang secara tentatif bisa disebut "arkeo-Islamologi" atau arkeologi Islam. Pendekatan melalui kajian-kajian tematis ini tidak berarti "disingirkannya" pengkotakan sejarah kebudayaan Islam dalam dimensi temporal. Bagaimanapun juga, pengkotakan sejarah juga menyebabkan timbulnya kajian-kajian khusus yang tak kalah pentingnya. Untuk kasus Indonesia, misalnya, dapat dikembangkan kajian diakronik, seperti membagi sejarah Indonesia dalam periode berikut: (a) perubahan-perubahan budaya dalam masa sosialisasi Islam di Indonesia, (b) pengaruh arsitektur kuburan dari tradisi prasejarah dalam masa pertumbuhan Islam di Indonesia, (c) anasir Hindu-Islam dalam arsitektur peribadatan Islam Indonesia, (d) fase-fase perkembang-

an kaligrafi Islam Indonesia, dan (e) kronologi kota-kota Islam di pesisir timur Sumatera, pesisir utara Jawa dan sebagainya.

Dari aspek-aspek tersebut di atas, melalui kajian arkeologi Islam, kita selanjutnya dapat membicarakan sejarah dan kebudayaan Islam Indonesia. Di dalam al-Qur'an terdapat banyak kisah atau riwayat tentang orang-orang Yahudi, Nasrani, Shabiin dan Majusi, termasuk pula serangkaian kejadian atau peristiwa penting dalam sejarah Islam di pusat dunia Islam. Arkeologi mungkin dapat melakukan pendekatan yang dianggap paling mendekati kenyataan, bahwa arsitektur peribadatan dan pemukiman dilihat sebagai mekanisme adaptasi, sehingga persamaan rancang bangun dalam dunia Islam lebih terletak pada fungsi yang dihasilkan, bukan pada bentuk dan perhiannya.

Sebagian besar peristiwa-peristiwa dalam proses sosialisasi Islam di pusat-pusat Islam meninggalkan bekas-bekas yang masih terpelihara, dan sebagian di antaranya dijadikan sebagai obyek-obyek peziarah dalam prosesi perjalanan haji. Arkeologi dalam hal ini, dengan keterbatasan dan subyektivitas yang dimilikinya, dapat menganalogikan peristiwa yang mirip di dunia Islam dan bahkan di Islam pinggiran. "Arkeo-Islamologi", jika sekiranya istilah ini dapat diterapkan, dapat menjelaskan bagaimana keanekaragaman kultural di suatu kawasan dapat menghasilkan budaya tinggi atau peradaban, *hadlarah*, yang sekaligus membentuk pusat-pusat tamaddun Islam. "Arkeo-Islamologi" dapat menjelaskan bagaimana tumbuhnya spirit ikonoklasme untuk menghindari kehadiran ikon-ikon antropomorfik dalam seni rupa Islam yang semakin mencemaskan, terutama jika dilihat dari ajaran Islam.

Penutup

Dalam sejarah seringkali kita berhadapan dengan fenomena yang berbentuk kontinum, di mana terdapat pengulangan dari berbagai fenomena di masa lalu. Dalam bentang waktu yang panjang serta dalam bentang ruang yang luas, seringkali terdapat proses sejarah yang kadang cepat, tetapi tiba-tiba tertatih dalam suatu kala adagio. Mungkin benar, tapi boleh jadi pula tidak, adanya sikap pandang yang pesimistik, bahwa: "*past is past, present is present, and never the twin shall meet*"

Fenomena sejarah Islam tidak senantiasa tercermin dalam peninggalan arkeologi. Ini nampaknya menghantarkan suatu peristiwa ke dalam peristiwa lain berikutnya dalam jalur sejarah dan skema pikir yang seharusnya holistik. Islam mengalami tekanan ketika di Mekkah, kemudian hijrah dan tumbuh pesat di Madinah, berkembang terus ke seluruh penjuru, tumbuh dengan segala kelengkapan pranatanya, dan akhirnya kembali ke Mekkah. Kaum Muslim percaya bahwa per-

kembangan Islam tidak ditentukan oleh keberhasilan duniaawi. Sebaliknya, sejarah justru membuktikan bahwa keberhasilan duniaawi membantu Islam membebaskan diri dari tekanan ketika di Mekkah.

Demikian dari sejarah Daulat Abbasiyah (750-1258) kita dapat melihat timbul tenggelamnya kejayaan dan kehancuran, kemegahan dan kepunahan peradaban Islam. Bahkan, kerajaan yang begitu megah itu terpuruk dan porak poranda oleh invasi orang barbar dan nomad, Hulagu Khan. Sejarah kerajaan-kerajaan Islam di Indonesia juga memperlihatkan ayunan timbul dan tenggelam. Beberapa kerajaan Islam berjaya di abad-abad 15-16 dan 17 M, seperti Pasai, Aceh, Banten, Mataram, Gowa-Tallo dan Ternate. Tetapi kerajaan-kerajaan itu satu per satu jatuh dan terpuruk bahkan tenggelam sama sekali meninggalkan sisa-sisa kebesarannya.

Bagaimanakah perjalanan panjang tersebut terekam dalam data arkeologi dan data sejarah? Perjalanan panjang itu tertera dalam sejarah Islam pada penggalan-penggalan riwayat di surat-surat dan ayat-ayat al-Qur'an. Ini harus diterima sebagai kebenaran absolut yang bersumber dari isyarat-isyarat samawiyah, dan Islam sebagai *al-dien*. Sementara itu data arkeologi dan sejarah sebagai peristiwa merupakan produk budaya yang meninggalkan bekas-bekasnya berupa benda materi. Kota-kota Islam yang diteliti dan sempat dilestarikan beraeda dalam kekinian yang terus melanjutkan fungsinya. Masjid-masjid kuno didatangi para jama'ah, ditambah, dipugar, diperbarui dan bahkan seringkali diperluas dan diberi tambahan. Ini tentu bertentangan dengan kaidah arkeologi, namun disadari sebagai konsekuensi atau salah satu dampak dari nasib monumen-monumen yang terus berfungsi dalam tata laku dan sistem kehidupan berlanjut.

2

Arkeologi dan Penelitian Agama di Indonesia

Mencapai perkembangannya sekitar hampir dua abad, arkeologi, dibanding disiplin ilmu-ilmu lain—seperti antropologi, sosiologi, dan bahkan sejarah—bisa dikatakan tidak banyak mengalami perkembangan teoretik yang penting. Dalam prakteknya, arkeologi justru banyak menggunakan disiplin ilmu-ilmu tersebut di atas. Oleh karena itu, memasuki ruang lingkup arkeologi, definisi disiplin ilmu arkeologi senantiasa merupakan pembahasan awal. Banyak karangan yang membahas arkeologi justeru memulainya dengan pertanyaan, apakah arkeologi.

Namun demikian, berangkat dari pandangan bahwa arkeologi adalah satu disiplin ilmu, definisi paling sederhana barangkali bisa dikatakan di sini. Arkeologi adalah "*to write history from surviving material sources*" (Daniel, 1976). Dari definisi ini, maka salah satu kegiatan arkeologi paling mendasar adalah ekskavasi: melakukan kegiatan mengumpulkan benda-benda dari dalam tanah melalui penggalian untuk mengungkap kehidupan manusia di masa lampau. Atas dasar itu, "*the archeological excavator is not digging up things, he is digging up people*". Dalam kaitan ini pula, Stuart Piggot (1959), seorang arkeolog Eropa, menegaskan bahwa arkeologi adalah sejarah (*archaeology as history*).

Berangkat dari pemikiran arkeologi demikian, para arkeolog dituntut tidak hanya memiliki pengetahuan teoretik tentang disiplin

ilmu yang dipelajari, tapi sekaligus juga ketrampilan lain yang menjadi *trade mark* sebuah kajian arkeologi. Hal ini tentu saja sangat berkaitan dengan upaya mengungkap masa lampau umat manusia dengan bertumpu pada analisa peninggalan berupa benda. Belakangan ini nampak muncul kesadaran akan perlunya kerjasama lebih intensif antara arkeolog dengan sejarawan dalam mengembangkan penelitian. Penggabungan antara data sejarah dengan data arkeologi akan memperkaya gambaran tentang aktivitas kehidupan manusia di masa lampau. James Deetz bahkan menganggap bahwa kerja sama antara kedua disiplin ilmu tersebut jauh lebih penting ketimbang secara sendiri-sendiri (Deetz, 1967).

Di Indonesia penelitian gabungan antara sejarah dan arkeologi pernah dilakukan di situs Banten. Data-data sejarah mencatat bahwa pada 1596 armada dagang Belanda di bawah pimpinan Cornelis de Houtman tiba di pelabuhan Banten, tepatnya di Pabean. Sumber sejarah juga mencatat bahwa Pangeran Aria Rana Manggala, wakil Sultan Banten—Abdul Mufa'khir Mahmud Kadir yang baru berusia 9 tahun—menerima utusan armada dagang dan mengadakan perjanjian kerja sama dengan mereka. Demikian data yang bisa diperoleh dari sejarah. Sementara arkeologi, terhadap semua data sejarah di atas, harus menjawab pertanyaan dari segi lain. Misalnya, bagaimana kondisi masyarakat Banten pada akhir abad ke-16, apakah sudah bersifat metropolit-an; dan bagaimana bentuk alat-alat dan benda-benda keperluan mereka sehari-hari, apakah mereka membuatnya sendiri atau membeli dari pedagang asing; dan bagaimana susunan dan bentuk rumah masyarakat saat itu, serta apa pula perbedaan antara penduduk biasa dan kaum bangsawan. Demikian seterusnya.

Semua pertanyaan di atas bisa dijawab melalui penelitian arkeologi, baik yang dilakukan melalui kegiatan survey maupun ekskavasi. Hasil penelitian arkeologi di Banten pada 1976 menunjukkan bahwa beberapa pertanyaan di atas berhasil dijawab. Dibuktikan, misalnya, bahwa mereka telah memiliki teknologi pembuatan gerabah lokal. Mereka juga nampak telah menggunakan barang keperluan sehari-hari—seperti piring, mangkok, sendok, dan sebagainya—bukan hanya berupa gerabah lokal, melainkan juga keramik yang berasal dari negara lain, khususnya Cina, Siam, dan Annam. Semua penemuan itu selanjutnya menunjukkan bahwa masyarakat Banten pada masa tersebut telah menjalin hubungan dengan para pedagang asing melalui jaringan perdagangan maritim internasional.

Para arkeolog Amerika nampak lebih cenderung meletakkan disiplin ilmu arkeologi dalam kaitan sangat erat dengan antropologi. James Deetz, misalnya, seorang arkeolog Amerika, berpendapat bahwa ar-

keologi lahir sebagai satu disiplin ilmu bersamaan dengan antropologi: "*archeology is the special concern of a certain anthropologist*", (Deetz, 1967, 3). Deetz selanjutnya memandang adanya ikatan disiplin antara arkeologi dengan antropologi: "*Anthropology is the study of man in broad sense, including physical, cultural and psychological aspect, and their interrelationship. Archeology concerns itself with man in the past*". (*Ibid.*, 3-9). Bahkan, juga terdapat arkeolog yang lebih puritan, yang memandang arkeologi sebagai disiplin ilmu mandiri seperti yang dikemukakan Taylor, bahwa "*Archeology is neither history nor anthropology. As an autonomous discipline, it consists of method and a set of specialized techniques for gathering or "production" of cultural information*" (Taylor, 1971, 42).

Namun demikian, terlepas dari kontroversi sekitar ilmu arkeologi, hal terpenting yang perlu ditekankan di sini adalah bahwa arkeologi, seperti telah dikemukakan di atas, pada dasarnya memiliki hubungan interdependensi dengan disiplin ilmu-ilmu lain, lebih khususnya sejarah dan antropologi. Bila demikian, maka persoalan yang muncul kemudian adalah bagaimana arkeologi, dalam hubungan interdependensi di atas, bisa bekerja sebagai alat analisa dalam penelitian agama di Indonesia; aspek-aspek apa saja yang bisa diungkap melalui pendekatan arkeologi dalam penelitian keagamaan. Pertanyaan ini penting mengingat bahwa agama sangat sukar didefinisikan. Para filosof, sosilog, psikolog dan teolog bahkan lebih cenderung mendefinisikan agama berdasarkan pendekatan ilmu mereka masing-masing.

II

Sebelum menjawab pertanyaan di atas, sebagai ancang-ancang, barangkali bisa dikatakan di sini bahwa kegiatan keagamaan manusia, atau kepercayaan mereka pada agama, dapat dilihat dalam beberapa ciri spesifik yang berkaitan dengan kegiatan pemujaan (*worship*), seperti pengertian tentang perbedaan sakral dengan profan, percaya pada roh (*soul*), percaya kepada Tuhan, dan menerima kenyataan akan supernatural (*Encyclopedia Americana*, 1978:342). Dalam melaksanakan kegiatan keagamaan ini, manusia kemudian mendirikan bangunan untuk ibadat, melaksanakan penguburan—kecuali dalam beberapa agama tertentu, seperti Hindu—memiliki alat-alat upacara keagamaan, dan memiliki tempat khusus lingkungan keagamaan. Dalam hal ini arkeologi melakukan kajiannya melalui pendekatan terhadap artefak, semua jenis benda buatan tangan manusia yang dipergunakan untuk keperluan hidup mereka, termasuk kegiatan keagamaan. Arkeologi

membuat deskripsi dan analisa terhadap artefak-artefak yang berhubungan dengan agama, seperti bangunan peribadatan, alat-alat upacara keagamaan dan bangunan untuk kuburan. Sehingga, dari sana, sistem kepercayaan masyarakat selanjutnya bisa diketahui, di samping pola-pola kegiatan-kegiatan keagamaan mereka.

Dalam kaitan ini, hal pokok yang dilakukan arkeologi dalam hubungannya dengan penelitian agama adalah membuat deskripsi terhadap benda-benda berupa artefak dan non-artefak dalam tiga dimensi, yakni ruang (*space*), waktu (*time*) dan bentuk (*form*). Setelah itu, arkeologi menempatkan artefak dan non-artefak tersebut ke dalam analisa konteks, yaitu aspek fungsi (*functional*), pola atau susunan (*structural*), dan tingkah laku (*behavioral*). Aspek fungsi akan memberikan interpretasi terhadap suatu benda berdasar nilai guna benda tersebut. Sebuah tongkat di masjid akan berbeda fungsinya dengan sebuah tongkat di istana. Di masjid tongkat mungkin dipergunakan khatib dalam khutbah, sedangkan di istana ia mungkin hanya digunakan untuk memasang panji-panji. Demikian sebuah kentongan di masjid atau surau, misalnya—yang biasa digunakan untuk memberi tanda waktu sembahyang—berbeda dengan kentongan di balai desa yang umumnya digunakan untuk memberi tanda bahaya.

Sementara itu aspek struktural lebih menjelaskan proses terjadinya benda sebagai hasil karya manusia. Aspek itu menunjukkan ciri-ciri tentang aturan (*rule*) masyarakat yang membuat benda tersebut. Sebagai misal, bisa dilihat misalnya tipe atap bersusun yang berbentuk menyerupai limas dan kerucut khusus untuk masjid dan bangunan dalam kraton, tapi tidak untuk jenis bangunan lainnya. Ciri-ciri tersebut dapat dilihat pada bentuk-bentuk masjid kuno di Jawa dan tempat-tempat lain di Indonesia dalam abad ke 14-18 M. Bentuk atap dengan kubah menunjukkan ciri masjid yang lebih kemudian. Aturan ini selanjutnya berlaku tidak hanya dalam satu generasi, tetapi terus diturunkan ke generasi berikutnya. Kendati, suatu waktu ada generasi yang mungkin tidak mengikuti aturan tersebut, tapi membentuk pola atau aturan baru. Dalam hal ini, aspek tingkah laku manusia atau adat kebiasaan (*behavioral*) dapat memberi ciri spesifik pada hasil karya. Sebagai misal, suatu masyarakat dengan sistem kekerabatan matrilineal akan mewariskan pengetahuan membuat gerabah melalui garis wanita. Pengetahuan membuat gerabah khusus dimiliki kalangan wanita dan diturunkan hanya kepada para wanita generasi berikutnya. Sedang kaum pria hanya terbatas membantu dengan menyediakan kayu bakar atau pekerjaan lainnya. Ciri lain adalah gerabah buatan wanita berbeda dengan gerabah buatan pria, khususnya dalam aspek dekorasi.

Hal pokok lain yang dilakukan arkeologi berhubungan dengan

masalah kronologi. Kronologi di sini dimaksudkan sebagai suatu analisa artefaktual terhadap benda-benda peninggalan untuk menentukan data pertanggalannya. Kronologi dapat dibuat atas artefak yang bertanggal mutlak seperti prasasti atau mata uang bertanggal, dan umumnya keramik Cina. Sementara dalam artefak yang tidak mengandung tanggal, arkeologi menentukan data pertanggalannya dengan metode perbandingan bentuk benda-benda tersebut, selain dari sistem penyebarannya. Dengan demikian, menjadi jelas bahwa pendekatan arkeologi dalam penelitian agama terletak pada analisa terhadap benda-benda material, khususnya yang berhubungan dengan sistem kepercayaan masyarakat dan praktik-praktek keagamaan mereka. Benda-benda tersebut selanjutnya menjadi dasar dilakukannya upaya rekonstruksi kehidupan keagamaan suatu masyarakat. Sampai di sini, bisa dikatakan bahwa cara kerja arkeologi dalam penelitian agama—seperti ditunjukkan di atas—memang sangat berkaitan erat dengan disiplin ilmu-ilmu lain, khususnya antropologi dan sejarah. Dua disiplin ilmu ini bekerja terutama pada tingkat interpretasi terhadap data-data keagamaan yang disuguhkan setelah melalui kajian arkeologi.

Pendekatan arkeologi seperti demikian, dalam konteks Indonesia, nampak menjadi sangat penting. Kajian arkeologi di Indonesia, dalam beberapa segi, masih dilakukan terbatas dalam kaitan dengan filologi. Hal ini terutama sangat menonjol pada awal abad ke-20, ketika penelitian arkeologi banyak dilakukan kalangan sarjana Belanda. Berbeda dengan periode rintisan awal oleh Raffles pada abad ke-18 dan 19—yang dikenal masih bersifat amatueristik—penelitian arkeologi awal abad ke-20 nampak berusaha memadukan pendekatan arkeologi dengan filologi atau sejarah yang umumnya bersifat klasik Eropa. Oleh karena itu, hasil karangan mereka tentang benda-benda artefak—seperti candi, arca, prasasti dan sebagainya—maupun aspek sejarah benda-benda tersebut, yang banyak berhubungan dengan agama, telah melahirkan “kesenian Hindu Jawa” (Krom, 1920; Bosch, 1919; Kempers, 1959), dan melahirkan “sejarah kuno Jawa” (Krom, 1931).

Perkembangan pola kajian demikian nampaknya terus berlangsung sampai akhir Perang Dunia II, di mana pendekatan arkeologi di bidang keagamaan masih tetap diwarnai karangan arkeologi bersifat filologis dan epigrafis, sehingga kemudian melahirkan satu pandangan serta wawasan bahwa arkeologi semata-mata berhubungan, atau bahkan sebagai sejarah kuno. Dalam hal ini, bangunan-bangunan keagamaan, baik yang bersifat Hindu-Buddha maupun Islam dianalisa berdasarkan filologi dan epigrafi (Muquette, 1921; de Graff, 1974). Pendekatan yang menggunakan metode arkeologi, walaupun masih atas dasar data perbandingan, telah dilakukan Soekmono (Soekmono, 1974). Dia

mengkaji candi, melalui satu pendekatan yang menekankan aspek keagamaan dari bangunan berdasarkan fungsi dan pengertiannya. Analisa ini jelas lebih maju karena membuat kajian secara komparatif. Oleh karena itu, pembahasan berikut ini akan berusaha melihat bagaimana arkeologi bekerja dalam kaitan interdependensi dengan disiplin ilmu-ilmu sosial.

III

Pada zaman Indonesia-Hindu dikenal tempat peribadatan yang disebut candi. Pada masa Indonesia-Islam timbul bangunan serupa yang disebut masjid. Masjid secara umum sesuai dengan perkataan dalam bahasa asalnya, yakni bahasa Arab atau Aramia, berarti tempat diri untuk bersujud (*prostase oneself*), (Gibb dan Kraemers, 1953:330). Dengan kata lain, masjid adalah tempat orang menundukkan diri bersujud ketika bersembahyang. Pengertian ini cukup universal karena di mana saja, setiap muslim yang akan menjalankan ibadat sembahyang dapat melakukannya dan bersujud di hadapan Allah. Dalam pengertian sekunder, masjid adalah sebuah bangunan tempat sembahyang berjamaah yang terlindung dari panas dan hujan (Percy, 1942:3). Denah bangunan masjid kuno di Indonesia umumnya berbentuk bujur sangkar. Di bagian depan, kadang-kadang di bagian samping, terdapat serambi, dan sebuah ruang menjorok keluar pada sisi barat sebagai mihrab. Pola itu masih mengikuti pola dasar masjid yang pertama didirikan Nabi Muhammad SAW di Quba pada 622 M.

Masjid-masjid kuno di Jawa, dan di beberapa tempat di luar Jawa, mempunyai atap bersusun atau beringkat, yang bentuknya menyerupai limas, piramida atau kerucut. Susunan atau tingkat atap itu ber variasi. Masjid Agung Cirebon misalnya memiliki dua atap, sementara Masjid Agung Demak tiga, dan Masjid Agung Banten lima. Masjid kuno yang beratap susun lebih dari dua di luar Jawa ialah masjid Palembang dan Indrapura-Banda Aceh; tiga susun. Masjid kuno Ternate sebanyak lima susun (Uka Tjandrasasmita, 1975). Secara tipologis masjid-masjid kuno tersebut mengikuti pola bangunan yang berasal dari tradisi pra-Islam, sehingga bisa dikatakan bahwa pola bangunan masjid itu masih melanjutkan pola bangunan sebelumnya. Pada relief-relief candi di Jawa Timur terdapat bangunan yang beratap susun seperti atap masjid kuno itu, seperti relief candi Surawana dan Jawi Jago (Galestin, 1930; Brandes, 1904). Bangunan dengan atap susun dalam pengertian arsitektur Bali disebut meru, yang sangat lazim pada pura di Bali bertingkat 11. Atas dasar itu G.F. Pijper berpendapat, bangunan

dengan atap susun merupakan kelanjutan tradisi (*survival*) dari meru.

Hal yang sama juga nampak pada fondasi bangunan. Desain berupa hiasan ilmu ukur atau geometrik serta hiasan-hiasan daun sangat mengingatkan kita pada bentuk kaki candi. Menara kuno di Kudus, misalnya, berbentuk sangat mirip dengan kulkul di Bali. Beberapa bentuk ukiran mimbar kuno di Jawa dan Madura—seperti di masjid Banten, Cirebon, Sendang Duwur, Demak, Sampang dan Sumenep—juga memakai motif kalamakara yang gayanya hampir sama dengan gaya hiasan kalamakara atau kalamerka pada relung candi-candi Jawa. Secara umum, bangunan masjid-masjid kuno melanjutkan tradisi bangunan pra-Islam, terutama Hindu-Buddha, namun secara fungsional terdapat perbedaan yang jelas. Arah mihrab yang menuju kiblat, mimbar yang dipergunakan khatib dalam berkhotbah, dan menara tempat azan menunjukkan konsepsi ibadat Islam. Masjid Demak dan Cirebon, dalam catatan *Babad Banten*, sering dipergunakan sebagai tempat bermusyawarah para wali sanga untuk membicarakan perkembangan Islam (Djajaningrat, 1931:46).

Sementara untuk menyusun kerangka kronologi masjid-masjid kuno tersebut dipakai dua cara: melihat pertanggalan pada bangunan tersebut atau, jika memang tidak ada data, kronologi dapat disusun berdasarkan tipologinya. Di Jawa terdapat dua masjid kuno yang memiliki data pertanggalan, masjid Mantingan dan masjid Sendang Duwur. Dalam Masjid Mantingan tertulis angka tahun pada mimbar dengan candrasengkala yang berbunyi "*rupa brahma warna sari*". Ini menunjukkan tahun Caka 1481 atau tahun Masehi 1559, sebagai tanggal waktu didirikannya masjid tersebut (O.V. 1930:52; Uka Tjandrasasmita, 1975:56). Pada masjid Sendang Duwur, tanggal waktu tersebut dapat ditentukan melalui sebuah naskah yang bisa dipastikan berhubungan dengan pembangunan masjid tersebut, yaitu naskah *Sunan Sendang* dengan candrasengkala berbunyi "*gunaning salira tirta hayu*", berarti 1483 Caka atau 1561 M (Uka Tjandrasasmita, 1975:57).

Demikianlah, bangunan masjid kuno di Indonesia yang secara tipologis memiliki persamaan dengan bangunan candi pra-Islam menunjukkan kronologi dari abad ke-14 hingga 18 M. Sejak abad ke-18 dan 19 masjid-masjid kuno tersebut mengalami perubahan desain sejalan masuknya pengaruh Eropa, Timur Tengah, dan Asia Selatan ke Nusantara. Bangunan masjid kuno dengan pengaruh Eropa bisa dilihat, misalnya, pada masjid Angke dan Masjid Kebun Jeruk. Sedangkan Masjid Baitul Rahman di Aceh dan Masjid Raya Deli di Medan, yang dibangun pada abad ke-19, menunjukkan desain arsitektur masjid di kerajaan Moghul, India atau di Persia. Selain itu, juga terdapat perubahan pada desain dan komposisi bahan bangunan masjid, khususnya

dari kayu ke bangunan tembok bata atau batu; secara umum bangunan lebih tua banyak menggunakan bahan dari kayu sedangkan yang lebih muda banyak menggunakan tembok batu bata atau bata. Pergeseran struktural ini mempengaruhi aspek fungsional masjid sebagai bangunan tempat ibadat.

IV

Salah satu hasil budaya manusia Indonesia pada masa Indonesia-Islam yang cukup menonjol adalah maesan atau nisan kubur. Tradisi penguburan, seperti telah disinggung di atas, sudah ada bahkan sejak masa prasejarah, di mana dikenal dari masa itu peti-peti kubur yang disebut sarcofag. Dari segi arsitektur, banyak bentuk maesan dan jiratnya yang menunjukkan kelanjutan dari tradisi arsitektur Indonesia-Hindu. Maesan kubur dalam Islam umumnya disebut makam. Di Indonesia makam ialah sistem penguburan bagi muslim, di mana di atas permukaan tanah orang atau tokoh yang dikuburkan itu dibuat tanda yang berbentuk bangunan persegi panjang dengan hiasan maesan di sisi utara dan selatan. Arah utara-selatan dengan posisi mayat yang miring ke arah kiblat menunjukkan penghormatan keagamaan. Hukum Islam memang menetapkan bahwa bangunan makam hendaknya dibuat sederhana mungkin dan cukup diberi tanda sederhana, seperti sepotong kayu atau bata pada bagian kepala makam. Kaum Wahabi, yang kini berkuasa di Saudi Arabia, termasuk kaum pengikut paham ini, sehingga di sana semua makam dibuat sangat sederhana, bahkan tanpa tanda apa pun. Bagi mereka, pembuatan bangunan makam yang berlebihan dengan berbagai macam hiasan adalah mubazir dan makruh.

Dilihat dari segi bangunan, makam memiliki tiga unsur yang saling melengkapi, yaitu "jirat", di Jawa disebut "kijing", adalah fondasi dasar yang berbentuk segi panjang, terkadang berhiaskan simbar (*antefix*). Di bagian atas jirat biasanya dipasang dua buah mesan—namun ada yang hanya satu buah, di bagian kepala saja—yang terbuat dari kayu, batu atau bahkan logam. Pada bangunan tertentu terkadang juga terdapat atap yang disebut cungkup. Tentang arti maesan atau nisan memang terdapat berbagai pendapat. Wilkonson berpendapat, nisan atau maesan berasal dari bahasa Persia, berarti tanda. Sementara Hidding berkesimpulan bahwa maesan berasal dari kata paesan, berarti cermin untuk berhias, karena kata *pæs* (bahasa Sunda) artinya hias. L.Ch. Damais memandang maesan sebagai berasal dari kata mahisa (kerbau). Ini berhubungan dengan tradisi masyarakat di akhir masa pra-sejarah, di mana dalam mendirikan *menhir* selalu disertai upacara pemoton-

gan kerbau. Tradisi ini masih melekat pada masyarakat Toraja (Damais, 1957:359).

Dilihat dari perkembangan arsitekturnya, bangunan kubur di Indonesia merupakan hasil seni budaya manusia, khususnya para seniman, yang mencoba memberikan pola-pola hias beraneka warna. Banyak jenis pola hias kelanjutan tradisi masa Indonesia-Hindu terdapat pada makam-makam kuno di Aceh, Jawa dan Madura. Walaupun sebagian kaum Muslim menetapkan bahwa bangunan makam hendaknya sederhana, namun sebagian lain—didorong hasrat mengekspresikan budaya seni—banyak menghasilkan makam kuno dengan dekorasi dan bentuk hiasan yang tidak kalah dengan bangunan-bangunan jenis lain. Hal yang bisa dipastikan dalam hal ini, bahwa untuk semua bangunan Islam tidak dibenarkan dekorasi berupa gambar manusia. Dekorasi yang diperbolehkan hanya lukisan, ukiran atau hiasan yang bersifat daun-daunan. Oleh karena itu, kesenian Islam yang berkembang menunjukkan seni arabesk (*arabesque*) dan mosaik, di mana motif utamanya adalah hiasan daun-daunan. Para seniman Muslim Indonesia mewujudkan hasrat seninya dengan membuat hiasan atau ukiran pada makam-makam atau panel-panel cungkup makam berupa daun-daunan yang telah diberi gaya (*distyler*) sedemikian rupa. Sehingga, bila diamati secara cermat, nampak menyerupai makhluk hidup. Hiasan semacam itu dapat ditemukan, misalnya, di makam kuno Giri, Sampang, Triloyo, dan Cirebon.

Sementara pada jenis bahan bangunan yang digunakan, makam-makam di Indonesia dapat dibagi ke dalam dua kelompok: makam yang dibuat dari bahan-bahan yang diperoleh dari, dan proses pembuatannya di Indonesia; dan makam yang seluruhnya—bahan dan proses pembuatannya—berupa impor dari negara luar, khususnya yang paling menonjol adalah Gujarat dan Persia. Makam-makam dengan tipe Gujarat dan Persia ini ialah makam Maulana Malik Ibrahim di Gresik dan makam Nahrisyah di Kutakarang, Pasai. Salah satu bukti kuat bahwa makam tersebut berasal dari Gujarat, tepatnya Cambay, atau Persia bisa dilihat pada makam yang ditemukan di Pasai, yaitu makam Naina Hishamuddin yang wafat pada 823 H atau 1420 M. Pada makam tersebut tertulis, dalam jiratnya, syair berbahasa Persia gaya Ibnu Sa'adi. Selain itu, pengaruh tersebut juga nampak pada pola hias daun-daunan (*floral design*) yang memberikan gambaran hampir sama dengan hiasan-hiasan permadani atau sajadah buatan Persia yang sudah dikenal sejak abad ke-6 M. Demikian Makam Malik Ibrahim, Nahrisyah, dan Naina Hishamuddin memperlihatkan persamaan dengan makam di Cambay. Persamaan tersebut bahkan tidak hanya terbatas pada bentuk tapi juga model dan isi tulisan yang dipahatkan

pada maesan, kecuali sederet bagian kosong untuk diisi nama orang yang wafat.

Satu unsur penting lain—di samping tipologinya yang sudah dibahas—dalam penelitian makam dari pendekatan arkeologi adalah menyusun kerangka kronologi. Makam dalam hal ini merupakan salah satu artefak bertanggal—pada nisannya terdapat angka tahun—sehingga kajian terhadap makam selanjutnya bisa menyusun kronologi masa lampau umat manusia. Satu bukti pendekatan arkeologi yang berhubungan dengan kronologi makam adalah apa yang dilakukan Moquette dalam penelitiannya tentang makam kuno di Pasai. Moquette berhasil menemukan makam di Pasai, kecamatan Samudra, Aceh Utara, yang memuat nama Malik al-shaleh yang wafat pada bulan Ramadhan 696 H atau 1297 M. Nama itu kemudian diketahui sama dengan nama pendiri kerajaan Samudra Pasai seperti tertulis dalam *Hikayat Raja-Raja Pasai* dan *Sejarah Melayu* (Moquette, 1912). Makam lain di Pasai yang bertanggal adalah makam Nahrisyah, wafat pada Senin 14 Dzulhijjah 831 H/1428 M.

Penelitian Hurgronje lebih jauh menunjukkan bahwa makam-makam tersebut sangat penting, terutama karena di atasnya terdapat bukti tertulis nama raja-raja Pasai sebelumnya. Sehingga, kronologi raja-raja Pasai dapat disusun tidak hanya berdasarkan cerita dalam hikayat melainkan bisa dibuktikan melalui data arkeologi berupa artefak bertanggal pada makam tersebut. Hal yang sama juga ditunjukkan L.Ch. Damais. Dia dalam hal ini telah berhasil mengungkap beberapa makam Islam di Troloyo, Mojokerto, Jawa Timur, yang memuat angka tahun dengan huruf Jawa. Salah satu di antaranya adalah makam berangka tahun 2192 Caka atau 1376 M (Damais, 1957). Angka tahun tersebut sangat penting karena dapat membuktikan bahwa pada masa kerajaan Majapahit mencapai puncak kejayaannya, tepatnya pada masa pemerintahan Hayam wuruk, di pusat kota Majapahit, Troloyo, telah terdapat pemukiman masyarakat Muslim.

Selain itu, penting pula ditekankan bahwa di samping kronologi angka tahun, pada makam-makam kuno Islam di berbagai tempat juga terdapat tulisan-tulisan yang memuat kalimat syahadat, "*Asyhadu alla Illaha illalah wa asyhadu anna Muhammadan Rasulullah*". Kalimat syahadat tersebut paling banyak ditemukan pada makam-makam Islam kuno, seperti makam Malik Ibrahim dan Nahrisyah, di mana tercantum aya-aya al-Qur'an, khususnya yang paling populer adalah ayat Kursi (al-Baqarah: 256-257). Di samping itu, di makam tersebut juga terdapat ayat-ayat al-Qur'an yang memberi peringatan tentang kematian kepada mereka yang masih hidup.

V

Pola pendekatan arkeologi di atas selanjutnya bisa pula diterapkan pada seni kaligrafi, yang kerap disebut seni *khat*. Kaligrafi merupakan salah satu aspek benda-benda arkeologi penting yang telah menempuh perkembangan lama, sejalan dengan kebudayaan masyarakat Indonesia. Penerapan kaligrafi Arab umumnya dilakukan pada karya seni bangunan, seperti masjid, mihrab, bingkai atap, mimbar, lengkung tiang dan sebagainya. Selain, bahwa kaligrafi juga banyak dijumpai pada makam-makam kuno dan istana serta benda-benda yang dipergunakan sehari-hari, seperti piring, gelas, ukiran atau lukisan, dan bahkan senjata untuk berperang. Aksara Arab merupakan jenis aksara yang elastis dan berirama sehingga ia dapat dibuat dengan bentuk keindahan yang sensitif. Dalam membuat karya seni ukir dan seni hias ini, para seniman Indonesia telah mengolah kembali pola-pola hias lama—seperti pola hias daun-daunan, geometrik dan kaligrafi—sehingga hasil karya kaligrafi yang didapat khas Indonesia. Pola-pola lama yang diberi wawasan kaligrafi telah dipergunakan, kendati secara samar-samar, untuk membuat lukisan-lukisan makhluk hidup. Selain pada makam dan masjid, hasil karya kaligrafi pada ukiran kayu dan kaca atau kain kanvas yang ada pada koleksi kraton Kasepuhan, Kanoman dan Kaprabonan Cirebon, merupakan karya seni cukup menonjol.

Salah satu bentuk ukiran tersebut, yang juga merupakan seni kaligrafi khas Cirebon, adalah "macan Ali". Ukiran tersebut menggambarkan macan yang diapit pedang, disusun dari huruf-huruf Arab. Ukiran itu menggambarkan penghormatan khusus kepada Ali ibn Abi Thalib yang dikenal memiliki pedang bernama Zulfakar. Figur wayang dalam bentuk tersamar dari susunan huruf-huruf Arab juga merupakan hasil karya yang banyak ditemukan di Cirebon. Kata-kata Arab yang lazim tertulis adalah "*lailaha illa Allah*". Khusus kaligrafi dalam bentuk wayang, yang banyak disimpan di museum kraton Kanoman dan Kasepuhan di Cirebon, agaknya merupakan perkembangan lebih lanjut dari tradisi para wali yang menggunakan seni tradisional wayang sebagai metode serta media pengembangan Islam awal di Jawa. Tradisi Jawa menuturkan bahwa Sunan Kalijaga—salah satu wali sanga penyebar Islam di Jawa—menggunakan seni pertunjukan wayang sebagai salah satu media dalam memperkenalkan ajaran-ajaran Islam kepada masyarakat. Dia sendiri dalam pertunjukkan tersebut bertindak sebagai dalang. Dari kaligrafi jenis tersebut di atas, kita selanjutnya dapat melihat berlangsungnya proses perubahan dan bahkan transformasi fungsi seni pertunjukan wayang menjadi media

pengembangan ajaran Islam. Tradisi itu nampak mengalami perkembangan cukup panjang sehingga mewarnai tradisi masyarakat muslim di Jawa tradisional.

Selain itu, lukisan kaligrafi juga ada yang dipahatkan pada bahan logam. Sebuah meriam berukuran sangat besar, dikenal dengan sebutan "Ki Amuk" dan terletak di Banten, memuat tulisan Arab yang berbunyi: "*la fata ila ali rudy a laii, la saifa ila zulfakar ila huwa lam yakin kufu (...wan...) ahad*". Kalimat tersebut hampir sama bunyinya dengan lukisan kaligrafi pada panel-panel kayu dan kaca di Cirebon, yang menggambarkan penghormatan kepada Ali ibn Abi Talib bersama pedang Zulfakarnya. Tulisan lain selanjutnya terdapat pada moncong dan di depan pasangan gelang meriam tersebut berbunyi: *akibat ul khairi, salamtul imanin*". K.C. Qurcq, yang melakukan penelitian terhadap meriam tersebut, berpendapat bahwa kalimat di atas merupakan candra sengkala yang menunjukkan angka tahun 1450 Caka atau 1528/1529 M.

VI

Dengan demikian, bisa dikatakan di akhir tulisan ini bahwa pendekatan arkeologi pada artefak bangunan—di samping bangunan yang memang tidak berkaitan dengan aspek keagamaan—tidak bisa dilihat semata-mata dari bentuk dan arsitekturnya. Melainkan, ia juga harus melibatkan kajian aspek fungsional, struktural dan behavioral pada konteks masyarakat yang membuatnya. Dengan tiga pendekatan terakhir ini, maka kita bisa menangkap persepsi masyarakat—termasuk persepsi keagamaan—pada wujud ekspresi karya seni yang dihasilkannya. Dalam hal ini nampak ada kecenderungan kuat di kalangan masyarakat Indonesia, khususnya pada tahap-tahap awal Islamisasi, untuk menerima konversi agama dengan tetap melanjutkan tradisi-tradisi budaya yang berlaku sebelumnya.

Indikasi lain yang penting dicatat adalah bahwa para penyebar Islam—di Jawa dikenal dengan wali sanga—tidak banyak merombak tradisi seni yang telah berlaku sebelumnya. Bahkan, di antara mereka ada yang menggunakan sebagai media informasi tentang agama Islam. Tradisi-tradisi budaya pra-Islam tetap dipertahankan sejauh tidak bertentangan dengan konsepsi dasar agama baru tersebut. Karena itu, di Jawa dan juga di beberapa tempat lain seperti Sumatra dan Kalimantan, terdapat "garis sambung" antara zaman Indonesia-Hindu dengan zaman Indonesia-Islam. Pendekatan semacam ini selanjutnya dapat kita sebut pendekatan tradisional. Eksplanasi artefak bertang-

gal yang didapat dari bangunan dan non-bangunan dapat membantu kronologi kehidupan dan perkembangan masyarakat di masa lampau. Atas dasar kronologi artefak-artefak itu, pada gilirannya, dapat pula disusun kerangka kronologi sejarah masyarakat Muslim Indonesia masa lampau.

3

Artefak Keagamaan dalam Kajian Arkeologi

Dalam satu karya terkenalnya, *The Dimension of Archaeology*, A.G. Spaulding memandang pentingnya artefak sebagai sasaran utama kajian arkeologi. Dia menulis, "*the subject-matter of archaeology is artifact*" (Spaulding, 1978). Menurut Spaulding, arkeologi setidaknya merupakan suatu kajian terhadap hubungan-hubungan atau saling hubungan antara bentuk, kurun waktu, tempat dan ruang dari suatu kondisi dalam periode sejarah tertentu yang dapat diperlihatkan se-suatu artefak. Pendapat Spaulding ini selanjutnya memperoleh elaborasi lebih jauh di tangan arkeolog terkenal lain, L. Binford. Dalam salah satu karyanya, *Working at Archaeology* (1983), dia menyatakan bahwa kalau kita berbicara "menjelaskan" saling hubungan antara berbagai faktor—seperti dikatakan Spaulding—berarti menjelaskan keteraturan-keteraturan yang teramat dalam rekaman-rekaman arkeologis. Dalam kaitan ini, Binford kemudian berpendapat bahwa arkeologi, atau lebih tepatnya teori arkeologi, terdiri dari proposisi-proposisi dan asumsi-asumsi mengenai rekaman arkeologis—seperti asal-usul, sumber-sumber keberagaman, faktor-faktor pengaruh yang menyebabkan terjadinya persamaan dan perbedaan dalam bentuk, ruang, tanda-tanda umur, dan fetur—and hubungan antara faktor-faktor tersebut.

Terlepas konteks kemunculan pendapat dua arkeologi di atas—kontroversi sekitar posisi arkeologi sebagai satu disiplin ilmu—hal

terpenting yang perlu ditekankan di sini adalah bahwa artefak nam-pak diakui merupakan sasaran utama kajian arkeologi. Dari sudut pendang arkeologi, pembahasan mengenai artefak terutama diarah-kan pada rangkaian logis seluruh proses pembuatan, di mana terdapat setidaknya tiga hal penting berikut ini: yaitu gagasan (*concepta*), pe-rancangan (*designata*) dan produk (*artifacta*). Rangkaian proses ini tentu saja tidak selamanya dapat dirunut dari berbagai rekaman arkeologis. Para arkeolog umumnya justeru hanya berhadapan dengan artefak sebagai produk, atau sisa-sisa yang kerap dilihat sebagai limbah proses pembuatan artefak (*waste*). Karena itu, jika kita berada pada tingkat pengenalan artefak, kita senantiasa dihadapkan pada keharusan ber-bicara tentang klasifikasi artefak ke dalam "atribut kuat atau pokok" dan "atribut lemah atau pelengkap". Klasifikasi atribut ini lebih semacam "label nama" dari suatu artefak, terlepas apakah label tersebut berkonotasi proses dan teknis pembuatan atau fungsi.

Dengan demikian, analisa terhadap atribut suatu artefak merupakan jenis analisa yang, dalam beberapa segi penting bersifat kualitatif. Dalam kaitan ini pulalah, Binford membuat satu klasifikasi secara kualitatif terhadap artefak-artefak, ke dalam tiga kelompok berikut: *pertama*, "teknofak", yaitu satu kelompok artefak yang memiliki konteks fungsional primer terhadap pola-pola penyesuaian diri dengan alam lingkungan. Persamaan, perbedaan dan perubahan-perubahan dalam struktur artefak diasumsikan sejalan dengan berlangsungnya persamaan, perbedaan dan perubahan-perubahan lingkungan. *Kedua*, "sosiofak", kelompok artefak yang memiliki konteks fungsional pri-mer terhadap sistem sosial. Seperti halnya "teknofak" terhadap ling-kungan, persamaan, perbedaan serta perubahan-perubahan struktur artefak dianggap menggambarkan persamaan kondisi serupa dalam sistem atau stratifikasi sosial sesuatu masyarakat. *Ketiga*, "ideofak", kelompok artefak yang memiliki konteks fungsional primer terhadap sistem ideologi atau keagamaan suatu masyarakat. Sejalan dengan dua klasifikasi di atas, persamaan, perbedaan dan perubahan-perubahan pada struktur artefak kelompok ini dianggap sebagai proses serupa yang berlaku dalam sistem ideologi atau keagamaan.

Tanpa harus masuk jauh pada kontroversi sekitar klasifikasi yang dibuat Binford di atas—James L. Ford pernah menuduh bahwa tipe-tipe yang dihasilkan arkeolog semata-mata sebagai rekaan, dan bukan tipe yang mencerminkan kondisi objektif pada saat artefak itu dibuat dan digunakan—tulisan ini akan berusaha mengetengahkan aspek-aspek analisis kualitatif di dalam artefak-artefak kelompok ideofak pada kurun sejarah masuk, tumbuh dan berkembangnya Islam di Indone-sia. Hal ini dilakukan terutama mengingat data arkeologi, jika dilihat

dari bentangan waktu, sangat luas sehingga perlu digarisbawahi bahwa pengamatan atas artefak arkeologi dibatasi pada fase arkeologi masa Islam. Karena itu, seperti dalam judul di atas, objek kajian tulisan ini adalah data artefak keagamaan

II

Dari data-data sejarah bisa diasumsikan bahwa Islam mulai menyebar ke Nusantara terpaut jauh dari kurun puncak budaya Islam di tempat asalnya di Timur Tengah. Ini berarti bahwa penyebaran Islam di Nusantara berlangsung sekitar abad-abad 7-8 H atau 13-14 M. Pada saat yang sama tingkat peradaban masyarakat Nusantara telah melampaui tahap-tahap formatif awal dan tengah memasuki konsolidasi kehidupan tingkat kota. Karena itu, adalah logis jika pada situs-situs besar yang berkurun waktu sejajar dengan proses masuk, tumbuh dan berkembangnya Islam, banyak menghasilkan temuan artefak dalam jumlah besar dengan jenisnya yang sangat beragam. Mulai dari yang dibuat dari kayu, kulit, batu, tulang, daun, hingga gerabah, porselein atau keramik, dan bahkan dari logam—besi, perunggu, kuningan, tembaga, suasa, perak, dan emas. Artefak-artefak dalam kelompok ideofak atau keagamaan dari periode sejarah yang sama ini selanjutnya bisa dianalisa dengan menggunakan atau menerapkan teknik kualitatif. Aspek-aspek yang dianalisis dalam teknik ini adalah aspek-aspek atau variabel yang bukan merupakan variabel dapat diukur, dihitung dan dijumlahkan secara nominal.

Variabel kualitatif pada benda-benda atau artefak kelompok ideofak dapat mengacu kepada: (1) "label" nama atau identitas suatu artefak baik secara individual maupun kelompok, atau "kelas"-nya di bumi. Dengan perkataan lain, variabel atau atribut kualitatif tersebut dalam banyak hal dapat menghasilkan *takson* dari artefak yang dianalisis; (2) kondisi atau kwalitas dari kelas artefak yang dianalisis. Dalam hal ini, suatu variabel—dalam arkeologi kerap disebut "atribut"—kualitatif selanjutnya dapat membawa kita pada pertanyaan mengapa suatu artefak disebut gerabah, keramik, cincin, masjid, mihrab, mamolo, sajadah, naskah, prasasti, piagam, dan sebagainya. Demikian juga atribut kualitatif dapat memberikan gambaran—baik berupa kesimpulan atau pernyataan—bahwa suatu artefak yang dianalisis dapat diperlihatkan keadaan atau kondisi kwalitasnya, seperti estetika, keselarasan, atau hal-hal umum lain, yang bisa dinilai guna menghasilkan hitungan atau perjenjangannya relatif: seperti halus, indah, rumit, kasar, rata. Selain itu, (3), penganalisaan atribut-atribut kualitatif dalam berbagai segi dapat pula menggambarkan kelas-kelas fungsional dari suatu himpunan yang

dianalisis dengan tentunya memperhatikan konteks fungsional primer dari himpunan yang dianalisis. Demikian untaian manik-manik yang ditempatkan pada hulu tongkat (*cis*), misalnya, berfungsi bukan sebagai asesori pakaian atau tubuh manusia tapi sebagai atribut pelengkap dari tongkat tersebut.

Ujung dari analisa kualitatif, yang juga harus diimbangi penganalisaan kuantitatif, menurut kerangka analisis yang diajukan James Deetz terdiri dari tingkatan dan arah (Deeet, 1967). Tingkatan tersebut adalah, (1) "deskriptif", dimana penganalisaan kualitatif diarahkan untuk menjelaskan aspek-aspek ruang (*spatial*), waktu (*temporal*), dan bentuk (*formal*); dan (2) "eksplanatif", dimana penganalisaan kualitatif diarahkan untuk menjelaskan aspek-aspek *struktur*—bukan dalam pengertian struktural oleh Levi Strauss—konteks, fungsi dan sistem perilaku pendukung artefak yang dianalisis.

Kembali kepada batas bahasan mengenai artefak Islam kelompok ideofak seperti telah dijelaskan, kerangka analisis seperti dikemukakan oleh Deetz di atas untuk konteks belum tentu berhasil secara keseluruhan. Ini mengingat terutama faktor taponomi dan transformasi yang mempengaruhi benda atau data arkeologi tersebut: sejak benda tersebut dibuat, kemudian digunakan dan hilang dari sistem perilaku masyarakat pada masanya, terkubur sampai ditemukan kembali di tangan arkeolog dengan berbagai cara. Sejalan dengan proses transformasi tersebut—baik natural maupun kultural dan dipengaruhi sejumlah faktor taponomik—maka hal yang sama juga berlaku pada kwalitas atau atribut-atribut kualitatif artefak. Hal ini harus diperhitungkan, sebab benda-benda yang menjadi data arkeologi telah melalui perjalanan dalam bentang waktu yang panjang dan mengalami berbagai proses transformasi. Dalam prosesnya, suatu benda atau data arkeologi mengalami berbagai perubahan, mulai pengurangan jumlah, penyusutan kualitas, pergeseran hubungan, hilang dan sebagainya.

Berkaitan dengan masalah tersebut, meski tidak dalam konteks Indonesia, Oleg Grabarad menulis:

From Marocco to India there are some thirty thousand monuments of Islamic architecture still standing in varying degrees of preservation. Perhaps, four times as many objects in ceramic, glass or wood have remained and are scattered in the museums of the world. The monuments of architectur, like the Great Mosques of Cairo or of Isfahan, are being constantly repaired or are deteeriored (Grabarad, 1978: 57).

Hal yang sama dapat kita amati dengan jelas dalam konteks arkeologi Islam Indonesia, di mana terdapat kecenderungan bahwa monumen-monumen arsitektur Indonesia Islam sebagian terbesar masih

berada dalam konteks perilaku pendukungnya, khususnya seperti masjid dan makam. Bangunan-bangunan tersebut terus-menerus mengalami perbaikan, pemeliharaan dan pengawetan, sehingga tidak ada jaminan sama sekali bahwa bangunan-bangunan itu tidak akan pernah mengalami perubahan, pengurangan atau penyusutan, bahkan penambahan-penambahan baru selama proses tersebut berlangsung, bahkan hingga sekarang.

Karena itu, Grabbar selanjutnya menulis:

"the first task of Islamic archaeology is then to record and explain standing monuments, to show the complex history of most of them, and to seek or preserve such information as can demonstrate their meanings and construction or decoration" (*ibid*).

Dengan singkat tentunya dapat dikatakan bahwa aspek atau faktor-faktor taponomik dan proses transformasi telah bertanggungjawab sebagai "faktor pengganggu" dalam konstelasi artefakta atau data ideofak yang dianalisis. Ini merupakan masalah yang senantiasa harus diperimbangkan dalam level penganalisaan baik secara kualitatif maupun kuantitatif.

Dengan demikian, teknik penganalisaan kualitatif tidak perlu dipertentangkan dengan teknik analisa kuantitatif, seperti sering diperdebatkan sebagian peneliti. Kedua teknik tersebut harus dilaksanakan secara simultan karena saling mendukung dan saling menguji. Jika analisa kualitatif menggambarkan variabel-variabel non-numerikal, maka proses analisa kualitatif akan memperlihatkan tingkat dan distribusi variabel-variabel dalam bentuk, ruang dan waktu. Contoh yang mungkin bisa diangkat di sini adalah kehadiran atap bertingkat pada arsitektur masjid kuno Indonesia, seperti masjid Demak, Cirebon, Banten, Ternate, Aceh, dan Banjar. Semuanya merupakan variabel kuantitatif yang selanjutnya sekaligus dapat diajukan proposisi-proposisi yang berkaitan dengan variabel kualitatif, tepatnya seperti aspek aestetis dan simbolik. Contoh lain adalah bahwa kita tidak mungkin memperoleh signifikansi dari analisa kuantitatif tanpa memberikan perlakuan yang sama terhadap variabel-variabel kualitatif. Begitu pula sebaliknya, tingkat frekuensi variabel-variabel kualitatif hanya bisa diketahui setelah menghitung frekuensi kehadirannya dalam ruang dan waktu.

III

Bertitik tolak dari kerangka pemikiran di atas, analisis kualitatif terhadap data arkeologi Islam di Indonesia, khususnya dalam konteks

kajian terhadap masjid-masjid di atas, antara lain telah menghasilkan beberapa hal sebagai berikut: (1) hipotesa bahwa masjid berarsitektur tradisional yang beratap tingkat memang berusia tua, dan ini didukung data sejarah atau arkeologi lain; (2) klasifikasi nisan dan jirat kubur yang dibuat berdasarkan baik morfologi maupun jenis atau ragam hiasnya; (3) penentuan usia nisan atau kubur yang memiliki ragam hias tulis jenis kufik; (4) penentuan asal penyebaran nisan tipe "batu Aceh", yang semula dianggap sebagai benda impor; (5) tipologi dan kronologi manuskrip al-Qur'an kuna yang ada di Indonesia; dan (6) klasifikasi, atau paling tidak identifikasi, hiasan-hiasan dinding masjid, khususunya di Mantingan.

Untuk keandalan dan keabsahan hasil-hasil analisa kualitatif, tentu saja diperlukan pembuktian melalui analisa kuantitatif, sehingga dapat dicapai secara optimum signifikansi atas dasar frekuensi dan distribusinya. Dengan demikian signifikansi dari kehadiran atribut-atribut kualitatif pada artefak kelompok ideofak dapat dijelaskan melalui saling hubungan antara struktur, konteks, fungsi dan latar belakang sistem perilaku yang melatarbelakanginya. Berikut ini beberapa contoh hasil analisa kualitatif yang dapat mengacu pada takson suatu ideofak yang sedang atau telah dianalisis:

Pertama, atribut kuat masjid adalah mihrab yang berfungsi sebagai referensi arah kiblat. Atribut pelengkap di antaranya adalah tanpa serambi, berdenah bujursangkar (khusus masjid kuna) tanpa atau bermenara, atap bertingkat yang semakin ke atas semakin mengecil, ada mimbar; dan atribut-atribut lain yang lebih lemah di masjid, seperti bedug, tikar, rehal, dan kaligrafi dinding. Namun pada masa modern ini, karena pertimbangan teknis, seperti sempitnya lahan, ada masjid tanpa mihrab atau niche tempat imam, tapi sebaliknya memiliki atribut pelengkap atau atribut lemah yang cukup banyak. Namun demikian, bangunan itu bagaimanapun harus memiliki tanda penunjuk kiblat atau berbentuk mihrab semu pada dinding bagian barat dan pintu utama masuk bangunan harus di sebelah timur, utara atau selatan. Hal yang sama juga bisa dilihat pada bangunan masjid bertingkat. Meskipun sebagian maknum berada lebih tinggi dari kedudukan imam, mereka tidak berada di atas imam dan tidak ada barisan shalat (*shaf*) yang lebih depan ketimbang posisi imam. Pada bangunan masjid dengan rancang-bangun yang sama dengan bangunan biasa atau rumah tinggal dan tanpa mihrab, pada bagian tengah dinding barat biasanya tetap dibuat atau dilukiskan gambar lengkung mihrab (mihrab semu).

Kedua, atribut kuat kitab suci al-Qur'an adalah isinya firman Allah dan beraksara atau berbahasa Arab, bukan persoalan apakah itu ditu-

lis di atas kulit, kertas, kain, kayu, logam dan sebagainya. Sebaliknya, kendati ada naskah beraksara dan berbahasa Arab tapi bukan berisi firman Allah, maka naskah tersebut bukanlah al-Qur'an. Ketiga, atribut kuat dari kubur Islam, setidaknya dari penampakan luar, adalah strukturnya berorientasi utara-selatan, dan biasanya ada satu tanda lain yang didirikan pada bagian utara di atas kepala jenazah. Baru kemudian diikuti oleh atribut pelengkap atau atribut lemah lainnya, seperti berkijing, bercungkup, berhias, atau tanda—tetenger, maesan atau nisan—baik yang dibuat dari kayu, batu, ataupun bata. Bila struktur makam tersebut berorientasi bukan utara-selatan, tapi barat-timur, misalnya, maka makam tersebut tidak dikategorikan sebagai makam Islam, meskipun ada kijing, cungkup, hiasan dan sebagainya.

Keempat, atribut kuat dari sebuah bedug, yaitu harus ada bagian tympan, bidang pukul, pada salah satu benda berongga yang ujungnya berlubang dan berada di tempat shalat, yang dibunyikan sebagai alat panggilan shalat. Di luar hal itu tidak dikatakan bedug, kendati memiliki kemampuan dan bentuk serupa atau persis sama. Dan, kelima, mimbar yang ditempatkan pada bagian tertentu dalam masjid—dan biasanya ditempatkan tidak jauh dari mihrab, dan dapat dipindahkan ataupun tidak—memiliki atribut kuat, yaitu posisinya yang relatif lebih tinggi dari posisi jamaah shalat, baik dalam keadaan duduk maupun berdiri. Tidak menjadi soal apakah mimbar tersebut diberi hiasan atau tidak, tapi biasanya mimbar masjid menutupi bagian depan dan samping sebagian tubuh orang yang berdiri di sana sebagai imam shalat.

Jenis-jenis perlengkapan upacara dalam peribadatan Islam memang relatif lebih sedikit ketimbang benda-benda ideofak pada atau yang digunakan dalam peribadatan agama non-Islam. Hal ini karena peribadatan dalam Islam, khususnya shalat, merupakan hubungan paling individual antara mahluk dengan Penciptanya, dan dilakukan sesederhana mungkin namun disyaratkan dalam kondisi bersih dan suci. Di sebagian kaum Muslim, terdapat pandangan bahwa "kemewahan" dalam beribadat sebagai bid'ah; penambahan yang tidak diperintahkan al-Qur'an dan Hadist. Bahkan sebagian Muslim mengkategorikan "kemewahan" tersebut sebagai syirik dan, karenanya, haram hukumnya. Namun demikian, minimnya benda-benda ideofak dalam peribadatan Islam secara kualitatif tidak mengurangi keleluasaan dalam penggalian makna. Larangan dalam sejumlah Hadist mengenai penggambaran mahluk bernyawa nampaknya tidak menutup intuisi para seniman mengekspresikan hasrat keseniannya. Karena itu, di kalangan seniman Muslim, terdapat kecenderungan dalam ekspresi pada produk seni mereka yang menghindari produk seni figuratif, baik yang

bersifat realistik maupun naturalistik. Sebaliknya, mereka berekspresi penuh dalam produk seni abstrak dan dekoratif, dan untuk memahaminya mensyaratkan penafsiran makna simbolik serta estetika arsitekturalnya.

Begitu juga dalam seni Islam terdapat kecenderungan untuk tidak berpijak pada simbolisme, tapi pada aspek fungsional yang bersandar kepada pemenuhan kebutuhan terhadap ruang. Analisa kualitatif terhadap atribut-atribut kecil ataupun atribut yang dianggap bukan pokok, dengan demikian, tidak serta-merta tak memiliki signifikansi. Ini nampak, misalnya, pada analisa yang dilakukan terhadap lambang yang disebut "Sinar Majapahit" yang tampak pada kubur-kubur Islam tertua di Troloyo. Kendati, pada perkembangan berikutnya, simbol tersebut eksis pada nisan-nisan makam yang relatif lebih muda seperti di Gresik atau di tempat-tempat lain di Jawa Timur atau di Demak. Dalam hal ini, "Sinar Majapahit" di Troloyo umumnya memang berbentuk binatang, baik bersudut lima, enam ataupun delapan, dan beberapa di antaranya memiliki angka tahun. Begitu pula halnya dengan analisa kualitatif terhadap bentuk-bentuk nisan pada makam-makam Jeneponto menghasilkan kesimpulan adanya kesinambungan langsung antara tradisi pra-sejarah—nisan-nisan berbentuk arca primitif—dengan sistem prilaku masyarakat Islam—tatacara atau teknik penguburan Islam.

Selanjutnya, pengamatan kualitatif terhadap unsur-unsur bentuk atap masjid di Indonesia juga memperlihatkan kesimpulan serupa; bahwa masjid dengan arsitektur atap bertingkat dan piramidal adalah masjid-masjid tertua yang pernah didirikan di Indonesia. Jika pada masa kemudian terjadi peniruan struktur atap bertingkat setelah diperkenalkan atap kubah, adalah hal lain. Pada masa modern, masjid-masjid yang didirikan Yayasan Amal Bhakti Muslim Pancasila juga menggunakan struktur atap bertingkat. Namun, keduanya berdasarkan atribut kualitatif yang berbeda. Meskipun keduanya sama-sama memakai candrasangkala, misalnya, perbedaan tegas tetap bisa ditarik, khususnya pada dimesni waktu. Dengan demikian, analisa kualitatif masih tetap dapat diandalkan keabsahannya untuk bisa menggali signifikansi penelitian, sekalipun diterapkan pada tingkat analisa terhadap benda-benda atau monumen ideofak.

IV

Berdasarkan semua penjelasan di atas, bisa dikatakan bahwa studi arkeologi mengarah pada penyelesaian mendasar terhadap rekonstruksi

kehidupan masa lampau atau sejarah kebudayaan, memahami dan menjelaskan perubahan-perubahan yang pernah terjadi, dan memahami dan menjelaskan faktor-faktor yang menyebabkan terjadinya perubahan-perubahan tersebut. Salah satu hasil rekonstruksi tersebut adalah kronologi yang dapat ditentukan, antara lain, dengan menerapkan analisa kualitatif terhadap benda-benda artefak keagamaan. Teknik analisa kualitatif tetap memegang peranan penting, terutama untuk menghubungkan kehadiran satu atribut dengan atribut lain, satu konteks dengan konteks yang lain, baik dalam sebuah artefak, kumpulan artefak maupun dalam himpunan (*assemblage*).

Hal ini bukan berarti bahwa analisa kuantitatif menjadi tidak atau kurang berarti. Sebaliknya, analisa kuantitatif dapat diterapkan sebagai pengujian generalisasi yang diperoleh atau dihasilkan melalui analisa kualitatif, di samping juga secara kuantitatif kita dapat menetapkan bentuk-bentuk partikular atau hal-hal yang bersifat umum. Sampel-sampel analisis artefaktual bersifat lepas, tidak bisa diketahui posisinya dalam kaitan dengan tiga dimensi di atas—khususnya artefak-artefak masa sejarah—namun sesudah dilakukan penganalisaan kualitatif dapat dicarikan perbandingannya melalui studi bahan-bahan sejarah (*written* atau *oral history*) maupun antropologi dan etno-arkeologi. Pengajuan sampel-sampel di atas diambil secara acak, sehingga tak tertutup kemungkinan timbulnya bias, baik dalam ciri atau atribut, sebarannya dalam ruang dan waktu, dan sebagainya. Karena itu, kajian tentang analisa kualitatif yang diketengahkan di sini masih diperlukan pengujian lebih lanjut, baik dalam hal bahan atau sumber, objek maupun metode-metode yang digunakan.

4

Arkeologi Islam Indonesia: Gambaran Umum

Penyebaran Islam ke berbagai wilayah, termasuk di Indonesia, berlangsung sejalan dengan proses transformasi agama tersebut, baik sebagai doktrin maupun unsur-unsur budaya masyarakat Muslim. Proses ini melalui berbagai alur kedatangan, bentang waktu, dan rangkaian proses sosialisasi di wilayah-wilayah yang menjadi sasaran penyebaran. Di Indonesia, fenomena tersebut bisa dilihat misalnya dari sebaran angka-angka tahun bukti-bukti tertua kehadiran orang atau komunitas Islam, antara lain di Leran, Gresik (1082 M), di Barus, Sumatera Utara (1206 M), Pasai, Aceh (1297 M), dan Trooyo, Mojokerto (1368 M). Sementara itu dari berbagai sumber naskah kuno juga diketahui proses sosialisasi Islam, seperti di Cirebon (akhir abad ke-15), Banten (awal abad ke-16), Banjarmasin (1550), Ternate (akhir abad ke-14), Kutei (1575), dan Makassar pada 1605/9 M (Ambary, 1979:13; 1991a :6).

Melihat adanya variasi waktu berlangsungnya proses sosialisasi Islam di atas, bisa dikatakan di sini bahwa penyebaran dan sosialisasi Islam di Nusantara terjadi melalui rangkaian peristiwa prosesual yang tidak sama di masing-masing wilayah. Hanya saja, secara umum urutan proses tersebut tersebut dapat digambarkan sebagai berikut: (1) kontak komunitas Nusantara dengan para pedagang, pelaut atau musafir Arab, Persia, India, Asia Tenggara, Cina dan lain-lain sebelum

mereka masuk Islam; (2) kontak komunitas Nusantara dengan para pedagang, pelaut atau musafir yang telah menjadi Muslim; (3) tumbuhnya komunitas Islam di Nusantara, baik di wilayah pesisir ataupun pedalaman; (4) tumbuhnya kekuasaan politik kerajaan atau kesultanan Islam, yang mengalami puncak perkembangan berkoinsidensi dengan masuk dan berkuasanya pengaruh kekuatan militer dan ekonomi bangsa Eropa; dan (5) surutnya kekuasaan dan kharisma kerajaan atau kesultanan Islam sekaligus dimulainya dominasi dan hegemoni militer, politik, dan ekonomi kolonial di Nusantara.

Dari urutan peristiwa prosesual di atas, hal penting untuk ditekankan adalah bahwa pengukuhan kerajaan atau kesultanan Islam Nusantara berlangsung antara abad ke-15, atau akhir Abad ke-14 M, sampai abad ke-18 M. Pada masa berikutnya kerajaan Islam Nusantara telah surut dari panggung sejarah, di mana keberadaannya—sekalipun pemegang jabatan politis masih tetap kalangan pribumi—lebih merupakan perpanjangan tangan kekuasaan kolonial. Selain itu, hal penting lain adalah bahwa dalam sejarah awal sosialisasi Islam di Nusantara terdapat bukti-bukti sejarah yang menunjukkan bahwa umat Islam hidup berkoeksistensi secara damai di tengah-tengah perbedaan budaya dan keagamaan. Kehadiran komunitas Muslim dekat pusat ibukota Majapahit, misalnya—khusunya pada masa puncak kejayaan kerajaan tersebut—merupakan bukti hadirnya satuan kehidupan bercorak Islam di tengah-tengah satuan atau sistem Hindu-Buddha. Oleh karena itu, jika kita berbicara sosialisasi Islam dan adaptasi kultural, beberapa hal penting perlu diperhatikan dengan seksama.

Islam adalah agama yang sangat tegas dalam masalah akidah, keesaan Tuhan (*tawhid*), serta ibadat. Tetapi dalam masalah-masalah kemasyarakatan (*mu'amalat*), Islam bersikap akomodatif (Ambari, 1991a:8). Sikap tersebut mengacu pada kaidah dasar Islam: manusia diciptakan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya saling kenal mengenal (al-Hujurat:13); janganlah mengusir orang-orang yang menyeru Tuhan-nya (al-An'am:52); menyeru manusia kepada jalan Tuhan dengan hikmat (membedakan yang hak dan bathil), pelajaran yang baik, dan bantahlah pula dengan baik (an-Nahl: 125); agama Islam bukan sebagai suatu kesempitan (al-Hajj:78); dan memutuskan urusan dengan musyawarah (as-Syura:38). Demikianlah terhadap hukum adat, misalnya, Islam dapat menerima sepanjang tidak bertentangan dengan kaidah-kaidah dasar di atas. Dalam sejarah Islam, hal di atas bisa dilihat misalnya dalam perkembangan komunitas Muslim Nusantara yang mulai tumbuh dari kantung-kantung pemukiman berskala kecil (*enclaves*), selanjutnya berkembang sampai pada tingkat kota pelabuhan dan bahkan kerajaan yang berskala metropolis.

Dalam kondisi demikian, proses adaptasi kultural simbiosis—yang seringkali ditafsirkan sebagai "sinkretik"—merupakan sesuatu yang tak bisa dihindari terjadi mewarnai perkembangan Islam di Nusantara. Penyiaran serta sosialisasi Islam berlangsung melalui cara-cara kultural dan damai (*penetration pacifique*), sehingga tidak mengherankan bahwa Islam disiarkan melalui media dakwah seperti wayang kulit. Pada masa-masa awal perkembangannya, proses Islamisasi ditandai dengan konversi keislaman para penguasa di wilayah pesisir atau kota pelabuhan, yang kemudian disusul peran mereka sebagai pelindung dan pengembang pusat-pusat penyiaran agama Islam di wilayah masing-masing. Di antara mereka ada yang kemudian menjadi raja, atau kawin dengan keluarga kerajaan Hinduistik di pedalaman, bahkan menjadi guru atau penasihat rohani para raja. Pesantren dalam hal ini menjadi "kawah candradimuka" yang mempersiapkan kader-kader pemimpin di kerajaan, atau menjadi pemasok (*supplier*) calon pemimpin. Namun, adakalanya pesantren melakukan tarik-ulur atau menjaga jarak dengan pusat kekuasaan, terutama jika para penguasa dipandang menjauhi kaidah-kaidah Islami yang digariskan.

Simbiosis mutualistik yang menggejala tersebut selanjutnya tentu saja berpengaruh besar pada produk-produk budaya, bahkan perabadan (*tamaddun*) Islam yang telah berhasil dikembangkan di Nusantara. Peradaban di sini diartikan seluas-luasnya, meliputi berbagai aspek seperti karya arsitektur, seni hias, kaligrafi, tata-kota dan sebagainya. Dalam kaitan ini, penting ditekankan bahwa proses adaptasi tersebut sama sekali bukan merupakan suatu wujud upaya pengingkaran terhadap masalah-masalah akidah, ibadah, ataupun moralitas Islam. Produk kaligrafi Islam Nusantara, misalnya, tetap memperlihatkan ciri normatif Islam, kendati dalam fisik kulturalnya jelas membawa serta perwujudan tradisi dan budaya lokal Nusantara. Ciri kenusantaraan tetap mengandung ciri-ciri seni Islam yang memiliki ketinggian estetika sekaligus bersifat Ilahiyyah (Ambary, 1991b: 2). Lebih jauh lagi, menurut hemat kami, "nafas Islam" dalam produk budaya Nusantara tetap terlihat terutama dalam aspek-aspek fungsional primer, di mana seni Islam merupakan instrumen hasil karya yang berkaitan baik dengan kehidupan keagamaan maupun kehidupan sekuler (Ambary, 1985: 1).

Bila demikian, permasalahannya kemudian adalah bagaimana produk-produk kultural Islam Nusantara, terutama masa pertumbuhan dan puncak perkembangannya, bisa dipahami melalui sumber-sumber sejarah dan arkeologis? Bagaimana kita dapat menafsirkan dan melengkapi data sejarah dan arkeologi Islam Nusantara dalam kesatuan pemikiran sejarah nasional Indonesia? Dan bagaimana kita me-

manfaatkan data atau sumber sejarah serta arkeologi Islam Nusantara untuk kepentingan masyarakat luas, bukan semata-mata bagi kepentingan rekonstruksi sejarah.

Obyek kajian arkeologi adalah seluruh peninggalan material dari masa lampau. Peninggalan tersebut tentu saja sudah menjadi "bisu" sehingga tidak dapat dijadikan sebagai "responden" untuk diwawancarai bagi kepentingan suatu kajian sejarah. Untuk itu arkeologi kemudian mengembangkan prosedur, tata-kerja, metode, teknik dan sistem penelitian sehingga dapat "memanggungkan" kembali peninggalan-peninggalan yang dijadikan sampel penelitian. Pendekatan arkeologi demikian menjadi penting terutama karena data arkeologi, khususnya peninggalan sejarah Islam Nusantara, merupakan gejala-gejala kontemporer yang bersifat statis (Binford, 1983:23). Tugas arkeologi, dengan demikian, menjadikan peninggalan-peninggalan statis tersebut ke dalam kondisi dinamik untuk menjelaskan berbagai segi kehidupan di masa lampau. Namun data arkeologi bukannya tidak terbatasi, antara lain oleh pengetahuan dan pemahaman kita yang berasal atau bersumber pada terbatasnya imaginasi terhadap cara-cara pengoperasian pengamatan arkeologi yang kita lakukan, yang memungkinkan kita melakukan evaluasi terhadap "arti-arti" dari data-data arkeologi.

Peninggalan Arkeologi Islam Nusantara

Sejak kehadirannya di muka bumi, Islam sebagai agama samawi telah menimbulkan revolusi dalam memandang kedudukan manusia di hadapan Penciptanya. Konsep "ummah" yang egaliter telah menjadikan setiap manusia memiliki kedudukan sama dan seajar di hadapan Tuhan, dan hanya di bedakan dari tingkat ketakwaannya. Konsep egaliter ini secara diametral bertentangan dengan konsep kedudukan manusia yang ditentukan berlapis-lapis (van Nieuwenhuijze, 1958:101). Hal ini berarti bahwa dalam Islam, atau lebih tepatnya peradaban Islam, aspek ideologi-keagamaan memegang peran lebih penting dari pada aspek-aspek material.

Kondisi Islam di atas selanjutnya juga terlihat dalam jenis peninggalan arkeologi Islam, di mana sebagai produk manusia ia lebih banyak ditentukan kepercayaan-kepercayaan yang dimiliki komunitasnya, ketimbang aplikasi yang seragam dari rancangan prinsip-prinsip dalam penyerapan dan pemanfaatan energi secara maksimal (Hall, 1976:360-364). John Miksic (1989:3) bahkan memandang terjadinya pembalikan argumen-argumen sebelumnya, khususnya yang dikemukakan Leslie White, mengenai hubungan antara teknologi dan energi. Bagi Miksic, teknologi dalam beberapa hal tergantung pada gagasan-gagasan

religius dan artistik dalam mencapai tahap-tahap perkembangannya. Dalam kaitan inilah kategorisasi peninggalan arkeologi Islam Nusantara lebih banyak diwarnai jenis peninggalan arkeologi "idiofak"; kelompok artefak yang memiliki konteks fungsional primer terhadap sistem ideologi dan keagamaan. Dalam jenis arkeologi ini, persamaan, perbedaan dan perubahan-perubahan yang terjadi dalam struktur artefak mencerminkan proses serupa dalam sistem ideologi dan keagamaan masyarakat (Lewis R. Binford, 1962: 217-225).

Sebagian besar peninggalan-peninggalan arkeologi Islam yang jumlahnya ribuan itu, termasuk tinggalan arkeologi Islam Nusantara, merupakan monumen-monumen yang masih berada dalam konteks sistem perilaku para pendukungnya (*living monuments*), seperti masjid atau makam, yang terbentuk mulai dari Maroko sampai ke India. Sebagian besar terus menerus dipugar, diperluas, atau diubah (Grabbar, 1978:57). Dalam beberapa kajian, sering dikemukakan pengelompokan produk kultural Islam Nusantara, yang meliputi bangunan sakral atau disakralkan, seperti masjid dan makam; bangunan sekuler, seperti benteng, istana, tamansari bangunan-bangunan publik, pemukiman dll; artefak-artefak baik dari kelompok teknofak, siosofak atau pun ideofak; dan produk seni kaligrafi.

Masjid

Masjid, yang kerap disebut "rumah Tuhan", adalah tempat umat Islam berhubungan dengan Tuhan, yang sekaligus berfungsi sebagai tempat "menyerahkan atau berserah diri kepada-Nya". Dalam konsep Islam, setiap jengkal tanah adalah masjid, dalam arti bahwa di mana pun setiap muslim dapat beribadah shalat, baik secara individual maupun kolektif, berjama'ah. Bentuk arsitektur masjid umumnya didasarkan prototipe Masjid Quba dan Nabawi di Madinah; sebuah ruangan berdenah bujur sangkar di mana pada bagian barat biasanya terdapat satu atau dua buah ceruk, yang biasa digunakan sebagai tempat imam ketika memimpin shalat, di samping tempat khutbah.

Namun demikian, masjid pada saat yang sama juga merupakan produk rancang-bangun, di mana struktur dan konstruksi serta tataletaknya diadaptasikan dengan lingkungan alam dan budaya masyarakat setempat. Oleh karena itulah di Nusantara tampak masjid-masjid dengan rancang-bangun bersifat lokal tradisional, seperti berdiri di atas batu tebal dan berdenah bujur sangkar, berundak-undak, memiliki pagar keliling, berarsitektur rumah joglo, dan bahkan banyak di antaranya yang beratap tumpang dua tingkat (Masjid Agung Cirebon), lima tingkat (Masjid Agung Banten), dan tujuh tingkat (Masjid Agung lama Ternate). Selain itu, bentuk masjid dengan atap bertingkat juga

terdapat di Aceh, Sumatera Barat, Sumatera Selatan, Kalimantan Barat, Kalimantan Selatan, Sulawesi, dan Nusa Tenggara Barat. Bentuk atap bertingkat ini merupakan peninggalan tradisi Indonesia sebelum berlangsungnya sosialisasi Islam (Ambari, 1985:3).

Bentuk tiang utama pada dasarnya merupakan penyangga atap utama dengan 4 tiang pokok, yang kemudian dapat pula ditambah dengan tiang-tiang penyangga lain, termasuk jika dilakukan perluasan bangunan masjid. Dalam Islam, masjid dianggap lebih baik jika dibuat sesederhana mungkin, terutama di bagian dalam, supaya setiap orang dapat beribadat dengan khusuk. Tentang hal ini boleh jadi memang terdapat perbedaan, khususnya masjid-masjid Islam awal di Nusantara. Mesid Giri, Gresik, dan Sendang Duwur di Lamongan, misalnya, sangat kaya dengan ragam hias floralistik, dan bahkan hadir sejumlah anasir seni hias yang bercorak Hindu-Budhis, seperti makara, ragam hias ikal-mursal, gerbang bersayap dan sebagainya.

Mimbar

Mimbar adalah satu aspek penting dari bangunan masjid. Terletak di bagian depan masjid, mimbar umumnya terbuat dari kayu dan berukuran seperti sebuah kursi yang tinggi. Berbentuk segi empat—kecuali bagian depannya yang terkadang berbentuk oktagonal—mimbar biasanya memiliki kaki bagian depan lebih panjang dari bagian belakang. Puncak kaki atau pilar suatu mimbar dihubungkan dengan lengkungan, di mana kedua sisinya masing-masing berujung pada sebuah "leukan" (*curl*) yang nampak seperti "makara". Bagian tengah lengkungan tersebut biasanya memiliki lingkaran yang bersinar, semantara di bagian dalam terdapat pahatan bergambar mata, hidung dan telinga. Gambaran mimbar seperti terakhir ini—contoh mimbar tertua terdapat dalam masjid Sendang Duwur—mengingatkan kita pada pahatan bergambar "kepala binatang kala" (*kalahead*), yang dikombinasikan dengan sebuah "mahkota kebesaran" (*halo*) yang biasa terdapat pada patung dan ukiran seni Jawa Timur dari masa Hindu.

Lengan mimbar berbentuk melengkung dihubungkan dari bagian atas pilar, seperti halnya juga bagian belakang, ke pilar bagian depan. Lengan mimbar ini dihias dengan motif dedaunan atau seroja. Bagian penutup di sebelah kiri, tengah dan bawah bahkan lebih dihias lagi dengan motif-motif tumbuhan dan dedaunan yang lebih jelas. Hiasan motif serupa juga terdapat di bagian penutup sebelah kiri dan kanan kaki mimbar yang dihubungkan dengan motif makara. Dalam kaitan dengan motif ini, kita dapat membandingkan, misalnya, antara mimbar masjid Sendang Duwur dengan yang terdapat di Masjid Agung Cirebon dan Masjid Paramasana di Kraton Solo. Semua mejid tersebut

but umumnya memiliki hiasan yang sama; bermotif tumbuhan dan dedaunan yang dirancang menjadi gulungan kertas. Khusus mimbar di masjid Paramasana, dua hiasan bagian atas pilar dari dua lengkungan bermotif seperti "kala-makara". Dengan demikian, mimbar tidak hanya memberi kesan tentang gaya seni Hindu klasik, tapi bahwa senimannya sekaligus menunjukkan konsep surga dan bumi menurut tradisi agama Hindu.

Berdasarkan semua penjelasan di atas, bisa dikatakan di sini bahwa bentuk dan dekorasi mimbar tertua di Indonesia tidak dibuat Muslim asing, tapi masyarakat Indonesia sendiri yang sudah mengenal tradisi seni klasik Hindu-Budha. Hal ini selanjutnya diperkuat kenyataan bahwa mimbar di negara Muslim lain, seperti masjid Sida Ukba di Qashroem dan masjid Jauhar Syad' di Mesjhed—keduanya di Iran—and mungkin juga di negara-negara lain, memperlihatkan bentuk dan gaya berbeda dengan mimbar di Indonesia. Maka dari kenyataan ini pula, bisa dikatakan bahwa Muslim asing di Indonesia kemungkinan besar hanya mengintrodusir terma-terma dan fungsi mimbar, sementara bentuk dan giyanyi diserahkan kepada kaum Muslim Indonesia. Dalam hal ini, masyarakat Indonesia sejak masa pra-Islam, khususnya Hindu-Budha, telah mengenal bentuk altar untuk pemujaan terhadap dewa yang diyakini berada di gunung yang suci.

Makam

Islam di Nusantara meninggalkan sejumlah besar makam atau komplek makam, sejak mulai dari Aceh sampai ke Ternate-Tidore. Sebagian dari komplek makam tersebut, khususnya makam para raja atau sultan dan para wali, lebih khusus lagi di Jawa, masih memperoleh perlakuan tertentu dari sebagian masyarakat. Sebagian makam tersebut dianggap suci dan keramat, bahkan kadang secara keliru dijadikan sebagai tempat meminta suatu keberkahan. Islam tentu tidak mengenal upacara-upacara perkabungan atau peringatan kematian di luar tata cara baku dalam perawatan jenazah sampai pemakaman. Namun di Jawa, dan juga beberapa daerah lain di Indonesia, dikenal adanya peringatan kematian pada hari-hari ketiga, tujuh, empat puluh, seratus, dan seribu hari, yang semata berdasar adat pra-Islam.

Begitu juga tradisi penguburan Islam tidak mengenal bekal kubur (*funeral goods*), penggunaan peti mati, kecuali jika dalam peti itu disertakan tanah yang disentuhkan pada jenazah. Beberapa hadist yang mengatur pemakaman dalam tradisi Islam antara lain: kuburan lebih baik ditinggikan dari tanah sekitar agar mudah diketahui (Baihaqi); memberi tanda kubur dengan batu atau benda lain pada bagian kepala (Abu Daud); dilarang menembok kubur (Akhmad dan Muslim);

dilarang membuat tulisan di atas kubur (*Nasa'i*); dilarang membuat bangunan di atas kubur (*Akhmad* dan *Muslim*); ada pula yang meriwayatkan bahwa kubur jangan ditinggikan, sedang yang terlanjur munjung sebaiknya didatarkan (*Muslim*); dan dilarang menjadikan kuburan sebagai masjid (*Bukhari* dan *Muslim*).

Hadist-hadits tersebut tentu saja harus dipandang sebagai kaidah-kaidah normatif Islam. Sementara pembangunan makam yang terjadi di Indonesia—yang sebagian jelas bertentangan dengan bunyi Hadist-hadist di atas—tentu harus pula dilihat sebagai kenyataan lain, kendati tetap bukan dalam konteks pengingkaran akidah Islam. Hal tersebut tepatnya lebih pada tingkatan mu'amalat, yaitu hal-hal teknis yang



terus berlanjut dari akar tradisi pra-Islam, khususnya mengenai permanensi etnografis dalam penghormatan leluhur. Tradisi pra-Islam hampir tidak mengakui kematian, karenanya ia kerap kali disamarkan dengan, atau ditafsirkan sebagai "kembali ke alam dewa", "hilang", "sirna" dan sebagainya. Kerena itu makam tidak dianggap sebagai kubur dalam pengertian Islam, tapi sebagai tempat "tidur panjang" (*pasarean*), "astana", atau "tempat ketenangan" (*kasunyatan*). Selain itu, peninggalan makam-makam Islam awal juga kerap kali berkonotasi jenis okupasi komunitas Muslim, yang sekaligus menunjukkan keberagaman pertanggalan bukti kehadiran Islam di Nusantara.

Makam-makam tua periode Islam Nusantara tersebar diseluruh pelosok, seperti di Aceh, Pasai, Barus, Lima Puluh Koto, Banten, Demak, Kudus, Rembang, Cirebon, Yogyakarta, Lamongan, Gresik, Kota Waringin, Pontianak, Banjar, Gowa, Tallo, Somba Opu, Jene-ponto, Loloan, Selaparang, Bima, Ternate, Tidore dan sebagainya. Menurut hemat penulis, terdapat berbagai tipologi makam di Nusan-

tara, seperti makam berjirat, tak berjirat, dan berjirat semu. Sedang dari bentuk nisan, paling tidak terdapat tipe-tipe yang sekaligus memperlihatkan wilayah sebaran dan pertanggalannya, yakni: tipe Aceh, tipe Demak, tipe Bugis-Makassar, dan tipe Ternate-Tidore. (Ambary, 1985).

Sementara bila dilihat dari wujud seni kaligrafinya, terdapat setidaknya dua ciri menonjol berikut: bukti-bukti epigrafi yang menyerap pengaruh unsur-unsur kebudayaan asing, seperti pada nisan makam Fatimah binti Maemun (1082 M), Maulana Malik Ibrahim, Gresik (1419 M), Nahrisyah, Aceh (1428 M), dan lain-lain; dan bukti epigrafis dan bentuk nisan sebagai wujud kreativitas lokal, seperti yang terlihat pada nisan makam Tuhar Amisuri, Barus, (1206 M), Sultan Malik al-Saleh, Pasai (1297 M), Sultan Malik al-Zahir, Pasai (1326 M), Zainuddin, Trooyo (874 M), makam-makam di Gowa-Tallo dan Jeneponto dari abad ke-17-19, makam raja-raja Bima, abad ke-17-18, dan Ternate dan Tidore, abad ke-17-19 M.

Hal penting yang menarik perhatian adalah tampilnya berbagai seni hias dan bahkan stereotipe candi pada sejumlah makam Islam di Jawa dan Madura, makam berundak-undak seperti di Cirebon, bentuk-bentuk lingga sebagai nisan di Sumatera Barat, maupun bentuk-bentuk ikon pada nisan-nisan makam raja-raja Bimaru di Jeneponto Sulawesi Selatan (Ambary, 1991a:16-18; Tjandrasasmita, 1983). Penempatan makam bervariasi mulai dari puncak bukit, dataran, dan di sekitar masjid (Subarna, 1983; Ambary, 1984). Makam yang terdapat di puncak bukit mengingatkan kita pada tradisi pemujaan arwah nenek moyang, seperti komplek-komplek *necropole* raja-raja Mataram di Imogiri, para sunan di Giri, Muria, dan Gunung Jati di Cirebon, Papan Tinggi dan Mahligai Tinggi, Barus, Foremadyahe di Ternate, dan sebagainya. Sementara yang berada di sekitar masjid adalah makam-makam di Demak, Banten, Kudus, Muria, Giri, Sendang Duwur, dan Ampel.

Bangunan Sekuler

Salah satu produk budaya Islam di Nusantara adalah istana atau kraton, yang termasuk kelompok bangunan sekuler. Pola arsitek kraton di Jawa seringkali mengacu pada tradisi rancang bangun masa sebelumnya, yang dipengaruhi unsur-unsur budaya Hinduistik. Kraton dan kota li mana ia didirikan nampak mengikuti konsepsi mikro-kosmos-mandala (Hindu) atau jambu-dwipa (Buddha). Tata letak istana dalam kota tradisional Islam awal memperlihatkan kesinambungan konseptual, yang mengelompokkan komponen-komponen bangunan suci (masjid) dan profan (alun-alun, pasar dan pemukiman). Ini terli-

hat dalam keraton kerajaan Banten, Cirebon, Demak, Yogyakarta dan Surakarta. Salah satu ciri Islami paling menonjol dari tataletak keraton adalah posisinya yang senantiasa berkoinsidensi dengan bangunan masjid. Selain itu, kraton biasanya juga dikelilingi benteng dengan bastion-bastion di berbagai penjuru seperti di Surosowan (Banten), Cirebon dan Yogyakarta. Di luar pagar benteng terdapat parit buatan, yang berfungsi baik sebagai barikade masuk keraton maupun reservoir atau pengaturan pasokan air untuk istana, sekaligus melambangkan air yang mengelilingi kosmos.

Sementara kraton-kraton di luar Jawa mengambil bentuk relatif berbeda. Kraton Aceh, misalnya—yang dihancurkan pada 1874—menghadap ke utara, dan di sekelilingnya terdapat bangunan masjid, pengadilan agama, dan kediaman para mufti. Kraton sultan Deli di Medan merupakan duplikasi istana raja Moghul di India, yakni istana musim panas Sultan Akbar di Fatehpur Sikri. Kraton Sultan Deli ini agak berbeda, karena meski pun alun-alun terletak di sebelah timur kraton, letak masjidnya jauh dari kraton. Sementara di Ternate dan Tidore, istana menghadap ke arah laut dan di sekitarnya terdapat masjid dan alun-alun.

Kaligrafi Islam

Al-Qur'an adalah kitab suci yang mewujudkan keunikan dan keluhuran sastra Ilahiyyah yang dikandungnya. Al-Qur'an karenanya ikut membangun dan mempengaruhi kesadaran estetis setiap Muslim. Pengaruh seni Islam ini melimpah ke dalam seni rupa (*representative art*), seperti seni kaligrafi dan dekoratif, sebagaimana tampak pada halaman-halaman dan rak-rak buku, sajadah, mimbar masjid, dinding, lampu serta perabotan lain (al-Faruqi, 1989: 77-78). Salah satu ciri khusus yang sangat unik dari al-Qur'an ialah bahwa kitab tersebut dianggap sebagai identifikasi literal dari eksistensi Allah yang Maha Besar. Sehingga, bahkan sampai sekarang, perdebatan terus berlangsung mengenai apakah Muhammad Rasulullah pernah melarang membuat lukisan secara besar-besaran yang tidak berada dengan konteks akidah keislaman.

Seni kaligrafi pada dasarnya merupakan produk goresan pena atau tatahan pahat dari seorang seniman, di mana huruf atau aksara Arab menjadi obyek artistik dan estetik dalam mengekspresikan gagasan, inspirasi serta kepekaan ekspresi seni yang dimilikinya. Kaligrafi Islam Indonesia, sebagai elemen epigrafi Islam Indonesia, telah menjadi alat para seniman Nusantara untuk memperlihatkan keindahan huruf Perso-Arabic, yang dimanifestasikan di berbagai media. Pada umumnya kaligrafi Islam berisi kutipan dari ayat-ayat suci al-Qur'an—

seperti basmalah, shalawat Nabi dan sebagainya—yang diwujudkan dalam berbagai media arsitektur dan dekoratif. Salah satu gaya atau bentuk paling arkais ialah kaligrafi gaya kufi (*kufique*) yang pusat perkembangannya di Kufa, Irak, pada abad ke-7.

Di Indonesia sendiri gaya kufi ini terdapat di berbagai makam kuno, terutama yang *imported*, tapi lebih lazim lagi kaligrafi gaya naskhi (*naskhi*). Pada kaligrafi makam, selain memuat petikan-petikan ayat, basmalah, syahadat atau shalawat Nabi, kerapkali memuat nama si wafat berikut tahun wafatnya. Bahkan, ada pula yang memuat silsilah. Semua ini tentu sangat penting sebagai data sejarah yang otentik. Seni kaligrafi Islam Nusantara, selain pada makam atau nisan, juga terdapat pada media lain seperti deluang (lokal), kertas (impor), lontar, kayu, logam, kaca dan bahan lainnya (Ambary, 1991b:14-15). Bahkan, pada perkembangannya kemudian, karya kaligrafi juga muncul melalui media kaca atau kanvas, dan juga seni batik.

Kreasi kaligrafi Islam para seniman Nusantara, khususnya abad ke-17 sampai 18, nampak memperlihatkan kecenderungan melukiskan wujud-wujud antropomorfik, yakni gambaran mahluk dalam bentuk yang amat tersamar yang dirangkai dalam jalinan dedaunan atau pun aksara Arab. Menurut penulis, munculnya kecenderungan karya para seniman kaligrafi Nusantara seperti demikian—khususnya seperti di Cirebon, Yogyakarta dan juga Palembang—tentu tidak bisa ditafsirkan sebagai salah satu bentuk pengingkaran terhadap larangan Islam atas penggambaran makhluk hidup di tempat-tempat suci. Karya-karya tersebut merupakan bentuk produk kaligrafis. Mahluk yang digambarkan secara samar—seperti karya-karya kaligrafis di Museum Kasepuhuan Cirebon—adalah mahluk mistis yang tidak jelas bentuk ataupun identitasnya.

Dalam perkembangannya, kaligrafi Nusantara mengalami pergeseuran dari semata-mata sebagai produk istana menjadi produksi massal. Demikian juga, adalah hal yang koinsidensial bahwa munculnya wujud-wujud antropomorfik dalam seni kaligrafi sejalan dengan berkembangnya aliran-aliran tarekat. Hal terakhir selanjutnya beriringan pula dengan makin surutnya kharisma politik pribumi digantikan kekuatan kolonial baik dalam bidang politik, militer, ekonomi, maupun acuan kultural. Maka para seniman dan pujangga keraton, yang biasanya dekat dengan pusat-pusat kekuasaan, kehilangan referensi untuk menyalurkan ekspresi seni mereka. Bersamaan dengan itu, pada abad 18-19, berkembang mitos-mitos tentang ratu adil, sang messiah, imam mahdi dan sebagainya, sebagai salah satu saluran ketidakberdayaan dan apologia dalam menghadapi penjajahan. Disadari atau tidak, orientasi pencarian referensi selanjutnya beralih ke pesantren-

pesantren dan para ulama, karena raja dan kekuasaan tradisional tidak lagi mampu menjadi tumpuan harapan dan referensi kultural masyarakat.

Dalam membuat seni kaligrafi Islam, para senimana Nusantara menggunakan baik huruf lokal—seperti di Troloyo, Mantingan dan Sendang Duwur—maupun aksara Arab yang dipadukan dengan kaligrafi aksara lontar maupun kawi. Dalam hal ini, seni kaligrafi atau seni rupa Islam Nusantara pada umumnya memperlihatkan ciri non-ikonoklastik pada bangunan sakral atau yang diskralkan—kecuali di Lima Puluh Koto, Sumatra Barat, di mana terdapat nisan berbentuk lingga, atau bentuk arca di Jeneponto. Sebaliknya, ikonoklasme terlihat lebih populer diterapkan pada bangunan atau media-media profan (Ambary, 1992). Bila ikonoklasme Islam di Indonesia dimaksudkan sebagai produk-produk seni rupa yang langsung berkaitan dengan personifikasi keilahian—seperti dalam Yahudi dan Nasrani—maka hal tersebut jelas tak pernah eksis. Jika memang kemudian hal tersebut ada, tetap bukan merupakan pengingkaran kaidah normatif yang melarang penggambaran wujud mahluk pada bangunan suci atau dianggap suci.

Hal terakhir ini mengingat bahwa dalam tradisi kaligrafi Islam senantiasa terdapat stilisasi dan penyamaran yang merupakan penghormatan terhadap kaidah normatif. Penyamaran tersebut umumnya tetap mengandung konsep atau ajaran tauhid, yang sekaligus merupakan pengkayaan seni urubah, di mana sebelumnya telah diubah dan digubah ke dalam format dan corak yang bernafas kenusantaraan. Sementara mahluk mistis yang digambarkan benar-benar tidak jelas identifikasinya, sehingga dapat menghindarkan syirik. Sementara itu, dalam aplikasi seni hias memng terdapat kecenderungan bahwa seluruh obyek atau panil diliput ornamen tanpa menyisakan ruang kosong seperti tampak pada jirat nisan atau makam di Madura, Ternate, Bima, Lombok, Gowa-Tallo-Jeneponto, Palembang dan Barus, yang mengingatkan kita pada aplikasi seni hias di pusat-pusat dunia Islam; dan ornamen-ornamen tersebut dapat ditentukan dan dikenali sebagai hubungan antar bentuk—lebih dari sejumlah bentuk—seperti secara umum ditampilkan dalam ornamen-ornamen geometrik-floralistik yang terdapat pada dinding masjid Mantingan di Jepara, mihrab dan mimbar pada berbagai masjid keraton.

Peninggalan Lain

Penting dijelaskan, yang dimaksud sebagai "peninggalan lain" dalam konteks ini adalah seluruh peninggalan yang berkaitan dengan suatu masa atau kerajaan, baik berupa barang lokal maupun impor seperti

mahkota, perhiasan, stempel, mata uang, senjata, kitab sastra, peralatan dapur, perlengkapan pertukangan dan sebagainya. Sebagaimana diketahui, masa-masa awal perkembangannya Islam di Nusantara telah meninggalkan sejumlah besar peninggalan yang tersebar di seluruh pelosok tanah air, dan tidak hanya terbatas pada jenis bangunan peninggalan seperti telah dijelaskan di atas, tapi di antaranya taman sari Tasik Ardi, Sunyaragi, di Kesultanan Yogyakarta dan Solo, dan sebagainya.

Persebaran benda-benda tersebut dalam tingkat makro nampak mengacu pada pola-pola pengelompokan pemukiman. Di Banten, misalnya, *clustering* pemukiman terbagi ke dalam beberapa kelompok berikut ini, yaitu elite kerajaan, peribadatan, pertukangan atau industri, termasuk transportasi, jembatan, saluran, dan pelabuhan, kelompok pertahanan dan sebagainya. Peninggalan-peninggalan tersebut selanjutnya dapat dijadikan data bagi upaya rekonstruksi sejarah, sekalipun untuk itu harus diberlakukan sikap kritis. Hal ini diperlukan mengingat bahwa peninggalan-peninggalan sejarah Islam awal Nusantara berupa data arkeologi yang senantiasa mengalami transformasi, seperti penambahan, penyusutan, perpindahan tempat, dan perubahan hubungan antar data.

Beberapa Catatan

Kembali pada permasalahan yang dikemukakan di awal—sekitar upaya untuk “memanggungkan” kembali peninggalan-peninggalan arkeologi—maka pembahasan berikut ini mengenai makna peninggalan Islam awal di Nusantara serta manfaatnya untuk masa kini. Dalam hal ini, peninggalan arkeologi Islam Nusantara sebagai data arkeologi merupakan bagian integral dari keseluruhan data sejarah yang terlibat dalam penyusunan sejarah nasional—terlepas berapa besarnya prosentasenya—and sekaligus menggambarkan kondisi aktual para profesional yang terlibat dalam bidang kajian arkeologi Islam. Begitu pula dari peninggalan-peninggalan arkeologi Islam tersebut dapat pula dikembangkan gagasan-gagasan kreatif para seniman Muslim. Dalam hal ini seni Islam yang dihasilkan mereka tetap merupakan “seni Ilahiyyah”, satu jenis seni yang senantiasa mengacu pada keesaan Tuhan.

Selain itu, peninggalan arkeologi Islam Nusantara memperlihatkan beberapa signifikansi penelitian, seperti dalam poin-poin berikut: (1) masjid berarsitektur tradisional umumnya berusia tua, mencerminkan awal sosialisasi Islam setempat setempat; (2) dalam proses internalisasi dan sosialisasi Islam terjadi simbiosis-mutualistik dalam bentuk fisik, bukan pada level sinkretisme ajaran; (3) kelompok Islam

Nusantara dalam perjalanan sejarahnya belum pernah terlibat dalam gejolak-gejolak primordialis, kecuali ketegangan-ketegangan dengan para penguasa, khususnya pemerintah kolonial Belanda atau alat-alat pemerintahan kolonial Belanda; (4) bahasa Melayu, sebagai akar Bahasa Indonesia dewasa ini, pada masa penyebaran Islam di Nusantara menjadi *lingua franca* seperti ditunjukkan dalam inskripsi-inskripsi nisan mulai dari Aceh sampai ke Bima, Ternate, Gowa, dan sebagainya; (5) komunitas Muslim dapat berkoeksistensi secara damai dengan kelompok keagamaan apapun, seperti terlihat dari berkembangnya komunitas muslim di ibukota kerajaan Hindu Majapahit pada saat puncak kejayaan kerajaan tersebut; (6) dalam perjalanan sejarahnya, Islam Nusantara hampir tidak pernah mengalami gejolak disintegratif dan atau separatis, terutama bila dilihat dalam hubungan antar masyarakat Nusantara. Ini tentu merupakan modal utama dalam integrasi Nusantara sebagai wadah negara kesatuan; dan (7) identifikasi pertanggalan nisan-nisan di Nusantara memperlihatkan secara jelas bahwa sosialisasi Islam di wilayah tersebut melalui proses panjang dan bukan sekadar peristiwa seketika yang berlaku umum.

Bila demikian halnya, permasalahannya kemudian lebih terletak pada bagaimana melestarikan dan memelihara peninggalan-peninggalan arkeologi Islam Nusantara, sehingga dalam kedudukannya sebagai data arkeologi senantiasa dapat dilindungi dari berbagai ancaman kepunahan. Hal ini menjadi sedemikian penting mengingat bahwa sebagian besar peninggalan arkeologi Islam Nusantara masih berada dalam konteks "sistem perilaku", yaitu masih digunakan, didatangi dan bahkan dikeramatkan masyarakat. Dalam kondisi demikian senantiasa terbuka adanya perubahan dan bahkan perusakan data. Khusus dalam upaya pelestarian, memang telah tersedia "payung" legislasi, yaitu berupa Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1992 tentang Benda Cagar Budaya. Hanya saja, permasalahan masih tersisa terutama dalam "memanfaatkan" peninggalan arkeologi Islam tersebut—dengan terus menggali, mengkaji dan mengungkapkan.

Hal terakhir ini berkaitan dengan upaya menjadikan peninggalan arkeologi sebagai obyek wisata budaya yang Islami. Maksudnya, mencakup inti dan hakikat penampilan pemanfaatannya yang senantiasa harus dijauhkan dari segala hal yang bersifat maksiat, syirik dan khurafat. Upaya untuk mengundang kedatangan wisatawan di pusat-pusat wisata ziarah Islam hendaknya dijaga kemurniannya, untuk tidak dicampuri dengan perbuatan-perbuatan yang tidak sejalan dengan moralitas Islam. Dalam pemanfaatan ini pula, adalah menjadi tugas kita sekalian bagaimana agar pusat-pusat ziarah Islam Nusantara dijauhkan dari hal-hal yang mendekati syirik, seperti meminta-minta

melalui media kubur atau benda-benda pusaka.

Masih dalam kerangka pemanfaatan ini, poin-poin berikut ini penting diketengahkan: (1) kunjungan ke pusat-pusat ziarah Islam hendaknya semakin mempertebal akidah dan meningkatkan tauhid; (2) peninggalan arkeologi Islam Nusantara yang dilestarikan baik fisik mau pun nilai yang terkandung senantiasa aktual dan dapat diaktualisasikan untuk menggali kreasi baru, memperkaya wawasan, dan memperdalam pemahaman sejarah umat Islam di Nusantara; (3) mengarahkan secara optimal hasil-hasil kajian peninggalan arkeologi Islam Nusantara ke dalam format yang lebih besar dan pantas pada lingkup penulisan sejarah nasional; (4) peradaban Islam yang berkembang sebagai puncak budaya di daerah-daerah di Nusantara menjadi "monumen" kearifan dan mawas diri untuk mengembangkan dan menegakkan syi'ar Islam dalam wadah Indonesia yang bhinneka ini.



Bab II

Arkeologi dan Sejarah Islam Indonesia

1

Islamisasi Indonesia: Tinjauan Arkeologi-Sejarah

Kawasan Asia Tenggara sejak awal masehi telah berfungsi sebagai jalur lintas perdagangan bagi kawasan sekitarnya, Asia Timur dan Asia Selatan. Dari kawasan Asia Selatan, hubungan pelayaran antarbenua terus berlanjut ke Barat sebelum akhirnya mencapai Eropa. Melalui jalur perdagangan ini, kawasan Asia Tenggara pada abad-abad berikutnya, ketika perdagangan memasuki era "globalisasi" di abad ke-5, menjadi lebih ramai dengan hadirnya berbagai pedagang dan pelaut yang biasa berlayar melalui wilayah tersebut. Sebagai dampak dari hubungan antar bangsa ini, beberapa bandar di Asia Tenggara—seperti bandar-bandar di Burma, Thailand, Semenanjung Malaysia, dan Nusantara—berubah fungsi menjadi bandar regional. Beberapa contoh dapat disebutkan di sini, yakni Lamuri di Aceh, Perlak di Aceh Timur, Kedah di Malaysia, Martavan dan Pegu di Myanmar, Ayuthia di Thailand, dan Pandurangga di Vietnam, dan sebagainya.

Dampak lain dari komunikasi internasional ini adalah masuknya pengaruh tradisi besar ke kawasan Asia Tenggara, mulai Hindu-Buddha pada abad ke-1-5 M, kemudian Islam pada abad ke-7-13 M, dan sejak abad ke-17 adalah Eropa sejalan dengan kolonialisme di Indonesia dan Asia Tenggara umumnya. Masuknya tradisi Hindu-Buddha, dilihat dari aspek kebudayaan, telah membawa dampak yang sangat besar. Hindu-Buddha menjadi agama yang dianut masyarakat setempat, yang disusul kehadiran bangunan-bangunan keagamaan untuk masyarakat penganut agama tersebut. Bangunan keagamaan ini, dilihat dari rekayasa arsitektur, tentu saja menampilkan cakrawala baru

bagi budaya lokal setelah menerima pengaruh Hindu-Buddha. Beberapa daerah di kawasan ini kemudian menjadi basis perkembangan agama Hindu-Buddha, bahkan hingga sekarang ini, seperti Burma, Thailand, Kamboja, Laos, Semenanjung Melayu, dan Indonesia, khususnya Jawa dan Bali.

Sekitar abad pertama ke-1 H/ 7 M, meskipun dalam frekuensi yang tidak terlalu besar, kawasan Asia Tenggara mulai berkenalan dengan tradisi Islam. Hal ini terjadi ketika para pedagang Muslim, yang berlayar di kawasan ini, singgah untuk beberapa waktu. Pengenalan Islam lebih intensif, khususnya di Semenanjung Melayu dan Nusantara, berlangsung beberapa abad kemudian. Bukti tertua peninggalan arkeologi Islam di Asia Tenggara adalah dua makam Muslim yang berangka tahun sekitar akhir abad ke-5 H/ 11 M di dua tempat yang sebenarnya agak berjauhan, di Pandurangga (sekarang Panrang di Vietnam) dan di Leran (Gresik, Jawa Timur). Dua makam tersebut selama ini dikenal makam berangka tahun tertua di Asia Tenggara. Dilihat segi bahan yang dibuat, tampak makam ini bukan buatan lokal. Bahan dan tulisannya yang bergaya kufi memberi kesan kuat bahwa kedua batu nisan tersebut dibuat di Gujarat, India. Di Indonesia, kehadiran Islam secara lebih nyata terjadi sekitar akhir abad 13 M, yakni dengan adanya makam Sultan Malik al-Saleh. Pada makam itu tertulis bahwa dia wafat pada Ramadhan 696 H/ 1297 M.

Dari penjelasan di atas, di sini akan dibahas lebih rinci permasalahan dinamika kehadiran Islam dikawasan Asia Tenggara, khususnya dilihat dari bukti-bukti peninggalan sejarah dan arkeologi. Dari bukti-bukti peninggalan arkeologi ini akan dikaji lebih jauh beberapa hal berikut: (1) dari sumber sejarah dan data arkeologi akan dikaji sekitar eksistensi jaringan (*network*) sosialisasi Islam dari pusat-pusat pengembangan Islam, seperti Aceh, Demak, Goa-Tallo, Ternate-Tidore dengan daerah-daerah sekitarnya; (2) dari sini, pembahasan selanjutnya akan diarahkan pada proses transformasi peran ulama lokal dari suatu pusat pengembangan Islam sebagaimana disebut pada butir satu ke daerah lainnya di Nusantara; dan (3) kajian ini juga akan mencari hubungan pengaruh kekuasaan politik suatu daerah dengan perkembangan seni budaya.

Penting dijelaskan, dari segi metodologi, kajian ini berusaha menjelaskan semua poin di atas dengan menggunakan analisis dari pendekatan arkeologi-sejarah (*historical archaeology*). Dengan pendekatan ini, bahasan materi menggunakan dua sumber data, yaitu sumber arkeologi dan data sejarah berupa data teksual dan artefaktual. Sumber data ini dianalisis dengan sikap kritis sebagaimana lazimnya data teksual dianalisis berdasarkan metode sejarah dan data artefaktual dianalisis

dengan menggunakan metode arkeologi, yakni menganalisis data berdasarkan kaidah-kaidah arkeologi. Dalam hal ini, data artefaktual dilihat sebagai bagian dari budaya material (*material culture*), yang merupakan produk budaya yang memberi informasi kepada kita tentang karya budaya masyarakat di masa lampau.

Tahapan Islamisasi

Tradisi pelayaran dan perdagangan di Asia Tenggara dan Nusantara memberikan kepada kita catatan sejarah tentang peranan bangsa Arab, Persia dan Gujarat dalam melakukan pelayaran dan perdagangan di kawasan ini. Kehadiran mereka di beberapa pelabuhan Asia Tenggara pada tahap awal setidaknya telah memperkenalkan kepada penduduk setempat tata cara melaksanakan ibadat Islam. Memang, jika dilihat dari bukti sejarah dan arkeologi hingga abad ke-4 H tidak ada bukti tentang Islamisasi terhadap penduduk setempat. Dalam kaitan ini, proses sosialisasi Islam di kawasan Asia Tenggara ini harus dilihat dari fase-fase kontak sosial budaya antara para pendatang Muslim dengan penduduk setempat:

Fase pertama: kehadiran para pedagang Muslim

Kapal-kapal dagang Arab sudah mulai berlayar ke wilayah Asia Tenggara sejak permulaan abad Masehi. Dari literatur Arab terdapat berita tentang perjalanan mereka ke Asia Tenggara. Sumber berita ini harus dianalisis dengan teliti, karena ia sering hanya merupakan berita tidak langsung yang dikutip para penulis Arab dari cerita para pedagang tentang negeri-negeri di Asia Tenggara. Cerita tersebut umumnya berkaitan dengan barang-barang perdagangan dan rute perjalanan; hanya sedikit yang bercerita tentang penduduk dan adat istiadatnya. Paul Wheatley mengemukakan bahwa di antara penulis Arab hingga abad ke-14 M, hanya Abu Dulaf (abad ke-10) dan Ibn Battu-thah yang benar-benar melakukan perjalanan ke Asia Tenggara sampai ke negeri Cina. Penulis lain hanya berlayar hingga India atau sekitar teluk Persia.

Pertanyaan menarik untuk dicari jawabnya ialah, apakah pada fase ini sudah ada data mengenai masuknya penduduk asli ke dalam Islam? Bukti yang cukup jelas untuk jawaban tersebut baru diperoleh jauh kemudian, yakni pada permulaan abad ke-13 M/ 7 H. Sangat mungkin, dalam kurun waktu abad ke-1 sampai 4 H terdapat hubungan perkawinan antara pedagang Muslim asing dengan penduduk setempat, sehingga menjadikan mereka beralih menjadi Muslim. Tetapi ini baru pada tahap dugaan. Walaupun pada abad ke-1-4 H/ 7-10 M Jawa

tidak disebut-sebut sebagai tempat persinggahan pedagang muslim, di Leran, Gresik, terdapat sebuah batu nisan dari Fatimah binti Maimun yang wafat pada tahun 475 H/ 1082 M. Makam ini terdapat di kelompok makam di Leran, bersama-sama dengan beberapa makam yang tidak berangka tahun. Dari bentuk maesan dan jiratnya, makam-makam yang ditemukan bersamaan dengan makam Fatimah binti Maimun menunjukkan pola gaya hias makam dari abad ke-16 M. Jenis nisannya, seperti yang ditemukan di Campa, berisi tulisan yang berupa doa-doa kepada Allah. S.Q. Fatimi (1963) berpendapat bahwa penulis nisan itu adalah seorang Syiah. Ini diketahui karena mereka adalah Muslim pendatang yang sebelumnya bermukim di timur jauh.

Selain makam kuno di Leran, terdapat data lain yang diperkirakan berasal dari abad ke-5 H. Data ini, berupa daftar raja-raja Perlak, dikemukakan Aboe Bakar Atjeh pada Seminar Sejarah Islam di Medan pada 1963. Dia memperoleh data ini dari H. Junus Djamil, yang pernah dikemukakannya dalam Pekan Kebudayaan Aceh pada 1958. Menurut Djamil, daftar nama-nama sultan Perlak tersebut telah dicocokkan dengan makam-makam kuno Perlak. Namun—hemat saya—hal tersebut ternyata tidak benar, karena dalam kunjungan saya ke Perlak pada 1974 tidak satu pun makam yang berangka tahun abad 5 H. Selain itu, sumber kepustakaan berbahasa Arab, *Kitab Idharul Haq*, yang diklaim Djamil mencatat nama-nama raja Perlak, masih disangskikan kebenarannya. Bahkah, menurut Abu Bakar Atjeh, Djamil pada dasarnya tidak memiliki atau membaca sumber tersebut.

Persoalan *Kitab Idharul Haq* ini menghangat kembali ketika A. Hasymi membahas kitab tersebut. Ia mendukung pendapat yang pernah dilontarkan H. Aboe Bakar Atjeh, yang sebelumnya masih ia sangskikan. A. Hasymi menunjukkan selembar kertas yang di dalamnya ada daftar silsilah Sultan Perlak seperti yang pernah dikemukakan Junus Djamil. Dalam kitab tersebut, menurut Junus Djamil berjudul *Izhar al haqq fi mamlaka Ferlaq wa Fasi*, terdapat nama angka tahun tertua Kerajaan Perlak, 255 H/ 840 A.D. Menurut Junus Djamil, kitab itu dikarang oleh Abu Isaq Makarani al Fasi setebal dua ratus halaman. Jadi terdapat keterangan dari berbagai sumber tertulis tentang kehadiran kesultanan Islam di Sumatra pada abad ke-3 – 5 H. Namun belum dapat diperoleh data perbandingan dengan bukti tulisan-tulisan pada makam kuno. Makam-makam kuno di Sumatra yang berangka tahun tertua berasal dari abad ke-7 H/13 M.

Fase kedua: terbentuknya kerajaan Islam (13-16M)

Bila berita dari sumber-sumber tertulis tentang Perlak tersebut masih kabur, maka makam Malik al-Shaleh, terletak di Kecamatan

Samudra di Aceh Utara, memberikan data lebih jelas tentang kerajaan Islam di Pasai. Makam tersebut menyebutkan, Malik al-Shaleh wafat bulan Ramadhan 696 H/ 1297 M. Dalam *Hikayat Raja-Raja Pasai* dan *Sejarah Melayu Malik*, dua teks Melayu tertua, Malik al-Shaleh digambarkan sebagai penguasa pertama Kerajaan Samudra Pasai (A.H. Hill, 1960; Ibrahim Alfian, 1973), walaupun di Barus telah ditemukan makam seorang wanita bernama Tuhar Amisuri, wafat pada 10 safar 602 H (Ambary, 1981: 7) berarti 94 tahun lebih tua dari makam Malik al-Shaleh. Ini merupakan bukti bahwa di Barus pada permulaan abad ke-13 M sudah ada pemukiman masyarakat Islam. Berita tentang hal ini selanjutnya diperkuat catatan perjalanan Marcopolo ke beberapa pelabuhan Sumatra bagian timur. Marcopolo menyebut sebuah tempat di bagian barat Pulau Sumatra, Fansur, di samping tempat-tempat lain yang dia kunjungi. Berikut ini adalah kutipan dari catatan Marcopolo tentang enam tempat tersebut sebagaimana diterbitkan Sir Henry Yule (dikutip dari A.H. Hill, 1960: 9-10)

"(1) Ferlec. "This kingdom is so much fey quented by Saracen merchants that they have converted the native to the Law of Mahommet I mean the town people only, for the hill-people live like beasts and eat human flesh. (2) Basma, where the people, who had language of their own, lived like beasts without law of religion, wild elephants, unicorns, monkeys stuffed to look like pygmy humans. (3) Samara, "The people here are wild idolaters; they have king who is oth great and rich. There waws much fish to be had, "the best in the world". The people lived on rice, and made an intoxicating liquor from palm-juice (4) Daqroin, whose people were "very wild" cannibals practising genocide. (5) Lambri. The people; camphoor, spices and brazil quod were found in great quantities; there were reports of hill men with tell. (6) Fansur. The people were idolaters; its champor was the best in the world; a tree that produced flour is mentioned.

Dari catatan ini, hal penting untuk dicatat adalah bahwa di Perlak (Ferlec) telah ada pedagang Muslim yang mengajak penduduk setempat masuk Islam. Sementara tempat-tempat lain yang dicatat, yang diklaim telah dikunjungi, banyak diragukan. H.J. Krom (1962: 334), misalnya, berpendapat bahwa tempat-tempat yang disebutkan hanya dilalui dalam satu perjalanan, tanpa disinggahi untuk jangka waktu tertentu. Atau, kalaupun ia singgah, keterangan tersebut bisa dipastikan berasal dari pedagang asing yang ditemui di pelabuhan-pelabuhan yang disinggahi. Apalagi ia menyebut bahwa tempat-tempat tersebut merupakan jalan putar ke arah selatan. Dua tempat yang ia sebut, Basma dan Samara, seharusnya merupakan dua daerah yang saat itu ada dalam wilayah kekuasaan Kerajaan Samudra Pasai. Basma, yang disebut dalam berita Portugis hingga abad ke-16, adalah suatu tempat yang kini mungkin terletak di sekitar daerah Simpang Ulin. Sementara itu Samara sampai sekarang ini masih melekat dengan nama Samalangga.

Yang menjadi pertanyaan, di Basma dan Samara Marcopolo sama sekali tidak mencatat adanya orang-orang Islam, padahal kerajaan Islam Samudra Pasai sudah berdiri. Lebih dari itu, pada akhir abad ke-13 Pasai tampaknya sudah mengirim utusan ke Cina, dan begitu pula ia menerima kedatangan utusan Cina. Hal ini diketahui dari berita Cina, *Yuan-Shih*, yang menyebut sebuah misi Cina yang kembali dari Ma'bar (Coromandel) pada 1282. Misi itu dalam perjalanan pulang ke Cina telah singgah di Samudra (*Sa-ma-ta-la*) dan telah diterima dengan baik oleh penguasa setempat. Bahkan Raja setempat mengirim dua utusannya setingkat menteri bersama-sama utusan Cina tersebut ke negeri Cina (A.H. Hill, 1962: 8). Dari keterangan ini dapat kita ketahui, pada akhir abad ke-13 Kerajaan Samudra tengah bersaing dengan Sriwijaya, karena sudah mengirim utusan khusus ke Cina. Samudra Pasai sejak saat itu telah merebut jalur perdagangan di Selat Malaka, yang kemudian berlanjut dengan berdirinya Kerajaan Malaka pada awal abad ke-14 di Semenanjung Malaysia.

Sultan Mansyur Syah (w. 1477 M) adalah sultan keenam Kerajaan Malaka yang membuat Islam sangat berkembang di Pesisir timur Sumatra dan Semenanjung Malaka. Di bagian lain di daerah Indonesia, Jawa saat itu sudah memperlihatkan bukti kuatnya peranan kelompok masyarakat Muslim, terutama di pesisir utara. Kehadiran makam-makam kuno di Troloyo dekat Trowulan, dengan angka tahun tertua yang tertulis adalah 1290 caka 1368-1369 M (L.Ch. Damais, 1982: 414) telah menarik perhatian tentang kemungkinan adanya masyarakat Muslim di dekat pusat kerajaan Majapahit. Pusat-pusat perdagangan di Pesisir utara, yakni Gresik, Demak, Cirebon, dan Banten sejak akhir abad ke-15 dan permulaan abad ke-16 telah menunjukkan kegiatan keagamaan oleh para wali di Jawa. Kegiatan itu mulai tampak sebagai kekuatan politik di pertengahan abad ke-16 M ketika Kerajaan Demak sebagai penguasa Islam pertama di Jawa berhasil menyerang ibukota Majapahit (Th. Pigeaud dan de Graff, 1976: 3). Sejak itu perkembangan Islam di Jawa telah dapat berperan secara politik, di mana para wali dengan bantuan Kerajaan Demak, kemudian Pajang dan Mataram dapat meluaskan pengembangan Islam tidak saja ke seluruh daerah-daerah penting di Jawa, tetapi juga di luar Jawa, khususnya oleh para penganjur agama di Gresik dan Demak. Mereka bahkan berhasil meluaskan pengaruh Islam ke Banjarmasin, Hitu, Ternate dan Tidore serta Lombok.

Fase ketiga: Pelembagaan Islam

Pengaruh penyebaran agama yang berpusat di Pasai meluas ke Aceh di Pesisir Sumatra, Semenanjung Malaka, Demak, Gresik, Banjarma-

sin, dan Lombok. Ini terbukti dengan ditemukannya bentuk-bentuk makam di Semenanjung Melayu, terutama batu nisananya, yang menyerupai bentuk-bentuk batu nisan Aceh. Di komplek pemakaman Sultan Suriansyah (Raden Samudra) yang terletak di Kuwin, Banjarmasin, terdapat batu nisan yang mempunyai tipologi sama dengan bentuk nisan Demak dan Gresik (S. Montana, 1983). Begitu pula di komplek pemakaman kuno Seloparang, menurut tradisi setempat diislamkan Sunan Prapen dari Giri, ditemukan sebuah batu nisan yang memiliki gaya Jawa Timur (T. Harris, 1976).

Daerah yang agak terlambat menerima perkembangan Islam di luar daerah yang telah disebutkan ialah Sulawesi, walaupun beberapa tempat seperti Buton dan Selayar, berdasarkan tradisi setempat, telah menerima pengaruh Islam dari Ternate pada pertengahan abad ke-16. Namun demikian, bukti lebih nyata tentang perkembangan pengaruh Islam di Sulawesi menunjukkan bahwa hal itu terjadi ketika Raja Gowa pertama masuk Islam. Kejadian ini dapat dianggap sebagai titik penting dalam perkembangan Islam di Sulawesi. Raja pertama tersebut ialah Raja Tallo yang menjadi mangkubumi (*pabicarabutta*) di Kerajaan Gowa yang bernama I Mallingkaeng Daeng Njonri Karaeng Katangka. Ia masuk Islam pada Jumat Jumadil awal 1014 H/ 22 September 1605 M, sehingga ia kemudian diberi gelar Sultan Abdullah Awalul Islam (Daeng Patunru, 1969: 19). Dua tahun berikutnya, rakyat Gowa dan Tallo diislamkan, seperti terbukti dengan dilakukannya sembahyang Jumat bersama di Tallo pada 19 Rajab 1068 H/ Nopember 1607 M (Nourdyn, 1972: 19).

Penyebar agama Islam di daerah ini ialah seorang ulama yang berasal dari Minangkabau, bernama Abdul Ma'mur Chatib Tunggal dan kemudian lebih terkenal dengan Dato ri Bandang (Daeng Patunru, 1969: 20). Dua temannya, Chatib Sulaiman, yang kemudian bergelar Dato ri Pattimang, mengislamkan daerah Luwu dan seorang temannya lagi, Chatib Bungsu mengajarkan Tasauf dan mengislamkan daerah Tiro, sehingga ia lebih dikenal dengan nama Dato ri Tiro (*Ibid*). Nama Dato ri Bandang tidak hanya terkenal di daratan Sulawesi saja, tetapi juga sering disebut di daerah Buton, Selayar, Bima, dan Lombok sebagai penyebar Islam di daerah tersebut.

Ketika kami mengadakan penelitian arkeologi di daerah Selayar di Desa Gantarang terdapat sebuah naskah baru, rupanya ditulis oleh Dato ri Bandang. Naskah itu, ditulis dengan huruf Arab dalam bahasa Salayar (dialek Makasar), menceritakan tentang kehadiran Dato ri Bandang ke Gantarang, terletak di pantai timur pulau Selayar. Dalam naskah tersebut dikatakan bahwa Dato ri Bandang datang ke Selayar dari daerah Buton untuk mengislamkan kepala desa setempat (*Opu*)

di Gantarang. Ia melakukannya dengan mengkhitan (sunat) sang Opu. Setelah itu, penduduk lain di daerah itu ikut masuk Islam. Daerah lain, yakni Bima, juga menyebut adanya pengaruh penyebaran Islam oleh Dato' ri Bandang ini¹.

Daerah Lombok dan Sumbawa mendapat pengaruh penyebaran Islam dari dua arah. Pada tahap awal, sekitar akhir abad ke-16 M, pengaruh itu berasal dari Jawa dengan tokoh penyebarnya Sunan Prapen (de Graaf, 1941: 356), dan selanjutnya pada abad ke-17 dari daerah Goa (Ibid, 360; T. Haris, 1976: 4). Pada makam kuno di Bima terlihat adanya pengaruh bentuk nisan dan jirat seperti makam-makam kuno di Tallo atau makam kuno di Tamalatte (Gowa), dan di Seloparang terlihat adanya bentuk Jawa Timur dan Bugis-Makasar.

Di Kalimantan, daerah yang tampaknya pertama kali menerima kehadiran Islam, di luar Brunei, adalah Banjarmasin. Hal ini terjadi karena sejak masa pra-Islam, hubungan ekonomi antara Banjar dan daerah pantai utara Jawa sudah sering terjadi. Oleh karena itu, *Hikayat Banjar* menyatakan bahwa Kerajaan Demak di Jawa adalah pihak yang mengislamkan daerah Banjar sekitar 1550 M (J.J. Ras, 1968; A.A. Cense, 1928: 107-109). Di Kalimantan Timur, daerah yang pertama kali mendapat pengaruh Islam adalah Kutai yang disebarluaskan Dato' ri Bandang. Ia disertai seorang temannya, Tuan Tunggang Parangan, berhasil meyakinkan Raja Mahkota dari kerajaan Kutai untuk masuk Islam. Peristiwa ini menurut C.A. Mees (1935: 90-95) terjadi pada sekitar 1575 M. Daerah-daerah sekitarnya bahkan sampai ke pedalaman, seperti Muara Kaman, berhasil diislamkan ketika kerajaan itu dipimpin pengganti Raja Mahkota, yakni putranya Aji di Langgar, dan kemudian pengganti-pengganti berikutnya.

Di sebelah barat Kalimantan Islam tampaknya menyebar lebih ke-mudian. Kota Waringin, misalnya, menerima Islam sesudah Banjarmasin, sedangkan daerah lebih ke barat seperti Sambas, Pontianak, dan sebagainya tidak ada keterangan lebih jelas kapan Islam masuk ke daerah ini. Pontianak diperintah oleh seorang keturunan Arab bernama Sayyid Abdurachman al-Gadri. Daerah Indonesia bagian timur lain yang pertama menerima Islam ialah Ternate, kemudian Tidore dan daerah-daerah sekitarnya, seperti Bacan dan Halmahera. Daerah Maluku bagian tengah Hitu berkenalan dengan Islam melalui Gresik. Kerajaan Ternate dan Tidore, dari sumber sejarah setempat, diberitakan telah menerima Islam sekitar abad ke-14 M.

Dari penjelasan di atas, bisa dikatakan bahwa sampai permulaan abad ke-17 Islam telah merata diterima di hampir seluruh wilayah Nusantara. Fenomena lain yang cukup menarik ialah, pada fase awal, yakni dari abad ke-1-5 H, Islam berkembang dengan kekuatan para

musafir dari Arab, Persia, Gujarat, dan lainnya. Pada sekitar abad ke-5 H, di antara penyebar Islam tersebut juga terdapat para sufi. Pada abad ke-14 dan sesudahnya Islam telah berkembang dari daerah Barat (Sumatra dan Jawa) ke daerah Timur (Kalimantan, Sulawesi, Nusatenggara), dilaksanakan oleh mubalig Indonesia seperti Sunan Prapen, Khatib Dayan, Dato ri Bandang, dan Dato Sulaiman. Dalam perkembangannya di Nusantara, Islam telah diterima dengan jalan damai. Hampir tidak pernah ada ekspedisi militer untuk Islamisasi. Cara yang ditempuh para mubalig Islam ialah dengan cara damai (*ukhuwah Islamiyah*), sehingga Islam dapat berkembang di hampir seluruh wilayah Nusantara.

Raja dan Ulama dalam Islamisasi

Munculnya pusat-pusat kerajaan Islam ini merupakan akumulasi dari gejala dan dampak yang dihasilkan pada fase-fase awal, yang dimulai dari jalur perdagangan maritim. Dari situ, tumbuh komunitas Muslim, disusul dengan sosialisasi ajaran Islam sehingga menjadi agama yang diterima luas di Nusantara. Meminjam ungkapan Prof. Sartono, kedatangan orang Barat dan masuknya Islam ke Indonesia telah membuka lembaran sejarah baru, yaitu berlangsungnya proses perubahan sosial, ekonomi dan politik secara mendasar. Gejala ini berawal dari kegiatan perdagangan rempah-rempah (emporium), kemudian berlanjut dengan meluasnya imperium, pusat-pusat kekuasaan Islam, dan kemudian berujung pada kolonialisme Barat. Ketika itu pulalah di Nusantara berlangsung aktivitas pelayaran dan perdagangan di kota-kota pelabuhan yang menimbulkan komunikasi terbuka, sehingga terjadi satu mobilitas sosial baik horizontal maupun vertikal.

Dalam fase ini (abad 17-18 M) terjadi pergulatan antara emporium dan imperium serta komunikasi yang diselenggarakan para penyebar Islam—pedagang, musafir, ulama dan kaum sufi—yang berdampak semakin diakuinya peranan mereka dalam struktur komunitas pribumi. Para penyebar dan pengajar Islam ini kemudian dapat menduduki berbagai jabatan dalam struktur birokrasi kerajaan, dan banyak di antara mereka kawin-mawin dengan penduduk pribumi. Proses ini, tumbuhnya pusat-pusat kekuasaan Islam, tentu tidak lepas dari strategi dakwah yang dilaksanakan para wali dan penyebar Islam di Nusantara. Mereka mulai mendirikan masjid, mengadopsi kesenian lokal menjadi bermuatan Islam, mendidik kader ulama, berdakwah langsung kepada raja dan lingkungan keluarganya, serta pendekatan-pendekatan sosial sesuai dengan situasi dan kondisi di masing-masing tempat. Dengan ungkapan lain, Islam dikukuhkan di pusat-pusat kekuasaan Nusantara melalui jalur perdagangan, perkawinan dengan elite

birokrasi dan ekonomi, diskusi keagamaan, dan sosialisasi langsung pada masyarakat bawah.

Jika kita mempelajari naskah-naskah dari abad 17-19 tampak bahwa ulama, wali dan penyebar Islam berfungsi sebagai pendukung legitimasi kekuasaan raja. Legitimasi tersebut antara lain dilakukan melalui isyarat-isyarat genealogis maupun kesinambungan keturunan. Ini diperlukan agar transformasi Islam tidak menimbulkan *chaos* dan disharmoni. Contoh legitimasi yang lain, seperti yang dinyatakan dalam *Babab Tanah Jawi*, adalah peristiwa ketika Sunan Giri memerintahkan Sunan Prapen untuk hadir dalam pentasbihan Sultan Pajang



yang kemudian bergelar Sultan Prabu Adiwijaya. Hal yang sama juga terefleksikan dalam kehadiran Wijil Adilangu (Demak) pada pelantikan Pangeran Puger sebagai Paku Buwana I di Semarang (1703). Ini sekaligus merupakan pengesahan terhadap tuntutan hak atas tahta yang dikuasai oleh Sunan Amangkurat Mas (1703-1708) di Mataram.

Berkaitan dengan peran ulama-ulama ini, penting dijelaskan bahwa surutnya dinasti Abbasiyah pada 1258 telah menyebabkan eksodus besar-besaran kelompok pedagang, cendikiawan, ulama dan para sufi dari Timur Tengah ke Asia Timur dan Asia Tenggara. Makam wilayah Asia Tenggara, yang semula kurang diperhitungkan dalam percaturan dunia Islam, kini memperoleh sentuhan yang lebih intens, yang bermuara pada tumbuhnya pusat-pusat kekuasaan Islam. Dari sini kemudian berkembang pusat-pusat peradaban, kesenian dan pengajaran Islam. Para ulama, khususnya dari kalangan pribumi Nusantara—penting ditegaskan—semakin mengukuhkan posisinya. Mereka lambat laun menjadi agen proses transformasi dalam sosialisasi Islam, yang semula dilakukan para imigran Muslim asing.

Tercatat beberapa ulama besar pribumi yang melanjutkan sosial-

isasi Islam di Nusantara. Pada abad ke-17, dari Aceh muncul ulama-ulama besar yang karya-karyanya berperan secara luas di luar Aceh sampai ke tanah Semenanjung. Para ulama tersebut antara lain Syamsuddin al-Sumatrani, Hamzah Fansuri, Nuruddin al-Raniri, dan Syeikh Abdul Rauf Singkel. Dari luar Aceh muncul Syekh Yusuf, bergelar Tuanta Salamaka, dari Makassar yang menjadi ulama di Banten pada pertengahan abad ke-17, ketika Banten diperintah Sultan Ageng Tirtayasa. Ulama lain ialah Datu ri Bandang dari Sumatera Barat yang dipercaya telah mengislamkan Makassar, meskipun arus sosialisasi Islam di sana juga berasal dari Giri. Bagaimanapun Sunan Giri dan ulama-ulama Giri berperan penting dalam sosialisasi Islam di Banjar, Ternate dan Tidore. Juga Syekh al-Bantani berperan dalam Islamisasi Bima, atau Sunan Gunung Jati di Cirebon dan Banten. Tampak pula pengangkatan para ulama menjadi penasehat dan pejabat keagamaan di Kesultanan Aceh, yakni Syamsuddin al-Sumatrani pada masa Sultan Iskandar Muda (1607-1636), dan Nuruddin al-Raniri masa Iskandar Thani (1636-1641) dan sebagainya.

Berdasarkan penjelasan di atas, kami berpendapat bahwa proses Islamisasi di Nusantara berlangsung melalui suatu jaringan (*network*) yang berfungsi secara tepat dan cepat dalam memanfaatkan saluran serta media lokal. Penyebaran tersebut mengalir melalui jalur ekonomi perdagangan maritim yang menimbulkan kontak dengan bangsa-bangsa dari dunia Islam, seperti Syiria, Persia, Arab, Gujarat dan lain-lain. Memperhatikan bagaimana *network* ini tumbuh, maka tidaklah mengherankan bahwa ia telah membuat kagum seorang sosiolog dan sejarawan asal Belanda, B.J.O. Schrieke. Ia dalam bukunya, *Indonesian Sociological Studies* (1955) menyatakan bahwa sejak abad ke-16 M, Nusantara praktis telah diintegrasikan secara kultural oleh Islam, agama yang relatif baru, dan meruyak di kawasan yang relatif jauh dari wilayah yang selama ini disebut sebagai pusat dunia Islam.

Politik Seni Budaya: (Batu Nisan Trooyo)

Pada bagian ini akan diuraikan pengaruh seni hias dan arsitektur nisan Trooyo ke wilayah sekitarnya. Kompleks makam Trooyo berada di Desa Sentonorejo, Kecamatan Trowulan, Mojokerto. Dalam peta kepurbakalaan, komplek ini berada dalam lingkungan Trowulan, ibukota kerajaan Majapahit. Di komplek makam ini terdapat sekitar 10 makam dengan nisan berprasasti aksara Arab, selain yang beraksara Jawa Kuna. Menurut Damais, angka tahun tertua yang termuat dalam sejumlah nisan yang beraksara Jawa Kuna itu menunjuk tahun 1203 Caka atau 1281 M, sementara angka tahun termuda adalah 1533 Caka atau 1611 Masehi.

Kesimpulan yang bisa diambil, dengan memperhatikan angka-angka tahun pada makam-makam Toloyo, bahwa waktu kehadiran masyarakat Muslim di ibukota Pusat Majapahit berkisar pada abad ke-14 sampai 17 M, suatu bentang waktu yang menunjuk pada awal berdirinya kerajaan tersebut sampai surutnya dari panggung sejarah. Di antara makam di Troloyo terdapat sebuah makam yang memuat nama tokoh, Zainuddin, serta angka tahun wafatnya (874 H). Selain kaligrafi Arab dan Jawa Kuna, di komplek makam Troloyo ini juga dapat dijumpai pola hias yang amat dikenal dengan nama Sinar Majapahit (*le soleil de Majapahit*), yakni pola hias lingkaran bersudut enam maupun duabelas. Pola sinar itu juga tersebar di berbagai makam kuna baik di Jawa Timur maupun di Jawa Tengah. Suwedi Montana menguraikan pola sinar Majapahit di Troloyo sebagai berikut:

- a. *Makam 1*: bagian dalam nisan kepala dihias aksara Jawa Kuna 1397 Caka dan relief matahari. Relief matahari terdapat pula pada bagian dalam nisan kaki.
- b. *Makam 2*: bagian luar nisan kepala terdapat kaligrafi aksara Arab tidak lengkap, sedang pada bagian dalamnya terdapat pola hias matahari (sinar Majapahit). Pola hias yang sama terdapat pula pada bagian dalam nisan kaki. Pada bagian bawah nisan kepala terdapat angka tahun aksara Jawa Kuna 1349 Caka.
- c. *Makam 3*: pola hias sinar Majapahit terdapat di luar nisan kaki dan kepala. Bagian dalam nisan kepala berangka tahun Jawa Kuna (1333 Caka) dan tulisan "muhammadun".
- d. *Makam 4* : pola hias sinar Majapahit terdapat pada bagian dalam nisan kepala dan angka tahun 1319 (1329?) Caka, dan pada bagian luar terdapat kutipan QS Ali Imran ayat 185 (182?).
- e. *Makam 5*: tidak tampak pola hias sinar matahari. Ada angka tahun 1302 Caka dan kaligrafi Arab kutipan QS Ali Imran: 18 (16) sebanyak 5 baris.
- f. *Makam 6*: nisan kepala sudah patah, tulisan aus, dan bentuknya tidak sama dengan nisan kaki. Pada nisan kepala terdapat angka tahun 1298 Caka dan pada bagian dalam kaligrafi Arab.
- g. *Makam 7*: tanpa hiasan, angka tahun 1340 Caka inskripsi Arab kutipan Hadist Qudsi.

Menurut Suwedi Montana, mungkin karena adanya pola hias sinar Majapahit ini, maka kelompok makam di Troloyo tersebut oleh penduduk setempat disebut dengan kubur "srengenge" (matahari). Hasil kajian belakangan ini menunjukkan bahwa di Jawa dan di wilayah taklukannya dapat dibedakan bentuk nisan "klasik" yang uta-

ma, yang disebut dengan "tipe Demak" dan "tipe Trooyo". Keduanya mencakupi unsur-unsur kuna yang diilhami kesinambungan simbol-simbol penghormatan di dalam kuil-kuil Hindu.

Tipe Demak-Trooyo tersebut dianggap berasal dari awal perkembangan Islam di Jawa dan tersebar bersama di seluruh pulau Jawa dan Madura. Tipe itu kemudian berkembang ke luar Jawa, kemungkinan besar mengikuti jalur perdagangan. Menurut hemat kami, bentuk nisan yang dominan di Trooyo adalah kombinasi motif kepala kerbau dan kala makara. Tipe ini menyerupai kepala kerbau dengan telinga yang mengelilingi sisi luar, sehingga membentuk pita sulur yang ujung-ujungnya melengkung ke atas. Subasemennya dibentuk dari dua atau tiga talang (pelipit) segi empat, sedang tubuh nisan polos atau berinskripsi aksara Arab berisi tahun dan nama wafat, serta kadang kutipan ayat atau syair. Pada contoh yang lebih baru terdapat hiasan tumpal di bagian tengah, atau gambar mata keris.

Nisan dengan pola hias medalion bersudut banyak (pola hias sinar Majapahit) tersebar luas. Ia tidak hanya dijumpai pada bagian kubur tetapi juga pada bangunan lain seperti pada Masjid Kadilangu (Demak), cungkub kubur Sunan Kalijaga, pada berbagai makam di Arosbaya (Bangkalan), Pusponegoro (Gresik), Madegan (Sampang), dan bukan tidak mungkin bentuk tersebut digunakan pula sebagai lambang "dinasti" Cakraningrat.

Motif matahari muncul di Gresik dan Mantingan pada abad 18-19, dan mungkin juga di Madura. Motif sinar Majapahit tidak hanya tersebar di daerah pesisiran, tetapi juga di pedalaman seperti Tembayat, Kota Gede, dan Imogiri di Jawa Tengah, serta Selaparang di Lombok. Di pekuburan Mantingan terdapat sebuah nisan dengan pola hias matahari bersegi delapan yang di tengahnya dihias kaligrafi Arab berbunyi Allah dan Muhammad. Sementara itu di kompleks makam Sabakingking, Palembang, terdapat nisan-nisan dengan hiasan tumpal yang ujungnya mengarah pada medalion berisi kelopak bunga konsebris. Nisan-nisan Palembang bergaya Demak-Trooyo itu berasal dari abad 17-18 M.

2

Arkeologi sebagai Sumber Sejarah Islam

Dalam salah satu karyanya, al-Faruqi berpendapat bahwa kebudayaan adalah kesadaran akan nilai-nilai dalam kesemestaannya, yang pada tingkat terendah mengandung makna kesadaran intuitif dari identitas nilai serta kewajiban seseorang untuk mengejar dan mewujudkan nilai-nilai itu (1989). Lebih lanjut ia menyatakan, kebudayaan lebih diartikan sebagai *tsaqafah*, dengan makna bahwa tindakannya untuk menjadi lebih cerdas dan lebih berpengetahuan. Al-Faruqi memilih jargon lebih khusus untuk kebudayaan yakni *adab*, dalam tradisi Islam berarti *husn*, bermakna keindahan dan kebaikan dari perkataan, sikap dan perbuatan.

Arkeologi, apapun padanan kata untuknya, adalah disiplin ilmu yang mempelajari budaya dari masa lampau. Pertumbuhannya di Indonesia, sejak awal sampai kini, banyak dipengaruhi berbagai *centris*, baik yang datang dari Eropa Kontinental maupun Anglo-Saxon. Namun, dewasa ini terdapat kecenderungan kuat menempatkan arkeologi dalam antropologi, khususnya antropologi budaya. Obyek arkeologi adalah seluruh peninggalan material dari masa lampau. Peninggalan tersebut tentu saja sudah "bisu", sehingga tidak dapat dijadikan responden untuk sebuah wawancara. Untuk itu, arkeologi kemudian mengembangkan prosedur dan metode kerja untuk dapat "memanggungkan kembali" peninggalan-peninggalan yang dijadikan sampel penelitian, sehingga bisa ditentukan arti, kedudukan, fungsi, dan pengoperasiannya. Keseluruhan ini memerlukan konseptualisasi yang jelas bahasannya dan harus dapat dijadikan parameter bagi arkeologi itu sendiri.

Dalam kaitan ini tidaklah berlebihan bila Binford menyatakan bahwa arkeologi merupakan pemasok data bagi sebuah rekonstruksi sejarah kebudayaan (1983: 4). Arkeologi mengarahkan pokok perhatiannya pada peristiwa-peristiwa pembaruan (*innovative event*) di mana suatu budaya baru diwariskan atau budaya lama ditafsirkan kembali (*reinterpretation of old culture*); dan peristiwa-peristiwa yang melimbas (*dispersive events*), yaitu ketika budaya lama diterjemahkan menurut ruang dan dipisahkan menurut kelompok-kelompok berlainan, boleh jadi disebabkan asumsi-asumsi baru seiring migrasi manusia atau difusi budaya. Demikian arkeologi, dengan perangkat ilmiahnya seperti disebutkan, dapat membantu memecahkan masalah kronologi dan fase-fase yang lebih rinci dan lebih tua, bahkan pada fase ketika tulisan belum dikenal manusia. Dengan arkeologi, pola-pola penyebaran dan konstelasi artefak serta pemukiman dapat dijelaskan makna dan konteks fungsional primernya. Meskipun, harus pula diperimbangkan kemungkinan terjadinya suatu transformasi data, terutama akibat faktor toponomik.

Arkeologi Islam Indonesia

Arkeologi, khususnya dalam hal ini arkeologi Islam, merupakan salah satu instrumen analisa untuk menelusuri sejarah Islam di Indonesia sebagai bagian tidak terpisahkan dari sejarah bangsa Indonesia secara umum. Secara temporal kajian Arkeologi Islam Indonesia meliputi aspek-aspek kesejarahan dan kepurbakalaan dari masa lampau, tepatnya sejak Islam mulai diperkenalkan, disosialisasikan, tumbuh, dan berkembang bahkan mencapai puncaknya, hingga masa ketika Islam mengalami masa surutnya secara politis di Indonesia. Fase terakhir ini adalah ketika mereka berhadapan dengan dominasi Bangsa Eropa yang menjajah Nusantara. Jika kita berasumsi bahwa Islam mulai diperkenalkan di Nusantara pada abad pertama Hijrah (7-8 M) hingga kini, maka kehadirannya telah melampaui kurun lebih dari seribu tahun.

Penelitian Arkeologi Islam, suatu bidang studi arkeologi di Indonesia yang mencakup aspek-aspek masa Indonesia-Islam, telah dico-ba-kembangkan dengan berbagai kajian yang relevan. Keharusan dilakukannya pengembangan metodologi ini semakin terasa penting mengingat bahwa pada awalnya, kajian arkeologi Islam sebagaimana telah dirintis beberapa pakar terdahulu—seperti Moquette, Djajadiningrat, Cowan, Pijper, dan Damais—lebih menitikberatkan pada kajian arkeologi dengan ilmu bantu filologi, yang lebih menekankan kepentingan penguatan dan pemberian sejarah. Ketika Indonesia merdeka dan arkeologi sudah ditangani para arkeolog Indonesia, arkeologi

Islam yang dikembangkan Uka Tjandrasasmita menghadapi tantangan pekerjaan yang makin besar. Ini terutama ketika penelitian terhadap situs-situs bekas kota lama melalui kajian arkeologi perkotaan (*urban archaeology*) mulai dikembangkan.

Dalam arkeologi Islam, epigrafi merupakan salah satu jenis data dan disiplin ilmu pengetahuan yang penting peranannya bagi upaya rekonstruksi sejarah kebudayaan, sekaligus untuk mengetahui kemungkinan terjadinya difusi kebudayaan dari satu tempat ke tempat lain. Dari kajian epigrafi, yang menganalisis sumber tulisan-tulisan kuno ini, kita dapat memperoleh gambaran tentang perubahan-perubahan yang pernah terjadi serta faktor-faktor yang mempengaruhi perubahan-perubahan tersebut. Hasil-hasil penelitian epigrafi yang signifikan dalam kajian tentang Islam Indonesia adalah bukti-bukti tulisan di berbagai media atau benda yang memiliki atribut keislaman yang kuat, khususnya tulisan beraksara atau berhuruf Arab dan berbahas Arab, Melayu, Sunda dan sebagainya.

Salah satu obyek epigrafi adalah kaligrafi. Kaligrafi, dalam hal ini adalah kaligrafi Islam, merupakan seni dalam kesenian Islam, puncak kesenian Islam yang mencerminkan spirit Islami, dan juga pusat ekspresi seni Islam. Penulisan kaligrafi Islam, khususnya di abad ke-10, nampak sangat beragam. Gaya kufi yang semula tampak kaku, kemudian menjadi semakin lentur dan ornamental, meskipun tetap angular. Sedangkan bentuk tulisan kursif atau miring terdapat berbagai gaya seperti sulus, naskh, muhaqqaq, raihani, riqa dan tauqi. Pada masa-masa berikutnya, gaya riqa dan tauqi tidak tampak lagi penggunaannya.

Kaligrafi Islam, yang juga sebagai elemen epigrafi Islam, telah menjadi alat para seniman Indonesia untuk memperlihatkan keindahan huruf *Perso-Arabic*, yang dimanifestasikan di berbagai media. Isi kaligrafi ini pada umumnya merupakan kutipan ayat-ayat suci al-Quran yang diwujudkan di media arsitektur dan dekoratif. Salah satu bentuk atau gaya paling arkais dalam kaligrafi Islam—yang juga muncul dan didapati buktinya di Nusantara—ialah apa yang disebut gaya *kufi* yang pada abad ke-7 M. berpusat di Kufah, Irak. Di Indonesia bentuk huruf kufi terdapat di berbagai makam kuno, sedangkan model tulisan yang lebih lazim dan bisa ditemukan dalam jumlah cukup banyak ialah tulisan-tulisan gaya *naskhi*.

Bukti-bukti epigrafis pada kurun pertumbuhan Islam di Indonesia memperlihatkan pada kita sebuah konfigurasi data bagaimana Islam merambah wilayah Nusantara. Bukti-bukti tersebut dapat dibedakan dalam dua kategori: bukti-bukti epigrafi yang masing-masing memperlihatkan anasir kebudayaan asing, dan bukti-bukti epigrafis yang

merupakan perkembangan kreativitas lokal. Beberapa bukti tentang kaligrafi paling kuno kita peroleh dari berbagai sumber media. Pembahasan berikut ini akan berusaha menyajikan sebuah konfigurasi faset-faset sejarah Islam di Indonesia berdasarkan analogi pada data-data peninggalan arkeologi.

Data Sejarah dari Makam Kuno di Indonesia

Makam Fatimah binti Maimun

Makam Fatimah terletak di desa Leran, 12 Km sebelah barat Gresik. Makam tersebut memperlihatkan kepada kita data pertanggalan di batu nisan yang tertulis 475 H (1082). Data ini merupakan peninggalan Islam tertua di Nusantara. Satu-satunya peninggalan lain yang sama tuanya adalah sebuah makam yang terletak di Pandurangga (Panrang), sekarang masuk wilayah Vietnam. Kedua batu nisan yang bertulis kufi ini telah menarik perhatian besar para ahli epigrafi Islam. Sejauh ini hanya kedua batu nisan itulah yang merupakan bukti tertua kehadiran Islam dengan bukti tertulis dari abad ke-10 H atau 11 M, sebab bukti lain hanya dari sumber sejarah berupa komentar tentang catatan perjalanan para musafir Muslim ke Asia Tenggara yang umumnya berasal dari abad 8-9 M.

Makam Maulana Malik Ibrahim di Gresik

Dalam selang hampir 4 abad, di Gresik terdapat makam dari bahan marmer berasal dari Gujarat, Cambay, yang juga bertuliskan kufi. Makam tersebut sesuai dengan yang tertera di batu nisannya, makam Maulana Malik Ibrahim yang wafat tahun 882 H atau 1419 M. Jenis huruf kufi yang tertera pada makam serta pola hiasan pahatnya sama dengan beberapa makam yang ada di Pasai; umumnya berasal dari periode yang sama (abad 15 M). Namun, di Jawa hanya makam Fatimah binti Maimun dan Maulana Malik Ibrahim yang diidentifikasi berasal dari Cambay dengan tulisan gaya kufi.

Makam Nahrisyah di Pasai, Aceh Utara

Makam yang terletak di Kutakarang, Kecamatan Samudra, Propinsi Aceh Utara ini serupa dengan makam Maulana Malik Ibrahim di Gresik. Makam yang terbuat dari marmer ini hampir seluruh bidangnya dipenuhi prasasti dalam bahasa Arab yang mudah dibaca. Snouck Hurgronje membacanya *bahiah* (1907), yang artinya "sang juru selamat", yang selanjutnya didukung Tichelman. Kami, bersama Uka Tjandrasasmita, membacanya langsung di situs dan setuju dengan bacaan Uka Tjandrasasmita, yaitu bacaan *Nahrisyah*. Makam ini mempunyai nilai penting bagi re-

konstruksi Sejarah Pasai, karena di dalamnya tertera susunan silsilah raja-raja yang menjadi nenek moyang Nahrisyah. Pada inskripsinya tertulis susunan nama tokoh-tokoh yang wafat pada 831 H atau 1428 M, berturut-turut hingga pendiri kerajaan Pasai Malik al-Shaleh.

Dengan memperhatikan bahan batu nisan serta tulisan gaya kufi yang tertera di nisan Fatimah binti Maimun, Maulana Malik Ibrahim serta Nahrisyah, dapat dipastikan bahwa nisan tersebut diimpor dari Cambay, Gujarat. Demikian juga perkembangan tulisan gaya kufi dari bukti batu nisan ini kita dapat memperhatikan adanya perkembangannya seni kaligrafi dari abad 11-15 M.

Makam-makam Kuno di Kompleks Makam Troloyo, Trowulan, Jawa Timur

Sebuah kompleks makam-makam kuno Islam terdapat di desa Sentonorejo, kecamatan Trowulan. Di tempat tersebut terdapat sekitar sepuluh kuburan yang berprasasti bahasa Arab. Dari catatan yang dibuat Damais (1957: 392-408), selain makam bertulisan Arab terdapat pula batu-batu nisan bertuliskan huruf Jawa berupa angka tahun—yang tertua 1203 Caka atau 1281 M, sedang angka termuda, sebagaimana tertera di batu nisan, 1533 Caka atau 1611 M. Memperhatikan angka tahun pada makam tersebut kita dapat menyimpulkan bahwa kehadiran pemukiman masyarakat Islam di pusat ibukota Majapahit ini telah berlangsung sangat lama, selama lebih dari 300 tahun, dari abad ke-14 hingga 17 M—suatu bentangan waktu dimulai dengan awal munculnya Kerajaan Majapahit hingga kemundurannya, bahkan ketika kerajaan tersebut hilang sama sekali dalam percaturan politik di Jawa pada abad ke-17.

Di antara makam-makam Situs Troloyo, terdapat sebuah makam yang memuat nama tokoh yang dimakamkan serta angka tahun wafatnya. Makam tersebut adalah makam Zainuddin yang wafat tahun 874 H.

Selain Kaligrafi Arab dan tulisan lokal Jawa, batu nisan di kompleks Makam Troloyo ini umumnya juga memuat pola hias yang dikenal dengan pola hias Sinar Majapahit (*Le soleil de Majapahit*). Pola hias ini, yang dipahatkan pada batu nisan berpola hias bersudut enam atau dua belas, nampak menyebar ke makam-makam kuno lainnya di Jawa Timur dan Jawa Tengah pada periode yang lebih kemudian.

Makam-makam di Pekuburan Gowa-Tallo, Sulawesi Selatan

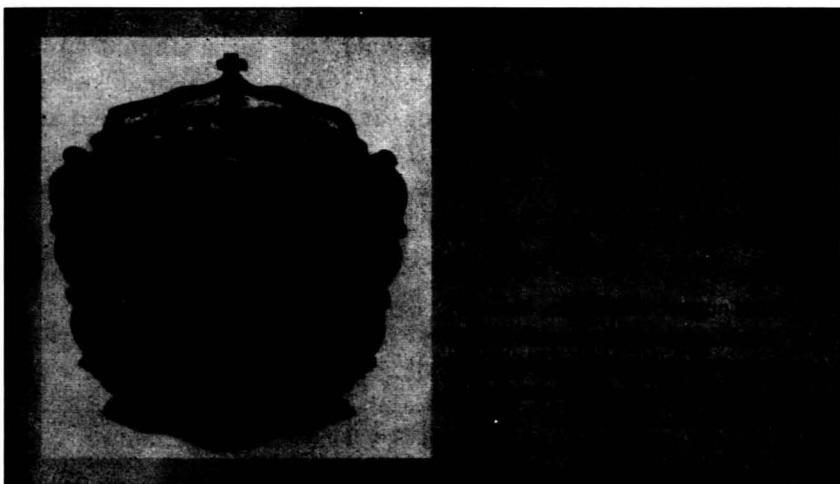
Di kompleks makam Gowa-Tallo, atau kompleks pemakaman raja-raja Gowa-Tallo yang terletak di Kotamadya Ujung Pandang dan Sunguminasa, kaligrafi yang tertera pada batu nisan ataupun jirat makam

itu tidak ada yang memuat angka tahun, melainkan secara umum hanya berupa kalimat-kalimat tauhid. Sedangkan nama tokoh dan tahun wafatnya (atau tahun pemerintahannya), dapat ditelusuri dari sumber-sumber naskah yang disebut lontara. Di beberapa makam, baik bagian nisan maupun jirat atau kadang-kadang di cungkupnya, sering terdapat tulisan lokal yakni tulisan Bugis-Makassar. Begitu juga halnya yang terdapat di kompleks makam raja-raja di Watang Lamuru, Watang Soppeng, dan Jeneponto. Makam-makam tersebut umumnya berasal dari abad 17-19 M.

Makam Raja-raja Bima

Kesultanan Bima didirikan sekitar 40 tahun setelah kehadiran kerajaan Islam Gowa-Tallo di Sulawesi Selatan, sekitar akhir pertengahan abad ke-17 M. Ikatan hubungan kedua kerajaan tersebut terjadi melalui jalur perkawinan antara kerabat raja Gowa-Tallo dan kerabat raja Bima. Karena itu, dua kerajaan itu sering saling mengunjungi, yaitu "perjalanan muhibbah Bima-Makassar" dan sebaliknya. Tradisi masyarakat Bima menyatakan bahwa Islam masuk ke wilayah tersebut melalui dua jalur: dari Sulawesi Selatan dan melalui Jawa. Berbeda dengan tradisi di Sulawesi yang jarang memuat nama-nama raja pada makam, di Bima nama-nama raja atau tokoh yang dimakamkan serta tahun wafatnya pada umumnya ditulis lengkap. Bahkan, untuk silsilah Bima, kita dapat memperolehnya dari naskah *Hikayat Bima* yang ditulis dalam bahasa Melayu. Demikian juga dengan prasasti berbahasa Arab di batu nisan umumnya berbahasa Melayu. Ini menunjukkan bahwa bahasa Melayu di Bima telah dipakai sebagai bahasa resmi, selain tentunya bahasa Bima.

Di Desa Sarae, yang terletak di Kota Bima, juga terdapat kuburan



kuno yang sangat rusak, di antaranya adalah makam Sultan Bima. Ketiga makam itu adalah makam seorang ulama bernama Syaikh Umar al-Bantani, Sultan Bima yang kedua dan seorang murid dari Syaikh al-Bantani tadi. Adapun nama Sultan Bima tersebut adalah Sultan Nuruddin, putra Sultan Abdul Khair Sirajuddin (w. Rabu 21 Dhulhijjah 1091 H).

Selain itu, di dalam kota Bima, Raha, masih terdapat komplek makam raja-raja Bima dari abad ke-17 hingga raja Bima terakhir. Makam raja-raja Bima ini berdekatan dengan Masjid Agung Kerajaan Bima. Diantara makam tersebut terdapat makam Sultan Abdul Hamid yang wafat pada bulan Ramadhan, 1234 H atau 20 Juni 1819. Ia adalah sultan yang memerintah Kerajaan Bima pada akhir abad ke-18 hingga awal abad ke-19 M.

Makam Raja-raja Ternate

Di Pulau Ternate, tempat peninggalan Kerajaan Islam Ternate, di antaranya terdapat dua komplek makam raja-raja Ternate; satu terletak di kaki bukit yang disebut *Foramadyahe* dan satu lagi di dekat Masjid Agung Kerajaan di pusat kota. Sultan Ternate yang dimakamkan di *Foramadyahe* adalah Sultan Baabullah dan Sultan Khairun pada pertengahan abad ke-17, sementara Sultan Ternate yang dimakamkan di dekat Masjid Agung adalah yang memerintah abad 18-19. Di makam Sultan Baabullah dan Sultan Khairun, baik jirat maupun batu nisannya, tidak ada tulisan, kecuali berupa batu polos tanpa pola hias. Sebaliknya di makam Sultan Ternate yang terletak di dekat Masjid Agung, baik nisan maupun jiratnya pada umumnya diperkaya dengan kaligrafi Arab serta pola hias daun-daunan. Di komplek makam tersebut juga terdapat kuburan tertua dengan angka tahun yang tertera di nisannya, yaitu dari akhir abad ke-18 M. dan kuburan terbaru adalah tahun 1941, yakni tahun wafatnya Sultan Ternate terakhir sebelum Kerajaan Ternate hapus sebagai sebuah kesultanan. Kuburan tertua di sana adalah makam Sultan Ternate Sirajul Mulk Amiruddin Iskandar Qaulin yang wafat pada hari Sabtu tanggal 10 Syawal 1213 Hijrah atau 13 Maret 1799 Masehi.

Selain Kaligrafi Arab, yang umumnya ditulis dengan *naskh* dan tersusun cukup indah, juga diperkaya dengan serangkaian hiasan daun-daunan yang menggambarkan sebuah pohon dengan cabang serta daun-daunnya yang rindang. Pola hias daun-daunan ini menunjukkan ciri pola hias daun-daunan khas Ternate yang mengingatkan kita pada gaya pola hias pada pahatan kayu polinesia.

3

Penulisan Sejarah Islam Indonesia: Beberapa Renungan

Pendahuan

Penting dijeskan terlebih dahulu, judul tulisan ini dimaksudkan untuk memberikan sumbangan hasil pengamatan kami dalam mencermati proses, perubahan, serta signifikansi optimum yang dapat dicapai umat Islam Indonesia dalam mengarungi sejarah pencarian jatidiri dan keberadaannya di persada Nusantara ini. Dari sini kita dapat melihat berbagai alur dan bentuk gerak sejarah, yang di dalamnya terkandung kerangka konseptual hubungan manusia dan sejarahnya, di mana pemahaman dalam pendekatan sejarah juga ditentukan pemahaman keagamaan.

Berdasarkan pengamatan kami terdapat setidaknya tiga acuan, yakni: (1) konsep Islam tentang kehadiran manusia, antara lain penciptaan manusia untuk dijadikan khalifah Allah di muka bumi (*al-Baqarah*: 30; *Ali Imran*: 26); (2) konsep Islam bahwa Allah menyediakan apa yang ada di langit dan di bumi bagi manusia untuk diatur sebaik-baiknya (*al-Jaatsiyah*:13; *al-Hud*: 61); dan (3) konsep Islam di mana manusia diberi kelebihan dan keutamaan oleh Allah melebihi mahluk lain (*al-Baqarah*: 243).

Dengan menggunakan pemahaman keagamaan ini, kita dapat menelusuri perjalanan sejarah umat Islam dalam rangka mengukuhkan jatidiri dan eksistensinya, menyerahkan diri menuju *tazkiyah*. Ini berarti proses penyucian diri yang tidak hanya berlingkup individu tetapi juga kolektif dan komunal, agar dunia menjadi lebih agung dan manusia menjadi lebih mulia. Bersama tiga konsep Islam dan *tazkiyah* di

atas, untuk lebih memahaminya, kita juga dapat mengambil pandangan beberapa sejarawan Islam tentang pemahaman sejarah.

Dalam kaitan ini, pertama kami kemukakan pendapat seorang cendekiawan dan sejarawan Muslim yang begitu mashur, yakni Ibnu Khaldun (1322-1406). Ia berpandangan bahwa sejarah pada hakikatnya adalah kisah masyarakat atau kisah kebudayaan yang merupakan perubahan-perubahan manusia secara sadar sebagai usaha untuk menyempurnakan kehidupannya. Dalam perubahan-perubahan tersebut termasuk perubahan pada lingkungan alam sekitarnya. Semua perubahan ini merupakan hukum yang ditetapkan oleh al-Khalik (selama dikehendaki-Nya) untuk manusia ciptaan-Nya.

Seorang sejarawan dan pemuka Islam, Ismail R. al-Faruqi (1989) mengajukan tesis amat menarik. Ia menyatakan bahwa teori sosial dan teori sejarah Islam mengalir dari teori Islam tentang manusia dan penciptaan, yang konsepnya juga berasal dari Tuhan dan karenanya bersifat Ilahiyyah. Faruqi mengatakan, dalam fitrahnya manusia tidak mesti sejalan dengan ketentuan dan kehendak-Nya, tetapi bebas untuk patuh atau tidak patuh terhadap apa yang seharusnya. Bagi manusia moral adalah kehendak Tuhan yang terwujud norma-norma kewajiban. Mengikuti al-Faruqi, dalam sejarah terkandung adanya gerak atau dinamika, yang dalam konsep Islam berkorelasi dengan tujuan penciptaan manusia, alam dan seluruh isinya. Karena itu, bila kita memasuki belantara sejarah, maka sebenarnya kita melihat satu proses sebagai "panggung" refleksi tindakan dan perilaku moral dan norma-norma manusia untuk mewujudkan nilai sebenarnya dalam sejarah, yakni tujuan kehadirannya di bumi. Sementara itu, Ibnu Khaldun, dengan pandangan teosentrik dan optimisnya, menganggap dalam proses sejarah ada anasir yang ia sebut sebagai "gerak-sejarah", yang merupakan sifat dari perkembangan kehidupan yang terus diperbaiki.

Para sejarawan modern biasanya lebih memperhatikan pikiran-pikiran Arnold Toynbee. Dalam kajiannya, Toynbee berhasil mengajukan hipotesis mengenai lahir, tumbuh dan runtuhnya suatu peradaban sebagai suatu proses, bahwa peradaban baru lahir dari peradaban sebelumnya. Struktur siklus tersebut menurut Toynbee meliputi tahapan-tahapan berikut: lahirnya peradaban (*genesis of civilization*); tumbuhnya peradaban (*growth of civilization*); runtuhnya peradaban (*decline of civilization*), yang meliputi fase-fase kemerosotan peradaban (*breakdown of civilization*), disintegrasi peradaban (*disintegration of civilization*), dan hilang-lenyapnya peradaban (*dissolution of civilization*). Dalam kaitan dengan peradaban ini, Toynbee juga mengajukan tesisnya terkenal, yakni adanya tantangan dan jawaban (*challenge*

and response). Pertumbuhan kebudayaan dan peradaban digerakkan oleh segolongan kecil masyarakat (*minority*) yang menyebar kepada masyarakat luas (*majority*).

Tentang kegunaan sejarah bagi umat manusia, R.G. Collingwood (1973) menyatakan, mengenali diri sendiri dan sejarah adalah mengetahui hal-hal atau apa-apa yang dapat diperbuat dan dilakukan, karena tak seorang pun tahu apa yang akan dilakukan sampai ia mencobanya. Maka satu-satunya cara untuk mengetahui apa yang bisa diperbuat adalah apa yang telah ia perbuat. Jadi, sejarah bagi manusia adalah mengajarkan apa yang telah dilakukan.

Menurut pendapat kami, dalam melengkapi sejarah Indonesia diperlukan upaya mengkaji sejarah umat Islam, mengingat penduduk Indonesia sebagian besar adalah pemeluk Islam. Pengkajian sejarah umat Islam Indonesia merupakan pengkajian sejarah Islam Indonesia itu sendiri. Untuk mencoba mencari dan menelusuri sejarah Islam Indonesia, terlepas dari masalah belum lengkapnya data-data sejarah yang telah dikaji, ada tiga paradigma yang dapat dijadikan patokan, yaitu:

1. Kehadiran Islam di Indonesia; ini berarti munculnya Islam sebagai agama tauhid, yakni pada abad pertama hijriah hingga kini, yang berarti telah 14 abad.
2. Islam hadir di Nusantara mula-mula sebagai sekelompok masyarakat kecil di bandar-bandar Nusantara yang kemudian tumbuh menjadi masyarakat terbesar di Indonesia.
3. Islam dan umat Islam dalam mewujudkan negara kesatuan Republik Indonesia telah berintegrasi secara utuh dan tetap menjadi alat pemersatu dalam berbangsa dan bernegara dalam wadah ideologi negara Pancasila dan UUD 1945.

Dengan tiga paradigma ini, paling tidak pemahaman konsep Islam dan konsep sejarah dapat dijadikan acuan untuk melihat permasalahan penulisan sejarah Islam Indonesia.

Penulisan Sejarah Islam Indonesia

Penulisan sejarah Islam Indonesia telah muncul sejak tahun 1960. Jauh sebelumnya, Hamka telah menerbitkan buku *Sejarah Ummat Islam* pada akhir 1951 yang di dalamnya juga terdapat tulisan tentang sejarah Islam Indonesia. Dalam tiga dasawarsa terakhir (1960 sampai 1990) pergulatan penulisan sejarah Islam Indonesia pertama ditandai dengan diterbitkannya karya-karya sejarah, *Tarikh Atjeh* oleh H.M. Zainuddin, kemudian disusul *Risalah Seminar Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia* (1963), *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indo-*

nesia (1979), sampai akhirnya bermuara pada penerbitan *Sejarah Ummat Islam Indonesia* (SUII) yang diterbitkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada 1991. Selain itu, dalam bentang waktu di atas juga telah dilakukan berbagai seminar di daerah-daerah mengenai masuknya Islam di daerah bersangkutan, yang dilaksanakan oleh Majelis Ulama Daerah atas dorongan Majelis Ulama Indonesia Pusat.

Penulisan dan seminar itu pada hakekatnya didasari anggapan masih sangat sedikitnya informasi karya tulis tentang sejarah Islam Indonesia yang dilakukan umat Islam. Hal ini tercermin antara lain dari pendapat beberapa kalangan. Abdul Haris Nasution, misalnya, dalam sambutan pembukaan Seminar Masuknya Islam ke Indonesia (1963) menganggap bahwa belum melihat adanya buku sejarah tentang masuknya agama Islam di Indonesia yang secara ilmiah dapat dipertanggungjawabkan. Selanjutnya Prof. Ali Hasyimi (1989), antara lain menyatakan bahwa kalau selama zaman penjajahan Belanda dan pada tahun permulaan kemerdekaan banyak kaum terpelajar kita yang mendapat pendidikan Barat yang benci pada Islam, adalah akibat penilaian sejarah yang salah tentang Islam yang dikarang kaum orientalis. Ia juga melihat kenyataan, buku-buku sejarah Indonesia pada umumnya dan sejarah Islam khususnya disusun oleh sarjana-sarjana dan penulis-penulis Barat, yang belum tentu sesuai dengan kepribadian Nasional Indonesia.

Akhirnya, penulisan itu bermuara pada hasil penulisan buku berjudul *Sejarah Ummat Islam Indonesia* (SUII) yang diterbitkan MUI. Langkah untuk mewujudkan gerak dan keinginan menuliskan sejarah umat Islam Indonesia oleh para cendekiawan Muslim Indonesia memiliki tonggak sejarah yang berawal dari usul MUI Daerah Istimewa Aceh beberapa tahun lalu, yang memandang perlu mengambil prakarsa menyusun sejarah Islam di Indonesia secara lengkap. Sebagai langkah pertama, dianjurkan Majelis Ulama di tiap propinsi untuk merintis seminar-seminar tentang masuk dan berkembangnya Islam di derah-daerah.

Tentang penerbitan buku SUII pada 1991, Munawir Sjadzali, Menteri Agama RI saat itu, menyatakan bahwa buku SUII tidak saja akan dapat melengkapi kekurangan informasi yang ada, tetapi juga akan mampu membangun gambaran yang lebih positif tentang sosok dan citra umat Islam Indonesia. Buku-buku sejarah yang ada selama ini masih terlalu sedikit bahasannya tentang umat Islam Indonesia, sehingga sering terasa masih kurang seimbang jika dibandingkan dengan jumlah dan peran yang telah dimainkan oleh umat Islam dalam sejarah Indonesia. Seiring dengan itu, penerbitan dan penerjemahan berbagai karya ilmiah Islam, baik oleh orang Indonesia maupun as-

ing, telah menyemarakkan gairah penulisan sejarah Islam Indonesia.

Dengan terbitnya SUII, yang dimotori MUI dan dukungan dari begitu banyak pihak, termasuk Departemen Agama RI, bukan berarti masalah penulisan sejarah Islam Indonesia selesai dan tuntas, sebab masih terdapat berbagai permasalahan yang memerlukan pengkajian dan analisis historis secara sungguh-sungguh dan kritis. Permasalahan yang dimaksud antara lain kehadiran Islam pada masa awal di Nusantara, interaksi sosial masyarakat muslim di Nusantara, dan masalah Islam dan integrasi nasional.

Sementara itu, melalui penerapan dan pendekatan metode sejarah diharapkan dapat dikaji secara proporsional permasalahan sekitar mendudukkan dan membedakan penulisan sejarah Islam Indonesia dalam kaitannya dengan Sejarah Nasional, dan menempatkan secara wajar dan proporsional peran umat Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Beberapa Renungan

Jika kita melihat kembali pada tiga dasawarsa silam (1960-1990), kalau peristiwa-peristiwa sejarah diibaratkan sebagai bianglala (pelangi), maka akan tampak bias-bias warna berbentuk spektrum yang mendai upaya-upaya penulisan sejarah Islam Indonesia. Nampak jelas, hasil penulisan masih ada yang mencerminkan apa "yang diinginkan" (*das sollen*) yang hasilnya jauh melebihi dari "yang seharusnya/senyataanya" (*das sein*), sehingga dampaknya akan menyentuh permasalahan metodologis, kredibilitas dan validitas data, termasuk tingkat pencantuman data yang digunakan. Banyak sekali sebenarnya sumber data yang belum terungkapkan.

Harapan yang terlalu besar dibebankan kepada berbagai seminar dan lokakarya, baik nasional maupun lokal, meski hal itu telah memberikan alur warna pada spektrum penulisan sejarah Islam Indonesia. Bila kita analisa lebih mendalam, tema-tema yang muncul seperti awal masuk dan berkembangnya Islam di berbagai wilayah masih banyak memuat argumentasi yang belum jelas. Namun seluruh fenomena tersebut, mulai dari Seminar Masuknya Agama Islam di Medan (1963) sampai dengan munculnya produk penulisan *Sejarah Ummat Islam Indonesia* (1991), dilihat dari tujuannya tetap bermuara pada alur yang jelas, yang bersumber pada keinginan yang sama, yakni keinginan untuk mengetahui sejarah masa lalu Islam Indonesia.

Begitu pula dari bentang waktu tiga dasawarsa ini, selain ditandai munculnya penerbitan dan penulisan karya kesejarahan tentang Islam, juga telah lahir para sejarawan potensial yang memiliki latar belakang intelektual yang kuat yang mempunyai perhatian pada

penulisan sejarah Islam. Gejala lainnya ialah semakin banyaknya perguruan tinggi yang mengembangkan program studi sejarah. Akibat positif dari gejala itu ialah, penulisan sejarah Islam Indonesia menjadi lebih ilmiah dan lebih terbuka serta hasilnya lebih teruji guna melakukan rekonstruksi sejarah yang seharusnya (*das sein*) daripada sejarah yang diinginkan (*das sollen*).

Sementara itu, sumber-sumber sejarah yang membantu tentang kontak-kontak masyarakat Nusantara terhadap dunia luar akibat berkembangnya pola-pola perdagangan maritim internasional, termasuk di antaranya pedagang muslim, menyebabkan pedagang muslim sedikit demi sedikit telah membentuk sebuah komunitas kecil yang hidup dan bergaul dengan masyarakat. Fenomena penulisan tentang kehadiran Islam awal di Indonesia oleh sementara kalangan—terutama kalangan intelektual—sering dianggap berbau *chauvinistis*. Apa yang sebenarnya terjadi adalah bahwa kalangan umat Islam menganggap hasil penulisan tersebut terabaikan dalam dunia kajian sejarah nasional.

Penulisan sejarah Islam Indonesia, yang kemudian bermuara pada terbitnya buku SUII ini, telah memperlihatkan jalinan benang merah kesejarahan Islam Indonesia. Tujuan paling pokok dari penulisan sejarah umat Islam Indonesia—paling tidak anggapan resmi MUI yang memperkenalkan program ini—adalah untuk mengungkap secara utuh dan sinambung perjalanan masyarakat Islam dari awal kehadirannya hingga terjadi integrasi mereka dalam berbangsa dan bernegara.

Tentang metode analisa yang digunakan, kami mencoba melakukan dua pendekatan, yaitu pendekatan berdasarkan metode sejarah dan arkeologi. Masalahnya adalah, sumber-sumber yang menjadi bahan analisis, baik data arkeologi maupun data sejarah, sebenarnya merupakan data dari arkeologi sejarah (*historical archaeology*). Dengan pendekatan arkeologi sebagai salah satu alternatif dalam kajian sejarah Islam Indonesia, kita dapat melihat keseluruhan fenomena tersebut, baik data sejarah maupun data arkeologi, ke dalam satu jaringan sistemik. Dengan pendekatan sistemik (*systemic view of culture*) kita bisa melihat Islam sebagai pokok bahasan telah membawakan transformasi konsep *ummah* ke dalam setiap komponen kultural dan etnisitas Nusantara.

Dengan pendekatan sistemik ini dapat dijelaskan bagaimana setiap komponen dalam sosialisasi Islam ditempatkan dalam satu kerangka, sehingga setiap faktor, baik eksternal maupun internal, yang mempengaruhi setiap komponen tetap berada dalam strategi integrasi untuk menuju satu tujuan masyarakat Islam yang baik dan diridhoi Allah, yang dalam konsep Islam disebut *baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur*. Arkeologi dapat membuktikan bagaimana bukti-bukti arkeo-

logis memberi gambaran komunitas muslim tumbuh di Nusantara, dapat beradaptasi dan berintegrasi di tengah komunitas dan struktur kultural yang Hinduistik, bahkan ketika struktur Hinduistik tersebut berada pada puncak kejayaannya.

Spektrum sejarah Islam Indonesia tetap memiliki perspektif tanggungjawab sejarah umat Islam Indonesia, yakni dalam keragaman yang telah menjadi komitmen umat Islam untuk berintegrasi secara utuh sejak tahun 1908 (Kebangkitan Nasional), dipertegas lagi pada tahun 1928 (Sumpah Pemuda), diwujudkan pada tahun 1945 (Proklamasi Kemerdekaan), dan diperkuat landasannya pada tahun 1985 (Pancasila sebagai satu-satunya asas dalam berbangsa dan bernegara). Melihat komitmen umat Islam ini, spektrum sejarah Islam Indonesia memperlihatkan kedudukan, peran dan porsi peranan umat Islam Indonesia dalam proses perjuangan mendirikan bangunan negara kebangsaan, di mana pada waktu lalu sempat agak terabaikan dalam penulisan sejarah nasional.

Keinginan menampilkan paket sejarah Islam Indonesia oleh umat Islam harus dilihat sebagai refleksi hati nurani yang amat wajar, yang jauh dari ambisi sektarian dan disintegratif. Justru sebaliknya, keinginan ini amat proporsional dalam suatu perangkat sistem kebangsaan. Tentu saja dalam hal ini tidak boleh diabaikan segala kaidah-kaidah keilmuan yang harus menjadi dasar penulisan sejarah. Umat Islam Indonesia merupakan populasi terbesar, dan karenanya di tangan umat Islamlah justru harus tetap dijaga integrasi nasional.

4

Subyektifitas dalam Penulisan Sejarah: Sebuah Pembelaan

Pengantar

Sehubungan dengan terbitnya buku *Sejarah Ummat Islam Indonesia* (SUII) oleh Majlis Ulama Indonesia pada 1991, paling tidak terdapat dua hal yang dapat dikemukakan: *Pertama*, ungkapan rasa syukur bahwa akhirnya dapat diterbitkan salah satu bentuk rekonstruksi sejarah umat Islam Indonesia yang diharapkan dapat mewakili pandangan orang Islam tentang sejarahnya (*inward looking*). Asumsi ini didasari oleh fakta bahwa visi intern umat Islam Indonesia terhadap sejarahnya selama ini belum pernah dikedepankan secara proporsional.

Kedua, adanya tanggapan kritis terhadap terbitnya buku (SUII), yang justru semakin memperkuat *raison d'etere* pemunculan SUII untuk memperkaya khasanah sejarah nasional kita. SUII merupakan refleksi peranan umat Islam dalam dimensi budaya, ruang dan waktu dalam konteks sejarah integrasi Bangsa Indonesia. Dalam hal ini, SUII harus dilihat dari konteks integrasi tersebut.

Bahwa kemudian berkembang tanggapan mengenai mengapa dan bagaimana SUII tersebut lahir, jawabannya tentu harus diletakkan pada perspektif sejarah kelahiran SUII itu sendiri. Ini berawal pada inisiatif sekelompok elite ulama Indonesia, yang menyuarakan aspirasi Muslim

Indonesia untuk menerbitkan sejarah umat Islam Indonesia dengan visi dan persepsi mereka. Proses sejarah tersebut dapat dilihat dalam kerangka ikhtiar sebagai berikut:

1. Agustus 1977, Rapat Kerja Nasional MUI menugaskan Pimpinan MUI untuk menerbitkan buku tentang Islam Indonesia meliputi: sejarah masuk, perjuangan para ulama, zu'ama dan pahlawannya dengan berbagai aspeknya.
2. Maret 1980, MUI bekerjasama dengan Badan Kerjasama Pendidikan Islam menyelenggarakan Seminar Pendahuluan Sejarah Islam di Indonesia. Berbicara pada forum tersebut para pakar yang memiliki otoritas dalam bidang bahasannya masing-masing.
3. Januari 1986, Rapat pengurus Paripurna MUI mengusulkan pembentukan Komisi *ad hoc* yang bertugas merumuskan penjelasan MUI tentang organisasi-organisasi Islam Indonesia untuk kepentingan generasi muda Islam. Panitia *ad hoc* tersebut terdiri dari Nara Sumber dan Panitia Kerja, bertugas (a) mengkaji gagasan K.H. Ahmad Siddiq tentang pengembangan ukhuwah Islamiah, (b) menyusun dokumen historis tentang peranan umat Islam dalam membentuk bangsa dan negara Indonesia (SK No.137/MUI/III/1986). Panitia Kerja membentuk tim penulis yang terdiri dari: DR. Taufik Abdullah, DR. Hasan Muarif Ambary, DR. Kuntowijoyo dan Drs. Ahmad Manshur Suryanegara.
4. Juli 1986 tersusun naskah tentang awal masuknya Islam di Indonesia dan perjuangan umat Islam dalam pergerakan nasional.
5. September 1987, pertemuan antara DPH-MUI/Panitia Kerja dengan Tim Penulis menghasilkan sistematika penulisan, pembagian tugas, jadwal kegiatan dan pengangkatan dua asisten serta penunjukan editor.
6. Desember 1987, evaluasi seluruh hasil penulisan.
7. September 1991, selesainya penulisan buku *Sejarah Ummat Islam Indonesia*.
8. Maret 1992, sampel buku *Sejarah Ummat Islam Indonesia* oleh MUI disampaikan kepada Bapak Presiden RI, Soeharto.

Lamanya waktu penyusunan SUII antara lain juga disebabkan oleh berkepanjangannya pembahasan mengenai kaidah-kaidah ilmiah yang akan dijadikan dasar bagi penyajian dan penganalisaan setiap fakta dan peristiwa sejarah ke dalam bentuk yang mudah dicerna oleh sebagian besar lapisan umat Islam Indonesia. Meski aspek-aspek metodologi penelitian sebagai bahan masukan penulisan SUII tidak banyak dibicarakan dalam SUII sebagai produk akhir, bukanlah sesuatu atau semacam kelalaian dari tim penulis. Kelahiran SUII memang dimaksudkan sebagai salah satu

upaya menyajikan sejarah umat Islam Indonesia dan bukan sebagai upaya menampilkan pembakuan metodologi penulisan sejarah, sekalipun tak tertutup kemungkinan polemik ilmiah.

Innamal 'amalu bin niat benar-benar dijadikan prinsip yang ditetapkan secara bersama dan tulus. Penulisan SUII ini dianggap sebagai salah satu tugas sejarah para pakar Muslim Indonesia, di mana umat Islam merupakan populasi terbesar di Indonesia sejak awal pertumbuhannya. Niat dan keinginan tersebut tentunya sah-sah saja, sepanjang tetap bersifat murni. Sikap kritis yang muncul dalam suasana ilmiah yang sehat akan menjauhkan kita dari prasangka-prasangka tidak perlu. Kita harus mulai membiasakan membuka diri terhadap niat baik dengan cara-cara baik, apalagi yang berkaitan dengan kemaslahatan umat. Keterlibatan para pakar sejarah dalam penulisan SUII tetap dalam konteks keterlibatan profesional/intelektual yang tetap terjamin kualitas keilmuannya.

Bawa kemudian terbitan perdana SUII diserahkan kepada Bapak Presiden RI, tentunya tak lepas dari konteks dan eksistensi MUI dalam pemerintahan Orde Baru, Presiden terutama menghendaki kehadiran MUI yang kuat dan bebas yang dapat menjembatani umat dengan Pemerintah. Penyerahan tersebut tak harus dikaitkan dengan hubungan "pesanan" atau sejenisnya. Mungkin ini analog dengan penyerahan *Proceedings Seminar Sejarah dan Tradisi Prabu Siliwangi* dari Yayasan Siliwangi kepada Presiden Soeharto, Oktober 1991 lalu, di mana lembaga kepresidenan sama sekali tak terlibat dengan penerbitan *proceedings* tersebut.

Tinjauan Kritis

SUII memang diharapkan menjadi buku sejarah yang baku dan menjadi salah satu buku acuan, meski ternyata belum mencapai sebagaimana diharapkan. Dengan sadar diakui, SUII sebagai salah satu produk ilmiah belum menampilkan sosok sebagaimana lazimnya sebuah buku pegangan. Sekedar menyebut contoh "kekurangan" SUII, antara lain:

1. Pada halaman identitas buku belum dicantumkan aspek-aspek katalogisasi, belum dimintakannya nomor ISBN, belum dicantumkannya pasal baru Undang-undang tentang Hak Cipta (*copy right*) dan lain-lain.
2. Kata Pengantar dan Pengantar Buku sebaiknya disatukan dan tetap berada dalam otoritas Ketua Tim Penyusun.
3. Bab-I, Pendahuluan, belum memperlihatkan secara eksplisit maupun implisit aspek-aspek metodologi penulisan, teori yang dijadikan acuan maupun sistematika penulisan.

4. SUII ini juga sebaiknya dilengkapi dengan illustrasi seperti peta-peta (kuna dan baru), gambar, foto-foto dan diagram-diagram hipotesis, bibliografi, indeks onomastik dan toponim.

Kehadiran dan keterlibatan para pakar dalam suatu proses apresiasi ilmiah, dalam banyak segi akan menjadi jaminan sebuah produk yang dihasilkannya. Pandangan demikian sebenarnya menjadi semacam stereotip yang "salah kaprah", meskipun tidak sama sekali salah. Kami mencatat "*warning*" atau peringatan yang dikemukakan oleh Lewis R. Binford (1983) yang menyatakan, "Obyektivitas tidak terletak pada status para ilmuwan itu sendiri, tetapi lebih kepada prosedur ilmiah serta alat-alat intelektual, yang digunakan dalam pengkajian yang mereka lakukan". Selanjutnya Binford menyatakan, pakar dan latar belakangnya merupakan salah satu sumber munculnya bias dalam penelitian atau penulisan (1972: 136-137). Oleh karena itu, layak apabila keterlibatan para pakar sejarah dalam penulisan SUII yang diterbitkan MUI tersebut sebagai salah satu proses dalam proses panjang pembakuan peran dan gerak umat Islam Indonesia dalam menjalani sejarahnya.

Keterlibatan pakar harus dilihat dari sisi prasyarat, bahwa otoritas sesuatu produk ilmiah antara lain karena dihasilkan oleh orang atau sekelompok orang yang memang berkompeten terhadap produk ilmiah dimaksud. Namun inipun bukan segalanya, karena keagamaan, latar belakang pendidikan, sikap politik dan persepsi sosiologis dari pakar atau kelompok pakar justru merupakan salah satu sumber potensial bagi tumbuhnya bias, bahkan *prejudice* dalam menghadapi dan menggarap obyek penelitian. Oleh karena itu, status dan kehadiran pakar dalam penulisan SUII harus lebih dilihat pada prosedur ilmiah serta alat-alat intelektual yang mereka gunakan dalam menghimpun, memilih, menganalisis dan menyajikan peristiwa-peristiwa dan fakta-fakta sejarah.

Orientalis dan Anti-Orientalis: Sebuah Kilas Balik

SUII dikehendaki para penyusunnya tidak disamakan dengan *Sejarah Nasional Indonesia* jilid III (Depdikbud, 1986). SUII pun tidak dijadikan semacam *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia* jilid III (R. Soekmono, 1973) yang telah mengalami cetak ulang ke-9. *Inward looking* yang diarahkan para penyusun SUII bukan dimaksudkan untuk menitikberatkan fanatisme dan chauvinisme. *Inward looking* yang kuat dikehendaki para penyusun SUII dan juga MUI, akibat dari tidak proporsionalnya dan kesalahpengertian "Barat" terhadap Islam, teermasuk di Indonesia selama ini. Salah paham dan sikap tidak adil oleh kalangan orientalis Barat terhadap Islam meninggalkan trauman yang dalam di beberapa kalangan Muslim.

Hazairin, seorang ahli hukum adat, melukiskan penjungkirbalikan fakta yang berlangsung lama sekali dalam sejarah kolonial di Indonesia. Ini terjadi sebagai trauma perang besar Aceh yang tak berkeputusan, yang membuat putus asa, panik, dan kalap pemerintah kolonial Belanda. Setelah perang mereda, lahir apa yang disebut "*Islamic Policy*" yang direkayasa oleh C. Snouck Hurgronje, seorang Islamolog Belanda. Dia dengan segala cara senantiasa berusaha menghancurkan Islam dan umat Islam Indonesia (Hazairin, 1974). Pada dasarnya *Islamic Policy* tersebut adalah: memasukkan agama Islam dan hukum Islam sebagai bagian dari hukum adat, memasukkan orang-orang Arab-Indonesia ke dalam kelompok Timur Asing, memberikan kebebasan bagi orang Islam Indonesia untuk memilih perlakuan hukum, dan mencegah meluasnya gerakan Pan-Islamisme dan sebagainya, termasuk untuk "memata-matai" orang Indonesia yang melakukan perjalanan menunaikan ibadah haji.

Hamka (1976: 8) tampak tidak dapat menutupi kecurigaannya terhadap perlakuan sejarah bagi umat Islam dan sejarah Islam Indonesia, seperti dikatakannya, "... tidak dapat dilepaskan daripada maksud tersembunyi si penyelidik sendiri. Dua hal: pertama untuk kepentingan kolonial, penjajahan, dan kedua ialah kepentingan" Peringatan Hamka sungguh amat beralasan, terbukti sekali pada betapa rancunya seorang sejarawan kolonial, H.J. de Graaf dalam memandang historiografi Islam Indonesia, seperti dalam tulisannya (1983: 3):

"Cerita-cerita terkenal tentang orang-orang sakti, legenda-legenda mengenai orang yang telah menyebarluaskan Islam di Pulau Jawa pada abad ke-15 dan ke-16, harus dilihat sebagai bukti adanya keyakinan yang tumbuh di Jawa, bahwa peradaban Islam-Jawa yang dikembangkan oleh para wali dalam banyak hal merupakan kelanjutan dan pembaruan peradaban Hindu Jawa Kuno."

Perhatikan pula bagaimana Philips K. Hitti yang salah satu bukunya menjadi acuan yang sering digunakan dalam historiografi Islam Indonesia. Ia memandang Islam sebagaimana Barat, yakni betapa sulitnya mereka mengerti Islam (Sardar, 1988: 19), yang berakibat Hitti menulis, "... the Arabians contributed almost nothing. Islam is a compound of ancient Semitic, classic Greek and Medieval Indo-Persian..."

Terhadap kerancuan serupa, H. Aqib Suminto (1984: 35) memberikan penilaian sebagai berikut:

"Prof. C. Snouck Hurgronje sebagai peletak dasar politik Islam pemerintah Hindia Belanda, menyarankan agar pemerintah Hindia Belanda selalu waspada terhadap gerakan tarekat dan Pan-Islamisme, justru dinilainya bisa membahayakan kekuasaan kolonial di negeri ini. Kalau lah gerakan tarekat merupakan bahaya dari dalam, maka gerakan Pan-Islam merupakan bahaya luar".

Sūminto Selanjutnya mencatat, "... adanya kesalahpahaman di Eropa sejak akhir abad ke XVIII, menganggap khalifah sebagai bapak rohani bagi seluruh umat Islam, persis sama"

* Menghadapi pendekatan, kajian terhadap karya para orientalis seperti De Graaf, K. Hitti, Hurgronje, Ter Haar dan sebagainya memang diperlukan sikap hati-hati dan ekstra teliti, karena seperti yang diingatkan oleh M. Amien Rais (1983):

"Sendi-sendih ilmiah orientalisme yang selama ini dianggap valid oleh banyak orang, sesungguhnya palsu dan sangat rapuh Tujuan azasi dunia Barat dengan orientalismenya adalah untuk menguasai dan menjajah Timur, walaupun mungkin saja disertai rasa ingin tahu tentang kebudayaan lain Mereka yang paling simpatik pun masih menyelip-nyelipkan pendapat-pendapat yang menyesatkan."

Meskipun ada pula yang simpati, seperti dikemukakan Amien Rais, misalnya F.D.K. Bosch, J.L.A. Brandes, dan sebagainya untuk kasus historiografi Indonesia, dan Edward Mortimer (1984: 14) mengenai Islam, yang menyatakan, "Dia ada di mana-mana. Islam, kata orang bukan sekedar agama; Islam adalah cara hidup; suatu model masyarakat, suatu kebutuhan, suatu peradaban." Selanjutnya Mortimer mengingatkan:

"Bila Anda menganggap Islam hanya sebagai suatu adat, maka berarti anda telah meremehkannya dan salah mengerti tentangnya; Islam tidak terbatas pada 'gereja' yang hubungannya dengan negara dapat dimodifikasi ke dalam indeks-indeks."

Kekeliruan sikap pandang luar terhadap Islam serta Islam Indonesia, terutama dalam memahami proses dan tokoh sejarah, masih terus berlanjut, seperti tampak pada karya Rober Wesing, yang dapat dianggap mutakhir:

".... Sunan Gunung Jati pulang ke Cirebon dengan pemerintahan di Banten ditangani oleh puteranya, Hasanuddin. Beliau sendiri masuk ke kehidupan agama sepenuhnya (De Graaf dan Pigeaud, 1974: 14). Sebagai pemimpin rohani, Sunan Gunung Jati mungkin lebih dekat pada masyarakat dan dengan demikian pengaruhnya lebih besar daripada Beliau menjadi raja." (Robert Wessing, 1990: 172)

Sikap kalangan Barat memang berbeda dalam melihat Islam. Konsep dasar Islam menyatakan bahwa setiap orang adalah pemimpin. Kelak, pada hari pengadilan, setiap pemimpin akan dimintai pertanggungjawabannya. Pokok pangkal kesalahpengertian tersebut sebenarnya adalah gegar traumatis yang ditinggalkan Perang Salib, dan selanjutnya menjadi berkepanjangan. Mengenai hal ini Muhammad Asad menganggap sebagai emosional, karena sandaran, perasaan dan prasangka mereka yang sangat ganjil (*idiosyncrasies*) (1954: 7-8).

Dari ilustrasi di atas, kita menyadari betapa "parahnya" proses penulisan sejarah umat Islam, khususnya di Indonesia, yang dilakukan

oleh para penulis Barat, yang kemudian dikenal dengan aliran orientalisme yang semula sangat mereka banggakan. Akhirnya, orientalisme tidak mungkin lagi dianggap sebagai salah satu cabang keilmuan yang sahih, dan tidak dapat diharapkan sebagai satu disiplin yang dapat memperkaya sejarah Islam Indonesia dari sisi *outward-looking*. Di sinilah arti strategis munculnya SUII, meskipun harus diterima dengan segala kekurangannya, yang bukan mustahil untuk dilakukan perbaikannya di masa-masa mendatang.

Obyektivitas versus Subyektivitas

Tim penyusun SUII yakin bahwa obyektivitas sejarah menjadi salah satu obsesi dalam melaksanakan tugasnya. Namun, dalam perjalanan panjang tersebut tidak dapat dihindarkan munculnya subyektivitas dalam menuju obyektivitas. Kami yakin bahwa rasio antara obyektivitas dan subyektivitas telah mempertaruhkan integritas dan kredibilitas kepakaran. Prof. Dr. Haryati Soebadio (1991: 7) pernah mengingatkan sebagai berikut:

" ... sejarawan perlu mawas diri, supaya tetap menjaga integritasnya sebagai peneliti ilmiah. Sejarawan sebagai ilmiawan tidak diharapkan memberi tafsiran yang me langgar etika ilmiahnya "

Namun, sejarah sebagai kisah adalah campur tangan manusia (subyek) dalam menyajikan dan menafsirkan fakta serta peristiwa-peristiwa sejarah. Fakta dan peristiwa sejarah harus ditafsirkan, karena tanpa penafsiran ia hanya akan menjadi rangkaian "*pseudo history*". Manusia sebagai subyek dalam menyusun sejarah mencoba mengerti subyek-subyek lain dalam dimensi budaya, ruang dan waktu secara obyektif. Oleh karena itu, subyektivitas sejarah agaknya memang harus diterima sebagai bagian dari obyektivitas sejarah. Atau, dengan perkataan lain, subyektivitas tidak mungkin dihilangkan sama sekali.

Subyektivitas juga muncul seperti yang dikatakan oleh Nugroho Notosoesanto, bahwa sebagian besar sumber sejarah adalah kesaksian manusia dan karenanya tidak memiliki realitas obyektif, melainkan hanya merupakan simbol-simbol daripada sesuatu yang nyata di masa lampau. Dengan perkataan lain, fakta sejarah yang tersebut belakangan hanya ada dalam observasi atau pemikiran sejarawan, dan karenanya disebut subyektif (1974). Meski demikian, pengetahuan subyektif tidak berarti kurang bermutu dari pengetahuan obyektif. Ini berarti bahwa menulis tanpa memihak (*sine ira et studio*) tidak sepenuhnya benar.

Jadi, subyektivitas sejarah harus diakui adanya atau mustahil dapat dihindarkan sama sekali. Namun, sejarah sebagai ilmu memiliki prosedur dan alat-alat intelektual yang membedakannya dari hikayat, don-

geng maupun legenda, meskipun ketiganya pada tahap tertentu juga menjadi salah satu sumber sejarah yang didekati secara kritis. Dalam konteks penulisan SUII ini, tim penyusun menyadari munculnya subyektivitas, bias atau *prejudice* dalam proses pemilihan fakta dan peristiwa, penganalisaan, penafsiran dan sampai kepada penyajian. Ini tentunya tidak mungkin lepas dari kedudukan para penulis, bahwa yang pertama adalah sebagai Muslim dan kedua sebagai bangsa Indonesia.

Dalam pengakuan tetap adanya subyektivitas tersebut, para penulis SUII tetap berusaha mengikuti kaidah-kaidah dan prosedur penulisan sejarah, antara lain dengan ketat menerapkan baik kritik intern maupun kritik ekstern pada setiap sumber sejarah yang digunakan. Para penyusun SUII dengan sadar berusaha untuk menerima secara kritis setiap sumber sejarah yang didekati, serta mengklasifikasikan setiap sumber sejarah secara konsisten, terlebih pada sumber sejarah yang berkategori sekunder. Namun tim penyusun SUII juga seringkali menghadapi dilema ketika menangani sumber-sumber primer yang secara otentik dibuat oleh pemerintah kolonial.

Namun ternyata sejumlah dokumen "otentik" tersebut ada yang "sengaja dibuat" tanpa dasar kebenaran, seperti misalnya yang dilakukan oleh C. Snouck Hurgronje di atas. Para penyusun SUII juga berhadapan dengan faktor-faktor yang faktual, yakni bahwa dalam perjalanan sejarahnya umat Islam Indonesia tidak pernah meminta "*privilege*" dalam kehidupan bernegara dan berbangsa. Umat Islam telah menunjukkan mereka berjiwa besar. Peristiwa sejarah seringkali disalahtafsirkan, seperti penghapusan tujuh kata dalam Mukaddimah UUD 1945. Itu terjadi karena umat Islam Indonesia menyadari kedudukannya sebagai bagian integral dari bangsa Indonesia yang terbentuk melalui proses sejarah.

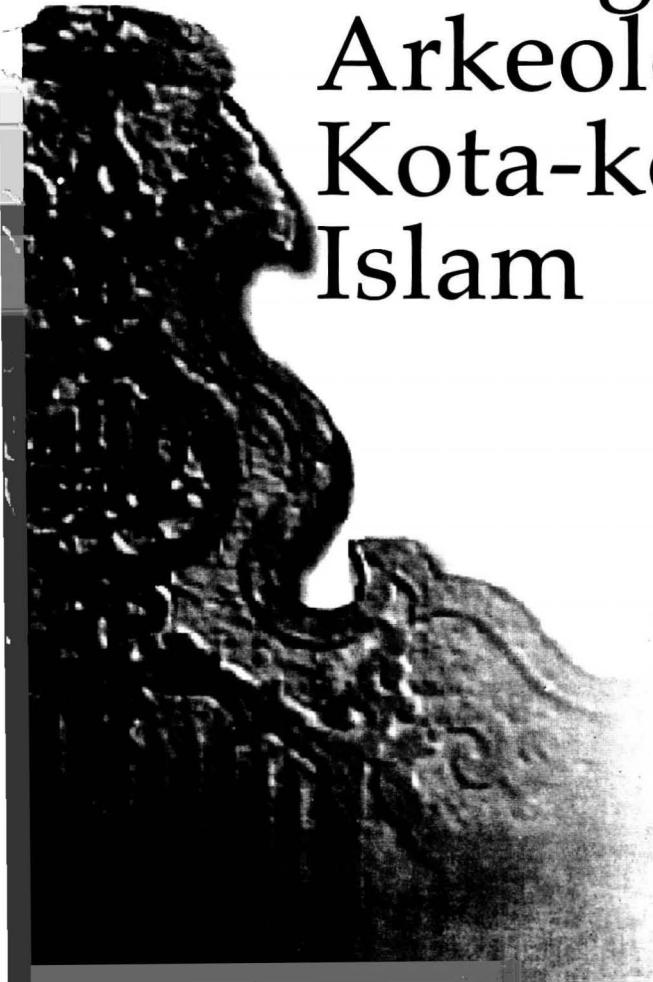
Penutup

Respon dan kritik terhadap SUII ini secara pribadi saya pandang sebagai satu "tonggak" sejarah munculnya kritik intern umat Islam, yang menghendaki produk SUII atau produk sejarah apapun yang terbit dari "kalangan Islam" lebih baik dan lebih sempurna. Hal ini tentu saja sangat menggembirakan, sebab bila semata-mata ditinjau sepintas, kelahiran SUII ini seharusnya diterima apa adanya (*taken for granted*). Jadi, apresiasi ini harus disambut gembira, karena ia sebenarnya mengekspresikan kehendak kuat umat Islam, sebagai bagian integral dari Indonesia, untuk menempatkan diri secara tepat dan adil dalam sejarah dan masa depan bangsa.

Produk SUII memang harus dilengkapi dan bahkan diluruskan khususnya pada penggalan sajian yang terasa chauvinistik ataupun sektarian. Atas segala kekurangan, tim penyusun SUII sama sekali tidak berniat menyiapkan apologia dalam bentuk apapun. Dari tanggapan yang mun-

cul terutama dari media massa, SUII yang tersaji dalam wujud rangkaian fakta-fakta sejarah umat Islam Indonesia—baik pasang naik maupun pasang surutnya sebagai bagian dari bangsa Indonesia—memperoleh tanggapan positif yang bahkan tidak diramalkan ketika gagasan penulisan itu sendiri muncul pada tahun 1977.

Buku SUII tersusun berkat adanya persamaan persepsi antara MUI dan para intelektual sebagai tim penyusun, khususnya mengenai skenario sejarah umat Islam Indonesia. Tidak pernah ada penulisan sejarah yang utuh, sempurna, dan obyektif, dan juga tak ada penulisan sejarah yang dapat memenuhi keinginan dan menyenangkan semua pihak. SUII sebagai draft lebih menyerupai sebagai *dokumenta historica* daripada sekedar sebuah buku sejarah yang ditafsirkan tanpa cacat.



Bab III

Peninggalan Arkeologi Kota-kota Islam

1

Makam-Makam Sultan dan Wali di Jawa

Islam di Nusantara telah menghasilkan peradaban yang secara ideologis bersumber pada al-Qur'an dan Sunnah Rasul (al-Hadist), tapi secara fisikal ia juga memperlihatkan keberlangsungan unsur-unsur budaya pra-Islam. Jadi ada yang berubah dan banyak pula yang justru memperlihatkan permanensi. Hal yang berubah adalah kedudukan dan status manusia, yang hanya dibedakan sesuai tingkat ketakwaannya kepada Tuhan. Dan yang tetap atau paling sedikit berubah adalah elitisme peradaban Nusantara, yang tetap berpusat pada kekuasaan. Istana dalam hal ini tetap merupakan referensi kultural yang mengikat; dari istana kebutuhan akan ekspresi rasa seni berasal, dan juga dari sana ia mengalami perkembangan secara luas di masyarakat. Jadi, selain sebagai pusat kontrol politik, sosial, dan ekonomi—sebagai payung kharisma dan magis seorang raja—istana sekaligus merupakan pemasok seni adiluhung, filsafat, dan ilmu pengetahuan.

Dalam kaitan ini, ada pendapat yang menyatakan bahwa peradaban manusia berkembang berbasis agama, yang diwujudkan melalui sofistikasi arsitektur, seni lukis, seni tari, suara, prosa, dan seni tulis tinggi. Arsitektur Islam ini menghasilkan kemegahan bagi istana para sultan, baik berupa bangunan publik, bangunan keagamaan, seni

makam, pertamanan dan sebagainya. Sementara itu, seni tulis tinggi yang mengagungkan asma Allah dan firman-Nya dikembangkan dalam berbagai gaya, dilukiskan pada berbagai media seperti batu, kaca, kulit, bambu, lontar, kain, dan kayu. Karya tersebut merupakan abstraksi dari proses adaptasi para seniman lokal Nusantara. Mereka telah mengubah seni Islam yang banyak mengandung unsur Arab, dan kemudian dipadukan dalam budaya lokal Nusantara.

Dalam tradisi seni tulis tinggi, kaligrafi, hal ini tampak misalnya pada hadirnya corak antropomorfik yang disamarkan. Ini tidak lain merupakan pola penghindaran dari pendapat mazhab tertentu dalam Islam yang melarang penggambaran mahluk hidup pada bangunan-bangunan peribadatan atau tempat-tempat yang disucikan. Kaligrafi antropomorfik Nusantara merupakan antisipasi terhadap larangan tersebut. Jadi di sini kita melihat adanya suasana dualistik dalam kehidupan seni Islam dalam budaya Nusantara sebagai adaptasi para seniman. Berikut ini adalah pembahasan mengenai proses adaptasi para seniman Nusantara dalam karya-karya mereka pada makam para wali dan penyebar Islam di Nusantara, khususnya Jawa.

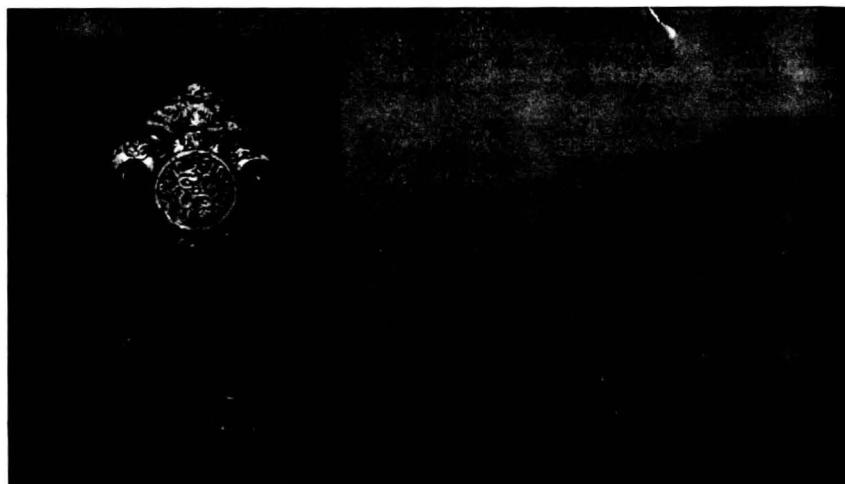
Konsep Penguburan Islam

Perilaku hasil penguburan (*corpse disposal*) bersumber pada gagasan baik bersifat sosiologis maupun religius-ideologis, di samping kapasitas teknologi (kubur, kremasi, mummifikasi, penempatan sofistikasi dan lain-lain). Dalam sistem budaya, ketiga sumber tersebut berinteraksi serta mewujudkan produk berupa kubur, teknik penguburan serta konsep-konsep yang mendasarinya, termasuk upacara, mantra atau do'a, pesta kematian, dan sebagainya. Konsepsi Islam mengenai kematian dan penguburan mengacu pada al-Qur'an dan Hadist, seperti firman Allah SWT: "Tiap-tiap yang bernyawa itu akan merasa mati, sesungguhnya pahala kamu akan disempurnakan pada hari kiamat," (QS Ali Imran: 185), atau dalam firman-Nya yang lain: "Katakanlah bahwa sesungguhnya kematian yang kamu semua melarikan diri dari padanya itu, pasti akan menemui kamu, ..." (QS al-Jumuah: 8).

Mati adalah berpisah atau tercabutnya ruh atau jiwa dari badan. Setelah itu seseorang menuju alam kubur, dan ruh tersebut kemudian dibangkitkan kembali, di mana berlangsung pengadilan untuk menentukan tempat di kehidupan abadi (surga atau neraka). Surga digambarkan sebagai tempat yang penuh kebun-kebun dan buah anggur, gadis-gadis remaja sebaya, dan gelas-gelas penuh berisi minuman (QS al-Naba: 32-34), yang mengalir di bawahnya sungai-sungai (QS al-Taghawun: 9), di mana diedarkan piring-piring emas, piala-piala

serta segala apa yang diinginkan hati (QS al-Zukhruf: 71), di mana para penghuni surga bertelekan di atas permadani sutera, ada bida-dari-bidadari yang sopan menundukkan pandangannya (QS al-Rahman: 54-55), berada di atas dipan bertatahkan emas dan permata yang dikelilingi oleh anak-anak muda yang tetap muda (QS al-Waqi'ah: 15-17), dan sebagainya.

Sebaliknya neraka dalam Islam digambarkan sebagai tempat ber-lakunya siksa yang pedih (QS al-Nisa: 18), dengan api yang menyala-nyala (ayat: 55), seburuk- buruk tempat kembali (ayat: 115), seburuk- buruk tempat kediaman (QS al-Ra'd: 18), di mana penghuninya senant-tiasa memakai pakaian api neraka (QS al-Haj: 19), dengan air panas penghancur isi perut (ayat: 20), dan cambuk-cambuk besi bagi para penghuni (avat: 21), dan pohon *zaqqum* yang buahnya akan memenuhi



isi perut (QS al-Shafa'at: 63-66), seperti kotoran minyak yang mendidih dalam perut (QS al-Dukhan: 45), dalam naungan asap yang hitam tidak sejuk dan tidak menyenangkan (QS al-Waqi'ah: 43-44), tem- pat di mana para pendosa dibelenggu tangan ke lehernya dan dimasukkan ke api neraka yang menyala dan dibelit dengan rantai yang panjangnya 70 hasta yang memakan makanan dari darah dan nanah (QS al-Haqqab: 30-32 dan 36) dan ayat-ayat lain dengan nada yang sama.

Sementara itu dalam Islam, konsep dasar kematian dapat dilihat dari salah satu sabda Rasulullah, yang menyatakan bahwa apabila anak Adam meninggal putuslah segala hubungannya dengan dunia, kecuali do'a dari anak yang saleh, amalnya yang tidak putus, dan ilmu yang terus diamalkan. Penyelenggaraan perawatan jenazah dalam Islam, merupakan kewajiban sebagian muslim (*fardhu kifayah*). Namun Is-

lam tidak mengenal pesta kematian atau perkabungan, di luar penyelenggaraan jenazah sampai pemakamannya. Begitu pula Islam tidak mengenal peringatan kematian 3, 7, 40, 100 dan 1000 hari. Jika itu diselenggarakan, semata-mata berdasarkan adat atau tradisi pra-Islam.

Tradisi penguburan Islam tidak mengenal penyertaan bekal kubur (*funeral goods*), dan tidak pula mengenal penggunaan peti mati, kecuali di dalam peti tersebut disertakan tanah yang bersentuhan langsung dengan sebagian badan si mati. Sunnah lain yang dapat dianggap mendasari tradisi penguburan Islam antara lain: kubur lebih baik ditinggikan dari tanah sekitarnya, agar mudah diketahui (Baihaqi); memberi tanda kubur dengan batu atau benda lain pada bagian kepala (Abu Daud); dilarang menembok kubur (Akhmad & Muslim); dilarang membuat tulisan di atas kubur (Nasai); dilarang membuat bangunan di atas kubur (Akhmad & Muslim); tetapi ada pula yang meriwayatkan bahwa sebaiknya kubur jangan ditinggikan, sedang yang terlanjur ditinggikan sebaiknya didatarkan (Muslim); dan dilarang membuat pekuburan menjadi masjid (Bukhari & Muslim).

Di Indonesia yang terjadi justru sebaliknya. Namun, seperti telah disinggung, ini bukan dalam konteks akidah tetapi lebih pada tingkatan mu'amalat, yakni hal-hal teknis yang berakar pada tradisi pra-Islam. Dalam budaya Jawa terdapat penghormatan terhadap leluhur, sehingga makam disebut dengan *pasarean* (tempat tidur), atau juga *kasunyatan* (ketenangan), terlebih apabila hal tersebut ditujukan pada para sultan atau wali penyiar Islam. Di luar Jawa, keadaan tersebut terjadi pada tingkat yang lebih rendah.

Makam Sultan dan Wali di Jawa

Kehadiran makam-makam Islam di Jawa berhubungan erat dengan perkembangan dan sosialisasi Islam. Muslim dari berbagai kawasan India, Arab, dan Parsi telah mengadakan kontak dengan komunitas Jawa atau Nusantara pada abad-abad 7-8 M, dan terus berlangsung di abad-abad sesudahnya. Tanda kedatangan Islam di Jawa tampak jelas dari adanya kubur di daerah Leran, Gresik, sebelah barat Surabaya. Salah satu nisan makam dalam komplek tersebut berangka tahun 475 H/ 1082 M dengan nama Fatimah binti Maemun bin Hibatallah. Makam serupa juga terdapat di Padurangga (Phanrang) di Vietnam. Keduanya memiliki tulisan bergaya kufi. Inskripsi nisan di Phanrang berbunyi: "Ahmad, anak Abu Ibrahim, anak Abu 'Arradah, yang Rahdar, nama samaran Abu Kmil, yang meninggal dunia pada malam Kamis 29 Safar empat ratus tiga puluh satu" (1039 M). Ada sebuah lagi inskripsi nisan dari Phanrang yang berisi ungkapan-ungkapan perundang-undangan yang berkaitan dengan pembayaran cukai, hutang dan sebagainya.

Di balik bidang yang berangka tahun pada nisan Fatimah, terdapat petikan QS al-Rahman: 55. Petikan ayat tersebut mengandung unsur sufi, sama halnya dengan petikan ayat yang tedapat pada nisan Malik al-Shaleh pada 1326 M di Aceh. Petikan ayat-ayat tersebut diduga memiliki korelasi kuat dengan aliran pembawa agama Islam awal di Indonesia. Masih di Gresik, 4 abad berikutnya terdapat puja bukti inskripsi/prasasti beraksara gaya kufi, yakni sebuah nisan dibuat dari batuan marmer yang diduga berasal dari Gujarat (Cambay). Nisan tersebut berangka tahun 822 H/ 1419 M. Terdapat dugaan, tokoh bernama Maulana Malik Ibrahim bukan pribumi Jawa atau Nusantara, tetapi seorang guru agama dari luar, dari Gujarat, Parsi atau bahkan dari dunia Arab. Meski demikian, gaya hias dan tulisan pada inskripsi nisan sangat dipengaruhi gaya Persia (Iran). Hal ini selanjutnya membuka peluang munculnya berbagai spekulasi mengenai daerah asal kedatangan Islam di Jawa ataupun di Nusantara.

Masih di daerah Jawa Timur, di Troloyo dekat Trowulan bekas Ibukota Majapahit menjelang keruntuhannya, terdapat sebuah komplek makam di desa Sentonorejo. Areal makam sangat luas, berpagar dan setiap kelompok makam juga berpagar. Pada bagian barat laut terdapat kelompok makam raja Majapahit yang telah memeluk Islam, yang dapat ditandai ukiran lambang surya (matahari Majapahit) serta angka tahun, sebagian besar berasal dari abad ke-15 M. Di bagian lain terdapat pula sekelompok makam yang dipercaya oleh penduduk setempat sebagai makam para sunan (Wali Sanga) penyebar Islam di Jawa.

Seiring semakin berkembangnya Islam di daerah pesisir, kerajaan Majapahit menuju keruntuhannya, antara lain akibat pertentangan internal kerajaan, dan pemberontakan para bupati, khususnya di daerah-daerah pesisir yang melepaskan diri dari kekuasaan pusat. Padahal, daerah-daerah tersebut secara ekonomi sangat potensial bagi kelangsungan kerajaan. Raden Patah, salah seorang putera raja Majapahit, memeluk Islam dan kemudian berkuasa di Demak. Menurut tradisi Jawa, Raden Patah dibantu para wali mendirikan masjid Demak, salah satu tiang utamanya dibuat dari tatal yang berasal dari keraton Majapahit.

Di Pasai terdapat seorang ulama terkemuka, Fatahillah (Faletahan), yang melarikan diri ketika dikejar Portugis dan kemudian diterima Sultan Trenggono di Demak. Setelah berhasil menguasai Jayakarta, saat itu sebelum Islam, kemudian Fatahillah dengan dukungan Sunan Gunung Jati (Syarif Hidayatullah) membebaskan Sunda Kelapa (1527), kemudian juga mengakui eksistensi Kesultanan Banten. Pangeran Trenggono, sultan ketiga Demak, wafat pada 1546 ketika melakukan

penyerangan ke Pasuruan di Jawa Timur. Sepeninggalnya, di Demak berulang kali terjadi pembunuhan antar keluarga sultan.

Menyusul kemenangan menguasai Sunda Kelapa, Fatahillah atau Faletahan kemudian memberi nama wilayah itu menjadi Jayakarta. Cirebon oleh Sunan Gunung Jati diserahkan pada puteranya, Pangiran Pasarean, Banten diserahkan pada puteranya yang lain yang kemudian bergelar Sunan Gunung Jati, juga dikenal sebagai salah seorang sembilan wali penyebar Islam di Jawa. Menurut tradisi setempat, di Jatinegara Kaum (Jakarta Timur) terdapat komplek makam yang dikenal sebagai makam Pangeran Jayakarta.

Salah satu aspek kesinambungan dalam tata-cara pemakaman di Jawa ialah penggunaan bukit atau gunung sebagai tempat makam yang dianggap suci. Tradisi yang berasal dari masa pra-Islam ini berlanjut bahkan sampai sekarang. Di pedataran, areal pemakaman tersebut ditinggikan, sebagaimana penempatan bangunan prasejarah ataupun candi. Aspek lain ialah pola-pola penempatan makam bagi tokoh yang paling dihormati, yaitu bila tidak di bagian pusat (*centre*) komplek pemakaman biasanya pada bagian paling belakang atau paling tinggi. Ini masih tampak misalnya pada pola-pola tata ruang makam di Imogiri (Kesultanan Yogyakarta) atau di Astana Anyar (Kesunanan Surakarta). Hal yang sama selanjutnya juga terdapat pada makam Sunan Gunung Jati, di mana bukit makamnya dibuat berundak sembilan. Para peziarah hanya diizinkan memasuki sampai tingkat tiga.

Nusansa Makam di Luar Jawa

Perkembangan Islam di Jawa secara umum memiliki hubungan dengan luar Jawa. Seperti pada peta aliran masuknya Islam, diduga kuat bahwa Islam masuk ke Nusantara berasal dari Aceh. Meskipun untuk itu tidak tertutup kemungkinan adanya aliran—melalui kedatangan kapal-kapal dagang para musafir—yang langsung misalnya ke Tuban, Giri, Banjar, Ternate dan sebagainya. Hal ini mengingat bahwa Aceh bukan satu-satunya pelabuhan dagang, tidak sebagaimana misalnya Banten, Tuban, Gresik, Kalapa, Makassar, Ternate dan sebagainya.

Boleh jadi Barus pernah menjadi bandar pelayaran samudera pada masanya. Karena itu, hipotesis aliran masuknya Islam ke Nusantara melalui Aceh kemudian menjadi dua aliran, melalui pantai barat dan timur Sumatra. Namun ada pula dugaan bahwa Islam juga dibawa dari arah utara, mengingat pada abad 2-3 H sebagian pendukuk salah satu tempat di daratan Cina diberitakan telah menganut Islam, seperti tampak pada pertanggalan beberapa inskripsi nisan. Sejauh ini, dugaan terakhir belum dikaji secara mendalam.

Dari aspek epigrafis terdapat perbedaan antara bukti-bukti epigrafis

masukan anasir asing, dan bukti-bukti epigrafis yang menonjolkan kreativitas lokal (Ambary, 1991: 6). Begitu pula halnya dengan bentuk jirat ataupun nisan, ada yang menampilkan tipologi umum Nusantara serta menyerap unsur asing, dan tipologi yang menonjolkan kreativitas corak/lokal. Di Kutakarang, Samudera, Aceh Utara terdapat sebuah nisan yang bahan dan bentuknya sama dengan nisan Maulana Malik Ibrabim, yakni nisan dengan *nama wafat* Nahrisyah dengan tahun wafat 831 H/ 1428 M, dibuat dari marmer, mengandung silsilah raja-raja nenek moyang Nahrisyah sampai dengan Sultan Malik al-Shaleh. Inskripsi tersebut ditulis dengan gaya kufi. Nisan ini sepenuhnya menyerap anasir asing.

Sebaliknya bentuk-bentuk dan hiasan nisan makam-makam di Barus, termasuk nisan yang bertulisan *nama Siti Tuhar Ami Suri* (696 H/1297 M) dan nisan-nisan yang termasuk kategori "batu Aceh" memperlihatkan dominasi gaya lokal, seperti bentuk-bentuk antropomorfik di Barus. Hal tersebut tampak pula pada bentuk-bentuk nisan yang tersebar di Kabupaten Solok, Tanah Datar dan Agam di Sumatera Barat. Di sebagian propinsi ini, tampak menonjol penampilan anasir-anasir megalitis dan Hinduistis. Tipe-tipe nisan tersebut jelas sebarannya di situs-situs megalit Kabupaten Lima Puluh Koto. Tipe-tipe "batu Aceh" dikenal luas di Nusantara (Muarif Ambary, 1984; Othman Yatim, 1980), baik di Sumatera, Jawa, Kalimantan, Sulawesi, Lombok, dan Sumbawa. Meskipun, tidak seluruh unsur tipe Aceh tersebut tercakup dalam peta sebaran. Tipe serupa selanjutnya juga terdapat di Penyengat, Pulau Bintan, Palembang dan Lampung.

Makam-makam di daerah Sulawesi Selatan umumnya memperlihatkan corak lokal, kaya akan hiasan floralistik, antropomorfis, dan beberapa di antaranya menyerap unsur-unsur megalitis. Hal terakhir ini tampak misalnya pada penggunaan arca-arca manusia sebagai nisan, dengan jirat makam yang menyerupai konstruksi serta struktur percandian. Di luar Indonesia, tipe tersebut tampak telah tersebar di Thailand Selatan, Malaysia dan Brunei Darussalam, bahkan mungkin juga terdapat di Philipina Selatan.

Simbiosis anasir pra-Islam dan Islam pada sejumlah makam di Sulawesi Selatan mungkin analog dengan hal yang terjadi pada komplek makam di Solok, Tanah Datar dan Agam di Sumatera Barat. Bila referensi bentuk nisan makam-makam Islam di daerah-daerah tersebut mengacu pada bentuk-bentuk menhir di situs-situs Kabupaten Lima Puluh Koto yang megalitis, maka di Sulawesi Selatan adalah arca-arca yang digunakan sebagai nisan makam Islam. Bentuk dan penggayaan arca-arca nisan tersebut sangat mirip dengan bentuk dan gaya relief-relief manusia yang dipahatkan pada sarkofagus "waruga" di Minahasa yang megalitis.

Terdapat dugaan, gejala simbiosis tersebut merupakan indikasi rendahnya pengaruh anasir budaya yang bercorak Hinduistis. Sehingga, dalam perjalanan sejarahnya, kebudayaan mengalami semacam "lompatan" dari fase pra-sejarah ke fase Islam, meskipun terdapat "celah" masuknya anasir budaya Hinduistis akibat kontak-kontak yang terjadi. Di samping itu, daerah Sulawesi Selatan mengembangkan kreativitas lokal, baik dalam varian nisan berbentuk "hulu-keris", yang banyak dijumpai di Sumatera Barat, nisan dengan penuh hiasan floralistik dan acapkali bersifal anthropomorphic, yang juga dijumpai di Barus, Selaparang, Bima dan Ternate, atau juga bingkai nisan dalam bentuk "gunungan" yang dijumpai pula di Madura, Gresik, Selaparang dan Bima. Tetapi, nisan varian "hulu-keris" memang amat menonjol di Sulawesi Selatan, yang diperkaya baik dengan hiasan-hiasan floralistik, geometris ataupun kaligrafi.

Kreativitas lain di Sulawesi Selatan adalah dipahatkannya aksara lontara dan kadang-kadang bersamaan dengan aksara Arab pada sejumlah nisan. Hal yang sama, meski sedikit lain, tampak di Troloyo (aksara Jawa), Bima dan Ternate (aksara Arab bahasa Melayu). Jadi, bagaimanapun, corak lokal merupakan wujud dari "kebebasan" seniman ataupun "model" yang dikembangkan dalam mengekspresikan cita rasa keseniannya. "Kebebasan" tersebut tentu dipengaruhi otoritas elite yang memesan atau menggunakan karya seni. Seni rancang-bangun Islam Nusantara, sebagaimana pendahulunya, merupakan seni istana yang memayungi kebesaran raja beserta sistem yang dibawahinya. Di sini permanensi etnologis tetap berlangsung, apapun intensitas serta tingkat keberagaman anasir asing yang masuk ke dalam tatanan budaya setempat.

Salah satu kesultanan Islam di Sulawesi Tenggara adalah Kesultanan Buton, yang berpusat di dalam Benteng Wolio Desa Melai, Kecamatan Betoambari, Kotif Bau-Bau, berjarak 3 km dari pusat kota Bau-Bau. Di dalam benteng yang memiliki panjang keliling lebih dari 2.700 meter ini pernah berdiri pusat kerajaan Islam yang bertahan dalam kurun waktu 400 tahun, terhitung sejak kerajaan tersebut belum masuk Islam. Masa kerajaan lebih dari 400 tahun itu saja sudah cukup menarik—jika hitungan itu benar—mengingat dalam tradisi Jawa sering dipercaya adanya siklus 200 tahunan dalam keberlangsungan suatu kerajaan. Sultan pertama Buton adalah Khaimuddin, juga dikenal Sultan Marhum, yang memerintah dari 1542-1568 sampai pada pemerintahan sultan terakhir, yakni Sultan Muhammad Falahi, 1938-1960.

Dokumen rinci mengenai makam-makam kesultanan Buton sejauh ini belum dipublikasikan. Namun terdapat satu komplek makam tua

yang terletak di desa Masiri, di atas Bukit "Gunung Ombo", 32 km dari Bau-Bau. Menurut tradisi setempat, makam besar ini—dikatakan berisi 41 orang—adalah makam dari orang-orang Majapahit. Kedua batu nisan makam besar tersebut berjarak 13 meter. Salah satu nisan merupakan bentuk kasar tipe Kala-Makara, yang merupakan gejala umum dalam kelompok nisan tipe Demak Trooyo.

Kerajaan Islam lain di wilayah Indonesia Timur adalah Selaparang, Bima, Ternate, dan Tidore. Di Pulau Ternate terdapat dua komplek makam kesultanan, yaitu yang terletak di Foramadyahe (Sultan Baabul-lah serta Sultan Khairun), dan komplek makam di dekat Masjid Agung Ternate (para sultan yang memerintah pada abad 17-19 M). Pada kompleks makam pertama, nisan-nisan tak berhias (*plain*), sementara pada yang kedua terdapat hiasan yang sangat beragam, baik berupa kaligrafi maupun pahatan motif floral, dan ada pula yang berbentuk antropomorfik. Angka tahun tertua di komplek kedua ini adalah abad ke-17 M dan yang termuda adalah 1941 (tahun wafat Sultan Ternate terakhir). Pola hias floralistik nisan Ternate adalah khas Ternate, yang memiliki persamaan dengan pola hias Polinesia. Salah satu makam tertua Ternate adalah makam Sultan Sirajul Mulk Amiruddin Iskandar Qaulain, yang wafat pada hari Sabtu 10 Syawal 1213 H atau 13 Maret 1799 M.

Jadi, pada dasarnya, seni rancang bangun dan seni hias makam adalah produk seni yang bersifat elitis, yang diterapkan pada makam kalangan atas dan raja (*necropole*), terbatas (bukan kemasan atau *kist*), karena produk seni tersebut juga dimaksudkan untuk mengingatkan harkat, martabat, kesaktian dan magi serta kharisma raja. Sebab, raja sekaligus menjadi pengatur dan pelindung agama (*Sang Panatagama*), wali Allah untuk urusan dunia dan agama, sekaligus menjadi sandaran harapan serta penyambung rahmat. Karena itu, banyak makam sultan Islam di Jawa dan Nusantara menjadi pusat peziarah, sekaligus mengharapkan ridha dan keberkahan Allah.

Penutup

Kajian terhadap makam-makam di atas—yang meliputi konstruksi, struktur, tata-ruang, tipologi bentuk, ragam dan gaya seni-hias—and kemudian dibandingkan dengan gejala penyebaran makam Islam di luar Pulau Jawa, dapat memberikan rekonstruksi berbagai aspek sejarah dan kepurbakalaan.

Makam adalah salah satu aspek dalam sub-sistem agama dalam suatu sistem budaya. Namun, kajian secara kualitatif dan komprehensif dapat memberikan signifikansi kesejarahan yang cukup memadai. Ini disebabkan antara lain, makam adalah salah satu produk ideo-teknik, se-

hingga keberagaman dan perubahan-perubahan pada pranata makam akan mencerminkan keberagaman serta perubahan-perubahan dalam sub-sistem religi. Sebagai contoh, kajian terhadap nisan/maesan makam-makam Islam menghasilkan tipologi dan persebaran dalam kelas-kelas berikut varian-variannya. Di sini dapat disimpulkan adanya maesan/nisan tipe Aceh, Demak-Troloyo, Bugis-Makassar, dan bentuk-bentuk lokal.

Sementara itu, gaya tulis inskripsi yang dipahatkan pada nisan/maesan memperlihatkan korelasi antara gaya penulisan dan bentuk-bentuk nisan/maesan ke dalam nisan/maesan dengan unsur kaligrafi dan tipe nisan berpengaruh dominasi asing, nisan/maesan dengan unsur kaligrafi dan tipe nisan dalam wujud penampilan/penonjolan kreativitas lokal, dan nisan/maesan dengan kaligrafi dari abad-abad 16-19 M.

Salah satu sisi penting sejarah budaya Nusantara ialah, ia begitu "permissive" terhadap unsur yang datang dari luar. Kreativitas mengubah dan mengubah unsur Nusantara merupakan strategi adaptasi dalam proses seleksi, sehingga ia menjadi basis sistem perilaku. Oleh karena itu, komunitas Nusantara tidak pernah menolak anasir asing, tetapi itu harus melalui proses "pengayaan", pengubahan dan sebagainya. Sehingga, ada menara mesjid berdiri di atas bangunan candi, kaligrafi Arab dalam bentuk punakawan atau tokoh-tokoh tertentu, peristiwa Maulid Nabi diperingati antara lain dengan menabuh gamelan, dan sebagainya.

Dengan demikian, sejarah membuktikan bahwa kemampuan seleksi serta adaptasi bangsa Indonesia itu terutama lebih bersifat alamiah. Sejarah membuktikan bahwa sosio-kultural bangsa Indonesia tidak artifisial dan tak pernah jalan di tempat, tapi selalu berwawasan ke depan.

2

Cirebon dan Islamisasi di Jawa Barat

Abad 13 hingga 16 M merupakan bentang waktu yang ditandai tumbuhnya peradaban Islam di Nusantara. Pada abad ke-15, hampir bersamaan dengan keruntuhan pusat-pusat peradaban Islam di Timur Tengah—antara lain karena serangan bangsa Mongol Tartar terhadap Baghdad, ibukota Abbasiyah—agama Islam menyebar ke pelosok Nusantara dengan memanfaatkan wahana perdagangan internasional. Di antara jalur perdagangan melalui laut yang termashur ialah perdagangan jalur sutera. Wilayah-wilayah pesisir Nusantara lebih cepat mengadakan hubungan dengan para pedagang Islam dan telah membawa dampak sosial maupun budaya bagi masyarakat setempat.

Fenomena di atas ditandai terutama oleh dua hal berikut: (1) berkembangnya perdagangan jarak jauh (*long distance trade*) di mana para pedagang Arab memegang peranan penting, karena mereka bukan merupakan orang asing bagi komunitas-komunitas Nusantara. Mereka sudah berdagang di Nusantara sejak awal abad Masehi. Dan (2) terjadinya kemunduran dan degradasi pusat-pusat peradaban Islam di Timur Tengah, antara lain keruntuhan dinasti Abbasiyah, yang kemudian berdampak derasnya pengembalaan para ulama dan pedagang ke arah timur untuk membuka wilayah baru baik bagi sosialisasi Islam maupun kepentingan perdagangan.

Berdasarkan data arkeologi dan sejarah, penyebaran dan sosialisasi Islam di Nusantara dapat dijelaskan dalam fase-fase pertumbuhan dan perkembangan yang secara kronologis sebagai berikut:

1. Fase awal, yakni kontak komunitas Nusantara dengan para pedagang dan musafir dari Arab, Persia, Turki, Syria, India, Pegu, Cina, dan lain-lain. Fase ini berlangsung pada awal abad Masehi hingga abad ke-3 sampai 9 M.
2. Akibat perdagangan ini para pedagang asing yang memeluk agama Islam mengadakan kontak dan bergaul dengan masyarakat Nusantara. Fase ini berlangsung antara abad 9-11 M.
3. Fase kemudian ialah tumbuhnya kantung-kantung pemukiman Muslim di Nusantara baik di pesisiran maupun di pedalaman. Fase ini berlangsung antara abad 11-13 M. Bukti-bukti tersebut ditemukan di pesisir Sumatra, Jawa Timur, Ternate dan Tidore.
4. Fase berikutnya adalah tumbuhnya pusat-pusat kekuatan politik dan kesultanan Islam di Nusantara, yang terjadi pada abad 13-16. Kerajaan bercorak Islam yang tumbuh dan berkembang sekitar fase ini mulai mengadakan bubungan dengan tradisi besar Eropa yang dimotivasi kepentingan perdagangan, tepatnya pencarian sumber-sumber penghasil rempah-rempah.

Daerah-daerah di pesisir utara Jawa nampaknya telah memiliki beberapa pemukiman Muslim sejak abad ke-11 M. Islam dapat berkembang secara cepat di pesisir utara Jawa abad ke-15 dan 16M. Dalam hal ini peranan para wali untuk mengembangkan Islam di Pulau Jawa sangat besar, terutama yang dilakukan kelompok Wali Sanga. Dari segi politik, pada fase ini terjadi pemantapan institionalisasi Islam. Kalau kita perhatikan peran dan kedudukan para wali, aktivitas mereka memperlihatkan ciri-ciri sebagai berikut:

1. Wali tidak mengembangkan atau memperluas wilayah, tetapi menjalankan pengaruh melalui lembaga-lembaga pesantren (perguruan). Contohnya dapat dilihat pada Sunan Giri. Pesantren Giri sejak abad ke-15 sampai 16M telah menerima para santri yang berasal dari wilayah timur Indonesia seperti Ternate, Tidore, Hitu dan sebagainya.
2. Wali tidak mengembangkan pengaruh politik dan menyerahkan kekuasaan politik kepada tangan raja, seperti yang dilakukan Sunan Kudus, Sunan Bonang dan Sunan Kalijaga. Mereka telah membantu pengembangan kekuasaan politik kerajaan Demak (Sunan Ampel, Sunan Bonang), Pajang dan Mataram (Sunan Kalijaga).
3. Wali mengembangkan wilayah dan membuat lembaga kerajaan serta sekaligus mengembangkan Islam seperti yang diperankan Sunan Gunung Jati, baik di Cirebon maupun di Banten.

Dalam makalah ini, pembahasan dikhususkan pada daerah Cirebon dalam kedudukannya sebagai pusat perkembangan Islam di Jawa Barat serta hubungan kerajaan Cirebon dengan pusat-pusat kekuasaan lain di sekitarnya. Penekanan utama kajian ini adalah: (1) peradaban Islam di bandar Cirebon, diawali dengan hadirnya Cirebon sebagai sebuah pemukiman dan berkembang menjadi bandar, kemudian diikuti proses sosialisasi dan institusionalisasi Islam; dan (2) pola-pola hubungan Cirebon dengan pusat-pusat kekuasaan lain di sekitar Cirebon, yakni Banten, Jayakarta, Demak, Mataram, dan Gresik/Giri.

Selain itu, kajian ini juga dimaksudkan untuk menghasilkan beberapa generalisasi yang diharapkan bisa dikembangkan sebagai pembuka tema-tema baru dalam rekonstruksi sejarah budaya Cirebon. Kita dapat melihat beberapa hal yang memberi gambaran tersebut. Cirebon merupakan salah satu bandar tertua di belahan timur Jawa Barat, yang pada kurun waktu tertentu berhasil mengembangkan perdagangan regional dan internasional. Di samping itu, kedudukan dan kharisma Cirebon, terutama masa Sunan Gunung Jati sampai Panembahan Ratu, sangat dihormati dan "dituakan" baik oleh Banten maupun Mataram. Dan terakhir, Cirebon menentukan Islamisasi wilayah Jawa Barat.

Menjadi Kota Peradaban

Sumber-sumber lokal, terutama naskah *Babad Cerbon* dan *Purwaka Caruban Nagari*, menyatakan bahwa pendiri kerajaan Islam Cirebon adalah Sunan-Gunung Jati. Cirebon pada mulanya adalah sebuah desa nelayan yang tidak berarti, yang bernama Dukuh Pasambangan (Prodjokusumo dkk., 1991: 77). Dukuh Pasambangan terletak \pm 5 Km di sebelah utara kota Cirebon sekarang, sementara kota Cirebon sekarang ini dahulunya bernama Lemah Wungkuk, suatu desa di mana Ki Gedeng Alang-Alang membuat pemukiman masyarakat Muslim. Tokoh ini kemudian diangkat penguasa Pajajaran sebagai kepala pemukiman baru dengan gelar Kuwu Cerbon (Suleiman, 1982: 28). Daerah kekuasaan Cirebon saat itu meliputi batas Sungai Cipamali di sebelah timur, Cigugur (Kuningan) di sebelah selatan, pegunungan Kromong di sebelah barat dan Junti (Indramayu) di sebelah utara.

Ki Gedeng Alang-Alang kemudian berganti nama menjadi Walangsungsang. Ia telah berhasil menaklukkan Singapura (daerah yang berbatasan dengan Muara Jati), yang kemudian oleh penguasa Rajagaluh ditunjuk sebagai Adipati Cirebon dengan gelar Cakrabhumi. Sebagai imbalannya, ia berkewajiban menyerahkan upeti ke ibukota Rajagaluh berupa hasil produksi kota Cirebon. Namun setelah Cire-

bon semakin kuat, ia tidak mengirim upeti ke ibukota kerajaan. Hal ini membuat adipati Rajagaluh marah dan mengirim pasukan kerajaan. Tetapi Cakrabhumi dapat mempertahankan diri serta mengalahkan pasukan penyerang, dan selanjutnya ia justru mengumumkan kemerdekaan kerajaan Islam Cirebon.

Sebagaimana disebutkan dalam *Babad Cerbon*, di Gunung Jati (\pm 5 km sebelah utara kota Cirebon) telah tumbuh pesantren yang cukup ramai, yang dipimpin Syaikh Datu Kahfi. Letak pesantren itu tidak jauh dari Desa Pasambangan. Ketika Tom Pires mengunjungi Cirebon pada 1513, ia mengatakan bahwa Cirebon merupakan sebuah pelabuhan yang berpenduduk sekitar 1.000 keluarga dan penguasanya telah beragama Islam. Pires selanjutnya menyatakan, Islam telah hadir di Cirebon sekitar tahun 1470-1475 (Prodjokusumo dkk., 1991: 78). H.J.



de Graaf menyatakan Cirebon merupakan daerah pertama di Jawa Barat yang telah memeluk Islam.

Menurut *Babad Cerbon*, Cakrabhumi—kemudian bergelar Cakrabhuwana—melakukan perjalanan ibadah haji ke Mekkah bersama adiknya yang bernama Rara Santang. Disebutkan bahwa Rara Santang dinikahi Sultan Mesir dan berputera Syekh Syarif. Selanjutnya, Syekh Syarif atau Syarif Hidayatullah menerima pemerintahan Cirebon dari pamannya, Cakrabhumi pada sekitar 1479 M serta membuat pusat pemerintahan di Lemah Wungkuk. Ia membangun istana yang diberi nama Pakungwati (Suleiman dkk., 1982: 33-34). Pakungwati inilah kelak menjadi tempat tinggal tetap raja-raja Cerbon.

Berita yang terkandung dalam dua teks lokal di atas memang sulit dibuktikan sebagai fakta sejarah. Namun demikian, ia tetap merupakan salah satu bentuk penghalusan terjadinya transformasi kekuasaan,

dan pada sisi lain merupakan legitimasi bagi kerajaan baru Islam dengan tetap mempertahankan kesinambungan kekuasaan sebelumnya, kerajaan Hindu. Hal ini dapat kita lihat terutama dalam sumber *Babad Cerbon* yang memberikan penekanan genealogis pendiri kerajaan Cirebon. Dalam teks tersebut disebutkan, mereka adalah raja-raja keturunan langsung dari Prabhu Siliwangi. Hal yang sama terjadi pada Raden Fatah di Demak. Dalam *Babad Tanah Jawa* ia dianggap keturunan Majapahit.

Islam berkembang di Cirebon dalam dua aliran, Sunni dan Syi'ah. Penyebar-penyebar Islam generasi pertama adalah para da'i, pedagang musafir, para ahli kriya dan seniman di berbagai bidang. Para ahli kriya dan seniman sangat boleh jadi termasuk pengikut tarekat-tarekat tertentu dengan cara meleburkan diri dalam pengembangan tarekat di daerah Cirebon dan Indramayu (Suleiman dkk., 1982: 35). Cirebon menjadi salah satu dari sedikit pusat penyiaran Islam di Jawa yang sekaligus tumbuh menjadi pusat kekuatan politik. Dalam hal ini, Cirebon berusaha menciptakan keseimbangan politik baik ke arah barat maupun timur Nusantara. Cerbon menjadi salah satu bandar perdagangan yang pesat pada masanya, sekaligus menjadi pusat peradaban Islam yang memiliki beberapa karakter antara lain sebagai berikut:

1. Pertumbuhan kehidupan kota bernafaskan Islam dengan pola-pola penyusunan masyarakat serta hirarki sosial yang kompleks;
2. Berkembangnya arsitektur baik sakral maupun profan, misalnya Masjid Agung Cirebon (*Sang cipta rasa*), keraton-keraton Kasepuhan, Kanoman, Kacerbonan dan Kaprabonan, bangunan Sitinggil yang mengadaptasi rancang bangun dan ornamen lokal termasuk pra-Islam;
3. Pertumbuhan seni lukis kaca dan seni pahat yang menghasilkan karya-karya kaligrafi Islam yang sangat khas Cirebon, antara lain memperlihatkan pula hadirnya anasir antropomorfis yang tidak lazim dalam seni rupa Islam;
4. Perkembangan bidang kesenian lainnya seperti tari, membatik, musik dan berbagai seni pertunjukkan tradisional bernafaskan Islam, ragam hias awan yang khas Cirebon dan lain-lain;
5. Pertumbuhan penulisan naskah-naskah keagamaan dan pemikiran keagamaan yang sisa-sisanya masih tersimpan di keraton-keraton Cirebon dan di tempat-tempat lain di Jawa Barat, seperti di Geusan Ulun Sumedang dan Cigugur Kuningan, di mana sampai sekarang belum seluruhnya terinventarisasi dan dipelajari secara seksama.

6. Tumbuhnya tarekat aliran Syatariah yang kemudian melahirkan karya-karya sastra dalam bentuk *serat suluk* yang mengandung ajaran *wujudiyah* atau martabat yang tujuh. Tradisi *serat suluk* ini kemudian amat berpengaruh pada tradisi sastra tulis serupa di Surakarta.
7. Tumbuhnya pendidikan Islam dalam bentuk pesantren di sekitar Cirebon, Indramayu, Karawang, Majalengka dan Kuningan.

Dari *Babad Cerbon* dan *Purwaka Carubati Nagari*, diketahui adanya dua tempat penting yang menjadi pusat penyebaran Islam paling awal di Jawa Barat, yakni Kuro (Karawang) dan Gunung Jati (Pasambangan di Cerbon). Dilihat segi kronologinya, pesantren Kuro dianggap lebih tua, dan disebutkan bahwa pesantren ini berhasil membina dan mengislamkan seorang tokoh wanita yaitu Nyi Subang Larang, yang telah menikah dengan Prabu Siliwangi, dan menurunkan putera-puteri yakni Kian Santang dan Nyi Subang Larang (Ambar, 1989: 9). Dari kajian pernaskahan di Jawa Barat, sering dijumpai *wawacan* yang merupakan perpaduan anasir-anasir-budaya pra-Islam dan Islam, seperti yang terdapat dalam *Wawacan Ogin* yang mengisahkan manusia-manusia yang memiliki ciri-ciri yang termasuk *insan kamil* (Ambar, 1989).

Peradaban Islam memberi kontribusi pada pembentukan cara pandang dunia yang menekankan aspek teosentrik, berkisar sekitar Tuhan, daripada konsep peradaban barat yang lebih menekankan aspek antroposentrik, berkisar pada manusia. Peradaban atau tamaddun Islam di Cirebon (dan Banten), seperti disebutkan dalam *Babad Cerbon*, telah mengubah dua desa nelayan yang semula tidak berarti menjadi dua kota metropolis. Seperti dilaporkan saksi mata asing, Cirebon adalah kota yang ramai dengan penduduk sekitar 1.000 keluarga, dan Banten dinyatakan lebih besar dan lebih ramai dari Amsterdam.

Peradaban Islam yang diturunkan para wali di Jawa memberikan tuntunan dan panutan yang sangat bernilai dan juga sangat Islami, yakni dalam *ukhuwah* serta penerapan konsep *imamah* di kalangan para pemimpin umat. Di antara para wali, sebagaimana disimpulkan kajian Widji Saksono (1995: 205), terbentuk hubungan antarpersonal dan kelompok yang erat, yang ditandai saling menghargai, mufakat, penyesuaian diri, dan menghormati senioritas. Ketika Sunan Ampel wafat, kepemimpinan beralih ke tangan Sunan Giri dan Sunan Bonang.

Peradaban Islam di Jawa Barat menampilkan strategi situasional yang tepat. Pada saat itu terjadi rotasi lokalitas pusat-pusat kekuasaan, di mana pada tradisi Hindu kerajaan-kerajaan cenderung menempatkan ibukota di pedalaman (kecuali Sriwijaya di muara sungai). Dan

ketika institusionalisasi Islam semakin mantap, terjadi transformasi penempatan ibukota kerajaan di daerah pesisir. Strategi peralihan ke pesisir sangat tepat, mengingat bahwa abad ke-15-16 ditandai tumbuhnya bandar-bandar besar akibat memuncaknya perdagangan jarak jauh, yang antara lain dimotivasi pencarian rempah-rempah dengan harga murah.

Sangat boleh jadi, pada masa Kerajaan Cirebon terjadi percampuran antara dua etnis penghuni wilayah tersebut, yakni Jawa dan Sunda, yang kemudian melahirkan sub-etnik Sunda, yakni orang Cirebon, yang berbahasa Jawa Cirebon dan mengembangkan budaya Cirebon (Ayatrohaedi, 1995: 308). Peradaban Islam memberi kontribusi besar terhadap penampakan dan kenampakan keberagaman budaya Cirebon, dengan ciri kehidupan kota bandar dan dengan masyarakat religius dan egalitarian, sesuai dengan konsep "ummah" dalam Islam yang mengatur kedudukan manusia terhadap al-Khalik.

Jaringan dengan Pusat Kekuasaan Lain

Untuk memahami dan menjelaskan geostrategi Cirebon pada abad ke-16 M dan abad-abad sesudahnya, terutama penyiaran Islam, ekonomi perdagangan serta pertumbuhan dan perkembangannya dalam bidang politik, ada baiknya ditengok kembali pertumbuhan dan proses-proses okupasi kota tersebut, yang kemudian berkembang menjadi Cirebon seperti tampak sekarang ini.

Sejarah kota Cirebon merupakan bagian inheren dari sosialisasi Islam khususnya di Jawa Barat. Seperti halnya wilayah lain di Nusantara, Cirebon berkembang dalam kaitan erat dengan perdagangan internasional jarak jauh, yang dikenal sebagai "jalur sutera" baik melalui daratan benua maupun lautan. Pertumbuhan berbagai pemukiman di wilayah Cirebon telah berdampak pada perkembangan kota tersebut menjadi salah satu bandar utama di pantai utara Jawa, yang secara diametral berada pada jalur antara Banten dan Jayakarta di sebelah barat, Demak, Jepara, Tuban, Gresik dan Giri di sebelah timur. Posisi tersebut menjadikan Cirebon berada di tengah jaringan ekonomi perdagangan dan penyiaran Islam, serta sekaligus pertumbuhan peradaban Islam, yang berdampak baik ke arah barat maupun timur.

Perkembangan Cirebon di atas berkoinsiden dengan sejumlah peristiwa sejarah, seperti jatuhnya Malaka ke tangan Portugis yang sekaligus mengubah peta geopolitik dan geoekonomi kawasan sekitar Selat Malaka, semakin surutnya pusat kekuasaan Hinduistik dan semakin berkembangnya daerah pesisir yang secara ekonomi mandiri. Di abad ke-15 M, di Jawa, Tuban memegang peranan penting sebagai emporium dari perdagangan antara Barat atau jurususan Malaka dan Timur ke Malu-

ku. Tuban adalah daerah pedalaman agraris yang luas, dan ditunjang oleh teknologi pembuatan kapal di Rembang dan Lasem. Beberapa waktu kemudian, peran emporium tersebut beralih ke Gresik (Kartodirdjo, 1993: 10). Maka kemudian berkembang wilayah-wilayah kekuasaan baru di abad ke-16 M, seperti Jepara, Cirebon, Sunda Kalapa dan Banten, yang mengantarkan kota-kota pesisir tersebut di muara sungai berkembang menjadi kota-kota bandar atau kota pelabuhan.

H.J. de Graaf (1989: 10) menyatakan, yang paling menonjol di antara raja-raja pesisir Muslim yang merdeka adalah Demak. Meski demikian, sebagaimana dinyatakan Prodjokusumo (1991: 68), kedudukan Demak dalam sejarah perkembangan Islam di Indonesia tidak pernah dilebih-lebihkan. Dari Demak digelar mata rantai hegemoni politik yang dilanjutkan Pajang dan akhirnya Mataram. Dari Demak, usaha Islamisasi ke arah barat digerakkan, sehingga melahirkan transformasi Islam tidak hanya menjadi bagian tradisi pesisir yang maritim tapi juga menjadi bagian dari realitas sosio-kultural pedalaman yang agraris. Dengan dukungan Demak, Sunan Gunung Jati melebarkan pengaruh dan kekuasaan ke Sunda Kalapa (dan mengubah menjadi Jayakarta) terus ke Banten, dan dari sana Banten Girang dan kemudian Pakuan Pajajaran berhasil dikalahkan (Prodjokusumo et al., 1991: 68).

Masalah yang cukup menonjol dalam konteks berikutnya adalah, bagaimana Sunan Gunung Jati dan raja-raja Cirebon sesudahnya menyelenggarakan hubungan dengan sentra-sentra politik lain, termasuk dengan Mataram yang dianggap ekspansif dan hegemonis?

Pertama di bagian barat. Di sini Cirebon memantapkan strategi penyiaran Islam sekaligus kepentingan politiknya untuk menghadapi Portugis dan Belanda dengan menempatkan Maulana Hasanuddin, anak Sunan Gunung Jati, bertahta di Banten yang telah diislamkan. Sementara itu di Jayakarta berhasil dipatahkan embrio pengaruh Portugis yang beraliansi dengan raja Pakuan Pajajaran yang mencoba menjajakkan kakinya di Sunda Kalapa (Jayakarta). Aliansi Demak-Cirebon dan ditambah dengan Jayakarta berhasil menaklukkan Pakuan Pajajaran yang Hinduistik. Kedua ke arah timur. Di wilayah ini kekuasaan Islam semakin mantap mengingat pesisiran sebelah timur merupakan aliansi kekuatan-kekuatan para penguasa Muslim yang sekaligus menjadi jaringan (*network*) sosialisasi Islam oleh Walisanga, termasuk di antaranya Sunan Gunung Jati dan Sunan Kalijaga. Lebih dari itu, Sunan Gunung Jati mempersunting puteri penguasa Demak menjadi salah satu isterinya.

Menurut sumber-sumber sejarah lokal, sekalipun Demak merupakan kerajaan Islam tertua di Pulau Jawa, ada asumsi bahwa Islam lebih dahulu

berkembang di Cirebon, seperti ditunjukkan catatan bahwa di Cirebon telah ada seorang guru agama Islam yang usianya lebih tua dan menjadi guru dari Sunan Kalijaga (Kadilangu, Demak). Guru tersebut bernama Syaikh Nurul Jati atau Sunan Gunung Jati Purba (H. Imron Abu Amar, 1992: 23). Atas permintaan Raden Patah, Sunan Gunung Jati membantu pembangunan Masjid Agung Demak, di mana ia berhasil menegakkan salah satu tiang saka. Hubungan dengan Demak semakin diperkuat dengan perkawinan antara Adipati Unus dengan Ratu Ayu (puteri Sunan Gunung Jati), serta perkawinan dua putera Sunan Gunung Jati dengan kedua puteri Raden Patah.

Begitu pula dengan Giri, Sunan Gunung Jati dan Cirebon bersama-sama berada dalam jaringan sosialisasi Islam oleh kelompok Wali-sanga. Masalah yang cukup laten adalah hubungan sebenarnya antara Cirebon dengan Mataram, suatu bentuk hubungan "perang-dingin" seperti yang terjadi dalam hubungan Banten-Mataram. Dalam visi Banten (Djajadiningrat, 1983: 200) bahkan dinyatakan bahwa sekalipun Cirebon tidak pernah diserang oleh Banten, atas desakan dan tekanan Mataram—seperti dicatat berbagai sumber babad—pernah terjadi serangan Cirebon ke Banten pada 1650 M, yang berakhir dengan kegagalan serangan dan jatuhnya sejumlah besar korban di kedua belah pihak.

Kemantapan posisi geopolitik Cirebon ternyata seringkali diuji oleh tekanan Mataram, sekalipun Cirebon tidak pernah mengalami serangan fisik langsung dari Mataram. Boleh jadi hal tersebut karena Cirebon telah terlebih dahulu menerima Islam dan raja-raja Cirebon dianggap orang suci (sebagai keturunan Sunan Gunung Jati). Juga mungkin karena pada masa pemerintahan Sultan Agung di Mataram, di Cirebon memerintah Panembahan Ratu yang berusia lebih tua dari Sultan Agung, dan bahkan dianggap sebagai guru Sultan Agung.

Namun hal tersebut tidak dengan sendirinya menghilangkan kekhawatiran Cirebon terhadap kekuasaan Mataram yang semakin kuat dan meluas. Di tengah Konflik Mataram-VOC, Cirebon lebih banyak memilih jalan tengah. Ketenangan hubungan antara Cirebon dan Mataram seperti api dalam sekam. Sebagai contoh, ketika seorang utusan VOC (de Haan) dalam perjalanan ke Mataram singgah di Cirebon, telah menimbulkan kegusaran Mataram. Oleh karena itu, ketika armada Kompeni VOC pada 1629 berlayar di pantai utara, Cirebon mengundang armada VOC agar menembakkan meriamnya (tanpa peluru) untuk memberi kesan kepada Mataram bahwa Belanda memusuhi Cirebon.

Pada sisi lain, Cirebon seringkali dimanfaatkan Mataram (dalam suasana persahabatan yang tidak adil) menjadi penghubung antara Ma-

taram dan Banten, di mana bila terjadi konflik akan mempersulit kedudukan Cirebon. Oleh karena itu, Cirebon akhirnya memilih proteksi Belanda pada 1681. Dengan fakta-fakta dan peristiwa-peristiwa tersebut, tampak jelas bahwa posisi Cirebon menjadi amat strategis bagi Mataram, di mana Cirebon menjadi penghubung bagi Mataram untuk terus menetralisir Kesultanan Banten yang berkembang lebih jauh. Selain itu, Cirebon menjadi "*buffer-power*" Mataram untuk menahan laju VOC yang berpusat di Batavia, sehingga Mataram kemudian mengubah sikapnya terhadap Banten dan mengalihkan ambisi teritorialnya ke arah timur (*oostpolitiek*). Jadi "pengamanan" politik Mataram terhadap Cirebon tentu tidak semata-mata berkaitan dengan posisi politik Mataram sebagai "*adikuasa*" di Pulau Jawa pada abad ke-16 M.

Tekanan terhadap Cirebon juga tidak terlepas dari kedudukannya sebagai salah satu bandar yang mampu mengembangkan perdagangan jarak jauh, tidak semata-mata bersandar pada produk agraris, sehingga akhirnya Cirebon dan wilayah bawahannya dianggap mampu mengamankan dan menyediakan logistik militer bagi operasi Mataram ke arah Barat, khususnya ke Batavia. Kepentingan-kepentingan inilah yang membuat Cirebon memiliki posisi khusus bagi Banten, Batavia, Demak dan kemudian Mataram, dan bahkan sampai ke Gresik/Giri.

Penutup

Kajian ini berusaha menjelaskan secara garis besar tumbuhnya dan kontribusi peradaban Islam bagi Cirebon, sehingga membentuk tingkat budaya sedemikian rupa yang bukti dan sisa-sisanya tampak dalam stereotip budaya Cirebon di masa kini. Di samping itu, kajian ini juga melihat peran dan kedudukan Cirebon menempatkan dirinya dalam hubungan negara dengan segala benturan kepentingan, dan kesamaan kepentingan, dengan Banten, Jayakarta, Demak, Mataram, dan Gresik/Giri.

Secara garis besar, kajian ini sampai pada kesimpulan: sosialisasi dan adaptasi Islam di Cirebon, sampai berkembang menjadi pusat peradaban Islam di Jawa Barat, berawal dari pemukiman berskala kecil yang dihuni kelompok Muslim; dalam perjalanan selanjutnya, *enclaves* ini kemudian tumbuh dan berkembang dan dapat melepaskan diri dari subordinasi kekuasaan di pedalaman yang bercorak Hinduistik; dan transformasi tersebut sebenarnya berjalan damai dan tenang, baik karena kharisma para wali maupun karena kedekatan atau kuatnya hubungan genealogis penguasa baru yang Islam dengan penguasa yang digantikannya, Hindu.

Perkembangan Cirebon sebagai pusat peradaban Islam di Jawa Barat, antara lain ditandai hal-hal berikut: tumbuhnya masyarakat Muslim yang kosmopolit dan egalitarian atas dasar konsep *ummah*; berkembangnya rancang bangun dan arsitektur Islam yang mengadaptasi anasir-anasir lokal pra-Islam; berkembangnya cabang-cabang kesianian Islam Cirebon yang dimodifikasi ke dalam anasir seni lokal, seperti kaligrafi, seni lukis kaca, sastra suluk, karya ukir yang menyembunyikan presentasi wujud-wujud antropomorfis, dan seni pertunjukan yang bermafaskan Islam; dan berkembangnya tradisi pesantren dan aliran tarekat, diawali dari jaringan *ukhuwah* dan *imamah* di kalangan para wali yang mendasarkan diri pada mufakat serta penghormatan kepada senioritas.

Cirebon menjadi basis sosialisasi Islam ke arah barat (Sumedang, Jayakarta dan Banten) maupun ke selatan (Kuningan, Majalengka). Dengan kedudukan geografi yang strategis, Cirebon berada pada jaringan sosialisasi dan institusionalisasi Islam mulai dari arah timur seperti Demak, Mataram, Gresik dan Giri, dan dari Barat yaitu Quro (Karawang). Posisi tersebut sekaligus menempatkan Cirebon pada posisi di tengah benturan kepentingan, termasuk hubungan dengan Mataram yang tidak selalu mulus (Pangeran Girilaya berada dalam "tahanan rumah" di Mataram dan ketika wafat dimakamkan di Mataram). Posisi itu pula membuat Cirebon menjadi penghubung bagi kepentingan Banten-Mataram maupun menjadi *buffer* pengaman strategi Mataram dalam menghadapi Belanda di Batavia.

3

Bandar Banten: Kajian Arkeologi-Sejarah

Bandar Banten pada abad ke-16 sampai 19 merupakan salah satu bandar Nusantara yang bertaraf internasional. Bukti-bukti sejarah dan arkeologi di Situs Banten memberikan bukti kuat, bahwa bandar Banten memegang peran cukup besar dalam dunia perniagaan. Letaknya yang strategis, antara Malaka dan Gresik, telah menjadikannya sebagai salah satu bandar internasional yang berpengaruh di Nusantara baik secara sosial, politik, ekonomi, budaya maupun agama. Kapal-kapal yang berlabuh di bandar Banten berasal dari berbagai daerah di Indonesia dan dari negara asing, terutama Cina, India, Arab, dan lebih kemudian Eropa.

Kapal-kapal itu tidak semata-mata membawa barang niaga dari negara atau daerahnya masing-masing, tetapi juga membeli komoditi yang berasal dari kerajaan Banten atau daerah lain di sekitarnya. Dapat dipastikan, Banten memiliki hubungan dengan daerah pedalaman sehingga berperan sebagai pintu gerbang bagi dunia luar. Di bandar Banten terjadi interaksi sosial sehingga memperlancar kontak budaya yang berawal dari kegiatan ekonomi, dan berkembang ke bidang-bidang lain dalam kehidupan masyarakat.

Peran sejarah Banten telah banyak dikaji. Penelitian arkeologi yang

telah dilaksanakan sejak 1968 telah banyak memberikan informasi baru tentang struktur kota serta aktifitas masyarakat, sejalan dengan kronologi perkembangan kota tersebut. Kajian historis-arkeologis ini, akan membahas beberapa hal sebagai berikut: rekonstruksi struktur masyarakat Banten abad di 16-19, berdasarkan informasi sumber ter-tulis dan temuan data arkeologis; rekonstruksi kota dan masyarakat Banten dalam suatu "*Out door* dan *indoor*" museum; dan prospek perkembangan kota lama Banten untuk perkembangan di masa depan.

Struktur Masyarakat

Informasi tertua yang menyediakan deskripsi agak rinci tentang masyarakat dan struktur kota Banten diperoleh dari catatan Yans Kaerel, seorang anggota armada Belanda yang berlabuh di pelabuhan Banten pada Nopember 1596, di bawah pimpinan Cornelis de Houtman. Catatan tersebut menyebutkan, Kota Banten dikelilingi tembok kota dan berukuran cukup besar, hampir sama dengan kota Amsterdam. Catatan Cornellis de Houtman tahun 1596 memberi keterangan kepada kita, kapal-kapal asing yang bersandar di pelabuhan Banten harus dapat ijin dari syahbandar. Untuk masuk ke dalam kota Banten dari pelabuhan terlebih dahulu harus melalui *tolhuis* atau tempat memungut pajak (Rouffaer dan Ijzerman 1915: 201).

Dari catatan tahun 1600, terdapat uraian bahwa istana menghadap ke utara dan dikelilingi parit serta rumah-rumah kecil; di sebelah kanan gerbang utama terdapat rumah jaga, dan setelah melalui pintu masuk istana terlihat ada tempat terbuka dengan tiang dan permadani (Chijs 1881: 30; Gelder 1900: 769; Groenhof 1919:4; Wertheim 1956:147). Kesaksian lain tentang Banten ini juga diperleh dari Wouter Schouten (1664). Ia membuat catatan deskriptif mengenai istana, masjid, menara, dan bangunan lain yang dihuni oleh para bangsawan, serta keraton yang berbenteng (1676:138-40; Siswandi, 1980: 9).

Mengenai luas kota Surosowan mungkin dapat diperkirakan dari catatan Valentijn. Menurut dia, kota Surosowan akan selesai dijelajahi dengan jalan kaki dalam waktu dua jam (Chijs 1881:15). Orang asing lain yang menulis tentang Banten adalah Stavorinus (1798:35), ketika ia mengunjungi Banten sekitar akhir abad ke-18. Dari catatan tersebut dapat diperoleh gambaran tentang benteng Speelwijk dan keadaan sungai waktu itu, yang bagian muaranya sudah menjadi dangkal, sehingga kapal-kapal sukar memasuki pelabuhan.

Di pelabuhan Banten berlabuh puluhan kapal dari berbagai bangsa, antara lain Cina, Keling, Pagu (sekarang Miyanmar). Di Kota tersebut terdapat beberapa pasar dan yang terbesar adalah pasar Karangantu, di mana selain pedagang setempat juga terdapat pedagang asing bersa-

ma barang dagangan impor seperti kain sutera, porselin (keramik) Cina, dan sebagainya (Rouffaer dan Ijzerman 1915: 201).

Selama masa pemerintah Sultan Abul Mahasin Zaenul Abidin di tahun 1694 telah dilakukan pencatatan (sensus) penduduk Kota. Dari catatan itu, diberitakan bahwa Kota Banten saat itu berpenduduk sekitar 31.848. Pada 1708 juga dilakukan sensus penduduk Kota Banten, yang berjumlah 36.302 (Pegeaud 1968: 15 64-4). Yang menarik perhatian, sampai dengan akhir abad 19, Serrurier yang datang ke Kota Lama Banten—walaupun telah ditinggal penduduknya—masih dapat dicatat adanya 33 pemukiman penduduk Islam. Ia mendata semua pemukiman Islam tersebut yang selanjutnya dapat diklasifikasikan menjadi empat kelompok berikut ini:

1. Pengelompokan atas dasar ras dan suku, terdiri dari *kebalen* (pemukiman orang Bali), *karoya* (pemukiman orang Koga, dari India), dan *karangantu* (pemukiman orang asing lainnya);
2. Pengelompokan atas dasar keagamaan, terdiri dari *kapakihan* (pemukiman kaum ulama), dan *kasunyatan* (pemukiman orang suci);
3. Pengelompokan atas dasar sosial-ekonomi, terdiri dari *Pamarican* (tempat penyimpanan lada), *pabean* (tempat menarik pajak), *Panjaringan* (pemukiman nelayan), *pasulaman* (tempat kerajinan sulam), *Kagongan* (tempat pembuatan gong), *pamaranggen* (tempat pembuatan keris), *pawilahan* (tempat kerajinan bambu), *pakawatan* (tempat pembuatan jala), *pratok* (tempat pembuatan obat), *kepandean* (tempat pembuatan alat-alat senjata), dan *pajatran* (tempat kerajinan tenun),
4. Pengelompokan atas dasar status dalam pemerintahan dan masyarakat, terdiri dari *kawangsang* (tempat pemukiman Pangeran Wangsa), *kaloran* (tempat pemukiman Pangeran Lor), *kawiragunan* (tempat pemukiman Pangeran Wiraguna), *kapurban* (pemukiman Pangeran Purba), *kabantenan* (pemukiman pejabat pemerintah), *kandalikan* (pemukiman Pangeran Mandalika), *keraton* (pemukiman Sultan dan Keluarganya), dan *kesatrian* (pemukiman tentara) (Mundardjito: 1980; Siswandi: 1980).

Konstruksi Fisik dan Arsitektur Kota

Dari peninggalan bekas kota lama Banten, khususnya yang memiliki nilai arsitektur dan historis, baik dari masa kejayaan maupun kejatuhan, kita dapat mengacu pada pendapat H. William Saller (1984). Menurut dia, reruntuhan atau sisa-sisa bangunan dalam kota akan memperlihatkan kualitas khusus yang menandai masanya, atau kualitas tertentu yang spesifik berupa rancang-bangun yang sama sekali

tidak biasa. Kualitas keterampilan manusia, pembuatnya atau rincian-nya, biasanya berupa bentuk-bentuk yang sangat langka. Dalam kaitan ini, Kevin Lynch (1984: 73-74) menyatakan ada beberapa teori normatif mengenai bentuk kota-kota kuno. Teori-teori normatif tersebut pada dasarnya merupakan metafora mengenai apa sebenarnya definisi sebuah kota dan bagaimana cara bekerjanya komponen-komponen kota tersebut.

Lynch melihat kecenderungan, kota-kota pertama yang tumbuh pada mulanya berakar dari pertumbuhan pusat-pusat seremoni atau tempat suci yang dapat dijelaskan kaitannya dengan kekuatan alam, serta dikendalikan bagi keuntungan manusia. Para petani desa memberi sumbangan kepada kota secara sukarela. Redistribusi kekuasaan dan sumber daya material dilakukan oleh komponen-komponen kelas penguasa seiring dengan pertumbuhan kota yang semula berasal dari pusat keagamaan. Konsekuensi teori normatif ini, kota adalah pemukiman permanen yang harus berwujud model magis dari jagat raya dan Tuhan.

Dari peninggalan Banten Lama, dapat diperoleh gambaran mengenai perkembangan kota sebagai obyek arsitektur yang senantiasa berubah. Perkembangan tersebut terutama ditinjau dari latar belakang non-fisik. Obyek ini dapat dimanfaatkan untuk mempelajari pola perkembangan kota dan unsur-unsur yang mempengaruhinya. Semua itu tidak terlepas dari pengaruh luar, terutama kebudayaan Islam yang menjadi landasan ideologi kerajaan Banten.

Dilihat dari sejarah dan arkeologi, Banten Lama memiliki keduakan sebagai pusat kota maupun bandar utama. Kerajaan Banten berkembang sejak abad ke-17 hingga akhir abad ke-19. Pada permulaan abad ke-19, Banten ditinggalkan penduduknya karena faktor politik, yakni kerasnya sikap penguasa Belanda di Batavia terhadap elit politik dan rakyat Banten. Bahkan, mereka membakar habis Surosowan. Selama lebih dari satu setengah abad, Banten Lama kehilangan identitasnya sebagai sebuah kota metropolitan. Ia menjadi kota yang tidak berarti. Banten Lama kemudian berfungsi hanya menjadi tempat ziarah (Halwany Michrob, 1984).

Situs arkeologi Banten Lama memiliki arsitektur tinggi sebagai produk peradaban Banten Islam. Kerajaan ini awalnya berpusat di Banten Girang, kemudian berpindah ke kawasan pantai dan mengalami puncak keemasannya pada masa pemerintahan Sultan Ageng Tirbayasa. Pada awal pendiriannya, Kota Banten Lama dirintis oleh Sultan Hasanuddin dan puteranya, Maulana Yusuf. Dalam mengamati fenomena arsitektur Islam di Banten, umumnya di Asia Tenggara, muncul sejumlah kajian arkeo-arsitektural. Dalam kajian ini, analisis

dilakukan sebagai upaya penyelesaian masalah melalui penerapan teknik permanduan pelbagai jenis peta, mulai yang sederhana sampai dengan yang paling rumit. Dilihat dari data historis dan hasil penelitian arkeologi, sejarah Banten Lama sebagai satu kota metropolitan secara kronologis dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. 1527-1570

Menurut kronik Banten, tahun 1526 kota dipindahkan dari Banten Girang ke Surosowan (13 km ke arah selatan), yakni pada masa pemerintahan Maulana Hasanuddin; ini dilakukan atas saran ayahnya, Syarif Hidayatullah atau Sunan Gunung Jati; Sultan Maulana Yusuf, penguasa kedua, memimpin pembangunan kota; dinding kota Banten dibuat dari batu-batu dan batu-karang; kota Banten kemudian dilengkapi dengan masjid, keraton, lapangan, pasar, dan pelabuhan.

2. 1570-1596

Banten telah dikelilingi dinding batu, dan bagian dalam dibagi ke dalam kampung-kampung; saat itu telah dibuat sebuah kanal untuk mengalirkan air sungai Banten ke dalam kota; dan pertumbuhan kota terus berlanjut. Menurut Cornelis de Houtman yang tiba di Banten pada 23 Juni 1596, kota tersebut besarnya seperti kota Amsterdam.

3. 1596-1659

Kota Banten tumbuh terus dan memerlukan perluasan kanal-kanal dan tembok-tembok keliling dinding kota yang menghadap ke arah laut dan telah diperkuat dengan bastion-bastion serta kubu pertahanan; lokasi pasar Karangantu terletak di luar dinding kota, di sebelah muara sungai Banten, dan telah diberikan tembok keliling; di sebelah barat didirikan perkampungan bertembok yang diperuntukkan bagi orang asing. Berdasarkan peta yang dibuat Cor temunde, di sebelah barat kota terdapat penginapan orang-orang Eropa dan komplek orang-orang Cina; beberapa kanal dinding kota dan jalan dipindahkan.

4. 1659-1725

Setelah berjalan dua abad, pertumbuhan kota Banten masih berlanjut; kanal-kanal telah ditambah, salah satunya yang tertua digunakan untuk perkampungan orang asing (kota baru) dan di sebelah timurnya ada pasar yang ramai; pertembangan keliling sekarang telah disempurnakan; meskipun tidak digambarkan dalam peta Valentijin, Belanda telah mendirikan pertembangan yang kuat di sudut utara berhadapan dengan laut; benteng tersebut dibangun atas permintaan Gubernur Jenderal VOC waktu itu, Cornelis Speelman, dan sekarang dikenal dengan sebutan Benteng Spellwijk.

5. 1725-1759

Perluasan jalan dan sistem kanal membuat parit-parit di sekitar kraton Surosowan dan perbentengan Belanda; kanal yang melintasi jembatan Rantai telah diluruskan ke arah timur sampai ke bagian selatan pasar Karangantu; dari peta Heydt terdapat gambar proses perpindahan dan perubahan rencana kota meliputi aspek arsitektur, kanal-kanal, jalan-jalan dan tembok-tembok kota; dengan menganalisis peta-peta kuno dan penginderaan jauh, kita dapat menelusuri perpindahan dan penafsiran kota lama Banten; pada 1750 terjadi pemberontakan terbesar di Banten, sejalan dengan perluasan bangunan-bangunan Belanda; menurut data sejarah, tahun 1751 revolusi dapat ditindas; situasi ini telah memperkokoh kedudukan Kompeni Belanda dan menjadikan kerajaan Banten semakin lemah.

6. 1759-1902

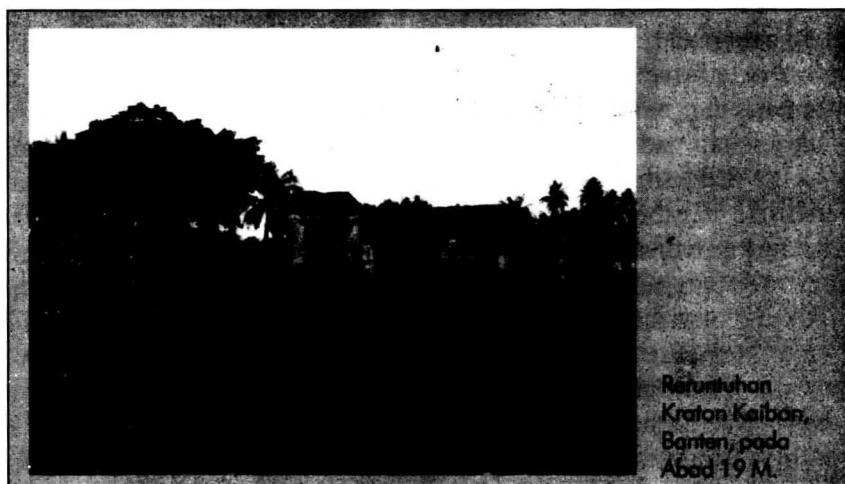
Setelah kunjungan Stavorinus pada 1769 hingga 1787, tidak terdapat sumber-sumber lain yang mencatat perkembangan kota ini; menurut Breughel, yang menulis tentang Banten pada 1787, ada beberapa gudang dan penjara, selain sebuah pendopo dengan *platform* setinggi 10-12 kaki memenuhi permukaan alun-alun; bagian-bagian pemukiman penduduk asli kota itu tampak tidak terlalu banyak berubah, hanya beberapa rumah yang beratap genteng; pada 1795, cacah jiwa distrik Banten diperkirakan sebanyak 90.000 orang, di luar cacah jiwa di seluruh Jawa, yaitu 3,5 juta orang; di sana masih terdapat kampung Arab yang terletak di antara kraton Surosowan dan Karangantu, tetapi dikatakan pada waktu itu 4/5 rumah-rumah Cina sudah tidak dihuni; kekuatan ekonomi Batavia terlalu kuat, status Banten menjadi pemukiman propinsi atau daerah; peristiwa-peristiwa politik dan militer, perang Napoleon, pendudukan Inggris, serta kembalinya pendudukan Belanda, menyebabkan pemukiman Banten secara perlahan menurun, sehingga kedudukannya menjadi desa; Banten kemudian terbakar pada 1808-1809; sesudah tahun itu berita tentang kota Banten hanya mencatat bahwa Kaibon didirikan sebagai kraton pada 1815 untuk ibu Sultan Rafiuddin.

Kota Banten Lama sebagai "Open Museum"

Banten Lama juga memiliki beberapa ciri yang secara umum ditemukan di kota-kota Islam yang sejaman, baik di Nusantara maupun di bagian-bagian lain di dunia Muslim. Sebagian besar pusat-pusat kegiatan utama, sebagaimana kota Islam di Indonesia maupun Afrika dan negara-negara Arab, memiliki istana, pasar dan masjid. Pemukiman

dibagi menurut pekerjaan dan etnik, sebagaimana halnya kota-kota pada Abad Pertengahan di kota-kota Islam lain. Bahkan, Banten bisa jadi merupakan kota Islam terbesar tidak hanya pada masanya, tetapi juga seluruh sejarah Nusantara. Pada akhir abad ke-16, Banten telah menampilkan ciri-ciri umum kota Islam, yang bisa ditemukan di tempat lain di dunia.

Kota-kota di tanah Jawa muncul sejalan dengan penyebaran Islam. Beberapa kalangan cenderung berpendapat, komponen-komponen kota adalah ciri umum yang terdapat di banyak kota di dunia Muslim; pola-pola pemukiman di dalam kota-kota di Jawa merupakan adaptasi dari bentuk baku kota-kota Islam. Namun informasi sejarah telah menunjukkan bahwa asumsi tersebut tidak benar. Distribusi fisik tempat-tempat umum dan perseorangan di Banten Lama, dan di manapun juga, melanjutkan tata-letak kota tradisional Jawa, sebagaima-



na halnya komplek-komplek orang Jawa pada masa pra-Islam. Jawa telah memiliki pola sendiri dalam urbanisasi, dengan beberapa unsur yang serupa dengan kota-kota yang sejaman di bagian-bagian lain di Asia Tenggara. Kita memperoleh gambaran bahwa kota-kota tersusun dari kegiatan-kegiatan individu-individu, dan pengenalan Islam bukan merupakan hasil satu perubahan yang revolusioner di dalam tata cara hidup orang Jawa. Ia merupakan hasil dari proses evolusi.

Sumber-sumber sejarah tidak memungkinkan kita untuk bisa membuat rekonstruksi tahap-tahap perkembangan kota secara rinci. Ketika penelitian arkeologi diselenggarakan, kita lebih banyak memperoleh informasi mengenai hubungan antara perubahan-perubahan pada aspek budaya. Pada 1596 terdapat gambaran rinci mengenai pemukiman dan kehidupan penduduk kota, yang tampak telah mengalami ber-

bagai perubahan. Gambaran pertama adalah tentang penduduk yang telah menerima pengaruh Islam, tetapi suasana kota secara umum masih menunjukkan gejala yang berasal dari masa yang lebih tua; dan ia mungkin lebih merupakan setting suatu kota pedalaman agraris, yang sangat berbeda dengan pusat komersial yang sibuk di jalur pelayaran ke beberapa negara. Apa yang kita lihat sekarang merupakan antiklimaks dari gambaran seperti yang disebutkan di atas.

Banten kini tidak lebih dari sisa sebuah reruntuhan. Yang masih tersisa hanya sistem kanal, tembok-tembok keraton, keraton Kaibon, Benteng Speelwijk serta beberapa sarana pelabuhan yang miskin. Oleh karena itu, pada 1915 sampai 1930, Banten dipugar oleh pemerintah Belanda. Namun, pemugaran ini tampaknya tidak mencatat peralihan secara kronologis, khususnya kanal-kanal dan tembok-tembok kota. Restorasi dan pemeliharaan Banten Lama dilanjutkan oleh pemerintah Indonesia dari tahun 1945 sampai sekarang. Masalah utama ialah, beberapa runtuhan dan situs rusak berhamburan. Sejak Pelita II upaya pelestarian terhadap situs Banten telah mulai digarap secara sistematis dan berkesinambungan. Penelitian arkeologi sudah mulai dilaksanakan pada 1976, dan pemugaran Kota Lama Banten dimulai sejak 1978. Hasilnya kini sudah mulai nampak, misalnya pada hasil penelitian dan berbagai publikasi yang diterbitkan, dan artefaknya telah terkumpul serta terklasifikasi. Maka ciri-ciri kota Banten sebagai kota metropolitan, yang diperoleh dari sumber sejarah, kini telah didukung oleh hasil penelitian arkeologi.

Hasil penelitian tersebut antara lain adalah ditemukannya situs industri logam serta industri gerabah, temuan barang perdagangan dan sebagainya. Berbagai temuan artefak berupa barang impor seperti keramik asing yang berasal dari berbagai negara ditemukan di hampir setiap jangkal tanah di situs Banten. Hal ini menunjukkan bahwa Banten memang pernah menjadi bandar yang besar. Pemugaran sisa bangunan kota seperti Keraton Surosowan, Kaibon, Jembatan Rante, benteng Spelwijk, Menara Pacinan lama dan bangunan lain telah berhasil memberi citra kehadiran reruntuhan bangunan itu sebagai saksi sejarah eksistensi kota lama Banten. Dari hasil penelitian dan pemugaran tersebut, upaya selanjutnya adalah merancang kota lama Banten dengan mengembangkannya menjadi "taman purbakala".

Sebuah rencana induk (*masterplan*) taman arkeologi Banten telah dibuat, dan di situs ini telah dilakukan pemugaran secara sistematis dan terencana. Rencana ini dapat membantu mengidentifikasi area-area yang harus dipelihara secara terbuka. Situs ini secara umum masih tetap terpelihara, dan beberapa dari sisa-sisa fondasi bangunan masih terpendam dalam tanah. Untuk ekskavasi berjangka panjang, beberapa-

pa area sasaran yang menjadi tempat hunian masyarakat terus dilakukan dengan ijin Direktorat Perlindungan dan Pembinaan Peninggalan Sejarah dan Purbakala.

Menurut peta geologi, situs ini berketinggian sekitar 0-25 meter di atas muka laut, dengan kemiringan 2%. Dari daerah lain, yaitu Banten Girang ke arah selatan terdapat daerah perbukitan yang berketinggian antara 25-100 meter di atas permukaan laut. Curah hujannya tinggi setiap tahun, sekitar 1840 mm, dan temperaturnya sekitar 26-27 derajat celcius, dengan kelembaban sekitar 26-27 derajat celcius. Permukaan tanah daerah Banten Lama dan Tirtayasa, kira-kira 15 km ke arah timur, semakin rata. Keduanya adalah zona *alluvial* (beting pantai, daerah luapan banjir, dan sekitar aliran sungai). Seringkali terjadi banjir besar setelah hujan yang sangat deras. Jenis lempung Banten Lama adalah seperti *alluvial*, *hidromorf* dan *gleihumus*. Proses pengubahan oleh air sungai berasal dari sedimentasi lempungan, sungai dangkal kurang 0,5 meter dalamnya, begitu pula air muka tanah begitu dangkal, pada kedalaman sekitar 0,5-3 meter, dan sungai berair sepanjang tahun. Hal itu membuat lumpur dari hulu yang terbawa sepanjang aliran sungai setelah turun hujan lebat, akan membentuk tanah baru sepanjang tepi laut yang disebabkan pengendapan alami. Kenyataan ini menjadi masalah bagi kita, bagaimana menggali situasi di sekeliling kolam-kolam ikan.

Dari uraian di atas, jelas bahwa kota Banten Lama dengan peninggalan sejarahnya kini merupakan sebuah "museum terbuka" (*open museum*). Dalam museum besar ini terefleksikan sebuah "bayangan masa silam kota dan masyarakat Banten". Beberapa artefak dari hasil penelitian dan pemugaran yang tersimpan di museum situs Banten merupakan gambaran ciri kehidupan masyarakat kota Banten di masa lampau.

Berbondong-bondong para peziarah yang datang dan berkunjung ke Banten untuk berziarah ke makam Sultan dan para ulama Banten. Jumlah peziarah mencapai lebih dari satu juta orang setiap tahun. Ini menunjukkan bahwa Sultan dan para ulama Banten telah berhasil mengislamkan daerah Banten dan Nusantara. Karenanya, mereka dengan berziarah ingin menunjukkan rasa hormat mereka kepada para sultan dan ulamanya. Ini juga suatu fenomena dari suatu "*life museum*" yaitu "museum hidup" berupa para peziarah dan obyek peziarah.

Prospek Masa Depan

Penelitian, preservasi, konservasi dan restorasi peninggalan sejarah dan purbakala di situs Banten Lama merupakan investasi yang menyerap tenaga, waktu dan dana yang tidak kecil. Corak khusus, nilai serta posisinya dalam alur sejarah lokal maupun nasional menyebabkan situs Banten Lama dikunjungi oleh berbagai kalangan dengan frekuensi

cukup tinggi. Sungguh disadari bahwa setiap upaya mobilisasi dan realisasi dana, sebaliknya, harus menghasilkan nilai tambah dan manfaat seluas-luasnya, baik dari segi ilmiah maupun praktis. Satu proses panjang telah dilalui oleh masyarakat dan budaya Banten sejak kawasan ini berkembang menjadi pusat peradaban Islam, hingga kemudian lenyap dari panggung sejarah. Banten menjadi puing-puing tradisi yang kurang diperhitungkan.

Anggapan dasar itu kemudian menjadi pendorong kuat untuk berupaya secara maksimal, agar situs Banten Lama, yang memiliki potensi sumberdaya kultural, bisa meningkatkan sektor ekonomi masyarakat. Dalam kerangka pemikiran ini, pemerintah daerah dan masyarakat Dati II Kabupaten Serang dan Banten Lama berupaya secara maksimum agar sumber daya kultural Banten Lama dikembangkan menjadi kegiatan ekonomi, memiliki kemanfaatan nasional dan membantu peningkatan kualitas budaya, nilai, dan tradisi baik di tingkat daerah maupun nasional.

Rencana pembangunan dan pemanfaatan potensi kultural Banten Lama mengacu pada pemanfaatan potensi kesejarahan serta kepurbakalaan. Karena itu, tegasnya, pengembangan program arkeologi dan sejarah merupakan komponen pengembangan utama dan pertama, yang didukung komponen-komponen pengembangan lain.

4

Peninggalan Arkeologi Samudra Pasai dan Brunei Darussalam

Tulisan ini akan mengkaji situs pemukiman kuna di Samudra Pasai dan Brunei Darussalam sebagai pemukiman berukuran kota yang berkembang pada awal pertumbuhan Islam di Sumatra dan Nusantara pada umumnya. Samudra Pasai Brunei Darussalam sebagai kota bandar setidaknya dapat diamati melalui variabel-variabel komoditas barang dan jasa yang dipertukarkan, keragaman etnis yang datang atau tinggal, baik sementara atau menetap dan beberapa aspek lain yang berhubungan dengan kehidupan kota.

Jika variabel-variabel tersebut dapat dijelaskan, termasuk administrasi politik sebagai pola managemen kota bandar, dapat ditetapkan—meski secara sederhana—rekonstruksi peran kota bandar Samudra Pasai dan Brunei pada skala lokal, regional dan internasional. Karena itu, dipandang perlu adanya kajian-kajian untuk menjembatani data, analisis dan rekonstruksi. Dalam hal ini, yang penting adalah mengamati dunia lintas barang, jasa dan orang dari dan ke dua kota tersebut antara awal abad ke-13 sampai abad ke-16. Sebagai kota bandar, baik Samudra Pasai maupun Brunei harus didekati melalui konsep arkeologi pemukiman, yakni berupa kajian distribusi spasial terhadap okupasi dan aktivitas masyarakat, yang tersusun dari berbagai kelom-

pok sebagaimana diwujudkan melalui situs-situs pada sesuatu wilayah tertentu (Sharer dan Ashmore, 1980: 421).

Persebaran peninggalan arkeologi merupakan petunjuk atau bukti dari okupasi manusia serta kegiatan yang dilakukan, sehingga ia bisa dianggap sebagai perwujudan dari gagasan dan tindakan manusia masa lalu (Mundardjito, 1990: 21). Dalam kriteria Binford, komunitas yang mengokupasi Samudra Pasai pada masanya bisa dianggap sebagai masyarakat dengan ciri *economic maintenance*, yang tidak hanya mengkonsumsi habis aktivitas ekonomi subsistensinya, tetapi juga melakukan preparasi serta distribusi (1979: 13). Ini berarti—and memang demikian—masyarakat Samudra Pasai telah memantapkan penyelenggaraan pertukaran barang dan jasa. Pertukaran tersebut mungkin sebagai cara untuk memperoleh barang dan jasa yang tidak diproduksi sendiri (Sharer dan Ashmore, 1980: 434). Untuk menjelaskan hal itu semua, akan dibahas data arkeologi dan data sejarah yang diarahkan pada peran sejarah kota Bandar Samudra Pasai dan Brunei Darussalam.

Untuk itu, berikut ini akan dijelaskan—khususnya melalui peninggalan arkeologi—kegiatan ekonomi di Samudra Pasai dan Brunei, termasuk hasil kegiatan serta dampaknya terhadap pertumbuhan dan perkembangan kota.

Arkeologi Samudra Pasai

Kerajaan Samudra Pasai terletak antara Sungai Jambu Air (Krueng Jambu Aye) dengan Sungai Pasai (Krueng Pasai), di Aceh Utara dekat pantai Lho'Seumawe (Kusmiati, 1980: 477). Namun, beberapa pakar menyebut kerajaan itu berlokasi di tempat yang berbeda (Ambary, 1982: 120). Hill (1960: 12), misalnya, mengajukan teori bahwa kerajaan Samudra Pasai yang pertama di hulu Sungai Peusangan (sekarang terletak di pedalaman Gayo). Alasan Hill, karena Sungai Peusangan pada masa tersebut merupakan jalur perdagangan penting. Berita tertua tentang Samudra Pasai diperoleh dari catatan Cina pada 1288, yang menyatakan bahwa *Lan wu li* (Lamuri) dan *Sawen-ta-la* (Samudra), sama-sama mengirimkan utusan ke negeri Cina. Sebelumnya, sumber Cina abad ke-12 M mencatat bahwa lada merupakan salah satu komoditas utama dari Samudra Pasai dan Pidie (Roelofsz, 1962: 19), dan keduanya dikenal sebagai pelabuhan Samudra. Sumber selanjutnya adalah dari Marcopolo (1292), yang menyebut beberapa kerajaan di Sumatera, di antaranya Ferlec, Basma, Dagrian, Lamuri dan Fansur. Marcopolo sama sekali tidak menyebut Samudra Pasai, tetapi Basma yang letaknya berdekatan dengan Pasai. Marcopolo mencatat, di Ferlec telah ada masyarakat Islam (Iskandar, 1959).

Sebagai bekas kerajaan Islam besar, Samudra Pasai meninggalkan berbagai jenis sisa budaya dan tradisi yang sebagian terekam dalam artefak, naskah dan tradisi tutur. Arkeologi Samudra Pasai antara lain dapat diamati dari sebaran makam-makam Islam-awal, di kawasan yang diasumsikan sebagai wilayah Samudra Pasai, yakni di Kecamatan Samudra Pasai, satu dataaran di muara sungai Koncok dan Sungai Pase (Sodrie, 1992: 54-55). Ini meliputi situs-situs makam kuna Kuta Karang, Beuringin, Batee Balee, Kota Krueng, Peut Ploh Peut, Pie, Mancang dan Blang Pria.

Dari penelitian makam-makam tersebut, dapat ditelusuri silsilah raja-raja Pasai, yang ternyata juga paralel dengan isi teks *Hikayat Raja-Raja Pasai*, tipologi nisan/jirat kubur yang mengacu pada tipe umum Aceh, serta masuknya unsur-unsur asing ke dalam konstelasi nisan yang digunakan di Samudra Pasai, yakni yang digunakan untuk kubur Sultan Nahrisyah, Abdul Rahman al-Fasi dan Abdulilah. Nisan dari batu granit berukir kaligrafi indah ini memiliki persamaan dengan nisan makam Malik Ibrahim di Gresik. Dilihat dari tipologinya, nisan-nisan tersebut diduga diekspor dari Cambay (Gujarat). Sebaliknya, tipe dan sub-tipe Aceh pada nisan-nisan Samudra Pasai dibuat dari jenis batu Meurassa, jenis batu yang boleh dilihat di sepanjang jalan raya dari Banda Aceh ke pantai Tanjung Batu (Yatim dan Natsir, 1990: 25). Selain itu, benda-benda tersebut juga dikenal luas penggunaannya di Malaysia dan Brunei Darussalam. Maka bukan tidak mungkin, nisan tipe Aceh pernah menjadi komoditas ekspor, baik karena hubungan perdagangan maupun kultural.

Pada 1976 dilakukan pemetaan dan survey di Samudra Pasai, yang dipusatkan pada situs-situs makam di atas dan situs-situs lain. Dari hasil pemetaan itu, ditetapkan pembukaan kotak-kotak uji arkeologis di Meunasa Beuringin dan Meurandeh (Ambary 1976: MS), dengan hasil-hasil sebagai berikut. Dari muka tanah di Peut Ploh Peut, dekat Meunasah Beuringin, berhasil dikumpulkan sampel pecahan gerabah lokal dalam jumlah besar yang umumnya polos, manik-manik dari batu (*mutesala*) serta fragmen gelang-gelang kaca, pecahan keramik asal Cina, Annam dan Siam yang seluruhnya dari abad ke-14-17 M. Hasil pembukaan kotak uji memperlihatkan kesamaan isi budaya antara permukaan dan lapisan tanah, bahkan dari dua kotak uji berhasil diperoleh lebih dari 1.000 fragmen gerabah lokal.

Pembukaan kotak uji di Meurandeh dilakukan pada petak tanah yang berketinggian ±2 meter di atas muka laut, dalam bentuk parit berukuran 1.5 x 15 meter. Parit tersebut dibuka untuk menelusuri sisa bangunan kuna yang ada pada jalur parit tersebut. Hasil ekskavasi, selain dapat memperlihatkan sebagian besar sisa bangunan, juga

menghasilkan data berupa unsur bangunan dari batu, bata dan besi serta sisa-sisa fondasi. Dalam pemasangan bata tidak tampak digunakan spesis, yang umumnya menjadi ciri bangunan sebelum abad ke-17 M atau bangunan masa 14-16 M.

Temuan penting lain adalah pecahan gerabah lokal dan keramik asing, serta fragmen-fragmen benda dari besi, perunggu dan timah. Selain itu, dari kotak ekskavasi juga ditemukan dua mata uang kuna dari timah, yang berasal dari masa pemerintahan Sultan Malik al-Zahir. Sementara dari permukaan tanah ditemukan tujuh mata uang kuna dari timah, bagian depan memuat nama Sultan Malik al-Zahir dan pada muka lainnya memuat nama al-Sultan al-'Adil. Tidak jauh dari plot penelitian ini ditemukan sebuah lubang penumpukan sampah, yang isinya antara lain sejumlah besar keramik asing dari berbagai periode dan asal negara. Kesimpulan sementara hasil ekskavasi di dua lokasi tersebut, di lokasi pertama sangat boleh jadi merupakan pemukiman orang bukan bangsawan (*common people*), dan dari lokasi kedua merupakan hunian golongan elite, kalangan raja atau mungkin orang asing.

Berkaitan dengan mata uang yang ditemukan, Samudra Pasai memang merupakan kerajaan Islam Nusantara pertama yang mengeluarkan mata-uang emas sebagai alat tukar resmi, pertama kali pada masa pemerintahan Sultan Muhammad Malik al-Zahir (1297-1326), yang sampai saat ini dianggap sebagai derham tertua (Alfian, 1979: 8). Ini berlangsung ketika Samudra Pasai berkembang sebagai pusat perdagangan dan pusat pengembangan Islam terkemuka di Selat Malaka di akhir abad ke-13 M. Pengenalan mata uang sebagai alat tukar resmi ini kemudian berkembang pula di bandar Malaka, di mana raja Malaka pertama, Parameswara, mengadakan aliansi dengan Pasai memeluk Islam dan menikahi puteri Pasai. Banyak pedagang dari Pasai pergi ke Malaka, dan bersamaan dengan itu, mereka memperkenalkan sistem penempatan mata uang emas ke Malaka (Alfian, 1979: 9).

Dari kajian mata uang Samudra Pasai, dapat disimpulkan antara lain bahwa dirham Aceh berdiameter lebih besar daripada derham emas Samudra Pasai. Dalam mata uang Aceh, seperti di Samudra Pasai, nama raja diikuti kebiasaan pencantuman gelar Malik al-Zahir dan pencantuman gelar al-Sultan al-'adil. Namun sejak masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda, gelar terakhir tersebut tak dicantumkan. Begitu pula gelar Sultan al-'Adil ditemukan pada mata uang emas Sultan Ahmad (Malaka, 1510). Di Kelantan, Pattani digunakan gelar Malik al-'Adil, dan di kerajaan Kedah adalah gelar Adil Syah. Di Samudra Pasai setidaknya dikenal jenis-jenis mata uang dirham atau derham dengan ciri-ciri emas 17-18 karat, diameter 1 cm, berat 0.57 gram,

sebanding dengan 1/4 dollar Spanyol atau 500 casch/caxa; dinar dari emas, 7/10 murni, diameter 1,6 cm, berat 9-10 gram; dan yang terakhir adalah mata uang timah yang berbentuk sama dengan dirham, boleh jadi sebagai alat tukar langsung di pasar (Kusmiati, 1980: 482).

Bukti kontak lain dengan wilayah luar di daerah Aceh, yang semasa dengan eksistensi Samudra Pasai atau bahkan lebih awal, adalah penemuan prasasti berbahasa Tamil di Barus dan Banda Aceh. Di Barus, atau tepatnya di Lobu Tua, prasasti berbahasa Tamil (7/8 bagian disimpan di Museum Pusat dan 1/8 bagian masih di Lobu Tua) yang menunjuk angka 1088 M (Ambary, 1979: 13). Sementara di Kedai Gadang dan Bukit Hasang ditemukan himpunan keramik yang berasal dari abad ke-14-17 M. Di komplek Makam Batu Badan, masih di Barus, juga ditemukan sebuah makam dengan nama wafat Maesurah berangka tahun 602 H/1206/7 M. Sebaliknya, penemuan prasasti beraksara dan berbahasa Tamil di Kodya Banda Aceh pada tahun 1990, batu, 173 x 40 x 16 cm, sampai sekarang belum dapat diidentifikasi, juga belum dapat dipastikan semasa dengan temuan prasasti Tamil di Lobu Tua.

Masih di belahan utara Sumatera, sebuah situs yang diduga merupakan salah satu pusat perniagaan pada abad-abad 12-14 M ialah situs Kota Cina, yang terletak di lembah Deli pantai timur Sumatera Utara, \pm 16 km dari kota Medan. Dari situs ini pernah ditemukan sebuah batu bertulis—yang sampai sekarang belum pernah dijumpai kembali—sisa bangunan keagamaan, Hindu dan Buddha, sisa pertukangan logam, dan sisa pemukiman pada kawasan seluas \pm 25 Ha. Data artefak dari situs ini antara lain keramik, mata uang logam, manik-manik, pecahan gelas, damar, emas dan sisa biota darat maupun laut.

Arkeologi Brunei Darussalam

Sejarah Brunei Darussalam antara lain diperoleh dari sebuah risalah yang ditulis Haji Awang Mohammad Jamil al-Sufri (1990). Dia mengawali pembahasannya dengan menyatakan, Brunei adalah sebuah negara tua di alam Melayu, mempunyai warisan sejarah yang bersanding dengan Palembang Tua di Sumatera dan Tarumanagara di Jawa, dan juga kerajaan-kerajaan Islam Melayu lain di rantau, seperti Perlak, Pasai, Malaka, Demak dan Aceh. Dewasa ini, Brunei Darussalam adalah sebuah negara Kesultanan Islam dengan wilayah seluas 5.765 km², berpenduduk lebih dari 200.000 jiwa, terletak beberapa derajat di sebelah utara garis katulistiwa.

Catatan tertua mengenai Brunei Datussalam adalah sebuah toponim berbahasa Cina. Nama Brunei dalam toponim disebut dengan istilah *P'o-li*, *P'o-lo* atau *P'o-ni*, dan kemudian *Bunlai'*. Dalam catatan Arab,

Brunei dikenal sebagai *Dzabaj* atau *Ranj*. Oleh para pedagang Arab di Laut Cina Selatan, nama ini kemudian disebut dengan Brunei. Pada abad ke-6, tercatat *P'oli* telah mengirim utusan ke Cina dengan membawa upeti, termasuk tikar emas. Menurut Groeneveldt, yang mengkaji sumber-sumber Cina, menyebutkan bahwa pada abad itu *P'oli* telah memerintah sekitar 136 daerah, dan melakukan pelayaran sampai ke Canton, Cina, yang mengikuti tiupan angin, yakni 60 hari (Groeneveldt, 1867: 80). Sumber Cina kembali menyebut bahwa pada abad ke-7, *P'oli* telah berubah nama menjadi *P'o-lo*. Berita dari Dinasti Tang menyatakan, pada 669 M Raja *P'o-lo* telah menghantar utusan ke Cina bersama-sama utusan Huan-Wang (Siam). Sementara itu, catatan masa Dinasti Sung (abad 10-13) menyebut daerah yang sama dengan *P'uni*, yang berjarak layar (tiupan angin biasa) 45 hari dari Jawa dan 40 hari dari *San-bo-tsai* (Palembang) serta sekitar 30 hari dari Champa.

Islamisasi di Brunei berlangsung dari bagian barat Asia Tenggara, setelah melalui India, Sumatera Utara, dan Malaka sejak abad ke-16 M (B. Watson Andaya & L.Y. Andaya 1982: 58). Namun pendapat ini kemudian terbantahkan dengan ditemukannya bukti-bukti sejarah lain, khususnya data arkeologi sejarah yang termuat dalam batu "Selasilah atau Tarsilah Brunei". Berbeda dengan pendapat di atas, data arkeologi ini menarik garis latar belakang Brunei mundur jauh lebih ke belakang, yaitu sebelum abad ke-11 M atau paralel dengan kehadiran seorang Muslimah di Leran, Gresik, bernama Fatimah binti Maemun bin Hibatallah (1082 M). Data ini juga hampir semasa dengan inskripsi pada nisan Ahmad bin Abu Ibrahim bin Abu 'Arradah (1039 M) yang terdapat di Phan-rang/Padburangga, suatu wilayah di Champa yang masyarakatnya orang-orang Cham kuno yang memakai bahasa Melayu-Polonesia, dan kebanyakan dari mereka beragama Islam.

Dari batu Tarsilah Brunei inilah berkembang pencarian rincian jatidiri yang lebih lengkap. Sama halnya dengan nisan tokoh Fatimah binti Maemun di Leran, Gresik, nisan tertua di Brunei juga adalah nisan seseorang Muslim berbangsa Cina yang dikenal di pekuburan Rengas dengan nama Mr. 'Po, yang meninggal hampir bersamaan dengan meninggalnya Malik al-Saleh pada 1264.

Pembahasan berikut ini berdasarkan pendekatan arkeologi-sejarah, dengan menekankan fase-fase situs besar Islam di Brunei, Kota Batu, Pulau Cermin, Klanggeh (Residensi), Kampung Air, serta Makam Diraja/Rengas/Bandar Sri Begawan. Pendekatan ini dipilih karena pada masa-masa eksistensi Kesultanan Samudra Pasai dan Brunei Darussalam, inskripsi dan naskah sebagai data tekstual dapat dianggap representatif untuk menggambarkan kontak-kontak kultural yang mungkin pernah terjadi antara keduanya. Inskripsi pada makam-makam

kesultanan, termasuk Batu Tarsilah di Brunei Darussalam, memiliki tingkat reliabilitas dan keterwakilan yang cukup memadai.

Komplek-komplek makam yang menjadi sasaran pembahasan pada makalah ini adalah komplek makam yang terdapat di sepanjang Daerah Aliran Sungai Brunei. Dan untuk itu di sini akan diambil sample, yakni kompleks makam Koto Batu, Jolan Residensi dan Ki Anggeh, Makam Di Raja, Rengas dan Tumasek. Kelima buah kompleks tersebut merupakan lokasi-lokasi yang telah ditinjau oleh Achmad Cholid Sodrie dalam program Bengkel Cari Gali Intra Asean ke-VI dan pada 1991, dan kemudian dilanjutkan pada 1993, khususnya penelitian di Situs Kota Batu.

Komplek Makam Kota Batu (KMKB)

Secara garis besar KMKB ditetapkan situsnya mulai dari Kawasan Museum sampai ke Tapak Satu, yakni Komplek Makam Sultan Bolkiah (KMSB). Di sini dapat dilihat gejala-gejala arkeologis dari berbagai makam, yang memiliki ciri-ciri sebagai berikut: (1) makam di sebelah utara Museum pada umumnya bercungkup-cungkup (atap rumah), dan belum dapat diidentifikasi secara tegas nama-nama tokoh yang dimakamkan; (2) sejumlah makam lainnya berada pada level lebih rendah dari level horizon museum; (3) terdapat makam Sultan Syarif Ali, dan diseberangnya makam Syekh Adam (dengan dua buah nisan bersama istrinya); dan selain itu (4) terdapat makam Sultan Bolkiah.

Secara umum KMSB dapat dibedakan ke dalam 3 kelompok, yakni KMSB itu sendiri, yang terdiri dari dua makam besar dalam satu cungkup: makam Sultan Bolkiah beserta permaisurinya, Lada Machane, dan sejumlah makam kecil yang hingga saat ini belum diteliti secara rinci. Dan kedua adalah komplek makam yang berada di bagian atas dengan tinggalan berupa batu-batu berbentuk empat persegi. Di komplek ini pun dijumpai sebuah batu panjang berukir, yang dari segi bentuknya menimbulkan dugaan bahwa bagian atas makam memiliki pengaruh seni pahat Cina. Komplek makam lain belum diidentifikasi, meski di komplek ini pernah ditemukan dua buah nisan yang bagian atasnya memiliki kesamaan bentuk dengan bagian atas makam Sultan Bolkiah. Pada penelitian 1991 juga ditemukan dua buah liang lahat, tepatnya di antara dua buah jalur batu-batu berukir atau berhi-as.

Sementara itu, hasil pengamatan terhadap tipologi nisan-nisan di KMKB secara umum dapat diuraikan dalam tiga poin berikut: (1) kategori bentuk nisan makam Sultan Bolkiah dengan ciri hiasan bunga teratai kuncup dan hiasan air mulih, yang selanjutnya disebut sebagai nisan I; (2) kategori nisan makam para Ulama, yakni makam Syarif

Ali, Syekh Adam, dan makam-makam lain yang terletak di sebelah utara Museum. Meskipun belum bisa diidentifikasi nama-nama tokoh yang wafat, komplek makam tersebut di sini disebut bentuk nisan II; dan (3) adalah kategori umum. Ini tidak mengacu pada bentuk spesifik, sulit diperoleh identifikasi nama tokoh-wafat, morfologinya mulai dari pipih, bulat, dan tidak bersaturan (*irregular*). Selain dibuat dari batu alam biasa, tiga di antaranya dibuat dari adonan semen, pasir dan kerikil. Beberapa nisan di KMSB bahkan dibuat dari kayu.

Penting dijelaskan, atribut pokok bagi kategori kedua di atas adalah morfologi bagian atas nisan serta tulisan yang terdapat di dalamnya. Kategori nisan Sultan dicirikan morfologi di bagian puncak nisan yang biasanya berbentuk kurung kurawal dengan tiga lengkungan saling berhadapan. Ini dalam takson tipe Brunei disebut pola hias "air mulih". Tulisan-tulisan di dalamnya sejajar dengan bentuk tulisan serupa pada nisan-nisan Aceh.

Makam Sultan Bolkiah, yang terbina lengkap itu, terdiri dari bagian nisan dan jirat (*kijing*). Bagian jirat berbingkai membentuk panil-panil hiasan floralistik (daun, suluran dan bunga), dan pada bagian kaki makam penuh dengan ragam hias dedaunan. Di sebelah barat makam Sultan ini terdapat sebuah nisan berbentuk segi empat dengan bagian puncak membesar, dan nisan ini diidentifikasi sebagai nisan makam dari permaisuri Sultan Bolkiah. Nisan ditempatkan di tengah-tengah makam, salah satu tradisi di Brunei Darussalam dalam hal makam bernisan tunggal. Seni tulis pada nisan tersebut sedikit agak khas, karena memperlihatkan seni tulis bergaya Kufiq dalam bentuk kaku (balok). Di kawasan lain, gaya bentuk Kufiq ini ditemukan di pekuburan Bukit Sogan Tutong.

Kompleks Makam Residensi dan Ki Anggeh (KMR-KA)

Lokasi makam ini, seperti halnya lokasi makam di Daerah Aliran Sungai Brunei, berada di lereng perbukitan yang cukup luas. Secara fisiografis, antara KMKB dan KMR-KA ini dipisahkan komplek Perkuburan Dagang. Dilihat populasi makamnya, makam di KMR-KA merupakan yang tertinggi. Hal ini mungkin disebabkan perkembangan dan pertumbuhan pemukiman yang semakin padat. Bila dilihat dari tipologi nisan, nisan-nisan di KMR-KA dapat dianggap memiliki variasi bentuk dan macam nisan paling lengkap, sehingga dalam banyak hal dapat digunakan sebagai penunjuk dalam tipologi nisan di Brunei Darussalam secara umum. Di lokasi KMR-KA ini tampak antara lain nisan-nisan yang lazim terdapat di Brunei dan memiliki kesamaan dengan nisan-nisan di Aceh dan Riau. Sejumlah nisan memiliki ragam hias yang menunjukkan pengaruh seni-hias Hindu, dan bahkan Cina. Sementara itu diamati dari segi kaligrafi pada inskripsi nisan, tampak penggunaan aksara Arab dan Cina.

Di antara bentuk-bentuk nisan di KMR-KA mengacu pada bentuk pagoda yang lazim terdapat dalam arsitektur agama Buddha. Di Ki Anggeh terdapat sebuah nisan berbentuk pagoda yang di Jawa dan Bali disebut Meru, dengan sebelas tingkatan setinggi 120 cm. Di samping itu, ditemukan pula nisan tipe air mulih seperti dijumpai tipe nisan sultan, di mana salah satu di antaranya disebut sebagai nisan makam salah seorang puteri keturunan Sultan Abdul Majid. Nama terakhir ini tidak disebutkan dalam Tarsilah Brunei, konon karena beliau kemudian bermukim di Cina. Nisan lainnya bertipe kuncup bunga teratai yang sepintas lalu menyerupai hiasan rambut Sang Buddha. Pada sebuah nisan juga dijumpai kutipan ayat Kursi (QS. al-Baqarah: 255) dan doa-doa yang biasa dibaca pada saat orang meninggal.

Sejauh ini di Brunei baru dijumpai dua pasang nisan tipe Aceh, yakni tipe Malik al-Saleh. Satu pasang terletak di dekat Sungai Ki Anggeh, dan sepasang lainnya berada pada bagian lebih bawah. Kehadiran nisan tipe ini diduga berkaitan dengan hubungan antara negeri Pahang dengan Brunei pada masa tersebut (H. Matussin Omar, 1980: 31-37). Diinformasikan, nisan tipe Aceh dibuat di Meurassa, Banda Aceh, namun Othman bin Yatim (1986: 293) memperoleh informasi lain dari T. Ibrahim Alfian, yang menyatakan bahwa tempat pembuatan nisan tipe batu Aceh berpusat di Embangan, sekitar 10 km sebelah utara Lhoksuemawe, yang dahulunya merupakan pusat Kesultanan Samudra-Pasai.

Hal lain yang menarik dari tipologi nisan di KMR-KA ini adalah, hadirnya tipe nisan yang disebut sebagai Tipe Riau di Pulau Bintan, yang memiliki morfologi umum dengan memperlihatkan lekukan bagian atas dan tengah lebih besar beserta penampang pipih atau bulat. Yang pipih umumnya bersegi empat, enam atau lebih. Populasi nisan tipe Riau ini jauh lebih tinggi daripada populasi nisan tipe Aceh, dan dikenal luas di Kota Batu, Residency, Ki Anggeh dan Rengas, Makam Di Raja serta Tumasek. Di samping itu, kelengkapan tipologi nisan di KMR-KA juga bisa dilihat dari hadirnya nisan-nisan yang berbentuk pipih berlekuk dan berinskripsi Cina. Tipe nisan yang sama, selain terdapat di Residensi dan Ki Anggeh, juga didapati di Makam Di Raja, Kota Batu dan Rengas, dengan penempatan bervariasi pada setiap makamnya di masing-masing lokasi.

Komplek Makam Di Raja (KMD)

KMD juga berada di tepi Daerah Aliran Sungai Brunei, yang secara lokasional terbagi dalam 3 kelompok berikut:

1. Lokasi Awal

Penetapan sebagai lokasi paling awal ini semata-mata didasarkan pada kehadiran sebuah batu prasasti, kemudian terkenal dengan "batu tarsilah". Makam-makam di lokasi awal ini umumnya lengkap, terletak berdekatan satu dengan lain, mengandung unsur pengaruh Cina, ada yang lengkap bernisan tetapi ada pula yang tidak bernisan, kaya dengan ragam hias suluran/tumbuhan, dan bagian atas umumnya terdiri dari susunan daun bunga. Pada bagian tengah biasanya berpanel bulatan (*medallion*), yang juga berisi daun bunga pada bagian tepi dan daun tumbuhan pada bagian bawah. Pada panel hias *medallion* biasanya terdapat inskripsi tentang nama, waktu dan sedikit tentang kehidupan si wafat. Sebaran nisan tipe ini cukup luas di lokasi awal.

2. Lokasi Tengah

Terletak di sebelah timur lokasi pertama, dengan sebaran makam sampai ke kaki bukit sebelah utara; umumnya tanpa jirat kubur; nisan berinskripsi aksara Jawi (aksara dan bahasa Arab), antara lain terbaca nama Siti Fatimah binti Muhammad Sabtu bin Haji Shaleh dari Negeri Mataram pulau Jawa. Kemudian dipertegas lagi dengan kalimat yang mengacu pada sebuah toponim di Jawa Tengah, Magelang, meninggal pada 1279 Hijrah. Boleh jadi, nisan ini memperlihatkan adanya tautan dengan kerajaan Mataram Islam di Jawa, meski sejauhmana bentuk tautan tersebut masih memerlukan kajian lebih lanjut.

3. Lokasi Akhir

Lokasi ini merupakan bangunan pemakaman raja-raja terakhir Brunei Darussalam, yang secara keseluruhan dibuat dari marmer dengan pengaruh ragam hias dari pusat-pusat dunia Islam. Sebagian makam lengkap tetapi sebagian lagi hanya bernisan. Di komplek ini belum dilakukan kajian lanjut.

Komplek Makam Tumasek (KMT)

KMT terletak agak jauh dari Daerah Aliran Sungai Brunei, namun di sekitarnya terdapat sungai-sungai kecil yang tetap menampilkan tipologi ruang pemakaman di Brunei pada umumnya. Tipologi nisan di KMT antara lain memperlihatkan tipe-tipe: (1) nisan dengan inskripsi dalam bentuk kelopak daun bunga yang akan mekar. Sepintas lalu, nisan-nisan tipe ini memperlihatkan persamaan dengan nisan tipe Demak Trooyo, dan Batu Bale Aceh dalam tipologi nisan Nusantara. Perbedaannya terletak pada hadirnya inskripsi di sepanjang margin nisan, dan pada bagian tengah berisi tulisan tauhid dan ayat

Kursi (al-Baqarah: 255). Dan (2) nisan dengan pengaruh unsur seni atau ragam hias Cina.

Komplek Makam Rengas (KMRE)

KMRE juga berada di perbukitan. Komplek ini pada dasarnya dapat dibedakan dalam dua kategori fisiografis:

1. Bagian Atas

Pada lokasi ini diduga kuat terdapat makam-makam yang dianggap berusia cukup tua, terutama setelah ditemukannya nisan berinskripsi Cina dengan nama wafat Tuan Pu, bertarikh 1264 M. Seperti di Residensi dan Ki Anggeh, sebagian makam di Rengas ini memperlihatkan gejala beralihnya batu-batu makam menjadi batu nisan. Dari segi ukurannya, secara sederhana nisan-nisan di sini dapat dibedakan menjadi nisan berukuran kecil, seperti Tuan Pu, dan nisan-nisan berukuran lebih besar. Sebuah nisan berinskripsi dengan nama wafat Siti Aisyah (Aisyiyah?) meninggal pada 1291 H (abad, 19 Masehi).

Hal yang cukup menarik dari lokasi ini, ditemukannya tiga buah nisan dengan bahan acuan (semen, pasir dan kerikil), dan sebuah dalam bentuk lain. Menurut keterangan dari Haji Ahmad Shaari, makam tersebut adalah makam seorang tokoh bernama Awang Sani bin Pehin Udana Khatib dari Kampung Kedayan. Selain itu, di Rengaş dijumpai adat membungkus nisan dengan kain putih, seperti lazimnya pada beberapa makam para wali dan sultan di Nusantara.

2. Bagian Bawah

Makam-makam di bagian bawah ini, beberapa diantaranya memiliki ragam hias floralistik dengan tipologi setupa pada tipologi nisan di lokasi bagian atas, tetapi dengan bahan lebih bervariasi, seperti kayu, batu, dan marmer. Pada nisan marmer terbaca nama si wafat, Dayang Siti ... Banun binti Penin ... Husin, berangka tahun 1342 M. Secara kronologis, didasarkan angka-angka tarikh pada makam-makam, komplek Rengas ini berisi makam-makam yang meliputi abad ke-13 hingga 19 M. Bila dilihat dari isi inskripsi, nisan-nisan tersebut memperlihatkan variasi jenis isi yang paling populer sampai yang jarang disebut: nama/tanggal wafat, do'a ayat Qursi, lafadz tauhid, Allah, Hadist dan surat-surat pendek seperti al-Fatihah dan al-Ikhlas. Dari segi isi, nisan berinskripsi dari Rengas hanya memuat Hadist secara terbatas, Asma al-Husna, dan nama serta tarikh yang meninggal.

Yang menarik, pola-pola dan sistem penguburan di Brunei Darussalam ini adalah adanya beberapa unsur tradisi yang sebagai-

an di antaranya masih berlaku di sebagian masyarakat, yakni (1) adanya tradisi mewakafkan nisan, (2) tradisi penguburan tumpang, (3) nisan sebagian besar hanya satu dan sebagian lain sepasang, (4) umumnya kubur tidak berkijing, dan jika pun ada tidak setinggi seperti kebanyakan makam-makam para sultan atau wali di Nusantara (kecuali Makam Sultan Bolkiah). Meskipun, tentu saja, gejala-gejala tersebut masih perlu dikaji secara mendalam, sehingga dapat diungkapkan latar belakang kebiasaan tersebut, khususnya terhadap tradisi mewakafkan nisan.

Kontak-Kontak Budaya

Dalam salah satu karyanya, B.J.O. Schrieke menyatakan bahwa Islam secara kultural, terutama pada masa puncak pertumbuhannya, telah berhasil mengintegrasikan Nusantara. Sarjana lain menyebutkan, dalam integrasi tersebut Babasa Melayu telah menjadi *lingua franca* di kawasan "dunia Melayu", yang meliputi Asia Tenggara Semenanjung dan Kepulauan. Kontak kultural antara bangsa serumpun, baik secara teoritis maupun empiris, memang telah melampaui batas-batas administrasi dan yurisdiksi seperti terbagi dalam negara-negara-bangsa dewasa ini.

Munculnya kerajaan Samudra Pasai di penghujung abad ke-12 ditandai oleh perubahan-perubahan dalam pola perdagangan di pantai timur Sumatera. Begitu pula hal yang sama terjadi pada masa berdirinya kerajaan Malaka di awal abad ke-15. Pola-pola perdagangan di Selat Malaka berkembang dengan hadirnya para pedagang Muslim, serta tumbuhnya koloni-koloni Muslim di bandar-bandar pemukiman pantai timur Sumatera (Ambari, 1991: 13). Peran Samudra Pasai secara regional antara lain tampak pada berbagai catatan pelayaran bangsa asing, baik dari arah barat maupun timur. Selain itu, kerajaan tersebut juga melakukan kontak intensif dengan dunia internasional. Ini dibuktikan antara lain dengan hadirnya anasir seni pahat Cambay (Gujarat), prasasti berbahasa Tamil serta temuan benda-benda keramik Cina, Siam Annam, dan juga kronik Cina dan Arab.

Salah satu peristiwa sejarah yang memperlihatkan persaingan regional ialah terjadinya serangan oleh kerajaan Siam terhadap Samudra Pasai ketika berada di bawah pemerintahan Sultan Mahmud Malik al-Zahir. Sementara itu, rivalitas lokal juga tampak dari serangan imperium Majapahit pada sekitar 1361, seperti disebutkan dalam *Hikayat Raja-Raja Pasai* (Tjandrasasmita, 1988: 7). Dalam serangan Majapahit ini, diberitakan banyak orang Pasai yang ditawan, sementara Sultan Ahmad melarikan diri. Hubungan antara Majapahit dan Samudra Pasai juga disebut-sebut dalam *Hikayat Banjar*, di mana dic-

eritakan adanya pengiriman 10 kapal Majapahit ke Pasai untuk menjemput putri Pasai yang akan dinikahkan dengan raja Majapahit. Sultan berikutnya yang memerintah Samudra Pasai, Sultan Zain Abidin Malik al-Zahir (1383-1405), boleh jadi yang disebut-sebut dalam berita Cina sebagai *Tsai-nu-li-a-pi-ting-ki*, diberitakan tewas dipanah oleh Raja Nakur.

Penduduk yang menghuni ibukota Samudra Pasai menunjukkan posisi kota tersebut sebagai tempat lintas bukan saja barang dan jasa tetapi juga para pelaku ekonomi. Suatu kota terdiri dari berbagai etnis, di mana para warga kota tidak lagi semata-mata terdiri dari warga yang asal atau seketurunan. Dampak hubungan internasional ini antara lain tampak dari jalanan hubungan dagang dengan Pegu di Burma, Tenasserim, Calicut (Calcutta), Nagor, dan Fansur. Ini selanjutnya dibuktikan dengan bermukimnya sebagian pelaku ekonomi yang terdiri dari orang-orang Turki, Arab, Persia, Tamil dan Melayu, serta dari wilayah paling barat seperti Roma. Terdapat catatan bahwa populasi Pasai pada masa puncak kejayaannya tidak kurang dari 20.000 orang.

Kerajaan Samudra Pasai mulai memasuki masa surut bersamaan dengan munculnya pusat kekuasaan politik baru di Malaka, Aceh, dan juga Patani. Lambat laun, kota Bandar Malaka menggeser peranan Samudra Pasai, terlebih lagi ketika pada 1521 Samudra Pasai dikuasai Portugis dan pada 1524 ditaklukkan Sultan Ali Mughayat Syah dari Aceh. Kejatuhan Samudra Pasai didahului oleh surutnya peranan politik, yang disusul turunnya peranan kota bandar Samudra Pasai sebagai pelabuhan utama di Selat Malaka. Dengan demikian, dapat ditarik satu generalisasi bahwa Samudra Pasai memiliki kemampuan untuk berkembang dan bertahan lebih dari 200 tahun, karena didukung baik secara internal maupun eksternal.

Sejalan perkembangan Samudra Pasai dan kemudian Malaka, Selat Malaka menjadi pintu gerbang ke jalur perdagangan barat dan selatan Cina, sebagai jalur perdagangan timur menuju Cina. Alur ini termasuk alur perdagangan "jalan sutera". Nama tersebut berkaitan dengan fakta bahwa sejak fase pertama, yakni pada abad-abad pertama sampai 16 M, kain sutera merupakan komoditi utama Cina yang didistribusikan ke wilayah-wilayah lain. Selat Sunda kemudian berkembang menjadi jalur alternatif pelayaran dari arah barat, menyusuri pantai barat Sumatera sebelum menuju Laut Cina Selatan, atau ke Malaka. Oleh karena itu, kecuali Barus, di pantai barat Sumatera tumbuh pelabuhan-pelabuhan penting lain, seperti Singkel dan Pagaruyung. Meskipun, kedudukan pelabuhan-pelabuhan tersebut tidak sebesar dan sepenting pelabuhan di pantai timur yang langsung berhadapan dengan Selat Sumatra.

Selain itu, jalur perdagangan melalui Selat Malaka merupakan jalur utama lain yang dipakai untuk pelayaran dan perdagangan ke Selat Kalimantan. Pada jalur Selat Kalimantan ini, Kesultanan Brunei merupakan pusat bandar antarbangsa yang sangat penting. Data-data sejarah menunjukkan bahwa pada 1514, seperti dilaporkan de Brito, Raja Brunei belum Islam, namun para pedagang di sana adalah Muslim. Laporan de Brito, seperti halnya laporan-laporan bangsa asing lain, hendaknya dikaji secara kritis, terutama dengan menguji secara silang terhadap data-data arkeologi dan sumber-sumber tekstual lain. Catatan tersebut pada umumnya bukan sumber primer meski memang autentik.

Kajian sejarah memberi gambaran, Islamisasi di Brunei dilakukan para mubaligh yang datang dari Arab dan Parsi, melalui negeri Cina, Indo Cina dan Melayu. Pada peta alur kedatangan Islam di Brunei, terlihat penanggalan yang didasarkan pada penemuan data tekstual pada makam, yakni, mulai dari tertua, Phan Rang (1039), Leran (1082), Brunei (1048), Pasai (1297), Trengganu (1303), dan akhirnya Malaka (1409). Namun, data tertua dari Phan Rang, Brunei dan Leran masih mengesankan kehadiran muslim-muslimat paling awal, bukan tumbuhnya pusat kekuasaan Islam. Ini berbeda dengan angka tahun tertua di Pasai, di mana inskripsi pada makam tersebut menyebut nama raja Islam yang memerintah pada saat itu.

Pendapat bahwa Islam di Brunei berasal dari Cina memperoleh kritik. Awang Mohd. Jamil al-Sufri, misalnya, mengemukakan bahwa Islam di Brunei serta di seluruh Melayu bermazhab Syafi'i, seperti halnya Tanah Hijaz, Arab Selatan, India Selatan, sebagian Irak dan Mesir. Sementara itu, hampir seluruh masyarakat Islam Cina bermazhab Hanafi, seperti halnya pemeluk mazhab di Turki, sebagian Syria, sebagian India dan Asia Tengah. Ini berarti, setidaknya untuk sementara, bisa diasumsikan bahwa Islamisasi Brunei melalui alur barat, yaitu Melayu, Aceh, India Selatan dan bahkan dari wilayah lebih barat lagi.

Meskipun terdapat unsur-unsur Cina dalam sejumlah kecil bukti arkeologi, tidak dapat dikesampingkan begitu saja adanya fakta bahwa Brunei merupakan "wilayah jauh" penyebaran nisan tipe "batu-Aceh" (Othman bin Yatim, 1986). Awal Islamisasi Brunei mungkin harus dijelaskan melalui alur perkawinan antara Raja Brunei, Awang Alak Batatar, dengan salah seorang puteri Sultan Muhammad Syah di Malaka—pada tradisi lain ia mengawini puteri Sultan Johor. Difusi kultural yang direfleksikan melalui nisan tipe "batu-Aceh" tampak semakin logis, karena baik Malaka maupun Johor termasuk wilayah dekat sebaran nisan dimaksud.

Nisan tipe "batu-Aceh" ini sangat populer di Semenanjung Melayu. Nisan-nisan tersebut dapat dibedakan secara kronologis menjadi nisan batu Aceh sebelum Malaka jatuh ke tangan Portugis, dan nisan batu Aceh setelah jatuhnya Malaka ke Portugis dan terus digunakan sampai akhir abad ke-19 M. Ikatan kultural tersebut sebenarnya sudah dirintis oleh Pasai ketika negeri ini diperintah Sultan Malik al-Zahir. Berdasarkan prasasti nisan dari Minje Tujuh, dikatakan bahwa sultan dimaksud tidak hanya berkuasa di Pasai tetapi juga di Kedah.

Hubungan Brunei dengan tanah Melayu itu secara tradisional berlanjut ketika kerajaan Aceh mengambil alih hegemoni di Selat Melaka. Kehadiran nisan "batu Aceh" dalam frekuensi yang tinggi di Malaysia memperlihatkan beberapa hal yang pernah berlangsung di masa lampau: perkawinan antar keraton, peperangan antara Aceh dan Malaka, dan Semenanjung Malaysia merupakan pasar eksklusif bagi komoditas nisan batu Aceh (Othman bin Yatim, 1986). Sementara itu, kontak kultural antara Aceh dan Brunei dapat dinyatakan sebagai kontak langsung, misalnya melalui mobilitas ulama, muballigh atau perkawinan, dan juga kontak tidak langsung, sebagai limbas hubungan Aceh-Malaka dan hubungan Malaka-Brunei. Namun, kontak-kontak tersebut keseluruhannya masih berada dalam jaringan (*network*) penyebaran Islam ke seluruh wilayah Asia Tenggara.

5

Aspek-Aspek Arkeologi Kota Surabaya

Sebagai sebuah kota metropolitan, Surabaya, sebagaimana kota-kota metropolitan lain di Indonesia, telah mengalami perkembangan dan perubahan sepanjang sejarahnya. Dalam hal ini, perkembangan masa kolonial dan kemerdekaan memiliki signifikansi yang menonjol. Masa kolonial ditandai oleh tata letak kota yang berciri Eropa, dan masa kemerdekaan ditandai urbanisasi yang tak terkontrol, sehingga membuat tata letak kota tidak terpola karena desakan kepadatan penduduk. Pembahasan kota dari sudut pandang arkeologi membawa kita pada dua analisis yang satu sama lain berkaitan: masalah *kronologi* dan masalah tinggalan fisik budaya materialnya (*material culture*).

Untuk yang pertama, dapat diajukan beberapa pertanyaan mendasar antara lain berkaitan dengan waktu nama Surabaya itu pertama kali muncul; alasan-alasan pemilihan asal-usul berdirinya kota; dan perkembangan kota secara kronologis. Untuk hal kedua, dapat dikemukakan beberapa butir masalah, seperti tata letak (*lay-out*) kota Surabaya, toponimi, dan sisa bangunan. Dua sisi analisis ini merupakan pokok pembahasan mengenai aspek arkeologi dalam pelestarian kota Surabaya.

Kronologi dan Peninggalan Budaya

1. Asal usul nama Surabaya

Dewasa ini Surabaya sedang mengalami perkembangan pesat di berbagai aspek kehidupan. Seperti halnya kota-kota besar lain di Indonesia, Surabaya pada saat yang sama tengah menghadapi berbagai persoalan berkaitan dengan pesatnya pertumbuhan penduduk dan perkembangan fisik kota. Salah satu masalah yang muncul adalah pelestarian peninggalan dan bangunan bersejarah yang ada di tengah kota.

Masalah ini muncul karena dikotomi antara pelestarian di satu pihak dan desakan perubahan modernisasi kota di pihak lain. Undang-Undang tentang Benda Cagar Budaya, No. 5/1992 serta PP No. 10/1993, merupakan salah satu "payung" untuk upaya pelestarian bangunan bersejarah dalam kota. Sebelum nama Surabaya muncul dalam panggung sejarah, nama Hujung Galuh muncul lebih awal untuk lokasi yang letaknya tidak jauh dari Surabaya. Hujung Galuh terletak di Kuala Brantas. Letaknya jauh lebih ke pedalaman dari kota Surabaya sekarang, karena dalam prasasti Kamalagyan (959 saka = 1037 M) disebutkan, Hujung Galuh adalah bandar yang ramai didatangi pedagang-pedagang Nusantara dan mancanegara.

Nama Surabaya (*Surabhaya*) muncul pertama kali dalam prasasti Trowulan (1280 saka = 1358 M). Prasasti itu mencatat nama-nama tempat di sepanjang Sungai Brantas, termasuk Surabaya, berkaitan dengan perjalanan Raja Hayam Wuruk yang mengelilingi beberapa tempat di Jawa Timur. Sesudah singgah di Janggala, raja kemudian meneruskan perjalanan ke Surabaya. Ketika Islam berkembang di bandar-bandar pantai utara Jawa, nama Ampel muncul dengan peran Sunan Ngampel Denta (Raden Rahmat). Ia mendirikan pesantren di Ampel Denta yang lokasinya masih dalam kota Surabaya.

Sunan Ngampel hadir dalam panggung sejarah pada akhir abad ke-15 hingga awal abad 16 M. Ketika Mataram muncul sebagai pusat kekuasaan politik di Jawa, Bupati Surabaya berada dalam kekuasaan Mataram. Pada pertengahan abad ke-17, VOC melindungi adipati Surabaya dari kekuasaan Mataram. Mereka mendirikan bangunan-bangunan bergaya Eropa, seperti halnya kota-kota yang dikuasai VOC, Batavia, Bogor dan sebagainya. Perkembangan selanjutnya, kota Surabaya menjadi kota metropolitan, di mana selain berstatus sebagai kota-madya juga sekaligus merangkap sebagai ibukota Propinsi Jawa Timur.

Dengan demikian, dilihat dari pertumbuhan kota, Surabaya mulai muncul dalam panggung sejarah sekitar pertengahan abad ke-14 M, dan berperan sebagai salah satu bandar penting kerajaan Majapahit. Pada masa Islam, status kota sebagai bandar semakin berkembang.

Para pedagang yang berkunjung, baik dari Nusantara maupun dari negara lain, semakin meningkat jumlahnya. Pada masa ini pula salah seorang wali di Jawa, Sunan Rahmat atau Sunan Ampel, mendirikan pesantren di Ampel Denta, ujung barat laut Kota Surabaya.

2. Tinggalan budaya material

a. Tata letak (*layout*)

Dilihat dari tata letaknya, Surabaya adalah sebuah kota di tepi air (*waterfront city*). Fisik kota tumbuh mengikuti alur air, baik alur sungai maupun temuannya (*rim*), terutama tepian utara yang berpantai. Pertumbuhan kota bersifat linear, memanjang dari utara ke selatan atau sebaliknya. Memperhatikan fisik kota, bisa dipastikan bahwa letak kota Surabaya Lama (*oud Surabhaya*), paling tidak toponimiknya—kalau bukan fisik bangunan—berada di sekitar tepian sungai yang membelah kota Surabaya atau di tepian pantai.

Surabaya berkembang dari kota Bandar menjadi kota administratif. Hal itu tentu mempengaruhi bentuk fisik tata-letaknya. Maka terbentuk konsentrasi *enclave* untuk kebutuhan administrasi kota. Pertumbuhan kota terpusat di area pemukiman yang berada di tengah kota, walaupun bentuk fisik masih tetap linear. Oleh karena itu, status kota Surabaya tidak lagi menjadi *waterfront city* tapi menjadi pusat kota administratif. Sisa-sisa peninggalan bangunan lama kota—paling tidak yang masih tinggal dalam toponimi—bisa dipastikan berada dalam struktur *waterfront city*, yaitu di tepian sungai dan di tepian pesisir.

Dilihat dari sisa fisik bangunan, masa kolonial memang tidak banyak meninggalkan bekas sisa bangunan. Yang tertinggal adalah patung Jokodolok, sebagai perwujudan arca Budha Bodhisatwa untuk tokoh raja Singasari, Kartanegara, pada akhir abad ke-13 M, dan beberapa peninggalan masa Islam di sekitar Ampel. Peninggalan tersebut berupa komplek makam Sunan Ampel, beberapa bagian dari masjid Ampel, yang fisik bangunannya pasti telah dipugar berkali-kali, meski letaknya diperkirakan masih tetap di tempat semula. Begitu pula suasana lingkungan tampak masih mendekati asli, artinya masih merupakan pusat Islam dengan kegiatan keagamaan di pesantren. Tempat tinggal penguasa daerah masih tetap, sejak pra-Mataram hingga awal kedatangan Belanda, yang biasanya ditandai dengan bangunan Kadipatenan. Sementara alun-alun, masjid dan pasar secara fisik tidak lagi tampak.

Hingga awal abad ke-17, menurut catatan perjalanan orang Belanda, Surabaya Lama masih dikelilingi tembok. Catatan itu, dibuat Gijsels sebagaimana dikutip H.J. de Graaf, menguraikan bahwa separuh kota

Surabaya dikelilingi tembok, dan separuhnya lagi oleh baluwarti (onggokan tanah), dan seluruhnya dikelilingi oleh parit. Pada jarak-jarak tertentu terdapat benteng-benteng kecil yang dilengkapi meriam; terdapat pula gerbang-gerbang, lengkap dengan penjaganya. Di pelabuhan ada petugas bea cukai yang memungut cukai atas barang yang masuk ke kota. Dan di depan istana kadipatenan terdapat lapangan cukup luas untuk kerbau-kerbau yang dipergunakan untuk menarik kereta.

Posisi istana kadipatenan, alun-alun, dan pasar sukar diletakkan secara tepat dalam peta kota sekarang. Berita Belanda hanya menyebutkan, istana kadipatenan terletak di tepi sungai Kalimas. Dalam perang besar pada 1719, bangunan-bangunan dalam kota Surabaya porak poranda. Pada akhir abad ke-18, diberitakan bahwa kraton kadipatenan berada di tepi barat Kalimas, dekat Bilisovervaarstraat, yaitu di tempat yang sekarang menjadi kantor pos besar.

b. Toponim Surabaya

Peninggalan kota Surabaya secara fisik memang sudah tidak dapat dikenali jejaknya, karena ia berasal dari kurun waktu yang panjang. Namun, kita bisa mencoba mencari jejak lain, tidak dalam bentuk fisik tapi dalam tinggalan berupa nama-nama kuno sebagai warisan dan tinggalan masa lampau. Jejak keberagaman dan sebaran penduduk kota Surabaya masa lalu, serta komponen nama-nama pemukiman atau nama tempatnya, dapat ditelusuri dari toponim-toponim yang pernah ada atau yang masih tetap ada hingga kini. Khusus di kota Surabaya, masih terdapat beberapa toponimi yang mengacu pada peninggalan masa lampau kota. Toponim itu antara lain muncul dari berbagai sumber dan data:

1. Dari prasasti Trowulan (1280 saka = 1358 M) tersebut nama Cura-baya dan Bungkul.
2. Peta kota Surabaya tahun 1825 mengenal nama-nama: Ngampel, Tjilongpretan (Slompretan), Djagalan, Lawang Seketeng, Kawatan, Bubutan, Jl. Kranggan, Surabaya, Kaputren, dan Kradenan.
3. Peta Surabaya 1867, toponim di atas ditambah Pabean dan Panyusian.
4. Peta Surabaya kontemporer, Benteng, Ampel, Jln. Temenggungan, Jl. Baluwarti, Jln. Bubutan, Jln. Kranggan, Tembok Gede, Ketandan, Pugolan, Pasuruan Bungkul.

Selanjutnya, Faber menyebut toponim Sumber Urip dan Sumur Tiban yang mempunyai sumur tua. Komponen penting lain, satu data yang sering tidak diperhatikan, adalah lokasi makam. Dalam peta

Surabaya 1867, terlihat bahwa makam untuk golongan pribumi terletak di Ngampel, Botoputih, dan Gubeng Selatan; makam Eropa berada di Pesuleh, dan makam Cina di antara Embong Malang.

Sisa Bangunan Surabaya

Pembangunan kota-kota besar di Jawa memang banyak menghapus atau mengganti bangunan-bangunan lama, termasuk bangunan bersejarah. Hal ini juga berlaku untuk kota Surabaya. Sisa peninggalan bangunan lama di Surabaya memang tidak banyak, dan yang ada dapat dicari dari berbagai sumber sejarah. Pada 1825 masih terlihat tembok Kota Surabaya di tepi timur Kalimas. Sepuluh tahun kemudian, tembok kota tersebut dibangun kembali di bagian barat dan selatan kota. Dengan demikian, perkampungan pribumi tergeser ke luar. Di sebelah utara kota, pada jarak ± 2 km dari laut, terdapat citadel Primb Hendrick (Sejarah Perkembangan Rencanan Kota Surabaya, peta Soerbaja 1867). Tembok kota di bagian utara memanjang dari sisi-sisi citadel dan bertemu dengan tembok bagian lain di selatan kota, pada Kali Mas (Sutjipto Tjiptoatmodjo, 1983, 247).

Di alun-alun semula terdapat masjid dan rumah penjara tua, kedua bagunan ini kemudian dibongkar untuk pembuatan benteng. Sebagai gantinya, pada 1848 dibangun masjid baru dekat rumah bupati (*Ibid*, 249-250). Mengenai rumah bupati, pada pertengahan abad ke-19 diberitakan bahwa bangunan itu terletak di kota bagian selatan, bentuknya seperti rumah Belanda; di sebelah kanan dan depan terdapat jalan besar. Alun-alun terletak di sebelah kiri kamar bola. Masjid dengan dua menara, seperti menara Cina, berada di tepi alun-alun (*Ibid*, 255).

Penduduk Kota Surabaya bersifat heterogen, dengan mayoritas etnis Jawa dan Madura. Selain itu masih ada orang-orang Arab, Koja, suku-suku lain dari Nusantara, dan kemudian orang Eropa. Perkampungan Eropa terletak memanjang dari utara ke selatan di tepi barat Kalimas, dan di bagian barat yang berbatasan dengan perkampungan pribumi. Perkampungan Cina, Arab, dan suku-suku lain kebanyakan di tepi timur Kalimas. Kampung Cina berada di wilayah timur Kalimas, di antara Kembang Jepun dan Slompretan (Liang: 1983: 33).

Penutup

Dari data-data yang ada, tergambar ada beberapa fase perkembangan dalam sejarah Kota Surabaya. Berdasarkan data dari sumber terulis—distribusi toponim, peta lama, bangunan-bangunan kolonial serta Cina, dan lingkungan “antik” di wilayah Ampel serta Pecinan—bisa dipastikan bahwa Kota Surabaya kuno berada di daerah utara.

Tetapi ia kemudian mekar ke arah selatan sepanjang Kali Mas dan arah kanan-kirinya. Ketika dibuat benteng yang mengelilingi kota, muncul distrik kota dan jadi kota (Sutjipto Tjiptoatmodjo 1983, 261-262). Namun wilayah Kota Surabaya kuno diduga mulai dari sekitar Ampel sampai Baluwarti, dari Kranggan sampai Tambakgringsing, dari Plampitan sampai Botoputih.

Hal yang perlu ditekankan, bangunan-bangunan kuno pada bagian-bagian Kota Surabaya perlu dikonservasi lebih lanjut. Memang sudah ada daftar dari 87 bangunan bernilai sejarah di Kodya Surabaya (Penelitian Gedung-gedung Bernilai Sejarah di Kodya Surabaya, 1989/1990), namun perlu dilakukan cagar budaya terhadap bangunan-bangunan tersebut, melalui kerjasama dengan pihak Suaka Purbakala Jawa Timur. Selain ke 87 bangunan, perlu pula didaftarkan bangunan-bangunan dengan gaya arsitektur lain, misalnya Jawa, Cina, Arab, serta peninggalan lain yang merupakan asset budaya Surabaya, Ophaal-brug Kalimas (Jembatan Petekan). Dalam upaya konservasi ini perlu diperhatikan, sasaran tidak hanya bangunan tetapi juga lingkungan, misalnya lingkungan perkampungan kuno di Ampel dan Pacinan. Selain itu, juga perlu dilakukan konservasi pada toponim-toponim kuno.

Konservasi atas aspek-aspek arkeologis Kota Surabaya kuno pada saat ini tidak lepas dari perencanaan perkembangan kota. Oleh karena itu, hal itu diharapkan tidak menghapus jati diri Kota Surabaya. Pengembangan kota hendaknya dilakukan di luar wilayah Surabaya Kuno dan beberapa wilayah lain yang menandai tahap-tahap perkembangan kota. Di samping itu, juga tidak menutup kemungkinan untuk revitalisasi bangunan-bangunan kuno, sejauh memungkinkan.

6

Peninggalan Arkeologi Ternate, Maluku Utara

Pendahuluan

Perairan Asia Tenggara berada dalam jalur pelayaran yang menghubungkan negeri Cina dengan negeri-negeri "di atas angin", yakni sub-kontinen India, Persia, dan negeri-negeri Arab di Timur Tengah yang berlanjut ke Eropa. Sejak zaman purba, jalur ini telah digunakan para pedagang, yang menghubungkan negeri-negeri Barat dan Timur yang dikenal dengan nama puitis "jalur sutera" (*silk roads*). Mereka menggunakan kafilah melintasi padang rumput dan gurun pasir, di samping kapal-kapal yang mengarungi samudra. Jalur laut semakin penting ketika jalur darat tidak aman karena peperangan yang berkecakup di wilayah Asia Tengah. Situs arkeologi di Oc-Eo, di delta Sungai Mekong merupakan bukti bahwa sudah sejak masa awal terjalin hubungan dagang antara Asia Tenggara dan Romawi atau Yunani.

Seperti diketahui, sutera hanyalah salah satu komoditi yang diperdagangkan di sepanjang jalur tersebut. Banyak pakar lebih suka menggunakan nama "jalur rempah-rempah" (*spice route*), khususnya dalam hubungan dengan perdagangan Asia Tenggara, sebab rempah-rempah merupakan barang dagangan utama yang dihasilkan Asia Tenggara,

selain lada, pala dan bunga pala, cengkeh, serta hasil hutan berupa kayu-kayuan yang wangi. Maka berbagai jalur pelayaran telah berkembang di wilayah Asia Tenggara ini (AB Lapien, 1996: 51-52).

Tidak dapat dipungkiri, Ternate sebagai pemasok dan penguasa wilayah penghasil rempah-rempah, merupakan daerah penting dalam jalur sutera. Terletak di Kabupaten Maluku Utara, Ternate senantiasa menarik perhatian para ahli dari berbagai disiplin ilmu. Hal penting tentang Ternate, serta Maluku pada umumnya, setidaknya menonjolkan beberapa fenomena dasar, yakni:

1. Dari segi zoogeografi, wilayah ini merupakan wilayah transisi antara dua lini fauna, yakni Wallace dan Weber (Belwood, 1978: 37).
2. Dari segi geolinguistik, wilayah Ternate dan Maluku umumnya, dianggap sebagai bagian dari tanah asal suku-suku bangsa pemakai bahasa-bahasa Austronesia (Andili, 1980).
3. Dari segi geokultural, Ternate merupakan lintasan strategis migrasi-migrasi manusia dan budaya dari Asia Tenggara ke wilayah Melanesia dan Mikronesia, Oceania dan terus ke arah timur (Shuttle dan Shutler, 1975: 8-10), yang diikuti oleh perkembangan budaya wilayah timur sejak ribuan tahun lalu.
4. Dari segi ekonomi, Ternate dan wilayah Maluku pada umumnya merupakan wilayah penghasil rempah-rempah paling utama, yang antara lain menyebabkan wilayah tersebut menjadi ajang potensial pertarungan kepentingan hegemoni ekonomi, dan akhirnya bermuara pada pertarungan politik dan militer (Meilink-Roelofsz, 1962: 93-100).

Dari fenomena-fenomena yang menonjol itu, perkembangan budaya di Ternate menunjukkan hal-hal bersifat khusus namun tetap dalam kesatuan dari keragaman budaya Nusantara. Pada periode Islam, Ternate berkembang menjadi basis Islamisasi untuk wilayah Timur Nusantara, khususnya Maluku. Sementara itu, tumbuh pula kantung-kantung pemukiman penduduk yang beragama Kristiani, yang dilatarbelakangi oleh kehadiran orang-orang Portugis, Spanyol, dan kemudian Belanda, yang pada awalnya hanya bertujuan berdagang dan menguasai sumber, jalur dan komoditas penting.

Sejarah budaya Ternate dan Maluku secara umum meliputi faset-faset dari masa tertua hingga modern, meliputi kronologi historis sebagai berikut: (1) masa prasejarah, sampai saat ini baru teridentifikasi tinggalan-tinggalan neolitik dan megalitik, berlangsung sejak ribuan tahun SM sampai dengan abad-abad awal Masehi; (2) masa pertumbuhan dan perkembangan dengan karakter utama Islam, sampai kedatangan bangsa-bangsa Eropa, berlangsung dari abad 15-17 M; dan (3) masa

kolonial yang berganti-ganti (Portugis, Spanyol, Inggris dan akhirnya Belanda).

Pembahasan ini untuk melihat sejauh mana faset-faset budaya tersebut terefleksikan dalam data-data arkeologi dan sejarah di Ternate, dan hal-hal apa yang signifikan yang dapat dijelaskan dalam format sejarah budaya Ternate. Meski tidak seluruh aspek perilaku budaya manusia meninggalkan jejak dan terwakili dalam wujud budaya material, dari kajian yang ada selama ini bisa diasumsikan bahwa tinggalan-tinggalan arkeologis di Ternate, baik secara kualitatif maupun kuantitatif, cukup memadai untuk mempresentasikan sejarah budaya Ternate. Untuk itu, hal di atas akan dijelaskan melalui pendekatan arkeologi sejarah, di mana data artefaktual dipadukan dengan data teksual dan data piktoral.

Penting dijelaskan, pendekatan arkeologi-sejarah yang digunakan dalam telaah ini didasarkan pada anggapan seperti dikemukakan V. Gordon Childe. Ia menyatakan, data arkeologi adalah wujud dari gagasan-gagasan manusia masa lampau (1962: 10-11), setelah sebelumnya ia menegaskan bahwa himpunan tipe-tipe benda arkeologis yang sama dibuat dan digunakan oleh manusia yang sama dan pada waktu yang bersamaan pula (1956: 111). Pendapat Childe di atas, dalam kurun waktu lebih dari 30 tahun terakhir, memang telah menjadi sasaran kritik berbagai kalangan sarjana. Mereka berpandangan, Childe kurang mempertimbangkan kemungkinan terjadinya persamaan akibat inovasi, kesamaan diversitas alam dan geografi, termasuk masukan-masukan pengaruh yang tidak mesti unilinear. Namun demikian, kiranya bisa disepakati bahwa *subject matter* arkeologi masih tetap artefak, dan yang berkembang adalah persepsi, visi dan cara-cara pemahamannya.

Dengan pendekatan arkeologi sejarah, kita mencoba mendinamiskan rekaman arkeologis yang bersifat statik tersebut ke dalam kerangka dan dimensi budaya, ruang dan waktu. Di antara rekaman arkeologis masa lampau dan data arkeologis di masa kini terbentang kesenjangan informasi dari aspek-aspek struktur, konteks (primer atau sekunder), fungsi dan perilaku budaya pendukungnya. Oleh karena itu, melalui pendekatan ini, diamati hal-hal konkret data, mulai dari kuantitas, kualitas, sebaran, teknologi dan sebagainya. Bagaimanapun, studi-studi tentang persamaan peradaban dalam dimensi ruang dan waktu sangat bermanfaat untuk menjelaskan berbagai aspek diffusi, pola-pola sebaran, keberagamaan, dan proses-proses budaya, pengembangan budaya inti dan sebagainya.

Peninggalan Arkeologi Pra-Sejarah

Hasil penelitian arkeologi Ternate antara lain dikemukakan oleh Peter Bellwood, Santoso Soegondho, dan D.D. Bintarti. Dari penelitian mereka ditemukan situs-situs arkeologi prasejarah penting di Ternate dan sekitarnya, antara lain P. Waidoba (Kayoa), P. Taneti (Kayoa), Doro (Kao) dan sebagainya. Berikut ini adalah data situs, pertanggalan dan peninggalan arkeologis yang ada di Ternate/Maluku Utara (Soegondho, 1996: Lampiran)

Data Arkeologi Maluku Utara

No.	Situs	Pertanggalan	Arkeologi
1	Waidoba	55000 BP	beliung persegi, megalit dan gerabah
2	Gua Taneti	3500 BP	gerabah polos/berhias
3	Gua Uattamdi	3300 -2500 BP	gerabah slip merah,
4	Tanjung Pinang	10000 - 15000 BP	beliung persegi dan alat tulang serpih, gerabah gores, kubur sekunder
	Daeo (gua)		
5	Doro	4000 BP	pahat, gerabah, dan kubur
6	Tanjung Luari	3500 BP	kapak lonjong
7	Kampung Awer	3500 BP	kapak lonjong
8	Jere Kuluba	?	megalit
9	Kufa-kufa	?	megalit
10	Tana Malange	?	megalit
11	Gua Lolori	3500 BP	beliung persegi

Temuan beliung persegi di Ternate, dan di daerah sekitarnya, tampak tumpang tindih dengan penemuan kapak lonjong (*round axe*) yang umum terdapat di Irian Jaya dan Papua Nugini. Temuan beliung persegi tercatat dari berbagai tipe dan ukuran. Santoso Soegondho menyatakan bahwa Peter Bellwood pernah menemukan kapak yang dibuat dari cangkang kerang/siput dari jenis *tridacna*. Selain itu, lagi-lagi dari penelitian Soegondho (1980), dinyatakan bahwa beliung persegi (*quadrangular axe*) diupam dan menunjukkan tipe-tipe beliung (*adze*), belincung (*pick adze*) penarah/pahat (*chisel*). Sementara itu, pecahan-pecahan gerabah yang ditemukan di berbagai lokasi menunjuk pada jenis-jenis gerabah tak berhias (*plain*) dan gerabah berhias. Ragam hiasan gerabah ini umumnya berhias gores (*incised*) dengan motif-motif yang geometrik (garis, segi tiga/empat dan lain-lain).

Hasil penelitian arkeologi prasejarah di Ternate dan Maluku utara, menambah pengetahuan kita tentang tradisi neolitik, megalit dan persebarannya, termasuk hasil observasi di Ternate/Maluku Tengah, yang menegaskan bahwa daerah tersebut merupakan pertemuan dua

tradisi alat batu: beliung persegi dan kapak lonjong, di mana jenis yang terakhir adalah unsur minor bila dilihat dari kuantitas temuan. Di samping itu, dari hasil perbandingan menunjukkan bahwa sebagian pecahan gerabah berhias memperlihatkan beberapa persamaan dengan gerabah tradisi *lapita*. Sebagaimana dikatakan Shutler (1975: 57), gerabah bergaya Lapita ini adalah tradisi gerabah yang beragam, sebaran dan antikuitasnya sangat boleh jadi merupakan bagian dari kompleks budaya Polinesia. Lapita adalah nama situs di New Caledonia yang bertitikawal circa 2000 BC.

Tradisi megalit di Ternate dan Maluku Utara menghasilkan jenis-jenis struktur berupa menhir (tanda kubur) dan tembok batu yang mengelilingi bukit, serta jalanan batu yang diduga berkaitan dengan tata guna air atau irigasi. Dalam kaitan ini, Peter Belwood berpendapat bahwa tradisi megalit Ternate/Maluku utara, dilihat dari tipologinya, boleh jadi berusia lebih tua dari tradisi megalit yang berkembang di Indonesia bagian barat. Kehadiran tradisi yang berpusat pada kultus leluhur dengan media batu-batu besar semakin melengkapi faset-faset sejarah Nusantara, baik dari segi tematis, temporal dan spasial.

Masa Perkembangan Islam

Islam berkembang di Ternate diduga berasal dari Malaka, Kalimantan atau Jawa (Mailoa, 1977: 25). Banjar dan Giri atau Gresik cukup besar pengaruhnya dalam sosialisasi Islam di Ternate dan Tidore, sebelum terjadi arus balik, yakni penyebaran Islam dari Ternate ke arah barat yakni ke Buton dan daerah lain di Sulawesi Selatan (Prodjokusumo, et al, 1991: 110). Pola sosialisasi Islam di Ternate sama halnya dengan pola sosialisasi Islam di Tidore, Jailolo dan Mataram, satu proses di mana elite kerajaan belajar Islam di pusat-pusat pengajaran Islam Nusantara, Giri atau Gresik. Setelah selesai belajar, mereka kembali ke tempat asalnya dan langsung mengislamkan masyarakat kerajaan (Prodjokusumo dkk., 1991: 85-86).

Dalam proses ini tentu tidak menutup kemungkinan adanya mubalig yang datang ke Ternate dan memperkenalkan Islam lebih dulu. Kemungkinan lain, Islam datang ke Ternate melalui jalan Cina Selatan dan tidak melalui Selat Malaka. Hingga saat ini, teori tempat jalur Islamisasi di Ternate masih dalam proses kajian. Namun, penting dicatat, Islam dianggap telah masuk ke Maluku pada sekitar abad ke-14, seperti yang terkandung dalam tradisi lisan yang menyebutkan bahwa Raja Ternate yang ke XII akrab dengan para pedagang Arab (Ambari, 1996: 6).

Pada abad ke-15 Ternate merupakan pusat kekuatan utama di kepulauan rempah-rempah ini. Ternate bergabung dengan tiga kerajaan

lain: Tidore, Bacan dan Jailolo. Dalam hal ini Ternate dipilih untuk memimpin aliansi tersebut yang dibangun pada abad ke-16 M, dan pemerintahan berpusat di bukit Foramadyahe. Pada saat yang sama pulau-pulau di antara Sulawesi dan Irian Jaya diberitakan menjadi bagian kerajaan Ternate, sekalipun kajian Lerissa ke arah itu tidak mencapai hasil yang memuaskan (Ambary, 1980: 2).

Namun demikian, dalam aliansi ini tumbuh rivalitas yang terus berlangsung, terutama antara Ternate dan Tidore, di mana masing-masing memperkuat diri mereka untuk bersekutu dengan kekuatan asing: Tidore dengan Spanyol dan Ternate dengan Portugis. Persekutuan Ternate-Portugis pada 1529 berhasil mengalahkan Tidore, namun pada titik itu pulalah krisis Ternate berawal (Prodjokusumo dkk., 1991: 94-95). Akibat agresivitas Portugis, Ternate memerangi kekuatan Portugis tapi berakhir dengan terbunuhnya Sultan Khairun di Loji Portugis. Baru pada masa pemerintahan berikutnya, Sultan Baabullah, Portugis berhasil diusir. Pusat pemerintahan Ternate sejak itu berpindah ke tepi pantai Kampung Soa-Sio. Namun demikian, keberhasilan mengusir Portugis tidak sekaligus berarti kemenangan kerajaan. Menjelang 1660, Ternate dan Tidore justru menjadi kerajaan-kerajaan taklukan VOC, organisasi dagang Belanda yang menghendaki monopoli perdagangan rempah-rempah di Maluku dan Nusantara umumnya.

Penting pula diperhatikan, selain terdapat pertarungan antara penguasa lokal dan kekuatan dagang asing di laut-laut Maluku, juga terdapat pertarungan atau rivalitas di antara penguasa lokal sendiri, yang justru memicu intervensi kekuatan dagang asing. Kekuatan asing senantiasa memanfaatkan rivalitas lokal dan akhirnya memaksakan perjanjian yang sangat menguntungkan mereka. Di sinilah sejarah berulang (*histoire répète*), kata orang bijak. Pola yang sama terbukti ampuh untuk melumpuhkan kerajaan-kerajaan Nusantara. Menurut tradisi, otoritas kesultanan Tidore berlangsung lebih dari dua abad, setidaknya dari 1460, ketika raja Ternate pertama kali masuk Islam, sampai 1660 ketika VOC memantapkan posisinya sebagai pemegang hegemoni kekuasaan di wilayah seribu pulau itu. Selain itu, VOC berkuasa setelah menyisihkan kekuatan Portugis dan Spanyol.

Peninggalan-peninggalan arkeologi Ternate dari masa Islam ini, yang bisa terselamatkan sampai sekarang, dibagi ke dalam dua kelompok:

1. Komplek Istana/Masjid dan Makam

Istana Kesultanan Ternate bergaya abad ke-19: berlantai dua, menghadap ke arah laut, dikelilingi pertembangan, terletak satu komplek

dengan masjid Jami' Ternate, dan secara administratif terletak di Soa-Siu, Kelurahan Letter C, Kodya Ternate. Istana Kesultanan ini telah dipugar pada 1978//1979 sampai 1981/1982, dan diresmikan purna pugarnya pada 15 Oktober 1983 oleh Mendikbud saat itu, Dr. Daoed Joesoef. Istana tersebut kini dialihfungsikan menjadi museum Kesultanan Ternate (TKS-Ditjenbud, 1995: 29-33). Istana ini dikelilingi pertentangan, yang kini masih tampak sisa-sisa fondasinya.

Masjid Jami' Kesultanan Ternate juga terletak di komplek istana, berdenah persegi, menghadap ke timur, memiliki satu ruang utama, beratap susun 7 tingkat. Masjid yang didirikan Sultan Hamzah ini berukuran 22.40 x 39.30 m dengan tinggi keseluruhan 21.74 m. Se-mentara menaranya berukuran 3 x 4.2 m dengan tinggi 21.74 m. Atap masjid ditopang 4 tiang utama dan 12 tiang pembantu. Masjid dikelilingi pagar tembok, dengan pintu gapura beratap gua susun. Gapura ini sekaligus berfungsi sebagai menara adzan (IGN Anom dkk, 1991: 134).

Komplek makam kesultanan ini terletak di belakang masjid Jami' Ternate yang juga dikelilingi tembok, setiap sisi ukurannya tidak sama (utara, timur, selatan dan barat masing-masing 65, 30, 65 dan 21 m). Pada komplek ini antara lain dimakamkan para raja Ternate yang memerintah antara abad ke-18 sampai 20, mulai dari Sultan Siraju Muluk Iskandar sampai dengan Sultan Muhammad Uthman. Secara umum, makam di komplek ini dibedakan ke dalam jenis: tidak berhias dan berhias. Ragam hias umumnya floralistik, berciri susunan/jalinan motif daun-daunan dari pohon serta cabang-cabangnya yang khas Ternate, yang sering dianggap berpolia hias Polinesia.

Sultan Ternate yang dimakamkan di sekitar masjid agung Ternate antara lain adalah Sultan Muhammad Uthman (w. 1212 H/1728), Sultan Amiruddin Iskandar (w. 1276 H/1850 M), Sultan Muhammad Ali (w. 1226 H/1811 M) dan beberapa makam sultan lain dari periode lebih belakangan.

Selain itu, komplek makam lain di Ternate yang perlu dicatat adalah komplek makam yang terletak di Bukit Formadyahe. Tokoh yang dimakamkan di komplek ini adalah Sultan Khairun dan Sultan Babullah. Namun, baik jirat dan nisan makam ini tidak berhias.

2. Koleksi Museum Kesultanan Ternate

Bekas istana yang dialihfungsikan menjadi museum kesultanan, seperti disinggung di atas, kini menyimpan koleksi artefak atau relief yang berkaitan dengan eksistensi Kesultanan Ternate. Hasil penelitian tahun 1995 mengidentifikasi pengelompokan koleksi museum sebagai berikut:

Kelompok Artefak	Nomor	Jenis Artefak
Ideofak	1	Al-Qur'an
	2	Cis
	3	Tempat berdoa
	1	Bendera atau panji-panji
	2	Singgasana/mahkota dll
	3	Tongkat kebesaran
	1	Pedang/tombak/senapan
	2	Topi militer
	3	Baju besi
	4	Tameng/perisai

Pada periode yang menjadi pembahasan ini, Ternate merupakan satu kesatuan politik, yang didukung kekuatan ekonomi. Emas adalah salah satu ciri pokok yang menandai penampilan kerajaan dan elite kerajaan, baik sebagai hiasan tubuh atau benda ornamen. Hal ini dinyatakan sebuah catatan perjalanan oleh Francis Drakke pada 1580, "Pakaian benang emas yang mewah, perhiasan-perhiasan dari emas dan kalung raksasa dari emas murni ...". Drakke terkesan atas kemewahan sosok penampilan elite kerajaan Ternate saat itu (Reid, 1992: 97). Koleksi emas Ternate, baik di museum maupun yang disimpan di keluarga, kebanyakan berupa mahkota, kelad bahu, kelad lengan, giwang, anting-anting, buah baju, gelang dan lain-lain.

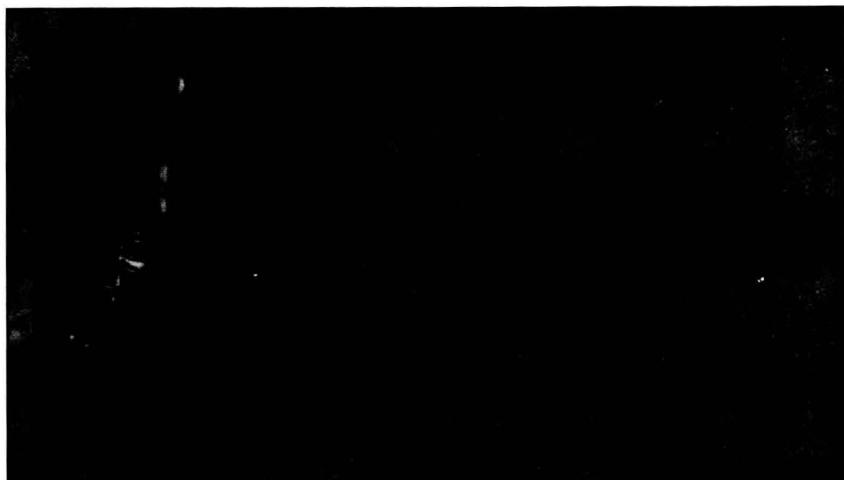
Selain itu, di museum tersebut juga dipamerkan koleksi yang berkaitan dengan administrasi kerajaan, seperti alat tulis kuna, stempel kesultanan, maklumat, surat-surat perjanjian dan sejumlah naskah, termasuk sebuah plakat yang ditempelkan pada pintu masuk istana. Tentang maklumat, setidaknya terdapat 11 maklumat yang dibuat Gubernur Jenderal Hindia Belanda untuk Sultan Ternate. Maklumat tersebut antara lain berisi pemberitahuan mengenai pergantian gubernur jenderal, meninggalnya raja Willem III, dilantiknya Ratu Wihelmina dan sebagainya. Hal penting dari maklumat itu adalah penyebutan secara lengkap nama dan gelar sultan Ternate, sesuai dengan nama dan gelar yang sering ditemukan terpahat pada nisan-nisan makam Ternate (Ambary, 1980: 3). Dari sudut pandang politik, penyebutan nama dan gelar tersebut berarti pengakuan terhadap otoritas penguasa.

Di museum ini juga tersimpan sejumlah naskah perjanjian atau kontrak-kontrak yang ditandatangani Sultan Ternate dengan kongsi-kongsi dagang maupun perorangan. Dari kontrak-kontrak tersebut, sultan menerima sejumlah konsesi berupa uang sebagai salah satu sumber pemasukan Kesultanan. Salah satunya adalah kontrak yang ditandatangani Sultan Muhammad Uthman pada 27 September 1902, yang mengijinkan sebuah maskapai dagang di Amsterdam melakukan ek-

splorasi mutiara dan perikanan di Teluk Banggai, Maluku (Ambary, 1980: 4). Dokumen tersebut sekaligus membuktikan otoritas Kesultanan Ternate dalam mengendalikan niaga laut dan perairan Sulawesi.

Di pintu depan istana kerajaan terdapat plakat beraksara Arab dan terjemahan dalam Bahasa Melayu, yang intinya mengenai pembangunan komplek istana pada tanggal 30 Dzulqiddah 1228 Hijriah atau sekitar 1871 M (Ambary, 1980:3). Selain itu, juga ditemukan enam jilid al-Qur'an yang ditulis di Maluku. Semua al-Qur'an kini dihim-pun Tim Puslit Arkenas (Pebruari 1979) di Ternate. Dua buah al-Qur'an mencantumkan nama penyusunnya, salah satunya adalah Fakih Shaleh Afiffuddin Abdulbaqi bin Abdullah al-Adenani, yang diselesaikan penyusunannya pada 7 Dzulkhaidah 1050 H/1640 M. Sebuah naskah al-Qur'an lain diberikan Sultan Muhammad Zain kepada Imam Masjid Jiko (Ternate), yang juga disusun/ditulis oleh ulama setempat (Ambary, 1980: 3). Dari naskah yang disebut pertama, A. Cholid Sodrie (1983: 426) memperoleh informasi bahwa al-Qur'an itu selesai disusun pada 1050 H/1640 M, diduga dilakukan oleh seorang yang berasal dari Aden. Al-Qur'an tersebut diwakafkan kepada Imam Bagot, Ternate pada 1185 H/1772 M.

Koleksi lain di Ternate berupa senjata, dibuat baik oleh masyarakat lokal maupun asing, yakni Portugis, Belanda, dan Inggris. Dalam koleksi itu termasuk meriam-meriam sundut berukuran kecil dan sedang, berikut peluru bulatnya. Senjata buatan lokal umumnya berupa pedang, golok, dan tombak, tetapi ada pula jenis yang sama yang non-lokal.



Masa Kolonial

Dilihat dari aspek tinggalan arkeologi bergerak (*moveable*), koleksi museum Ternate pada dasarnya banyak yang tumpang tindih, seperti maklumat, perjanjian dan senjata. Sementara dari aspek bangunan tampak belum banyak kajian yang dilakukan. Tinggalan utama arkeologi kolonial di abad 17-20 adalah benteng-benteng yang tersebar di berbagai tempat strategis di Ternate. Benteng-benteng tersebut didirikan oleh Portugis dan kemudian Belanda. Banteng Portugis adalah Benteng Santa Lucia (1502 M), Benteng Santo Paolo (1522 M) di Kampung Kastela, Benteng Santo Pedro di Kampung Laguna, dan Benteng Santa Ana. Sementara Banteng yang dibangun Belanda adalah Fort Oranje (1609).

Penutup

Wilayah budaya Ternate dan Maluku pada umumnya merupakan wilayah strategis dan potensial, meskipun termasuk wilayah tepi jauh (*epifise*) dari pusat-pusat peradaban besar seperti Cina, India, dan Dunia Islam. Posisi Ternate berada di wilayah transisional, terutama dilihat dari fauna, flora, etnisitas, dan bahasa. Sebagai wilayah transisional, penghubung benua Australia, Asia dan ribuan pulau di Pacific, Ternate atau Maluku sekaligus merupakan kawasan yang menerima pengaruh timbal-balik dari benua-benua tersebut.

Dari tinggalan-tinggalan arkeologi yang tersebar di Ternate/Maluku, dilihat dari persamaan dan perbedaannya, dapat diungkap pencarian akar, pertautan, bentuk hubungan dan dampaknya pada keanekaan budaya yang dipertemukan di wilayah Maluku. Variasi-variasi lokal yang cukup signifikan dengan wilayah barat mungkin harus dicari akar dan pertautannya ke Melanesia, Mikronesia, Polinesia, dan bahkan ke wilayah Oseania-Pasifik.

Ternate dan Maluku pada umumnya menjadi tepi jauh Nusantara dalam hal sebaran tradisi beliung persegi yang berasal dari Asia Tenggara Darat, bertumpang tindih dengan kapak lonjong sebagai unsur minor, yang justru merupakan unsur mayor pada wilayah budaya Melanesia. Di luar Indonesia, beliung persegi ditemukan di Malaysia, Thailand, Vietnam, Khmer, Cina, Jepang, Taiwan, Filipina, dan Polinesia. Di Ternate, situs-situs pengandung beliung persegi bertiti mangsa antara 5000-2500 BP.

Aspek temuan gerabah di Ternate memperlihatkan jenis temuan pecahan tidak berhias dan berhias, berketinggalan antara 0.5-1.0 cm, warna coklat kemerah-merahan, bahkan beberapa di antaranya ber-slip. Teknik hias umumnya gores (*incised*), motif garis atau motif

geometri lain. Sebelumnya ada anggapan, khususunya Peter Bellwood, bahwa sebagian pecahan gerabah berhias tersebut menunjukkan ciri-ciri yang sama dengan gerabah Lapita. Namun, menurut Santoso Soegondho, Peter Bellwood pada dasarnya belum melihat secara tegas unsur Lapita pada sampel yang ditunjukkan.

Tradisi megalit di Ternate atau Maluku Utara antara lain ditunjukkan melalui batu-batu besar sebagai tanda makam, pagar yang disusun dari batu-batu karang yang tinggi dan tebalnya 1 meter. Tradisi megalitik ini agaknya juga berkembang di Maluku Utara, melalui temuan-temuan megalit di Kufa-kufa dan Tenamalange (Tobelo, Halmahera) dan Kp. Paleri (Makian) (Soegondho, 1996: 9). Tradisi megalit ini biasanya didukung oleh satuan sosial yang cukup kompleks, memiliki diferensiasi pekerjaan atas dasar kelamin dan umur, mengembangkan kultus leluhur, dan pendirian bangunan-bangunan seremoni dari batu-batu besar baik untuk kubur, upacara dan keperluan ritus lainnya dalam daur hidup (air, inisiasi, perkawinan, kematian).

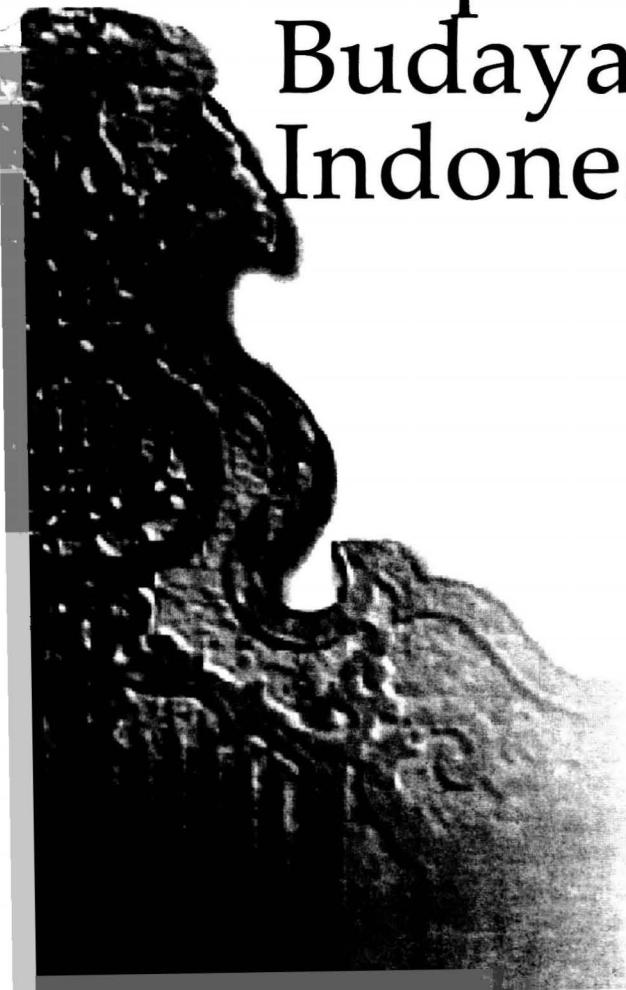
Dari kajian arkeologi dan sejarah, terutama sepanjang abad ke-16, Ternate yang memiliki kekayaan alam dan hasil bumi, mengalami transformasi sosial yang kritis dan serius, sebagai dampak dari penetrasi Portugis yang tidak hanya berdagang tetapi juga menyebarkan ideologi atau agama, dan kemudian Belanda yang ingin menguasai wilayah tersebut. Namun demikian, di balik kekalahan oleh dua kekuatan ekonomi dan politik pihak asing, institusi Islam di Ternate tetap eksis. Penyiaran Islam dan kaderisasi tetap berlangsung. Penjajahan berhasil menguasai dunia politik, ekonomi dan militer, tetapi budaya dan Islam di Ternate hampir tidak tersentuh. Dengan basis budaya yang kokoh itu, Ternate atau Maluku pada umumnya tetap menjadi lintasan budaya paling penting. Adalah di Maluku kita menemukan tradisi saling membantu untuk mendirikan sarana ibadah, baik sesama umat Islam dan yang terpenting dengan non-Muslim.

Bab IV

Ekspresi Seni

Budaya Islam

Indonesia



1

Arkeo-Epigrafi Islam: Sebuah Pendekatan

Tema sentral tulisan ini di seputar gejala, permasalahan dan berbagai pendekatan terhadap data textual masa Indonesia-Islam dari sudut pendekatan arkeologi. Sebagai disiplin ilmu dengan *subject matter* artefak, arkeologi juga menjadikan data textual sebagai salah satu sumber kajian, dengan tentu saja berbagai perlakuan spesifik yang berbeda dari kajian terhadap data artefaktual, kendati textual juga merupakan bagian dari komponen artefak yang pernah dan tetap dikembangkan manusia.

Dua Pendekatan

Pemahaman akan manusia di masa lalu, yang menjadi bidang garap utama ilmu-ilmu humaniora, dapat dilakukan melalui dua disiplin ilmu yang sangat berkaitan erat, ilmu sejarah dan arkeologi. Sejarah dalam hal ini bisa diartikan sebagai ilmu yang mempelajari seluruh aktivitas dan budi-daya manusia masa lalu dalam kehidupan mereka, bahkan saat awal kemunculannya. Sementara arkeologi merupakan satu cabang ilmu yang secara khusus berkaitan dengan kajian peninggalan-peninggalan manusia yang lebih bersifat material. Arkeologi pada dasarnya juga memiliki sasaran kajian manusia masa lalu, namun lebih jauh menembus batas-batas kehadiran rekaman-rekaman tertulis, seperti dokumen, piagam, arsip, traktat, tambo, naskah, prasasti dan sebagainya. Karena itu, metode ilmu sejarah kerap dikatakan sebagai *textual aided method*, sedangkan arkeologi, yang juga memiliki bidang sejarah manusia, *untextual aided method*.

Dua Alur Pendekatan Masa Lalu Manusia

	Manusia Masa Lalu	
Disiplin: Sejarah	_____	Arkeologi
Sifat: Textual Aided	_____	Untextual Aided
Lingkup: Data Sejarah	_____	Data Arkeologi
Pendekatan: Metode Sejarah	_____	Metode Arkeologi
Hasil: Rekonstruksi Peristiwa	_____	3 Tujuan Arkeologi

Namun demikian, baik sejarah maupun arkeologi sama-sama bersifat material, sehingga arkeologi pada tahap berikutnya juga mengembangkan satu pendekatan khusus dalam kajian terhadap teks, bersifat *textual aided*, yang dikenal sebagai arkeologi-sejarah (*historical-archaeology*). Hanya saja, berbeda dengan ilmu sejarah yang bertitik tolak pada metode heuristik dan kritik (ekstern dan intern), arkeologi menerapkan tingkat dasar metode-metode observasi, deskripsi dan eksplanasi. Perbedaannya dengan demikian lebih terletak pada persepsi, perlakuan dan tingkat penggunaan *textual-material*, di samping metode dalam mencapai sasaran kajian. Arkeologi, khususnya dalam observasinya menerapkan teknik ekskavasi dan penggalian arkeologis. Sementara dalam kajian sejarah, terutama untuk periode modern, hal tersebut dianggap tidak perlu mengingat tersedianya dokumen yang cukup berlimpah.

Demikian pada tahap berikutnya setelah observasi dan deskripsi,—tahap analisa kritik pada ilmu sejarah dan eksplanasi pada arkeologi—perbedaan serta sekaligus persamaan antara dua disiplin ilmu tersebut juga bisa diidentifikasi; bahwa tahap ini sama-sama merupakan tahap pengujian terhadap hasil pengumpulan dan pengolahan data, sedang perberbedaanya terletak pada model-model yang diuji dan kemudian dicoba direkonstruksi. Dalam ilmu sejarah pengujian model ini diarahkan untuk mencapai kedekatan jawaban terhadap pertanyaan "apa, di mana, bilamana, siapa, mengapa dan bagaimana". Sementara pada arkeologi—kendati belakangan nampak juga berusaha menjawab pertanyaan yang biasa diajukan dalam ilmu sejarah di atas, khususnya seperti dilakukan Lewis R. Binford dan kemudian dikembangkan James Deetz— model yang diuji tersebut dilakukan dalam perspektif yang berbeda. Dalam arkeologi, pada tahap observasi perhatian diarahkan pada populasi: jenis-jenis benda arkeologi (*archaeological items*), lingkungan (*ecofact*), jenis aktivitas manusia di situs (*human activities on sites*), sejarah pembentukan situs (*depositional historical fact*), dan sebagainya.

Selanjutnya, pada tahap deskripsi, perhatian diarahkan pada aspek-aspek waktu (*temporal*), keruangan (*spatial*) serta budaya (*formal*). Sedangkan pada level eksplanasi, rekonstruksi dan pengujian diarahkan

pada aspek-aspek struktur, konteks, fungsi dan tata-laku. Dengan perbedaan-perbedaan tersebut, maka bisa dikatakan bahwa ilmu sejarah beserta metode pendekatan dan ilmu-ilmu bantunya lebih menekankan upaya rekonstruksi peristiwa sejarah (*to reconstruct historical event*), sementara arkeologi lebih mendasarkan pada pra-anggapan, bahwa peristiwa merupakan sesuatu produk final dari serangkaian proses, faktor pengaruh dan dampak.

Sesuai spesifikasi bidang kajiannya, arkeologi mengembangkan sasanar kajian yang kemudian dimapangkan sebagai "paradigma", yang mencakup: (1) rekonstruksi cara-cara hidup manusia masa lalu, (2) rekonstruksi sejarah kebudayaan, dan (3) memahami proses-proses dinamis dalam pembentukan budaya. Sementara arkeologi pada tingkat tersebut berusaha menafsirkan data dengan metode-metode sintesis, analogi-historis, analogi- etnografi dan analogi-eksperimental. Pada tingkat penafsiran data, arkeologi dan sejarah sama-sama memerlukan bantuan ilmu-ilmu pengetahuan lain, hanya ilmu-ilmu bantu sejarah umumnya lebih bersandar pada *textual material*, sementara arkeologi lebih ilmu bantunya bersifat teknis dan "keras".

Demikian jika pada ilmu sejarah "rekaman-sejarah" lebih merupakan rekaman tulisan—baik yang sejaman maupun yang tidak dengan peristiwa sejarah yang pernah terjadi—maka rekaman arkeologi pada dasarnya merupakan fenomena statis dari sistem kultural manusia masa lalu, tapi pada saat yang sama bersifat dinamis. "Rekaman arkeologis" merupakan wujud berhentinya suatu sistem budaya yang kemudian berlanjut dengan proses buang, hilang, ditinggalkan, terkubur, sampai akhirnya ditemukan atau sampai ke tangan para arkeolog setelah melalui berbagai cara. Dengan demikian tugas arkeologi adalah "memaksa untuk dapat berbicara" setiap data yang diperoleh, baik berupa artefak (*technofact, sociofact* dan *ideofact*), struktur lingkungan (*ecofact*), *ipsefact* dan sebagainya.

Model Jenjang Kajian

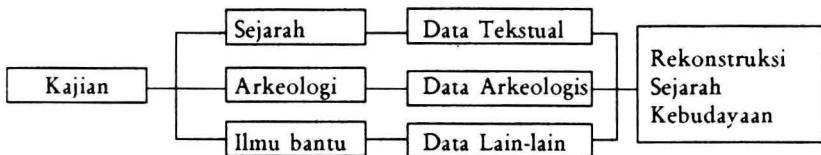
Paradigma	:	Tujuan Arkeologi
Sasaran Kajian	:	Manusian Masa Lalu
Fenomena	:	Dinamik
Proses	:	Abandoned/disposal
Data	:	Artefak, Ekofak, Ipseak, Situs,dll.
Fenomena	:	Statis
Pendekatan	:	Observasi, Deskripsi, Eksplanasi
Hasil	:	Sintesa, Antitesa, Sintesa

Dengan kata lain, tugas arkeologi menjadikan rekaman-rekaman budaya arkeologis menjadi dinamis sebagaimana halnya ketika rekaman-

rekaman tersebut merupakan bagian dari aktualitas perilaku pendukung budaya pada masanya, sehingga rekonstruksi budaya manusia masa lalu itu dapat dijelaskan mendekati kondisi obyektifnya. Mengingat *subject-matter* arkeologi adalah artefak, maka salah satu teknik yang dikembangkan adalah menggali—atau merusak—rekaman arkeologi dengan sistem dan bertanggungjawab. Terhadap kenyataan bahwa tidak seluruh perilaku manusia masa lalu terekam dalam artefak, arkeologi mengembangkan berbagai jenis dan tingkat analogi secara terkendali. Lebih dari itu, arkeologi juga memanfaatkan data-data teksual, khususnya ketika diterapkan pada masa-masa atau periode sejarah tertentu.

Informasi Sejarah dan Arkeologi

Sejarah Indonesia klasik, baik dalam bentang waktu pengaruh unsur budaya Hindu-Budha maupun Islam meninggalkan sejumlah besar hasil-hasil budaya material, di samping sejumlah bukti-bukti teksual. Namun, secara keseluruhan bukti-bukti teksual tersebut masih sangat fragmentaris sehingga sulit untuk dapat menyusun sejarah kuno Indonesia secara komprehensif. Karena itu menjadi tugas arkeologi dan sejarah untuk memadukan teknik-teknik disiplin masing-masing, guna mengisi faset-faset sejarah kuno Indonesia yang memperlihatkan kegelapan. Keduanya akan mengarahkan kajiannya seperti dalam bagan sederhana berikut:



Data teksual, yang selama ini kerap dilihat sebagai bidang-garap ilmu sejarah, merupakan informasi-informasi tertulis mengenai sesuatu atau serangkaian peristiwa sejarah, melampaui jalur dan tingkatan prosesual sejak peristiwa tersebut berlangsung, kesaksian-kesaksian, sampai dengan pengolahan informasi di tangan para sejarawan atau peneliti sejarah.

Termasuk ke dalam data teksual yang menjadi sasaran utama ilmu sejarah adalah data piktorial, seperti uang, segel/meterai/stempel, peta-peta, gambar artist, seni dekoratif, seni-rupa, lambang dan sebagainya; data tertulis seperti babad, tambo atau silsilah, termasuk dokumen-dokumen yang pernah dibuat tidak dimaksudkan sebagai upaya penulisan sejarah; dan data lisan, yaitu berbagai peristiwa atau pengetahuan masa lalu yang berada dan beredar di kalangan masyarakat tertentu.

tu, termasuk di dalamnya legenda, fabel, mitos dan sebagainya. Semua itu memerlukan evaluasi kritis dalam penggunaannya. Sedangkan data arkeologi yang lebih bersifat kebendaan, juga mengalami perjalanan yang panjang sejak sesuatu benda itu diubah/ dibentuk/dibuat, kemudian digunakan, berubah fungsi, hilang, rusak, dibuang, terkubur sampai ditemukan kembali dengan berbagai cara.

Dalam perjalanan panjang tersebut, data arkeologi mengalami berbagai perubahan, baik akibat pengaruh bersifat alami maupun kultural. Karena itu, "bias" yang dapat menimbulkan berbagai subyektivitas dalam arkeologi—seperti halnya data teksual—merupakan sesuatu yang tak terhindarkan. Dengan demikian evaluasi kritis juga berlaku dalam arkeologi, agar data penelitian itu bisa mewakili (*representative*), dapat dipercaya (*reliable*), dan memadai. Namun demikian, terdapat sejumlah perbedaan dalam menentukan parameter "keaslian" antara data sejarah (rekaman sejarah) dan data arkeologi (rekaman arkeologis). Sifat data arkeologi dalam hal ini bukan merupakan cerminan seluruh tata-laku, kelakuan dan hasil kelakuan manusia masa lalu seperti halnya data sejarah. Data arkeologi senantiasa mendapat pengaruh sejak digunakan sampai terkubur hingga menyebabkan berbagai perubahan kuantitas, kualitas, hubungan, hilang, rusak dan sebagainya.

Perbedaan parameter keaslian data sejarah dan data arkeologi dapat digambarkan sebagai berikut:

	- orisinalitas informasi
Rekaman Sejarah	- tidak diterjemahkan/ bukan salinan - semasa/seusia dengan peristiwa sejarah yang diinformasikan - bukan ubahan / gubahan baru - otentik/resmi - sumber pertama dari peristiwa sejarah yang diinformasikan
Rekaman Arkeologis	- masih <i>in-situs</i> sejak ditemukan melalui berbagai cara - dipengaruhi faktor taponomi dan proses transformasi kultural - hanya sebagian dari rekaman peri, tata dan hasil laku - salah satu sumber primer dari budaya manusia masa lalu.

Nuansa Rekaman Sejarah dan Arkeologi

Pertanyaan yang mungkin relevan untuk diangkat adalah, apakah tahap lebih lanjut kajian sejarah dan arkeologi akan mengacu pada: (1) secara terstruktur disajikan untuk menulis sejarah atau mengisi faset-faset kosong, menyempurnakan dan meluruskan berbagai hipotesis sebelumnya; (2) apakah hasil-hasil tersebut disajikan sebagai bahasan kajian lebih lanjut; atau (3) mengacu pada keduanya. Pertanyaan tersebut menjadi penting mengingat bahwa kecenderungan selama ini

menunjukkan makin pentingnya evaluasi dan pengujian—baik berupa kritik ekstern maupun intern—terhadap sumber-sumber tertulis tidak hanya dalam penelitian sejarah, tapi juga dalam arkeologi, khususnya arkeologi sejarah. Hal ini karena arkeologi sejarah memang bersandar pula pada data-data tekstual, sehingga sub-disiplin ini disebut *text-aided archaeology*.

Karena itu dalam kajian sejarah klasik Indonesia Islam, misalnya, bantuan data tekstual bernilai sangat strategis mengingat hal-hal berikut ini: data tertulis membantu memberikan justifikasi terhadap keberagaman serta sebaran data benda arekologis; data tertulis dapat membantu mengarahkan sasaran sampling, baik di lapangan, laboratorium dan perpustakaan, dalam penelitian arkeologi; dan data arkeologi juga membantu penajaman, pemberian, bahkan pengubahan hal-hal yang tercakup dalam data tekstual. Maka dapat dikemukakan di sini, kegunaan pemaduan kedua jenis data tersebut tampak, misalnya, pada penelitian situs kota Banten lama, kajian tumbuh dan berkembangnya Islam di Indonesia, kajian kaligrafi, tipologi-sebaran dan signifikansi rancang-bangun makam dan nisan di Indonesia, aliran atau madzhab Islam yang masuk ke Indonesia, sampai pada pembuktian penggunaan Bahasa Melayu sebagai dasar bahasa Indonesia pada saat integrasi Nusantara berlangsung pada abad 16-17.

Epigrafi Islam-Indonesia

Unsur-unsur budaya Islam di Indonesia, sejak masa pertama kali datang, tumbuh, dan selanjutnya berkembang sejalan pelembagaan agama Islam, dapat dilihat lebih sebagai proses sejarah daripada sebagai peristiwa sejarah. Hal tersebut disebabkan, antara lain, Islam masuk ke Indonesia bukan seketika, demikian asal dan tempat masuknya juga tidak sama di berbagai lokalitas Nusantara.

Berdasarkan bukti-bukti arkeo-epigrafi, Islamisasi di Nusantara bisa dijelaskan mengacu pada proses-proses berikut ini: (1) kontak komunitas Nusantara dengan pedagang atau pelaut Arab; (2) kontak komunitas Nusantara dengan pedagang Muslim Arab, Persia, Gujarat dan sebagainya; (3) sosialisasi Islam secara bertahap di Nusantara; (4) Islam mencapai puncak perkembangan dan pertumbuhannya antara lain dengan eksistensi kesultanan atau kekuasaan Islam yang dapat mengendalikan ekonomi, politik dan keamanan; (5) kontak dengan para pedagang Eropa; dan (6) hegemoni dan dominasi bangsa Eropa yang diikuti semakin surut dan hilangnya Islam Indonesia secara politis dan ekonomi.

Selanjutnya dapat pula diamati secara kritis dimensi-dimensi perubahan politik sosial dan ekonomi serta budaya komunitas Nusantara.

ara sebagai dampak sosialisasi Islam, terutama sebagai agama. Dimensi perubahan tersebut bersifat esensial, ekspresional dan fungsional. Begitu pula dimensi perubahan tersebut memiliki perjalanan panjang sejak protosejarah. Kontak kultural dengan India telah memperkaya unsur-unsur budaya tinggi (*high culture*) yang telah berkembang sejak masa logam awal, diimbangi pula dengan bangunan-bangunan seremoni keagamaan yang berukuran besar. Tetapi, sebaliknya, kontak kultural dengan India telah mempercepat berkembangnya kerajaan absolut yang mewakili jagat dewa-dewa langit, menggantikan "republik-republik desa megalitis".

Sebaliknya nampak terdapat perputaran arus sejarah sosial ketika Islam tumbuh dan berkembang di Nusantara. Sejumlah besar data epigrafi yang diperoleh, baik dalam bentuk naskah, babad dan kesusasteraan lainnya menunjukkan bahwa dimensi perubahan yang dibawa Islam ke Nusantara sekaligus membawa esensi ajaran Islam yang bisa diidentifikasi ke dalam poin-poin berikut: manusia memiliki harkat dan martabat yang sama di depan Tuhan Sang Maha Pencipta. Hal ini secara diametral bertentangan dengan ajaran Hindu yang memiliki konsep pelapisan manusia sejak dilahirkan. Iman memegang tempat utama dalam Islam sekaligus dikembangkan sebagai pendekatan analitis dalam memecahkan masalah kemanusiaan dengan tetap berpandu pada al-Qur'an; konsep *ummah* dalam Islam menggantikan tipe kesatuan komunal Nusantara yang semula berlapis menurut kasta.

Bukti-bukti lain sebaliknya menunjukkan bahwa dimensi perubahan itu dianggap kurang menyentuh budaya material, seperti nampak pada kuatnya ekspresi agama dan rasa keagamaan melalui berbagai media yang, dalam banyak hal, masih mengandung seni rancang-bangun dan seni hias yang bersifat Hinduistik dan bahkan pra-Hindu. Sementara bukti-bukti tekstual menunjukkan bahwa perubahan tersebut mengalami suatu revolusi dalam bidang akidah atau tauhid dan bukan pada *perfomence*-nya. Tabel berikut memperlihatkan data tekstual (rekaman sejarah) sebagai data sejarah yang menjadi bidang garap arkeologi, meliputi jenis, bahan, aksara, bahasa, media serta isinya.

**Wujud Epigrafi (*Textual-Material*)
Periode Indonesia-Islam**

Jenis :	teknomik/teknofak sosioteknik/sosiofak ideoteknik/ideofak
Bahan :	kulit ayu, daluang, Lontar, kulit binatang, gerabah/keramik, kayu, besi, perunggu, kuningan, tembaga, mas, perak, dll.
Aksara :	Arab, Jawa, Bugis, Lampung, Latin, dll.

Media :	nisan, kijang, bangunan, benda kramik, alat-alat/senjata, naskah, kaligrafi, dll.
Isi :	Al-Qur'an, al-Hadist, Do'a, mantera, silsilah, peristiwa, angka tahun, maklumat, dll.

Dari tabel tersebut, khususnya dilihat dari aspek penggunaan ak-sara, bahasa dan medianya, kesinambungan budaya material tampak dari berbagai produk rancang bangun dan seni-hias ataupun seni ter-ap. Jalur yang terlihat dalam epografi adalah: masuknya unsur asing (urubah) dalam berbagai produk budaya material; bercampurnya unsur urubah dengan unsur lokal; dan unsur lokal kembali menjadi dom-inan.

Dengan demikian, pengujian kritis terhadap data tekstual tetap relevan dengan berbagai permasalahan rekonstruksi sejarah kebudayaan Indonesia Islam, dan bahkan menjadi sebagian dari cara pendekatan yang mutlak digunakan dalam arkeologi. Posisi data tekstual tersebut penting dalam upaya rekonstruksi tersebut, dan akan semakin tinggi signifikansinya bila diuji silang dengan data-data arkeologi yang lebih bersifat kebendaan. Periode Indonesia-Islam menghasilkan budaya tinggi atau peradaban (*tamaddun*) di berbagai wilayah di Nusantara. Dan bukankah pula tulisan (epografi) merupakan salah satu komponen pokok tumbuhnya budaya tinggi dan berkembangnya pola kehidup-an perkotaan di kalangan msayarakat Nusantara?

2

Kaligafi Islam Indonesia: Telaah Arkeo-Epigrafi

Sekilas Sejarah Kaligrafi Islam

Tulisan Arab merupakan perkembangan lebih lanjut dari alfabet Semitik yang sebagian besar terdiri dari konsonan, dan hanya tiga huruf sebagai huruf vokal bunyi panjang (*long-vowel*). Melalui Muhammad SAW bahasa Arab kemudian menjadi bahasa Islam, dan selanjutnya bahasa universal. Sebelum kedatangan Islam, alfabet Arab memang telah berkembang mengarah kepada kaligrafi, sejalan, misalnya, dengan tradisi Arab pra-Islam tentang perlombaan menyusun syair (A. Schimel, 1970:2). Tetapi, Muhammad yang "buta huruf" (*ummi*) menyebarkan wahyu Allah dengan al-Qur'an-nya menjadikan kaligrafi sebagai seni Islam yang berestetika tinggi dan bersifat Ilahiyyah.

Sejak awal, tepatnya ketika kertas belum ditemukan dan pohon papyrus merupakan bahan media penulisan—kertas ditemukan pada 750 M—telah terdapat dua tipe tulisan yang menjadi cikal bakal perkembangan seni kaligrafi. Dua tipe tulisan tersebut adalah tipe atau gaya naskh yang berbentuk miring (*cursive*) dengan bundaran-bundaran yang mudah dituliskan, dan tipe kufi. Tipe yang terakhir ini sangat populer. Ia dipakai secara luas oleh masyarakat Mekkah, Madinah dan Kufah sehingga kemudian dijadikan huruf resmi untuk menuliskan al-Qur'an (A. Schimel, 1972:3).

Gaya kufi yang secara umum bersudut (angular) sering ditemukan berupa ukiran atau pahatan pada makam, prasasti dan juga mata uang,

lebih-lebih sebagai bahan epigrafi dari masa sebelum berlangsungnya kekuasaan dinasti Ummayah (66-750). Pada abad ke11 M, di Iran muncul jenis huruf kufi yang telah mengalami perkembangan segi artistiknya, menjadi lebih panjang dan ramping, yang kemudian dikenal dengan sebutan gaya "*qarmthian kufque*" dan dianggap sebagai bentuk terbaik dari contoh tulisan khat Arab. Sementara gaya naskh yang berkembang hingga sekarang ternyata lebih populer dan menjadi semakin umum dipakai di dunia Islam. Hal ini lebih-lebih ketika bahan kertas telah ditemukan dan dipakai sebagai media untuk memuat tulisan. Sebab, bila dibandingkan dengan papyrus, kertas jelas lebih ringan dan lebih murah.

Seorang peneliti kaligrafi, Ibnu al-Nadim, menyatakan bahwa paling tidak terdapat dua belas gaya tulisan pokok dengan dua belas variasi dalam kaligrafi Islam. Namun, sangat sukar untuk mencari bukti tipologi yang banyak itu jika hanya mengamati bukti-bukti dari al-Qur'an, baik yang tertulis di atas papyrus atau pun kertas. Ibnu al-Nadim dalam hal ini menyebut sebuah gaya di luar kufi dan nashk, yang disebutnya sebagai tulisan "setengah" (*nisf*), yakni yang disebut gaya *thuluthain* (dua-pertiga) atau "sepertiga" (*thuluth*). Ibn Muqla mengklasifikasikan enam jenis tulisan kaligrafis yang berkembang di dunia Islam, yakni: sulus, nashk, rihan, muhaqqaq, tauqi dan riqa. Karena itu, para ahli kaligrafi kemudian berpendapat bahwa "ibu" dari kaligrafi Arab adalah sulus dan kemudian nashk. Sementara orang-orang Persia, terutama kalangan seniman, mengembangkan sebuah gaya lain, yang disebut dengan "ta'liq" (menggantung) yang sebenarnya merupakan pengembangan lebih lanjut dari riqa dan tauqi yang dikerjakan secara teliti dan sungguh-sungguh. Inilah yang kemudian berkembang menjadi tulisan yang lazim dipakai secara umum di dunia Islam sekarang ini.

Kaligrafi Islam Indonesia: Kajian Epigrafi

Dalam arkeologi, terutama arkeologi sejarah (*historical archaeology*), tulisan merupakan sumber informasi penting sebagai warisan catatan kehidupan masa lampau, sedang epigrafi adalah kajian tentang sumber tertulis sebagai bahan informasi masa lampau. Karena itu, kaligrafi Indonesia melalui arkeologi bisa ditelusuri dengan melakukan pendekatan epigrafi terhadap nilai kaligrafi, yang diarahkan pada upaya pencarian informasi masa lampau melalui sumber tertulis.

Dalam studi arkeologi, hal penting yang ingin ditelusuri—selain rekonstruksi kehidupan masa lampau—adalah masalah kronologi. Dalam hal ini adalah epigrafi yang menekankan pentingnya kronologi, karena sumber epigrafi seperti makam kuno diharapkan dapat mem-

berikan informasi mengenai tokoh (*man*), data tahun wafat (*chronology*), dan terkadang kepangkatan atau gelar si tokoh. Demikian dari kajian epigrafi kita dapat menelusuri masalah-masalah pertumbuhan dan perkembangan masyarakat Islam di Indonesia. Para arkeolog tidak akan mempercayai suatu kurun jaman, kejadian atau sejarah masyarakat tanpa bukti angka tahun yang tertera pada sumber atau data arkeologi.

Dalam masa-masa awal Islamisasi di Indonesia, misalnya, para arkeolog tidak akan mempercayai anggapan bahwa Islam sudah masuk pada abad pertama Hijriah, sebab bukti-bukti yang diajukan mengenai pertanggalan tersebut terbatas berupa sebuah analogi, bahwa para pedagang Muslim sudah berdagang dan berhubungan dengan masyarakat Nusantara sejak abad pertama Hijriah. Memang benar ada bukti sejarah yang menyatakan demikian, tapi terdapat masalah yang masih sukar dipecahkan, yakni apakah pada waktu itu sudah ada masyarakat pribumi Nusantara yang masuk dan memeluk agama Islam? Hingga dewasa ini tidak ada bukti tertulis untuk hal tersebut. Karena itu masalah tersebut telah yang menimbulkan kesangsian baik di antara para arkeolog maupun sejarawan.

Berbeda halnya ketika makam berangka tahun tertua di Indonesia ditemukan di Gresik, Jawa Timur, yaitu makam Fatimah binti Maimun yang wafat pada 495 H/1082 M (J.P. Moquette, 1921:391; Uka Tjandrasamita, 1977:111). Makam bergaya huruf kufi ini memberikan bukti tertulis tentang adanya pemukiman atau komunitas Islam di Gresik. Memang ada sejarawan asing seperti Ricklef yang menyangsikan makam tersebut sebagai tempat dikuburkannya seorang wanita muslim di Gresik. Menurut M.C. Ricklefs, sangat mungkin bahwa batu nisan itu hanya sebuah batu untuk pemberat kapal atau perahu (*balast*) yang tercerer di Leran. Namun demikian, terlepas kesangsian seperti yang dikemukakan Ricklef, hal paling penting ditekankan di sini adalah bahwa makam tersebut jelas-jelas telah membuktikan adanya masyarakat Islam di Gresik pada abad ke-11 M, sekali pun mereka yang bermukim itu masyarakat kelompok pedagang asing.

Dari kajian epigrafis terhadap makam Fatimah binti Maimun, kita bisa menelusuri jenis huruf kufi yang dituliskan pada makam tersebut, khususnya masalah asal gaya tulisannya. Begitu pula penemuan makam Malik al-Shaleh memiliki makna penting bagi kajian perkembangan sejarah Islam di Indonesia. Dari hasil kajian Moquette tentang makam Malik al-Saleh terungkap bahwa dia adalah raja pertama yang menamakan dirinya Sultan Pasai. Berdasarkan bukti tersebut, dapat direkonstruksi teori sejarah bahwa kerajaan Islam yang

pertama di Indonesia ialah kerajaan Samudra Pasai, dengan sultan pertamanya Malik al-Shaleh. Sebelumnya, hal tersebut hanya berupa "kisah" yang dimuat dalam naskah *Hikayat Raja-Raja Pasai*. Melalui kajian Moquette ini terbukalah cakrawala baru dalam sejarah Islam di Indonesia, di mana informasi dalam *Hikayat Raja-Raja Pasai*, dapat dibenarkannya (*justifiable*) setelah didukung bukti arkeologis berupa makam Malik al-Shaleh.

Sementara itu kajian efigrafis terhadap makam-makam kuna di Aceh membuktikan bahwa yang kemudian dikenal berbentuk batu nisan (maesan) tipe Aceh ternyata bukan hanya tersebar di wilayah Aceh, tapi juga tersebar lebih luas lagi di wilayah lain di Sumatera—mulai dari Barus di Sumatera Utara sampai ke Lampung, serta di beberapa makam Pattani di Thailand Selatan, Brunei Darussalam dan sebagainya; bahkan termasuk di beberapa makam kuna di pantai utara Jawa serta di sepanjang Semenanjung Malaysia. Luasnya persebaran nisan tipe tersebut membuktikan adanya apa yang disebut sebagai pengaruh taksonomi "Kebudayaan Batu Nisan Aceh". Batu nisan tersebut memang sangat populer dan telah digunakan secara luas di kawasan Asia Tenggara.

Selain itu, penting pula ditekankan bahwa jenis tulisan yang dipahatkan pada batu nisan Aceh ternyata umumnya termasuk gaya sulus atau gaya naskh, bukan gaya kufi seperti umumnya ditemukan di kebanyakan makam di Jawa. Namun, dari data arkeologi jelas bahwa gaya pahat-tulisan kufi tidak begitu populer di Indonesia. Kondisi ini mungkin berbeda pada konteks seni kaligrafi kontemporer, yang banyak mengembangkan gaya tulisan kufi. Secara arkeologis, penemuan nisan bergaya tulis kufi hanya diperoleh dari makam-makam bernisan "*imported*", khususnya dari Gujarat atau Cambay. Selain nisan makam Fatimah binti Maemun, diperoleh pula beberapa nisan makam lain yang bergaya tulis *kufi*—kendati hanya sebagian kecil saja pada inskripsi bacaan *basamalah*—di antaranya pada makam lain yang berasal dari abad-abad 15 Masehi (Uka Tjandrasasmita, 1970:111). Ditinjau dari sudut pandang kaligrafis tampak bahwa pada makam-makam Aceh yang berkembang dari Arab pada abad-abad 17-18 dan pahatan *khat*-nya memperlihatkan ekspresi gaya sulus dan naskh.

Kondisi di atas sekaligus juga merupakan salah satu bukti adanya rekayasa Muslim Indonesia yang memiliki nilai estetik dan citra seni sangat tinggi. Makam-makam tipe Aceh bukan hanya tersebar di wilayah Aceh, tapi ia menjadi "komoditas" penting yang disebarluaskan ke luar Aceh. Makam-makam di beberapa wilayah tersebut sangat kaya akan unsur ornamental kaligrafis yang dipahatkan pada batu, bahkan kadangkala bertatawarna (*polychrome*). Sementara bahan batu

yang dijadikan media penerapan ekspressi seni pada makam-makam tersebut ada yang memiliki bobot lebih dari satu ton, sangat kaya akan ragam kaligrafis, baik pada batu nisan mau pun pada jirat (kijing) makam. Salah satu contoh karya kaligrafis yang indah itu dapat ditemukan pada makam Sultan Ibrahim Mansur Shah yang terletak di Komplek Museum Negeri Aceh, serta beberapa makam raja Aceh, seperti Sultan Ali Mughayat Shah, di Komplek Makam Kandang XII. Kemahiran para seniman Aceh ini memungkinkan kaligrafi menjadi salah satu media ekspressi seni yang digemari masyarakat luar Nusantara (Malaysia, Thailand dan Brunei-Darussalam). Ini merupakan sebuah prestasi yang membanggakan.

Selain itu, aspek epigrafi Islam nampak memegang peranan penting di dalam memecahkan teka-teki atau permasalahan menyangkut peranan masyarakat Islam di kerajaan Majapahit, khususnya pada abad-abad 13-16 Masehi. Dalam hal ini pada bekas Keraton Majapahit di Trowulan di Mojokerto, Jawa Timur, ternyata ditemukan sebuah komplek bekas pemukiman komunitas muslim, yang kini dikenal dengan komplek makam Troloyo, Trowulan, Kabupaten Dati II Mojokerto. Pada komplek ini selanjutnya juga ditemukan beberapa puluh makam yang berangka tahun dan bertulisan huruf Arab. Secara umum angka tahun tersebut ditulis dengan huruf Jawa kuno, kecuali makam seorang tokoh bernama Zainuddin yang wafat pada tahun 874 H/1454 M (Ambari, 1984:182). Kehadiran makam-makam bernisan dan bertulisan Arab di komplek Troloyo ini membuktikan kepada kita bahwa di lingkungan kraton Majapahit telah hadir komunitas Islam yang bermukim selama berabad-abad, khususnya sejak sekitar abad ke-13 hingga abad ke-17 M (Ambari, 1984: 181).

Perkembangan Seni Kriya dalam Kaligrafi Islam

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa kajian tentang kaligrafi Islam lebih banyak dilakukan terhadap data epigrafi pada makam kuno yang memuat angka tahun, yang tersebar di berbagai tempat di Indonesia. Namun, selain pada makam, pada dasarnya masih banyak lagi kreasi kaligrafi dari seniman Indonesia yang diwujudkan dalam berbagai media seperti kertas, kayu, logam, kaca dan berbagai bahan atau media lainnya.

Tentang hal terakhir di atas, kajian dapat diarahkan pada al-Qur'an kuno yang ditulis di atas kertas. Sebagaimana diketahui, bahan menuulis ada dua macam, yakni deluang, umumnya produksi lokal, dan kertas yang merupakan bahan impor. Al-Qur'an atau naskah-naskah keagamaan lain yang ditulis dalam deluang pada umumnya berjumlah sangat kecil jika dibanding dengan yang ditulis di atas kertas. Bahan

kertas itu sendiri umumnya baru dipakai di Nusantara sekitar awal abad ke-17, atau paling tua pertengahan atau akhir abad ke-16. Pada masa sebelumnya, bahan produksi lokal seperti deluang dan lontar merupakan bahan utama yang dijadikan media penulisan naskah. Sejauh ini al-Qur'an kuno yang memuat angka tahun penulisannya terdapat di Ternate dari tarikh 10 H/1641 M. Ini bukan berarti bahwa penulisan al-Qur'an pada bahan kertas baru terjadi pada abad ke-17. Sangat mungkin bahwa sudah ada jauh sebelumnya, namun sejauh penelitian yang dilakukan belum didapatkan al-Qur'an yang ditulis dengan titimangsa yang lebih tua dari abad ke-17 M.

Selain pada bahan deluang, lontar atau kertas yang umumnya dipergunakan untuk menulis naskah, karya kaligrafi Islam juga terdapat pada media-media lain, yakni bahan-bahan kayu, logam, kaca, dan bahan lainnya. Dari segi kreasi seniman, dalam kaligrafi di abad ke-17 dan abad-abad kemudian ada kecenderungan melukiskan gambaran makhluk, bahkan wujud manusia (*anthropomorfik*), walau masih dalam bentuk yang sangat tersamar. Karya seperti demikian kemudian mengalami perkembangan, dan banyak diantaranya merupakan produk keraton, seperti di Cirebon, Yogyakarta, Surakarta serta di Palembang. Hal ini, seperti telah dikatakan sebelumnya, tentu tidak bisa dilihat sebagai satu gejala pengingkaran terhadap kaidah Islam tentang larangan penggambaran makhluk hidup. Dalam hal ini para seniman hanya terbatas mewujudkan karya yang, jika dilihat sebagai produk lukisan, nampak seperti perwujudan antropomorfik. Namun, dalam konsepnya ia merupakan suatu karya kaligrafis di mana huruf-hurufnya disusun sedemikian rupa sehingga berwujud seperti makhluk hidup.

Di samping itu, gambaran makhluk tersebut—jika memang dapat kita sebut sebagai makhluk—pada dasarnya merupakan makhluk sangat *mythical*, artinya bahwa jenis makhluk yang digambarkan sangat tidak jelas. Sebuah karya kaligrafi yang dapat dikategorikan dalam jenis ini adalah sebuah ukiran kayu yang ada di Museum Keraton Kasepuhan, Cirebon. Lukisan tersebut berupa panel kayu di mana di dalamnya terdapat lukisan sebuah makhluk yang menggambarkan seseorang bertubuh manusia tapi berkepala gajah sedang berdiri di atas punggung seekor binatang yang jenisnya tidak jelas. Ukiran atau pahatan seperti inidi Museum Keraton Cirebon—baik Kasepuhan, Kanoman, Kacirebonan maupun Kaprabonan—ditemukan dalam jumlah cukup besar, dan umumnya merupakan produk seniman dari abad ke-18-19 M. Mereka menghasilkan berbagai produk seperti kriya yang mereka sebut "macan Ali", "burak", dan sebagainya, yang dipahatkan pada panel kayu ataupun kaca. Pada mulanya, produk ini dihasil-

kan para seniman istana atau seniman yang karyanya dipesan oleh istana, atau hasil karya keluarga istana. Dalam fase lebih belakangan, terutama ketika keraton-keraton Islam di Jawa sudah kurang berperan dari segi finansial ataupun politis, seniman-seniman kaligrafi memproduksi karya-karya mereka menjadi massal, artinya bukan produk pesanan.

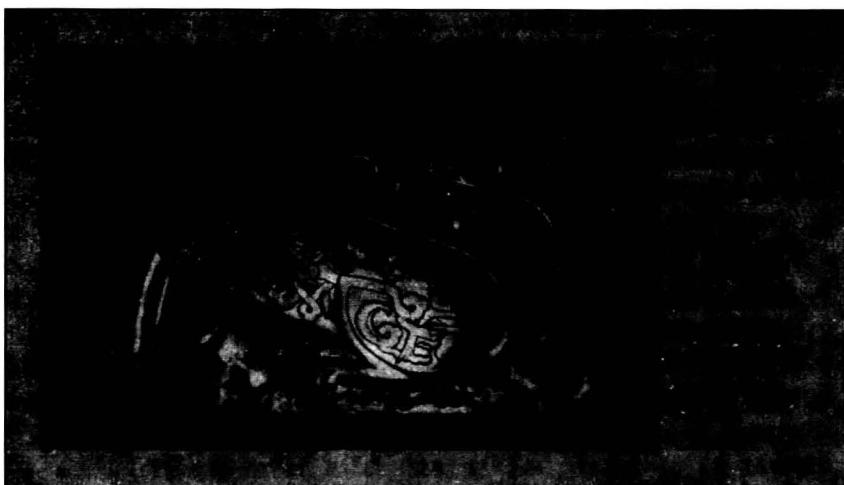
Di Cirebon, salah satu wilayah yang menghasilkan produk seni seperti ini adalah Trusmi, sebuah desa yang banyak memproduksi karya-karya seni yang disebut "Cirebonan". Produk Trusmi ini tidak lagi berupa panel kayu—kini produk semacam itu hampir punah—tapi telah berkembang menjadi karya kaligrafi dengan menggunakan bahan kaca dan batik yang masih terus berlangsung hingga dewasa ini. Salah seorang seniman asal Trusmi yang masih memproduksi karya kaligrafis dengan menggembangkan model-model Keraton Cirebon adalah Rastika. Ia aktif berkarya dengan fokus pada karya-karya kaligrafi yang dibuat di kaca ataupun di kain batik. Dalam karya kaligrafi kontemporer ini, baik yang dihasilkan dalam penel-panel kayu, bahan kaca atau bahan kain, motif daun-daunan (*floral design*) tetap dominan sebagai unsur utama, di samping dengan motif ilmu ukur (*geometric design*). Kedua motif utama tersebut selanjutnya diperkaya dengan desain kaligrafi, berupa huruf-huruf atau kata, bahkan kalimat lengkap ataupun huruf-huruf yang telah digayakan (*styleer*) dalam bentuk motif daun-daunan dan bentuk makhluk (*anthrophomorfik*).

Dalam karya kaligrafi ini tampak pengaruh seni Indonesia asli, yakni motif perwujudan wayang sebagai obyek karya seni. Para seniman kaligrafi di abad ke-17 dan 19 berusaha menggunakan media wayang sebagai obyek. Namun, karena merupakan perwujudan makhluk, wayang digambarkan secara tersamar dalam bentuk kaligrafi Arab dan tidak mengacu pada identitas atau nama tokoh pewayangan. Karya berbentuk wayang tersebut dibuat sedemikian rupa dengan mengaburkan identitas tokoh pewayangan yang dilukiskan dan dibuat menjadi makhluk mitis. Fenomena semacam ini terus berlanjut hingga abad ke-20 yang dimanifestasikan pada bahan kaca, kain, atau kanvas.

Penting dijelaskan, abad ke-17-18 M dalam sejarah Indonesia dikenal sebagai periode munculnya berbagai aliran tarikat. Gejala ini berlangsung sejalan makin surutnya peranan pusat-pusat kekuasaan Islam serta munculnya dominasi Belanda atau negara Eropa lain, baik di bidang politik dan ekonomi. Dalam kondisi demikian, para seniman dan pujangga kraton, yang biasanya dekat dengan lingkungan kekuasaan, kehilangan media untuk menyalurkan karya seninya. Dalam kaitan ini muncul mitos ratu adil dan imam mahdi atau bah-

kan sang mesiah, yang boleh jadi merupakan obsesi bahkan apologi terhadap ketidakberdayaan dan rasa kehilangan referensi budaya yang sesuai dengan keyakinannya. Bersamaan dengan gejala tersebut juga terdapat fenomena beralihnya orientasi dari keraton ke pesantren-pesantren. Pada abad-abad 18-19 pesantren nampak semakin kuat kedudukannya sebagai pusat harapan di antara sempitnya sekian pilihan. Sartono Kartodirdjo memberikan gambaran secara rinci bagaimana pesantren dan kiyai menjadi panutan umat ketika peran elite birokrasi ataupun elite raja kehilangan peran kekuasaan.

Sejalan dengan itu, tradisi kaligrafi yang sempat dikembangkan para seniman kraton menjadi surut, dan tema-tema karya mereka pun mengalami pergeseran. Tema-tema kaligrafi tidak lagi mengacu pada kraton, tetapi justru kembali kepada totalitas ajaran yang paling hakiki, yakni sufisme. Suasana hutan dan pertapaan dengan segala isinya menjadi ajang karya seni. Demikian karya-karya yang sangat Ilahiyah dan berbau sufisme, yang diwujudkan dalam bentuk mahluk antropomorfis menjadi sangat dominan dalam tradisi kaligrafi Islam Indonesia. Karya-karya tersebut merupakan gambaran ajaran sufisme tentang kadar hubungan manusia dengan Tuhan.



Dalam perkembangan modern muncul gejala baru, yakni karya-karya kaligrafis yang dibuat di atas kayu atau bahan lain yang menggambarkan beberapa ayat al-Qur'an atau hadist nabi, atau karya mandiri dari seniman. Dalam karya terakhir ini, berupa untaian huruf, umumnya hanya si seniman yang dapat menerangkan makna utama karya tersebut yang memang sangat abstrak. Karya seni kriya secara massal masih tetap tumbuh, namun gejala lahirnya elit seniman kali-

grafi yang datang dari perguruan tinggi seni atau seniman terkenal yang mengkhususkan diri pada karya kaligrafi muai bermunculan. Karya-karya tersebut biasanya dikerjakan pada kain kanvas. Mereka itu dapat disebut beberapa diantaranya ialah A.D.Pirous, D.Subarna (ITB Bandung), D.Sirajuddin AR. (IAIN Jakarta), Amri Yahya (Yogya-karta), dan Abas Alibasah (Jakarta).

Sebuah media penting untuk mengekspresikan karya kaligrafi, terutama pada masa modern, adalah bangunan masjid. Disebutkan pada masa modern, karena diri data sejarah perkembangan masjid kuno di Indonesia sangat jarang, atau dapat disebutkan hampir pasti tidak ada, karya kaligrafi Islam di masjid kuno hingga abad ke-16 yang asli dibuat pada jamannya. Memang ada unsur kaligrafi pada masjid-masjid kuno di Jawa dan juga pada makam kuno yang memuat data kaligrafi yang ditulis, tapi memakai huruf setempat (Jawa) seperti di Masjid Mantingan, Jepara dan Masjid Sendang Duwur di Paciran, Jawa Timur. Pada umumnya mesjid-mesjid kuno tidak berhiaskan kaligrafi Arab. Ketika arsitektur masjid bergaya Timur Tengah atau Moghul di akhir abad 18 hingga 19 Masehi muncul, maka kaligrafi Arab mulai memperkaya hiasan masjid.

Demikian halnya pada periode berikutnya, hiasan kaligrafi Islam di mesjid telah menjadi unsur penting dalam memperkaya arsitektur masjid. Satu contoh adalah di Masjid Baitul Rahman Banda Aceh. Masjid bergaya Moghul yang tampak sekarang ini dibuat oleh Belanda ketika masjid asli yang bergaya arsitektur tradisional berbentuk atap tumpang terbakar semasa perang Aceh pada akhir abad ke-19. Gambar masjid yang bergaya atap tumpang dapat dilihat dari catatan orang Perancis, Beaulieu, yang datang ke kerajaan Aceh pada masa pemerintahan Iskandar Muda (1607-1636 Masehi).

Kesimpulan

Dari data kaligrafi Islam di atas secara kronologi bisa dilihat kehadiran tulisan dan bahasa Arab yang secara formal digunakan di kawasan Nusantara sejak abad ke-11 M. Dari jenis huruf yang berkembang dalam kaligrafi, dapat disebutkan bahwa huruf kufi telah berkembang lebih dahulu dan umumnya diperkenalkan dengan cara mendatangkan makam atau kubur dari Cambay, Gujarat, sejak abad ke-11 Masehi. Setelah itu baru berkembang huruf-huruf jenis lain, seperti naskhi dan berbagai gaya huruf kaligrafi di batu, kaca, logam, kayu, dan kertas. Data epigrafi menunjukkan bahwa jenis huruf naskhi telah hadir sejak abad ke-8 Masehi, dan kaligrafi telah dijadikan media kreativitas para seniman untuk mewujudkan kreasi karya seni Islam. Dalam perkembangannya, karya kaligrafi, baik yang di-

hasilkan seniman istana maupun seniman dari luar istana, telah berhasil menyerap unsur budaya setempat. Dalam kaitan dengan ini, muncullah karya-karya kaligrafi dengan motif wayang. Unsur antropomorfik yang sebenarnya dilarang dalam karya seni Islam tidak mereka langgar secara normatif, karena mereka mewujudkan karya yang *pseudo antromorfik* dalam bentuk karya yang distylist (digayakan secara tersamar). Dari teks-teks yang tertulis pada makam ataupun naskah kuno ternyata bahasa Melayu telah dipergunakan sebagai bahasa pengantar dan bahasa tulisan untuk kelompok-kelompok etnis non-Melayu di Nusantara, seperti di Bima, Gowa-Tallo, Ternate, Tidore, dan sebagainya. Kaligrafi sebagai karya seni tetap tumbuh hingga masa sekarang melalui sebuah transformasi yang dinamis.

3

Seni Islam: Ikonoklasme, Kaligrafi dan Arabesk

Seni adalah produk aktivitas yang dilakukan secara sadar, bertujuan untuk mendapatkan atau mencapai estetika, dan sekaligus berfungsi sebagai salah satu jalan atau cara untuk menterjemahkan lambang-lambang. Kualitas lambang-lambang dan aestetika tersebut dipengaruhi oleh sublimasi antara harmoni, kontras, frekuensi, ritme serta intensitas dalam proses kelahiran seni. Karena itu, seni seringkali berkonsiasi estetika atau keindahan.

Islam, atau tepatnya kebudayaan Islam—seperti dikatakan Ismail al-Faruqi—memandang keindahan sebagai nilai tempat bergantungnya seluruh validitas Islam, yang terpencar melalui nilai-nilai keindahan absolut al-Qur'an. "Al-Qur'an Maha Mulia, tidak ada yang melebihi otoritas Qur'an selain Allah sebagai pemberi sumber-Nya" (1989:69). Al-Faruqi selanjutnya mengisyaratkan, estetika dalam Islam adalah sublimasi bukti ke-Ilahi-an, dimana *i'jaz* (kualitas) al-Qur'an tak dapat ditiru atau ditandingi, baik dalam hal sastra, komposisi, irama, keindahan, balaghah, kesempurnaan gaya serta kekuatan dalam menampilkkan makna. Dalam konsep Islam, Allah adalah pusat dari nilai-nilai estetika ini. Dia absolut, transenden, Maha Tunggal dan satu-satunya Tuhan. Allah adalah tanpa batas dan karenanya tidak mungkin diraih melalui kesadaran dan kepekaan indrawi, karena: "tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia", seperti dalam firman-Nya: "(Dia) Pencipta langit dan bumi. Dia menjadikan bagi kamu dari jenis kamu sendiri pasangan-pasangan dan dari jenis binatang ternak pasangan-pasangan

pula, dijadikan-Nya kamu berkembang biak dengan jalan itu. Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia, dan Dia-lah yang Maha Mendengar lagi Maha Melihat” (al-Syura: 11).

Tujuan kesenian dalam konsepsi Islam adalah sama dengan tujuan hidup dari seorang Muslim, yakni pencarian kebahagiaan material dan spiritual di dunia serta akhirat dan menjadi rahmat bagi sekalian alam di bawah naungan keridhaan Allah Swt, seperti dalam firman-Nya: *“Katakanlah: Sesungguhnya sembahyangku, ibadahku, hidupku dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan Semesta Alam”* (QS al-An’am: 162). Dan dalam firman-Nya, *“tetapi (dia memberikan itu semata-mata) karena mencari keridhaan Tuhan Yang Maha Tinggi. Dan kelak dia benar-benar mendapatkan kepuasan”* (QS al-Lail: 20-21).

Dalam seni Islam Allah menyerapi imajinasi setiap seniman Muslim, seperti Allah menyerapi kehidupannya. Dalam hal ini maka ikhlas adalah titik tolak, *mardhat illah* sebagai titik tujuan, sedang *amar ma’ruf* merupakan garis amalan. Ada anggapan, memang, bahwa kendati Tuhan menyukai keindahan dan menciptakan segala sesuatu dengan indah, terdapat gejala kuat di kalangan kaum Muslim bahwa Islam mereduksi kemajuan salah satu cabang kesenian, khususnya dengan anggapan adanya “larangan” membuat patung atau melukiskan manusia (Alisyahbana, 1982:38), meskipun tidak ada satu ayat dalam al-Qur’ān pun yang secara jelas mengacu pada pelarangan penggambaran makhluk hidup tersebut (Oleg Grabbar, 1987:72). Sebaliknya, terlihat jelas bahwa dalam peta perkembangan peradaban Islam, adanya kemera-taan penyebaran corak-corak lokal yang “membungkus” peradaban Islam, termasuk produk-produk seni pada dimensi ruang dan waktu. Sangat boleh jadi, “kelonggaran” variasi-variasi corak lokal tersebut bersumber pada sintesis bahwa “urusan” seni, termasuk: *“antum a’lamu bi umuri dunyakum”* (kamu lebih memaklumi urusan duniamu), dan karenanya seni Islam sebagai bagian dari peradaban Islam sekaligus memperlihatkan dinamika dan pengkayaan, di samping bahwa fungsi seni adalah penghayatan sepuhan Allah (*shibgha-tullah*) (Anshari, 1990:118).

Beberapa Terminologi

Pokok bahasan berikut adalah tiga unsur yang terkait erat dengan kesenian dalam Islam, yaitu ikonoklasme, seni kaligrafi dan arabesk (*arabesque*). Penting ditekankan bahwa produk kesenian Islam umumnya memiliki salah satu dari ketiga unsur di atas, tapi mungkin pula akan ditemui bahwa ketiga unsur tersebut—ikonoklasme, kaligrafi, dan arabesk—berpadu dalam salah satu produk kesenian Islam.

Ikonoklasme

Ikonoklasme adalah produk kesenian yang berkembang luas di dunia Kristiani. Ikonoklasme sebenarnya tumbuh dari pertentangan atau usulan menentang seni *ikon* dalam produk kesenian Kristiani. Pertentangan tersebut—yang kemudian dikenal dengan *ikonoklastic controversy*—berlangsung dalam sejarah kekuasaan Romawi Timur, Byzantium, selama lebih dari seratus tahun (726-843 M), tepatnya sejak masa kekuasaan Kaisar Konstantine V, Leo IV, Michel II hingga Theopilus. Ikonoklasme tidak lain dari usaha “mengikis kepercayaan”. Oposisi terhadap seni ikon juga muncul di Asia Kecil yang dilihami para penganut agama Yahudi dan Islam serta beberapa sekte Kristen. Gerakan oposisi ini merupakan upaya penolakan terhadap produk seni yang menggambarkan perwujudan makhluk manusia atau makhluk hidup pada bangunan suci, terutama gereja. Upaya ini didukung serta dipelopori oleh Kaisar Leo III yang memerintahkan memindahkan patung atau ikon dari beberapa gereja dan bangunan suci Kristen lainnya. Bahkan, Kaisar telah mengucilkan para pendeta yang menentang gerakan ini.

Pengaruh ikonoklasme terhadap gereja-gereja di Eropa Barat timbul karena salah pengertian dalam memandang seni ikon yang merambah ke gereja-gereja di Eropa karena pengaruh dari gereja-gereja Orthodox timur di Asia. Makna dasar ikon sendiri sebenarnya adalah patung atau arca yang dibuat untuk bangunan keagamaan. Semula ikon dihasilkan dalam bentuk patung atau arca pada panel kayu yang merupakan bahagian bangunan gereja. Berasal dari bahasa Yunani, *eikenai*, artinya sesuatu yang menyerupai atau sesuatu yang mirip sesuatu, dalam perkembangannya kemudian ikon dikaitkan dengan produk lukisan manusia dalam desain mozaik, bas, relief dan obyek lainnya. Pada bangunan gereja tua ikon merupakan benda pujaan yang dibuat dengan bentuk fresco atau mosaik.

Kaligrafi

Kaligrafi adalah salah satu karya kesenian Islam yang paling penting. Kaligrafi Islam yang muncul di dunia Arab merupakan perkembangan seni menulis indah dalam huruf Arab yang disebut *khat*. Definisi tersebut sebenarnya persis sama dengan pengertian etimologis kata kaligrafi dari kata Yunani *kaligraphia* (menulis indah). Dalam perkembangannya, huruf Arab yang menjadi obyek seni *khat* berkembang sesuai dengan perkembangan tempat di mana asal seni *khat* berada. Demikian pada abad ke-10, misalnya, gaya kufi—merupakan awal perkembangan *khat*—yang tadinya agak kaku menjadi

semakin lentur dan ornamental meskipun tetap angular. Kemudian berkembang pula bentuk khat yang bersifat kursif (miring) yang diwujudkan dalam seni yang disebut sulus, naskhi, raiham, riqa dan tauqi. Pada fase berikutnya gaya riqa dan tauqi tidak tampak lagi penggunaannya.

Arabesk

Arabesk adalah seni hias Islam yang terbentuk dari motif-motif hias ilmu ukur, tanaman dan abjad Arab. Suatu bentuk hiasan yang lahir dari penggubahan motif-motif tersebut menjadi bentuk semacam sulur lengkung-melengkung. Ragam hias arabesk semakin menarik karena jalinan yang terbentuk oleh bermacam huruf Arab. Kecakapan memakai abjad Arab sejajar dengan perkembangan cabang seni kaligrafi dan seni miniatur. Dari perubahan terminologi ikonoklasme, kaligrafi dan arabesk, ternyata seni arabesk dan kaligrafi merupakan dua unsur seni saling menunjang. Bahkan puncak keemasan atau *masterpiece* seni Islam memang dari seni arabesk dan Kaligrafi. Bangunan-bangunan keagamaan, bangunan profan, dan obyek barang-barang relik menjadi ajang karya seni arabesk atau kaligrafi yang berkembang pesat dan bernilai seni tinggi.

Dalam kaitan ini, David James membedakan produk seni monumental Islam ke dalam kategori (1) *representative art* yang menghasilkan produk-produk kesenirupaan, seperti mozaik, arabesk dan kaligrafi; dan (2) bangunan-bangunan profan yang memperlihatkan ciri-ciri monarchis. Hal yang hampir sama dikemukakan Oleg Grabar (1987), yang membedakan produk seni Islam ke dalam *religious art* khususnya yang menghasilkan rancang-bangun masjid, dan *secular art* yang menghasilkan rancang bangun istana dan kota-kota Islam, yang juga dikatakan bersifat dekoratif-feodalistik. Sedang cabang seni lainnya menurut Grabar adalah "seni dekoratif Islam Arabesque", yang bersumber pada pengembangan ragam hias *vegetal* atau *floral*, *geometric*, dan *alpabetic*.

Karya seni Islam hadir di persada dunia Islam dan menyebar ke Eropa hingga ke selatan khatulistiwa, Indonesia. Pusat-pusat kebudayaan Islam, di mana dinasti-dinasti dan kerajaan-kerajaan Islam berdiri, selanjutnya membantu perkembangan seni bangun dan arsitek Islam. Maka dalam sejarah Islam lahirlah karya seni bangun dan seni karya hasil pusat-pusat kebudayaan Islam. Dalam hal ini dapat disebut beberapa pusat kebudayaan Islam di Andalusia, Spanyol, di antaranya al-Hambra, pusat-pusat kebudayaan Islam di Magreb, Maroko, Tunisia, dan Aljazair, di Asia Tengah, yaitu Turki, dan pusat-pusat kebudayaan di mana kerajaan-kerajaan Islam berkuasa, seperti

Umayyah di Damaskus, Abbasiah di Irak (Baghdad), Fatimiyah dan Saljuk di Mesir, Maghal di India, serta Asia Tengah, Bukhara. Bahkan kemudian Cina, Kwang Tung, Malaysia, Pattani di Thailand Selatan, Mindanau dan Sulu di Philipina Selatan, Brunei dan Indonesia.

Pusat-pusat kebudayaan Islam yang diperkaya unsur lokal, khususnya hasil karya kesenian Islam—terlepas apa itu kesenian dan kebudayaan Islam—selanjutnya dapat diperinci, seperti dikatakan Ernest J. Grube et.al., sebagai berikut: (1) bangunan keagamaan yang mewujudkan keagungan Allah, yakni bangunan-bangunan masjid, makam dan madrasah; (2) karya seni arsitektur sebagai lambang kekuasaan, istana, benteng dan kota-kota; (3) bangunan untuk pelayanan umum: pasar dan terminal-terminal perjalanan (*caravanseries*); dan (4) bangunan umum, rumah-rumah penduduk.

Keempat aspek obyek arsitektur Islam ini dalam perwujudan seninya merupakan hasil karya arsitektur Islam, di mana pola kreasiya diperkaya ornamen-ornamen arabesk dan kaligrafi. Ikonoklasme dalam Islam nampaknya tidak lagi bisa dihindari, terutama dengan munculnya karya-karya *khat* Islam yang mengandung unsur penggambaran wujud suatu makhluk. Namun, yang menarik adalah bahwa obyek seni yang muncul dalam bentuk makhluk—baik makhluk manusiawi (*anthropomorphic*) maupun makhluk hewan (*faunalomorphic*)—nampak sangat dominan pada bangunan profan yang merupakan ekspresi seni pada produk-produk istana dan model lambang kekuasaan seseorang. Karya seni ikonoklasme ini juga lebih banyak menggambarkan raja, militer, seni tari, cerita perjalanan yang dihasilkan dalam produk-produk lukisan, baik pada dinding batu, kayu, kanvas dan sebagainya. Pada bangunan-bangunan sakral perwujudan itu hampir tidak ada, dan kalaupun ada nampak mengambil bentuk samaran.

Seni Islam Nusantara

Perkembangan seni Islam Indonesia nampak memperlihatkan kecenderungan kuat tampilnya secara dominan ciri seni non-ikonoklastik, khususnya pada bangunan peribadatan yang sakral. Meskipun, memang, hal tersebut sebaliknya tidak berlaku pada produk-produk seni bersifat profan atau sekuler yang dikembangkan di dalam seni istana. Bahkan, hal terakhir inipun tidak sepenuhnya mutlak, karena di salah satu dinding Masjid Mantingan di Jepara, misalnya, terdapat sebuah pahatan makhluk antropomorfis dalam jalinan ragam hias vegetal atau floral.

Ikonoklasme Islam Indonesia tidak pernah eksis, terutama bila dikaitkan dengan fungsi produk-produk seni rupa yang secara langsung

berhubungan dengan personifikasi ke-Ilahi-an, atau dalam kerangka upaya pendekatan diri kepada al-Khalik (ibadah). Hal ini dikarenakan ditaatinya larangan yang bersumber dari hadist, bahwa pelukisan makhluk hidup dalam bangunan peribadatan dianggap akan mengganggu konsentrasi pendekatan lahir-batin terhadap dzat Allah, selain juga dikhawatirkan munculnya pelukisan dzat Allah maupun Rasullullah sehingga akan mendekatkan diri kepada syirik yang amat dilarang. Karena itu, rancang-bangun masjid-masjid Nusantara paling awal memperlihatkan gejala konstruksi dan struktur berikut: berdenah bujur sangkar, tanpa menara, beratap tumpang yang mungkin mengacu pada perkembangan rancang-bangun pra-Islam, yakni atap candi yang berundak-undak dan pucuk stupa yang ada kalanya berbentuk susunan payung terbuka, berbatur masif dan berundak-undak mengingatkan pada bangunan pra-sejarah (pundek berundak) maupun candi atau stupa bangunan keagamaan Hindu dan Buddha, dan umumnya terletak di dekat pusat-pusat birokrasi pemerintahan.

Di Indonesia masjid umumnya memiliki beberapa fungsi. Selain sebagai tempat melakukan hubungan manusia dengan Tuhan, khususnya ibadah shalat, i'tikaf dan sebagainya, masjid juga digunakan sebagai tempat melakukan kegiatan kemanusiaan, terutama dalam bentuk upacara atau ritus akad-nikah, tempat berzakat, sekaligus tempat mencari ilmu melalui pengajian, ceramah, perpustakaan dan sebagainya (Wiryoprawiro, 1986:155-156). Sementara itu, hal penting lain berkaitan dengan masjid adalah, khususnya dari periode awal Nusantara, merupakan kesinambungan dari periode kultural sebelumnya yang dipengaruhi tradisi Hindu-Budha, baik dalam pemanfaatan lahan maupun bahan bangunan. Salah satu kasus paling menonjol adalah, rancang bangun menara masjid Kudus, dan juga bagian dalam dari batu atau batu penyusun konstruksi menara, terdiri dari batuan candi (polos dan berrelief). Hal hampir serupa juga terlihat dalam masjid Sunan Sendang di Sendang Duwur, Lamongan.

Produk seni Islam Nusantara antara lain mengambil bentuk rancang-bangun dan seni hias pada makam-makam para tokoh—raja, wali atau ahli agama Islam—yang memperlihatkan sejumlah kecenderungan, seperti konstruksi, struktur dan tata-letaknya yang seringkali disesuaikan dengan tingkat ketokohan; adanya pembagian halaman dan berundak-undak, khususnya yang berada di tempat-tempat tinggi; bercungkup, dan pada makam-makam tertentu ada yang berjirat semu; adanya unsur atau elemen ikonoklastik pada nisan-nisan makam, misalnya di Sumatera Barat dan Sulawesi Selatan; dan ia sekaligus sebagai salah satu medium ekspresi seni hias dan seni kaligrafi Islam.

Kaligrafi Islam dalam hal ini merupakan salah satu bentuk seni

dalam kesenian Islam yang mencerminkan spirit Islam, selain sebagai pusat ekspresi seni Islam (Ambary, 1991: 5). Selanjutnya Ambary membedakan produk-produk kaligrafi Islam Nusantara ke dalam kategori: (a) kaligrafi yang mengandung serapan unsur budaya asing, seperti tampak pada makam-makam di Gresik dan Pasai; dan (b) kaligrafi Islam produk kreativitas lokal seperti tampak pada makam-makam di Barus, Pasai, Troloyo, Gowa-Tallo, Bima, Ternate dan Tidore.

Gejala ikonoklastik pada produk-produk seni-ukir atau seni kriya Islam Nusantara biasanya tampil dalam produk yang lebih nyata meskipun tetap berpijak pada "penyamaran" bentuk sebenarnya, melalui stilisasi ragam-ragam floral atau vegetal, geometri dan kaligrafi. Namun, sekali lagi, gejala tersebut terutama sekali direpresentasikan pada produk-produk rancang bangun makam, keraton, benteng dan sebagainya, yang tak jarang mengadaptir elemen-elemen kultural yang pernah berkembang sebelumnya. Sebaliknya, ragam hias pada dinding-dinding masjid dibuat sesederhana mungkin, khususnya pada unsur-unsur yang mengingatkan manusia kepada Allah, antara lain kaligrafi dengan muatan isi surat atau ayat al-Qur'an.

Gejala ikonoklastik pada makam-makam Islam Nusantara, pada sejumlah kasus, tampak tampil "lebih berani", seperti pada nisan-nisan makam di Agam dan Tanah Datar, Sumatera Barat, yang banyak berbentuk menhir dan phallus (Ambary, 1986), unsur kala-merga pada komplek makam Giri dan Troloyo, dan patung-patung pra-sejarah yang dijadikan nisan pada makam raja-raja Binamu di Jeneponto (Uka Tjandrasasmita, 1983). Sementara itu, gejala ikonoklastik pada seni-ukir kayu sebagai ragam hias selanjutnya muncul di dinding mesjid Mantingan di Jepara, gerbang makam Sendang Duwur yang berupa gapura bersayap, berbagai bentuk antromorfis pada dinding-dinding gua Taman Sunyaragi di Cirebon, candra-sengkala pada berbagai keraton atau kesunanan dan sebagainya. Gejala ikonoklastik yang memunculkan wujud-wujud antromorfis pada abad ke-17 sampai 18 berkembang di pusat-pusat monarki di Cirebon, Yogyakarta, Surakarta dan Palembang (Ambary, 1991: 15), yang diterapkan pada media kayu dan bahkan kaca.

Cukup menonjol bahwa penggambaran dalam produk seni ukir Kasepuhan, Kanoman, Kacirebonan dan Kaprabonan, merupakan makhluk bertubuh manusia dan berkepala gajah—serta bersurban—yang berdiri di atas punggung binatang yang tidak jelas jenisnya, yang seluruhnya disusun dari untaian aksara Arab dengan menyitir *bas-malah, syahadat, salawat* dan sebagainya. Demikian juga di Cirebon berkembang penggambaran tokoh-tokoh pewayangan yang disamarangkan sedemikian rupa dalam untaian kaligrafi Arab maupun ragam

hias floral atau vegetal, sehingga identitas tokoh wayang dimaksud menjadi tidak jelas. Seni ini berkembang dari abad ke-18 sampai 20 dengan media kayu, kaca, kain atau kanvas. Dibandingkan dengan produk-produk ikonoklastik Kristiani, Buddhistis dan Hinduistis, produk-produk ikonoklastik Islam, khususnya Islam Indonesia, memang jauh lebih rendah secara kuantitatif. Seni Islam diabadikan pada tujuan hidup manusia Muslim yang senantiasa mencari ridha Allah. Karena itu pula, konsep-konsep seni Islam lebih bersifat teosentrik, berbeda dengan konsep-konsep seni non-Islam yang bersifat antroposentrik.

Teosentrik memiliki ketidakterbatasan, sedangkan antroposentrik senantiasa berdenotasi keterbatasan. Konsepsi Islam tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, tapi juga hubungan antar manusia, alam dan makhluk lain, termasuk lingkungan sosial. Konsep Islam dalam menuju *tazkiyah*, pensucian diri, tidak hanya dilakukan terbatas secara individual tapi juga komunal. Ini sekaligus menjadikan bahwa peradaban dunia ini lebih agung dan manusia menjadi lebih mulia (Ambary, 1989). Peradaban Islam—biasa pula disebut madaniyat atau tamaddun—berkembang di atas fondasi pengabdian pada Ilahi, dan karenanya seni Islam pada dasarnya adalah seni Ilahiyyah. Konsekuensinya, sesuai dengan konsep Islam, dalam Islam para seniman Muslim sungguh dilarang mempersonifikasi zat atau wujud Allah dan Nabi Muhammad SAW, yang dalam hadist kemudian berkembang menjadi pelarangan penggambaran makhluk hidup.

Seni Islam Indonesia nampak memperlihatkan tidak adanya pemisahan tegas antara perkembangan seni rancang-bangun atau arsitektur, arabesk dan kaligrafi. Ketiganya menjadi unsur yang saling menyusun dan mengisi suatu produk seni dan memenuhi bidang-bidang yang dikehendaki si seniman. Oleg Grabbar dalam hal ini berpendapat, dalam seluruh kajian deskriptif, unit-unit desain yang tampak—vegetal, geometrik, dan kaligrafis—seluruhnya disubordinasikan kepada sejumlah prinsip yang abstrak. Bentuk-bentuk fisik yang tampak merupakan ekspresi satu hal lain lebih dari sekadar penampakkan secara fisik (1987: 187). Dalam kaitan ini, kecenderungan yang tampak dalam aplikasi seni hias adalah, seluruh obyek atau dinding diliputi ornamen tanpa menyisakan ruang kosong, terutama seperti tampak pada jirat dan nisan makam-makam di Madura, Ternate, Bima, Lombok, Gowa-Tallo-Jeneponto, Palembang dan Barus, yang mengingatkan kita pada aplikasi seni hias dalam dunia Islam. Selain itu, ornamen-ornamen dapat ditentukan dan dikenali dengan lebih baik sebagai hubungan antar sejumlah bentuk—labih dari satu bentuk—seperti umum terekspresikan melalui ornamen-ornamen geometrik, seperti yang terdapat

pada dinding masjid Mantingan (Jepara), mihrab dan Mimbar di berbagi masjid keraton.

Pada masa pra-Islam, agama secara umum menganggap gejala estetika tidak punya kaitan dengan penyusunan atau pembentukan agama. Estetika pada agama-agama pra-Islam muncul berabad-abad lebih kemudian, setelah agama yang dimaksud lengkap dan sempurna. Estetika Kristiani, misalnya, muncul pada abad ke-8 M sejalan berkembangnya cita tentang ikon yang berkembang luas dengan pesat melalui pertentangan ikonoklastik, di mana unsur estetis hanya sekadar alat yang sangat membantu menggambarkan agama Kristen. Semen-tara itu dalam pandangan agama-agama India seni senantiasa merupakan alat kesadaran religius, kendati sering berlebih-lebihan dan terlalu beragam, bahkan kerap tidak esensial. Kreativitas artistik India adalah gambaran figuratif dari kebenaran agama, menyampaikan pesan-pesannya terutama secara figuratif dan gerak plastis yang berperan sebagai simbol-simbol logis. Sementara estetika dalam Islam adalah sublimasi bukti ke-Ilahi-an, yang bersumber pada al-Qur'an sebagai kebenaran sekaligus keindahan tertinggi, yang tumbuh dan berkembang sejak Islam diturunkan.

Kesimpulan

Seni Islam pada dasarnya bersifat non-ikonoklastik, atau jika ada berkembang sangat terbatas; kehadiran anasir antromorfis dalam konteks seni Islam tidak dapat dianggap sebagai pembangkangan terhadap kaidah normatif, karena penggambarannya tetap tersamar, menghormati kaidah pelarangan pelukisan makhluk hidup, dan makhluk yang digambarkan tetap tidak jelas benar identifikasinya; seni Islam yang berkembang, baik di dunia Islam lain maupun di Nusantara, memiliki ciri dan ruang lingkup sebagai seni istana; seni Islam, baik di dunia Islam maupun di Nusantara, tetap merupakan seni Ilahiah, yang mengacu pada Keesaan Tuhan yang transenden, absolut dan tak dapat diper-sonifikasi secara figuratif; dan seni Islam berkembang dari tahapan syari'at kepada tahapan lebih tinggi (tarekat, hakekat dan ma'rifat).

4

Ekspresi Islam dalam Seni Bangunan

Kehadiran Islam dalam masyarakat Indonesia, dilihat dari aspek sosial-budaya, ditandai perubahan konseptual tentang hubungan dan stratifikasi sosial. Islam telah memperkenalkan persamaan hak individu, yang tidak mengenal stratifikasi sosial atau tingkat-tingkat derajat manusia atas dasar asal usul. Semua makhluk dilahirkan dalam derajat yang sama dengan makhluk lain. Masyarakat Muslim menganut paham *homo equalis*, bukan *homo hierarchikus*. Hal ini jelas berbeda dengan masyarakat Indonesia pra-Islam. Masyarakat Indonesia Hindu mengakui *homo hierarchikus* berdasarkan asal usul kelahiran. Penerapan konsep *homo equalis* ini telah menarik banyak perhatian masyarakat Indonesia, sehingga ia menjadi salah satu faktor penting bagi diterimanya Islam sebagai agama baru. Walaupun kenyataannya sikap *equalis* tersebut tidak sepenuhnya berlaku dalam praktik kehidupan masyarakat, pengakuan derajat yang sama setiap makhluk di hadapan Tuhan tampak merupakan salah satu faktor yang mendorong para pengajur Islam memperkenalkan agama tersebut kepada masyarakat Indonesia.

Namun demikian, sikap *equalis* ini di kalangan elit masyarakat tampaknya tidak demikian disukai. Mereka memakai pola sosial yang berlaku sebelum Islam. Dalam pengangkatan raja, misalnya, Islam menghendaki kepala pemerintahan diangkat dari mereka yang mampu, namun dalam kenyataan sistem pengangkatan raja pada kesultanan Islam dilakukan berdasarkan hirarki keturunan. Hal ini dapat kita lihat pada hampir semua kesultanan Islam di Indonesia.

Konsep *homo equalis* ini secara spesifik dapat kita lihat misalnya dalam kasus kematian. Setiap makhluk yang meninggal, dalam kehidupan selanjutnya (alam akhirat) ia hidup secara mandiri. Paham *homo equalis* ini terlihat jelas dalam tanggungjawab makhluk setelah meninggal. Ia secara mandiri menghadap Tuhan untuk mempertanggung jawab segala tindakannya selama hidup di dunia. Berbeda dengan konsep pra-Islam, Islam menekankan dua fase "kehidupan" sesudah mati, yakni alam penantian (alam kubur) dan alam kehidupan abadi (akhirat) setelah "pengadilan". Dalam kehidupan sehari-hari Muslim Indonesia pada umumnya tidak memahami sepenuhnya konsep alam kehidupan kedua sesudah mati ini.

Dalam kenyataannya kita masih melihat berbagai upacara yang berkaitan dengan kematian yang masih merupakan kelanjutan tradisi pra-Islam. Dalam tradisi prasejarah misalnya dikenal alam kehidupan yang disebut alam arwah. Dalam alam arwah ini, si mati akan berkumpul kembali dengan para leluhurnya. Untuk "berkumpul kembali" itu arwah si mati harus dihantarkan dalam berbagai upacara agar perjalanan menuju alam arwah ini dapat berlangsung sebagaimana mestinya, sehingga ia dapat berkumpul dengan para leluhurnya dan tidak kembali ke alam dunia atau "kesasar" ke alam lain.

Upacara semacam ini masih berlaku pada kehidupan masyarakat Muslim yang kita kenal dengan selametan atau tahlilan di hari pertama hingga ke tujuh setelah meninggal, dan dilanjutkan dengan upacara selametan peringatan wafat ke 40 hari, seratus hari dan seterusnya. Modifikasi Islam ditandai dengan bacaan-bacaan doa bersifat Islam seperti pembacaan ayat-ayat al-Qur'an doa untuk arwah dan sebagainya.

Dinamika Kesenian Indonesia-Islam

Sejarah seni rupa Indonesia pada zaman Hindu biasanya dibedakan menurut dasar-dasar politik dan kebudayaan. Namun pembagian tersebut dalam konteks Islam tampaknya sulit dilaksanakan. Hal ini mengingat, *pertama*, penelitian terhadap karya seni rupa zaman Islam belum diadakan secara intensif dan terus menerus, seperti yang dilakukan terhadap karya seni rupa dari zaman Hindu. Dan *kedua*, seni rupa Islam di Indonesia dalam beberapa hal kehilangan bentuk kontinuitasnya, tidak seperti yang terdapat di negara-negara Islam lain.

Contoh yang jelas dalam hal ini adalah perkembangan bangunan masjid. Antara bangunan masjid yang didirikan pada zaman wali dengan masjid-masjid dari zaman Mataram dapat diketahui bagaimana perkembangannya dalam segi-segi arsitektur. Selain itu, masjid-masjid yang tergolong tua secara tradisional menggunakan bahan yang

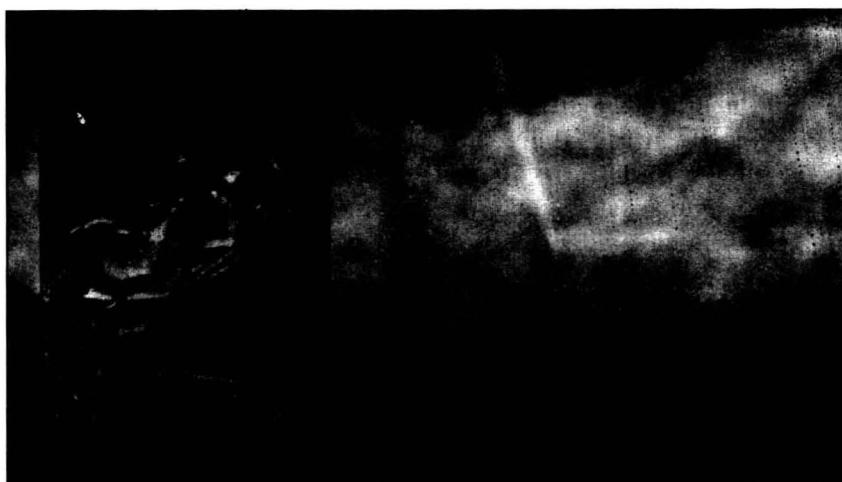
tidak tahan lama, sehingga menambah kesulitan untuk menentukan umur dan keaslian bangunan tersebut.

Di samping karya seni bangunan, seni rupa Indonesia-Islam juga kurang memiliki jenis karya seni rupa lain yang dapat menunjang keinginan untuk mengklasifikasikan sejarahnya berdasarkan urutan kronologis. Benda-benda pusaka yang tersimpan dalam istana, meskipun banyak mengandung nilai-nilai seni, kurang dapat membantu klasifikasi tersebut. Pembagian sejarah seni rupa Indonesia-Islam dapat dilakukan berdasarkan klasifikasi dan spesifikasi jenis karya seni rupa yang ada di setiap daerah. Jadi semacam tinjauan terhadap karya seni rupa Islam setempat seperti di Jawa, Sumatera, Sulawesi dan sebagainya.

1. Ciri-ciri Seni Rupa Islam Indonesia

Seperti pada zaman Hindu, kesenian Islam di Indonesia berpusat di istana. Kegiatan seni ini menempatkan kedudukan para pekerja sebagai seniman ahli, atau sering disebut "empu". Tugas seorang seniman tidak semata-mata menciptakan karya seni, tetapi juga ahli di berbagai ilmu pengetahuan dan filsafat. Di samping memiliki kemampuan batiniah, ia juga harus memiliki pandangan yang luas untuk menimbang semua aspek yang mendukung proses penciptaan seninya. Itulah sebabnya mengapa karya seni pada waktu itu bersifat serba guna, serba utuh dan mencapai sasaran manusia secara menyeluruh.

Seorang empu wayang adalah seorang yang mengenal dan mendalami segala aspek dunia pewayangan. Ia adalah pemahat wayang, penyungging wayang, seorang ahli yang menguasai perlambangan bentuk dan hiasan wayang, seorang pencipta wanda wayang dan sebagainya. Ia juga seorang yang mahir memainkan wayang, seorang



yang mendalamai kesusasteraan wayang. Di samping mencipta wayang kulit, ia juga bisa mencipta wayang golek.

Dalam sejarah pertumbuhan seni Islam di Indonesia peranan para wali sangat besar dalam pendirian masjid-masjid tertua. Dalam hal ini para wali bertindak sebagai arsitek yang menerapkan tradisi seni bangunan pra-Islam dan mendirikan bangunan masjid dengan pertimbangan-pertimbangan yang lebih matang. Masjid karya para Wali ini kemudian menjadi prototipe dari masjid yang kemudian didirikan di Indonesia pada umumnya.

Ciri utama dari seni Indonesia-Islam ialah bentuk seni keraton yang konvensional. Suatu jenis kesenian yang dalam proses penciptaannya dituntut oleh segala macam peraturan dan pedoman seni yang sukar ditinggalkan. Segala peraturan dan pedoman seni tersebut selain berkaitan dengan fungsi seninya, juga karena sofistikasi kehidupan para bangsawan yang mencerminkan status kehidupannya dalam masyarakat. Dengan terpecahnya kekuasaan Islam menjadi kerajaan-kerajaan kecil yang berdiri sendiri, maka timbul pusat-pusat kegiatan seni dan budaya. Pembinaan seni setiap pusat ini makin lama makin menunjukkan penyimpangan dari tradisi seni aslinya. Penyimpangan ini disebabkan beberapa hal, antara lain interpretasi dan tanggapan yang berbeda terhadap nilai-nilai seni yang telah dibakukan, di samping karena perbedaan cita rasa yang dimiliki para seniman sebagai akibat pengaruh dari kebudayaan setempat.

Oleh karena itu, dalam kesenian klasik selanjutnya tumbuh beberapa gaya seni, seperti gaya seni Surakarta, yang berbeda dengan gaya seni Yogyakarta. gaya seni ini tampak pada karya seni wayang, batik, ukiran dan lain sebagainya. Pengaruh dari luar dalam proses perkembangan seni Indonesia-Islam juga menghasilkan beberapa langgam seni. Masjid-masjid di Sumatra Utara yang mengacu pada bentuk dari luar negeri merintis gaya seni bangunan masjid yang berbeda misalnya dengan gaya seni bangunan yang dirintis di Sulawesi. Demikian seterusnya dapat diharapkan bermacam-macam gaya dalam perkembangan seni Islam di Indonesia karena perkembangan zaman, yakni *utility* (kegunaan), *stability* (kestabilan) dan *beauty* (keindahan). Sebuah bangunan akan kehilangan makna apabila tidak didukung faktor estetika atau keindahan.

Pemilik bangunan mungkin lebih menitik-beratkan segi kegunaan, sementara arsitek memberikan bobot bangunan pada stabilitas dan keindahan. Ia memperhatikan segala macam bahan untuk membuat bangunan itu seserasi mungkin, baik sebagai penguat bangunan maupun sebagai pola hias. Ia mencoba menyuguhkan hasil karyanya sesetens mungkin yang sudah direncanakan sebelumnya secara matang.

Itu adalah seni dalam pekerjaan seorang arsitek. Ciri-ciri khusus dari suatu bangunan sangat tergantung kepada si pembuat, yakni arsitek. Ia menyusun dan menyatukan berbagai aspek menjadi suatu karya yang berbobot. Ia menyerap idea yang bersifat *enviromental* (tata lingkungan), struktural ataupun dekoratif, dan itu kemudian berujud seni yang menghasilkan desain yang indah.

Ada berbagai faktor yang memberi bobot estetis pada karya arsitektur. Pertama ialah tata lingkungan (*site*). Bangunan hendaknya didirikan pada site yang memenuhi nilai estetis dan didukung oleh latar belakang yang menunjang keindahan. Karya seni bangunan Indonesia pada zaman Islam meliputi bangunan-bangunan masjid dan makam sebagai bangunan sakral dan bangunan istana atau bangunan tempat tinggal tokoh terkemuka dalam masyarakat sebagai bangunan profan. Pada dasarnya Islam tidak melahirkan tradisi seni baru di Indonesia. Maka dalam karya seni bangunan pada zaman permulaan Islam unsur-unsur seni bangunan pra-Islam masih menjadi modal dalam meneruskan konsep seni bangunan, baik teknis maupun estetis.

2. Hiasan Bangunan

Penempatan hiasan pada bangunan istana atau tempat tinggal para bangsawan, baik yang terdapat pada bagian konstruksi maupun sebagai pengisi bidang, merupakan ketrampilan tersendiri yang termasuk kegiatan seni dekoratif. Hiasan pada soko, balok penghubung, bingkai-bingkai pintu dan jendela, langit-langit, hadir pada bagian-bagian bangunan sesuai dengan konstruksi setiap bagian. Sementara itu, bagian pada bidang langit-langit, daun pintu dan jendela, disediakan hiasan pengisi bidang untuk menimbulkan suasana keagungan. Pola hias ornamen diambil dari tradisi seni pra-Islam, baik yang berasal pada seni hias zaman Hindu maupun dari zaman sebelumnya. Motif hias daun-daunan, bunga-bungaan, bukit karang, pemandangan dan bermacam-macam motif perlambangan banyak mengingatkan pada bagian relief candi-candi dari zaman Hindu, khususnya zaman Majapahit.

Langgam seni hias Majapahit kemudian disempurnakan dan diperkaya pada zaman Islam, dengan penambahan pola hias yang berasal dari tradisi seni hias Islam, Barat dan Cina. Kekayaan seni hias bangunan istana sejalan dengan kemajuan yang dicapai dalam perkembangan seni dekoratif Islam. Masa Sultan Agung, di mana seni dekoratif mencapai kemajuan, seni Islam yang berpusat di istana menghasilkan berbagai karya seni pandai logam mulia dan seni ukir. Perkembangan seni dekoratif ini berpengaruh pada perkembangan berbagai kegiatan seni kerajinan tangan dan seni bangunan. Maka tidak

diragukan lagi bahwa berbagai teknik telah dicapai untuk menghias bangunan ini.

Sesuai dengan berita-berita dari pedagang Cina, pemakaian bahan *terracota* atau keramik sebagai media hiasan bangunan tempat tinggal para bangsawan adalah salah satu unsur seni hias yang berasal dari Cina, di samping pemakaian motif-motif hias seperti awan, wadasan dan burung phoenix. Motif-motif hias ini banyak tampil dalam pola hias tiang, pintu, jendela dan sebagainya. Begitu pula pring-piring porselein Cina banyak dipakai sebagai hiasan yang ditempelkan pada dinding seperti tampak pada kraton lama di Cirebon.

Bangunan Masjid Kuno

1. Bahan dan konstruksi bangunan

Masjid-masjid lama di Indonesia dibangun berdasarkan tradisi seni bangunan lama, baik tradisi seni bangunan kayu maupun batu bata alam. Konstruksi tradisional bangunan tampak sangat menonjol dengan diterapkannya struktur tersusun, yaitu suatu sistem saling menumpang tiga unsur konstruksi satu sama lain yang meliputi bagian paling bawah yang dibuat dari bahan batu beton atau batu bata sebagai konstruksi pengantar beban ke tanah.

Tihang pokok atau soko guru beserta tihang-tihang lainnya yang lebih kecil berdiri di atas umpuk pada pondasi. Hubungan antara soko guru dengan kerangka atap meliputi sistem tiga peletakan. Bagian bawah meliputi tiga peletakan lambang trisula, yaitu alam fisik, perasaan dan kewajiban manusia. Bagian kedua dan ketiga terdiri dari lima dan tujuh peletakan sebagai lambang panca dan lambang tujuh kesempurnaan jiwa. Atap masjid dibentuk oleh konstruksi atap lambang gantung dengan susunan usuk atap berdasarkan sistem payung terbuka. Atap biasanya bersusun ganjil, saling menumpang dan berbentuk limasan. Atap seperti ini menyerupai bentuk atap susun dari bangunan meru pada pura-pura di Bali. Untuk tembok dinding penyekat atau untuk pagar keliling masjid bahan batu bata dengan teknik susun seperti yang pernah dipakai bangunan candi zaman Hindu.

Masjid pada umumnya menempati daerah lingkungan istana raja atau pembesar tertinggi setempat, tepatnya di sisi Barat dari lapangan (alun-alun). Disamping itu, masjid kadang dibangun di tempat-tempat seperti makam tokoh-tokoh terkemuka dalam masyarakat. Namun, bangunan masjid dan makam tidak merupakan kesatuan arsitektur. Bangunan makam yang menjadi bagian dari bangunan masjid, terdapat pada masjid-masjid makam di Mesir. Begitu pula pola perencanaan bagian-bagian masjid lama tidak tetap. Letak ruang untuk menjalankan wudhu, misalnya, tidak selamanya berada di tempat yang sama dari bagian masjid.

2. Bagian-bagian dari masjid

Bangunan utama masjid meneruskan bentuk bangunan pra-Islam, suatu jenis bangunan tempat berkumpulnya masyarakat. Jenis bangunan ini meningkatkan balai pertemuan dengan atap tumpang bersusun ganjil. Denah bangunan berbentuk bujur sangkar dengan salah satu sisi diperuntukkan sebagai kiblat di mana di dalamnya terdapat mihrab. Hampir setiap masjid, terutama di Jawa Tengah dan Timur, mempunyai serambi depan, tempat di mana digantungkan sebuah bedug. Pada masjid-masjid lama, ruang mihrab merupakan ruang tertutup dengan hanya sebuah pintu masuk di bagian depan. Karena itu, ruang mihrab ini selalu gelap dan terasing. Bagian luar ruang mihrab lebih terbuka dengan tidak adanya tembok keliling yang mendukung atap, karena suasana ruang ini lebih lapang dan terang.

Menara masjid lama tidak memiliki bentuk yang tetap dan kehadirannya tidak menjadi kesatuan arsitektur dengan bangunan masjid. Kebiasaan untuk adzan di Jawa tidak memerlukan menara sebab untuk memberi tahu masyarakat akan waktu shalat dibunyikan bedug. Bentuk menara masjid lama bersumber pada tradisi kebudayaan setempat, antara lain dari tradisi seni bangunan Hindu dan tradisi seni bangunan Barat. Bentuk menara masjid Kudus misalnya mengingatkan pada bentuk candi zaman Majapahit, sementara bentuk menara masjid Demak lebih menyerupai bentuk menara mercusuar.

Kebiasaan mendirikan batas tembok keliling dengan gapura pada komplek masjid merupakan penerus dari tradisi seni bangunan Jawa-Hindu. Bentuk *profiling* dari pintu gerbang dan tembok keliling dari masjid lama masih mengingatkan pada tradisi seni bangunan Jawa-Hindu. Dan jenis pintu gerbang yang sudah dikenal pada zaman Hindu tampak kembali pada pintu gerbang masjid. Bentuk pintu gerbang yang berasal dari bangunan candi bentar biasanya berdiri di bagian terdepan yang disusul dengan bentuk pintu gerbang yang beratap yang biasa disebut kori agung. Pada kedua jenis pintu gerbang ini masih tampak perbandingan tempat hiasan pahatan seperti yang kita kenal pada bangunan candi.

3. Hiasan masjid

Hiasan yang menjadi ciri khas masjid negara-negara Islam tidak tampak pada masjid kuno di Indonesia. Hiasan masjid Indonesia hanya tampak pada bagian-bagian tertentu dengan meneruskan tradisi seni hias pra-Islam. Dalam hal ini, tradisi seni hias Jawa-Hindu memegang peranan penting khususnya pada masjid lama di Jawa. Hiasan dalam bentuk pahatan mengingatkan kita pada karya seni pahat pada candi-

can di Jawa Timur, khususnya candi zaman Majapahit. Hiasan relief pada dinding masjid Mantingan, Gresik, Sendang Duwur, Cirebon dan lain sebagainya, baik teknis maupun estetis, bersumber pada tradisi seni hias Majapahit.

Begitu pula hiasan pahatan dan ukiran kayu pada daun pintu masjid memperlihatkan teknik pahatan relief Majapahit. Corak hiasan yang dua dimensional dengan komposisi yang padat serta kesukuan pada motif-motif hias tumbuh-tumbuhan dari seni Majapahit mengilhami para seniman zaman Islam klasik. Tidak terkecuali dalam hal ini penggunaan motif-motif perlambangan seperti makara, kalamerba, ular, garuda, terate, gunungan dan lain sebagainya. Hiasan konstruksi seperti yang tampak pada tihang, balok palang dan pelipit-pelipit tembok, pintu gerbang, kemucuk atap dan menara, banyak yang berasal dari tradisi seni hias Jawa Timur.

Kemampuan untuk melukiskan motif makhluk hidup dalam bentuk yang realistik menimbulkan usaha menyamarkan motif tersebut dalam corak hiasan yang khas Islam. Hiasan dengan lukisan samaran binatang dan manusia dijalin dengan motif abjad Arab banyak terdapat pada bangunan masjid-masjid lama di Jawa. Lukisan ini kadang-kadang menggambarkan tokoh-tokoh dalam pewayangan atau lukisan binatang candra sangkala seperti yang tampak pada hiasan bidang panil masjid Demak. Pembubuhan tahun pada candra sangkala dihubungkan dengan peristiwa penting.

Motif abjad Arab sebagai motif hias khas Islam tidak hanya tampil sebagai bidang pada masjid tetapi juga sebagai bentuk lukisan samaran seperti lukisan kaca yang berasal dari Cirebon. Tema lukisan meliputi cerita-cerita wayang dan cerita-cerita riwayat Nabi. Motif permandani merupakan motif hias khas Islam dengan pola hias ilmu ukur seperti susunan motif-motif medalyon. Di samping motif hias yang khas Islam juga terdapat hias yang bersumber pada tradisi seni Cina. Tradisi seni hias Cina ini banyak terdapat dalam karya seni Cirebon seperti yang tampak pada hiasan di masjid Agung dan keraton dan Kasepuhan dan Kanoman.

Beberapa motif hias yang berasal dari tradisi seni Cina antara lain motif batu karang atau disebut juga motif wadasan, dan motif awan yang disebut motif mega mendung. Kedua motif ini memiliki bentuk dan dasar yang sama, yaitu bentuk belah ketupat yang bersambung. Pinggir sisi bergelombang dan sudut-sudut mengalami pembulatan. Perbedaan kedua motif tadi terletak pada petunjuk bahwa motif awan selalu mengarah pada garis horizontal dan tidak disertai dengan lukisan tumbuh-tumbuhan. Motif awan yang membentuk hiasan pinggiran merupakan susunan hiasan mender yang dapat dijumpai kembali pada

hiasan-hiasan keramik atau bejana perunggu Cina. Juga pembentukan hiasan pinggiran yang terdiri dari susunan perhiasan huruf T, tegak lurus berbalik-balik.

Tanda adanya pengaruh tradisi seni Cina ini juga tampak pada nilai grafis yang sangat menonjol pada seni ornamentik Cirebon. Nilai grafis yang hidup dan dinamis ini dapat dihubungkan dengan nilai-nilai grafis dalam seni lukis Cina. Demikian juga kesukaan pada warna-warna dalam bangunan krenteng Cina. Kesan warna semacam ini juga tampak kembali pada seni batik Cirebon dan hiasan kraton.

Makam-makam Kuno

Salah satu hasil cukup menonjol dari budaya Indonesia masa Islam ialah maesan (nisan) kubur. Sebagai hasil seni rupa Indonesia, dari segi arsitektur dan filsafat, unsur pokok dari maesan-maesan di Indonesia merupakan satu kelanjutan dari masa-masa sebelumnya, yakni masa pra-sejarah yang disambung ke masa Hindu dan Islam. Maesan kubur ini lebih dikenal dengan sebutan makam. Pengertian makam di sini adalah suatu sistem penguburan untuk orang Muslim, di mana di atas permukaan tanah dari tokoh yang dikuburkan biasanya dibuat bangunan yang pada umumnya persegi panjang dengan terletak arah Utara-Selatan. Dalam makam ini sering ditampilkan ragam hias dengan pola-pola tertentu.

Dilihat dari sudut ilmu bangunan, makam memiliki tiga unsur yang menjadi kelengkapan satu dengan lainnya, yakni kijing (jirit), dasar atau subasmen yang berbentuk persegi panjang dan dengan berbagai variasi kadang-kadang diberi tambahan sudut dan hiasan tangan dalam bentuk simbar (*autefaik*). Kemudian di atasnya pada sudut puncak bagian utara dan selatan (jirat inti) diletakkan nisan (maesan) dari batu, kayu dan logam. Nisan ini ada yang dipasang pada bagian kepala saja (utara) atau kedua-duanya, kepala dan kaki, utara dan selatan. Jirat dengan maesan ini kadang-kadang dilengkapi pula dengan bangunan pelindung yang disebut cungkup. Dilihat dari sudut kesenian semata, semua karya seni hias pada makam ini adalah satu pengungkapan dari seniman berupa gagasan yang dituangkan dalam bentuk garis warna dan irama di mana kesenian adalah pernyataan kebudayaan.

Unsur-unsur yang ada pada beberapa nisan kubur di Indonesia dapat digolongkan dalam dua kelompok tahun yang menyerap unsur Indonesia asli dan dari luar Indonesia. Pengaruh Gujarat nampak pada maesan yang ada di Pasai dan Gresik, yakni maesan dari Nahrisyah yang wafat pada tahun 831 H/1428 M (H.M. Zainuddin, 1961: 52), kemudian maesan Maulana Malik Ibrahim di Gresik yang wafat pada tahun 822 H/ 1419 M. Unsur yang tidak bersifat fisik, dalam bentuk

maesan yang sudah jadi seperti di atas, ialah syair yang termuat pada maesan berbentuk syair Persia. Syair tersebut ditulis pada makam Maulana Hasanuddin di Pasai yang wafat pada 823 H/1420 M. Pada makam tersebut termuat syair bergaya Ibnu Sa'adi. Begitu juga pola hias bunga-bungaannya memberi gambaran persamaan dengan hiasan-hiasan pada permadani ataupun sajadah buatan Persia yang sudah dikenal di dunia sejak abad ke-6 M.

Tentang persamaan nisan di Pasai dan Gresik ini tidak hanya ada persamaan dengan Cambay (Gujarat), dalam bentuk bahan dan bentuknya, tetapi juga model dan isi tulisan yang dipahatkan pada maesan tersebut, yakni keduanya sama kecuali bagian kosong yang khusus disediakan untuk nama yang wafat.

Di samping itu, pada beberapa bentuk makam di Jawa juga terdapat unsur yang berasal dari masa Hindu, baik dari bentuk maupun dari pola hiasannya. Satu contoh paling nyata ialah beberapa wawasan yang berasal dari Toloyo (Mojokerto), di mana kita melihat pintu gerbang candi yang berbentuk kalamakara (F.D.K. Bosch: 23-50). Pada bangunan Candi Sukuh terdapat relief yang menggambarkan tokoh wayang, di mana pada tepi relief diberi hiasan berbentuk mender. Bentuk rorana yang berakhir dengan kala makara perlambang hubungan dunia atas (alam kedewataan) dan dunia bawah (alam dunia). Hal ini merupakan perlambang dari konsep kosmis yakni jagat raya yang dikelilingi air.

Unsur lain yang dianggap sebagai kelanjutan tradisi Hindu ialah bentuk-bentuk makam yang menyerupai meru atau gunungan. Gunungan ini merupakan pelindung (*praba*) dari maesan, khususnya maesan bagian utara (kepala). Meru atau gunungan dapat dihubungkan dengan bentuk bangunan punden berundak. Bangunan punden berundak, atau gunung bukit pohon yang tinggi rimba raya dalam pandangan masyarakat dari zaman prasejarah merupakan perlambang dari perwujudan alam semesta. Terdapat anggapan pada masyarakat tradisional, bahwa sesudah mati untuk arwah manusia terdapat alam lain atau kehidupan lanjutan, di mana para arwah menyatu dengan penguasa-penguasa alam. Arwah berada di puncak-puncak gunung, puncak pohonan, di langit dan matahari yang semuanya itu perlambang dalam bentuk makam yang diberi pola hias tertentu sebagai lambang semesta.

Kalau kita meninjau fungsi yang sebenarnya dari maesan makam dalam Islam, tampak sangat sederhana, yakni sebagai tanda tentang si mati, di mana tanda tersebut diletakkan pada kepala dan kaki. Ada juga beberapa maesan yang hanya diberi tanda pada bagian kepala saja misalnya pada makam Nahrisyah dan Maulanan Ibrahim di Gresik.

Selain itu letak dari orang yang dikuburkan harus membujur arah utara selatan dengan muka ke Kiblat.

Kalau kita melihat kenyataan bahwa beberapa makam tokoh tertentu, baik tokoh keagamaan maupun tokoh raja, mendapat perlakuan yang berlebih-lebihan seperti diberi cungkup indah, kelambu dan tembok keliling dan mendapat penghormatan berlebih-lebihan dari masyarakat dengan seringnya diziarahi. Maka kesan demikian ada yang bersifat penghormatan karena kharisma dari tokoh yang meninggal atau karena memang tradisi masyarakat masih berdasarkan pola tradisional masa sebelum Islam, yakni adanya kesan pemujaan kepada arwah nenek moyang.

Kraton

Kraton atau istana, dan terkadang juga disebut puri, merupakan badari kota atau pusat kota dalam pembangunan. Maka terkadang tidak bisa lepas dari dengan kosmologi dan faktor-faktor yang bersifat magis-religius. Heine Golden (1956: 2-3) menyebutkan, pendirian pusat kerajaan dengan segala aktivitas sosialnya seperti penobatan raja, penobatan pejabat-pejabat kerajaan, upacara adat, pembuatan barang seni dan sebagainya, dihubungkan dengan faktor kosmologi berdasarkan literatur kuno terdapat di beberapa daerah di Asia Tenggara.

Di Indonesia dapat ditemukan beberapa keraton yang dapat dihubungkan dengan faktor kosmologi, misalnya keraton-keraton yang dilingkari parit buatan, di samping sungai alamiah seperti keraton Cirebon, Demak, Banda Aceh, dan Samudra Pasai. Kebiasaan tersebut mungkin dapat dihubungkan dengan pembuatan *water kasteel* di Eropa yang dimaksudkan untuk pertahanan. Namun untuk keraton-keraton Indonesia hal itu ada hubungannya dengan faktor kosmologi. Unsur-unsur tradisional dalam pembuatan keraton masa Islam masih memakai nama-nama atau tradisi sebelum Islam, seperti sebutan bagian-bagian keraton, srimanganti, prabasaksa, pendopo, bangsal witana.

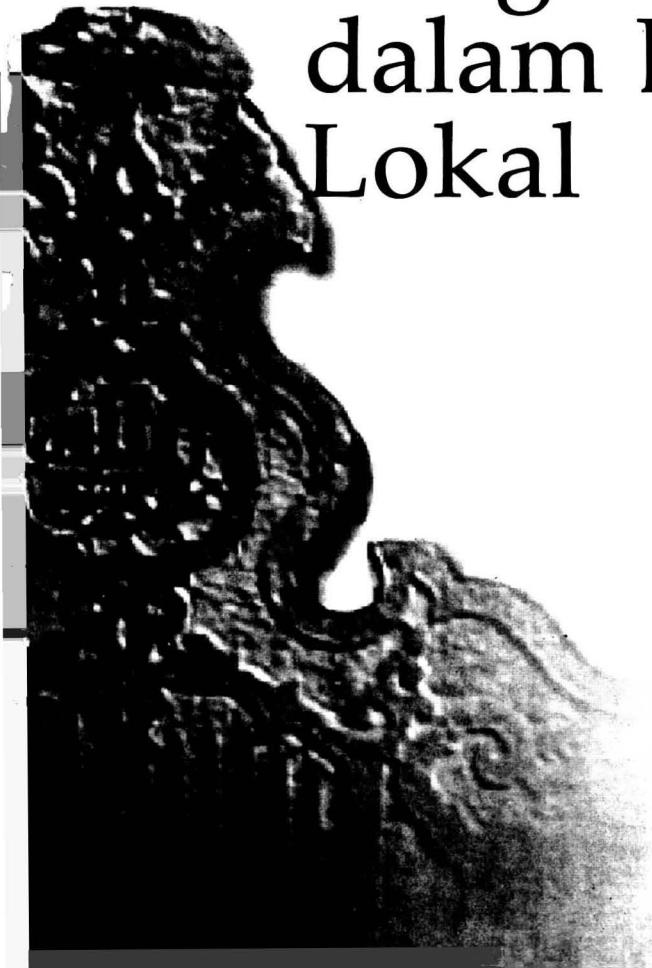
Tata kota tradisional mudah dikenal di Jawa dengan susunan letak alun-alun di tengah kota dan masjid di sebelah timur dan utara alun-alun, serta jalan-jalan lurus yang berpotongan membentuk bujur sangkar (W.F. Wartheim, 1956: 147). Yang lebih menarik ialah bahwa keraton di Jawa pada umumnya menghadap ke utara, misalnya kraton Kasepuhuan Cirebon Kanoman (Cirebon), Surosowan (Banten), Yogyakarta dan mungkin kraton Demak. Bahkan, kraton-kraton di luar Jawa pun menghadap ke utara, seperti kraton Aceh (Banda Aceh), Samudra Pasai, Ternate, Tidore dan kraton Banjar. Komplek bangunan yang termasuk kraton biasanya dipisahkan dari bangunan-bangunan

lain oleh tembok keliling, parit atau sungai buatan. Untuk mencapai bagian muka kraton yang disebut "dalem" juga tidak mudah.

Berita-berita asing menyebutkan, untuk memasuki keraton-keraton di Indonesia seperti Somba Apu (Sulawesi Selatan), Samudra Pasai dan seterusnya harus melalui pintu gerbang utama yang berpenjaga. Susunan halaman keraton sejak pintu gerbang luar hingga bagian dalam biasanya dibagi tiga bagian. Susunan semacam ini mengingatkan kita pada tradisi akhir Indonesia-Hindu, terutama dalam membuat bangunan Candi dan pura di Bali. Beberapa kraton atau istana—seperti istana di Siak, Inderapura, istana Maimun di Medan yang merupakan Istana Kerajaan Deli, kemudian istana Langkat dan Istana Kalimantan Barat seperti istana Sambas, istana Sumbawa—semuanya memperlihatkan pola-pola yang berbeda-beda. Namun, pada saat yang sama, seperti telah diuraikan sebelumnya, juga terdapat persamaan pola yang bersifat magis religius atau kosmologis.

Penutup

Dengan melihat Islam sebagai fenomena budaya yang masuk ke dalam kebudayaan Indonesia, ia jelas telah membawa beberapa pembaharuan. Namun demikian, dalam kehidupan sehari-hari Islam menerima dan melanjutkan tradisi yang ada dan berlaku sebelumnya. Kita masih melihat adanya kesinambungan dalam tatacara dan adat istiadat yang berlaku sehari-hari pada masyarakat yang menganut Islam. Pembaharuan dan adaptasi dalam kesinambungan ini menunjukkan adanya dinamika sosial budaya masyarakat Indonesia yang telah menerima Islam sebagai budaya.



Bab V

Integrasi Islam dalam Budaya Lokal

1

Islam dan Pembentukan Budaya Banten

Budaya Banten bisa diidentifikasi dengan menelusuri baik produk-produk kesusastraan—seperti naskah-naskah, babad atau buku-buku keagamaan—berbagai cerita rakyat (*folklor*) yang masih hidup dalam ingatan masyarakat, yang dituturkan oleh kelompok sub-etnik Banten, maupun warisan budaya material (*cultural heritage*) dalam pengertian yang luas. Yang termasuk dalam kategori terakhir ini adalah karya-karya arsitektur, teknologi, kesenian dan sebagainya.

Banten sebenarnya merupakan toponim yang memiliki aspek ruang, dan secara geografis masih sering dikaitkan dengan bekas Karisidenan Banten, meliputi Kabupaten Serang, Pandeglang, Lebak, Tangerang dan Kotamadya Tangerang. Selain itu, toponim Banten juga memiliki kaitan dengan Banteng Girang, Banten Lama dan Banten Hilir. Berdasarkan naskah-naskah yang tersedia, diduga kuat bahwa toponim Banten baru muncul pada akhir abad ke-15 M. Hal ini berdasarkan fakta bahwa toponim Banten tidak dicantumkan dalam naskah yang lebih tua, seperti *Babad Nagarakartagama* (1345 M). Bahkan, dalam naskah *Pujangga Manik* (Pajajaran), yang berasal dari awal abad ke-16, nama toponim Banten belum dimuat.

Kajian Suwedi Montana (1994: 58-71), misalnya, menunjukkan bahwa nama Banten, atau yang dapat ditafsirkan sebagai Banten, tampak dari sejumlah historiografi lokal: seperti *Carita Parahyangan* yang menyebut istilah "Wahanten Girang", prasasti Kabantenan menyebut nama "Bantam", dan *Purwaka Caruban Nagari* yang memuat isti-

lah "Kawunganten". Selain itu, catatan asing dari Tome Pires (1512-1515) menyebut "Bantam" sebagai salah satu pelabuhan penting Kerajaan Sunda, di samping "Pomdam" (Pontang), "Cheguide" (Cigading), "Tamgaram" (Tangerang), "Calapa" (Sundakalapa) dan "Chemano" (Cimanuk). Pada abad 16-18 Banten kemudian berkembang menjadi label wilayah politik dan nama kesultanan yang bercorak Islam.

Dilihat dari segi demografi, Banten menunjuk pada aglomerasi etnisitas yaitu (1) sub-etnik Banten Pesisiran yang membentang sepanjang pesisir utara Jawa Barat mulai dari daerah Tangerang di sebelah utara, yang berbatasan dengan sub-etnik Betawi, sampai Anyer-Cilegon di sebelah selatan-barat; dan (2) *sub-etnik Banten-Sunda* yang wilayah huniannya mulai dari Serang Selatan (Banten Girang) sampai ke pedalam selatan berbatasan dengan Samudra India. Di luar sub-etnik Baduy, kedua sub-etnik di atas (Banten Pesisiran dan Banten Sunda) sudah mengalami proses Islamisasi yang intensif, yang akhirnya bermuara pada kuatnya unsur Islam pada budaya yang dikenal secara stereotipe sebagai budaya Banten. Hal yang menarik adalah perbedaan bahasa yang dipakai kedua kelompok itu. Kelompok Banten Pesisiran berbahasa "Jawa Banten", sementara Sunda Banten berbahasa Sunda yang arkais (khas Banten).

Identifikasi Masalah

Berdasarkan kenyataan di atas—di mana budaya Banten diproyeksikan dalam bentang wilayah geografis, stereotif budaya, dan sub-etnik pendukungnya—sejumlah pertanyaan mendasar selanjutnya perlu diberi penjelasan secara memadai. Pertanyaan ini khususnya berkaitan dengan perkembangan budaya Banten dewasa ini dalam Indonesia modern, yang sudah sedemikian besar menerima pengaruh asing (Barat) melalui modernisasi dan globalisasi.

Pertama, bagaimana menjelaskan dan menegaskan kembali apa yang disebut dengan "budaya Banten", ke dalam kerangka dan format besar budaya nasional, di mana komunitas Banten tetap memiliki kesadaran sejarah budaya yang bercorak khas serta kesadaran jati diri yang obyektif dan proposisional? Selanjutnya, bagaimana kesadaran sejarah yang bercorak khas dan kesadaran jati diri "kebantenan" dapat dan mampu beradaptasi secara optimal terhadap capaian-capaian pembangunan dewasa ini dan akan datang? Dengan istilah "kebantenan", apakah ia semata-mata mengacu pada wujud tata laku, perilaku dan hasil laku dari etnis atau sub-etnis masyarakat Banten? Dan apakah seleksi etnis atau sub-etnis tersebut telah mencapai "muaranya" dalam struktur masyarakat pesisiran yang begitu majemuk dan kosmopolit?

Permasalahan tersebut di atas memang cukup kompleks, dan kita perlu memiliki kejujuran untuk mengakui keberadaanya. Sejarah senantiasa memiliki perspektif masa depan, yang berakar pada masa lampau dan masa kini. Adalah cukup relevan apabila kita mempertanyakan apakah budaya Banten merupakan satu paket konsep dan operasional yang telah final, serta memiliki vitalisasi untuk memproduksi anasir-anasir non-Banten?

Oleh karena itu, mungkin sebaiknya determinasi "budaya Banten" tidak semata-mata berdimensi dan berorientasi pada masa lampau nun jauh di sana di balik panggung romantisme sejarah. Budaya Banten harus diakui pula keberadaannya hingga saat ini, dengan tetap berpandangan bahwa ia memiliki akar sejarah yang kokoh.

Pembentukan Budaya Banten

Masyarakat dan budaya Banten, terutama dengan alam dan budaya Islamnya, mungkin hanya dapat dikenali dengan merunut kembali peristiwa sejarah transformasi pusat administratif politik dari Banten Girang di pedalaman—yang berada di bawah subordonasi Pakuan-Pajajaran yang Hinduistik—ke daerah pantai yang sekarang dikenal dengan Banten Lama. Peristiwa transformasi tersebut berlangsung pada tahun 1526 oleh Syarif Hidayatullah dan Maulana Hasanuddin. Sejak itu, embrio dan fondasi masyarakat dan budaya Banten diletakkan dan ditetapkan dalam format yang berciri keislaman. Miksic (1986) memperlihatkan fase-fase pertumbuhan perkembangan budaya Banten dalam panggung sejarah, yang dapat dirunut dalam fase-fase berikut:

1. Fase Pra-Sunda Islam (1400 - 1525). Pada masa itu Banten merupakan daerah bawahan kerajaan Pakuan Pajajaran yang Hinduistik, yang berpusat di Banten Girang (Kota Serang sekarang).
2. Fase Awal Penyebaran Islam (1525 - 1619), suatu fase di mana Islam disiarkan oleh Sunan Gunung Jati dari Cirebon dan Maulana Hasanuddin yang beraliansi dengan Demak. Pada masa ini terjadi transformasi keagamaan, perpindahan pusat pemerintahan dan mulai berkembangnya Banten sebagai pelabuhan alternatif setelah Malaka. Pendirian kota Banten Sorasowan, dengan komponen-komponen arsitektur dan monumental berciri Islam, telah menyebabkan pertumbuhan dan ramainya perdagangan. Para pedagang Inggris, Denmark, Portugis, dan Turki datang serta melakukan transaksi perdagangan di bandar Banten. Sebelumnya, Banten telah berhubungan dengan Cina, sehingga etnis terakhir ini telah membentuk satu komunitas tersendiri yang memberi sumbangan besar bagi perkembangan perdagangan di Banten.

3. Fase Keseimbangan Kekuatan, yakni satu fase tanpa adidaya di mana seluruh kekuatan politik dan ekonomi yang ada di Banten memiliki kekuatan yang seimbang (armada dagang Eropa, Kesultanan Banten, Cirebon, Batavia dan Mataram). Keseimbangan kekuatan ini di antaranya bisa dilihat dari beberapa peristiwa politik yang berlangsung saat itu, yang tidak memperlihatkan adanya dominasi satu kekuatan politik tertentu terhadap kekuatan politik lain: yakni penyerangan Banten ke Batavia, blokade Belanda atas Teluk Banten, tumbuh dan kuatnya kekuasaan Sultan Ageng Tirtayasa, dan pulihnya tingkat kemakmuran masyarakat Banten. Lebih dari itu, pada fase inilah Banten mencapai puncak ketinggian budaya/tamaddun Islam.
4. Fase Penguasaan VOC/Belanda, pendirian Benteng Speelwijk yang langsung/tidak langsung memperlihatkan wujud hubungan antara Banten dan VOC, masih berkembangnya "kota" Surosowan dan lain-lain.
5. Fase Surut dan Jatuhnya Kesultanan Banten. Hindia Belanda terkena imbas perang Napoleonik/Rep. Batavia, interval penguasaan Inggris (1811-1816), pemindahan administrasi politik ke Serang, Surosowan dihancurkan, didirikannya Keraton Kaibon dan dipecahnya bekas wilayah Kesultanan Banten menjadi 3 daerah setara kabupaten (Banten Hulu, Banten Hilir dan Anyer) di bawah pengawasan landrrad (setara residen), pada tahun 1809 pembuatan jalan raya Daendells.
6. Fase Mutakhir. Setelah Kesultanan Banten dihapuskan oleh Belanda timbul berbagai pergolakan, pemberontakan dan perlawanan rakyat dipimpin oleh para ulama/ bangsawan, bencana alam (meletusnya Krakatau dan wabah penyakit sampar), pendudukan Jepang, perang kemerdekaan, dan sampai sekarang memasuki masa pembangunan.

Di balik semua kilas balik sejarah ini, hal yang tetap hidup dan terus mengakar pada masyarakat Banten adalah kultur Islam. Pesantren terus menerus menghasilkan kader dan para ulama tetap berdakwah. Rakyat mulai mengarahkan orientasi kepemimpinan dari raja/sultan kepada para ulama/mubaligh/kyai. Dalam situasi seperti ini, yang bermula sejak pertumbuhan Islam di Banten, budaya pesisiran dan budaya pedalaman di daerah selatan Banten (kecuali daerah Baduy) terus menerus memantapkan keislamannya. Warisan budaya yang dihasilkannya adalah karya-karya arsitektural yang hanya mungkin diproduksi dalam satu lingkungan kehidupan budaya yang tinggi. Oleh karena itu, dari segi budaya Banten dapat disetarakan dengan masyarakat kota seperti Mataram dan Cirebon.

Label Islam dalam budaya Banten nampaknya cukup kuat bahkan hingga saat ini. Hal itu terbukti dengan hadirnya para qori/qori'ah, ulama dan pesantren yang tersebar di seluruh pelosok Banten. Pusat-pusat pendidikan dan pengajaran agama Islam di wilayah Banten—untuk sekadar menyebut beberapa lokasi—terdapat di Tanara, Tubuy, Muruy, Caringin, Cilegon, Bojonegara, Pontang dan sebagainya (Sartono Kartodirdjo, 1984, 1988; Teuku Ibrahim Alfian, 1994: 466-480, Hasan Muarif Ambary, 1992).

Begitu pula masalah kepemimpinan, baik di daerah pesisir maupun di selatan pedalaman mengalami perkembangan yang sejalan dengan tingkat pengaruh Islam terhadap masyarakat, kendati memang kurang berimbang. Jika pesisiran melakukan asosiasi dengan para sultan Banten dan para kerabatnya, Banten selatan pedalaman memunculkan tokoh Mas Jong, Agus Jong, Pangeran Astapati, Tumenggung Muhammad (Menes), Nyai Permata (Cikande Udik) dan sebagainya.

Secara fisik atau budaya material, interaksi arus kuat Islam pada masa-masa kesultanan terhadap budaya-budaya lokal sangat bervariasi. Sekedar mengajukan contoh, bentuk Masjid Agung Banten yang beratap tumpang, berbatu tebal, bertiang saka, dan sebagainya benar-benar menunjukkan ciri-ciri arsitektural lokal. Sementara esensi Islam terletak pada "ruh" fungsi masjid-nya sebagai "sajadah" raksasa, kehadiran mihrab dan kehadiran mimbar.

Budaya lokal berintegrasi dan berinteraksi dengan konse-konsep yang Islami, seperti tampak pada adanya dua jenis pintu gerbang bentar dan paduraksa sebagai ambang masuk masjid di Keraton Kaibon. Namun, sebaliknya, "wajah asing" pun tampak sangat jelas di komplek Masjid Agung Banten, yakni melalui pendirian bangunan Tiamah dan Menara Masjid. Pendirian bangunan Tiamah dikaitkan dengan arsitektur burongan Portugis, Lucaz Cardeel, dan pendirian menara berbentuk mercu suar dihubungkan dengan nama seorang Cina: Cek-ban-Cut.

Penting ditekankan, budaya lokal harus dipahami bukan sepenuhnya budaya sebelum sosialisasi Islam. Danau buatan Tasik Ardi, misalnya—pulau di tengah danau dengan gapura bentar dan paduraksa serta bangunan untuk sultan beristirahat—merupakan salah satu contoh penting. Danau yang didirikan untuk mengelola penyediaan air bersih bagi istana, irigasi dan keperluan rakyat itu, sarat dengan simbol-simbol arsitektur kosmologis Hindu. Dengan kata lain, interaksi Islam dengan budaya lokal pra-Islam merupakan fenomena yang nyaris ditemui di setiap segmen budaya Banten.

Di bidang kemasyarakatan interaksi Islam dengan budaya lokal bisa dilihat dari cara-cara yang ditempuh dalam upaya sosialisasi Is-

lam terhadap masyarakat. Dalam hal ini tampak bahwa para penguasa Muslim Banten memperlihatkan sikap toleransi yang besar kepada agama non-Islam, di antaranya dengan diijinkannya pendirian vihara dan gereja di sekitar pemukiman Cina dan Eropa. Bahkan, tak dapat dilupakan pula adanya resimen non-Muslim yang ikut mengawal penguasa Banten. Toleransi tersebut juga tampak ketika Sultan menerima komunitas Hindu yang berasal dari Pasuruan (akhir abad ke-16) dan memberi mereka tanah di sekitar kota Serang sekarang.

Dengan demikian, Islam merupakan komponen utama kehidupan budaya Banten. Mufti atau kadi adalah seorang pegawai sultan yang penting. Para ulama dari India diundang ke Banten untuk mengajarkan kepakarannya. Para tokoh elite/penting sebagian besar berasal dari hasil kaderisasi pesantren. Banyak pesantren telah didirikan, yang menandai ciri Islam dalam budaya Banten. Salah satu pesantren yang terkenal adalah Kasunyatan yang terletak di sebelah selatan kota Banten, didirikan oleh guru Maulana Muhammad pada akhir abad ke-16. Hal lain yang perlu dicatat adalah langkah Sultan Ageng mengirimkan kapal samudra pertamanya ke Mekkah yang dipimpin Sultan Haji, sehingga ia dianggap peziarah Nusantara pertama yang berlayar ke Mekkah.

Pada akhir abad ke-16, mayoritas santri Indonesia yang belajar ke Mekkah—dan juga mengajar sebagaimana Syeikh Nawawi al-Bantani—berasal dari Banten. Islam memainkan peranan penting di hampir setiap pergolakan di Banten dengan tema-tema Islam, jihad, yang diketengahkan oleh para ulama dan santri. Peranan para kyai dan pesantren ini lambat laun menggantikan stereotip penguasaan wilayah Banten oleh para "jawara", khususnya pada masa-masa pasca kesultanan. Apabila stereotip Banten sebelumnya adalah "sangar", maka ulama/kyai dan pesantren menggantikannya dengan Banten yang santri, alim, Islami dan sebagainya. Namun itu semua belum menjawab masalah dasar untuk meredefinisi budaya Banten dalam tiga dimensi (ruang, waktu dan budaya).

Jika menggunakan tolok ukur Prof. Kuntjaraningrat (1990: 186-187), maka budaya Banten mungkin harus dilihat dari sudut pandang sebagai berikut: (1) kompleks gagasan, nilai, norma, aturan dan lain-lain yang berciri atau bernuansa Islami; (2) kompleks aktivitas serta tindakan yang berpola dari manusia dalam masyarakat, yang dibimbing dan dijiwai oleh kaidah-kaidah Islami; (3) kompleks karya masyarakat Banten, baik dalam bidang arsitektur, sastra, dan seni. Kesemuanya itu terdapat di Banten, terutama di pusat tamaddun masa lampau, yang di luar wujud karya arsitektur, diperoleh setidaknya 120 jenis data artefaktual (Harkatiningsih, 1988: 48-63) yang diperlihatkan

setidaknya di 33 *cluster* pemukiman. Masalah berikutnya adalah bagaimana kita memilah dari daftar panjang item budaya Banten, yang termasuk berkategori atau dapat ditandai ciri-ciri keislamannya?

Edi Sedyawati (1993: 110-127), menyatakan ada 3 jenis asosiasi keislaman sebagai ekspresi estetik Islam di Indonesia yaitu: (1) bentuk dasar Islam yang dimasuki pesan-pesan Islam dan berhubungan dengan itu dapat mengembangkan variasi-variasi bentuk baru; (2) bentuk baru yang terbawa dari tradisi di luar kebudayaan yang bersangkutan yang telah ada lebih dahulu, dan telah terikat oleh pesan-pesan keislaman; dan (3) bentuk-bentuk yang sama sekali baru, yakni Islami, dan tidak terikat oleh salah satu bentuk tradisi tertentu.

Ketiga asosiasi di atas kemungkinan bisa diterapkan untuk merinci atau memilah-milah budaya Banten. Asosiasi keislaman di Banten tampak dalam perwujudan agama Islam sebagai agama resmi kesultanan, arsitektur Islam sebagai salah satu bentuk mekanisme kultural (masjid, makam, pesantren), naskah-naskah keagamaan dan pemikiran Islam, seni tradisi yang bernafas Islam (belug, rudad, debus, hadrah, qosidah dan lain-lain) mantra/jisim, kaligrafi, selamatan (3, 7, 40, 100 dan 1000 hari), tata-busana, nilai-nilai/pandangan hidup dan sebagainya. Dalam kaitan ini, yang masih menjadi pertanyaan, apakah budaya Banten yang Islami itu dapat pula dimasukkan ke dalamnya perilaku budaya komunitas Baduy Luar di Cikakal Girang, antara lain karena ditempatkannya seorang amil di sana sebagai salah satu simbolisasi bahwa Cikakal Girang mengaku eksistensi Islam?

Stereotip militansi keislaman budaya Banten tentunya berakar dalam perjalanan sejarah yang amat panjang. Hal ini berasal dari Islamisasi Banten oleh Syarif Hidayatullah, Maulana Hasanuddin yang meluaskan penyebaran Islam sampai ke Lampung, Pangeran Arya "nyantri" ke Ratu Kalinyamat di Japara, Ki Tapa di Bojanegara yang mendirikan pesantren besar yang masyhur, 3 sultan Banten bergelar Maulana, adanya mufti besar pendamping sultan, hubungan ulama Banten terhadap pusat Islam di Haramayn, tema jihad dalam berbagai pergolakan rakyat melawan Belanda, kehidupan berkesenian bernafas Islam, adat istiadat perkawinan/hukum keluarga/ibadah/muamalat dan sebagainya.

Namun demikian, dalam upaya redefinisi budaya Banten harus dimasukkan jaringan (patologi) trauma-trauma masyarakat Banten akibat berbagai tekanan, seperti peperangan di masa kesultanan yang berdampak dihapusnya kesultanan Banten, tindakan pemerintah atau swasta Belanda dan pihak asing lain dalam mengeksploitasi sumber daya alam dan manusia, bencana alam dan wabah penyakit sifat, pergolakan-pergolakan dan perlawanan rakyat Banten (yang juga

sering disebut dengan radikalisme petani), pendudukan fasis Jepang, dan akhirnya perang kemerdekaan.

Jaringan traumatis tersebut cenderung membuat sebagian komunitas Banten menjadi konservatif, sekalipun tidak menjelma menjadi fanatisme anti perubahan. Ini selanjutnya diperparah oleh perubahan sandaran ekonominya kembali pada ekonomi internal yang rentan dan rapuh. Trauma-trauma tersebut belakangan ini semakin dinetralkan melalui berbagai kerjasama ulama-pemerintah dalam memberdayakan masyarakat Banten. Bagaimanapun, budaya dan masyarakat Banten harus ambil bagian bahkan—jika memang perlu—mengambil inisiatif dan kepeloporan dalam mengelola perubahan-perubahan.

Budaya Banten dalam Perubahan

Dalam arus perubahan akhir-akhir ini, tidak bisa tidak, budaya dan masyarakat Banten didesak ke arah persimpangan, di mana mereka harus menentukan pilihan dari berbagai alternatif nilai dan norma yang tengah berkembang. Poses panjang pembangunan nasional selama 25 tahun terakhir, memperlihatkan pengaruh serta dampaknya yang besar bagi wilayah bekas Karisidenan Banten. Wilayah ini "dikurung" oleh kawasan industri (Cikande, Merak dan Cilegon) serta kawasan wisata (Anyer, Pulorida, Ujungkulon, Carita). "Pengurungan" tersebut bisa jadi merupakan rahmat, tapi bisa pula mengancam bahaya sekularisasi budaya dan masyarakat Banten yang dikenal sangat religius.

Budaya dan masyarakat Banten memang pernah diluluhlantakkan kolonialisme Belanda dan fasisme Jepang. Pada beberapa fase sejarah, rakyat yang dipimpin para kyai/ulama melakukan unjuk rasa dalam bentuk pergolakan atau perlawanan berskala kecil, terbatas, berjangka pendek dan mudah dieliminir. Radikalisme petani yang berlangsung di wilayah pedesaan Banten antara lain muncul akibat transformasi sosial menyusul praktik-praktek pengubahan tata guna lahan, yang kemudian dikuasai oleh pemerintah kolonial dan kelompok swasta besar. Jalanya transformasi tersebut seringkali dipaksakan sedemikian dengan mengabaikan dan menghapuskan hak-hak tradisional komunitas atas lahan dan pola-pola penggarapan mereka.

Namun demikian, dalam konteks ini hal yang penting adalah fakta bahwa kharisma kyai dan pemimpin spiritual Islam di Banten masih tetap bertahan. Fatwa dan pernyataan-pernyataan mereka masih berpengaruh besar dan menentukan kondisi sosial dan politik di masyarakat. Hanya saja, masalahnya sekarang bagaimana gejala-gejala perubahan berskala besar dan mondial ini diaktualisasikan ke dalam setiap komponen masyarakat dengan segala dinamikanya? Budaya

senantiasa mengandung dua sisi sebagaimana halnya sebuah mata uang: progresif dan represif, khususnya terhadap hal-hal baru yang berkembang di tengah masyarakat. Dinamika budaya tidak pernah berhenti.

Maka, jika budaya Banten—yang bercorak keislaman serta memiliki tekanan kepada perspektif masa lampau—berhasil diidentifikasi, apakah rekonstruksi budaya tersebut mampu dihadapkan pada kompleksitas situasi dewasa ini akibat kemajuan pembangunan, ilmu pengetahuan dan teknologi? Sangat mungkin rekonstruksi tersebut harus diikuti dekonstruksi budaya, untuk menyaring dan meningkatkan daya guna dan hasil guna komponen-komponen budaya Banten, serta memisahkannya dari komponen-komponen kultural yang *status quo* dan romantik.

Pemahaman dekonstruksi budaya Banten, selain menekankan segi penting dan kognisi dan afeksi (*cognitive and affective domain*)—yang dihidupkan melalui jargon-jargon dan landasan nilai *tafaqquh fiddin, ulil albab, warasatul anbya* dan sebagainya—hendaknya direvitalisasi untuk memberi tekanan perhatian terhadap sisi kecepatan (*psychomotoric*). Keseimbangan ini dianggap penting, agar budaya dan masyarakat Banten mampu secara terus menerus beradaptasi dengan perubahan-perubahan mendasar dalam lingkup dan tataran *hablum-minannas* dan *hablum binnafsihi*.

Pemahaman dekonstruksi (memilah dan mengatur ulang) budaya Banten selanjutnya dipadankan dengan dinamika dan kharisma para kyai/ulama, atau para pemimpin spiritual Islam, untuk bersama-sama menumbuhkan komitmen, elan kreatif serta etos kerja untuk menggarap dan mencermati tema-tema sentral pembangunan. Budaya Banten yang bercorak Islami merupakan media kesadaran sejarah di mana "Sunda asli" yang berakar di pedalaman tidak perlu dipertentangkan secara diametral dengan "Sunda asing" yang ofensif di pesisir. Islam dengan konsep ummahnya tidak melahirkan dendam kesejarahan, tapi justru mengintegrasikan pedalaman-pesisiran secara kultural. Harmonisasi pedalaman-pesisiran sebagai dampak Islamisasi, antara lain ditandai kehadiran pesantren, ulama/kyai yang nyaris sama intensitasnya di kedua wilayah tersebut.

Sangat boleh jadi, kharisma para kyai di sini berbeda dengan kharisma pe-mimpin yang terkandung dalam pandangan Weber, di mana kharisma pemimpin (umum) merupakan fenomena yang memiliki daya tahan hidup "sangat sebentar" (Berger, 1985: 179). Sementara itu, kharisma kyai yang menurunkan spiritualitas keislaman di Banten dapat dianggap sebagai salah satu faktor kekuatan utama yang menggerakkan sejarah. Para kyai/ulama menggerakkan mesin sejarah

budaya dan masyarakat Banten sejak proses Islamisasi di wilayah tersebut. Hal itu terus berlangsung hingga masa berkembangnya peradaban Islam masa kesultanan, yang juga dilihat sebagai puncak kejayaan Islam di Banten. Pada kolonialisme Belanda mereka memimpin perlawanan terhadap penjajah, dan melanjutkan kaderisasi melalui dunia pesantren.

Edi Sedyawati menangkap fenomena kejayaan Banten pada masaanya sebagai "kejayaan pada masa kerajaan bercitra Islam", yang antara lain ditandai dengan pembinaan hubungan-hubungan politik regional, pemantapan hubungan perdagangan, tumbuhnya arsitektur keraton dan masjid-masjid besar, penulisan karya-karya sastra dan kitab-kitab keislaman (1994: 361-367). Ia dalam hal ini berpendapat bahwa kendati Kesultanan Banten telah berakhiran, budaya dan masyarakat Banten sempat tumbuh menjadi bangsa yang memiliki sejumlah ciri budaya yang khas. Ciri-ciri budaya Banten yang khas itu berkembang dari warisan-warisan budaya masa pra-sejarah, yang telah dimodifikasi dan dipercanggih melintasi sejumlah proses akulturasi yang telah dijalannya sepanjang sejarah, termasuk kristalisasi pada saat Islam disosialisasikan di wilayah tersebut.

Di bidang keilmuan, budaya dan masyarakat Banten masih dapat dikaji secara mendalam, mulai dari eleminasi faktor penghambat dan pendorong dalam budaya Banten, perkembangan institusi-institusi sosial keagamaan (pesantren, kefakihan, kemuftian, dan lain-lain), pertumbuhan seni Islam Banten, pertumbuhan dan perkembangan Bahasa Banten dengan berbagai kosa-kata, idiom dan peristiwa lahan-peristilahan yang khas, dan sebagainya. Dan ini semua adalah dekonstruksi sebagai langkah rekonstruksi budaya Banten menyongsong fenomen PJP II.

Penutup

Budaya Banten yang dikembangkan sub-etnik Banten Pesisiran dan sub-etnik Sunda Banten Selatan di Pedalaman, secara bersama-sama memperlihatkan hasil interaksi, ubahan dan gubahan konsep-konsep Islam yang disesuaikan dengan budaya lokal. Apabila ini disepakati, maka hal tersebut bukanlah satu paduan yang harus dituding sebagai sinkretisasi Islam dalam konteks Sunda atau Jawa pada umumnya. Interaksi, ubahan dan gubahan tersebut merupakan proses dan mekanisme adaptasi Islam di Banten, sama sekali tidak mengubah esensi tauhid dan keimanan. Yang terjadi adalah penyesuaian-penyesuaian lokal terhadap aspek-aspek budaya material, khususnya dalam hubungan antarmanusia/masyarakat dan lingkungannya.

Melalui sikap dasar ini budaya Banten dapat direkonstruksikan

dengan berakar pada fase-fase dan perjalanan sejarah yang panjang. Dekonstruksi dan redefinisi budaya Banten diperlukan untuk men-gaktualisasikan dan memilah-milah aspek-aspek budaya yang menjadi milik masa lampau dan masuk wilayah jatidiri dan kesadaran sejarah, serta aspek-aspek budaya yang mampu menjawab tantangan-tantangan pembangunan, perubahan, globalisasi, industrialisasi dan lain-lain. Redefinisi dan dekonstruksi Budaya berlabel Banten, sama sekali bukan bertujuan sekularisasi untuk tujuan-tujuan sempit dan sesaat. Justru, sebaliknya, redefinisi dan dekonstruksi budaya "berlabel" Banten yang bercorak keislaman, diperlukan untuk mereaktualisasikan nilai-nilai Islam yang berkaitan dengan elan kreatif, etos kerja, sikap hidup hemat, jujur, terbuka, bertanggung jawab, mandiri, dan egaliter dengan konsep ummahnya. Itu semua tak pernah lepas dari peran, kedudukan serta kharisma para kyai/ulama Banten, yang lambat laun tapi pasti telah menggantikan stereotip peran para jawa ketika Banten berada dalam vakum kekuasaan.

2

Peradaban Islam-Sunda: Kajian Naskah Kuno

Kerangka Pemikiran

Salah satu hasil tamaddun (peradaban) Islam di Indonesia adalah khasanah naskah-naskah klasik. Sejak abad-abad awal hijrah, Islam telah tumbuh sebagai agama yang dianut sebagian besar bangsa Indonesia. Perkembangan ini semakin pesat di abad 16 M, di mana Islam telah menyebar secara merata ke seluruh wilayah Nusantara. Salah satu kontribusi Islam di Nusantara ialah khasanah budaya, khususnya dalam bentuk naskah-naskah hasil karya para cendekiawan Muslim yang dituangkan dalam berbagai bentuk. Naskah-naskah tersebut berisi baik ilmu-ilmu keagamaan, ilmu pengetahuan sosial dan pengetahuan umum.

Dalam konteks ini, dari berbagai naskah-naskah yang tersebar, kami ingin menyoroti tiga masalah pokok yaitu: Apakah perkembangan Islam yang dipimpin oleh para wali dan ulama dapat ditelusuri dari sumber-sumber naskah yang diwariskan dari masa itu? Aspek-aspek keagamaan dan sosial apa saja yang dapat ditemukan dari naskah yang diteliti? Dan bagaimana perkembangan pemikiran Islam dan peradaban yang dapat diteliti dari sumber naskah itu? Penting ditekankan bahwa dalam makalah ini yang akan dikaji terbatas pada naskah-naskah

yang berasal dari wilayah yang menjadi pusat perkembangan budaya Sunda, Jawa Barat.

Gambaran Umum Pernaskahan

Dalam pengetahuan sejarah kita mengetahui bahwa sumber tertulis ada yang berbentuk prasasti dan ada yang berbentuk naskah. Prasasti ditulis pada batu, logam atau kayu, sedang naskah ditulis dalam lontar, deluang, kertas dan lain-lain. Pada umumnya prasasti dapat disebut sebagai sumber primer—kecuali yang *tinulad*—karena ditulis pada jamannya serta memberikan informasi dari kurun waktu yang sejaman dengan berita prasasti itu. Sementara naskah memang ada yang bisa dikategorikan sebagai sumber primer, tapi dilihat dari nilai sumber sejarah pada umumnya lebih banyak berupa sumber sekunder. Kendati demikian, naskah-naskah kuno banyak memberikan informasi luas berbagai aspek kehidupan sosial masyarakat masa lampau, tidak semata-mata hanya berita sejarah (*babad*, *wawacan* dan sebagainya). Ia memuat lebih banyak lagi informasi tentang berbagai aspek ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, naskah-naskah lama dapat memberi sumbangan besar untuk studi suatu bangsa atau suatu kelompok masyarakat, sebab pada dasarnya naskah merupakan dokumen berisi informasi tentang pikiran, perasaan dan pengetahuan dari bangsa atau kelompok masyarakat.

Melalui kesaksian naskah kita dapat mengetahui secara langsung kode-kode huruf yang tertera di dalamnya. Lahirnya naskah lama berkaitan erat dengan kecakapan pengetahuan baca tulis atau pengenalan huruf (Edi S. Ekadjati, 1983: 1). Di Jawa Barat, sejak masa lampau telah dikenal huruf dan telah digunakan sekitar abad 5 M, yakni sebuah prasasti berhuruf Palawa yang terdapat di sekitar Bogor, Jakarta, dan Banten, yang berasal dari raja Tarumanegara. Bukti ini menunjukkan bahwa daerah tersebut kemungkinan besar merupakan yang pertama di Nusantara yang mengenal huruf. Dalam perkembangannya kemudian, masyarakat Sunda di Jawa Barat ini telah menggunakan berbagai huruf seperti Palawa, Sunda Kuno dan Jawa Kuno—keduanya merupakan perkembangan lebih lanjut huruf Palawa—Arab dan Latin.

Naskah-naskah di Jawa Barat, baik yang ada dalam koleksi keraton maupun masyarakat, umumnya tidak disimpan di tempat penyimpanan yang baik. Akibatnya, naskah itu mengalami proses kehancuran lebih cepat daripada naskah-naskah yang ada misalnya di museum. Banyak pula naskah yang sering berpindah tempat seperti terjadi semasa perang kerajaan Cirebon di abad 18 dan 19, pada masa revolusi kemerdekaan (1945-1950), pada masa kekacauan gangguan keamanan

(1950-1957), maupun karena musibah bencana kebakaran atau bencana alam lainnya seperti banjir (Edi S. Ekadjati, 1983: 2). Namun, ironisnya, kendati kondisi pernaskahan sangat memprihatinkan, sehingga sangat mungkin naskah pada masyarakat makin berkurang, program inventarisasi dan penelitian naskah maupun penyusunan katalognya belum banyak dilakukan. Untuk itu, upaya ke arah ini perlu dilakukan. Berbeda dengan koleksi naskah yang ada pada lembaga-lembaga pemerintah dan nonpemerintah yang memiliki sistem pemeliharaan jauh lebih baik, naskah yang ada di masyarakat cepat mengalami kerusakan bahkan hilang atau punah.

Berbagai lembaga penelitian dan kemasyarakatan, baik pemerintah maupun swasta, sejak sekitar 10 tahun lalu telah mulai banyak menaruh perhatian pentingnya penelitian dan inventarisasi naskah. Beberapa lembaga yang bergerak dalam lapangan: Lembaga Pendidikan Tinggi (UI, UNPAD, IKIP Bandung), Lembaga Penelitian (LKUP, EFEQ, Puslit Arkenas, Museum Negeri Jawa Barat), Pengguron Kaprabonan dan masih banyak lagi. Di antara lembaga-lembaga tersebut banyak yang telah menerbitkan hasil penelitiannya, di antaranya LKUP dengan karya Dr. Edi S. Ekadjati berjudul *Naskah Sunda* (Edi S. Ekadjati, 1983) Dr. Viviane Sukanda-Tessier dari EFEQ berjudul *Naskah Yang Belum Diinventarisasikan di Jawa Barat* (Puslit Arkenas, 1987: 95-117); A. Cholid Sodrie dkk, *Laporan Penelitian Naskah Kuno Jawa Barat*, (Puslit Arkenas, 1986, 1987, MS).

Berdasarkan hasil analisis Dr. Edi S. Ekadjati, pada saat ini naskah-naskah Jawa Barat terdapat di dalam maupun di luar negeri. Jumlah naskah di luar negeri yang paling besar barangkali ada pada koleksi naskah di Universitas Bibliotek Leiden, Belanda, berjumlah 239 buah, Museum Nasional sekitar 500 buah, Museum Jawa Barat 150 buah, EFEQ Bandung lebih dari 50 buah, Museum Pangeran Geusan Ulun 15 buah, Museum Cigugur 25 buah, dan di Keraton Cirebon dalam jumlah cukup banyak namun belum dapat dicatat secara resmi (Edi S. Ekadjati, 1983: 8). Naskah-naskah tersebut sudah tersimpan baik pada lembaga-lembaga pemerintah dan non-pemerintah, dan naskah yang masih tersebar di kalangan masyarakat kemungkinan jumlahnya lebih banyak.

Dr. Edi S. Ekadjati yang telah melakukan inventarisasi naskah Sunda melihat empat kendala mengapa naskah yang ada sulit dilacak keberadaannya. Pertama, naskah itu telah banyak berpindah tangan dari pemilik semula. Kedua para peneliti tidak mengetahui bahwa di daerah tertentu sebenarnya terdapat naskah kuno sehingga keberadaannya luput dari pengamatan. Ketiga naskah tersebut tidak boleh diteliti oleh siapapun karena dikeramatkan. Keempat naskah itu merupakan

kan barang warisan maka keberadaannya dirahasiakan (Edi S. Ekadjati, 1983: 9).

Perkembangan Islam Berdasarkan Sumber Naskah

Dr. Viviane Sukanda-Tessier, dalam hasil penelitiannya tentang naskah Sunda, mencatat bahwa beberapa naskah Jawa Barat ada yang *unicum*, sementara sebagian besar berupa salinan dalam kurun waktu dua ratus tahunan yang lampau atau dari abad ini. Naskah Sunda umumnya tidak mencantumkan nama pengarangnya (anonim), dan jarang sekali yang menuliskan tarikh tahun pembuatan naskah itu (V. Sukanda-Tessier, 1987: 96). Salah satu naskah bertarikh yang ada pada koleksi EFEO, milik Haris Sukanda, adalah *Wawacan Abu Nawas* tertulis Ramadhan 1336/23 Juni 1918, dan *Wawacan Ogin* terdapat titimangsa berbunyi ahad sasih Mulud taun dal 1345 Hijrah/14 Oktober 1923 (V. Sukanda-Tessier, 1983: 96).

Naskah yang berkaitan dengan sejarah penyebaran agama Islam pada umumnya dapat diamati dari berbagai naskah yang dikelompokkan dalam bentuk *wawacan*, *cariosan*, *babad* dan lain sebagainya. Empat naskah setidaknya telah dikaji secara ilmiah yang di dalamnya berkaitan erat dengan para tokoh yang menyebarkan Islam dan pendirian sebuah kerajaan, yakni *Babab Banten* (*Sejarah Banten*), *Hikayat Hasanuddin*, *Babab Cirebon*, dan *Purwaka Caruban Nagari*.

Babab Banten telah dikaji dengan sangat kritis dalam bentuk disertasi oleh Hoesein Djajadiningrat, *Critische Beschouwing van de Sejarah Banten* (Djajadiningrat 1913) dan pada tahun 1983 diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, *Tinjauan Kritis Tentang Sejarah Banten* (Djajadiningrat, 1983). Djajadiningrat dalam kajiannya meneliti secara ilmiah berbagai versi naskah yang berkaitan dengan Sejarah Banten dan dianalisis berdasarkan analisis filologis untuk diambil aspek-aspek sejarah Banten. Dalam naskah tersebut, menurut Djajadiningrat, banyak aspek yang berkaitan dengan awal penyebaran Islam di daerah Banten, sebagai cikal bakal kelompok masyarakat yang kemudian hari membentuk kerajaan bercorak Islam dengan membangun ibukota baru bernama Surosowan. Tokoh sentral dalam naskah tersebut, yang bertanggung jawab dalam penyebaran Islam di Banten dan kemudian daerah-daerah sekitarnya sampai ke Sumatra bagian selatan ialah Sunan Gunung Jati dan Maulana Hasanuddin. Dan dari naskah Banten itu pula Djajadiningrat mencatat peristiwa pengislaman dan penaklukkan ibukota Pajajaran di Bogor pada 1579.

Dari data-data yang terdapat dalam naskah, dan dibandingkan dengan sumber-sumber sejarah lain yang relevan, bisa dikatakan bahwa proses Islamisasi di Jawa berawal di kota pesisir. Hal ini dapat dipahami

karena pada umumnya Islam yang datang di Nusantara diperkenalkan oleh para pedagang atau melalui jalur perdagangan. Sumber naskah Cirebon, yaitu *Babad Cirebon* yang telah diteliti dan kemudian diterbitkan oleh Rinkes dan J.C. Brandes, dapat ditelusuri awal proses islamisasi yang bermula di Cirebon. Dibanding naskah lain, *Purwaka Caruban Nagari*, (Atja, 1972) baik tarikh maupun proses Islamisasi yang digambarkan naskah di atas ternyata memiliki banyak kesamaan. Ada dua tempat penting yang menjadi pusat penyebaran Islam ke Jawa Barat, yakni daerah Kuro (Karawang) dan Gunung Jati (Pasambangan) di Cirebon.

Bila kita urut secara kronologis, daerah Kuro (Karawang) berfungsi sebagai pusat penyebaran Islam lebih awal, dibanding Gunung Jati (Pasambangan). Pesantren Kuro, dipimpin Syekh Hasanuddin, telah berhasil membina dan mengislamkan seorang tokoh wanita bernama Nyi Subang Larang yang menikah dengan Prabu Siliwangi. Walaupun Prabu Siliwangi tidak mau masuk Islam, tapi dua putra-putri dari hasil perkawinannya, Pangeran Kian Santang dan Putri Rara Santang, masuk Islam berkat "binaan" Syekh Datu Kahfi atau Syekh Nurul Jati Cirebon. Kedua tokoh itulah yang menjadi pemula pengembangan Islam di Cirebon. Pada umumnya sebagian besar *Babad Cirebon* berisi kisah biografi Syarif Hidayatullah yang bergelar Sunan Gunung Jati, selain sebagai kronikel kerajaan Cirebon hingga abad ke 18-19 M. *Babad Cirebon* versi Murtasiah ini ditulis pada pertengahan abad 19 dan *Purwaka Caruban Nagari* ditulis Pangeran Arya Cirebon pada tahun 1720 M.

Aspek Budaya Islam

Salah satu jenis naskah Sunda yang disebut *wawacan* mempunyai peranan penting dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat. Karya sastra ini sering dibuat dalam bentuk *dangding* (tembang). Ia banyak mendapat pengaruh Jawa, misalnya *macapat*, tetapi dengan *wirahma* yang diberi ciri khas Sunda. Salah satu seni vokal masyarakat Sunda yang kini hampir punah adalah *seni beluk*.

Beluk memiliki tiga unsur penting: sebuah naskah sebagai acuan untuk si pembaca (pembawa) *beluk*, seorang pembaca naskah, dan penyanyi *beluk* yang menirukan bacaan tetapi diiramakan dan kemudian pada saat-saat tertentu dinyanyikan bersama (V. Sukanda-Tessier, 1987: 97). Berbagai macam jenis *wawacan* yang sering dibacakan dalam *beluk* pada umumnya mengacu pada cerita tentang keteladanan dan sikap keagamaan yang tinggi dari si tokoh. Tidak jarang *wawacan* tersebut merupakan "perpaduan" unsur budaya pra-islam dengan unsur Islam seperti pada *Wawacan Ugin* yang mengisahkan

manusia yang memiliki sifat insan kamil. Beberapa *wawacan* lain yang sering dibaca dalam bentuk seni beluk adalah *Ahmad Muhammad*, *Angling Sari*, *Samaun*, dan *Umar Maya* (V. Sukanda-Tessier, 97).

Beluk dapat dipertunjukkan atau disajikan dalam berbagai upacara selamatan atau tasyakuran, misalnya memperingati kelahiran bayi ke-40 hari (*cukuran*), upacara selamatan syukuran lainnya seperti kehamilan ke-7 bulan (*nujuh bulan* atau *tingkeban*), khitanan, selesai panenan padi, dan peringatan hari-hari besar nasional.

Bila kita teliti secara mendalam pembacaan *wawacan* dalam bentuk *beluk*, tampak bahwa isi naskah itu merupakan ajaran tentang etika keagamaan dan tuntutan budi pekerti yang luhur. Misalnya, dikatakan bahwa mereka yang membaca atau mendengarkan *Wawacan Ahmad Muhammad*, *Wawacan Umar Maya*, atau *Samaun* diberi ganjaran yang amat besar, yaitu dihapus dosanya selama empat puluh tahun. Itulah yang dapat kami baca dalam berbagai naskah, antara lain *Wawacan Samaun* yang berbunyi: ...*saha saha anu ngaos kana ieu carita ti kawit tepi ka tamat ngadangu, eta dihampura dosa opat puluh taun leuwih*. Naskah *Wawacan Sejarah Mekah* menawarkan sebuah pengampunan yang jauh lebih besar, tidak saja kepada orang yang membaca atau mendengar dengan seksama, tetapi juga kepada orang yang menyalin secara lengkap teks tersebut: ...*Sebab ngadangu carita (e)ta mah nu suhud nguping, sarengna nu nulis pon..... maca, dihampura dosana saumur hirup*. Hal demikian patut dicatat, karena dapat menerangkan mengapa banyak salinan dari teks tertentu di mana kepercayaan serupa masih berlaku.

Oleh karena itu, kita tidak mungkin bisa meminjam *Wawacan Ahmad Muhammad*, *Wawacan Samaun*, *Wawacan Ranggawulung*, *Wawacan Suryaningrat*, *Wawacan Ogin*, atau *Wawacan Abdul Qodir Jaelani*, lebih dari dua atau tiga hari pada musim panen, khususnya untuk beberapa daerah yang masih sangat terikat pada penghormatan terhadap Nyi Pohaci Sanghyang Sri serta terhadap semua aspek upacara yang berhubungan dengannya. Pada waktu penulis meminjam *Wawacan Sumpena Kanangan* dari Bapak Lan Suryana di Ciapus (Ms. KBN No. 64), ijinya disertai dengan amanat sebagai berikut: "...*Sumuhun tiasa ditambut mah, mung sasih bareup, sareng teu kenging lami, dua dinten wungkul, kumargi seueur pisan nu mikabutuheun eta lalakon*" (tentu saja dapat dipinjam, tetapi bulan depan saja dan jangan lama paling-paling juga dua hari saja karena banyak sekali masyarakat yang memerlukannya) (V. Sukanda-Tessier, 1987: 98).

Hal yang menarik dalam kaitan ini, keberadaan naskah-naskah sunda kuno tersebut terkonsentrasi di tempat-tempat yang mengandung benda-benda purbakala atau situs purbakala, atau di sebuah

kabuyutan. Di sini kita melihat ada kaitan dan relevansi kehadiran atau keberadaan naskah-naskah lama di tempat-tempat yang disebut *kabuyutan*. Beberapa tempat yang sebenarnya merupakan situs arkeologi memiliki deposit naskah kuno, antara lain di Batu Katur, Gunung Padang, Gunung Malu, Cangkuang (Leles) dan sebagainya. Selain naskah yang berisi nasehat (*pepeling*), yang berisi tuntutan budi pekerji yang luhur—sebagai inti ajaran etika Islam dan juga refleksi adat Sunda—terdapat banyak jenis lain, seperti *Suluk Sunda*, *Gandari*, dan *Polan-Palin* (V. Sukanda-Tessier, 1987: 100).

Peradaban Islam Sunda

Satu pertanyaan yang agak sukar diperoleh jawabannya secara pasti, apakah Islam membawa peradaban bagi masyarakat Sunda di Jawa Barat? Dan kalau ya, apakah ciri-ciri peradaban itu serta bagaimana mengamatinya dari naskah-naskah? Pertama-tama perlu dijelaskan terlebih dahulu pengertian peradaban. Tamaddun dalam tulisan ini kami kaitkan dengan maju atau bertambah majunya sebuah peradaban sehingga membawa kemajuan suatu bangsa atau kelompok masyarakat tertentu. Terlepas dari semua teori tentang "kebudayaan" atau peradaban, serta berbagai aspek yang terkait dengannya, terlebih dahulu kami ingin mengemukakan pandangan Islam tentang "kebudayaan" dan "peradaban".

Konsep-konsep Barat mengenai manusia, budaya dan peradaban hampir selalu bersifat *antroposentrik* (berkisar pada manusia), sementara konsep-konsep Islam selalu bersifat *teosentrik* (berkisar pada Tuhan). Konsep Islam mengandung nilai dan norma untuk mengatur kehidupan manusia ke dalam empat dimensi, yaitu hubungan dengan Allah (*hablun min Allah*), hubungan sesama manusia (*hablun min al-naas*), hubungan dengan lingkungan alam (*hablun min al-ardhi*), dan hubungan dengan dirinya sendiri (*hablun min nafsibi*).

Konsep Islam tentang kehadiran manusia antara lain: manusia dijadikan oleh Allah sebagai khalifah Allah di muka bumi (QS. 2: 30, QS. 3: 26), dan Allah menyediakan apa yang ada di langit dan di bumi bagi manusia untuk diatur sebaiknya (QS. 45: 13, QS. 11: 61). Manusia diberi kelebihan dan keutamaan oleh Allah melebihi mahluk yang lain (QS. 2: 243). Konsep Islam dalam menuju tazkiyah, yaitu penyucian diri yang tidak hanya individual tetapi juga secara kemanusiaan, menjadikan peradaban dunia ini lebih agung dan mulia. Berlainan dengan konsepsi seperti yang telah dikemukakan tadi, beberapa teori kebudayaan yang berasal dari Barat telah berkembang dan disebut sebagai bahagian dari filsafat ilmu pengetahuan. Semula kebudayaan dimengerti sebagai gagasan, nilai-nilai kelompok manusia. Tetapi ke-

mudian pandangan ini diperbaiki dengan munculnya anggapan bahwa kebudayaan merupakan sistem non-biologis yang dikembangkan oleh manusia untuk menghadapi lingkungannya (Stuart Streuver, 1979: 84).

Secara arbitrer, unsur-unsur kebudayaan itu mencakup berbagai subsistem, yaitu subsistem sosial, subsistem religi, subsistem psikologi, subsistem ekonomi, dan subsistem budaya material. Bagaimanapun, secara konseptual, sistem-sistem budaya sebagai suatu integrasi antar-subsistem berada pada tiga level, yaitu dalam tiap subsistem, antara subsistem, dan antara seluruh sistem dengan lingkungannya (David L. Clarke, 1971: 103-104). Dalam rumusan yang lebih populer, seperti sering dikemukakan Koentjaraningrat, kebudayaan adalah seluruh kelakuan, tata kelakuan dan hasil-hasil kelakuan yang berlaku pada masyarakat dan lingkungan tertentu. Selanjutnya, dengan meringkas berpuluhan batasan dan unsur kebudayaan, Koentjaraningrat mencatat bahwa paling tidak terdapat tujuh unsur kebudayaan yang bersifat universal, yaitu sistem peralatan dan perlengkapan hidup, sistem mata pencaharian, sistem religi, sistem bahasa, sistem ilmu pengetahuan, dan sistem kesenian. (Koentjaraningrat, 1980: 7-8).

Beberapa unsur peradaban yang diperkenalkan Islam kepada masyarakat Sunda dapat kita ketahui dari *Babad Banten* dan *Babad Cirebon*, khususnya menyangkut kasus pembangunan dan pengembangan kota dan sistem pemerintahan. Dua kota tersebut (Banten dan Cirebon) pada masa pra-Islam masih merupakan dua desa nelayan yang sangat tidak berarti. Namun sesudah dibangun oleh kedua raja Islam Cirebon dan Banten berkembang menjadi kota metropolitan. Sebuah orientasi baru yang dipelopori oleh para sultan Cirebon dan Banten ialah mengubah peranan kota pelabuhan yang tidak berarti menjadi kota pusat perdagangan yang besar.

Babad Banten memberikan contoh usaha pembangunan kota yang dirintis oleh Hasanuddin dan Maulana Yusuf untuk ibukota kerajaan Banten, yakni Surosowan yang sekaligus berfungsi sebagai pusat perkembangan Islam. Dalam *Babad Banten* disebutkan, Maulana Yusuf mempunyai tenaga jasmani yang besar. Ia membangun sebuah kubu pertahanan (*gawe kuta baluwarti bata kalawan kawis*); membuat kampung-kampung, sawah-ladang, terusan dan bendungan. (Djajadiningrat, 1983: 38). Dalam pergantian sultan berikutnya, Banten berkembang menjadi pusat kota. Keraton dibangun dan dikembangkan. *Babad Banten* mencatat bahwa masa pemerintah Sultan Ageng Tirtayasa Keraton dikelilingi tembok. Setelah pintu gerbang terdapat bangunan sebagai berikut: *Made Bahan*, adalah tempat *wong tambak bayq* (pengawal keamanan) melakukan jaga; *Made Mundu* dan *Made Gayam*;

ada Siti Luhur (Siti Inggil) tempat raja menerima tamu resmi dan melakukan upacara kerajaan. Setelah bangunan *Srimanganti* terdapat *Waringin Kurung* dan *Watugilang* (Djajadiningrat, 1983: 57).

Pola atau struktur keraton seperti diuraikan di atas adalah sebuah prototipe keraton-keraton yang bercorak Islam di Jawa, tidak hanya Banten dan Cirebon tapi juga Yogyakarta dan Surakarta sebagaimana terlihat dalam perkembangan keraton Plered dan Kartosuro. Ibukota kerajaan Banten dan Cirebon kemudian berperan sebagai pusat kegiatan perdagangan internasional dengan ciri-ciri metropolitan, di mana penduduk kota tidak hanya terdiri dari penduduk setempat tapi juga terdapat perkampungan-perkampungan orang asing, antara lain Pakoja, Pecinan, dan kampung untuk orang-orang Eropah seperti Inggris, Perancis dan sebagainya.

Unsur peradaban lainnya di Banten bisa dibuktikan dengan berkembangnya karya sastra keagamaan dan karya sastra lain. Tidak dapat dipungkiri, dengan kedatangan Islam perkembangan sastra yang tadinya bersifat lisan mulai berubah menjadi sastra tulis. Sebelum Islam datang karya sastra sebenarnya telah berkembang di kalangan masyarakat Sunda, namun kebanyakan masih dalam bentuk sastra tutur, seperti sastra pantun. Islam dalam hal ini telah memperkenalkan karya tutur menjadi karya tulis. Sebagaimana dikemukakan dalam bagian terdahulu, karya sastra hasil sastrawan jaman dahulu kebanyakan merupakan karya sastra tanpa menyebut nama pengarangnya (anonim), yang berbeda dengan tradisi sistem karya sastra di kerajaan Islam Nusantara. Di Aceh, misalnya, beberapa karya para ulama dapat kita kenal, misalnya karya Abdul Rauf Singkel, Hamzah Fansuri dan Nurudin al-Raniri. Dari daerah Jawa Barat tokoh penulis karya keagamaan yang terkenal ialah al-Bantani dari pertengahan abad 19 yang karya-karyanya banyak diterbitkan di Libanon. Ia adalah seorang ahli Ilmu Fiqih yang berasal dari Tanara (Tangerang) dan kemudian bermukim di Mesir dan Arab Saudi. Ia banyak menulis karya-karya keagamaan.

Penutup

Dari kajian naskah yang berkaitan dengan aspek Islam serta peradaban yang dibawakannya saya ingin memberikan kesimpulan sebagai berikut:

Pertama, kehadiran Islam yang kemudian menjadi agama yang di-anut masyarakat Sunda merupakan bagian kehidupan sosial yang tidak terpisahkan dari budaya dan adat istiadat Sunda. Dalam kehidupan masyarakat Sunda agama dan kehidupan sosial-budaya merupakan satu bagian yang integral. Hal ini dimungkinkan karena proses Islamisasi

oleh para para wali dan ulama dilakukan dengan cara-cara yang dapat diterima masyarakat Sunda. Kedua, Islam telah mengembangkan sastra tertulis pada masyarakat Sunda, karena di abad-abad Islam berkembang sekaligus dikembangkan pula tradisi sastra tulis dan hingga sekarang dibuktikan dengan banyaknya karya-karya naskah-naskah lama.

Ketiga, kerajaan Islam yang berdiri di daerah Jawa Barat telah memilih kota-kota pantai seperti Banten dan Cirebon menjadi pusat pemerintahan dan aktifitas perdagangan. Pemilihan kota pantai sebagai pusat kerajaan merupakan pilihan tepat karena pada saat itu sedang berkembang pelayaran dan perdagangan, dimana kota-kota dagang memegang peran penting sebagai pusat perekonomian dan pemerintahan. Pemilihan ini mengakibatkan perkembangan, di abad 15 dan abad-abad selanjutnya, yakni dengan tumbuhnya kota-kota dan bandar besar di pantai utara Jawa Barat, yakni Cirebon, Jakarta dan Banten. Sehingga, hubungan dengan dunia Internasional menjadi lebih terbuka.

Dan keempat, kajian terhadap naskah kuno sebagai sumber sejarah dan sumber informasi sosial-budaya—dan sebagai cermin masa lampau masyarakat Jawa Barat—merupakan kajian tahap awal dan perlu dikembangkan. Sehingga, berbagai aspek sosial-budaya yang ditulis para ilmuwan masa lalu bisa digali, khususnya melalui sumber-sumber naskah kuno yang terdapat di Jawa Barat. Lembaga Kebudayaan Sunda, Universitas Pasundan, dalam hal ini bisa menjadi pelopor untuk ikut mengembangkan pengkajian dan penelitian serta pelestarian naskah-naskah Sunda kuno di Jawa Barat.

3

Islam dalam Kehidupan Masyarakat Jawa

Masyarakat manusia mutlak hidup dalam dimensi ruang, waktu dan budaya. Dalam masyarakat tradisional, keterkaitan masing-masing dimensi tersebut sering dapat diamati dengan sangat jelas. Keterkaitan yang demikian menyebabkan adanya anggapan bahwa beberapa masyarakat tertentu dewasa ini nyaris masih berada dalam keadaan permanensi ontologis. Dikatakan demikian, karena anggota kelompok masyarakat tersebut tidak memiliki jarak dengan berbagai fenomena ruang (alami), dalam arti berada dalam ketergantungan yang demikian besar.

Dalam situasi permanensi ini bukan berarti tidak pernah ada perubahan, tapi ia harus eksis dalam siklus yang telah mapan. Sehingga, perubahan-perubahan di luar siklus itu dianggap bisa berakibat terjadinya ketidakselarasan (*disharmoni*) dan ketidaksinambungan (*diskontinuitas*) kosmos, yakni kosmos yang dicita-citakan (*das sollen*). Dan bila kenyataan memang belum mencapai keadaan yang diinginkan adalah perkara lain.

Oleh karena itu, masyarakat tradisional memerlukan, dan karenanya menciptakan berbagai mitos. Mitos berfungsi baik sebagai upaya legitimasi terhadap keadaan berkesimbangan yang tidak berubah (*status quo*), dan mungkin pula sebagai apologi kegagalan mereka menca-

pai keadaan yang dicita-citakan. Anggapan terakhir ini muncul akibat penggunaan persepsi luar yang berbeda dengan apa yang sebenarnya dianut dan dihayati masyarakat itu sendiri (*etik versus emik*). Bila persepsi diterapkan dalam wawasan yang cukup adil, tentunya para pengamat luar akan memperoleh berbagai aspek positif dari berbagai mitos yang masih kuat berakar dalam beberapa kelompok masyarakat tradisional. Mitos pada dasarnya merupakan sikap-pandang yang terbentuk secara empiris, terhadap berbagai fenomena kehidupan dan alam. Mitos pada dasarnya merupakan media yang mengakomodasikan harapan (*das sollen*) dan kenyataan (*das sein*), sekaligus sebagai pengatur (*regulator*) perilaku masyarakat dan anggotanya.

Orang Jawa sebagian besar adalah para petani pedesaan (*rural peasant*). Mereka sangat terikat dan tergantung pada lingkungan alam di mana mereka hidup secara utuh. Keterikatan dan ketergantungan ini dalam banyak hal mempengaruhi secara kuat perikehidupannya, termasuk prinsip-prinsip hidup dalam mengelola alam, mencapai harapan, memelihara keseimbangan (*equilibrium*) dan sebagainya. Hal tersebut tidak harus diartikan bahwa mereka menolak atau *apriori* terhadap perubahan atau masuknya nilai-nilai baru. Mereka toleran terhadap apapun yang memasuki diri dan masyarakatnya, seperti terbukti dengan terjadinya berbagai sinkretisme. Hanya saja, bagi mereka, perubahan tersebut tidak bisa dipaksakan sekali jadi dan membentur nilai-nilai paling esensi. Kalau pun terjadi penolakan, atau terjadi perubahan yang tidak menyenangkan, di kalangan orang Jawa akan terbentuk perilaku protes yang jauh dari ciri kekerasan. Mereka menghidupkan lagi mitos-mitos yang tidak pernah hapus dalam jiwa mereka, misalnya harapan akan datangnya ratu adil.

Beberapa Contoh

Sedikit contoh di bawah ini mungkin dapat memberi gambaran cukup jelas bahwa berbagai mitos Jawa di masa lalu, yang beberapa diantaranya masih berakar pada masa sekarang, tidaklah selalu negatif dan masih relevan dengan peri kehidupan masa sekarang, tentunya dengan melalui berbagai modifikasi.

Banyak Anak banyak rejeki

Mitos ini menggambarkan orang Jawa yang sebagian besar adalah petani pedesaan, dan cara mereka menafsirkan serta menyusun strategi pengelolaan lahan pertanian. Pertanian tradisional memerlukan tenaga kerja yang besar, baik tenaga manusia maupun hewan. Anak dianggap sebagai tenaga kerja bernilai tinggi, yang akan turut mening-

katkan produktivitas keluarga, dan pada akhirnya ekonomi keluarga. Banyak anak bukan merupakan aib keluarga, karena populasi di masa lampau belum merupakan tekanan yang berarti. Kalaupun terjadi tekanan kependudukan pada skala keluarga atau desa, tanah dan hutan masih luas untuk dimanfaatkan.

Masa sekarang mitos ini menghadapi tantangan besar. Anak tidak lagi merupakan tenaga kerja ekonomi jangka pendek, tetapi lebih merupakan harapan masa datang. Maka, ia harus memiliki berbagai keterampilan dan keahlian, yang dicapai melalui pendidikan formal maupun non-formal. Masa kanak-kanak beralih dari sawah-ladang ke bangku sekolah. Sementara itu, pemilikan sawah-ladang oleh para petani pedesaan semakin sempit. Penelitian terakhir menunjukkan bahwa para petani di pedesaan di Jawa memiliki tanah garap yang tidak efisien lagi bagi usaha pertanian, yaitu kurang dari $\frac{1}{4}$ hektar. Sawah-ladang sudah tidak mampu lagi untuk memenuhi kebutuhan hidup. Maka banyak anak akan dianggap merupakan bencana yang akan menekan ekonomi keluarga. Banyak anak sudah tidak menguntungkan lagi, karena selain lahan garapan semakin sempit, tenaga kerja manusia diganti dengan penggunaan peralatan yang semakin canggih.

Keadaan semakin berubah, dan mitos pun sedang dalam proses pengubahan. Banyak anak banyak rejeki mulai diabaikan relevansinya, dan muncul mitos baru: dua anak saja cukup, lelaki atau perempuan sama saja. Dalam kaitan ini, meskipun konteksnya berbeda dapat dilihat suatu anomali, yaitu di Jerman Barat dan Singapura. Pemerintah di sana menyediakan insentif yang tinggi bagi pasangan-pasangan yang mau melahirkan lebih dari 1-2 anak. Itu terjadi setelah sekian lama negara itu melakukan kampanye keluarga kecil. Mitos barupun agaknya sedang diuji.

Makan atau tidak yang penting kumpul

Mitos tersebut merupakan alih bahasa Jawa yang berbunyi: *mangan ora mangan pokoke ngumpul*. Mitos ini di masa lalu menggambarkan tingkat kuatnya ikatan kekerabatan Jawa dan kuatnya keterikatan mereka terhadap tanah kelahiran tempat mereka hidup, beranak-pinak dan memperoleh makan. Ikatan batin terhadap tanah kelahiran dan tanah garapan demikian kuat dan tercermin dalam berbagai ritus, sehingga karenanya sakral. Tanah dan keluarga juga merupakan kehormatan dan harga diri. Pembelaan habis-habisan untuk itu digambarkan dengan pemeo: *sedumuk bathuk sanyari bhumi*.

Tanah dan keluarga adalah segalanya, karena disanalah diletakkan kepentingan, status, harga diri, harapan, dan kekerabatan dengan seg-

ala implementasinya, termasuk sikap atau mitos makan atau tidak yang penting berkumpul, apapun resikonya. Pada masa sekarang; mitos tersebut menghadapi berbagai tantangan dan juga dianggap sudah tidak relevan dengan permasalahan yang sedang berkembang. Tantangan-tantangan tersebut lebih kurang sama dengan tantangan terhadap mitos di atas, banyak anak banyak rejeki. Kedua mitos masyarakat Jawa tersebut memiliki tautan sangat erat dan bahkan kausalitas.

Pulau Jawa dihuni lebih dari 70% populasi penduduk Indonesia. Areal pertanian semakin habis digunakan untuk areal industri, dan pemukiman penduduk yang semakin padat. Pemerintah belum menemukan cara lain yang lebih tepat, kecuali dengan melaksanakan program penyebaran penduduk daerah-daerah padat di Jawa ke luar Jawa (transmigrasi). Program tersebut mengalami banyak hambatan, antara lain karena pengaruh mitos makan tidak makan kumpul. Dengan penuh kesabaran, dan kadang-kadang terjadi konflik, lambat laun program tersebut dapat berjalan meskipun tidak secepat yang diinginkan.

Pendekatan informal dan penyebaran informasi secara luas dan tepat telah membawa hasil, bahkan menumbuhkan apa yang disebut dengan transmigrasi spontan atau transmigrasi swakarsa. Dengan dukungan keahlian yang dimiliki, banyak para transmigran swakarsa tersebut berhasil meningkatkan taraf hidupnya. Bahkan banyak diantara mereka yang melakukan kunjungan nostalgia ke tempat asal dengan menggunakan transportasi modern yaitu pesawat udara.

Ratu Adil

Meskipun dalam banyak segi terjadi sinkretisme, budaya Jawa bukan tidak mengenal konflik, baik secara terbuka maupun tertutup. Ketika berada pada posisi lebih lemah—khususnya pada saat berkembangnya Islam sampai masuknya pengaruh Barat—masyarakat Jawa mengalami situasi konflik dan protes, yang dimodifikasi dalam bentuk harapan akan datangnya Ratu Adil. Di kalangan Muslim modernis, mitos-mitos ratu adil sangat dikenal, seperti Al-Mahdi, Tjokro dan Dahlan yang mengharapkan kepemimpinan yang baik. Tjokro dan Dahlan dianggap sebagai figur perubahan sikap mental. Ratu Adil adalah mitos yang dianggap tidak bakal punah, paralel dengan tidak pernah tuntasnya masalah keadilan. Oleh karena itu, mitos ratu adil akan selalu menjadi damba dan harapan. Prototipe pemimpin yang diinginkan adalah personifikasi Ratu Adil. Ia memiliki *pulung, berkah* atau *hidayah* dalam Islam, seperti Nabi plus Khulafa al-Rasyidin. Setelah tidak ada lagi, maka ratu adilpun akan dicari.

Munculnya mitos ratu adil ini merupakan perwujudan rasa

ketidakpuasan terhadap pemimpin, sistem sosial, rasa keadilan dan kekuasaan. Konsep ratu adil masih tetap relevan dalam kehidupan rakyat kecil (*wong cilik*). Hingga sekarang ini orang selalu mengkaji apa yang disebut dengan ramalan Joyoboyo. Kepuasan dan keadilan tidak pernah selesai. Sebagai contoh, 20 tahun yang lalu keadaan ekonomi Indonesia serba sulit dan berada pada titik terendah. Sekarang perbaikan di segala bidang telah memperlihatkan hasil, misalnya tidak ada yang susah makan dan tidak pakai baju. Namun, kepuasan itu sendiri belum tercapai, karena keadilan belum merata.

Ketidakpuasan paling menonjol masa sekarang terutama menyangkut masalah keadilan hukum. Satu-satunya persepsi terhadap perubahan sikap mental barangkali harus dimulai dari penanganan bidang hukum; harus ada keseimbangan antara kebijaksanaan dan peraturan. Pertentangan kepentingan atau konflik terjadi karena tatanannya belum siap. Di sisi lain, bidang yang semakin sedikit memberi kesempatan ternyata mengundang peminat semakin banyak. Dari sini, peluang ketidakadilan pun terbuka. Maka perubahan sikap harus dilakukan bersama-sama dan serentak. Contoh paling akhir tentang perubahan sikap ini terlihat dalam upaya menjadikan Jakarta sebagai kota bersih.

Kharisma Kyai

Salah satu yang paling membantu dalam perubahan dan pembentukan sikap adalah kharisma. Sekarang ini dikenal adanya dua macam kharisma, yaitu: kharisma pemimpin formal dan kharisma pemimpin non-formal; antara lain kyai. Pemimpin formal bermacam-macam, seperti pemimpin sipil, ABRI dan sebagainya. Sementara peranan kyai pada prinsipnya tidak mengalami persoalan di tengah-tengah masyarakat.

Mengapa kharisma kyai sekarang masih perlu dipertahankan? Saya melihat hal ini sebagai isu sentral dalam masalah *taklid*. Kita tahu bahwa kita bisa shalat karena belajar dari kyai. Maka dalam masyarakat marginal, kharisma kyai harus selalu dipertahankan. Kalangan modernis kerap kali mempermasalahkan shalat, fiqh, konsepsi tentang Tuhan dan lain-lain, tetapi hal itu diharapkan terbatas hanya di kalangan akademisi. Jadi tidak disebarluaskan di masyarakat luas, karena hanya akan membingungkan mereka. Perlu diperhatikan, hampir 90% masyarakat kita marginal dan selalu mempertahankan kharisma kyai.

Sekarang ini terdapat setidaknya dua jalur dalam mengarahkan dan membentuk kepemimpinan Islam: jalur non-formal yaitu pesantren dan lembaga formal khususnya IAIN. Keduanya mempunyai bidang garap masalah yang berbeda; pesantren menangani per-

masalah tentang hal-hal Islam, sedangkan IAIN menangani permasalahan tantangan jaman. IAIN dapat menanganinya baik di lembaga-lembaga penelitian maupun pada tingkat pascasarjana. Karena dari kitab kuning saja, ilmu Islam akan mandeg, mengingat tidak semua orang bisa membaca kitab kuning. Di sini harus ada pembagian yang jelas, sehingga tidak terjadi interferensi atau kerancuan. Misalnya, jangan sampai terjadi pembahasan masalah-masalah yang tidak relevan di IAIN, sementara permasalahan yang lebih tinggi justru tidak dibahas. Pesantren dan IAIN ini kita jadikan alat yang berakar kuat.

Mitos atau persepsi itu jangan dianggap "keblinger". Nurcholish Madjid tidak keblinger, hanya saja pola pikirnya 10-30 tahun jauh lebih maju dari pada 90% umat. Sekarang ini barangkali tidak lebih dari 1.000 orang yang dapat memahami pemikirannya. Jadi pendidikan agama melalui studi empirik itu penting. Melalui itu, nantinya akan dapat diharapkan munculnya mitos seperti Abdurrahman, al-Afghani Indonesia dan lain-lain. Ini penting, karena kalau tidak demikian Islam tidak akan maju, khususnya di Indonesia. Munculnya tokoh itu bisa dari kedua lembaga di atas, sehingga bisa saling mengisi.

Oleh karena itu, kita sebaiknya menjauahkan diri dari sikap memandang enteng eksistensi dan peranan kyai, yang sekarang hampir-hampir menjadi barang langka. Kyai tidak memiliki kader, dan kaderisasi hanya berlangsung dalam sistem tradisional. Para kyai mengajar seperti apa yang dilakukan mereka di Pascasarjana, yang sebenarnya dengan cara apa yang sekarang disebut dengan sistem modul, yang dianggap sebagai sistem pendidikan yang paling modern. Para kyai memberikan pelajaran sesuai dengan kemampuan santrinya. Misalnya, di dalam kelas terdapat 10 murid (santri), maka di sana disediakan 10 materi yang berbeda. Sekali lagi, saya tidak pernah menganggap enteng peranan pesantren, apalagi mitos kharisma para kyai.

Perubahan Mitos

Pendekatan untuk mengubah mitos harus dilihat terlebih dahulu tingkat penghayatan dan kognisi mitos yang dianut oleh seseorang, kelompok ataupun masyarakat. Ada asumsi yang menyatakan bahwa terdapat kaitan erat antara tingkat pendidikan seseorang atau kelompok dengan tingkatan mitos yang dianutnya. Semakin tinggi tingkat pendidikan, semakin kecil dan rendah mitos yang dianutnya.

Masalah penting di sini ialah bagaimana melakukan perubahan sikap mental dan mencari mitos-mitos baru, yang sekiranya mudah dimengerti dan konkret. Misalnya di bidang pertanian. Dahulu kepala desa menjadi mitos figur yang kharismatik, tetapi sekarang tidak lagi, karena ia korupsi, tidak beres mengelola KUD dan sebagainya.

Di bidang pertanian, hal ini dapat mengubah sikap masyarakat, yaitu pudarnya kharisma kepala desa, dan naiknya pamor para penyuluh pertanian, pioner dan juga para intelektual yang terjun ke desa. Di sini terjadi arus balik. Segala kegiatan dan perilaku manusia memiliki tujuan. Upaya mencapai tujuan itu tidak selalu dapat dimengerti melalui wujud-wujud konkret dan material. Manusia berupaya mencapai tujuannya dengan berbagai cara, antara lain penciptaan mitos yang diwujudkan dalam berbagai lambang. Betapapun modernnya tingkat teknologi yang menjamah seluruh aspek kehidupan dewasa ini, mitos tetap ada dan diperlukan. Teknologi dan modernisasi pada dasarnya adalah mitos.

Kehidupan terus berjalan, perwujudan mitos mungkin berubah atau diubah, tetapi bukan esensinya. Mitos pada akhirnya merupakan ekspresi sikap mendua manusia, yang dengan akal menjamah realitas, tetapi dengan hati yang seringkali tidak realistik. Masalahnya sekarang, kalau mitos memang diperlukan, bagaimana menciptakan dan membentuk mitos-mitos baru yang populis, relevan dan berjangka panjang.

4

Kebudayaan Islam-Aceh di Indonesia

Pengamatan terhadap bukti-bukti arkeologis di Aceh menunjukkan bukti kuat bahwa budaya masyarakat wilayah tersebut tersebar luas di banyak wilayah di Indonesia. Salah satu bukti penting dari hal tersebut adalah ditemukannya batu nisan Aceh di beberapa wilayah di Indonesia. Menarik diperhatikan, meski agak sedikit unik, bahwa temuan batu nisan yang ada di luar Aceh disebut sebagai "batu Aceh" atau "nisan Aceh", tidak diidentifikasi sebagai berasal dari daerah di mana batu nisan tersebut ditemukan. Hal ini barangkali karena penyebaran batu nisan Aceh merupakan salah satu fenomena budaya, di mana kemajuan kebudayaan Aceh telah diserap kelompok masyarakat non-Aceh.

Berkaitan dengan istilah "kebudayaan" dalam judul di atas, penting dijelaskan bahwa di sini istilah tersebut mengacu pada gagasan, nilai-nilai dan kepercayaan yang berlaku dan dimiliki satu kelompok manusia. Pandangan ini kemudian mengalami revisi menyusul munculnya asumsi baru, bahwa kebudayaan merupakan sistem non-biologis yang dikembangkan manusia untuk menghadapi lingkungan (Stuart Streuver, 1979: 84). Secara arbitrer unsur-unsur kebudayaan mencakup berbagai subsistem, yaitu sosial, religi, psikologi, ekonomi, dan budaya material. Namun demikian, secara konseptual di sini dipahami bahwa sistem-sistem budaya sebagai suatu integrasi antarsubsistem berada pada tiga level, yaitu (1) di dalam suatu subsistem, (2) di antara subsistem, dan (3) antara sistem dengan seluruh subsistem. Dikaitkan dengan subsistem di atas, hemat kami, hal paling relevan dalam konsep ini adalah yang berkaitan dengan subsistem budaya material.

Dalam rumusan yang lebih populer, seperti sering dikemukakan Koentjaraningrat, kebudayaan adalah seluruh kelakuan, tata kelakuan dan hasil-hasil kelakuan yang berlaku pada masyarakat tertentu. Dengan meringkas berpuluhan-puluhan batasan dan unsur kebudayaan, Koentjaraningrat selanjutnya mencatat bahwa paling tidak terdapat tujuh unsur kebudayaan yang bersifat universal, yaitu (1) sistem peralatan dan perlengkapan hidup, (2) sistem mata pencarian, (3) sistem sosial, (4) sistem bahasa, (5) ilmu pengetahuan, (6) sistem kesenian dan (7) sistem religi (Koentjaraningrat, 1980: 7-8).

Untuk menguji teori unsur kebudayaan dalam arkeologi sejarah, data-data yang diperoleh untuk diteliti jauh dari lengkap. Dalam perkembangannya, data-data tersebut mengalami berbagai proses baik alami maupun budaya, sehingga mengalami perubahan, penyusutan, penambahan, pindah tempat, bertukar hubungan dan sebagainya. Faktor-faktor ini merupakan salah satu kendala untuk memberikan hasil analisis yang memadai berkaitan dengan batu nisan, sebagai salah satu bukti arkeologi yang merupakan faktor dominan dari kebudayaan Aceh yang tersebar jauh ke luar batas wilayah.

Dalam penelitian terhadap nisan kubur, para peneliti cenderung tidak melakukan penafsiran fungsi (interpretasi fungsional). Ini terutama karena batu nisan terlihat memiliki fungsi yang tetap, sejak awal hingga sekarang ini. Oleh karena itu, masalah paling relevan dari nisan kubur sebagai benda arkeologi banyak berhubungan dengan bentuk, bahan, proses pengerajan, dan persebaran bentuk-bentuk yang sama di berbagai daerah. Seringkali terdapat uraian panjang lebar tentang pola hias yang terdapat pada nisan kubur yang melibatkan segi filsafat dari pola hias tersebut (Halina Budi Santoso, 1980: 486). Dari aspek yang banyak tadi, tulisan ini akan lebih menitikberatkan pada pola persebaran serta bentuk-bentuk batu nisan.

Seperti halnya kebudayaan, terdapat berbagai pendapat dan tafsiran atas istilah nisan (kubur). L.Ch. Damais telah mencatat berbagai pendapat tentang asal mula kata nisan, khususnya ditinjau dari berbagai bahasa dan akar kata (L.Ch. Damais, 1957: 353- 415). Di antara pendapat yang ditampilkan adalah dari Van der Tuuk, yang menyatakan bahwa nisan berasal dari bahasa Persia, yang secara umum berarti "tanda" (H. Kramers & H.R. Gibb, 1961: 515-516), atau dalam bahasa Arab "sahid" (aksi). Dalam bahasa Jawa, kata "tetengger", juga berarti tanda, sering diasosiasikan dengan arti "maesan". Dalam kaitan ini, Hidding berpendapat bahwa tidak tertutup kemungkinan kata "paesan" berasal dari kata "maesan" bahkan "maejan". Namun Th. Pigeaud berkesimpulan bahwa bentuk aslinya adalah kata "maejan", sementara kata "maesan" merupakan bentuk sekunder. Dan Crieke & Roer-

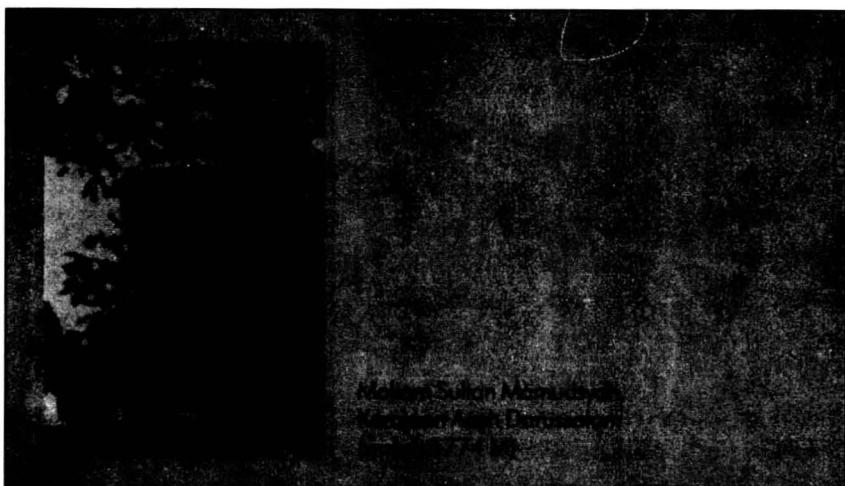
da berpendapat bahwa "maesan" berarti "kebauan" atau menyerupai kerbau.

Nisan kubur di Indonesia telah menyerap pengaruh luar, bahkan terdapat beberapa di antaranya yang diduga sebagai barang impor, terutama jika ditilik dari gaya dan bahannya. Unsur asli terdapat di berbagai nisan kubur yang berbentuk phalus dan menhir. Kemudian bentuk ini digayakan sedemikian rupa sehingga menyerupai lingga. Fungsi nisan kubur dalam Islam tidak sebagai tanda (Thomas M. Kiefer & Clifford Sather, 1970: 75-90). Nisan kubur tidak mempunyai fungsi ganda apalagi sakral, selain untuk membedakan bagian kepala dan kaki serta arah bujur. Namun demikian, di beberapa daerah terdapat nisan kubur—juga makam dan cungkupnya—yang mendapat perlakuan istimewa dari para masyarakat peziarah. Nisan sering kali disejajarkan dengan tingkat ketokohan "si mati".

Bentuk Nisan Aceh.

Nisan merupakan salah satu bagian atribut pemakaman Islam. Dalam sistem pemakaman ini, aspek penting yang menjadi perhatian utama kajian arkeologis adalah bentuk dan arsitektur makam. Dalam konteks ini, pengamatan terutama diarahkan terhadap monumen, khususnya bentuk makam. Sebuah makam Islam terdiri dari unsur-unsur berikut: "lahad", yakni lubang dalam tanah untuk menempatkan jenazah, di mana di atasnya—setelah ditutup rata dengan tanah—terdapat bangunan makam yang terdiri dari "jirat" (subasmen makam) dan "nisan" yang berfungsi sebagai tanda. Hal yang disebut terakhir ini ditempatkan di bagian kepala dan kadang-kadang yang lebih lengkap juga di bagian kaki. Letak makam Islam mengarah utara-selatan dengan kemiringan tertentu yang mengarah ke barat laut. Kepala diletakkan di bagian utara. Makam-makam tertentu, selain jirat dan nisan, juga memiliki "cungkup", yakni bangunan untuk melindungi makam (Hasan Ambary, 1984: 90- 92).

Sebagai monumen, khusus dilihat dari bentuknya, makam dapat diamati dari aspek bangunan maupun dekorasinya. Jirat sebagai bagian dari konstruksi makam memperlihatkan bentuk yang bermacam-macam. Jirat disusun dari bahan bangunan, seperti kayu, batu, maupun bahan-bahan lain. Bentuk tersebut pada umumnya berupa susunan persegi panjang dan dalam beberapa tingkat. Salah satu bentuk jirat yang disusun berundak terdapat pada bangunan makam Islam di Sulawesi Selatan, tepatnya pada komplek makam raja-raja Gowa di Tamalate, Soppeng, Tallo, Watang Lamuru, dan Jenepoto. Sementara pada komplek makam raja-raja Gowa di Tamalete terdapat beberapa jirat yang terdiri dari dua susun.



Jirat asli letaknya di atas tanah dan jirat tambahan di atas jirat asli, tapi dalam bentuk yang jauh lebih besar dan tersusun beberapa undak. Jirat kedua ini merupakan pseudo jirat. Antara kedua jirat itu terdapat lubang pintu di bagian kaki (selatan). Dari pintu ini kita dapat melihat bentuk jirat asli. Jirat makam dalam bentuk bangunan berundak ini mengingatkan kita pada bentuk bangunan berundak dari tradisi megalitik, sebagaimana yang ditampilkan bentuk bangunan berundak di Lebak Sibeduk, Kabupaten Lebak (Clane Holt, 1967: 30).

Dalam rangka memerinci bentuk-bentuk dasar dari masing-masing pusat persebaran makam, diperlukan upaya awal untuk menentukan pengumpulan sampling dari masing-masing pusat tipe-tipe makam yang menjadi dasar pola perkembangan. Hanya saja, hal itu tidak bisa didasarkan atas pola kuantitatif, tetapi pada pola kualitatif. Maksudnya, sistem pengumpulan tidak berdasarkan jumlah yang dihitung secara rinci dari masing-masing situs arkeologi. Melainkan, ia dilakukan berdasarkan bentuk-bentuk tertentu yang ditemukan pada suatu makam atau komplek makam, yang memiliki ciri-ciri serta data pertanggalan tertua dan berkembang secara tipologis ke tempat-tempat lain. Dalam membuat klasifikasi bentuk makam, kami membuat klasifikasi berdasarkan bentuk-bentuk nisan (*maesan*).

Hal ini didasarkan atas pertimbangan bahwa bentuk makam terdiri dari jirat dan nisan sebagai bagian inti dari bangunan makam. Unsur jirat tidak bisa dijadikan patokan untuk klasifikasi persebaran bentuk nisan, karena jirat tidak selalu lengkap atau terdapat pada makam kuno, selain bahwa dua jirat pelengkap sering menjadi sasaran perubahan dan pembaruan dalam perkembangan lebih kemudian.

Sebagai contoh, tidak jarang ditemukan pada sebuah makam kuno bentuk nisan yang menunjukkan ciri-ciri kekunoan, tetapi jiratnya sudah dibongkar dan diganti dengan bahan baru. Dan hal ini ditemukan di situs-situs makam kuno di Sumatera, Jawa dan daerah-daerah lain di Indonesia.

Walaupun demikian, di sini dibuat klasifikasi bentuk-bentuk jirat yang ada dan dianggap memiliki ciri-ciri kuno di pusat-pusat persebaran makam di Aceh, Jawa, Bugis-Makassar dan Ternate. Begitu pula atap penutup bangunan makam (*cangkup*), meski hanya lirik kelengkapan suatu bangunan makam, bentuknya tidak dapat diklasifikasi, bahkan di beberapa tempat *cangkup* dibuat dengan bentuk baru, yakni hanya sekadar penutup atap dari gangguan iklim.

1. Bentuk gabungan *Sayap-Bucrane*

Bentuk gabungan ini dimaksudkan sebagai bentuk nisan yang memperlihatkan ciri-ciri di mana pola hiasnya memperlihatkan bentuk *bucran*, yaitu bentuk tanduk kerbau baik yang tampak nyata maupun telah digayakan.

Pada bagian sisi luar dari *bucrane*—biasanya pada puncak nisan—terdapat hiasan sayap. Pola hias nisan banyak yang berbentuk tanduk maupun sayap. Pada masyarakat tradisional, selain pada makam-makam, bentuk hiasan sayap dan tanduk atau kepala kerbau banyak terdapat pada bangunan-bangunan rumah atau bangunan-bangunan sakral. Hal itu sangat mungkin berkaitan dengan kepercayaan masyarakat tradisional pra-Islam, seperti ditunjukkan upacara kematian pada masyarakat Toraja. Upacara ini ditandai dengan pemotongan kerbau sebagai "binatang suci" pengantar arwah. Hiasan kepala kerbau juga banyak menghiasi rumah-rumah adat di Batak, Minangkabau dan sebagainya.

Pada makam Sultan Malik al-Shaleh jelas terlihat bahwa nisan ini berdiri di atas sebuah jirat yang tersusun dalam tiga tingkat. Nisan bagian kepala maupun nisan bagian kaki berbentuk sama dan terbuat dari batu andesit. Tingginya dari bagian kaki hingga puncak 0,70 m dan lebarnya 0,35 m. Bagian kaki (*subasemen*) nisan tedapat pahatan berbentuk tumpal (segi tiga), yaitu di bagian tengah, sementara di kedua sisinya, baik kiri maupun kanan, terdapat hiasan berbentuk antefik (*simbar*). Bagian tengah (badan nisan) yang berbidang lebar terdapat sebuah bingkai (*panneau*) yang dibagi dalam tiga susun di mana masing-masing dibatasi sebuah batas pemisah berupa garis. Bingkai ini diisi dengan tulisan Arab. Puncak dari nisan ini merupakan mahkota yang disusun dalam tiga tingkat, menyerupai sebuah lotus (*cungkup*).

Pada tingkat yang pertama terdapat sebuah lingkaran yang di

dalamnya berisi tuisan Arab. Pada bagian sisi, baik kiri maupun kanan, terdapat bidang yang diisi dengan tulisan Arab. Pada tingkat pertama dari hiasan puncak di bagian tengah terdapat sebuah ruangan berbentuk bundar yang di dalamnya dituliskan huruf-huruf Arab. Di bagian puncak tidak terdapat hiasan apa-apa.

2. Bentuk Persegi Panjang dengan hiasan kepala kerbau.

Bentuk seperti ini pada dasarnya *rectanguler*, di mana pada bagian puncaknya terdapat hiasan yang menjadi mahkota dari nisan tersebut, serta berbentuk *bucrane* (kepala kerbau) yang sudah distilir (digayakan). Secara keseluruhan, bentuk tersebut hampir menyerupai sebuah miniatur candi. Bidang tengah yang merupakan bagian badan nisan berbentuk empat persegi. Bidang ini dipakai untuk tulisan Arab yang disusun dalam beberapa baris secara kaligrafis. Bidang yang memuat lukisan itu selanjutnya dibagi kedalam dua atau tiga susun, di mana tiap susun dibatasi sebuah garis. Bagian puncak badan nisan inilah yang paling kaya akan hiasan.

Hiasan ini pada umumnya berbentuk hiasan kepala (tanduk kerbau) yang terdapat tulisan angka tahun wafat Sultan Malik al-Shaleh. Bentuk nisan ini kami anggap merupakan bentuk paling tua, karena berdasarkan bukti tulisan pada tahun wafat Malik al-Shaleh yakni 696 H/ 1279 M, merupakan nisan seorang raja Islam tertua di Indonesia. Bentuk nisan semacam ini telah berkembang ke tempat-tempat lain baik dalam wilayah Aceh maupun luar wilayah Aceh.

3. Bentuk bundar (*silindrik*)

Maesan yang berbentuk bundar merupakan bentuk nisan yang paling banyak jumlahnya, tidak hanya pada makam-makam kuno tetapi juga di berbagai tempat di Indonesia. Nisan yang berbentuk bundar ini memberikan akar pola bentuk yang telah ada dalam arsitektur pra-Islam, yakni bentuk lingga (masa Hindu) dan bentuk menhir (masa tradisi Megalitik). Yang banyak mengalami perkembangan ialah variasi bentuk nisannya, khusunya bentuk pada kaki, badan dan puncak nisan. Salah satu nisan Aceh berbentuk bundar yang dapat ditandai pertanggalannya ialah nisan Sultan Ibrahim Mansyur Shah, yang wafat tahun 1740 M. Makam itu terletak di komplek BAPERIS-Banda Aceh.

Persebaran Nisan Aceh

Model batu nisan dari makam Malik al-Shaleh yang dijadikan prototipe, yakni bentuk *bucrane* serta bentuk-bentuk lain serta perkembangan variasi bentuknya, bermula dari Pasai sebagai pusat

kerajaan Islam pertama di Indonesia. Dalam perkembangannya, selain di Pasai dan Aceh, bentuk ini juga ditemukan pada situs-situs kubur di Barus dan beberapa situs di pantai barat Sumatera hingga Lampung. Di pantai timur, ia juga berkembang dari wilayah asal ke semenanjung Malaysia, Bintan, Jawa (terutama pantai utara) seperti Banten dan Jakarta.

Setelah abad ke-17 nisan tersebut berkembang ke daerah Kalimantan Selatan, Sulawesi Selatan dan seterusnya. Dari pengamatan ini, maka bentuk "*bucrane*" merupakan tahap awal persebaran model makam ke wilayah luar Aceh (abad 16-17). Sesudah itu, berkembang pula bentuk berikutnya, yakni segi empat panjang (*rectangular*) dan bundar (*silindrik*). Semua bentuk terakhir ini berkembang pada fase kedua (abad 17 hingga 19 M).

Dari pengamatan bentuk dan persebarannya, dari situs makam di berbagai wilayah Nusantara, maka bisa dikatakan di sini bahwa kebudayaan Aceh, terutama arsitektur makamnya dengan istilah "batu Aceh", telah mengembangkan satu pola budaya jauh merambah wilayah Nusantara dan tempat-tempat Muslim lain di Asia Tenggara, seperti Tanah Semenanjung dan patani di Thailand Selatan.

5

Mitos Iskandar Dzulkarnain di Nusantara

Salah satu fase penting dalam sejarah Indonesia ialah berdirinya kerajaan-kerajaan Islam yang bertepatan dengan pudarnya kekuasaan kerajaan bercorak Hindu-Buddha di sekitar abad ke-15. Kerajaan Islam yang pertama dengan bukti-bukti sejarah yang kuat, yakni berupa prasasti pada batu nisan, ialah Samudra-Pasai dengan rajanya yang pertama Malik al-Shaleh, wafat pada 696 H atau 1297 M.

Namun pada saat kerajaan Islam Samudra Pasai tumbuh di sekitar Selat Malaka, kerajaan Sriwijaya yang bercorak Buddha masih berjaya. Beberapa lama kemudian, kerajaan Malaka muncul di Semenanjung pada awal abad ke-15. Namun, di seberang lain yakni di Jawa pada saat itu juga baru muncul kekuatan baru kerajaan bercorak Hindu yakni Majapahit. Dengan demikian, dari bukti-bukti sejarah, dapat dikatakan bahwa Islam berkembang di Nusantara secara lebih merata baru pada abad ke-16 M. Yang menjadi pokok bahasan disini adalah polarisasi yang ada pada kerajaan-kerajaan bercorak Islam berkenaan dengan mitos asal-usul maupun mitos sistem kepemimpinan yang menjadi pola anutan raja-raja Muslim Nusantara.

Abad ke-16-17 M di Nusantara terdapat empat pusat kekuasaan kerajaan Islam yang besar, yakni Pasai-Aceh (13-17 M), Demak-Mataram-Banten (16-18 M), Bugis-Makasar (15-17 M), dan Ternate-Tidore (15-17 M). Pada keempat pusat kekuasaan kerajaan Islam itu terdapat tiga pola mitos yang masing-masing memiliki ciri khas yang berbeda satu sama lain; mitos Iskandar Dzulkarnain yang terdapat pada raja Aceh dan Ternate, mitos Tomanurung (manusia turun dari langit)

pada kerajaan Bugis-Makasar, dan mitos Islam-Hindu (Adam dan Batara Ismaya) pada raja-raja Jawa atau kadang-kadang disebut mitos Ajisaka. Dua mitos yang berkenaan dengan raja-raja Bugis-Makasar, Tomanurung, dan raja-raja Jawa, Ajisaka, tidak akan dibahas di sini. Tulisan ini akan memberi perhatian pada mitos Iskandar Dzulkarnain yang, selain terdapat pada raja-raja Aceh dan Ternate juga terdapat pada raja-raja Melayu lain seperti Palembang, Banten dan Malaka.

Iskandar Zulkarnain Cikal Bakal Raja Melayu?

Dari pengamatan arkeologi, bukti tertulis tentang bahasa dan budaya Melayu yang mencerminkan penggunaan bahasa Melayu secara formal untuk maklumat negara ialah prasasti-prasasti yang dikeluaran raja-raja Sriwijaya di sekitar Palembang-Jambi dan Lampung pada abad ke-7. Prasasti tertua, yakni Kedukan Bukit, jelas merupakan maklumat bahasa Melayu yang cukup tua tentang keinginan raja Melayu Sriwijaya mengokohkan kekuasaannya di bumi Sumatera.

Bukti-bukti arkeologi lain tentang hubungan Islam dan sejarah Melayu kita peroleh dari makam-makam kuno berhuruf Arab dan huruf daerah, yang menandakan ketokohan raja-raja atau sultan-sultan Melayu di beberapa wilayah Nusantara. Bukti arkeologi ini dapat dibandingkan dengan data-data yang dapat kita kaji dari naskah atau hikayat-hikayat di dunia Melayu, seperti *Sejarah Melayu*, *Hikayat Raja-raja Pasai*, *Bustanus-Salatin*, *Hikayat Banjar*, *Sejarah Bima*, dan sebagainya. Dari sumber-sumber terakhir kita memperoleh data tentang raja-raja Melayu yang mengklaim diri mereka sebagai turunan Iskandar Agung (Iskandar Dzulkarnain), yang dianggap sebagai cikal bakal raja-raja Islam di seantero dunia. Hal lain yang dapat dicatat dari naskah-naskah tadi ialah usaha para raja pribumi yang masuk Islam dengan ditasbih seorang syaikh Mekah.

Dua fenomena yang merupakan usaha legitimasi raja-raja Muslim Melayu ini memberikan indikasi kepada kita bahwa Islam telah menjadi bagian dari kehidupan masyarakat Melayu. Begitu pula dengan gelar para raja memberikan indikasi bahwa gelar-gelar tersebut lazim dipakai oleh raja-raja luar Nusantara. Kisah Iskandar Agung atau Iskandar Dzulkarnain—yang memiliki dua tanduk—terdapat dalam al-Qur'an, yang digambrakan sebagai seorang raja Agung dari masa lampau, yang memiliki wilayah kekuasaan dari Timur hingga Barat sepanjang daratan Asia dan Eropa. Kisah Iskandar Dzulkarnain ini terdapat dalam al-Qur'an surat XVIII, yang dikaitkan dengan kehadiran Nabi Khadir sebagai tokoh pendamping Iskandar Agung. Surat dari al-Qur'an ini mengisahkan tiga hal: kisah tentang 7 orang tokoh yang tertidur beratus-ratus tahun di dalam gua dan terbangun sesudah gene-

rasi berganti, perjalanan Nabi Musa yang kemudian bertemu dengan Nabi Khadir, dan episode Iskandar Dzulkarnain.

Dalam kisah yang dimasukkan sebagai satu episode dalam teks *Sejarah Melayu*, Iskandar Dzulkarnain dan Nabi Khadir mengembara dari negeri ke negeri lain yang akhirnya sampai di Bukit Siguntang di negeri Melayu. Ia kemudian menetap di negeri itu dan menurunkan raja-raja Melayu. Episode ini dalam *Sejarah Melayu* terdapat pada bab pertama. Dari episode ini dapat dikatakan bahwa pengambilan episode Iskandar Dzulkarnain dan Nabi Khadir di bagian awal asal-usul raja-raja Melayu merupakan usaha legitimasi raja-raja Melayu yang menerima Islam. Nama Iskandar, tidak lain sebagai manifestasi Iskandar Agung, sangat sering dipakai oleh raja-raja Melayu di Nusantara. Nama ini tidak hanya melekat pada raja-raja Aceh, Iskandar Muda (1607-1636 M) dan Iskandar Thani (1636) tetapi juga pada raja-raja Ternate.

Dengan demikian, raja-raja Ternate yang secara etnis tidak bisa dikelompokkan sebagai raja-raja Melayu sebenarnya memaki tradisi Melayu dengan mengaitkan nama mereka pada Iskandar Dzulkarnain. Raja-raja Muslim Melayu—sebagaimana halnya raja-raja Melayu di zaman pra-Islam—juga memakai gelar-gelar yang melukiskan dirinya sebagai penguasa alam tertinggi dan paling kuasa. Misalnya, gelar *raja diraja* serta gelar-gelar lain yang menunjukkan keperkasaan raja sebagai penguasa alam. Begitu pula pada raja-raja Melayu terdapat gelar serupa yang ditransformasikan dalam gelar-gelar berbahasa Arab. Dalam *Hikayat Raja-Raja Pasai*, misalnya, raja Muslim pertama, Malik al-Shaleh, digambarkan bergelar sultan. Gelar ini jelas-jelas mengacu pada gelar untuk penguasa yang sudah berkembang di dunia Islam.

Dari sebutan yang tertulis pada makam raja-raja Melayu, gelar-gelar mereka seperti *al-Karim* (yang mulia), *al-Fatih* (yang memperoleh kemenangan, Si penakluk), *al-Abid* (pengabdi) pada dasarnya memiliki nuansa yang sama dengan gelar-gelar yang lazim dipakai raja-raja sebelumnya pada masa kerajaan Sriwijaya yang diungkapkan dalam bahasa Sansekerta. Demikian juga dengan gelar raja-raja Samudera Pasai, Sultan Malik al-Zahir. Dia antara lain bergelar *shamsu dunnya wa'addin* (mataharinya dunia dan agama), *al-Sayid* (yang dimulyakan kebangsawanannya) dan sebagainya. Gelar-gelar yang terdapat pada naskah *Hikayat Raja-Raja Pasai* juga menunjukkan kemuliaan dan keperkasaannya sebagai raja penguasa, seperti *Zilullah fil alam* (yang mengayomi atau memberi teduh pada bumi). Gelar raja-raja Melayu Islam kerajaan Banjar dan raja-raja Jawa menunjukkan gelar campuran antara gelar-gelar yang lazim dalam bahasa lokal, Sansekerta, dan

bahasa Arab. Misalnya, gelar raja Banjar Islam yang pertama, Raden Samudra, adalah *Suryansyah* atau *Suryanullah*. Ini menunjukkan adanya percampuran antara Sanskrit dan Arab yang artinya "raja Matahari". Raja-raja Jawa yang tercatat gelarnya dalam *Babab Tanah Jawi* juga merupakan percampuran gelar Jawa-Arab. Di Jawa, raja Demak pertama, Raden Patah, bergelar *Senapati Jimbun Ngabdurrahman Sayyidin Panatagama*, gelar campuran bahasa Jawa-Arab yang menjadi ciri raja bercorak Islam.

Penobatan raja-raja Islam di Sumatra, Jawa, dan Banjarmasin ditasbihkan para ulama Islam terkenal untuk memberikan makna dikukuhkannya ia sebagai raja Islam. Naskah-naskah lama banyak memberikan contoh seperti itu. Dalam *Hikayat Raja Raja Pasai* kita mencatat bahwa karena raja Pasai yang pertama adalah juga kelak raja Islam pertama, maka ia dalam mimpiinya telah bertemu dengan Nabi Muhammad SAW, di mana beliau mengutus seorang ulama bernama Syaikh Ismail untuk mentasbihkannya menjadi sultan atau raja Islam. Maka raja tersebut yang bernama Merah Silu kemudian diberi gelar oleh Syaikh Ismail dengan Sultan Malik as-Shaleh. Raja Banjar yang pertama masuk Islam ialah Raden Samudra. Dia pada waktu naik tahta ditasbihkan seorang ulama dari Demak bernama Khatib Dayan yang memberinya gelar Pangeran Suryanullah. Demikian juga raja Jawa yang pertama masuk Islam, Raden Patah, ditasbihkan Sunan Ampel yang kemudian memberinya gelar Senapati Ngabdurrahman Sayyidin Panatagama. Dengan demikian, peranan ulama merupakan transformasi peranan pada pendeta Hindu-Buddha dalam mentasbihkan raja-raja Hindu-Buddha pada masa sebelum kerajaan-kerajaan Islam.

Transformasi unsur pra-Islam ke dalam masa pertumbuhan kerajaan Islam ini lebih tampak lagi pada tinggalan budaya Islam, misalnya makam-makam kuno. Pada komplek makam Sultan Ternate yang terletak di sebelah barat masjid Ternate, tidak jauh dari Kedaton Sultan Ternate, terdapat sejumlah makam sultan-sultan Ternate dari Bukit Gunung Gamalama. Bahkan, juga terdapat makam Sultan Ternate lainnya yang lebih awal, abad 16-17, seperti makam sultan Khairun (abad 17) dan Sultan-sultan lainnya. Dilihat dari segi bentuknya, makam-makam dan batu nisan yang ada pada komplek makam Sultan Ternate menunjukkan seni hias yang berbeda dengan bentuk seni hias pada nisan-nisan di tempat lain. Pada pola hiasnya terdapat tanda-tanda yang menunjukkan hiasan flora dan lambang-lambang yang mengingatkan kita pada gaya pola hias tipe Polinesia. Selain itu juga terdapat tulisan-tulisan Arab dalam kaligrafi yang menunjukkan nama dan tahun wafat tokoh yang dikuburkan.

Pada beberapa makam Sultan Ternate dari abad ke-19 dan 20 ter-

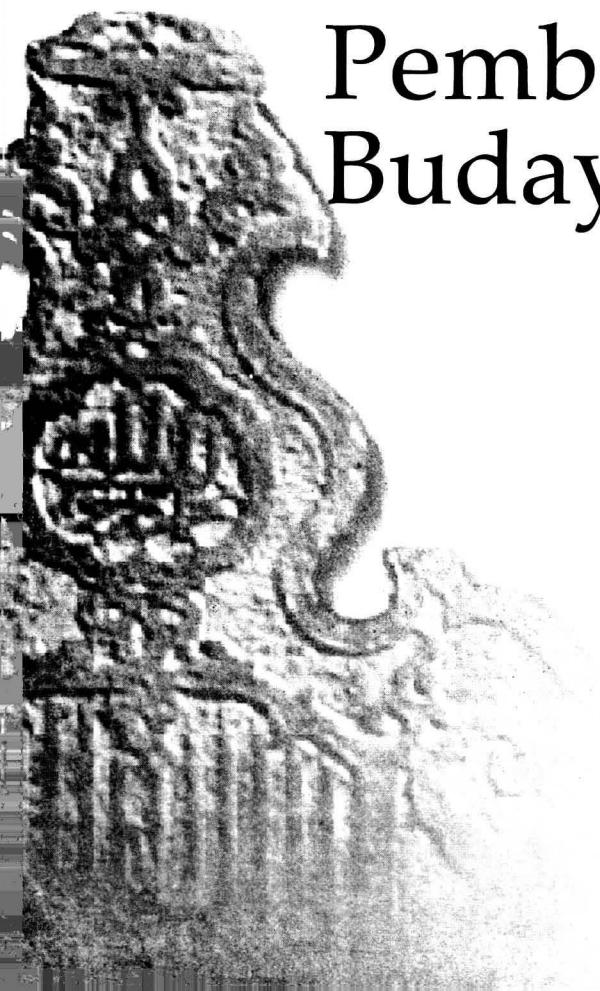
dapat diantaranya yang memakai gelar Iskandar. Jenis makam ini tampaknya merupakan gelar kehormatan, di samping gelar-gelar kehormatan lain seperti Amiruddin Iskandar, Iskandar Qaulainsyah dan sebagainya. Dari semua ini, kita melihat bahwa ada dua kajian yang dapat menelusuri asal-usul dan nama raja-raja yang memakai gelar Iskandar.

Hikayat Melayu menyebutkan asal-usul raja-raja Melayu di Palembang dan kemudian "bergerak" ke Tanah Semenanjung, mula-mula ke Bintan, Tumasik, dan kemudian Malaka. Dari *Bustanus-salatin* kita memperoleh catatan tentang kebesaran dan keagungan Iskandar Muda (1607-1636) di kerajaan Aceh, selalu diperbandingkan dengan Iskandar Agung (Dzulkarnain). Sementara dari nama-nama 'Sultan' yang tertera pada batu nisan seperti Ternate dan "Pseudo makam" Iskandar Dzulkarnain yang terdapat di komplek makam Bukit Seguntang, Palembang, kita mengetahui adanya pengaruh mitos Iskandar Muda.

Penutup

Dengan demikian kita sampai pada kesimpulan sebagai berikut: adanya keinginan raja-raja Melayu untuk mengaitkan asal-usulnya pada Iskandar Dzulkarnain yang dianggap cikal bakal raja Melayu merupakan upaya legitimasi terhadap keislamannya. Hal itu dilihat dari dimasukkannya episode kisah Iskandar Dzulkarnain-Nabi Khadir dalam bagian pertama teks *Sejarah Melayu*. Legitimasi ini juga dapat kita catat dari naskah-naskah lain, berupa "pentasbihan" oleh para ulama baik dari Mekah maupun ulama lokal yang terkenal (misalnya para wali).

Wawasan *Sejarah Melayu* ini, dilihat secara geografis dan nama-nama serta gelar yang bersifat Melayu Islam ini, kemudian berkembang di daerah-daerah Melayu perantauan seperti Banjar dan juga Ternate. Islam kemudian menjadi bagian penting kehidupan masyarakat Melayu, karena budaya Melayu dapat menerima Islam sebagai bagian utama kehidupan mereka, baik lingkungan istana kerajaan maupun kalangan masyarakat umum.



Bab VI

Akar Islam

Pembentukan

Budaya Bangsa

1

Akar Islam Seni Budaya Nusantara

Dari sudut pandang antropologi, analisis suatu proses akulturasi sebaiknya dimulai dengan menentukan secermat mungkin wujud suatu kebudayaan yang datang mempengaruhi suatu kebudayaan tertentu, dan isi dari pengaruh budaya tersebut. Kemudian, perhatian diarahkan pada penelitian sifat dan keadaan masyarakat yang dipengaruhi, motif penyebarluasan dan karakteristik lingkungan alam masyarakat penerima (B. Malinowsky, 1945). Pandangan di atas sebenarnya menyeberhanakan akulturasi dalam dua kutub: pendatang dan penerima. Pandangan tersebut telah mendapat kritik keras para ahli kebudayaan, karena cenderung tersudut pada dikotomi pihak yang aktif dan pasif. Padahal, akulturasi tidak bisa dijelaskan sesederhana itu.

Bertolak dari pandangan tersebut, dalam konteks sejarah Islam, bisa dikatakan bahwa Islamisasi yang berlangsung di Nusantara pada dasarnya berada dalam kerangka proses akulturasi ini. Seperti telah diketahui, Islam disebarluaskan ke Nusantara, termasuk ke Semenanjung dan Brunei, sebagai kaidah-kaidah normatif di samping aspek seni-budaya. Sementara itu, masyarakat dan budaya di mana Islam itu disosialisasikan adalah sebuah alam empiris. Dalam hal ini, sebagai makhluk berakal, manusia pada dasarnya beragama dan dengan akalnya pula mereka paling mengetahui dunianya sendiri. Pada alur logika inilah manusia, melalui perilaku budayanya senantiasa meningkatkan aktualisasi diri. Karena itu, dalam setiap akulturasi budaya, manusia membentuk, memanfaatkan, mengubah dan menggubah hal-hal paling sesuai dengan kebutuhannya.

Dari titik tolak inilah, masih dalam kerangka akulturasi, lahir apa yang kemudian dikenal sebagai *local genius*. Di sini, *local genius* bisa diartikan sebagai kemampuan menyerap sambil mengadakan seleksi dan pengolahan aktif terhadap pengaruh kebudayaan asing, sehingga dapat dicapai suatu ciptaan baru yang unik, yang tidak terdapat di wilayah bangsa yang membawa pengaruh budayanya (Soebadio, 1986: 23). Pada sisi lain, secara implisit *local genius* dapat dirinci karakteristiknya, yakni: mampu bertahan terhadap budaya luar; mempunyai kemampuan mengakomodasi unsur-unsur budaya luar; mempunyai kemampuan mengintegrasikan unsur budaya luar ke dalam budaya asli; dan memiliki kemampuan mengendalikan dan memberikan arah pada perkembangan budaya selanjutnya (Soerjanto Poespowardojo, 1986: 28-38).

Kami sendiri cenderung menggaris bawahi beberapa hal penting dalam masalah akulturasi budaya Nusantara dengan anasir-anasir budaya dari luar, yaitu: (1) proses pembentukan budaya inti (*core culture*) Nusantara, Semenanjung, Brunei Darussalam dan Mindanao berkesinambungan sampai pada saat-saat mengadakan kontak-kontak budaya dengan tradisi besar India, dunia Islam dan Eropa; (2) kontribusi yang dihasilkan sehubungan dengan persentuhan budaya dari luar tersebut; dan (3) proses difusi budaya tempatan (lokal) dalam mengadaptasi anasir-anasir tradisi besar.

Refleksi sosialisasi Islam dan adaptasinya di Nusantara seperti tampak dalam aspek budaya material, banyak dipengaruhi antara lain oleh kenyataan historis serta realitas sosial pada saat Islam disosialisasikan, hasil identifikasi terhadap dasar legitimasi kultural diterimanya Islam, dan proses serta strategi yang dikembangkan secara lokal di dalam sosialisasi Islam. Karena itu, tidak berlebihan apabila dikatakan bahwa hasil adaptasi dimaksud merupakan apresiasi terhadap Islam sebagai kaidah normatif, yang diartikulasikan dalam wujud budaya material. Hasilnya adalah komunitas-komunitas Nusantara yang berpeluang mengekspresikan rasa seni dan estetisnya dengan melakukan berbagai penyesuaian, pengubahan dan penggubahan.

Dalam kaitan ini, Edi Sedyawati (1996: 272) mengkritik beberapa pandangan sarjana Barat yang tidak mengakui adanya seni rupa Islam yang terjadi "*by design*" (karena aturan keagamaan); kehadiran seni rupa Islam lebih merupakan tanggapan budaya lokal terhadap Islam. Dan, karenanya, seni rupa Islam Nusantara terjadi lebih disebabkan oleh "*by association*" (karena keterkaitan). Oleh karena itu, Edi Sedyawati membedakan 3 jenis asosiasi dalam seni rupa Islam Nusantara, yaitu : (1) bentuk dasar Islam yang dimasuki pesan-pesan Islam, dan sehubungan dengan itu dapat dikembangkan variasi-variasi dalam

bentuk baru; (2) bentuk baru yang terbawa dari tradisi di luar kebudayaan yang bersangkutan yang telah ada terlebih dahulu dan telah terikat oleh pesan-pesan keislaman; dan (3) bentuk-bentuk yang sama sekali baru, yang tidak terikat pada salah satu tradisi tertentu. (1993: 110-127). Pandangan Edi Sedyawati ini agaknya didasarkan pada sudut kajian arkeologi. Variabelnya dapat dipilah-pilah dan mudah dijelaskan. Tetapi, diskusi tentang hal tersebut akan berbeda nuansanya, apabila seni Islam dilihat dari sudut pandang Islam sebagai agama.

Islam dilihat dari sudut pandang agama antara lain dikemukakan oleh al-Faruqi (1989: 77-78). Ia secara tegas menyatakan bahwa al-Qur'an adalah perwujudan yang sempurna, unik dari keluhuran sastra, dan ikut mempengaruhi kesadaran estetis setiap Muslim. Pengaruh al-Qur'an melimpah ke dalam seni rupa, misalnya pada seni kaligrafi dan seni dekoratif seperti tertuang pada sampul/halaman buku, rak-rak buku, sajadah, mimbar masjid, dinding, langit-langit, lampu, rumah serta perabotannya, dan sebagainya. Dari sudut pandang ini, fungsi seni adalah menghayati sepuhan Allah (*shibghat Allah*), baik yang terdapat pada alam maupun pada kreasi manusia. Ketika berada dan terkungkung pada karya-karya seni Islam yang kolosal, indah dan estetik, siapapun terketuk hatinya untuk bertakbir atau bertasbih memuji keagungan-Nya. Menikmati dan menghayati sepuhan Allah akan membawa manusia pada suasana mistis, transenden dan magis, dan akhirnya menuju pada satu sudut pandang bahwa Allah berada pada pusat dan inti nilai-nilai estetik.

Berkaitan dengan judul makalah ini, topik-topik bahasan diarahkan pada: (1) seni budaya asli Nusantara, (2) anasir seni Islam yang masuk ke Nusantara, (3) hasil adaptasi seni lokal dan Islam, dan (4) gaya-gaya lukisan pada berbagai media.

Seni Budaya Pra-Islam

Produk seni budaya pra-Islam di Nusantara dapat dibedakan dalam kategori kurun waktu, yakni seni budaya yang berasal dari masa pra-sejarah, masa kontak dengan tradisi besar Hindu, dan seni budaya etnik lokal yang masih ada sampai sekarang, yang diasumsikan berakar jauh ke masa lampau.

Dari kurun pra-sejarah, kehidupan seni budaya ditandai oleh pendirian monuman-monuman seremonial—baik berukuran kecil, sedang, besar—yakni berupa peninggalan yang dibuat dari susunan batu. Salah satu rekayasa arsitektur yang dianggap berasal dari tradisi megalit atau pra-sejarah adalah pendirian bangunan yang umum disebut dengan teras berundak (teras pyramide), seperti terdapat di Gunung Padang (Cianjur) Pangguyangan-Salakditar-Tuguded (Cisolok, Sukabumi),

Cibalay dan Kramat Kasang (Ciampea, Bogor). Peninggalan sejenis ini ditemukan di berbagai pelosok Nusantara. Bangunan teras berundak berasosiasi dengan satu atau beberapa jenis unsur megalit lainnya, seperti menhir, arca batu, altar batu, batu lumpang, dakon batu, pelinggih batu, tembok batu, jalanan berbatu, dolmen dan lain-lain (Soejono et al. 1984: 211). Beberapa batu dari bangunan teras berundak itu diukir/dipahat dengan unsur dekoratif tertentu, seperti pola-pola geometris, pola binatang dan lain-lain seperti yang terdapat di Pugungraharjo (Lampung) dan Terjan (Rembang) (Sukendar, 1977, 1979, 1981, 1982).

Seni lukis sebenarnya telah hadir sejak masa yang jauh lebih tua dari masa berlangsungnya tradisi megalit itu sendiri, yakni seni lukis gua yang diduga berasal dari masa tingkat kehidupan berburu dan mengumpul makanan di tingkat lanjut, meskipun kronologi data arkeologi dari lubang-lubang ekskavasi lantai gua tidak harus ditafsirkan semasa dengan lukisan-lukisan yang ada di dinding-dinding gua. Dengan menggunakan bahan-bahan pewarna hitam, merah atau putih, komunitas gua di masa lampau mengekspresikan kapasitas estetiknya di dinding-dinding gua dalam wujud geometri, binatang, antropomorfik, perahu, cap tangan, senjata, gejala alam dan sebagainya (Soejono, et al., 1984: 157 dst.).

Sebuah karya seni lukis cukup kolosal ditemukan pada papan batu penyusun kubur peti batu (*stone cist*) yang diperoleh dari penelitian di dua kubur batu (Kotaraya Lebak, Jarai, Lahat) (IGN Anom et al, 1991: 14-15). Penemuan karya seni lukis gua ditemukan tersebar di wilayah-wilayah Sulawesi Selatan dan Tenggara, Nusa Tenggara Timur, Timor Timur, Maluku dan Irian Jaya. Sampai saat ini, makna, fungsi dan pertanggalan seni lukis gua di Indonesia masih menjadi bahan perdebatan dan diskusi yang kritis.

Karya cabang seni rupa lain, yakni seni pahat, ditemukan di wilayah penyebaran hampir di 27 propinsi di Indonesia. Di Kalimantan, seni etnik lokal menggunakan media kayu. Di wilayah lain seni pahat dan jenis seni lainnya menggunakan media batu berupa seni arca (manusia dan hewan) maupun seni dekoratif (misalnya pada waruga, menhir dan sarkofagus). Seni pahat pasemah (Sumatera Selatan) serta seni pahat Lembah Bada (Sulawesi Tengah) pada umumnya dianggap sebagai puncak perkembangan seni pahat pra-sejarah yang berkonteks arkeologis; sementara itu seni pahat Nias, seni pahat Flores dan seni pahat Sumba dianggap sebagai puncak kesenian tradisi prasejarah berkonteks etnografis.

Salah satu tinggalan yang dianggap mewarisi tradisi seni rupa pra-sejarah adalah seni pahat. Ia merupakan unsur dekoratif pada rumah-

rumah adat—umumnya rumah di atas tiang atau rumah panggung—yang masih terus eksis pada sejumlah komunitas etnik lokal, khususnya di Indonesia Timur. Hiasan biasanya beragam, di antaranya berupa pola-pola geometrik, fauna dan flora yang umumnya telah digayakan atau distilir. Sejumlah anasir seni rupa pra-sejarah dan etnik lokal tersebut terus dibuat pada masa ketika kontak dengan tradisi besar Hindu dan Islam berlangsung. Dalam hal ini tentu saja konteks fungsional dan pemaknaannya telah berubah, dari sebuah simbol keagamaan menjadi lebih sebuah estetika.

Produk-produk seni budaya dari masa ini—masa kontak dengan tradisi besar Hindu-Buddha—berkembang semakin kompleks, khususnya di cabang-cabang seni rupa. Perkembangan ini meliputi baik jenis, media/bahan, ragam hias maupun gaya seninya. Seni rupa pada masa tersebut (sekitar abad 5-15 M), berkembang luas di Sumatera, Jawa, sebagian Sulawesi, sebagian kecil Kalimantan, Nusa Tenggara Barat dan di Bali. Ekspresi estetis pada masa ini diwujudkan pada arca, prasasti, bangunan seremoni (candi, stupa, pertapaan dan pemukiman), benda-benda upacara, alat-alat rumah tangga, senjata dan sebagainya. Ragam hias pun semakin kompleks, mulai dari geometris, fauna, antropomorfik, flora (padma, tanjung, sulur dan pohon hayat), motif batik, perahu. Pada masa ini, ekspresi seni rupa dirangkai dalam adegan-adegan dan/atau fragmen yang mencuplikan kisah-kisah dalam kitab suci, termasuk mitologi. Sejumlah anasir seni bangunan, misalnya yang berbentuk meru, dan seni pahat (kala merga, sulur daun, padma, dan genta) tampak kehadirannya pada produk-produk seni rupa Islam Nusantara.

Dengan mengambil contoh dari budaya material di atas, bisa dikatakan bahwa setelah melampaui sejumlah proses akulturasi, sosialisasi Islam di Nusantara telah mencapai tahap perkembangan penting yang berlanjut dengan tumbuhnya pusat peradaban Islam. Dari perspektif ini, Islam di Indonesia telah memberikan sumbangan besar dalam memperkaya anasir-anasir budaya asli Indonesia, yang kemudian menjadi basis kebudayaan nasional. Islam di Nusantara disosialisasikan dengan cara-cara damai (*penetration pacifique*), dan para penyebar Islam memilih berbagai anasir budaya lokal sebagai media komunikasi, seperti wayang, gamelan, tembang dan seni ukir.

Dengan toleransi Islam inilah—di luar masalah akidah dan ubudiyah—serta kepiawaian dalam membuat karya seni, para seniman Nusantara telah mengemas seni-seni bernaafaskan atau berciri keislaman menjadi seni Islam Nusantara yang selanjutnya menjadi basis kebudayaan Nasional. Kontribusi Islam terhadap entitas budaya nasional, antara lain: (1) aksara dan bahasa Arab, (2) konsep ummah

yang egaliter, yang menyamakan harkat dan martabat manusia sama dihadapan al-Khaliq, kecuali dibedakan atas dasar iman dan taqwanya, (3) penerimaan Bahasa Melayu sebagai *lingua franca* dalam sosialisasi Islam, (4) arsitektur peribadatan yang mengadaptasi rancang bangun lokal, (5) seni tulis tinggi kaligrafi, (6) tradisi hidup bersih dan mengharamkan barang najiz/kotor, (7) tradisi pendidikan pesantren, (8) teknologi maritim dalam pelayaran, dan (9) adaptasi sistem kalender Hijriah, dan sebagainya.

Seni Islam utama dunia Islam, kaligrafi, mosaik dan arabesk sampai di Nusantara sebagai unsur seni baru. Dengan kepiawaian para seniman Nusantara, ketiga jenis seni tersebut diubah, kemudian menjadi seni Islam Nusantara. Pada seni pahat juga tampak variasi dan pembauran antara anasir asing maupun lokal, termasuk pra-Islam. Ini tampak pada hasil seni pahat makam dengan kandungan kreativitas lokal (Barus, Limapuluh Kota, Binamu), Hindu (Trooyo, Gresik, Airmata dan Astatinggi), dan asing (Pasai, Aceh, Ternate-Tidore). Secara tipologis, nisan-nisan makam Muslim Nusantara memperlihatkan tipe-tipe Aceh, Demak-Trooyo, Bugis-Makassar dan tipe-tipe lokal.

Proses adaptasi Islam ke dalam budaya etnik lokal ini antara lain menampilkan ciri-ciri menonjol sebagai berikut: (1) mengembangkan rekayasa seni bangunan lokal dengan mengubah bahan bangunan dari batu ke kayu, mengubah ragam hias Islam (kaligrafi, mosaik dan arabesk) ke arah presentasi wujud gejala alam seperti flora, fauna, antropomorfis, dan ragam Islam itu sendiri; (2) munculnya karya-karya Islam Nusantara, terutama dalam arsitektur masjid yang mengadopsi konsep arsitektur tradisional.

Presentasi Seni Budaya Islam Nusantara: Beberapa Contoh

1. Kaligrafi

Data arkeologi mengenai kaligrafi Islam Nusantara terutama bersumber pada bukti-bukti epografi, lebih khusus lagi epografi yang terdapat pada makam-makam kuno. Dari bukti-bukti epografi ini, dapat disimak perkembangan jenis-jenis aksara dan gaya tulis Arab yang pernah dan terus berkembang di Indonesia.

Hasil kajian lain menunjukkan, huruf kufi muncul lebih awal ketimbang gaya tulis Arab lainnya seperti nastaliq, sulus, naskhi dan sebagainya. Selain epografi, sumber kajian kaligrafi Islam Nusantara juga terdapat pada berbagai media seperti kertas, kain/kanvas, kaca dan lain-lain. Beberapa kajian terhadap bukti-bukti epografi Islam Nusantara ini memperlihatkan diferensiasi sbb:

1. Bukti-bukti epigrafi yang masing-masing memperlihatkan anasir-anasir budaya asing, yakni pengaruh Gujarat (India) pada makam-makam Fatimah binti Maemun (Leran, Gresik), Mauha-na Malik Ibrahim (Gresik), dan Sultanah Nahrisyah (Pasai, Aceh Utara).
2. Bukti-bukti epigrafis yang merupakan perkembangan kreativitas lokal, seperti tampak pada makam-makam: Tuhar Amisuri (Barus), Sultan Malik al-Shalih (Pasai, Aceh Utara), Sultan Malik-al-Zahir (Pasai), Troloyo (Trowulan, Mojokerto), Gowatallo, Binamu (Sualwesi Selatan), Raja-raja Bima di Dantaraha, dan Raja-raja Ternate/Tidore dll. (Ambari, 1991: 6-13).

Dari epigrafi makam, kadang tampak pula fenomena penyandingan aksara Arab dengan aksara-aksara lokal seperti Jawa Kuno (di Troloyo) dan aksara Lontara (Gowa-Tallo, Binamu/Jenepon-to). Dari segi kandungan isi epigrafi makam, tampak kutipan-kutipan ayat suci al-Qur'an dan al-Hadist, yang sebagian besar berhubungan dengan sufisme, tauhid, dan sebagainya. Sementara itu tata-letak dan penempatan makam tokoh biasanya memiliki kemiripan dengan tradisi pra-Islam, yang mengenal pembagian halaman. Bagian paling dianggap sakral terdapat di tempat paling tinggi atau di bagian paling belakang. Ini adalah suatu hal yang berlaku baik pada tradisi pra-sejarah maupun Hindu.

Selain bukti epigrafi, yang biasanya terdapat pada bagian nisan/maesan, bagian ini pun kadangkala menampilkan bentuk-bentuk antropomorfis. Ini bisa dilihat misalnya pada nisan di Papan Tinggi & Mahligai (Barus), Tanah Datar-Suliki Gunung Mas-Limapuluh Koto (Sumatera Barat), makam raja-raja Binamu (Jenepono), atau nisan-nisan berbentuk kala marga (Trowulan, Mojokerto), ragam hias Hinduistik (Sendangduwur/Lamongan, Gresik, Ratu Ibu dan Airmata/Madura), ragam hias floralistik Polinesia (Ternate) dan sebagainya. Fenomen tersebut jelas menunjukkan bagaimana para seniman/artis Nusantara "melokalkan" muatan-muatan berisi ciri keislaman.

Jalinan epigrafi dalam wujud kaligrafi dengan campuran ragam hias floralistik yang kaya memenuhi seluruh bidang nisan/maesan, gunungan dan jirat/kijing pada sejumlah besar makam dengan nisan tipe Bugis Makassar, yang tersebar hampir di seluruh komplek makam di Sulawesi Selatan.

2. Bentuk Antropomorfik

Bentuk-bentuk antropomorfik, selain muncul pada sejumlah bentuk nisan di Barus, Tapanuli Selatan, Sumatera Barat dan Jenepono, juga terdapat dalam seni kaligrafi di Jawa pada kurun akhir

abad 17–19. Di sini, jalinan kaligrafi Arab dibentuk dalam wujud seperti tokoh wayang atau binatang. Bentuk-bentuk antropomorfik ini muncul pada seni pahat atau lukisan kaca, yang berkembang di Cirebon, Surakarta, Yogyakarta dan di Palembang.

Kraton-kraton Cirebon, Kasepuhan, Kanoman, Kaceribonan dan Kaprabon, menyimpan koleksi lukisan/pahatan kaligrafi yang menampilkan wujud-wujud antropomorfik dalam jumlah cukup besar. Sebuah ukiran kayu di Museum Kraton Kasepuhan, misalnya, menampilkan jalinan kaligrafi yang membentuk makhluk bersurban, berbelalai, kaki dengan jari-jari terbuka seperti jari kaki unggas di mana di atasnya berterbangan burung-burung yang juga dibentuk dari jalinan kaligrafi Arab. Di Cirebon juga tersimpan sebuah sampel kaligrafi yang membentuk seseorang tokoh bermahkota, berbelalai dan memegang tombak yang dihunus saat tengah menunggang kuda. Adegan-adegan tersebut dilukiskan di atas panel kaca dengan warna kuning emas yang dominan. Pada seni lukis kontemporer di Cirebon, kehadiran bentuk-bentuk antropomorfik dalam jalinan kaligrafi (lukisan kaca), menampilkan lukisan wayang dari para tokoh kedewaan seperti Batara Guru, Batara Narada, Batar Gana dan tokoh lain seperti Arjuna, Rahwana, Pra-hasta, Semar, Togog dan Kresna (Paramita Abdurahman, 1982:105–112)

Dari ehadiran anasir bentuk antropomorfik ini, berkembang hipotesis bahwa hal tersebut berkoinsidensi dengan pudarnya pusat-pusat kekuasaan Islam di Nusantara di abad ke-17 sampai 19, ketika birokrasi pribumi kehilangan otoritasnya dan sebagian di antaranya memilih tetap di singgasana tapi di bawah pengaturan pemerintah kolonial. Dalam kondisi demikian, para seniman dan pujangga kraton kehilangan lingkungan kekuasaan tempat para seniman/pujangga tersebut mengaktualisasikan ekspresi seninya, dan sekaligus kehilangan referensi budaya. Namun, seni rupa Cirebon yang pernah berjaya di atas panggung sejarah sebagai pemasok (*supplier*) seni *avant garde* bagi kraton, tidak lantas punah dengan hilangnya otoritas birokrasi pribumi. Seni rupa yang direkam di atas media kayu, kaca, kain (batik) dan kadang kulit binatang tetap berkembang, sekalipun tidak lagi melayani istana. Lukisan batik Cirebon tetap diproduksi di Trusmi, dan lukisan kaca dan ukir kayu terus berlanjut di Geugeusik.

3. Rancang-Bangun Masjid

Dalam ajaran Islam, baik al-Qur'an dan al-Hadist, sampai saat ini belum ditemukan kaidah tentang bentuk-bentuk masjid, termasuk

jumlah ruang, organisasi dan ornamentasinya. Oleh karena itu, di seluruh dunia Islam tidak ada bentuk masjid tertentu yang berlaku secara universal, kecuali harus mengarah ke kiblat (Inayati P. Romli, 1978: 119), dan ruang utama masjid berfungsi sebagai tempat Muslim bersujud, yang sekaligus merupakan fungsi terpenting.

G.F. Pijper (1947) menyebutkan sejumlah ciri dari masjid !-masjid kuna di Jawa, meliputi: (1) fondasi bangunan yang berbentuk persegi; (2) tidak berdiri di atas rumah seperti rumah Indonesia model kuna dan langgar, tetapi didirikan di atas dasar yang padat; (3) memiliki atap yang meruncing ke atas, terdiri dari dua sampai lima tingkat, ke atas makin kecil; (4) memiliki tambahan ruangan di sebelah barat atau barat laut, yang dipakai sebagai mihrab; (5) masjid mempunyai serambi di depan maupun di kedua sisinya; (6) halaman di sekeliling masjid dibatasi oleh tembok dengan satu pintu masuk di depan, disebut gapura; dan (7) denah masjid kuno pada umumnya berbentuk bujur sangkar, memiliki serambi dan ruang pengimaman yang disebut mihrab.

Secara tipologis, masjid-masjid kuna di Indonesia dianggap mengikuti pola bangunan tradisi sebelumnya masa pra-Islam. Salah satu argumen untuk menyatakan hal tersebut ialah bentuk bangunan beratap susun terdapat pada relief-relief candi di Jawa Timur, misalnya di candi-candi Surawana, Jawa dan Jago (Galestin, 1930; Brandes, 1940). Bahkan, Pijper berasumsi bahwa bentuk atap susunan masjid merupakan kelanjutan tradisi (*survival*) dari meru. Bentuk menara Masjid Kudus lebih menyerupai kulkul di Bali. Fenomena masih hadirnya tradisi pra-Islam ini juga tampak pada bentuk dan ragam ukir mimbar kuna masjid Banten, Cirebon, Sendangduwur, Sampang, Sumenep dan Demak (Djajadiningrat, 1930: 46).

Ciri penting lain masjid kuna di Indonesia ialah hadirnya *bhedug* yang ditabuh untuk memberitahu saat memasuki waktu shalat sekaligus sebagai panggilan, serta adanya kolam atau sumber air untuk bersuci, *thaharah* (Irmawati M. Johan, 1990: 304). Sejumlah masjid kuno di Indonesia dikelilingi kolam air, dan masjid seperti ini disebut sebagai "masjid air", seperti terdapat di berbagai tempat misalnya Jepara, Ampel Denta (Surabaya), Bandengan (Jakarta Barat), Watu (Yogyakarta), dan Taluk (Minangkabau) serta sejumlah masjid kuna di Kalimantan. Dalam kaitan ini, pertanyaan yang terus berlanjut hingga sekarang adalah apakah fenomena tersebut berkaitan dengan perwujudan konsep mikrokosmos atau sekadar adaptasi terhadap kondisi topografi dan hidrografi?

Sementara itu, dari segi bahan konstruksi, masjid-masjid kuna

Nusantara pada umumnya terdiri dari bahan sederhana, yang memanfaatkan sumber daya alam setempat (bambu, kayu, batang kelapa, ijuk dan rumbia). Fenomena ini berbeda dengan bahan konstruksi yang digunakan pada masjid-masjid misalnya di India. Masjid-masjid kuna Nusantara umumnya didirikan oleh para arsitek lokal, tetapi padanan bangunan yang ditiru bukan bangunan candi, karena untuk shalat berjama'ah dibutuhkan ruangan yang jauh lebih luas ketimbang ruang-ruang dalam candi yang biasanya sempit yang hanya berfungsi semata-mata untuk menempatkan arca dewa tertentu.

Penutup

Bukti-bukti seni budaya Islam Nusantara telah merefleksikan bagaimana Islam sebagai ajaran samawi dan pranata keagamaan itu disebarluaskan dan disosialisasikan di Nusantara. Sosialisasi tersebut telah menggunakan cara-cara damai (*penetration pacifique*) dan memanfaatkan sumberdaya kultural lokal sebagai media komunikasi yang efektif, sebagaimana disaksikan sekarang. Islam di Nusantara memperoleh pijakan pengaruh yang begitu luas, dari Aceh sampai Fak-fak di Irian Jaya, sampai kawasan Semenanjung, Brunei Darussalam dan Mindanao Selatan di Philipina. Islam mengisi ruang-ruang kosong yang kurang tersentuh Hinduisasi.

Memang tidak terbukti adanya skenario besar penyebaran Islam di Nusantara sehingga Islam begitu marak memasuki wilayah Nusantara. Islam bergerak dari pesisiran, membentuk kantung-kantung pemukiman, dan kemudian merambat ke pedalaman yang lambat laun tumbuh sebagai kekuatan alternatif ketika pusat-pusat kekuasaan berkorak Hinduistik surut dari panggung sejarah pada akhir abad ke-15. Tetapi, para penyebar Islam demikian piawai memperkenalkan ajaran baru, tanpa menimbulkan korban dan distorsi berskala besar. Banyak aspek budaya material lokal digunakan untuk memperkenalkan dan melambangkan Islam di tengah masyarakat yang cenderung politeistik dan terbelah dalam kasta.

Bukti-bukti arkeologi dan sejarah menunjukkan bahwa dalam pendirian bangunan peribadatan (masjid), sosialisasi Islam tidak mereka-yasa tradisi pendirian monumen ritual kolosal seperti pada masa-masa sebelumnya. Pendirian bangunan peribadatan hanya memenuhi kebutuhan tempat untuk bersujud, sehingga masjid-masjid kuna Nusantara cendrung sederhana, karena mengadopsi rancang bangun lokal dan mengubah bangunan batu ke bangunan kayu.

Sebaliknya, khusus bagi arsitektur makam, para seniman Muslim Nusantara mendemonstrasikan kepiawaian ekspresi seninya yang tidak

tanggung-tanggung. Ada makam yang berbentuk punden berundak-undak atau miniatur candi, nisan berbentuk menhir, phalus/lingga arca manusia, atau kalameraga/kalamakara. Ragam hias pra-Islam menuhi seluruh bidang kijing/jirat dan maesan/nisan dan lain-lain. Ada pula makam-makam tokoh yang diberi kelambu, sehingga seolah-olah yang wafat sedang tidur (*sare*) dan makam tidak disebut kuburan, tetapi *pasarean*, astana/astono, pajaratan dan lain-lain yang eufemistis.

Para seniman Muslim Nusantara seolah menumpahkan naluri dan ekspresi estetikanya pada makam atau komplek makam para raja, sehingga gaya kesenian yang disebut *necropole art* berkembang. Dari *necropole art* ini berkembang *avant garde* kesenian Islam Nusantara, khususnya seni kaligrafi dan seni dekoratif yang memadukan pesan-pesan keislaman dan muatan lokal. Jadi, sosialisasi Islam Nusantara berhasil memunculkan seni Islam menjadi seni Islam Nusantara dan menjadi bagian integral budaya nasional.

Namun demikian, Nusantara berada di posisi silang dilihat dari aspek geografi, dan secara kultural merupakan bagian dari Asia Tenggara. Ada pakar manyatakan, Asia Tenggara merupakan kawasan pengaruh timbal balik. Masyarakat dan budaya Asia Tenggara tidak pasif menerima begitu saja pengaruh anasir budaya luar. Ada segment-segment kultural, terutama yang bersifat material, yang dapat dijumpai di mana pun di kawasan Asia Tenggara, seperti rancang bangun rumah-rumah asli yang menggunakan bahan-bahan lokal. Begitu pula dari segi bahasa, Bahasa Melayu konon pernah menjadi bahasa umum di kawasan ini, mengikuti arah penyebaran anasir budaya beliung persegi.

Maka tidak aneh apabila prasasti-prasasti berbahasa "Jawi", aksara Arab berbahasa Melayu, ditemukan di Phan-rang Padurangga, Pattani, Semenanjung Malaysia, Aceh, Brunei Darussalam dan mungkin di Mindanao. Data sejarah menginformasikan bahwa ada ulama-ulama yang melanglang buana di Asia Tenggara menyebarkan Islam. D.G.E. Hall bahkan pernah menyimpulkan bahwa penyebaran Islam di Nusantara digerakkan oleh orang-orang Jawa yang bermukim di Malaka. Untuk itu, agaknya sudah masanya dikembangkan kajian seni budaya Islam di masing-masing negara Asia Tenggara, menjadi semacam studi kawasan dengan tema-tema utama yang disepakati. Kajian seni Islam di masing-masing negara dapat mencapai signifikansi-signifikansi lebih teruji, luas dan bermakna.

Dengan demikian, dapat diharapkan tumbuhnya kesadaran atas kepentingan bersama menyangkut pemulian khasanah budaya yang diwariskan, dan dorongan ke arah penciptaan-penciptaan baru yang

darasa relevan dengan kebutuhan-kebutuhan kekinian. Apa bila Islam, sebagaimana dinyatakan oleh B.J.O. Schrieke, telah berhasil mengintegrasikan Nusantara secara kultural, kita tentu berharap lebih banyak dalam konteks kultural Asia Tenggara.

2

Wawasan Keberagamaan Budaya Bangsa (Kasus Masyarakat NTB)

Kebudayaan Yang Kita Pahami

Dalam pembicaraan sehari-hari, kita sering bersinggungan dengan istilah budaya. Baik kata "budaya" tersendiri maupun keterkaitannya dengan sejumlah istilah padanan, sesuai dengan kepentingannya dalam sesuatu pembicaraan yang berlangsung. Misalnya, "pembudayaan", "gegar budaya" (*cultural shock*), "kesenjangan budaya" (*cultural gap*), "percepatan budaya" (*cultural acceleration*), "ketertinggalan budaya" (*cultural lag*), "ketahanan budaya" (*cultural resistance*), "pemaksaan budaya" (*cultural constrain*) dan berbagai terminologi lain.

Secara sederhana sering kita amati, kata budaya dikaitkan dengan hal-hal yang bersifat material yang memiliki karakter daerah atau etnis, seperti baju kurung, baju bodo, tari serimpi, wayang kulit/orang, pahatan Asmat, dan sebagainya. Kesemuanya itu bersifat material, dan tidak mengandung sifat non-material. Padahal, kata "budaya" memerlukan pengertian yang utuh.

Acuan formal kita dan sekaligus landasan ideal mengenai budaya atau kebudayaan adalah Pasal 32 UUD 1945. Penjelasannya meliputi: (1) kebudayaan bangsa ialah kebudayaan yang timbul sebagai usaha budi-daya rakyat Indonesia seluruhnya; (2) kebudayaan lama dan asli yang terdapat sebagai puncak kebudayaan di daerah-daerah di seluruh Indonesia, terhitung sebagai kebudayaan bangsa; dan (3) usaha kebudayaan harus menuju ke arah kemajuan adab, budaya dan persatuan, dengan tidak menolak bahan baru dari kebudayaan asing yang

dapat memperkembangkan atau memperkaya kebudayaan bangsa sendiri, serta mempertinggi derajat kemanusiaan bangsa Indonesia.

Pasal 32 UUD 1945 merupakan konsep unggulan yang disodorkan atas dasar ketajaman visi, kecendikiaan dan kenegarawanan para penyusun UUD 1945, yakni saat-saat paling menentukan di awal republik ini berdiri. Pada masa kini, kedalaman dimensi wawasan tersebut baru terasa, yang secara implisit dapat ditafsirkan bersifat *progresif*, tidak menolak masukan asing/baru sepanjang itu konstruktif, sekaligus *represif*, menolak masukan asing/asli, baru/lama sepanjang itu destruktif, seperti feodalisme, sukuisme, chauvinisme dan lain-lain.

Disamping pengertian budaya di atas, keseharian kita juga dihadapkan pada konsep-konsep budaya yang bernuansa akademis. Pandang antropologi, misalnya, kebudayaan didefinisikan sebagai "keseluruhan sistem gagasan, tindakan dan hasil karya manusia dalam rangka kehidupan masyarakat yang dijadikan milik dari manusia dengan belajar." (Koentjaraningrat, 1990: 180) Budaya atau kebudayaan, dianggap berasal dari bahasa Sanskerta "*buddhayah*," yang berarti budi atau akal, sehingga selanjutnya dapat diartikan sebagai "hal-hal yang bersangkutan dengan akal," (Koentjaraningkat: 181). Aliran normatif menganggap kebudayaan adalah bentuk-bentuk pola-pola perilaku (Sharer & Ashmore, 1980: 55).

Tak seluruh gagasan dan tindakan manusia selalu bermuara pada hasil bendawi yang bersifat material dan *tangible*. Tari, misalnya, bermula dari gagasan tentang ekspresi seni gerakan tubuh berlanjut pada presentasi gagasan tersebut, tetapi tidak menghasilkan artefak. Jika pun ada artefak yang berkaitan dengan tari, misalnya alat musik, bukanlah artefak yang dihasilkan oleh tari itu sendiri secara langsung, tapi sebagai imbuhan yang dihasilkan di luar ide sentral tari itu sendiri. Begitu pula adat dan kebiasaan. Jika demikian, maka wujud kebudayaan itu dapat bersifat material maupun immaterial, *tangible* dan *intangible*.

Budaya Nasional dan Daerah

Prof. DR. Edi Sedyawati menyatakan bahwa bangsa Indonesia, yang terdiri dari berbagai suku bangsa, menumbuhkan dua macam sistem budaya yang sama-sama harus dipelihara dan dikembangkan: sistem budaya nasional dan sistem budaya etnik lokal. Edi Sedyawati selanjutnya menganggap bahwa sistem budaya nasional adalah sesuatu yang relatif baru yang berlaku umum bagi seluruh bangsa Indonesia, dan berada di luar ikatan budaya etnik lokal. Nilai-nilai yang terbentuk dalam sistem budaya nasional bersifat menyongsong masa depan. Di samping itu, di Indonesia terdapat banyak suku bangsa dengan

etnik lokalnya masing-masing. Sistem-sistem budaya tersebut otonom dan ditandai oleh pewarisan nilai-nilai melalui tradisi (Edi Sedayawati, 1995: 5-12).

Budaya etnik lokal, dalam konteks pandangan Prof. Edi, dapat disandingkan pengertiannya dengan budaya daerah atau budaya-budaya lokal yang ada diseluruh pelosok Nusantara. Jika demikian halnya, maka pengertian budaya etnik lokal secara implisit juga tercakup dalam penjelasan pasal 32 UUD 1945, khususnya dalam konteks "Usaha budi daya rakyat Indonesia seluruhnya (termasuk di daerah-daerah dan dalam suku-suku bangsa); dan "puncak-puncak kebudayaan yang ada di daerah-daerah".

Tentang kehadiran puncak-puncak budaya, baik yang terdapat atau terkandung dalam kebudayaan daerah dan kebudayaan lama dan asli, secara hipotesis dan juga empirik, kami menganggap bahwa fenomena tersebut berkaitan dengan eksistensi dari apa yang disebut dengan *local genius* di masa lampau. *Local genius*, suatu ide yang dilontarkan pertama kali oleh H.G. Quaritch Wales (1948) dan kemunudian dikutip F.D.K. Bosch (1952) dialihbahasakan oleh Haryati Soebadio sebagai: "kepribadian budaya bangsa" dan oleh Ayatrohaedi sebagai: "cerlang budaya" (H. Soebadio, 1986, Atrohaedi, 1986: 18-25). H. Soebadio menyatakan bahwa hakekat *local genius* adalah:

"... kemampuan menyerap sambil mengadakan seleksi dan pengolahan aktif terhadap pengaruh kebudayaan asing sampai dapat dicapai ciptaan baru yang unik serta tidak terdapat seperti itu di dalam wilayah bangsa yang membawa pengaruh budayanya." (ibid, hlm. 23).

Local genius juga terdapat terutama pada konteks budaya lama dan asli. Dalam naskah akademik bahan penyusunan RUU tentang Kebudayaan Nasional, penjelasan tentang kebudayaan lama dan asli, adalah:

"... perwujudan hasil upaya manusia Indonesia dalam usahanya untuk menyesuaikan diri dengan lingkungan pada masa lampau.. Melalui proses belajar, kebudayaan itu diwariskan dari generasi yang satu pada generasi berikutnya" (Depdikbud, 1985: hlm. 4).

Menurut naskah akademik tersebut, yang dimaksud dengan kebudayaan lama dan asli meliputi: tulang-belulang manusia Indonesia yang telah menjadi fosil; manusia Indonesia yang terpencil secara fisik maupun mental dan karena itu bertindak sebagai pendukung kebudayaan-kebudayaan lama dan asli; unsur kebudayaan yang bersifat bukan kebendaan yang mencakup nilai budaya, adat istiadat, dan pandangan hidup yang tersirat dalam kesusastraan dan kesenian; dan unsur ke-

budayaan yang bersifat kebendaan baik yang bergerak seperti benda budaya (artefak) maupun benda tak bergerak seperti bangunan keagamaan, arsitektur tradisional, dan ungkapan lain yang nyata, yang perwujudannya terdapat dalam kebudayaan suku bangsa dan kebudayaan di daerah.

Keanekaragaman Budaya dan Jati Diri

H. Soebadio (1987: 21) menyatakan bahwa penelitian ilmu-ilmu sosial dan budaya perlu berpegangan pada makna lambang negara, Bhinneka Tunggal Ika, yang selain melukiskan secara faktual negara dan bangsa juga memberi kewajiban kepada kita semua untuk mengembangkan misi khusus; menjaga kesatuan dan persatuan bangsa sambil tetap memperhatikan nuansa-nuansa warna dalam kebudayaan nasional, yang dibabkan oleh keanekaragaman suku-suku bangsa Indonesia.

Dalam kaitan ini kami berasumsi bahwa keanekaragaman budaya adalah refleksi dari kekayaan budaya, sedangkan budaya nasional adalah refleksi "karya budaya bangsa" yang tak kunjung padam sekalipun budaya nasional itu sendiri harus diakui masih terus berproses membentuk diri (*in statu nascendi*). Fungsi kebudayaan di Indonesia dapat dijelaskan sebagai berikut: *pertama*, fungsi kebudayaan nasional, pengikat persatuan dan kesatuan bangsa, karena adanya kenyataan bahwa kekuatan kebudayaan nasional itu: (1) dapat memberi makna dan arah kehidupan serta cita-cita bangsa; (2) merupakan kerangka acuan bagi sikap dan tingkah laku sosial dalam rangka pergaulan sesama warga negara; dan (3) merupakan jatidiri (identitas) bangsa yang menumbuhkan rasa bangga dan mengikat segenap pendukungnya. *Kedua*, fungsi kebudayaan lama dan asli sebagai landasan pengembangan kebudayaan nasional yang dapat memberikan ciri pengenal serta kebanggaan yang memperkuat persatuan banga. Dan *ketiga*, fungsi kebudayaan daerah, sebagai pelambang identitas, pembentuk kepribadian, dan wahana komunikasi.

Kaitan logis dan signifikansi budaya, jatidiri dan kesadaran sejarah adalah sebagai berikut:

1. Jatidiri bangsa ditentukan oleh identitas budaya dan ditunjang oleh kesadaran sejarah. Identitas budaya ditandai oleh nilai-nilai budaya serta corak berbagai ekspresi budaya yang khas pada bangsa yang bersangkutan.
2. Jatidiri bangsa ditunjang pula oleh rasa mandiri dan berakar karena memiliki riwayat masa lalu bersama yang unik, beserta permasalahan yang khas, yang berbeda dengan riwayat bangsa lain.
3. Kesadaran sejarah bangsa, membawa kepada rasa persatuan yang

disebabkan dimilikinya riwayat bersama yang memberikan landasan pula pada cita-cita bersama untuk mencapai suatu masa depan yang merupakan kelanjutan dari masa lalu, dan dipersiapkan di masa kini (Edi Sedyawati, 1996: 4).

Tentang hubungan kebudayaan nasional dan jatidiri ini, Koentjaraningrat mengisyaratkan bahwa agar suatu kebudayaan nasional dapat didukung oleh sebagian besar warga sesuatu negara, maka sebagai satu syarat mutlak sifatnya harus khas dan harus dapat dibanggakan oleh warga negara yang mendukungnya, kebudayaan nasional harus dapat memberi identitas kepada warganegaranya (Koentjaraningrat, 1990: 109).

Nusa Tenggara Barat dan Tantangan Budaya

Propinsi Nusa Tenggara Barat beribukota di Mataram, berpenduduk lebih dari 3 juta jiwa, tersebar di 1 Kotamadya, 6 kota Kabupaten, 56 kota kecamatan, 59 kelurahan dan 506 desa, yang seluruhnya meliputi wilayah seluas 20.789 km persegi. Di propinsi ini terdapat etnik yang cukup besar dilihat dari populasinya, dan cukup masif dilihat dari anasir budayanya. Etnik lokal tersebut adalah Sasak dan Bima.

Di propinsi ini pula, khususnya pada etnik Sasak, tumbuh komunitas Muslim yang mengembangkan aliran "Islam Waktu Telu", suatu aliran yang sangat khas, tidak pernah ada di tempat lain di Nusantara. Mereka antara lain hanya memberlakukan kewajiban shalat 3 waktu, yakni shalat Jum'at, Lebaran dan Jenazah, serta kewajiban-kewajiban lainnya yang dibebankan kepada para kyai (Tawalinuddin Haris, 1978: 1-25). Namun tidak seluruh etnik Sasak mempraktekan aliran tersebut, karena secara umum etnik Sasak, sebagaimana Bima, dikenal sangat agamis.

Dari segi ragam subetnisnya, propinsi NTB diwakili oleh etnik-etnik antara lain Sasak, Sumbawa, Bima, Donggo dan Dompu; sementara itu para pendatang terdiri dari etnik-etnik Banjar, Bugis, Makasar, Jawa dan Bali. Namun dalam 20 tahun terakhir para pendatang semakin beragam, sejalan laju mobilitas penduduk karena keberhasilan Pembangunan. Etnik Bima merupakan populasi yang berpusat di kabupaten paling timur NTB, dan mereka dikenal sangat taat menjalankan ibadah. Sebagaimana daerah-daerah lain di NTB, daerah etnik Bima ini menjalani perjalanan sejarah yang panjang dalam proses sosialisasi Islam di NTB. Proses tersebut bermula dengan difusi Islam, baik sebagai ajaran maupun pranata sosial, sebagai akibat adanya mobilitas manusia dari tempat lain, dalam hal ini setidaknya dari dua arah, yakni Gowa (Sulawesi Selatan) dan Ternate (Maluku).

Mobilitas manusia secara horisontal inilah yang berdampak terjadinya difusi agama Islam dari kedua daerah tersebut di atas beserta dampak berikutnya; anasir-anasir budaya. Mobilitas horisontal ini tidak harus diartikan sebagai terjadinya migrasi besar-besaran, tetapi adanya individu atau sekelompok individu yang membawa anasir-anasir budayanya. Jadi, sosialisasi Islam di NTB tidak lepas dari pengaruh hubungan dengan kerajaan Gowa-Tallo (Prodjokusumo et al., 1991:86). Dari Ternate hubungan terjalin berkaitan dengan jaringan perdagangan rempah-rempah maupun ekspansi kerajaan Ternate di sekitar abad ke-16.

Kerajaan Islam yang cukup menonjol di NTB adalah Bima. Sebelum datangnya Islam, pemerintahan di Bima dipegang oleh para kepala suku (Bima; Ntjuhi) yang berjumlah lima orang dan berhak mengangkat dan memberhentikan raja. Menurut tradisi, raja Bima pertama yang memeluk agama Islam bernama Ruma Ta Ma Bata Wada (raja ke-28) karena ia menjadi menantu raja Gowa.

Mobilitas manusia, difusi budaya dan akhirnya masuknya agama Islam ke wilayah ini telah meninggalkan jejak-jejak berupa adaptasi terhadap anasir-anasir budaya lokal dan pra-Islam. Jejak-jejak proses adaptasi dan sosialisasi Islam di daerah NTB, antara lain: (1) aliran Islam Waktu Telu, di mana Islam telah tereduksi dari kaidah normatifnya dan dibaurkan dengan anasir-anasir budaya lokal/non-Islam; (2) tradisi penangkapan *nyale* (satwa laut yang dapat dimakan) yang dikaitkan dengan harapan hasil panen, yang diiringi dengan selamatan, ziarah kubur, *raup* (cuci muka) di atas kubur, membakar kemenyan, dan dilanjutkan dengan makan bersama; (3) tradisi upacara *metulak*, yakni melakukan upacara penolak bala, melalui pembacaan *barzanji* (syair puji-pujian terhadap Nabi Muhammad SAW.). Upacara ini dimaksudkan untuk menolak bala bagi keselamatan manusia, lahir dan batin, lingkungan dan isinya. Pembacaan *barzanji* pada masyarakat Lombok biasanya dilakukan pada malam Jum'at, dilanjutkan dzikir, do'a dan makan bersama. Perlengkapannya antara lain penginang *rowah*, air bunga celupan, lampu minyak biji jarak dan kemenyan.

Selanjutnya, (4) teater tutur *cepung* yakni seni membaca lontar, yang isinya berupa ceritera yang mengandung filsafat dan ajaran Islam, dipresentasikan dengan cara tembang sasak, yakni gaya menyanyikan pantun, *wirame*, cara menyampaikan seperti membaca Mahabarata atau lontar lain yang berhubungan dengan agama Hindu, dan musabaqah, cara presentasi seperti membaca ayat-ayat suci al-Quran secara berirama, kemediri *rudat*, teater rakyat yang mempertunjukkan tari dan nyanyi yang diiringi tabuhan (gamelan dalam format kecil) dengan irama stambulan dan melayu. Cerita ini diangkat dari khasanah

sastra Melayu lama atau kisah 1001 malam dan cerita-cerita bernaaskan Islam. Dan terakhir (5) tradisi upacara *mengayu-ayu*, yaitu upacara tradisional membunyikan gamelan (kenong, gong dan kendang) yang biasanya dilakukan di lembah-lembah atau lapangan, sebagai upaya memohon berkah. Di samping itu, masih banyak lagi segi-segi seni budaya NTB yang masih tetap hidup namun sebagian dalam keadaan kurang aktif.

Harus diakui bahwa kinerja seni budaya NTB pada banyak segi belum terangkat dan dipresentasikan secara maksimal, baik di tingkat nasional maupun internasional, dibanding misalnya seni-budaya Aceh, Batak, Minangkabau, Bugis, Sunda, Jawa dan Bali. Ini tentunya berkaitan dengan intensitas manajemen penggalian, pembinaan, pengembangan dan presentasinya. Maka penggalian nilai-nilai budaya NTB harus seiring dengan gerak pembangunan nasional, dan tugas penggalian tersebut bukan semata-mata tanggung jawab dan beban pemerintah, tetapi juga peluang bagi masyarakat luas. Sehingga, hasil-hasil yang dicapai ikut mengangkat nilai-nilai sosial-budaya daerah yang luhur.

Langkah-langkah ini kami anggap strategis, karena segi-segi sosial budaya NTB yang tergali, terungkap dan dikembangkan manfaatnya ikut mendorong tumbuhnya rasa tanggung jawab, kesetiakawanan sosial, saling pengertian dan saling menghargai antarsesama warga bangsa. Aspek-aspek sosial budaya NTB ternyata juga sarat dengan nilai-nilai keislaman. Hasil-hasil penggalian dan pengungkapan khasanah seni budaya NTB dapat diuji dan disosialisasikan melalui festival, loka karya, seminar, simposium, pengiriman/pertukaran misi budaya, pameran, publikasi dan sebagainya.

Penutup

Kebudayaan nasional memang memiliki multi fungsi. Ia memberi makna dan arah kehidupan serta cita-cita bangsa, serta menjadi kerangka acuan sikap dan tingkah laku serta identitas bangsa. Namun, kebudayaan nasional Indonesia yang diperkaya oleh keanekaragaman budaya daerah dan etnik lokal, masih berada dalam kondisi dan dalam proses membentuk diri (*in statu necendi*). Kondisi ini tentunya belum mencapai hasil yang optimal karena beberapa hal: (1) budaya-budaya daerah/etnik lokal masih terus digali, diteliti dan diungkap, yang nantinya akan menjadi input bagi Kebudayaan Nasional; (2) semakin merebaknya semangat globalisasi dalam bidang ekonomi dan informasi yang berdampak pada terbentuknya ubahan-ubahan budaya dalam konteks Kebudayaan Nasional; dan (3) hasil pembangunan nasional, baik secara kuantitatif maupun kualitatif, memunculkan permasalahan baru dan mengharuskan penyesuaian-penyesuaian baru pula.

Kebudayaan Nasional itu sendiri dalam beberapa hal masih merupakan idiom, gagasan, pemikiran serta pembentukan yang masih memungkinkan memperoleh imbuhan atau reduksi, bahkan ada yang menganggap dan menanggapi secara kritis bahwa pengertian, apresiasi dan kecenderungan masyarakat dalam banyak hal tergantung dan ditentukan oleh jajaran elitis (cendekiawan, budayawa, politisi dan birokrat). Kalau kita menengok ke masa lalu, patut kita simak bahwa para pendiri bangsa secara arif telah mengamanatkan secara implisit melalui penjelasan pasal 32 UUD 1945, bahwa Kebudayaan Nasional bersifat *progresif* (terbuka untuk masukan baru yang konstruktif) sekaligus *represif* (tertutup untuk masukan baru/lama yang tidak konstruktif).

Kebudayaan daerah Indonesia, termasuk seni budaya NTB, masih harus terus digali, diteliti, diungkap dan disosialisakan, termasuk pemanfaatannya sebagai muatan lokal dalam kurikulum pendidikan di tingkat dasar dan SMU. Dengan demikian, Kebudayaan Nasional Indonesia dan Kebudayaan Daerah secara integral menjadi acuan bagi pembentukan nilai-nilai yang dapat mengimbangi kecepatan pembangunan nasional (takwa, berkepribadian, disiplin, tangguh, mandiri, produktif, efisien dan lain-lain), sekaligus menanamkan kesadaran pada masyarakat bangsa Indonesia yang memiliki dwibudaya secara simultan.

Untuk mendayagunakan secara optimal sumberdaya budaya daerah NTB dalam konteks Kebudayaan Nasional Indonesia, wilayah NTB masih dalam perjalanan sejarah budaya yang panjang. Sementara itu Islam telah berakar pada benteng wilayah hampir di seluruh wilayah di seluruh NTB, seperti terbukti dari peninggalan sejarah dan arkeologi, mayoritas agama yang dianut oleh penduduk, dan seni-budaya yang bersifat Islami yang berasal dari masa lampau yang mengalami simbiosis dengan budaya lokal.

Penggalian dan pengungkapan seni budaya NTB diharapkan bermuara pada terbentuknya budaya daerah yang berkualitas, sehingga nantinya dapat merambah menuju tingkat Kebudayaan Nasional. Budaya di sini bukan rumusan atau konsep produk seminar atau semacamnya, tetapi budaya sebagai refleksinya dan cerminan dari manusia pendukung budaya itu sendiri. Semoga usaha menggali dan mengembangkan kebudayaan di Daerah NTB berhasil dengan baik.

3

Penggunaan Kalender Hijriyah di Indonesia

Hijrah dapat diartikan berpindah, meninggalkan, berpaling, dan tidak memperdulikan lagi. Secara umum hijrah ditafsirkan dalam konteks tiga peristiwa penting dalam sejarah Islam: kaum muslim meninggalkan negeri asalnya yang berada di bawah kekuasaan pemerintah kafir, menjauhkan diri dari dosa, dan permulaan tarikh Islam.

Hijrah adalah salah satu fase yang paling bersejarah dalam kehidupan kenabian/ kerasulan Nabi Muhammad. Fase di mana beliau tengah mengalami puncak intrik/persekongkolan, ancaman pembunuhan, dan fitnah dari golongan-golongan yang menolak penyiaran Islam. Hambatan, gangguan dan ancaman yang ditujukan kepada Rasulullah dan para pengikutnya, antara lain: sikap permusuhan orang-orang Quraisy kepada Rasulullah, berupa cemoohan, serangan, pengejaran dan penganiayaan secara kasar, sehingga Rasulullah mengijinkan sebagian pengikutnya mengungsi ke Abessinia (Ethiopia); penganiayaan penduduk negeri Ta'if; pemboikotan terhadap Bani Hasyim dan Bani Muthalib dari suku Quraisy (suku Rasulullah) yang melindungi Nabi Muhammad beserta pengikutnya; meningkatnya ancaman suku Quraisy setelah wafatnya Abu Thalib dan Siti Khadijah.

Sehubungan dengan itu, Rasulullah menganggap Mekkah tidak mungkin lagi dijadikan pusat penyiaran Islam. Rasulullah mulai mempertimbangkan kemungkinan pindah ke Yatsrib, di mana penduduknya banyak yang masuk Islam, antara lain berkat dakwah yang dipelopori oleh enam orang Khazraj. Di Yatsrib inilah kemudian pengikut Rasulullah menyampaikan dua kali pernyataan setia kepada

Rasulullah, yakni dalam *Bai't al-Aqabah al-ula* (perjanjian Aqabah pertama) dan *Bai't al-Aqabah al-Tsaaniyah* (perjanjian Aqabah kedua).

Mempertimbangkan kondisi ini, Rasulullah mengijinkan para pengikutnya hijrah ke Yatsrib terlebih dahulu, dan beliau menunggu petunjuk/perintah Allah SWT. Ketika persekongkolan berpuncak pada rencana pembunuhan terhadap diri Rasulullah, mereka dengan segala kekuatan mengejar Rasulullah ke seluruh penjuru kota Makkah. Namun, Rasulullah selamat dengan bersembunyi di gua Tsuur. Selanjutnya dengan menyusuri Laut Merah beliau meninggalkan Makkah. Berakhirlah tiga belas tahun fase kenabian Muhammad di Makkah, suatu fase yang penuh intrik dan ancaman.

Pada hari Senin 8 Rabi'ul Awal tahun 1 Hijrah, Rasulullah tiba di Quba (\pm 10 km dari Yatsrib). Beliau istirahat di Quba selama empat hari. Di sinilah Rasulullah mendirikan masjid yang pertama. Pada hari Jum'at 12 Rabi'ul Awal 1 H, Rasulullah, Abu Bakar dan Ali bin Abi Thalib memasuki kota Yatsrib dengan memperoleh sambutan hangat dari penduduknya. Pada hari itu pula dilaksanakan shalat Jum'at pertama. Selanjutnya, Yatsrib dikenal dengan nama *Madina-tun Nabi* (kota Nabi) yang kemudian lebih terkenal dengan Madinah.

Di Madinah Rasulullah beserta pengikutnya mempersiapkan strategi penyiaran Islam di anataranya sebagai berikut:

1. Merancang, mengatur siasat dan membentuk masyarakat Muslim yang terbebas dari ancaman dan tekanan musuh (dari luar/dalam), dengan membina masyarakat Islam dan memelihara serta mempertahankan masyarakat Islam tersebut;
2. Mendirikan masjid yang sangat vital bagi usaha mempersatukan umat Islam atau daulah Islam yang berlandaskan tauhid, dan dari masjid itulah Rasulullah menggembung semangat jihad di jalan Allah, mengajarkan doktrin tauhid dan pokok-pokok agama Islam;
3. Mempersaudarakan kaum Muhajirin dan Anshar, sehingga kaum Muhajirin yang terpisah bertahun-tahun dari sanak keluarga dan kampung halamannya merasa tenram dan aman menjalankan syari'ah agama di tengah lingkungan golongan Anshar, yang menolong dan menerima golongan Muhajirin dengan ikhlas.
4. Perjanjian perdamaian dengan golongan Yahudi yang bertempat tinggal di sekeliling kota Madinah, untuk saling menolong, mensahuti, menghormati kesucian kota Madinah, serta perlakuan perlindungan hukum yang sama bagi penduduk baik yang tinggal di dalam maupun di luar kota Madinah, kecuali bagi mereka yang berbuat zalim dan bersalah.

5. Meletakkan dasar-dasar politik, ekonomi dan sosial untuk masyarakat Islam berdasarkan Kitabullah dan Sunnah Rasul. Pada periode Madinah inilah turun wahyu Ilahi tentang perintah berzakat, puasa dan hukum pidana (*jinayat*).

Selama berada di Madinah, Rasullah dan umat Islam sebenarnya tidak pernah lepas dari rongrongan, ancaman dan gangguan. Dalam hal ini terdapat tiga golongan masyarakat yang menentang misi Muhammad: *Pertama*, orang Yahudi, yang tidak rela melihat kenyataan perkembangan pesat agama Islam. Orang-orang Yahudi berusaha menanamkan kesangsian di kalangan Muslim Madinah tentang nilai-nilai Islam, antara lain dengan membuka perdebatan-perdebatan. Namun, usaha kelompok Yahudi ini tidak berhasil, bahkan justru memperkuat kedudukan Rasulullah. Selanjutnya mereka melakukan berbagai cara, termasuk komplotan untuk membunuh Rasulullah. *Kedua*, oleh orang-orang munafik, yakni orang-orang yang masih menyembah berhala dan ingin merebut kekuasaan dari tangan golongan muslimin. *Ketiga* suku Quraisy dan sekutu-sekutunya. Sekalipun umat Islam sudah meninggalkan Makkah, orang Quraisy masih tetap memusuhi Rasulullah. Pada periode inilah turun ayat yang mengizinkan Rasulullah memerangi orang-orang yang memusuhi. Maka sejarah kemudian mencatat tentang terjadinya Perang Badar, Perang al-Ahzaab/Perang Khandaq, Perang Hunain dan Perang Tabuk.

Mengamati latar belakang peristiwa Hijrah ini maka permasalahan pokok yang ingin diungkap dan dijelaskan di sini adalah: dimensi sejarah peristiwa hijrah itu sendiri sebagaimana dialami oleh Rasulullah beserta signifikansi kesejarahannya; dampak hijrah terhadap proses sosialisasi Islam di Nusantara dan sejauh mana nilai-nilai hijrah tersebut terpateri dalam sejarah perjuangan umat Islam Indonesia, dan relevansi dan aktualitas semangat hijrah tersebut dalam pembangunan nasional Indonesia.

Semangat Hijrah di Nusantara

Proses Islamisasi yang berlangsung di Indonesia tidak bisa dilihat terlepas dari konstelasi politik dunia Islam secara umum. Dalam hal ini, keruntuhan pusat-pusat peradaban Islam—antara lain jatuhnya kota Baghdad ke tangan bangsa Mongol pada 1258 M—telah menyebabkan adanya aliran besar para ulama/muballigh Quhijah ke arah timur. Di Indonesia Islam diperkenalkan dan disosialisasikan melalui proses cukup panjang. Dalam proses itu berlangsung perpaduan anasir budaya Nusantara dan Islam, sehingga memperkaya konfigurasi budaya Nusantara-Islam. Penyebaran Islam di Nusantara ini diikuti oleh pe-

lembagaan Islam ke dalam tatanan kehidupan sosial dan budaya. Sekalipun tidak pernah menciptakan kesatuan politik, pada masa-masa perkembangannya, Islam telah meletakkan landasan bagi terwujudnya sebuah integrasi kultural bernafaskan Islam.

Hijrahnya para da'i/muballigh dari dunia Islam dan kemudian berkelana di pelosok-pelosok Nusantara telah meninggalkan bekas yang dalam pada aspek sosio-kultural Nusantara, selain tentunya kebenaran bahwa Islam dipeluk lebih 87% dari 195 juta penduduk Indonesia. Beberapa bukti sejarah menunjukkan digunakannya *titimangsa* hijri/hijrah dalam menandai bentang waktu berbagai peristiwa di Nusantara adalah pada catatan berikut: pertanggalan hijriah tertua diperoleh dari tahun wafat seorang muslimah yang mukim di Leran (Gresik), yaitu Fatimah binti Maemun bin Hibatallah, yang dinyatakan wafat pada 7 Rajab 475 Hijriah atau 25 November 1082 M (Moquette, 1921: 397). Di kampung gapura Gresik juga terdapat inskripsi pertanggalan tahun wafat Maulana Malik Ibrahim, 12 Rabulawal 822 H/8 April 1419 M (Woestenfeld, 1854: 34).

Data sejarah dan arkeologi selanjutnya menunjuk bukti bahwa di kerajaan Samudera Pasai, kerajaan Islam tertua di Nusantara, pertanggalan tahun hijrah sudah digunakan untuk menandai bentang waktu wafat dan tahun pemerintahan penguasa. Hal ini antara lain ditunjukkan dalam tahun wafatnya Raja pertama kerajaan Samudera Pasai, Sultan al Malik al-Shaleh, yang tercatat pada bulan Ramadhan 696 H/1297 M. Contoh lain, dalam sejarah Islam di Nusantara tercatat bahwa awal berdirinya kerajaan Islam Banten di Kota Sorasowan pada 1 Muharam 932 H/8 Oktober 1526 M).

Salah satu tokoh penting *wali sanga*—wali sembilan yang bertanggung jawab dalam penyebaran Islam di Jawa—yaitu Sunan Giri, telah mengarang kitab ilmu falaq yang disesuaikan dengan alam dan jalan pikiran masyarakat Jawa (Saksono, 1995: 144). Di Museum Radya Pustaka, Solo, dapat dilihat salah satu kitab ilmu falaq gubahan pu-jangga besar Ranggawarsito, didasarkan pada buah pemikiran Sunan Giri II dengan *Serat Widya Praddana*. Di dalamnya dapat disimak ilmu falaq sebagai astronomi dan memuat penanggalan yang berlaku bagi orang Jawa atas prinsip-prinsip ilmu falaq Islam. Dalam *Widya Praddana* tersebut nama-nama hari, tanggal, tahun, windu dan sebagainya yang semula berwujud istilah-istilah Hindu-Buddha diubah dengan istilah-istilah Islam.

Sebagaimana telah diketahui, sistem penanggalan Jawa masa lalu dikenal pembagian enaman (*sadwara*), limaan (*pancawara*) hari yang tertera dalam prasasti dan masih berlaku pada masa sekarang di Bali, serta padanannya dalam sistem hari Islam. Sementara itu, dalam

sistem pancawara pada Jawa modern kita masih mengenal penyebutan hari-hari: Paing, Pon, Wage, Kliwon dan Legi. Penamaan bulan dalam satu tahun adalah: Sura, Sapar, Mulid, Bakda Maulid, Jumadil Awal, Jumadil Akhir, Rejeb, Ruwah, Pasa, Sawal, Dulkangidah dan Besar. Dalam konteks budaya Jawa, datangnya tahun baru biasanya dirayakan antara lain dengan membuat "bubur Suro." Suatu tradisi yang sekarang di berbagai daerah di Jawa masih terus dilangsungkan.

Masih berhubungan dengan tarikh Islam, di daerah propinsi Bengkulu dikenal upacara tradisional *tabot* (Minangkabau: *tabuik*). Upacara ini diselenggarakan antara 1-10 Muharram, dalam rangka memperingati peristiwa gugurnya Hasan-Hosen, cucu Nabi Muhammad SAW di padang Karbela (Irak) pada bulan Muharram 61 Hijriah. Tradisi ini sebenarnya biasa diselenggarakan oleh golongan Syi'ah dari keluarga Yazid (Depdikbud, 1978: 106). Bukti lain adalah hari-hari besar Islam yang biasa diperingati di Nusantara. Baik yang secara besar-besaran seperti acara maulud Nabi di kraton Yogyakarta (*gerebeg-an*), di kraton Cirebon (*Punjung Jimat*), ataupun yang biasa atau sederhana di masjid. Hari-hari besar tersebut, adalah: 1 Muharram (hari pertama tahun baru Islam/Hijriah), 12 Rabiul Awal (Maulid Nabi Muhammad SAW), 27 Rajab, (Isra' Mi'raj Nabi Muhammad SAW), 1 Syawal (Hari Raya 'Idul Fitri), dan 10 Dzulhijjah (Hari Raya 'Idul Adha).

Hari-hari besar Islam tersebut sampai sekarang diperingati secara nasional dan dinyatakan sebagai hari libur, sama halnya dengan hari-hari besar agama lain (Kristen, Hindu dan Buddha). Bahkan, peringatan hari-hari besar tertentu menjadi acara kenegaraan yang diselenggarakan di Istana Negara atau di Masjid Istiqlal.

Di kalangan Muslim Indonesia, semangat dan jiwa hijrah ini telah dicontohkan oleh para da'i/muballigh penyebar Islam, para pejuang penentang penjajahan dan para perintis kemerdekaan. Mereka misalnya memutuskan melaksanakan hijrah dengan memindahkan ibukota negara dari Jakarta ke Yogyakarta, dan dari Yogyakarta ke Sumatra (dalam peristiwa PDRI). Begitu pula hijrahnya divisi Siliwangi meninggalkan basis dan kantong-kantong penjajah, dan menempati daerah-daerah yang berhasil dikuasai republik di awal kemerdekaan RI sebagai reaksi spontan terhadap usaha penjajah untuk menguasai kembali negara RI yang telah diproklamirkan pada 17 Agustus 1945.

Kalender Hijriyah dan Kehidupan Bangsa

Memperingati peristiwa hijrah pada dasarnya merupakan perenungan dan pengingatan kembali puncak pendakian dalam menyiarkan Islam serta konsekuensi-konsekuensi yang dihadapi, beserta hikmah-

hikmah yang diperoleh. Hanya saja, setelah peringatan itu diselenggarakan sering terjadi keterputusan matarantai masa lampau yang penuh dinamika, karena kita sering terperangkap pada kekinian yang nyaris tercerabut dari akar sejarah.

Ketercerabutan itu sendiri sering pula menghentak batin kita pada kerinduan terhadap cara hidup dan dinamika Islami, kerinduan untuk menghadirkan nilai-nilai budaya Islam ke dalam kehidupan masa kini dan nanti. Peringatan peristiwa hijrah, dan semangat jihad yang terkandung di dalamnya, adalah upaya mempertautkan benang merah masa lampau, kini dan nanti dalam suatu kerangka perspektif hidup yang lebih bermakna, dan karenanya harus sering diingatkan antara lain melalui pengambilan hikmah dalam peringatan hari-hari besar Islam.

Sebagai peristiwa sejarah, hijrah Rasulullah ke Madinah telah dijadikan momentum dalam menetapkan titik awal tarikh dan penanggalan Islam. Agama Islam dan juga bangsa Arab sebelumnya tidak memiliki tarikh atau penanggalan sendiri. Keputusan menetapkan penanggalan Islam dengan titik tolak tahun terjadinya hijrah dilakukan oleh Umar bin Khatab (634-644 M) ketika menjabat sebagai khaliyah. Jadi, tahun 1 Hijriah berjarak 16 tahun dari peristiwa Hijrahnya itu sendiri. Dari peristiwa Hijrah kita dapat melihat beberapa hikmah dan signifikansi yang masih tetap relevan dan aktual pada masa sekarang, yakni:

1. Berperang membela agama, keadilan dan kebenaran adalah hak dan diijinkan oleh Allah;
2. Membina umat diperlukan kekuatan pemersatu yakni iman dan kekuatan;
3. Jihad fi sabilillah tidak hanya berkonotasi berperang di jalan Allah, tetapi juga termasuk di dalamnya melindungi kaum lemah/tertindas, menolong yang papa dan fakir, menegakkan sendi-sendi politik, ekonomi, sosial dan budaya berdasarkan Islam, menegakkan keamanan, ketertiban dan lain-lain.

Jadi, tidaklah berlebihan bila dalam semangat hijrah dan jihad itu terkandung sikap dasar (1) *represif*, tegas dalam melawan musuh-musuh Islam, dan (2) *progresif*, tidak tertutup kemungkinan untuk hidup berdampingan secara damai dengan kelompok-kelompok bukan Muslim yang didasari keterbukaan, saling percaya dan jujur, saling menolong, dan saling menasihati untuk kebaikan, (3) *renovatif/restoratif*, membina kembali tatanan masyarakat yang sebelumnya diporak-porandakan oleh peperangan, kebodohan dan kegelapan (*jahalah*).

Fase hijrah berakhir setelah kota Mekkah dan Baitullah dapat dikua-

sai oleh kekuatan Islam serta masuknya orang-orang Quraisy ke dalam agama Islam. Selanjutnya agama Islam merambat meruyak ke seluruh jazirah Arab. Bangsa Arab yang semula terpecah belah kemudian disatukan di bawah panji-panji Islam. Kekuatan Islam nyaris tidak terbendung, merambah ke Afrika, Eropa Utara dan Barat, Asia Barat, Tengah, Selatan dan Timur termasuk ke Cina. Maka berkembanglah peradaban Islam di berbagai pusat pertumbuhan Islam. Sekalipun jarang diperhitungkan dalam "sejarah Islam", Indonesia adalah negeri yang jauh dari pusat Islam namun terhitung memiliki penduduk Muslim terbesar di dunia.

Sebagai bahagian yang tidak terpisahkan dari kesatuan dan persatuan bangsa, umat Islam Indonesia diharapkan mampu terus menerus menggali pemahaman Islam dalam suasana baru yang terus berubah. Sejarah Indonesia telah mewariskan kepada umat Islam khazanah intelektual, baik secara faktual maupun pemikiran-pemikiran, yang terekam dalam ribuan naskah atau manuskrip kuno yang tersebar di Aceh, Penyengat, Palembang, Banten, Cirebon, Surakarta, Yogyakarta, Ujungpandang, Banjarmasin, Ternate dan lain-lain.

Warisan intelektual Islam ini sungguh besar, seperti tampak misalnya pada adaptasi dan inovasi karya tulis. Alam budaya Nusantara tidak semata-mata bernuansa kemudahan menyerap anasir-anasir budaya luar, tetapi juga kemampuan mengubah anasir budaya luar ke dalam wujud kenusantaraan, dan bahkan ke dalam wujud yang sama sekali baru. Ribuan kitab dari masa-masa kesultanan Islam menyajikan ajaran dan pemikiran mengenai syari'ah, fikih, tauhid, tasawuf, tafsir, tarikh dan hadist. Semua itu bersumber dari naskah al-Qur'an, ditulis dengan aksara Arab dan dijelaskan dalam bahasa daerah seperti Aceh, Melayu, Sunda, Jawa, dan lain-lain.

Dinamika ajaran Islam telah menanamkan dan menumbuhkan di dalam kalbu bangsa Indonesia sikap perlawanan terhadap penindasan, kezaliman dan penjajahan. Ajaran tersebut tetap relevan dan aktual sampai kapan pun. Umat Islam Indonesia ditantang untuk menegakkan yang benar dan membantalkan yang bathil. Para ulama dan pemimpin Islam Indonesia dituntut untuk senantiasa mengingatkan umat dan umaro, bahwa manusia perlu memelihara keseimbangan dan kelestarian alam ini sebagai "*rahmatan lil alamin*". Tidak kurang pentingnya, dikembangkan terus menerus kepada umat Islam bahwa "Peristiwa Hijrah" adalah bahagian dari nafas kebudayaan Islam yang harus tetap melekat dalam kehidupan sehari-hari dan bukan merupakan penggalan-penggalan *titimangsa* yang sifatnya seremonial dan kadang-kadang tidak dimengerti lagi makna yang sebenarnya.

4

Ukhuwah Islamiyah dan Integrasi Indonesia

Ikatan persaudaraan sesama umat Islam, sering disebut ukhuwah Islamiyah, dalam Islam memang memperoleh penekanan sangat besar. Allah SWT dalam al-Qur'an berfirman: "Maka kamu semua dengan sebab kenikmatan Allah itu menjadi Saudara" (QS Ali-'Imran: 103), dan sekaligus sangat mencela perpecahan di antara mereka, sesuai dengan anjuran-Nya: "Berpegang teguhlah pada tali (agama) Allah bersama-sama dan jangan bercerai berai" (QS Ali-'Imran: 103).

Pada ayat lain Allah juga berfirman, "Sesungguhnya orang-orang mu'min itu adalah bersaudara, karena itu damaikanlah antara kedua saudaramu dan bertakwalah kepada Allah supaya kamu mendapat rahmat" (QS al-Hujurat: 10). Pada kesempatan ini, saya tertarik pada pengalaman spiritual H. Yunan Helmy Nasution (Da'wah&Assimilasi, 1979: 16) ketika seorang ulama besar dari Arab membaca dan menafsirkan surat al-Tiin: "*Wat-Tiin, waz zaituni, wa thurisinin, wa hadzal balad al-amin,*" yang artinya: "Demi-tiin, Demi Thurisinai, Demi Negeri yang aman ini ..." Ulama besar Arab tersebut menafsirkan bahwa Tin sebangsa pohon yang dimakan buahnya oleh orang-orang di Timur, yang terbanyak di Tiongkok. Agaknya ketika awal-awal Islam telah diturunkan, Tiongkok telah dikenal sebagai salah satu pusat peradaban dunia. Buktiya adalah Hadist Rasulullah yang menganjurkan menuntut ilmu sampai ke negeri Cina sekali pun.

Ukhuwah Islamiyah bersifat universal, seiring dengan watak universalitas Islam. Ukhuwah mencakupi pula upaya menyampaikan ajaran Allah dan Rasul kepada orang lain, sejalan dengan hadist Rasullah:

"Ballighu 'anni walau aayatan" (Sampaikanlah dari padaku walaupun satu ayat). Dalam ukhuwah terkandung misi utama, seperti difirmankan Allah: "Tetapi, hendaklah kamu bertolong-tolongan atas kebaikan dan bakti, dan janganlah kamu bertolong-tolongan atas dosa dan permuhan; dan hendaknya kamu takut kepada Allah, karena sesungguhnya Allah itu sangat keras siksanya" (QS al-Taubah: 41).

Dengan demikian, ukhuwah Islamiyah berintikan setidaknya beberapa hal berikut ini: persatuan atas dasar tali (agama) Allah yang berlaku untuk seluruh umat Islam, secara terus menerus menegakkan syi'ar Islam, (3) menganjurkan beramal ma'ruf nahi munkar, dan bertolong-tolongan dan berlomba-lomba mengerjakan kebaikan.

Pelembagaan ukhuwah Islamiyah merupakan rangkaian proses panjang, sejak Islam diturunkan, dilembagakan, dan ditetapkan sebagai agama terakhir dan sempurna. Proses tersebut meruyak ke segala lini, dari pusat Islam menyebar ke segala penjuru dunia. Wilayah Nusantara menerima imbas penyiaran Islam sebagai kawasan tepi jauh, yang kemudian terbukti dianut oleh populasi terbesar bahkan bila dibanding negara-negara pusat Islam sekalipun. Islam dan Ukhuwah Islamiyah datang dan dilembagakan di Indonesia melalui rangkaian proses langsung (dari Arab) maupun tidak langsung (dari Persia, Turki, Hadramaut, Gujarat dan sangat boleh jadi dari Cina). Kedatangan dan pelembagaan itu tentunya berlangsung secara bertahap.

Ukhuwah Islamiyah dan Sosialisasi Islam di Nusantara

Islam bersama anasir-anasir budaya yang dibawanya, masuk dan menyebar di Indonesia melalui berbagai alur kedatangan dan dalam bentang waktu yang panjang. Sosialisasi Islam di Nusantara seharusnya dianggap sebagai proses, lebih dari sebagai peristiwa, yang dampaknya akan terlihat pada gejala adanya berbagai aliran dan variasi kurun waktu (Ambari, 1991: 6).

Tentang sosialisasi Islam ke Indonesia ini terdapat berbagai pandangan, khususnya dalam hal cara masuk dan pembawanya. Pendapat lama menyatakan bahwa Islam masuk ke Indonesia pada abad ke-13 M (J.J. Krom dan Van Den Berg), sementara itu pendapat berikutnya menyebutkan antara abad ke-7-8 M (T.W. Arnold, Hamka, Tjandrasasmita dan Ambari). Sementara itu tentang asal kedatangan Islam ke Indonesia disebutkan dari India (C. Snouck Hurgronje, H. Kraemer dan Van Den Berg), Persia (Husein Djajadiningrat) atau langsung dari Arab (Hamka). Dari Seminar Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia di Medan pada 1963 (A. Hasyimi, 1989: 7) disimpulkan:

1. menurut sumber-sumber yang kita ketahui, Islam untuk pertama kalinya telah masuk ke Indonesia pada abad pertama hijriah (abad 7/8 M) dan langsung dari Arab.
2. daerah yang pertama didatangi oleh Islam ialah pesisir Sumatera, dan setelah terbentuknya masyarakat Islam, maka raja Islam yang pertama berada di Aceh.
3. dalam proses pengislaman selanjutnya orang-orang Indonesia ikut aktif ambil bagian.
4. muballigh-muballigh Islam, selain sebagai penyiar agama juga sebagai saudagar.
5. penyiaran Islam itu di Indonesia dilakukan dengan damai.
6. kedatangan Islam ke Indonesia itu membawa kecerdasan dan peradaban yang tinggi dalam membentuk kepribadian bangsa Indonesia.
7. dan seterusnya.

Bukti-bukti arkeologi yang menunjuk pada bekas-bekas kehadiran komunitas Muslim tertua Nusantara antara lain adalah di Troloyo (1281 M-1611 M), Barus (1206 M), Pasai (1297 M), Loran (1082 M) dan sebagainya (Ambary, 1991: 6-14). Selain bukti-bukti arkeologi, sumber lain yang memberikan informasi mengenai kedatangan Islam ke Indonesia adalah berita-berita asing dari Arab, Cina dan Portugis, yang antara lain menggambarkan tentang jaringan perdagangan maritim di Nusantara, para pedagang dan komunitas Muslim (Prodjokusumo, et al., 1991: 33-38). Namun, tingkat reliabilitas dan keterwakilan (*representativeness*) sumber-sumber berita asing tersebut masih harus diuji lebih lanjut.

Berita-berita Cina yang berhasil diperoleh memang bisa menggambarkan berbagai fenomena kesejarahan di Nusantara. Namun, yang menjadi masalah kemudian adalah sejauh mana berita-berita tersebut cukup memiliki keshahihan dan mewakili apabila dihubungkan dengan faset-faset sejarah Nusantara (Ambary, 1993: 1). Ini mengingat bahwa penyebutan nama-nama orang, pejabat, raja, kerajaan, lokasi, sampai saat ini tetap spekulatif dan terbuka untuk terus diperdebatkan. Salah satu sumbangan, dan sekaligus masalah, adalah aktivitas-aktivitas ukhuwah Islamiyah yang dilakukan oleh para Muslim Tiongkok atau Cina, yang meninggalkan berbagai bekas di Nusantara. Yang paling terkenal adalah "mitos" sejarah mengenai pelayaran Laksamana Zeng-ho ke Indonesia, yang hingga saat ini masih merangsang penjelasan analitis lebih jauh.

Sosok dan peran Laksamana Zeng-ho di Indonesia dan Asia Teng-

gara antara lain dapat dikaji dari berbagai sumber, seperti *The History of Ming Dynasty*, *Ying-yai Sheng-lan* susunan Ma-huan, salah seorang pengikut Zheng-ho, *Tung-hsi Yang-K'au*, dan *The Chinise Chronicle of Semarang* (Ambari, 1993). Selain itu nama Zheng-ho juga terdapat dalam *Babab Cerbon* dan *Babab Tanah Jawi*. Berita dalam sumber-sumber di atas antara lain mengisahkan:

1. Pengiriman Laksamana Zheng-ho oleh Kaisar Ming ke III, Ch'eng-Tsu, ke Malaka pada 1403 M, dan pada 1409 Zheng-ho kembali mengunjungi Malaka.
2. Pada 1411 M Sultan Malaka ke Cina untuk menyatakan hormatnya.
3. Pada 1405 Zheng-ho pernah datang ke Jawa yang pada saat itu diperintah oleh dua orang raja, di barat dan di timur. Ketika terjadi pertempuran antara dua kerajaan tersebut, 170 orang perutusan Tiongkok ikut terbunuh. Raja Jawa wilayah barat menyatakan penyesalannya dan didenda membayar 60.000 tail emas, tapi setelah dibayar 10.000 tail pada 1408 kewajiban tersebut dihapus.
4. Pada 1413 Islam merupakan agama yang dominan bagi para orang asing yang datang dari Arab (*Ta-shi*) dan orang-orang Cina yang datang dari Canton, Chang-chou dan Ch'an-chou. Sebagian mereka tinggal di Tuban, Gresik dan Surabaya. Dinyatakan pula bahwa komposisi penduduk di ibukota Majapahit terdiri dari orang-orang Islam yang datang dari *Ta-shi*, orang-orang Cina Islam, dan rakyat yang menyembah berhala yang tidur bersama anjingnya.
5. Laksamana Zheng-ho berhenti di Semarang untuk perbaikan kapalnya dengan ditemani oleh Mahuan dan Fei-hsin. Beberapa kali Zheng-ho mengunjungi Masjid Cina di Semarang untuk bersembahyang.

Dalam konteks ini, hal penting yang perlu mendapat perhatian khusus adalah ukhuwan Islamiyah diperlihatkan komunitas Muslim Cina di Nusantara. Hal ini secara arkeologis bisa dilihat misalnya pada berbagai gaya seni bangunan dan seni hias makam, masjid dan bahkan istana-istana kerajaan Islam yang tersebar di Palembang, Jakarta, Cirebon, Kanoman, dan Gresik. Bukti arkeologi itu memperlihatkan daftar panjang, mulai dari makam salah seorang isteri Sunan Gunung Jati yang dinyatakan berasal dari Cina, benda-benda keramik yang menghiasi dinding-dinding makam, pagar dan keraton Kasepuhan/Kanoman, menara dan masjid Kudur, makam-makam di Demak, dan sebagainya.

Dewasa ini juga masih dapat diamati bukti-bukti pendaratan Laksamana Zheng-ho di Semarang, yang kini beralih menjadi tempat peribadatan komunitas Cina. Di krenteng Sam-poo-kong, Semarang,

terdapat sebuah bedug yang berisi kata-kata mutiara aksara/bahasa Cina: *mo'len lan ing* yang konon artinya "diam-diam membenarkan al-Qur'an dengan suara" (*Panji Masyarakat*, 1991: 28). Bisa diasumsikan, Laksamana Mohammad Zheng-ho, sekalipun ia beragama Islam tetapi bukan penyiar (da'i) Islam, sekalipun kehadirannya tentu sedikit banyak memberikan sumbangan bagi keberlangsungan ukhuwah Islamiyah pada masanya, khususnya di Nusantara.

Penutup

Dari paparan singkat mengenai ukhuwah Islamiyah pada masa-masa awal sosialisasi Islam di Nusantara, dapat dikatakan bahwa terdapat sejumlah gejala di mana etnis Cina Nusantara ikut memainkan sejumlah peranan dalam sosialisasi Islam. Kisah sejarah tentang lapisan masyarakat ibukota Majapahit menunjukkan bahwa komunitas Islam dan Muslim Cina dapat bereksistensi secara damai dengan komunitas lainnya di pusat kekuasaan yang didominasi agama Hindu-Buddha. Bawa belakangan sepertinya terdapat gejala dissosiasi tentu tidak lepas dari konteks politik diskriminatif yang dilancarkan pemerintah kolonial Belanda, yang memasukkan etnis Cina ke dalam golongan Timur Asing dengan hak lebih menguntungkan (Surjono Soekanto, 1982: 78). Tanpa terasa kemudian dengan subur berkembang jarak budaya, sehingga berdampak munculnya stereotip *in-group* dan *out-group*.

Perspektif sejarah juga menegaskan, sejak akhir abad ke-15, sekalipun tidak atau belum menciptakan kesatuan politik, Islam telah mengintegrasikan Nusantara secara kultural. Integrasi tersebut merupakan konseksuensi logis dari berkembangnya jaringan (*network*) perdagangan, perkelanaan para muballigh untuk menyuarakan Islam, dan munculnya Bahasa Melayu menjadi *lingua franca*. Hegemoni penjajahan di abad-abad berikutnya memang berhasil memporak-porandakan kesatuan politik kerajaan-kerajaan, tetapi tidak pada ikatan kultural Islamnya. Oleh karena itu, sejak awal masyarakat Muslim Indonesia tumbuh dan menyatu secara integratif dalam sebuah wadah masyarakat yang heterogen, sampai akhirnya berhasil mengukuhkan sebuah negara-bangsa, Indonesia.

Ukhuwah Islamiyah telah mengikat negara-bangsa yang multi etnis, bukan saja di antara sesama Muslim, yang dinyatakan bersaudara, tapi juga dengan masyarakat non-Muslim. Hanya, masalahnya sekarang adalah bagaimana untuk terus membina dan mengembangkan kehidupan yang selaras dan adil di tengah perbedaan etnis dan agama yang kerap kali muncul menjadi masalah serius yang berkaitan dengan integrasi bangsa? Itulah agenda yang harus mendapat perhatian.

Namun, bila kita melihat kembali perjalanan praktek ukhuwah Islamiyah di Nusantara, hal di atas nampaknya layak dipandang dengan penuh optimis.

5

Tradisi Sunda Menuju Indonesia

Topik pembahasan ini tentu memiliki sejumlah masalah yang harus dipilih satu-persatu, dan kemudian ditetapkan aktualisasi serta relevansinya dalam konteks Indonesia dewasa ini. Sebagaimana diketahui, kita sekarang berada pada satu fase yang menapak titik penting. Pembangunan nasional tengah menuju tahap menentukan, yakni kondisi menuju pemantapan kerangka landasan serta tinggal landas menuju era pembangunan nasional jangka panjang tahap kedua. Topik ini tentu berkaitan dengan tujuan nasional yang ingin kita capai bersama, yakni pembangunan manusia dan masyarakat Indonesia seluruhnya dan seutuhnya.

Permasalahan yang berkaitan dengan topik ini antara lain menyangkut, pertama, apakah sebenarnya yang dimaksud sebagai tradisi Sunda, kedua, apakah yang kita maksud dengan keindonesiaan, dan ketiga, apa sajakah yang dapat disumbangkan terhadap pembangunan nasional bidang kebudayaan ini, serta peranannya dalam melestarikan ketahanan nasional di bidang kebudayaan. Garis-garis Besar Haluan Negara (GBHN) yang disusun setiap lima tahun sekali menegaskan antara lain:

1. Kebudayaan Nasional yang berlandaskan Pancasila adalah perwujudan cipta, rasa dan karsa bangsa Indonesia, dan merupakan keseluruhan daya upaya manusia Indonesia untuk mengembangkan harkat dan martabat sebagai bangsa, serta diarahkan untuk memberikan wawasan dan makna pada pembangunan nasional dalam

segenap bidang kehidupan bangsa. Dengan demikian pembangunan nasional merupakan pembangunan yang berbudaya.

2. Kebudayaan Indonesia yang mencerminkan nilai-nilai luhur bangsa harus terus dipelihara, dibina dan dikembangkan guna memperkuat penghayatan, pengamalan Pancasila, meningkatkan kualitas hidup, memperkuat kepribadian bangsa, mempertebal harga diri dan kebanggaan nasional, memperkokoh jiwa persatuan serta mampu menjadi penggerak bagi perwujudan cita-cita bangsa di masa depan. Sehubungan dengan itu perlu diupayakan terbukanya peluang bagi masyarakat luas untuk berperan aktif dalam proses pengembangan kebudayaan nasional dan dalam menikmati hasil-hasilnya.
3. Dalam rangka mengembangkan kebudayaan bangsa yang berkepribadian nasional, perlu ditumbuhkan kemampuan masyarakat untuk mengangkat nilai-nilai sosial budaya daerah yang luhur serta menyerap nilai-nilai dari luar yang positif dan diperlukan bagi pembaharuan pembangunan. Pada saat yang sama juga perlu dicegah sikap-sikap feodal dan kedaerahan yang sempit serta pengaruh kebudayaan asing yang negatif.

Dari amanat GBHN di atas, tampak jelas bahwa kebudayaan Indonesia yang mencerminkan nilai-nilai luhur bangsa harus terus dipelihara, dibina dan dikembangkan. Tetapi, sebaliknya, amanat GBHN juga mengingatkan antara lain agar dicegah sikap-sikap feodal dan kedaerahan yang sempit, serta pengaruh kebudayaan asing yang negatif. Dalam kaitan ini, kami berpendapat bahwa justru di sinilah letak penting dan strategis upaya ketahanan nasional bidang kebudayaan. Pembahasan ini diharapkan bisa memberi rumusan-rumusan penting serta sumbangsih bagi pembinaan dan pengembangan kebudayaan nasional yang bertolak dari pemahaman dan penghargaan terhadap nilai-nilai tradisi dan budaya daerah.

Kita sepakat bahwa kebudayaan dianggap sebagai laku, tata-laku serta hasil laku manusia dalam sesuatu bentang waktu, yang diwariskan dari generasi ke generasi dengan masyarakat pada lingkungan tertentu sebagai wadahnya. Oleh karena itu, kebudayaan seringkali diartikan sebagai laku, tata-laku dan hasil laku yang dipelajari (*learned behavior*). Sementara itu, tradisi kita asumsikan sebagai anasir ataupun himpunan anasir budaya yang masih terus berlanjut pada atau dalam bentang waktu mutakhir atau dewasa ini. Dalam prosesnya, tradisi dipengaruhi dan mempengaruhi sejumlah unsur dan faktor budaya lain. Maka suatu tradisi, atau yang dianggap sebagai tradisi, tidak bisa dipandang secara utuh. Akar tradisi itu sendiri senantiasa mengalami perubahan, pertumbuhan, penyusutan dan daya suai.

Masih berhubungan dengan topik ini, juga penting dipermasalahkan terminologi "Sunda" atau "ke-Sunda-an". Pertama, dari segi bentuknya, Sunda yang mana yang dapat mewakili terminologi "Sunda", dan ini tentunya mengacu pada stereotip kesundaan. Kedua, dari segi bentang waktu, faset-faset waktu mana yang kita perbincangkan sekarang ini, mengingat ada asumsi bahwa "sunda" merupakan terminologi yang mengacu pada kelompok dan geografi etnik, linguistik dan anasir budaya yang lain, khususnya sejak Jawa Barat muncul dalam dokumen kesejarahan sampai sekarang.

Dalam konteks ini, kiranya perlu dibatasi terlebih dahulu bahwa terminologi Sunda atau kesundaan adalah seperti yang tercermin dalam konfigurasi yang terdiri dari mosaik-mosaik sub-sub geografis, yang akhirnya membentuk gambaran atau stereotipe Sunda atau kesundaan. Masalahnya sekarang, bagaimana "tradisi kesundaan", yang kita bahas di sini, memperoleh tempat dan peran yang tepat. Lebih jauh lagi, tradisi tersebut dapat berkembang menjadi aktualisasi diri yang optimum bagi para pendukungnya. Perlu disimak dan dikaji kembali bagaimana kedudukan dan peran tradisi Sunda atau kesundaan, sebagai "*the branch of Indonesian cultural values*," tumbuh dan berkembang tanpa kecurigaan, kecemburuhan ataupun keterasingan, baik secara internal maupun eksternal. Saya mengira, bahwa dalam ruang lingkup inilah sebaiknya kita membatasi perbincangan.

Sekilas Tentang Kesundaan

Terminologi Sunda tentunya tak terlepas dari populasi yang berdiam secara turun temurun di wilayah yang kini dikenal sebagai Propinsi Jawa Barat. Orang Sunda, baik secara etnik maupun linguistik, adalah kelompok kedua terbesar, di mana populasinya sekarang lebih dari 20 juta jiwa. Kawasan yang dihuni umumnya bertopografi dataran tinggi, berbukit-bukit atau pegunungan.

Bahasa Sunda, dilihat dari tulisannya, merupakan bahasa yang serupa dengan bahasa dan tulisan Jawa. Dari sini tumbuh dialek sendiri-sendiri, dan dari sejumlah dialek terlihat perubahan secara gradual, khususnya di wilayah pantai utara. Secara umum dapat dikatakan bahwa penduduk pantai utara merupakan komunitas pemakai dua bahasa (*bilingual*), yakni Jawa dan Sunda atau Sunda-Melayu. Namun, dapat dicatat bahwa penduduk elit perkotaan di Jawa Barat umumnya tetap menggunakan bahasa Sunda.

Terminologi tentang Sunda dan kesundaan itu sendiri, bila diarahkan pada hal-hal spesifik, sebenarnya mengacu pada kebudayaan Sunda sebagai satu sub-etnis dari negara kita. Sunda dan kesundaan berada dalam suatu lingkungan masyarakat yang besar dan kompleks,

sekaligus cair (*fluid*), yang tetap terbuka untuk masukan-masukan baru. Hanya saja, pada dasarnya Sunda dan kesundaan itu sendiri merupakan terminologi yang belum tuntas. Secara teoritis, ruang pijak pembahasan kesundaan, khususnya dalam terminologi masyarakat sebagai satu kesatuan hidup, ternyata tidak bisa dirumuskan secara sederhana. Sunda atau kesundaan sebagai "label" dari suatu komunitas atau bahkan suatu masyarakat, dan manusia penyandang label tersebut sebagai makhluk masyarakat, tentu memiliki berbagai kecenderungan. Kecenderungan tersebut antara lain: segi sosial, yakni bagaimana Sunda, kesundaan atau orang Sunda mengabstraksikan dirinya (aku = ego) yang Sunda, dengan atau terhadap kita (bangsa); segi perlaku atau sikap yang berkaitan dengan harga diri serta identitas kelompok; dan orientasi terhadap sistem yang berada di luar dirinya dan latar belakang sejarahnya.

Sementara itu, tanpa bebas dari prasangka dan subyektivitas, kita menganggap bahwa Sunda atau kesundaan memunculkan paling tidak stereotip etnis, yang antara lain:

1. ramah-tamah (sebagai sifat umum dari ciri keindonesiaan),
2. sangat religius (juga sifat umum ciri keindonesiaan),
3. tumbuh tanpa *prejudice*, dan mudah berada dalam lingkungan apa pun, misalnya dapat diperhatikan contoh penempatan petugas-petugas etnis Sunda di Indonesia Bagian Timur, yang nyaris tak menghadapi masalah kesenjangan kultural dengan masyarakat setempat, meski pernah muncul asumsi keliru, "bahwa bila diperkenankan memilih, orang Sunda lebih baik tidak merantau."
4. menjunjung tinggi adab (salah satu ciri keIndonesiaan),
5. berdayakembang (*progresive*) seperti tampak pada hadirnya kreativitas serta dinamisasi unsur-unsur budaya luar yang diserap, dan bahkan pada banyak contoh, tampak sekali betapa kuatnya pemunculan corak lokal, seperti dalam seni tradisional (lukis, tari, pantun, musik, payung dan anyaman, wayang golek dan sebagainya).
6. menjunjung tinggi tradisi leluhur (juga salah satu ciri keindonesiaan), sebagai salah satu citra dari akar masyarakat agraris pada umumnya, dan sebagainya.

Namun masih terdapat beberapa kendala dalam proses penuntasan Sunda (sebagai aku) dan kita (sebagai warga bangsa) karena beban sejarah yang terlanjur traumatis, sehingga sampai saat ini tampak kurang terasa adanya perbincangan dialogis dan dialektis terhadap beban sejarah tersebut. Trauma, jika memang benar ini ada atau pernah ada,

adalah sesuatu yang sungguh tak perlu terus dihidupkan apalagi dikembangkan. "Kepedihan sejarah" di masa lalu—akibat kekalahan menyakitkan pada peristiwa yang dikenal dengan Perang Bubad pada penggal pertama abad ke-15—membekas begitu dalam, bahkan bagi generasi yang tidak pernah mendengarkan kidung atau lelakon mengenai peristiwa tersebut. Padahal, peristiwa traumatis di atas sebenarnya tidak perlu secara terus menerus mempengaruhi alam pemikiran mereka masyarakat sunda.

Bukankah "kepedihan sejarah" sudah ditebus oleh raja Jawa waktu itu yang membebaskan Patih Mahapatih, Gadjah Mada? Bahkan, diberitakan bahwa Raja Hayam Wuruk jatuh sakit dan kemudian wafat akibat peristiwa tersebut. Dan bukankah menghilangnya Sang Mahapatih dari panggung kekuasaan antara lain menghentikan proses regenerasi serta gagalnya pembagian tugas di kalangan penggantinya, sehingga lambat laun Jawa dalam payung adikuasa Majapahit mundur dari panggung sejarah. Kendati, tentu saja, keruntuhan tersebut juga disebabkan semakin mandirinya para penguasa dan bupati pesisir, yang membawakan nafas baru keagamaan Islam yang memandang harkat dan martabat manusia sama serta seajar di hadapan Sang Penciptanya. "Kepedihan sejarah" semacam ini mutlak harus dilenyapkan dari setiap bentuk pemunculan yang sempat membias dalam prasangka dan subyektivitas sejarah. Untuk itu dialog—sekali lagi dialog—perlu dilangsungkan dalam suasana bebas prasangka yang sempit dan sia-sia: Kendala tersebut sebaiknya dikubur menjadi fondasi pilar bagi proses modernisasi Sunda/kesundaan dalam wadah dan wajah keindonesiaan yang bersatu, berdaulat dan membangun.

Modernisasi Indonesia, termasuk modernisasi Sunda dan kesundaan, tentu tidak lepas pula dari akar sejarah munculnya politik etis pemerintah kolonial Belanda di penghujung abad ke-19. Diakui atau tidak, meluasnya perkebunan pihak partikelir atau swasta Belanda semakin memperluas kesempatan belajar bagi pribumi yang diikuti oleh arus mengalirnya para calon cendekiawan Sunda menuntut ilmu ke luar negeri. Diperlukan suatu daftar panjang bila kita mencoba secara kuantitatif membicarakan peranan para cendekiawan Sunda ketika ikut mendirikan dan menegakkan fondasi bagi kemerdekaan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Namun, ini pun tentu harus terbebas dari apa yang disebut sebagai "kesombongan atau keangkuhan sejarah". Apa yang telah dirintis para pendiri bangsa, yang kebetulan beretnis Sunda, juga mengacu pada perjuangan yang integralistik, dan bukan provisionalistik, seperti yang diinginkan oleh pemerintah penjajahan di masa lalu.

Kita tentu sepakat bahwa pembinaan dan pengembangan tradisi,

adat, budaya Sunda dan kesundaan dalam arti luas, bukan dimaksudkan sebagai upaya perwujudan langkah-langkah yang "berjalan di tempat", ketika seluruh bangsa Indonesia sedang "mania" dengan pembangunan. Kajian-kajian dan penonjolan-penonjolan budaya Sunda seharusnya dilakukan dalam konteks upaya mengukuhkan kondisi kebudayaan nasional, yang juga merupakan hasil konfigurasi, dan tentunya sumbangannya, budaya daerah atau tradisi setempat, yang tidak tertutup bagi perubahan-perubahan yang kita kehendaki bersama.

Perubahan sosial sebagai proses pembangunan nasional tetap akan terjadi. Identitas yang kukuh serta perilaku yang adaptif serta akomodatif akan menghindarkan kita dari bencana-bencana yang sungguh tidak perlu. Kehadiran kesundaan di tengah ruang dan suasana keindonesiaan merupakan kehadiran obyektif, yang lahir dari keluhuran dalam mengelola setiap konflik dan partisipasi masyarakat, baik yang beretnik Sunda maupun bukan Sunda, yang terjadi di kawasan geografis Sunda maupun di luarinya. Perubahan-perubahan sosial tidak perlu ditakuti. Sebaliknya, yang perlu diwaspada adalah menurun dan menghilangnya kepekaan kita dalam mengelola perubahan-perubahan yang berakibat "menyusutnya" Sunda dan kesundaan dalam komunitas-komunitas Sunda yang berada pada pusat-pusat kawasan industrialisasi. Sehingga, mereka dapat diterima sebagai sesuatu yang niscaya untuk kemudian diterima sebagai "Sunda/kesundaan yang mutakhir", tanpa tuduhan dan kekhawatiran akan hilangnya identitas.

Hanya, masalahnya, bagaimana Sunda dan kesundaan menerima dan mengelola perubahan-perubahan yang terjadi di pusat-pusat kawasan industri tersebut. Bandung, Cirebon, Karawang, Bekasi, Tangerang, Serang dan Cilegon—untuk sekedar menyebut beberapa contoh—telah tumbuh dan berkembang semakin multi-etnik. Tantangan sekarang adalah bagaimana diupayakan suatu inventarisasi budaya wilayah-wilayah tersebut dalam perspektif dulu, kini dan nanti. Identitas tidak hilang, perubahan kualitas hidup dan berbudaya tetap berlangsung meningkat. Sundanologi, Javanologi, Balinologi serta logi-logi yang lain, tak perlu dicurigai sebagai langkah mundur. Yang penting adalah, bagaimana logi-logi itu bisa melakukan hal-hal penting berikut ini: memperkaya peradaban bangsa Indonesia yang bersatu dan berdaulat; pembinaan dan pengembangannya yang bukan diarahkan pada rasa kedaerahan yang sempit; dan bagaimana upaya-upaya sosialisasi dan rekayasa sosial serta internalisasi Sunda dan kesundaan tetap berlanjut, dan dapat diturunkan dari generasi ke generasi, di tengah suasana keIndonesiaan.

Kami rasa ini perlu diperhatikan, apalagi adanya sejumlah pakar

budaya kita yang mulai mencemaskan munculnya gejala feodalisme baru di luar ikatan geneologi kebangsawan, melainkan oleh munculnya bentuk-bentuk feodalisme baru dengan lambang-lambang baru: kesukuan, asal kampus, kelompok kepentingan, pengelompokan generasi muda berdasarkan profesi orangtuanya, dan sebagainya. Terminologi Sunda dan kesundaan adalah suatu terminologi yang masih lentur, terbuka dan cair, sehingga belum memungkinkan diciptai suatu terminologi yang tuntas dan memuaskan seluruh pihak. Sebaliknya, keindonesiaan semakin tuntas, legal dan resmi serta merupakan wujud pengakuan terhadap keragaman, yang tak lain merupakan pengakuan terhadap eksistensi kedaerahan dalam batas-batas yang dapat ditolerir.

Sunda dalam Perspektif Indonesia

Introspeksi dan retrospeksi perlu senantiasa dilakukan, agar batasan-batasan permasalahan menjadi semakin jelas. Bila disadari dan kemudian diakui bahwa Sunda/kesundaan itu adalah identitas kelompok etnik dan pemakai bahasa Sunda yang bermukim di propinsi Jawa Barat; yang hidup berguyub dengan etnik-etnik Indonesia lainnya; yang terikat dan mengikat diri dalam wadah Negara Kesatuan Republik Indonesia; yang terikat oleh perikehidupan berwarga, bermasyarakat dan bernegara dengan dasar-dasar dan filsafat yang disepakati bersama; semua itu merupakan terminologi yang belum tuntas, masih cair, terbuka dan tak tertutup terhadap setiap kemungkinan perubahan.

Oleh karena itu, tugas selanjutnya adalah bagaimana Sunda dan kesundaan menjadi salah satu referensi budaya yang tetap eksis dalam negara, bangsa dan masyarakat Indonesia yang terus membangun; Sunda dan kesundaan semakin memperjelas sosok penampilan dalam pembangunan kebudayaan dan meningkatkan kualitas kebudayaan bangsa Indonesia, serta menjadi bagian yang ikut mengisi wajah keindonesiaan masa kini tanpa rasa takut kehilangan identitas; dan sosialisasi serta internalisasi nilai-nilai positif serta luhur dari Sunda atau kesundaan. Sehingga, lambat laun mereka tidak semakin punah atau paling tidak semakin terasing dari masyarakat yang mewadahi ciri atau atributnya.

Kami berpendapat ada sejumlah hal yang dapat dilakukan dan tidak harus dalam skala besar, meskipun tetap memiliki pijakan nilai dan tujuan yang berlingkup makro bagi pembinaan dan pengembangan tradisi, adat, bahasa, budaya Sunda dan kesundaan. Kecenderungan yang harus dikembangkan antara lain:

1. Semakin ditingkatkannya eksplorasi dan penulisan sejarah lokal secara kritis, obyektif dan ilmiah oleh pranata budaya/intelektual setempat, baik secara tematis maupun kronologis, dengan melibatkan para tenaga ahli atau narasumber yang relevan, representatif, dan memiliki otoritas untuk itu;
2. Pembinaan pranata budaya lokal atas swadaya lokal, tanpa harus dikonotasikan dengan "pengarahan" atau "pengaturan" yang berlebihan, dan yang penting lagi adalah upaya-upaya yang mengarah pada semakin mandirinya pranata seni, budaya, adat, tradisi tersebut;
3. Dalam kaitan dengan poin di atas, perlu dilakukan inventarisasi pranata-pranata tersebut, khususnya yang berada di kawasan pusat pengembangan industri, dan mengusulkan agar pusat-pusat industri tersebut menjadi semacam "bapak angkat" bagi pranata-pranata dimaksud, tanpa harus mencampuri masalah yang berkaitan dengan ciri utama setiap pranata;
4. Perlu semakin ditingkatkannya publikasi hasil-hasil penelitian bidang seni, kebahasaan, keagamaan dan cabang-cabangnya, ceritera rakyat, legenda, mitos dan sebagainya, berikut analisis yang kritis terhadap aktualisasi dan relevansinya terhadap problematika kewajiman;
5. Perlu semakin dikembangkan dialog kebudayaan antaretnik dan penelitian terhadap masalah yang sama oleh pranata-pranata setempat dan daerah lain, keluar dari batas-batas geografis.

Penutup

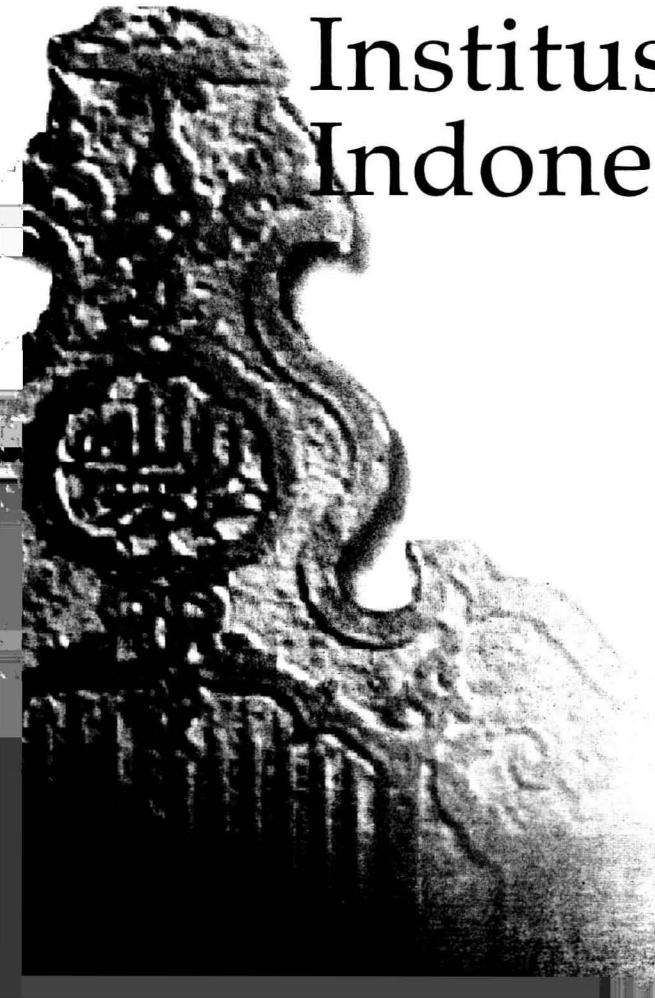
Perspektif sejarah dan kebudayaan senantiasa mengacu pada peningkatan kualitas manusia, yang tidak lepas dari akar tradisi yang menghidupinya. Kerangka nilai pertanyaan yang boleh jadi paling jujur untuk diajukan adalah, di manakah sebenarnya posisi tradisi Sunda dan kesundaan dalam konteks keIndonesiaan? Posisi dimaksud adalah posisi yang sangat alamiah dan bukan posisi artifisial, semu dan penuh kesementaraan.

Penentuan posisi yang obyektif dan jujur niscaya akan memperjelas muatan dan bobot permasalahan yang dihadapi tradisi Sunda dan kesundaan, atau kelompok apapun. Kesinambungan, kelengkapan dan tingginya aktivitas sebenarnya merupakan beberapa indikator untuk menentukan dan mengukur secara obyektif tradisi Sunda serta kesundaan dalam konteks keIndonesiaan. Di lain pihak, kemandirian dari lembaga-lembaga/pranata tradisi Sunda/kesundaan adalah salah satu tolok ukurnya. Meskipun, sebagaimana halnya pranata budaya dari

daerah lain, ia menghadapi kendala dan permasalahan yang nyaris serupa.

Bagaimanapun, tradisi Sunda dan kesundaan merupakan salah satu pilar dari "peradaban" Jawa Barat, wilayah administrasi masa kini, serta merupakan puncak-puncak kedaerahan yang memang pernah tumbuh, berkembang dan eksis dalam kesatuan dan kebulatan kebudayaan nasional. Dalam perjalanan sejarahnya, tradisi Sunda dan kesundaan menyumbangkan khasanah keluhuran adabnya bagi integrasi nasional, yang juga mengakui eksistensi keberagaman sebagai isi, jiwa dan nafas dari konsep Bhinneka Tunggal Ika.

Oleh karena itu, pengembangan daya kuratif dan preservatif tradisi Sunda dan kesundaannya diarahkan pada upaya memperkuat identitas lokal, kebanggaan yang berakar pada kelekat dan ikatan primordial dan kesejarahan, yang koeksisten dengan puncak-puncak tradisi daerah lainnya, tanpa keangkuhan, sekalipun tidak terjebak dalam "amnesia sejarah". Kedaerahan, dalam arti positif, adalah sah dan faktual.



Bab VII

Perkembangan Institusi Islam Indonesia

1

Peran Umat Islam di Indonesia: Penjelajahan Masalah

Pembahasan ini akan diarahkan pada dua masalah; peranan umat Islam dalam perjuangan kemerdekaan, dan peranan umat dalam pembangunan. Pemisahan ini berdasarkan pemikiran praktis bahwa dari nuansa sejarah kedua peranan itu berbeda situasi dan kondisinya, sehingga antisipasinya dalam menangani kedua peranan itu bagi umat Islam Indonesia jelas berbeda dalam gerak maupun langkahnya.

Pertama, sebenarnya agak sulit untuk menjelaskan terminologi umat Islam Indonesia. Dari sudut mana kita ingin melihatnya? dari sudut jumlah berdasarkan statistik tentunya yang disebut umat Islam adalah mereka yang beragama Islam, jadi mereka 87% penduduk Indonesia. Mereka adalah umat (*ummah*). Kalau kriteria itu kita pakai maka persoalannya sudah tuntas, sebab setiap gerak langkah apapun yang dilakukan bangsa Indonesia, baik dalam perjuangan kemerdekaan maupun pembangunan, pada prinsipnya dilakukan untuk dan oleh umat Islam dengan tidak mengelilkan peranan masyarakat non-Muslim yang 13%.

Namun yang dimaksud umat Islam adalah sekelompok masyarakat yang memiliki ciri dan corak khas Islam sehingga setiap konsepsinya juga mengacu pada konsep Islam, yakni berdasarkan al-Quran dan Hadist. Jika ini yang dimaksud, maka dari dua masalah pokok yang akan diuraikan nanti—menyangkut peranannya dalam sejarah perjuangan kemerdekaan dan pada masa pembangunan—nuansanya agak lain. Maka untuk memudahkan persoalan, kita dapat mencampurkan saja kedua terminologi itu dengan pertimbangan bila ada konotas-

konotasi yang bertumpang tindih antara umat Islam Indonesia sebagai "ummah" (yakni yang 87%) dan kedua umat Islam Indonesia sebagai "Muslim" Indonesia.

Islamisasi Nusantara

Dilihat dari pemelukannya agama, mayoritas bangsa Indonesia beragama Islam. Saat ini jumlah penduduk sudah mencapai 170 juta. Dari jumlah itu umat Islam tidak kurang dari 140 juta jiwa. Dengan demikian jumlah umat Islam adalah yang terbesar di dunia. Hal ini merupakan fakta, betapa besarnya potensi umat Islam sebagai bagian yang tak terpisahkan dari kehidupan bangsa Indonesia. Kalau kita melihat ke belakang, umat Islam jelas telah melalui suatu perjalanan panjang dari sejarah bangsa Indonesia. Islam sudah hadir di Indonesia sama tuanya dengan hadirnya Islam sebagai agama yang diajarkan oleh Nabi Muhammad SAW kepada umatnya, yakni sejak abad pertama Hijrah.

Di masa permulaan agama Islam terbatas sebagai agama para musafir. Mereka datang dari luar Nusantara dalam rangka melakukan perdagangan di beberapa wilayah yang sudah berkembang sebagai pusat kegiatan ekonomi perdagangan. Catatan sejarah memberikan bukti kepada kita kedatangan bangsa Arab, Persia, dan Gujarat. Mereka kemudian menjadi penyebar Islam kepada masyarakat Nusantara, yang dilakukan dalam hubungannya dengan perdagangan. Diberitakan, waktu kehadiran mereka di masa-masa awal, yang terkonsentrasi di beberapa pelabuhan di Sumatera dan Jawa, sangat mungkin telah ada masyarakat Nusantara yang memeluk Islam. Namun jika dilihat dari penanggalan sejarah, hal itu tidak lebih tua dari abad ke-4 H/10 M, di mana ditemukan peninggalan sejarah yang menunjuk adanya komunitas Muslim di Nusantara. Jelasnya, proses Islamisasi di Nusantara telah melalui beberapa fase hingga perkembangannya yang pesat di abad ke-18.

Abad ke-1 sampai 4 Hijrah merupakan fase pertama proses kedatangan Islam di Indonesia. Ini antara lain ditandai oleh kehadiran para pedagang Muslim yang singgah di berbagai pelabuhan di Sumatera. Selain itu, fase ini juga didukung beberapa sumber tertulis, terutama sumber-sumber asing (Hamka dan Said, 1963; Naquib Alatas, 1969). Kapal-kapal dagang Arab sudah mulai berlayar ke wilayah Asia Tenggara sejak permulaan abad ke-7 M. Dari literatur Arab banyak ditemukan sumber berita yang mencatat perjalanan ke Asia Tenggara. Cerita tersebut umumnya berkaitan dengan perdagangan dan rute perjalanan, hanya sedikit yang menggambarkan kondisi penduduk dan adat istiadatnya.

Namun, penting dicatat bahwa sumber berita tersebut harus di-

analisis dengan teliti, karena ia sering kali merupakan berita tidak langsung yang dikutip para penulis Arab dari cerita para pedagang di negeri-negeri Asia Tenggara. Oleh karena itu, Paul Wheatley menge-mukakan bahwa di antara penulis Arab hingga abad ke-14 M hanya Abu Dulaf di Abad ke-10 dan Ibnu Battuthah yang benar-benar me-lakukan perjalanan ke wilayah Asia Tenggara sampai ke negeri Cina. Sementara penulis lain hanya berlayar hingga India atau sekitar teluk Persi (Groeneveld, 1960: 14).

Pertanyaan penting dalam kaitan ini adalah, apakah pada fase ini sudah terjadi integrasi yakni masuknya penduduk asli ke dalam Islam? Bukti yang cukup jelas untuk jawaban tersebut baru diperoleh jauh kemudian, yakni pada permulaan abad ke-13 M/7 H. Sangat mungkin, dalam kurun waktu abad ke-1-4 H/7-10 M telah terdapat hubungan perkawinan antara pedagang Muslim asing dengan pen-duduk setempat, sehingga kemudian membawa mereka masuk Islam. Di Jawa, walaupun pada kurun waktu di atas tidak disebut-sebut adanya persinggahan pedagang Muslim, terdapat sebuah batu nisan dari Fatimah binti Maimun yang berangka tahun wafat pada 475 H/ 1082 M. Makam itu terletak di di Leran, Gresik, bersama kelompok makam lain yang tidak berangka tahun.

Dari bentuk "maesan" dan jiratnya, makam-makam yang ditemu-kan bersama nisan Fatimah binti Maimun menunjukkan pola hias makam dari abad ke-16 M. Tulisan pada makam tersebut berbentuk huruf Arab kufi, yang memiliki beberapa kesamaan dengan sebuah makam di Pandurangga, yang termasuk wilayah Campa atau Viet-nam sekarang. S.Q. Fatimi berpendapat bahwa jenis tulisan pada nisan ini, yang berisi do'a, kemungkinan dibuat seorang penganut Syiah. Hal ini didasarkan argumen bahwa saat itu Muslim yang datang di Nusantara kebanyakan berasal berasal dari Persia yang kemudian bermukim di di timur jauh (Fatimi, 1963).

Selain bukti-bukti berupa makam kuno seperti di Leran, terdapat pula data lain yang dikemukakan dalam "Seminar Sejarah Masuknya Islam" (1963), yang menyatakan bahwa Islam pertama kali datang di Perlak pada abad ke-5 H. Ini dikemukakan oleh Aboe Bakar Atjeh setelah melihat daftar raja-raja Perlak yang dibuat H. Junus Djamil, yang diutarakan dalam Pekan Kebudayaan Aceh (1958). Dengan demikian pada abad ke-3-5 H terdapat sumber tertulis yang mencatat kehadiran kerjaan Islam di Sumatra, kendati belum bisa diperoleh data perbandingan dengan bukti tulisan-tulisan pada makam kuno. Makam-makam kuno di Sumatera berangka tahun tertua berasal dari abad ke-7 H/ 13 M.

Bila demikian halnya—bahwa berita dari sumber tertulis tentang

Perlak belum begitu jelas—maka makam Malik al-Shaleh yang terletak di Samudra, Aceh Utara, memberikan data lebih terang mengenai kehadiran Kerajaan Islam Pasai. Makam tersebut menyebutkan, Malik al-Shaleh wafat pada bulan Ramadhan 696 H/ 1297 M (Moquette, 1913: 10; Hill, 1960). Hal ini selanjutnya diperkuat sumber-sukses Cina, yang menyatakan bahwa pada akhir abad ke-13 kerajaan Pasai sudah mengirim utusan ke Cina, menyusul kedatangan utusan dari Cina sebelumnya. Ini diketahui dari berita Cina, *Yuan-Shih*, yang mengatakan bahwa sebuah misi Cina, dalam perjalanan pulang mereka dari Ma'bar (Coromandel) pada 1282, singgah di Samudra (*Sa-mata-la*) yang diterima penguasa setempat. Bahkan, raja mengirimkan dua orang utasan setingkat menteri bersama utusan tersebut ke Cina (Moquette, 1913).

Dari keterangan ini dapat diketahui, di akhir abad ke-13 Kerajaan Samudra Pasai tampak telah mampu bersaing dengan Sriwijaya. Kerajaan itu telah merebut jalur perdagangan di Selat Malaka, sebelum kemudian diteruskan kerjaan Islam besar yang berdiri masa berikutnya, kerjaan Malaka. Jadi, pada abad ke-14-15 kekuasaan politik Sriwijaya telah tersaingi oleh kedua kerajaan ini, baik ekonomis maupun politis, dan kontrol kekuasaan akhirnya berpindah ke tangan para penguasa Muslim yang terus berkembang pesat, khususnya di kerajaan Malaka pada abad ke-15. Pada abad tersebut kerajaan ini menjadi pemegang satu-satunya kontrol politik dan ekonomi di wilayah Melayu Nusantara.

Sementara itu, di wilayah lain di Nusantara, hanya pulau Jawa yang sudah menunjukkan bukti kuatnya peranan kelompok masyarakat Muslim, terutama di Pesisir Utara. Kehadiran makam-makam kuno di Troloyo, dekat Trowulan, dengan angka tahun tertua adalah 1290 caka atau 1368-1369 M (Damais, 1982: 4), telah menarik perhatian tentang kemungkinan adanya masyarakat Muslim di dekat pusat Kerajaan Majapahit. Pusat-pusat perdagangan di pesisir utara, yakni Gresik, Demak, Cirebon, dan Banten sejak akhir abad ke-15 dan awal abad ke-16 telah menunjukkan kegiatan keagamaan dari para wali di Jawa. Kegiatan keagamaan ini mulai memasuki wilayah politik ketika Kerajaan Demak tampil sebagai sebuah kerjaan Islam pertama di Jawa pada pertengahan abad ke-16 M, dan berhasil menyerang ibukota Majapahit (Pigeaud, 1976).

Sejak itu, Islam di Jawa telah berperan sangat penting di bidang politik. Para wali di Jawa, dengan bantuan kerjaan-kerjaan Islam Jawa—mulai Demak, Pajang dan selanjutnya Mataram—dapat meluaskan pengembangan Islam. Tidak hanya terbatas di seluruh daerah-daerah penting di Jawa, tetapi juga di beberapa wilayah lain di luar pulau

Jawa, seperti Banjarmasin, Hitu, Ternate, dan Tidore serta daerah Lombok, dan sebagainya (Pigeaud, 1976).

Masa Kolonialisme

Bersamaan dengan kebangkitan beberapa kerajaan Islam di Nusantara, muncul pula kelompok-kelompok pedagang asing yang memiliki tujuan memonopoli perdagangan. Maka sejak itu terjadi persaingan, yang kemudian melahirkan konflik fisik awal abad ke-17 hingga awal abad ke-20. Pada mulanya, pertikaian terjadi akibat persaingan dagang antara dua kekuatan yang seimbang: kekuasaan politik pribumi yang merdeka dengan pihak asing yang berhasrat menghapus kemerdekaan pribumi, yakni para pedagang Eropa. Itulah sebenarnya titik awal dari apa yang kemudian disebut sebagai "perjuangan kemerdekaan", yang mulai awal abad ke- 17 ketika hak dan kemerdekaan raja-raja dan rakyat Nusantara yang beragama Islam mulai dirampas kemerdekaan politiknya oleh pihak Eropa.

Dalam persaingan antara dua kekuatan ini, kalangan penguasa pribumi, karena faktor sarana perang dan strategi, kalah dibanding bangsa Eropa. Dan di antara para pedagang Eropa itu Belanda paling unggul. Dengan begitu, masa surut kemerdekaan dan kedaulatan bangsa ini telah mulai, dan terus berlangsung hingga 1945. Bukti-bukti sejarah yang panjang ini dapat kita lihat dari sederetan pahlawan bangsa yang beragama Islam dari berbagai ragam kelompok masyarakat yang sebagian besar Muslim. Begitu pula hal yang sama bisa kita lihat di masa-masa perjuangan kemerdekaan untuk melahirkan Republik Indonesia ini.

Namun, dalam perkembangannya kemudian, masyarakat Nusantara melihat kenyataan sebaliknya, yakni takluknya Belanda di tangan bangsa Jepang. Sejak saat itu, bangsa Indonesia yang telah lama berperang melawan Belanda, tiba-tiba terperangah oleh kenyataan bahwa bangsa Eropa dapat dengan mudah bertekuk lutut pada bangsa Jepang. Hal ini selanjutnya membangkitkan kembali semangat bangsa Indonesia untuk berjuang. Dan semangat inilah yang kemudian dimanfaatkan Jepang untuk membangun "Asia Timur Raya". Slogan yang populer masa itu adalah "Asia telah kembali kepada bangsa Asia". Jepang mulai memobilisasi kekuatan rakyat untuk kepentingan mereka.

Pada masa-masa awal kekuasaanya di Nusantara, Jepang melihat pentingnya agama, khususnya Islam, dalam kehidupan masyarakat. Mereka melihat kenyataan bahwa saat itu dua kekuatan organisasi Islam mempunyai basis kuat di masyarakat, NU dan Muhammadiyah. NU memiliki basis di pedesaan dan pesantren-pesantren tradisional.

nal, sementara Muhammadiyah memiliki basis di perkotaan (Projokusumo, 1985). Maka mereka merasa perlu menghargai agama dan memimpin agama, dan selanjutnya memberi prioritas dengan menerapkan kebijaksanaan khusus terhadap umat Islam.

Jepang pada 10 Juli 1942 membentuk sebuah badan yang diberi nama "Badan Permusyawaratan Umat Islam". Organisasi ini didirikan untuk mengisi kekosongan organisasi keagamaan yang bisa digunakan Jepang untuk kepentingan penjajahan mereka. Dalam organisasi ini Abikusno, seorang tokoh PSII, diangkat sebagai ketua. Dari wadah seperti inilah kemudian berkembang berbagai organisasi yang lebih luas, baik dalam ruang lingkup kerja dan pendukungnya. Organisasai ini merupakan embrio lahirnya Majlis Islam Ala Indonesia (MIAI), sebagai organisasi Islam terbesar selama pendudukan Jepang. Sampai saat ini masih menjadi pertanyaan siapakah sebenarnya yang dianggap sebagai wakil Islam yang memegang peranan penting dalam kerja sama dengan pemerintah Jepang, sekaligus juga menjadi pemimpin masyarakat yang bisa menjadi perantara di antara keduanya? Ada dua pilihan yang menjadi sentralnya, yakni para ulama dan pemimpin partai.

Politik dan Organisasi Islam

Dalam perkembangan kemudian, para pemimpin Islam yang duduk dalam MIAI sadar bahwa melalui MIAI mereka harus berjuang menjadikan MIAI sebagai organisasi pembela dan pembawa kemajuan Islam. Organisasi ini diharapkan bukan sekadar perantara dengan Jepang, tapi bisa bergerak lebih dari apa yang diinginkan oleh Jepang. Dengan kata lain, MIAI menjadi bumerang bagi Jepang karena melalui organisasi inilah umat Islam untuk pertama kalinya dapat bersatu dalam satu wadah. Inilah setidaknya hikmah awal dari berdirinya MIAI untuk kepentingan Islam serta kemerdekaan dan perjuangan bangsa. Maka selain mendirikan perguruan tinggi Islam sebagaimana diinginkan Jepang, langkah positif MIAI lain untuk umat Islam—tentu di luar keinginan Jepang—adalah mendirikan baitul mal (*bait al-mal*) di seluruh Jawa. Dengan baitul mal ini MIAI berkeinginan agar zakat dapat disalurkan kepada satu badan yang bertanggung jawab, sehingga pemakaianya sesuai dengan ajaran dan hukum Islam. Hanya, sayangnya, lembaga ini tidak berjalan lama karena menghadapi tantangan dari Jepang.

Dari segi organisasi, kehadiran Masyumi (Majelis Syuro Muslimin Indonesia) pada 22 Nopember 1943 dapat dianggap sebagai wadah pemersatu berbagai organisasi Islam. Kepengurusan organisasi tersebut pada saat berdirinya secara keseluruhan terdiri dari para ulama

dan bukan para pemimpin organisasi. Oleh karena itu, ketua Masyumi pertama adalah K.H. Hasyim Asyari, seorang kiyai yang dianggap sebagai "Syaikhul Islam" oleh para ulama di Jawa Tengah dan Timur, dan juga seorang pendiri NU. Ia adalah pemimpin pesantren terkenal, Tebuireng. Di Masyumi ia didampingi unsur-unsur ulama lain baik dari NU maupun Muhammadiyah, yakni K.H. Mansur dari Muhammadiyah sebagai wakil ketua bersama seorang kiyai dari NU, K.H. Wahid Hasyim. Ketua Muhammadiyah, K.H. Bagus Hadi-kusumo, dan Ketua NU, K.H. Abdul Wahab diangkat sebagai penasehat.

Beberapa organisasi yang dipimpin ulama dari Jawa Barat selanjutnya juga bergabung, yakni PUI (Persatuan Umat Islam) dari Majalengka yang dipimpin oleh K.H. Abdulhalim dan PUI di Sukabumi pimpinan K.H. Ahmad Sanusi. Untuk daerah-daerah lain di Sumatera, peranan ulama dalam perjuangan di zaman Jepang juga tampak dominan. Peran tersebut dilakukan melalui berbagai organisasi perjuangan yang tumbuh, seperti PUSA di Aceh, Persatuan Ulama Sumatera Timur, kemudian Majelis Islam Tinggi di Sumatera Barat pada awal 1942 yang didukung oleh ulama baik dari Muhammadiyah dan Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti), dan organisasi-organisasi lain (Lukman Sinar, 1972).

Selain terhadap para ulama, Jepang juga memobilisasi pemuda untuk kepentingan mereka. Organisasi pemuda yang pertama kali didirikan adalah Barisan Pemuda Asia Raya pada 11 Juni 1942, dan selanjutnya Angkatan Pemuda, *Seinendan*, pada 29 April 1942. Para pemuda Indonesia dimobilisasi dari tingkat kota kabupaten sampai ke desa dengan slogan membina kemakmuran Asia Timur Raya. Pada 13 Oktober 1943 terbentuklah Tentara Pembela Tanah Air (Peta) dengan slogan, insaf akan cita-cita dan kepentingan membela tanah air di bawah pimpinan bala tentara Dai Nippon.

Belakangan diketahui bahwa organisasi-organisasi yang dibentuk Jepang itu semata-mata dimaksudkan untuk kepentingan pendudukan dan kejayaan tentara Jepang. Hal ini selanjutnya menjadikan Peta berbalik menjadi anti Jepang, walaupun dilakukan secara sembunyi-sembunyi. Peristiwa sosial ekonomis yang menimpa rakyat Indonesia, seperti kemelaratan karena kerja paksa (*romusha*), dan kesejahteraan yang tidak pernah memadai bagi anggota tentara Peta, telah menimbulkan semangat baru bagi anggota Peta di mana mereka menjadi benar-benar bertekad membela tanah air melawan penjajahan Jepang. Latihan militer yang diberikan Jepang telah menempa semangat juang para anggota tentara Peta. Beberapa insiden kecil akibat ketidakpuasan tersebut memuncak dengan terjadinya peristiwa Blitar pada Peb-

ruari 1945, yakni pemberontakan tentara Peta (Nugroho Notosusanto, 1979: 79-81). Pemberontakan ini memang dapat dipadamkan, namun telah mempertebal tekad anggota Peta lain untuk berjuang merebut kemerdekaan dari penjajahan.

Kecuali Peta yang bersifat militer penuh, Jepang juga mendirikan tentara atau kesatuan semi militer. Mula-mula mereka membentuk barisan yang disebut Barisan Pelopor. Barisan ini merupakan kesatuan yang berasal dari berbagai organisasi. Sejalan dengan itu, Jepang juga mendirikan barisan semi militer lain yang berunsur Islam, Hizbul-lah, pada Pebruari 1945. Dengan lahirnya Hizbul-lah terbuka kesempatan bagi para kiyai dan santri untuk ikut berjuang, yang kelak memegang peranan cukup penting dalam perjuangan kemerdekaan.

Hizbul-lah pertama kali dipimpin K.H. Zainul Arifin, seorang tokoh NU, didampingi wakilnya, seorang pemuda dari JIB (*Jong Islamiten Bond*), Mohammad Roem. Berdirinya Hizbul-lah didukung organisasi-organisasi lain seperti PSII, Muhammadiyah, NU. Dalam memobilisasi anggota, Hizbul-lah mengajak para santri dan remaja Muslim untuk turut serta dalam perjuangan kemerdekaan Indonesia. Bahkan, saat menjelang kemerdekaan, Hizbul-lah melatih para anggotanya dengan latihan kemiliteran. Di antara tokoh yang ikut membina latihan kemiliteran dan kaderisasi Islam di Hizbul-lah adalah Abdul Kahar Muzakkir, seorang pemuda yang lama belajar di al-Azhar, Mesir.

Sejak akhir 1943 kejayaan Jepang di Asia sebenarnya sudah mulai surut. Pukulan dari Sekutu makin menghebat. Awal tahun 1945 merupakan titik balik kekuasaan Jepang. Di berbagai tempat di Asia, Jepang mengalami kekalahan. Namun, kekuasaan Jepang di Indonesia masih dapat berdiri tegak, dan berita tentang kekalahan Jepang di beberapa tempat di luar Indonesia tidak pernah sampai ke Indonesia karena radio dan pers disensor keras. Hanya saja, angin politik Jepang sudah mulai berubah. Mereka sudah menawarkan politik baru, yakni "iming-iming" kemerdekaan kepada para pemimpin bangsa Indonesia. Soekarno yang diangkat menjadi Ketua Dewan Penasehat Pusat (Chusangi)—beserta dua orang tokoh nasional lain, Hatta dan K.H. Bagus Hadikusumo—diundang ke Tokyo untuk menerima penjelasan tentang rencana kemerdekaan Indonesia. Ketiga pemimpin tersebut, yang sempat bertemu Kaisar Hirohito, menyatakan keinginan bangsa Indonesia untuk merdeka tetapi tidak mendapat jawaban positif dari pihak Jepang.

Salah satu peristiwa politik menjelang kemerdekaan adalah didirikannya BPUPKI (Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia) pada tanggal 1 Maret 1945. BPUPKI beranggotakan 70 orang, terdiri dari berbagai unsur kekuatan politik dan masyarakat

Indonesia. Sidang BPUPKI diarahkan pada perumusan dan pembuatan rancangan Undang Undang Dasar. Perdebatan serta diskusi di antara anggota yang mewarnai jalannya sidang mencerminkan sebuah toleransi. Mereka lebih menonjolkan kesatuan dan kebersamaan, yang kelak mewarnai rumusan-rumusan Undang Undang Dasar yang kemudian menjadi UUD 1945. Di situ semua pihak berkeinginan, rumusan Undang Undang Dasar nantinya dapat menjamin kesatuan dan persatuan bangsa Indonesia. Sementara sidang BPUPKI berjalan, tampak adanya perubahan sikap dari pemerintah Jepang yang ingin segera memberikan kemerdekaan pada Indonesia. Maka dibentuklah sebuah panitia yang disebut Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI). Pada 7 agustus 1945 BPUPKI dibubarkan, dan PPKI resmi berdiri.

Sementara itu, bersamaan dengan diumumkan serta diresmikannya PPKI, di berbagai tempat di luar Indonesia, Jepang telah mengalami kekalahan demi kekalahan yang cukup telak. Tanggal 6 Agustus 1945 Hiroshima telah dibom atom dan pada 9 Agustus 1945 giliran kota Nagasaki, sehingga hanya dalam beberapa detik ratusan ribu jiwa di kedua kota itu menjadi korban. Tanggal 14 Agustus 1945, ketika Soekarno, Hatta dan Dr. Radjiman yang diundang Jenderal Terauchi mengunjungi Saigon datang kembali di pelabuhan udara Kemayoran. Pada saat itulah Jepang secara resmi telah menyerah kepada Sekutu.

Ketika Hatta sampai di rumah, ia telah ditunggu Syahrir yang mendesaknya supaya Soekarno segera mengumumkan kemerdekaan Indonesia tanpa menunggu persetujuan PPKI. Pada saat itu Soekarno menolak mengumumkan kemerdekaan karena harus berunding dulu dengan anggota PPKI.

Catatan sejarah antara tanggal 14 Agustus hingga waktu subuh 17 Agustus 1945, saat kemerdekaan Indonesia diproklamasikan, merupakan peristiwa sejarah yang paling mengesankan dan sangat penting dalam rekonstruksi perjuangan bangsa. Pada hari-hari tersebut terjadi pertentangan antara Soekarno-Hatta di satu pihak dan para pemuda pimpinan Wikana di pihak lain, yang memaksa Soekarno memproklamasikan Kemerdekaan Indonesia setelah sebelumnya dilakukan penyalutan atas Soekarno dan dibawa ke Rengasdengklok.

Namun, baik para pemuda maupun tokoh-tokoh lain akhirnya menyadari bahwa saat itu Soekarno-Hatta adalah figur nasional sebagai wakil bangsa. Maka pada pagi hari tanggal 17 Agustus 1945 beberapa ratus pemuda berkumpul di halaman rumah Bung Karno, jalan Pegangsaan Timur 56. Sementara itu, penyusunan pidato kemerdekaan dilakukan semalam suntuk di rumah Maeda, dan pada jam 03.00 subuh teks proklamasi telah siap dan diketik oleh Sayuti Melik. Te-

pat jam 10.00 Soekarno tampil di depan corong radio membacakan teks proklamasi.

Hal paling mengesankan, setelah pembacaan teks proklamasi Soekarno berkata, "Demikian Saudara-saudara, kita sekarang telah merdeka. Tidak ada satu ikatan lagi yang mengikat tanah air kita dan bangsa kita. Mulai saat ini kita menyusun negara kita, negara merdeka Republik Indonesia, merdeka, kekal, dan abadi. Insya Allah, Tuhan memberkati kita" (Kenichi Gato, 1967: 9-17). Menyimak seluruh proses sejarah perjuangan kemerdekaan, terutama sejak masa Jepang hingga proklamasi, terlihat jelas peranan dan partisipasi aktif umat Islam sebagai warga masyarakat yang sama mencita-citakan kemerdekaan bangsa.

Kita tidak bisa memilah-milah peranan umat Islam itu hanya terbatas dalam organisasi, ulama, pemuda dan sebagainya. Yang jelas, kehadiran dan partisipasi mereka sangat besar. Dan, yang terpenting, mereka sejak awal melalui wakil-wakilnya menerima secara utuh UUD 1945. Semua itu tercermin dalam notulen sidang-sidang BPUPKI dan PPKI, di mana wakil-wakil umat Islam, seperti yang ditunjukkan K.H. Bagus Hadikusumo, menerima secara utuh seluruh rumusan UUD yang kemudian kita kenal sebagai UUD 1945.

Peranan Umat Islam dalam Pembangunan

Masa sejak proklamasi kemerdekaan hingga permulaan Orde Baru merupakan satu fase sejarah yang panjang, di mana umat Islam "larut" dalam zamannya. Bila itu disebut fase, dari 1945 hingga 1965 ada tiga fase "kelarutan umat" dalam kurun sejarah bangsa Indonesia: pertama fase 1945-1950, di mana Indonesia memproklamirkan kemerdekaannya. Di sini mereka berjuang melawan hadirnya tentara Sekutu, di mana Belanda ikut membonceng dan hendak menjajah kembali Indonesia, yang baru berakhir di 1950, ketika Belanda menyatakan "mengakui kedaulatan Indonesia". Dalam sejarah bangsa episode sejarah ini disebut perang gerilya.

Fase kedua adalah tahun 1950-1960. Masa ini Indonesia benar-benar sedang mengisi kemedekaan untuk bangsanya yang penuh dengan gejolak, di antaranya adalah pemberontakan di daerah-daerah seperti PRRI, Permesta, DI/TII dan sebagainya. Di samping itu, fase ini sekaligus merupakan batu ujian bagi bangsa kita untuk menguji model demokrasi, yakni "demokrasi parlementer", yang kemudian ditutup dengan Dekrit Presiden 5 Juli 1959 yang menyatakan Indonesia kembali ke UUD 1945. Fase berikutnya adalah antara tahun 1960-1965. Indonesia menghadapi demokrasi terpimpin yang membawa kehancuran ekonomi bangsa melalui proyek-proyek mercusuar pemimpin

politiknya, dan mengabaikan tatanan ekonomi dan kepentingan hidup sehari-hari rakyat kecil.

Dalam pandangan pendukung Orde Baru, fase-fase Demokrasi Liberal dan terutama demokrasi terpimpin disebut Orde Lama. Orientasi pemikiran para pemimpin Orde Lama terlalu bersifat ideologis dan politis (Albert Wijaya, 1982). Sehingga, skibatnya, persoalan-persoalan praktis yang menyangkut hajat hidup rakyat sehari-hari terabaikan, dan rakyat sering digiring oleh kekuatan pemimpin massa untuk berbondong-bondong mendengarkan pidato-pidato kosong yang bersifat slogan untuk mengalihkan perhatian rakyat dari masalah ekonomi yang rumit. Dengan kata lain, dalam pengertian sederhana, kepentingan rakyat sama sekali tidak diprioritaskan (Fachry Ali dan Bachtiar Efendy, 1986)

Para pendukung Orde Baru melihat bahwa cara berfikir dan tindakan para pemimpin Orde Lama ini harus dibayar mahal, karena kemudian melahirkan berbagai krisis politik dan ekonomi, baik masa "demokrasi parlementer" maupun "demokrasi liberal" (Feith, 1964), sampai demokrasi terpimpin (McVey, 1967). Ekonomi Indonesia sangat terbengkalai, sehingga ketika dimulai pembangunan di awal Orde Baru telah terjadi apa yang disebut "*hyperinflation*" (Both dan Mclawley, 1963: 3). Sejalan dengan itu, ketika Orde Baru melaksanakan pembangunan, terdapat jumlah utang luar negeri yang cukup besar, rusaknya sarana transfortasi, dan mandegnya industrialisasi, yang menyebabkan terjadinya krisis ekonomi, sosial, dan politik. Atas dasar kejadian dan fenomena itu, para pendukung Orde Baru telah menciptakan suatu *counter idea* yang disebut pragmatisme, yakni berupa deideologisasi dan depolitisasi menuju "program oriented".

Masa Orde Lama (1960-1965) telah mendasari suatu pemikiran dan perubahan konseptual dalam gerak dan langkah para pemimpin dan umat Islam. Mereka bersama-sama ABRI dan kekuatan rakyat lain, melahirkan Orde Baru dalam berbagai kegiatan melalui kesatuan aksi (KAMI, KAPPI, KAPI, KASI), di samping berbagai aksi kesatuan lain. Dengan demikian, peran umat Islam melalui organisasi formal dan non-formal sangat dominan. Hampir di setiap kesatuan aksi itu, melalui berbagai saluran organisasi sosial, umat Islam telah berperan cukup dominan dalam melahirkan dan mewujudkan Orde Baru.

Reaktualisasi Umat Islam Masa Orde Baru

Pemerintah Orde Baru telah melakukan restrukturisasi yang sangat mendasar, terutama pembangunan ekonomi dan sosial-politik. Orde Baru menyadari bahwa pergolakan politik selama masa Orde Lama telah menyebabkan terjadinya ketidakstabilan politik, dan sangat

mengganggu kehidupan nasional secara keseluruhan. Oleh karena itu, Orde Baru menciptakan sistem baru yang disebut Trilogi Pembangunan, yakni pemerataan, pertumbuhan ekonomi, dan stabilitas nasional.

Bersamaan dengan itu, sejak lahirnya Orde Baru hingga sekarang telah timbul sebuah fenomena baru yang cukup menggembirakan, yakni menjamurnya gerakan atau kelompok "remaja Islam". Mereka bergabung dalam berbagai himpunan maupun organisasi formal dan non-formal, terutama gerakan remaja masjid. Penting pula diingat, Orde Baru telah memberikan fasilitas ibadah, terutama masjid-masjid yang telah maju pesat. Fenomena lain, meskipun secara kuantitatif tidak banyak tetapi secara kualitatif cukup memadai, yakni munculnya para intelektual muda Islam dengan pemikiran-pemikiran Islam yang modern.

Di kalangan intelektual Islam yang sedikit itu, persepsi tentang modernisasi yang menjadi isu sentral pembangunan Orde Baru ternyata tidak seragam. Pertama adalah mereka yang responsif dalam melihat modernisasi sebagai salah satu model untuk memajukan umat, dan kedua menekankan kaitannya dengan doktrin Islam, sehingga melihat modernisasi identik dengan sekularisasi dan hal ini bisa memojokkan peranan umat Islam yang tidak responsif dengan pembangunan. Bagi mereka, modernisasi identik dengan sekularisasi, yang akan berakibat tersudutnya Islam secara mayoritas, karena mereka ternyata tidak mampu secara ekonomis bersaing dengan kelompok lain dalam pembangunan.

Anggapan ini tentu saja baru bersifat asumsi yang belum dibuktikan dengan penelitian mendalam. Namun, adalah kenyataan yang tidak dapat dibantah bahwa kalangan Islam yang mayoritas ini pada hakikatnya mereka yang berada "di bawah garis kemiskinan". Mereka selama ini sebenarnya bukan subyek pembangunan, tetapi obyek pembangunan. Meskipun, melalui program pembangunan, di antara mereka ada yang terangkat sedikit demi sedikit dari "bawah garis kemiskinan" ke kelompok berpenghasilan "menengah".

Jadi kendala-kendala yang ada di kalangan umat Islam dalam mengantisipasi pembangunan lebih banyak bersifat internal. Selama kendala-kendala itu belum dapat dikikis, maka peran umat Islam dalam pembangunan tetap akan minim. Ada satu pertanyaan yang masih perlu dijawab, Bukankah para pelaku Orde Baru yang kini duduk dalam pemerintahan dan terlibat dalam merumuskan konsep-konsep pembangunan mayoritas beragama Islam? Kalau memang ya, maka pemecahannya jelas, tertuju pada masalah internal umat Islam sendiri.

Dengan mengambil istilah Fachry Ali, umat Islam kini ada dalam dua kategori: tradisionalis dan modernis. Walaupun belum dilakukan penelitian secara khusus dengan perangkat statistik, namun bisa dijamin bahwa kelompok tradisionalis merupakan kelompok terbesar dibanding yang modernis. Kalau kita mengambil istilah lain, maka sebagian besar yang tradisionalis adalah "kelompok marginal". Oleh karena itu, mau tidak mau harapan itu harus digantungkan pada kaum modernis dan intelektual. Mereka diharapkan bisa mencari model-model untuk memajukan umat agar lebih berperan dalam pembangunan, tidak sebagai obyek tetapi sebagai subyek pembangunan.

2

Departemen Agama: Aspirasi Politik Umat Islam Indonesia

Departemen Agama (Depag) RI berkembang semakin mantap. Kela-hiran Depag adalah untuk melaksanakan amanat Pembukaan UUD 1945 dan pasal 29 Ayat (1) dan (2) serta penjelasannya. Pasal di atas mengamanatkan kepada Pemerintah dan Negara Indonesia agar melakukan pengaturan, kebijakan dan langkah-langkah dalam rangka merealisasikan kedudukan agama dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Sementara itu, Peraturan Pemerintah No. 33 Tahun 1949 juncto Peraturan Pemerintah No. 8 Tahun 1950, menegaskan bahwa tugas dan kewajiban Departemen Agama adalah melaksanakan azas Ketuhanan Yang Esa (Alamsyah Ratu Prawirane-gara, 1982: 10).

Selama 25 tahun pelaksanaan Pembangunan Jangka Panjang I (1969-1994), tugas pokok, fungsi, wewenang dan tata kerja Depag diarah-kan pada: (1) peningkatan penghayatan dan pengamalan agama dalam rangka mempertinggi dan memperkuat mental, moral dan akhlak manusia Indonesia, dan (2) meningkatkan peran agama sebagai pem-beri motivasi, jiwa dan semangat pembangunan serta sebagai penggerak dan pengarah potensi ummat beragama untuk pembangunan nasional. Untuk itu, Departemen Agama RI antara lain mengusahakan (1) tetap terpeliharanya suasana kerukunan hidup beragama serta pem-budayaan Pancasila, (2) mengarahkan kegiatan penerangan dan penyuluhan, dan (3) meningkatkan usaha bimbingan hidup beragama (Re-publik Indonesia, 1989: 780).

Masalah yang amat menarik dalam menelusuri sejarah Departemen Agama RI dalam 50 tahun Indonesia Merdeka, antara lain:

1. Sejauhmanakah bukti-bukti sejarah memperkuat asumsi bahwa negara (dalam bentuk apa pun) mengatur kehidupan beragama tanpa mengurangi hak-hak dasar masing-masing agama untuk melaksanakan kewajiban agamanya?
2. Sejauhmana pulakah peranan sejarah umat Islam Indonesia sebagai mayoritas untuk turut meletakkan fondasi eksistensi Departemen Agama dan peri kehidupan beragama di Indonesia.

Merunut Benang Merah Sejarah

Peran negara dalam tata kehidupan beragama sudah memiliki alur sejarah yang panjang di Nusantara. Hal itu telah dimulai dengan tata kehidupan dan sifat religius masyarakat Nusantara sebelum kedatangan tradisi besar Hindu, Islam dan Eropa (Kristen). RP Soejono (1977) menyatakan bahwa masyarakat di desa-desa pada masa proto sejarah telah melaksanakan pemujaan-pemujaan terhadap leluhur mereka. Hal ini telah menimbulkan tata kehidupan yang menjaga agar tingkat laku setiap anggota masyarakat di dunia ini sesuai dengan tuntutan hidup di alam arwah. Dari sini selanjutnya dapat diambil kesimpulan bahwa dalam unit-unit masyarakat sederhana telah hadir pranata-pranata sosial yang berkaitan dengan tata-cara pelaksanaan sistem religi mereka.

Masyarakat Nusantara pada dasarnya telah mencapai kemapanan budaya yang sedemikian sejak masa-masa awal, tepatnya ketika mereka bertemu dan mengadakan kontak dengan tradisi besar dari India. Pada masa itu masyarakat Nusantara bisa dengan baik menerima masukan anasir-anasir peradaban baru, seperti aksara phallawa, prenagari, dewanagari dan tamil, pola penyusunan masyarakat dengan sistem kasta, bahasa sanskerta, sistem pemerintahan kerajaan, serta tentu saja agama Hindu dan Buddha berikut sekte-sektenya (Ambary, 1993:8).

Kajian Kusen, Sumijati dan Inajati (1993: 91-115) antara lain menyatakan bahwa pada masa Majapahit terdapat tiga pejabat pemerintah yang mengurus agama, yaitu *dharmaadhyaksa i kasyaiwan*, *dharmaadhyaksa i kasogatan* dan *menteri her haji*, yang masing-masing mengurus agama Siwa, Buddha dan aliran Karsyan. Pejabat-pejabat tersebut dibantu pula oleh pejabat bawahan yaitu *dharma upapati* yang mengurus sekte-sekte tertentu seperti *bhairawapakca*, *saurapakca* dan *siddhantapakca*. Disamping itu masih ada aliran kepercayaan yang dianut masyarakat secara luas, yakni kepercayaan Jawa asli.

Pengaturan dan realitas pelaksanaan ritus masing-masing agama oleh

negara atau pemerintah tidak mengalami benturan berarti. Ini bisa dilihat misalnya pada dekatkannya simbol-simbol dewa dalam pantheon Hindu dan Buddha, seperti tampak pada gelar raja R. Wijaya, Hayam Wuruk, Kertanegara dan sebagainya. Negara dengan demikian memiliki pranata atau lembaga yang secara khusus mengatur pelaksanaan kehidupan beragama. Tentang bagaimana keberagaman tersebut berdampingan secara damai dapat dicermati kajian Edi Sedyawati dan Ph. Subroto (1993: 2-11). Kedua sarjana tersebut mengkaji materi-materi sejumlah prasasti dan naskah kuna (*kakawin*), yang membuktikan adanya pola-pola saling mengacu sistem kedewaan satu sama lain, yakni antara Hindu dan Buddha beserta sekte-sektenya. Agama-agama tersebut saling berkait seperti yang dimuat dalam prasasti *Klurak* (782 M).

Pada abad ke-14 dan 15 M, ketika kerajaan Majapahit sedang mencapai masa kejayaannya, sangat boleh jadi sudah ada ulama yang mukim di Majapahit. Mereka lambat laun memberikan tuntunan syiar Islam. Kehadiran mereka juga tercatat dalam kesaksian Ying-yai Sheng-lan (1416 M), yang menyebut bahwa klasifikasi penduduk Majapahit terdiri dari: Orang-orang Islam yang datang dari barat dan telah mapan di sini; Orang-orang Cina dari Canton, Chang Chou dan Chu'an-Chau, mereka telah bertempat tinggal di sini dan banyak yang beragama Islam; dan Penduduk asli, banyak diantara mereka adalah orang kaya. Bukti lain dari kehadiran Islam di atas adalah adanya makam Fatimah binti Maemun (475 H/1382 M) dan Maulana Malik Ibrahim (882 H/1419 M) di daerah Gresik Jawa Timur.

Begitu pula masa pemerintah Hindia Belanda. Masalah kehidupan agama diatur dalam sebuah kebijakan spesifik. Pemerintah Belanda saat itu menerapkan apa yang disebut *azas receiptio in complex* yakni membebaskan hukum Hindu bagi penduduk yang beragama Hindu, hukum Islam bagi penduduk Muslim, dan hukum Kristen bagi umat Kristiani (Soekanto, 1958: 50-54).

Kehidupan beragama umat Islam, serta umat agama lain di Indonesia, kembali diatur oleh negara pada masa pemerintahan militer Jepang melalui pembentukan *Shumumbu* (semacam kantor urusan agama). Kantor ini memiliki dua seksi yaitu *Shumuka* yang bertugas untuk mempelajari aktivitas agama dan upacara agama, hukum dan kebudayaan Islam, dan *Kantokuka* yang bertugas mengurus tempat ibadah dan mengatur kontak-kontak dengan para pemimpin agama (Benda, 1985: 273). Melalui *Osamu Seirei* No. 37/1943, pemerintah militer Jepang membentuk semacam "dewan" (tempat bertanya dan meminta pertimbangan jadi bukan semacam dewan perwakilan rakyat). Salah satu tugas utama dewan adalah mengurus masalah-masalah yang ber-

kaitan dengan kehidupan agama di Nusantara, yang kemudian dijalankan oleh *Kyooikukyoku* seperti dijabarkan dalam *Osamu Sirei No. 43/2603* (Bayu Surianingrat, 1981: 81).

Aspirasi Politik Umat Islam

Terdapat setidaknya tiga pola sosialisasi Islam di Nusantara, yakni (1) Kota-kota menjadi pusat perdagangan dan basis komunitas Islam, dan dari situ raja atau penguasa kemudian diislamkan. Sosialisasi Islam digerakkan dari istana, seperti pada kerajaan Gowa-Tallo, Bone, Wajo dan Bima; (2) unsur-unsur elite kerajaan berguru ke pusat pendidikan Islam di Giri, Gresik, seperti dilakukan Ternate; dan (3) Kesultanan Islam dibantu menaklukkan raja vasalnya. Ini terjadi pada kasus kerajaan Demak yang membantu Kerajaan Banjar menaklukkan kerajaan Daha, asal penguasanya harus masuk Islam (Prodjokusumo et al, 1991: 85-86).

Dari kajian sejarah, peran ulama dan pesantren di Nusantara dapat diurutkan secara kronologis sebagai berikut:

1. Abad 12 sampai pertengahan abad 15, pesantren berkembang sebagai sarana sosialisasi Islam dan pendidikan kader ulama dan pemimpin. Pada fase ini ulama-ulama dari luar Nusantara berperan mengislamkan wilayah Nusantara.
2. Akhir abad 15 sampai pertengahan abad 16 M, pesantren menjadi salah satu pusat pendidikan dan penyiapan kader elite birokrasi kerajaan dan ulama lokal sudah menjadi penyebar Islam di Nusantara.
3. Pertengahan abad ke-16 sampai pertengahan abad ke-17, ulama dan pesantren menjadi alat legitimasi kekuasaan.
4. Pertengahan sampai akhir 17 mulai muncul jarak atau rivalitas antara pesantren (ulama) dengan elite birokrasi, khususnya ketika pusat Islam bergeser ke pedalaman (Mataram Islam).
5. Akhir abad 17 sampai akhir abad 18 peranan ulama sebagai acuan legitimasi merupakan salah satu alat elite birokrasi kerajaan.
6. Akhir abad 18 fenomena sejarah menunjukkan adanya pesantren dihancurkan (Kajoran, Giri, Sumenep dan lain-lain).
7. Akhir abad 18 hingga 19 pesantren "menjauhi" pusat kekuasaan yang banyak menjadi perpanjangan tangan kekuasaan kolonial, sementara pesantren kembali menjadi sandaran aspirasi umat.

Sumbangan para ulama dalam sejarah bangsa ini antara lain dapat ditandai dengan munculnya para tokoh ulama, baik pribumi maupun mancanegara, dalam konstelasi kepemerintahan dan birokrasi tradisi-

ional kalangan pribumi, seperti Hamzah Fansuri, Abdurrauf Singkel, Syamsuddin al-Sumatrani, Nuruddin al-Raniry, Syeikh Yusuf Tuanta Salamaka, Syeikh Nawawi al-Bantani, Ulama di Jawa di abad 16 diwakili para wali menjadi acuan legitimasi kerajaan Demak, Pajang dan Mataram. (Azra, 1989 & 1994; Ambary, 1992; Prodjokusumo et al., 1991).

Ketika umat Islam Indonesia berhadapan dengan penjajah Belanda, perjuangan panjang dengan korban yang amat besar di kedua belah pihak jelas terjadi. Belanda sebenarnya tidak pernah menyerang langsung kerajaan-kerajaan Islam Nusantara. Melainkan, mereka memanfaatkan konflik-konflik internal dan memaksakan perjanjian-perjanjian, dan selanjutnya menjalankan politik *devide et-empera*. Pada dasarnya, perjuangan melawan penjajah kolonial Belanda dan Portugis, Spanyol di Indonesia Timur, memperlihatkan pola-pola sebagai berikut:

1. perjuangan fisik dengan kepemimpinan, yakni elite birokrasi (perang Makassar, Aceh, Ternate dan lain-lain), dan ulama (perang Padri, Diponegoro, dan berbagai pemberontakan lokal, spontan dan sporadik sepanjang abad ke-19), dan kemudian selama perang kemerdekaan di mana pesantren menjadi salah satu sumber pemasok pejuang kemerdekaan.
2. pergerakan kebangsaan dengan kepemimpinan yang dihasilkan, yakni pendidikan dan lembaga pesantren, seperti K.H. Samanhudi, HOS Cokroaminoto, KH Wachid Hasjim, K.H. Achmad Dahlan, KH Hasyim Asy'ari, KH Mas Mansur, Zainul Airifin dan lain-lain. Dan pendidikan modern, seperti Soekarno, M. Hatta, Agus Salim, Ki Hajar Dewantoro, Soetomo, Wahidin Sudirohusodo dan sebagainya.

Sejarah mencatat bahwa umat Islam Indonesia memiliki peran paling strategis, yakni saat merumuskan dasar negara dan persiapan naskah UUD 1945. Melalui Badan Penyelidik Persiapan Kemerdekaan Indonesia (*Dokuritsu Junbi Cosakai*), bersidang pada 29 Mei-1 Juni 1945, mereka membicarakan berbagai aspek untuk persiapan kemerdekaan. Panitia Sembilan, yang terdiri dari Soekarno, M. Hatta, AA Maramis, Achmad Soebardjo dan Muhammad Yamin, Abikusno Tjokrosujoso, Abdul Kahar Muzakir, Agus Salim dan KH Wachid Hasyim, menghasilkan Piagam Jakarta (*Jakarta Charter*). Bahagian kata-kata yang berbunyi, "dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya" kemudian atas kesepakatan seluruh anggota BPUPKI dihilangkan. Sehingga, tanpa 7 kata tersebut Piagam Jakarta menjadi bagian resmi Pembukaan UUD 1945 seperti yang berlaku sekarang ini.

Proses sejarah bangsa Indonesia dalam mewujudkan kesatuan dan persatuan bangsa terus berlanjut dalam upaya memantapkan ideologi kebangsaan. Hal ini dapat dilihat dari Muktamar Nasional Nahdatul Ulama (NU) tahun 1983 di Situbondo yang menegaskan hubungan Pancasila dengan Islam yang isinya:

1. Sila Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai dasar NKRI menurut pasal 29 ayat (1) UUD 1945, yang menjawab sila-sila yang lain, mencerminkan tauhid menurut pengertian keimanan dalam Islam.
2. Bagi NU, Islam adalah akidah dan syari'ah, meliputi aspek hubungan manusia dengan Allah dan hubungan antar manusia.
3. Penerimaan dan pengamalan Pancasila merupakan perwujudan dari umat Islam Indonesia untuk menjalankan syari'ah agamanya.

Dengan penegasan NU dan umat Islam yang menerima Pancasila sebagai satu-satunya azas dalam berbangsa dan bernegara, seperti dituangkan dalam UU No. 8/1985, telah menghapus keraguan banyak pihak atau tepatnya phobia kalangan tertentu terhadap umat Islam Indonesia dalam konstelasi kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara, yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945. Penerimaan Pancasila sebagai azas tunggal untuk seluruh organisasi sosial-politik sudah memperoleh legitimasi, karena bagaimanapun NU dan umat Islam lain yang terwakili oleh ormas-ormas Islam telah menerima Pancasila sebagai satu-satunya azas dalam berbangsa dan bernegara.

Kemerdekaan RI adalah modal dasar umat Islam Indonesia dan negara RI, Pancasila dan UUD 1945 merupakan konsep final perjuangan bersama. Umat Islam Indonesia telah menjalani perjalanan dan proses sejarah sangat panjang, sejak hadirnya komunitas muslim berskala kecil di kota-kota pesisir dan pelabuhan, dan bahkan yang meruak ke pusat kekuasaan politik Hindu di Trowulan, dan bahkan hingga saat ini tetap bersatu pada bagian yang tidak dapat diperoleh dari kehidupan bangsa dalam naungan ideologi Pancasila. Jadi, sejak awal hingga saat ini, umat Islam tetap menjadi faktor integratif dalam tubuh bangsa Indonesia.

3

Pesantren Sebagai Basis Generasi Masa Depan

Dewasa ini, seperti telah diketahui, tengah berlangsung pergeseran kekuatan global yang begitu cepat, dari kekuatan politik ke kekuatan ekonomi. Pergeseran ini ternyata tidak mampu dikontrol oleh negara-negara dunia ketiga, termasuk Indonesia. Hal ini disebabkan, di samping lemahnya infrastruktur pembangunan fisik, terutama karena rendahnya kualitas sumber daya manusia (SDM). Sehingga, perkembangan tersebut kemudian membawa banyak persoalan bagi kehidupan manusia, termasuk di Indonesia.

Dalam kaitan ini, kiranya menjadi sangat relevan untuk membahas pesantren sebagai basis generasi muda masa depan. Di sini pembahasan akan diarahkan pada persoalan sekitar peran pesantren, sebagai salah satu sistem dan institusi pendidikan di Indonesia, menata dan menganalisis fenomena global tersebut di masa depan. Hal ini didasarkan pertimbangan bahwa pesantren dalam sejarahnya telah memainkan peran penting dalam membentuk kehidupan masyarakat. Sehingga, dalam konteks dewasa ini peran tersebut menjadi penting, terutama mempertimbangkan kecenderungan kuat dunia global terhadap ilmu pengetahuan dan teknologi. Pesantren dengan demikian diharapkan muncul sebagai basis pendidikan yang menekankan keutamaan akhlak (imtak), sehingga dapat memberikan kontribusi moral dan kemanusiaan pada dunia iptek.

Oleh karena itu, pembahasan ini berangkat dari dua pertanyaan berikut ini, yang sekaligus dicoba dicarikan solusinya:

1. Bagaimana pesantren sebagai sistem dan institusi pendidikan yang bersifat khas tetap eksis dan memberikan kontribusi dalam menyiapkan SDM, khususnya menyangkut posisinya sebagai bagian integral dari sistem pendidikan nasional?
2. Bagaimana pesantren sebagai sistem dan institusi pendidikan yang bersifat khas dapat berkembang menjadi basis aktualisasi generasi masa depan?

Jawaban atas pertanyaan di atas tentu harus diberikan secara sangat hati-hati. Bagaimanapun, sifat khas dunia pendidikan pesantren hingga dewasa ini dapat bertahan setelah dalam bentang waktu yang relatif panjang sejak masa Islamisasi di Indonesia. Selain itu, tuntutan dan tolok ukur kekinian tidak senantiasa tepat untuk menilai sifat dan misi dari pesantren, yang selama ini sering dilihat tradisional dan konvensional.

Sekilas Sejarah Pesantren

Sejarah pesantren di Indonesia sangat erat kaitannya dengan sejarah Islam itu sendiri (Ambary, 1991: 1). Bila kita mengkaji faset-faset sejarah pesantren di Nusantara tampak kesejajaran dengan bukti-bukti sejarah sosialisasi Islam. Selain itu, bukti-bukti sejarah tersebut juga memperlihatkan bahwa pesantren senantiasa memilih posisi atau peran sejarah yang tidak pernah netral atau pasif, tapi produktif. Sejak abad ke-16, ada anggapan kuat bahwa pesantren merupakan dinamisator dalam setiap proses sejarah dan perjuangan bangsa. Harry J. Benda bahkan sampai pada kesimpulan bahwa sejarah Islam Indonesia adalah sejarah perluasan peradaban santri dan pengaruhnya terhadap kehidupan agama, sosial dan politik di Indonesia. Ia selanjutnya menyatakan bahwa para penguasa yang baru dinobatkan selalu bersandar diri kepada para ahli agama, karena hanya mereka lah yang dapat mengesahkan pentasbihan tersebut (Harry J. Benda, 1985: 33).

Pada abad ke-15 dan 16 daerah-daerah yang sebelumnya berada di bawah kekuasaan raja-raja Hindu berhasil diislamkan. Islam membawa peradaban baru dalam sistem pendidikan, yakni sistem yang dapat diakses semua lapisan masyarakat. Sistem ini dibangun berdasarkan, atau merupakan konsekuensi operasional dari konsep "*ummah*" dalam Islam, yang egaliter dan menempatkan kesamaan harkat dan martabat manusia di hadapan Tuhan. Peradaban Islam telah mengantarkan komunitas Nusantara kepada sejumlah unsur budaya tinggi yang berkorak Islami, seperti pengajaran al-Qur'an dan al-Hadist, penulisan aksara Arab dan sebagainya. Bahasa dan tulisan Arab melalui pengajaran Kitab al-Qur'an merata ke semua lapisan masyarakat pada tahap yang paling sederhana sekalipun.

Pengajian al-Qur'an

Pengajian al-Qur'an meliputi pengajaran huruf Hijaiyah dan membaca al-Qur'an, praktik ibadah, sifat duapuluh/keimanan dan akhlak Islam. Sementara itu pengetahuan yang lebih tinggi, diserahkan kepada "orang pintar" terutama kiyai. Dalam sistem pesantren ini, para murid (santri) diasramakan seperti pada pendidikan brahmacarin dalam tradisi Hindu-Buddha.

Model pengajaran di pesantren bersifat massal tapi sekaligus individual. Massal pada pengajaran umum/dasar, sedangkan individual bagi para santri yang melakukan pendalaman pengetahuan. Sistem madrasah, sistem pendidikan Islam dengan kurikulum formal, mulai diberlakukan pada abad ke-19, atau yang pasti awal abad ke20. Kelembagaan pendidikan Islam pada saat itu, berjenjang mulai dari: pesantren keaghlian (*takhasus*) dan perguruan tarekat (tingkat tinggi) pesantren besar (tingkat tinggi), pesantren/pengajian kitab (menengah), pengajian al-Qur'an (tingkat rendah)

Keberadaan pesantren dalam sejarah Indonesia telah melahirkan hipotesis yang barangkali memang telah teruji, bahwa pesantren dalam perubahan sosial bagaimanapun senantiasa berfungsi sebagai "platform" penyebaran dan sosialisasi Islam. Dari segi fungsinya, pada setiap fase sejarah, pesantren merupakan lembaga pendidikan dan penyiaran Islam, dan ini menjadi identitas pesantren pada awal penyebaran Islam (Rahardjo, 1985: VII). Nurcholis Madjid menyatakan bahwa dari segi historis, pesantren tidak hanya mengandung makna keislaman, tetapi juga keaslian (*indigenous*) Indonesia, sebab lembaga yang serupa sudah terdapat pada masa pengaruh unsur budaya Hindu-Buddha (Madjid, 1985: 3). Pernyataan-pernyataan tersebut di atas akan tampak pada berbagai peristiwa sejarah di Nusantara, sebagai event lokal yang akan mengisi format event nasional.

Pesantren sebagai pranata pendidikan ulama dan intelektual pada umumnya terus menyelenggarakan misinya agar umat menjadi semakin *tafaqquh fi al-din* dan memotivasi kader ulama dalam misi dan fungsinya sebagai *warasat al-anbiya*. Masalahnya sekarang, bagaimana pesantren sebagai sistem maupun sebagai pranata pendidikan dapat mengakomodasikan dan menjawab berbagai tantangan peran dan dapat memberikan keuntungan bagi sebesar-besarnya kemaslahatan umat, dalam konteks akselerasi iptek dan globalisasi informasi?

Konservativisme atau tradisionalisme pesantren—kalau saja tudingan ini tidak berlebihan—boleh jadi memang merupakan kontinum sikap. Pesantren sebagai sub kultur dan sub sistem pendidikan nasional kita bolehlah dianggap memiliki kekuatan resistensi terhadap berbagai gejala atau arus berlabel modernisasi, yang seringkali terbukti

cenderung tak terkendali atau kurang tertata secara baik. Dampak akselerasi kemajuan iptek dan globalisasi informasi jauh melampaui batas-batas etnis, bangsa, budaya, peradaban, politik dan geografi. Padahal, arus perubahan itu sendiri sebenarnya diharapkan untuk mewujudkan kehidupan yang lebih berkualitas, berharkat dan bermartabat.

Pesantren Sebagai Basis Generasi Muda

Menjelang akhir abad ke-20, khususnya dalam bentang waktu 50 tahun usia kemerdekaan Indonesia, tampak bahwa dunia pesantren tidak pernah kehilangan peminat dari kalangan generasi muda. Pesantren tua terus berproses, pesantren baru terus bermunculan. Seiring dengan itu, sistem dan pranata pendidikan berlabel modern berkembang pesat yang didukung prasarana, sarana dan kurikulum yang terus diuji-cobakan. Jadi, meski ada satu dua yang ditinggalkan santrinya—karena sang Kyai lebih memilih terlibat politik atau bisnis—pesantren tetap menunjukkan gregetnya di tengah gejala tumbuhnya pesantren plus, pesantren kilat, pesantren modern dan sebagainya.

Ada beberapa dugaan mengenai berlangsungnya fenomena di mana pesantren menjadi basis penempaan diri kalangan generasi muda. Pertama, sesuai dengan misi utama belajar Islam atau ilmu apapun yang bermanfaat seperti ditegaskan di dalam al-Qur'an: "Alangkah baiknya manakala segolongan dari tiap-tiap kaum bangun untuk mempelajari ilmu agama, kemudian apabila mereka kembali ke negerinya masing-masing, lalu mengajarkannya pula kepada kaumnya". Dengan acuan kitabullah tersebut, tradisi penghormatan kepada ulama dan cita-cita untuk dapat menjadi ulama dan atau kyai tertanam kuat untuk kemudian bercita-cita dapat membuat pesantren sendiri.

Penghormatan terhadap ulama atau kyai ini dilakukan secara proporsional, sesuai dengan etika dan pendidikan Islam. Para ulama, seperti disebut dalam sejumlah hadist, merupakan golongan yang dianggap sebagai *warasat al-anbiya'*, yang tumbuh secara mandiri, menjadi panutan masyarakat dalam konsep "hidup sebagai orang yang mulia atau mati sebagai syahid" (*isy kariman au mut syahidan*). Adakah cita-cita yang lebih luhur daripada cita-cita yang mengacu kepada konsep tersebut?

Kedua adalah tertanamnya secara kuat tradisi proses belajar mengajar dengan konsep *kulliyat al-mu'allimin al-Islamiyah* sebagai salah satu orientasi dan tujuan pendidikan pesantren, dimana pribadi yang utuh, mandiri dan berakhlaq tinggi jauh lebih diutamakan daripada kecerdasan dan kepintaran. Ketiga, tradisi pemondokan atau pengas-

ramaan yang begitu populis dan sederhana, di mana setiap orang terlatih untuk menolong yang lain, disiplin untuk meneguhkan kepribadian, menghormati hirarki, dan sebagainya.

Keempat, menjadi santri seiring dengan cita-cita menjadi ulama. Ini berarti pula menjadi bagian dalam jaringan sistem penyebaran Islam, karena Islam menganggap bahwa setiap Muslim pada dasarnya adalah da'i, sesuai dengan salah satu hadist Nabi yang mengajarkan perintah dan larangan Allah sekalipun seseorang itu hanya tahu satu ayat. Peran pesantren dalam proses sosialisasi Islam di Nusantara amat besar.

Kelima, bidang kajiannya itu sendiri sesuai dengan tujuan pendidikan pesantren yang lebih mengarahkan produknya pada pemuliaan *akhlaq al-kharimah*, dan calon ulama yang *tafaqquh fi al-Din* (mengerti agama), yang bertugas untuk "mengislamkan" orang Islam. Ilmu-ilmu yang dikaji di pesantren tidak dapat tidak merupakan refleksi pemuliaan Islam terhadap ilmu-ilmu pengetahuan, baik dunia ni maupun akhirat. Ilmu-ilmu tersebut meliputi syari'ah, fikih, ushuluddin atau ilmu kalam dan tasawuf.

Keenam, tradisi kehidupan pesantren yang egaliter merupakan pula salah satu wujud konsepsi Islam dalam pergaulan hidup (*habl min al-nas*), yakni konsep *ummah*, dimana Tuhan menempatkan manusia dalam derajat, martabat, dan harkat yang sama satu dengan yang lain. Perbedaan bagi manusia di mata Allah adalah jarak yang dibuat manusia sendiri berdasarkan kriteria tauhid/akidah, ibadah, mu'amalah, dan akhlak.

Dan ketujuh, peran sejarah pesantren di Nusantara, di mana pesantren senantiasa menjadi pusat penyebaran Islam, kaderisasi ulama, pusat sandaran umat ketika para penguasa pribumi semakin kehilangan otoritasnya. Begitu pula pada masa-masa perjuangan kemerdekaan, pesantren menjadi salah satu pemasok laskar yang sangat diperhitungkan, sehingga banyak ulama menjadi pemimpin atau komandan badan perjuangan.

Dari semua butir-butir tersebut dapat dikatakan bahwa institus pendidikan terbukti telah melakukan fungsi-fungsi penting sebagai berikut: (1) sebagai pranata terorganisasi secara lokal yang diakui dari dibutuhkan masyarakat, (2) sebagai pusat jaringan normatif yang mengarahkan produknya kepada keutamaan tauhid dan akhlak individu maupun masyarakat, sekalipun tidak mengenyampingkan masalah-masalah mu'amalah, (3) pesantren bukan dunia kecil yang terasing dari masyarakat yang mewadahinya, banyak produk pesantren dengan kesederhananya menjadi pemimpin umat, baik pada skala lokal, regional maupun internasional, termasuk pada saat-saat

yang amat menentukan bagi kelangsungan negara dan bangsa.

Namun, di balik itu, generasi muda pesantren dituntut untuk mengantisipasi berbagai kecenderungan dalam hidup bermasyarakat dan berbangsa, khususnya permasalahan-permasalahan aktual, seperti mengislamkan Muslim yang tersebar di pelosok yang jauh dari pusat Islam, pengertasan lebih dari 17 juta rakyat Indonesia yang masih hidup di bawah garis kemiskinan, globalisasi informasi, industrialisasi, dan dampak kemajuan fisik yang antara lain dicirikan gejala sekularisasi dan serba permisif, dan sebagainya.

Pesantren di Tengah Kebutuhan Pendidikan

Berdasarkan penjelasan di atas, bisa dikatakan bahwa pesantren, sebagai salah satu sistem dan pranata pendidikan di Indonesia, tetap relevan dan senantiasa dibutuhkan masyarakat. Meskipun, memang, harus diberi beberapa catatan, khususnya masalah peningkatan penyelenggaraan pendidikan pesantren, sehingga tidak tertinggal dibanding sistem dan pranata pendidikan lain; supaya pesantren tidak terasing dari permasalahan aktual yang berkembang di masyarakat. Untuk itu, relevansi dan aktualitas dunia pesantren dapat dikaji dari berbagai sudut pandang.

UU RI No. 2 Tahun 1989 tentang sistem Pendidikan Nasional, antara lain menggariskan: (1) Pendidikan nasional berdasarkan Pancasila dan UUD 1945; (2) Pendidikan nasional berfungsi untuk mengembangkan kemampuan serta meningkatkan mutu kehidupan dan martabat manusia dalam rangka upaya mewujudkan tujuan nasional; (3) Pendidikan nasional bertujuan mencerdaskan kehidupan bangsa dan mengembangkan manusia Indonesia seutuhnya, yakni manusia yang beriman dan bertaqwa terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan berbudi pekerti luhur, memiliki pengetahuan dan keterampilan kesehatan jasmani dan rohani, kepribadian yang mantap dan mandiri serta rasa tanggung jawab kemasyarakatan dan kebangsaan.

Dilihat dari aspek normatif UU SISPENAS, maka misi dan kekhususan serta produk pesantren tidak ada masalah, kecuali bahwa ia tentunya harus mempertegas dan memperluas pengembangan pengetahuan umum dan keterampilan teknik, yang mungkin ditujukan untuk ikut memenuhi kebutuhan SDM pembangunan. Pasal 1 ayat (1) UU No. 2 Tahun 1989 menegaskan bahwa pendidikan adalah usaha sadar untuk menyiapkan peserta didik melalui kegiatan bimbingan, pengajaran, dan/atau latihan bagi peranannya di masa yang akan datang.

Usaha sadar di sini dimaksudkan bahwa seluruh kegiatan diselenggarakan secara terencana dan diperhitungkan hasilnya, baik mengenai

sistem, kurikulum, spesifikasi, prasarana dan sarana, dan sebagainya. Dan semua itu menjadi tanggung jawab pemerintah, masyarakat, kelurga/orangtua dan peserta didik. Usaha ini selanjutnya mencuat ke permukaan dalam sistem pendidikan nasional, setelah dalam PJP I kita bergelut terus menerus dan lebih memusatkan perhatian mengenai pendayagunaan dan pemanfaatan sumberdaya alam, prasar. na, dan rekayasa teknologi-ekonomis.

Dalam kaitan dengan pengembangan pendidikan umat Islam, sebagai bagian tak terpisahkan dari kehidupan bangsa, paradigma dan parameter mengenai kualitas manusia yang dikehendaki melalui usaha sadar, yakni pendidikan, tentu harus memperoleh perhatian khusus. Dalam hal ini, kita terutama harus melihat kembali paradigma serta parameter Islam tentang kualitas manusia sebagaimana dimaksudkan ajaran Islam. Dalam Islam, kualitas umat seperti ditegaskan al-Qur'an, harus dibangun berdasarkan kriteria yang sangat menekankan aspek-aspek penting kehidupan. Lebih jelasnya, kualitas tersebut juga tercermin dalam harapan peran yang biasa diberikan kepada mereka yang berasal dari pesantren, yakni:

1. Muttaqin (*muttaqun* atau *muttaqien*), yakni manusia yang takut, cinta dan hormat kepada Allah Rabbal 'Alamin
2. Mu'min (*mu'minin* atau *mu'minun*), yang beriman dan berikrar pada rukun-rukun yang ditetapkan Allah Azza wa Jalla.
3. Muslim (*muslimun* atau *muslimin*), yakni orang-orang yang berislam, sumarah dan sadrah kepada qadar dan iradat Allah.
4. Muhsin (*muhsinin* atau *muhsinun*), yang senantiasa berbuat kebaikan/kebajikan yang diridhoi Allah.
5. Alim, yang menguasai ilmu pengetahuan dan agama dan sebagainya.

Islam meninggikan akal dan orang-orang yang berilmu pengetahuan. Dan yang berilmu dalam Islam dikategorikan sebagai orang-orang yang baik di mata Allah. Berbagai ayat al-Qur'an dengan tegas menyatakan keberpihakannya kepada orang-orang yang berilmu.

Pendidikan untuk memperoleh ilmu pada dasarnya adalah proses pembudayaan nilai-nilai, ilmu pengetahuan dan teknologi kepada para peserta didik melalui proses pendidikan dan pengajaran. Sebesar-besarnya hikmah yang bisa dipetik dari keberhasilan dan kekurangan pelaksanaan pembangunan selama PJP I ialah kesadaran bahwa pertumbuhan penduduk di atas 2% per-tahun, melahirkan peningkatan dan penambahan angkatan kerja lebih dari 10 juta jiwa, dimana setiap tahunnya harus tersedia lapangan kerja untuk lebih dari 2 juta tenaga kerja baru. Maka inti pendidikan modern di luar pesantren adalah

sistem dan teknik sesuai dengan misi dan tujuannya, yaitu ilmu pengetahuan dan teknologi modern untuk menjawab tantangan kekinian dan masa depan. Sementara itu, inti pendidikan pesantren adalah akhlak umat, baik untuk dunia maupun akhirat.

Tentang hal ini, mungkin harus dibahas secara bijaksana, sehingga pesantren tidak tercabut dari akar utamanya yang telah melembaga selama ratusan tahun. Bahwa kemudian muncul tuntutan modernisasi pesantren, tentu hal itu merupakan sesuatu yang wajar, sepanjang menyangkut aspek teknis operasional penyelenggaraan pendidikan. Jadi, modernisasi tidak kemudian membuat pesantren terbawa arus sekularisasi. Saya tetap berpendapat bahwa misi utama pendidikan pesantren adalah pengetahuan agama, syi'ar Islam, dan penegakan akhlak umat. Di sinilah distingsi atau hakikat pendidikan pesantren yang beraksentuasi ukhrowiyah, yang berbeda dengan pendidikan modern beraksentuasi duniawiyah. Hal ini agaknya tidak bisa ditawarkan, kecuali pada tingkat teknis operasional pendidikan.

Oleh karena itu, idealnya, sebuah lingkungan pendidikan pesantren merupakan kompleks terpadu antara lingkungan agama (kyai, santri, masjid untuk beribadah dan kajian agama), lingkungan keterampilan (bengkel kerja tetapi tidak mensubordinasi lingkungan agama) dan lingkungan masyarakat (dunia nyata yang melahirkan dan membutuhkan pesantren). Sungguh tidak menjadi masalah apabila komputer, internet atau peralatan teknik modern lainnya masuk ke lingkungan pesantren. Tetapi semua itu sekedar alat, bukan misi dan hakikat pendidikan pesantren itu sendiri. Jadi lingkungan pesantren tidak harus dibebani tugas yang bukan menjadi misi utamanya. Modernisasi pesantren tidak lebih dari instrumen teknis operasional penyelenggaraan pendidikan, tidak merupakan satu rekayasa secara gegabah untuk mengubah misi dan hakikat pendidikan pesantren.

Dengan demikian, modernitas produk pesantren terletak pada akhlak, kemandirian, serta ketangguhan dalam mengantisipasi setiap perubahan baik yang berskala lokal, regional, nasional dan bahkan internasional, seperti terbukti dengan bertahannya eksistensi pesantren sampai saat ini setelah menempuh perjalanan waktu lebih dari 400 tahun sejak Islam disosialisasikan di Nusantara.

Penutup

Berdasarkan pembahasan di atas, kita sampai pada pandangan yang boleh jadi dapat dipertimbangkan untuk mengaktualisasikan dunia pesantren dalam antisipasi problematika kekinian, tanpa mengusik otoritas dan orisinalitas pesantren. Tawaran kemungkinan tersebut adalah:

1. Penyesuaian kurikulum tertentu untuk mengantisipasi perubahan-perubahan dalam ilmu pengetahuan dan teknologi, tetapi tetap mempertahankan kurikulum tertentu yang memberi ciri khusus pada sub-sistem pendidikan pesantren dalam misinya untuk mencetak kader ulama, ahli agama, atau cendekiawan muslim;
2. Dalam penyesuaian kurikulum tersebut tidak perlu dipertentangkan konsep pendidikan tradisional dan modern, yang penting muatan-muatan dalam kurikulum tersebut adaptif terhadap tuntutan masa, menjamin eksistensi ciri pesantren, dan tetap menjamin agar pesantren tidak menjadi sarana pendidikan yang bersifat sekuler;
3. Perlu dikaji secara hati-hati dan kritis tingkat keterlibatan pesantren terhadap program-program lintas dan sepintas, seperti misalnya pesantren kilat, madrasah plus, komputerisasi dan otomatisasi sarana pendidikan yang menggantikan peran langsung tatap muka santri-kiai, yang menjadi salah satu ciri khusus pesantren;
4. Missi pokok para kiai adalah guru di pesantrennya, mungkin sebaiknya perlu terus diamati dan dikaji transformasi-transformasi peran kiai menjadi direktur bank, politisi, artis film, dan sebagainya, karena dengan tetap menjadi kiai, maka para kiai tetap pula dapat memberikan sumbangan kepada pembangunan, yakni menyiapkan sumberdaya manusia Indonesia yang bertakwa dan mandiri;
5. Memperluas referensi kajian pembanding, mempertajam analisa terhadap tafsir, peka mengantisipasi peristiwa-peristiwa yang berkaitan dengan prinsip dan pelaksanaan hukum Islam dan sebagainya;
6. Memasukkan muatan sejarah lokal dalam kurikulumnya, untuk meningkatkan apresiasi kesejarahan dan memetik hikmah-hikmah sejarahnya; dan sebagainya.

4

Modernisasi Institusi Islam: Persatuan Umat Islam (PUI)

Anggaran Dasar dan Anggaraan Rumah Tangga PUI, termasuk hasil Keputusan Muktamar IX PUI pada 1994, secara asasi dan konsepsional telah menggariskan arah kebijakan manajemen PUI, yang melingkupi pengelolaan lembaga-lembaga, kepengurusan dan anggota-anggota. Kecenderungan yang berlangsung waktu-waktu terakhir ini adalah semakin besar serta luasnya wilayah, daerah, cabang, ranting serta lembaga-lembaga pendidikan PUI (formal dan non-formal). Kecenderungan tersebut jelas memerlukan jaringan sistem komunikasi dan manajemen moderen, sehingga setiap unsur "mesin" organisasi PUI dapat bergerak secara maksimal.

Secara kelembagaan, tradisi yang berakar dalam pada PUI adalah menyebarkan ilmu, yang berkaitan erat dengan lembaga-lembaga sosial keagamaan, lembaga-lembaga pendidikan, masjid, madrasah, majlis ta'lim dan bahkan asrama. Jaringan kelembagaan tersebut kini tampak semakin kompleks. Ia memerlukan pendekatan-pendekatan yang holistik dan sistemik, yang disepakati bersama untuk selanjutnya diterapkan secara bertahap, terencana, sistematis dan konsisten.

PUI, baik sebagai lembaga maupun sebagai sistem organisasi, kelihatannya penting menegaskan kembali arah dan orientasi lembaga-lembaga pendidikan yang dibawahnya, baik formal maupun non formal. Lembaga-pembawa itu perlu diorganisasikan secara lebih formal, baik menyangkut kurikulum, kuota murid serta alokasi waktu belajar yang sesuai dengan tingkat pendidikan yang diselenggarakan. Hal yang sama harus pula dikembangkan terhadap seluruh komponen organisasi PUI secara menyeluruh dan sebagai satu kesatuan.

Salah satu "bargaining" dalam memilih sistem managemen PUI misalnya dengan mangacu pada tesis Richard Beckhard (1981: 33-34) tentang pengembangan organisasi atau *Organizational Development* (OD). Beckhard menyatakan bahwa pengembangan organisasi adalah rangkaian kegiatan usaha, yang berkarakteristik: berencana, untuk seluruh organisasi, dipimpin dari atas, untuk meningkatkan efektivitas (daya guna) dan efisiensi (hasil guna) organisasi, melalui "intervensi berencana" ke dalam proses organisasi dengan memanfaatkan pengetahuan ilmu-ilmu tingkah laku (*behavioral sciences*). OD menurut Beckhard, meliputi suatu diagnosis secara mendalam sistematis terhadap organisasi, setiap rencana pengembangan strategi pembangunan organisasi, dan mobilisasi segala sumber daya untuk melaksanakan seluruh usaha dan kegiatan organisasi dalam suatu jaringan.

Setiap usaha pengembangan organisasi PUI harus melibatkan seluruh sistem dan sub-sistem PUI secara total, tanpa harus menghilangkan aspek otonomi dan kemandirian setiap sistem dan sub-sistem organisasi. Setiap usaha pengembangan organisasi harus diatur dari atas, karena "atas" dianggap memiliki otoritas serta legitimasi yang tidak saja berupa kemampuan dan pengetahuan untuk menggerakkan organisasi, tetapi juga komitmen umat, pemahaman terhadap tujuan dan strategi pencapaiannya. "Atas" dianggap lebih bebas mengamati permasalahan pada sub-sub sistem di bawahnya, serta lebih bersifat makro, sehingga lebih menjamin bisa mendekati permasalahan secara integral.

Maka jika PUI baik lembaga maupun sistem, mengikuti pendapat John Gardner yang disitir oleh Beckhard (1981: 37), hendaknya: (1) merupakan organisasi yang memiliki program yang efektif; (2) mampu terus menerus mengadakan dan mengembangkan pembaharuan, dan menciptakan suasana kondusif sebagai lingkungan kerja bagi pengurus maupun individu pengurusnya; (3) mampu menyediakan dirinya forum mawas diri, setiap saat diperlukan; (4) struktur internal organisasi PUI memiliki kelenturan (fleksibilitas) yang mampu beradaptasi dengan setiap perubahan lingkungan makro; dan (5) PUI senantiasa sanggup mengeleminir setiap sikap formal organisasi, yang berdampak "mengikat habis-habisan" gerak organisasi PUI ke luar maupun ke dalam.

Sementara itu Richard M. Steers (1985: 9-10) menganggap bahwa variabel-variabel pokok dalam organisasi yang berpengaruh terhadap efektivitas, efisiensi dan produktivitas organisasi, adalah karakter organisasi, karakteristik lingkungan, karakteristik pekerja organisasi, dan kebijakan praktek-praktek managemen.

Keseluruhan hipotesa dan tesis tersebut diatas, sebenarnya telah

ada dan terselenggara di PUI, sekalipun dalam praktik serta hasil dan dampaknya masih harus diuji. Ini misalnya tampak dari *Islah Amaliah* PUI yang merupakan program kerja 8 bidang: aqidah, ibadah, a'ilah, akhlaq, tarbiyah, iqtishod, mujtama dan ummat, yang akan "didekati" melalui penerapan "teknologi": da'wah, tarbiyyah, jihad dan hijrah. Ini semua merupakan "*das-sollen*" yang menjadi PR bagi seluruh komponen organisasional PUI di seluruh jenjang dan wilayah.

Untuk mencapai amalan-amalan yang didasarkan pada al-Qur'an dan Hadist, PUI menentapkan kaidah-kaidah penuntun, meliputi *khittah ruhiyyah* (yang dijewai prinsip Allahu Ghoyatuna), *khittah da'wah* dan *tarbiyyah*, *khittah Iqtishodiyah*, *khittah ijtimaiyyah* dan *khittah ittihadul ummat*.

Peta Permasalahan

Konsep strategis kelangsungan organisasi PUI dipengaruhi oleh faktor-faktor kepimpinan, yang diharapkan dapat memberi dorongan kepada PUI, baik sebagai lembaga maupun sistem. Ini antara lain harus memiliki karakteristik: (1) rasa terpanggil untuk menjadi pewaris yang baik dan memiliki tradisi semangat juang para pendiri; rasa untuk mengabdi dan berbakti pada cita-cita luhur para pendiri (*sense of participation*); (3) rasa bangga pada organisasi (*sense of proud*); (4) rasa memiliki organisasi baik sebagai lembaga maupun sistem (*sense of belonging*); dan (4) kerelaan untuk berkorban.

Dari strategi dasar tersebut, dapat disimak dan dipilah berbagai permasalahan yang memerlukan jenjang prioritas penanganan. Sampai saat Muktamar IX, lembaga maupun sistem PUI tampak mesih menghadapi masalah-masalah: (1) belum efektifnya konsolidasi organisasi; (2) lemahnya kontrol Pengurus Besar dan Pengurus-pengurus lain yang lebih atas; (3) kurang terselenggaranya koordinasi yang efektif, yang antara lain masih memungkinkan terjadinya penyimpangan; dan (4) sangat lambannya PUI, baik sebagai institusi maupun sistem, dalam mengantisipasi laju serta dampak pembangunan, sehingga muncul berbagai kesan bahwa PUI sepertinya ketinggalan zaman, mundur, kurang tanggap dan sebagainya.

Permasalahan tersebut di atas semakin nyata dengan mengingat bahwa PUI selama ini telah memiliki perangkat dan program cukup luas. Hasil inventarisasi perangkat organisasi, adalah:

1. Pendidikan formal meliputi:

- a. Taman kanak-kanak (48 buah, 1.920 siswa dan 70 guru)
- b. M. Ibtidaiyah (350 buah, 71.500 siswa dan \pm 2.500 guru)
- c. M. Tsanawiyah (79 buah, 18.960 siswa dan 2.300 guru)

- d. M. Aliyah (36 buah, 8.640 siswa dan 360 guru)
 - e. Perguruan Tinggi (3 buah, 1.500 mahasiswa dan 60 dosen).
2. Pendidikan non-formal/da'wah
- a. Majlis Ta'lim Wanita PUI (310 buah, 15.000 peserta dan 47 muballigh/muballigat
 - b. Majlis Penyiaran dan Penerangan PUI, 220 buah, 14.000 peserta dan 42 orang muballigh/at
 - c. Majlis Ta'lim Pemuda (350 buah, 18.000 peserta dan 45 orang muballigh/muballighat.
 - d. Majlis Penyiaran dan Penerangan PUI di perumahan-perumahan (85 buah, 255 peserta dan 35 muballigh/at).
3. Kegiatan Sosial
- a. Proyek Da'wah bil lisanil Hal (yatim piatu dan anak asuh)
 - b. Pendidikan Keterampilan/Kejuruan bekerjasama dengan lembaga-lembaga studi kemasyarakatan.
 - c. Proyek-proyek kerjasama dengan pemerintah.

Pemacahan Masalah

Dari peta permasalahan yang diuraikan di atas, jelas bahwa PUI, baik sebagai lembaga maupun sistem, dituntut untuk menerapkan konsep dan operasi managemen modern dalam rangka : (1) menghilangkan kesan mandeg, mundur, kurang tanggap dan sebagainya; (2) menumbuhkan sikap tanggap terhadap percepatan pembangunan, hasil dan dampaknya, yang tidak hanya bersifat reaktif tetapi juga menumbuhkan kemungkinan dan kondisi "bargaining" konsep dan sikap pandang PUI dengan segala implementasinya; (3) tetap terjaminnya kelangsungan tujuan dan cita-cita PUI sejak didirikan, yakni terlaksananya syariah Islamiyah Ahlussunnah Wal Jama'ah menuju masyarakat adil dan makmur yang diridhloai Allah SWT (*baldatun toyibatun wa rabbun ghaffur*)

Muktamar PUI IX sebenarnya sudah menawarkan berbagai langkah untuk mengatasi dan menuntaskan permasalahan-permasalahan internal organisasional maupun permasalahan PUI dengan lingkungan eksternal (peningkatan kualitas SDM, globalisasi informasi, sekularisasi dan lain-lain). Solusi yang ditawarkan tersebut antara lain adalah:

1. penerapan AD/ART secara konsisten, berkesenimbungan, konsekuensi, sebagai kebijakan dasar untuk menggerakkan, mengendalikan dan mengembangkan organisasi.
2. perlunya penerapan doktrin organisasi yang jelas dan mengikat,

baik pengurus maupun anggota, termasuk dalam kerangka kerjasama dengan pihak-pihak di luar organi-sasi, karena doktrin inilah yang memberi karakter watak yang berbeda PUI sebagai lembaga maupun sistem, dengan organisasi serupa lain.

3. perlu adanya program kerja yang jelas, berkesinambungan dan berkelanjutan, yang tentunya untuk sampai pada kriteria program sedemikian itu, diperlukan masukan yang benar dan representatif, pengujian terus menerus dan monitoring pada level pelaksanaan.
4. Pengurus Besar PUI sebagai "otak" organisasi, harus segera dilengkapi dengan Badan Pekerja Harian yang aktif, efektif dan efisien dalam mengelola organisasi secara keseluruhan sepanjang masa antar muktamar.
5. seluruh jenjang pengurus harus terhindar dari sikap dan orientasi yang bersifat rutin.
6. terselenggaranya kondisi yang memungkinkan tetap tumbuhnya keinginan untuk berbuat yang terbaik.

Keseluruhan solusi yang ditawarkan tersebut diusahakan semaksimal mungkin "menjiwai" program-program PUI di bidang pendidikan, sosial dan kesehatan masyarakat, ekonomi, da'wah dan sebagainya, termasuk bidang mobilisasi dan managemen dana. Namun hal-hal tersebut di atas dapat lebih disederhanakan dengan memberi tekanan pada fungsionalisasi optimum oknum-oknum pengurus di segala jenjang, khususnya para Ketua, Sekretaris, Bendahara dan para Ketua Program/Bidang. Jika para ketua terutama memiliki fungsi, tugas dan wewenang untuk merumuskan dan memutuskan kebijakan, maka para sekretaris (di segala jenjang) lebih merupakan "motor" organisasi, dan karenanya harus menyadari bahwa tugas, fungsi dan wewenangnya amat sentral. Mekanisme kerja Ketua, Sekretaris, Bendahara dan para Ketua Bidang/Program, sangatlah menentukan tingkat keberhasilan tercapainya tujuan-tujuan organisasi.

Penutup

Risalah singkat ini pada dasarnya merupakan dorongan rasa ikut memiliki, rasa untuk ikut berpartisipasi serta rasa kebanggaan menjadi salah satu elemen internal organisasi PUI. Sistem apapun yang ditegakkan untuk dipilih sebagai teknik operasionalisasi "mesin" organisasi, tak pernah ada yang sempurna, dan itu sangat manusiawi.

Kesetiaan, kebanggaan, kepeloporan, keinginan untuk berbuat yang terbaik, perjuangan untuk menegakkan syi'ar Islam dan kehendak kuat untuk membentengi akidah umat, telah dibuktikan oleh para

pendiri PUI. Misalnya, PUI tetap kukuh di tengah arus perubahan dan keterbukaan. Masalahnya, dalam situasi serta kondisi yang terus berubah cepat dan semakin terbukanya informasi dari segala arah, mampukah PUI tetap dikelola secara "tradisional" dan semata-mata berlindung di balik karisma para pendirinya?

PUI diharapkan semakin "menasional", karenanya PUI adalah tidak mungkin bersikukuh menjadi "penonton" sambil berbuat sesuatu di lingkungan internal saja. Bagaimanapun, mengingat populasi muslimin dalam struktur kependudukan negara kita, dan semakin derasnya arus perubahan dan keterbukaan, maka PUI dituntut untuk melaukan hal-hal berikut: (1) meningkatkan kualitas SDM dan kualitas organisasi serta programnya; (2) siap berkompetisi dalam artian positif untuk menegakkan syi'ar Islam dan membentengi akidah umat; dan (3) siap melibatkan diri pada setiap proses dan fase pembangunan nasional. Ini semua memerlukan semangat juang Islam sekaligus kemampuan mengadaptasi sistem dan teknik teknik managemen modern.



Bab VIII

Pembangunan

Indonesia:

Mempertimbangkan
Peninggalan Arkeologi

1

Melestarikan Warisan Budaya Bangsa (Kegiatan Pusat Penelitian Arkeologi Nasional)

Kebudayaan adalah dinamika, proses, dan kontak-kontak yang terjadi baik secara internal maupun eksternal. Di Indonesia, apa yang disebut sebagai kebudayaan asli, khususnya dilihat dari bentang waktu, tampak masih menjadi pertanyaan. Pertanyaan ini berkisar pada batas waktu yang bisa digunakan untuk menentukan kebudayaan asli Indonesia. Beberapa batas waktu bisa diketengahkan di sini: (1) sejak terjadinya gelombang migrasi besar dari Asia Tenggara pada masa-masa neolitik-logam awal; (2) sejak kurun waktu/pertanggalan prasasti-prasasti tertua Hindu di Indonesia; (3) sejak runtuhan civilisasi Indonesia-Hindu Klasik dan sosialisasi Islam; (4) sejak mulainya kolonialisasi oleh bangsa Eropa; (5) sejak proklamasi kemerdekaan; atau (6) kebudayaan asli tersebut terdapat pada suku-suku yang tersebar di berbagai pelosok tanah air.

Batasan tersebut penting dikemukakan, sekedar untuk menjadi ingatan bahwa proses transformasi budaya Indonesia telah terjadi sejak masa lalu hingga proklamasi kemerdekaan yang mewujudkan "konsep kebudayaan nasional". Formasi *bhinneka tunggal ika*, sebagai refleksi budaya dari seluruh pelosok tanah air, sampai sekarang ini masih berwujud sebagai perilaku budaya berbagai suku. Lebih dari itu, kondisi ini pun masih beragam, mulai dari suku-suku yang masih memiliki atau terkait erat dengan tradisi budaya prasejarah—seperti Nias, Mentawai, Dayak, Toraja, Ngadha, Sumba, Timor, dan Irian Jaya—

dan etnis-ethnis lain yang telah mengalami transformasi budaya lebih luas dengan diserapnya budaya-budaya baru seperti Hindu, Islam dan Barat. Dalam kelompok terakhir ini bisa disebut misalnya suku Aceh, Batak, Minangkabau, Sunda, Jawa, dan lain-lain.

Ciri-ciri kebudayaan Indonesia sebelum dipengaruhi budaya dan tradisi besar telah dikemukakan oleh para ahli. G. Coedes, misalnya, mengidentifikasi sepuluh unsur yang telah mapan dalam budaya Indonesia sebelum mengalami kontak intensif dengan budaya Hindu: yakni pemeliharaan ternak, perundagian, maritim dan navigasi, prinsip kekerabatan matrilineal, animisme-dinamisme, pertanian teratur dan pengorganisasian pemakai air irigasi, misalnya tologi dikotomik dan sebagainya. Sementara itu J.L.A. Brandes mengemukakan pula sepuluh unsur Indonesia asli: pengolahan logam, penegnalan metrik asli, seni batik, pertanian sawah teratur, navigasi dan astronomi, seni permainan wayang, sistem sosial yang kompleks, gamelan dan sebagainya. Unsur-unsur tersebut selanjutnya juga disebut oleh Robert Von Heine-Geldern, kecuali permainan wayang dan gamelan.

Bila demikian, bisa dikatakan bahwa basis kebudayaan asli antara lain terbentuk pada tingkat kehidupan masa kemahiran teknik (logam awal) di Indonesia. R.P. Soejono mengatakan bahwa pada tingkat tersebut spesialisasi pekerjaan semakin luas, sistem sosial semakin kompleks serta semakin meningkatnya kehidupan keagamaan yang berpusat pada kultus terhadap leluhur. Sejalan dengan itu, Uka Tjandrasasmita (1982: 1) menggolongkan warisan budaya dalam: (1) warisan budaya yang bersifat klasik, yaitu peninggalan sejarah dan purbakala, (2) warisan budaya yang bersifat non-klasik yaitu nilai-nilai tradisi, adat dan kebiasaan dan sebagainya.

Warisan budaya selanjutnya juga secara implisit tercakup dalam penjelasan UUD 1945, khususnya penjelasan pasal 32: (1) kebudayaan lama dan asli, dan (2) puncak-puncak kebudayaan di daerah. Persyaratan atau kriteria warisan budaya tersebut secara implisit disebutkan dalam GBHN (Tap. MPR-RI No. II/MPR/1988) sebagai berikut: (1) tradisi dan peninggalan sejarah, (2) memberi corak khas kepada kebudayaan bangsa, (3) mempunyai nilai perjuangan bangsa, (4) dapat memberikan kebanggaan, dan (5) bermanfaat secara nasional (kemanfaatan nasional).

Namun demikian, penting dicatat bahwa keutuhan ataupun kelengkapan warisan budaya (*cultural heritage*) senantiasa mengalami reduksi dan perubahan baik secara kualitatif maupun kuantitatif. Hal ini disebabkan adanya berbagai pengaruh faktor-faktor alam ataupun kultural. Jangan dilupakan, tidak seluruh tatalaku, laku dan hasil laku manusia itu terserap atau terefleksikan dalam wujud benda (materi),

seperti misalnya nilai-nilai, filsafat, genealogi, *kindship* atau kekerabatan, sopan santun, aturan bagi hasil dan sebagainya. Sebagian besar peninggalan masa lalu itu mudah rusak (*perishable*), baik karena bahan, proses dan akibat pemakaian, daya preservasi dan sebagainya. Sebagian besar peninggalan itu terpendam jauh di dalam tanah serta mengalami proses-proses penyusutan berlanjut (*continuous reduction*) akibat faktor-faktor taponomik, termasuk akibat dan dampak perilaku manusia.

Salah satu upaya mengungkap perilaku budaya ialah melalui kajian arkeologi. Namun hanya sebagian kecil dari yang tersisa tersebut yang sampai ke tangan para arkeolog dengan cara perolehan dan subjektivitas dan bias penafsirannya. Data arkeologi sering terjadi kerusakan/hilang/berkurang akibat vandalism, pencurian, penggalian liar, pemugaran liar, perubahan tata-guna lahan dan sebagainya. Jadi, data arkeologi sejak ia dibuat, dipakai, hilang/rusak (tak terpakai lagi) terkubur, sampai muncul kembali ke permukaan tanah, telah menjalani proses dan waktu yang panjang serta menerima berbagai pengaruh baik faktor alami maupun kultural. Akibatnya, data arkeologi senantiasa mengalami reduksi kuantitatif maupun kualitatif, perubahan hubungan antar data dan *provinence*-nya, perubahan fungsi dan sebagainya.

Dalam rangka melestarikan warisan budaya nasional, kegiatan kegiatan arkeologi dilakukan, khususnya oleh Pusat Penelitian Arkeologi Nasional. Untuk itu pembahasan berikut ini akan melihat arah dan orientasi kebijakan Puslit Arkenas melaksanakan program-programnya dalam penelitian arkeologi.

Perkembangan Kajian Arkeologi

Kegiatan arkeologi di Indonesia telah dilakukan sejak abad ke-18, yaitu sejak kedatangan bangsa-bangsa Eropa ke Indonesia, meskipun pada awalnya kegiatan itu masih bersifat individual. Pada abad ke-19 hingga pertengahan abad ke-20, kegiatan arkeologi di Indonesia berkembang pesat, dengan dilakukannya serangkaian penelitian, perekodkan, pengamanan, dan pemugaran terhadap tinggalan arkeologi. Setelah Indonesia merdeka, sejalan dengan perkembangan di berbagai sektor, pada tahun 1975 dilakukan perubahan struktur organisasi dalam kelembagaan yang menangani bidang arkeologi. Kegiatan penelitian arkeologi khusus dikelola Pusat Penelitian Purbakala dan Peninggalan Nasional (P4N), yang sekarang menjadi Pusat Penelitian Arkeologi Nasional (Puslit Arkenas).

Selama ini, penelitian arkeologi cukup banyak dilakukan Puslit Arkenas, sebagai lembaga yang memang memiliki tugas pokok dan fungsi

demikian: mengarahkan, membina, melaksanakan, serta mengembangkan penelitian arkeologi di Indonesia. Di samping itu, terdapat pula kegiatan penelitian yang ditunjang dana dari luar negeri dan dilaksanakan oleh pihak-pihak luar di bawah koordinasi Puslit Arkenas. Sebagai sebuah lembaga penelitian, Puslit Arkenas selama ini tengah membuat rumusan kebijakan penelitian yang berlaku umum. Kebijakan ini meliputi baik bidang yang bersifat akademik, yakni untuk pengembangan ilmu pengetahuan di bidang arkeologi, maupun non-akademik, yakni dalam kaitannya dengan kepentingan masyarakat. Dengan kondisi seperti di atas, keberadaan Puslit Arkenas diharapkan makin jelas peranan serta sumbangannya bagi masyarakat.

Berdasarkan kebijakan sektoral di Indonesia, serta paradigma umum arkeologi yang berlaku, orientasi penelitian arkeologi Indonesia tidak dapat dilepaskan dari kebijakan pemerintah mengenai pengembangan kebudayaan nasional. Kebijakan tersebut menekankan pengembangan dan pelestarian tradisi dan peninggalan sejarah yang mempunyai nilai penting bagi jati diri bangsa, kebanggaan nasional, dan kelestarian kebudayaan nasional. Dalam GBHN 1993-1998 (Tap MPR No. II/MPR/1993) ditetapkan sasaran bidang kebudayaan jangka panjang kedua, yakni memantapkan budaya bangsa yang tercermin dalam meningkatnya peradaban, harkat dan martabat manusia Indonesia dan memperkuat jati diri serta kepribadian bangsa. Secara lebih spesifik, kebijakan Pelita VI (jangka menengah) bidang kebudayaan antara lain memberi arahan agar nilai, tradisi, dan peninggalan sejarah yang memberikan corak khusus pada kebudayaan bangsa perlu terus digali, diperlihara serta dibina. Begitu pula perencanaan tata ruang di semua tingkatan harus memperhatikan pelestarian bangunan dan benda yang me ngandung nilai sejarah.

Berangkat dari permasalahan di atas, dipandang perlu bagi Puslit Arkenas untuk menyusun suatu orientasi yang dapat memberi arahan bagi kegiatan penelitian arkeologi di Indonesia 25 tahun mendatang. Penyusunan rumusan orientasi baru tersebut diharapkan dapat memberikan kerangka umum penelitian arkeologi secara terpadu, sebagai landasan utama bagi penyelenggaraan dan pengembangan penelitian arkeologi Indonesia.

Organisasi Puslit Arkenas

Dalam PJPT-I (1969-1994), Puslit Arkenas memulai kegiatan penelitian yang dituangkan dalam Pelita II tahun ketiga, yaitu pada 1976-1977. Sebelumnya kegiatan tersebut masih dalam bentuk sebuah unit, yaitu LPPN yang tertuang dalam Proyek Pelita-II tahun kedua yaitu pada 1975-1976.

Berdasarkan Keputusan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 44 Tahun 1974, Keppres RI nomor 45 Tahun 1975 dan SK Mendikbud Nomor 079/O/1975 terjadi pemecahan dalam struktur organisasi kepurbakalaan menjadi dua unit pelaksana kegiatan, yaitu P4N sebagai unit penelitian dan DSP sebagai unit pemugaran. Setelah melampaui masa pelaksanaan program Pelita-II, P4N berganti nama menjadi Puslit Arkenas, sedangkan DSP menjadi Ditlinbin Jarah. Tata kerja Puslit Arkenas beserta rincian tugasnya, jelas tertuang dalam SK Mendikbud Nomor 0222g/O/1990. Begitu pula organisasi yang ada di dalamnya seperti Bagian, Sub-sub Bagian, dan Bidang-bidang berdasarkan SK Mendikbud Nomor 001/O/1982. Dan untuk menangani penelitian terdapat 4 bidang yang menjadi pelaksana penelitian, yaitu Prasejarah, Arkeologi Klasik, Arkeologi Islam dan Arkeometri.

Dalam rangka pengembangan wilayah penelitian ini, Puslit Arkenas sudah memiliki 8 balai arkeologi yaitu di Yogyakarta, Denpasar, Bandung, Palembang, Menado, Banjarmasin, Ujung Pandang dan Medan. Dua balai arkeologi tengah direncanakan, yaitu di Ambon dan Jayapura. Dengan demikian, dalam menyongsong PJPT-II Puslit Arkenas secara operasional sudah memiliki delapan balai arkeologi, dan dalam waktu dekat akan diresmikan dua balai arkeologi tambahan yaitu Balai Arkeologi Ambon dan Balar Jayapura.

Hasil-hasil Penelitian

1. Wilayah dan Situs yang Diteliti

Penelitian arkeologi di seluruh Indonesia selama PJPT I, khususnya yang dilakukan Puslit Arkenas, telah berhasil menjangkau 358 situs arkeologi. Situs-situs yang diteliti itu terdiri dari berbagai jenis situs: pemukiman (*settlement*), bandar-bandar lama, industri, keagamaan dan sebagainya. Dilihat dari periodisasinya, situs-situs tersebut berasal dari masa-masa prasejarah, pengaruh tradisi besar Hindu dan Buddha, pengaruh tradisi besar Islam, dan kolonial. Jadi kegiatan ini mulai dari masa-masa paling tua, sekitar 1,5 juta tahun sampai dengan 100 - 200 tahun lalu.

Dari penelitian arkeologi, secara obyektif dapat diungkapkan dan dijelaskan tahap-tahap budaya di wilayah Nusantara serta persentuhan dan akulturasi budaya dengan wilayah-wilayah di sekitarnya, mulai dari kawasan Asia Tenggara dan wilayah Asia lainnya, sampai pertemuan budaya yang di bawa oleh para pedagang Eropa. Dari sini, selanjutnya dapat diungkap anasir-anasir budaya asing yang diserap dan disesuaikan dengan budaya masyarakat Nusantara. Jadi, dari penelitian arkeologi nasional akan dapat diamati interaksi komunitas Nusantara dalam proses akulturasi dengan berbagai anasir budaya luar

untuk memperkaya budaya-budaya lokal.

Pengayaan tersebut tampak misalnya dalam seni bangun, seni pahat, ragam hias, teknologi dan sebagainya. Bukti-bukti itu terlihat pada berbagai jenis artefak, seperti berbagai jenis beliung persegi, kapak-kapak upacara, arca-arca, rancang bangun candi, masjid benteng pertahanan, pura atau kuil dan sebagainya. Hingga dewasa ini, sejumlah besar situs dari berbagai tingkat atau babak budaya yang telah berhasil diteliti adalah, pada periode prasejarah berjumlah 127, Klasik berjumlah 157, Islam 64, dan Kolonial 10.

Bila diperlihatkan distribusi penelitian arkeologi di wilayah-wilayah administrasi Dati I/Propinsi, penelitian arkeologi nasional memberikan sumbangan yang besar, berupa data-data arkeologi dalam menjabarkan perwujudan Kepulauan Nusantara sebagai satu kesatuan sosial budaya. Dari bukti ini, bisa dikatakan bahwa budaya Indonesia pada hakekatnya satu, dan corak ragam budaya yang ada menggambarkan kekayaan budaya bangsa yang tidak menolak nilai-nilai budaya lain yang tidak bertentangan dengan budaya bangsa.

Sepanjang PJPT I, penelitian arkeologi nasional, baik yang dilaksanakan Puslit Arkenas maupun yang dikoordinasikan dengan lembaga-lembaga ilmiah terkait, di dalam dan di luar negeri, antara lain telah menghasilkan penjelasan dari permasalahan-permasalahan yang meliputi : (1) proses dan aliran-aliran migrasi-migrasi besar, terutama dari Asia Tenggara, khususnya daratan, ke Asia Tenggara kepulauan, yang mungkin disertai proses tumbuhnya puak-puak; (2) pra-kondisi dan proses-proses persentuhan budaya-budaya lokal Nusantara dengan tradisi besar Hindu, Islam dan Eropa; (3) adaptasi, sosialisasi, tumbuh dan berkembangnya budaya-budaya lokal dan diversifikasi budaya; dan (4) proses integrasi nasional.

2. Periodisasi Budaya

Penelitian arkeologi nasional juga memberikan penjelasan sejarah budaya, yang terus menerus diuji dan dipertajam, seperti antara lain yang diserap dalam Sejarah Nasional Indonesia Jilid I, II dan III. Beberapa rincian umum dari penelitian-penelitian tiap tingkat budaya memperlihatkan signifikansi penelitian sebagai berikut:

a. Prasejarah

Menyangkut periode ini, dapat diungkap dan dijelaskan proses evolusi manusia dan lingkungan dari masa plestosen, holosen, dan resen serta migrasi-migrasi besar berikut dampak kulturalnya. Juga dapat dijelaskan data-data mengenai agroekonomi, teknologi olah

logam serta pertautannya dengan teknologi setingkat di Asia Tenggara Daratan, pendirian monumen-monumen megalit termasuk berbagai tradisi pembuatan kubur batu, benda gerabah, senjata, peralatan dan sebagainya.

Situs Gilimanuk di Bali, diteliti lebih dari 20 tahun, makin memberikan pengertian mengenai kompleksitas budaya nekropolis pada masa-masa proto sejarah. Sementara dari situs-situs gua di Nusa Tenggara Timur berhasil diungkap keragaman dan perubahan teknologi peralatan yang diasumsikan memiliki keterkaitan dengan perubahan-perubahan dalam strategi pemenuhan kebutuhan pangan. Situs-situs pantai utara Jawa Barat, budaya kompleks Buni, memperlihatkan pengembangan anasir budaya yang telah mencapai kemapanan. Ini di antaranya terlihat pada keragaman artefak logam menjelang persentuhan dengan tradisi besar India.

Penelitian-penelitian monumen megalit memberikan gambaran lebih lengkap mengenai berbagai ritus pemujaan leluhur dengan variasi-variasinya, serta kesinambungan berbagai anasir budaya megalit pada masa kini di sejumlah wilayah seperti Nias, Toraja, Ngada, Sumba dan Timor. Budaya megalit yang berpuncak pada masa-masa proto-sejarah, menjadi *basis* budaya Nusantara yang *bhinneka*. Sejumlah situs prasejarah diteliti secara berkesinambungan, baik karena luas situs dan kelengkapan fase-fase budaya yang terkandung di dalamnya. Situs-situs tersebut antara lain Pasir Angin (Jawa Barat), Plawangan dan Gunung Wingko (Jawa Tengah), Gilimanuk (Bali), Liang Bua (Flores), Melolo (Sumba) dan Lewoleba.

b. Klasik (Indonesia-Hindu)

Pada masa proto sejarah, ketika komunitas Nusantara mencapai tingkat kemandirian kultural, berlangsung persentuhan kultur dengan India di Asia Selatan, yakni tradisi besar Hindu dan Buddha. Tradisi besar ini, seperti tampak dari penelitian-penelitian arkeologi, memberikan kontribusi kultural terhadap budaya Nusantara, khususnya melalui pengenalan dan pembauran anasir-anasir budaya seperti: (1) aksara Phallava dan bahasa Sansekerta; (2) pendirian bangunan-bangunan besar (keagamaan, tempat tinggal, perbentengan dan lain-lain); (3) agama-agama Hindu dan Buddha; dan (4) konsep kerajaan dan sistem kasta.

Penelitian arkeologi nasional pada tingkat budaya ini berhasil menjelaskan secara perlahan mengenai tumbuh, berkembang dan surutnya pemukiman-pemukiman kota, seperti Sriwijaya (Sumatra), Trowulan (Jawa) dan Kota Cina (Sumatra). Penelitian ini se-

lanjutnya berhasil pula memperlihatkan rotasi pusat-pusat budaya dan politik di Jawa Barat, Jawa Tengah, Jawa Timur dan Sumatera, baik di pedalaman maupun di pesisiran. Sementara itu, dari berbagai sampel produk seni pahat, diperlihatkan keragaman dan ketinggian estetika dalam pengarcaan tokoh. Seni pahat pada dinding-dinding candi bisa menjelaskan berbagai hal mengenai mitologi, panteon, serta berbagai kehidupan masyarakat, seperti kesenian, lingkungan, arsitektur, seni musik atau tari, karma dan sebagainya.

c. Indonesia-Islam

Penelitian arkeologi nasional tentang tingkatan budaya ini berhasil mengungkap dan menjelaskan proses alur dan jalur sosialisasi Islam di berbagai wilayah Nusantara, termasuk wilayah-wilayah yang kurang disentuh Hinduisasi seperti Sulawesi dan Maluku. Pengenalan dan sosialisasi Islam di Nusantara dapat dijelaskan sebagai koinsiden dengan surutnya pusat-pusat budaya dan politik kerajaan Hindu, serta didorong semakin intensifnya jalur-jalur pelayaran maritim dan perdagangan internasional jarak jauh.

Begitu pula penelitian arkeologi nasional pada periode dan tingkatan budaya yang bersentuhan dengan tradisi besar Islam ini telah mengungkap dan menjelaskan proses-proses sosialisasi Islam di Nusantara, yang meliputi fase-fase:

1. Persentuhan komunitas Nusantara dengan para pedagang/musafir dari Arab, Persia, Gujarat, dan Cina yang belum menjadi Muslim;
2. Kontak komunitas Nusantara dengan para pedagangan/musafir dari Arab, Persia, Gujarat dan Cina yang telah Muslim;
3. Sosialisasi Islam dan tumbuhnya kantong-kantong (*ecclaves*) Muslim berkoeksistensi secara damai dengan masyarakat mayoritas Hindu-Buddha;
4. Tumbuh dan berkembangnya pusat-pusat kekuasaan politik Islam, seperti di Giri, Demak, Cirebon, Banten, Gowa-Tallo, Banjar, Lombok, Bima dan Ternate-Tidore.
5. Surutnya pusat-pusat kekuasaan politik Islam di Nusantara akibat penetrasi kekuatan militer dan ekonomi Barat.

Pada puncak perkembangannya, peradaban Islam di Nusantara, seperti tampak dari hasil penelitian arkeologi, memberi kontribusi penting sebagai basis budaya nasional, antara lain aksara dan bahasa Arab, arsitektur peribadatan yang mengadaptasi rancang

bangun lokal, dan seni tulis tinggi/kaligrafi.

Situs-situs besar telah diteliti secara berkesinambungan dan ditindaklanjuti pengembangan pemanfaatan potensi kulturalnya, antara lain Barus, Samudra Pasai, Banten Lama, Demak, Kotagede, Gowa-Tallo, Lombok, Bima, Ternate dan Tidore. Beberapa di antaranya berlanjut dengan pendirian museum situs, seperti Barus, Banten Lama, dan Ternate.

d. Kolonial

Periode ini termasuk dalam kajian arkeologi sejarah, sebagaimana halnya pada kajian bidang arkeologi klasik (Hindu & Islam). Penelitian arkeologi pada periode ini terutama mengungkap dan menjelaskan berbagai kontribusi tradisi besar dari Eropa, antara lain teknologi perang/persenjataan/pertahanan, tulisan Latin dan Bahasa-bahasa Eropa, dan agama-agama Kristiani. Situs-situs kolonial yang diteliti dan dikembangkan pemanfaatannya, antara lain, Tanjung Layar, P. Onrust, Pelabuhan Sunda Kelapa, benteng-benteng kolonial di Bengkulu, Yogyakarta, Ujungpandang, Ternate-Tidore dan Ambon.

Penelitian arkeologi terhadap periode ini menghasilkan antara lain pengungkapan dan eksplanasi sistem perdagangan, sejarah administrasi wilayah, sejarah penyebaran agama-agama Kristiani, perkembangan ilmu dan teknologi peperangan, bandar-bandar kolonial, sejarah arsitektur kolonial, sejarah perlawanan pribumi dan sebagainya.

Arah Kebijakan Penelitian Arkeologi

Kebijakan, indikasi program serta arah pengembangan penelitian arkeologi Indonesia di masa mendatang, khususnya di lingkungan Puslit Arkenas, dipusatkan pada lima tema utama penelitian yang meliputi: (1) proses dan aliran migrasi nenek-moyang Bangsa Indonesia dan keturunannya sampai dengan tumbuhnya puak-puak; (2) proses perserujuhan Budaya Nusantara dengan tradisi-tradisi besar (Hindu-Buddha, Islam dan Eropa); (3) adaptasi dan tumbuhnya budaya-budaya lokal yang diperkaya oleh masukan anasir-anasir budaya dari luar (*local genius*); (4) proses terjadi dan berlangsungnya diversifikasi kultural; dan (5) proses dan kelangsungan integrasi budaya dalam lingk-up dan wawasan nasional

Kelima tema utama tersebut di atas merupakan kerangka utama serta prioritas dalam penyusunan program kerja Puslit Arkenas dalam Pelita VI. Jadi, kebijakan Puslit Arkenas dalam PJP II ini dilandasi paradigma arkeologi, yang menekankan upaya menjelaskan proses

budaya yang bertanggung jawab terhadap munculnya perbedaan dan persamaan budaya di antara berbagai kelompok masyarakat.

Sesuai dengan paradigma arkeologi di atas, penelitian arkeologi diselenggarakan dengan mangacu pada:

1. pendekatan yang bersifat interdisipliner, holistik, dan kawasan;
2. pemanfaatan teori-teori kesinambungan dan perubahan (*continuity and change*) kebudayaan secara optimal dan rasional, berdasarkan wawasan pelestarian, pemanfaatan, dan pengembangan sumber daya arkeologi;
3. data diperoleh dengan survei, eksakvasi, dan wawancara, melalui metode tertentu sesuai dengan tujuan penelitian;
4. analisis data arkeologi bersifat interdisipliner. Oleh karena itu, pelaksanaan terpadu agar penelitian dapat mencapai hasil yang optimal;
5. penanganan dokumentasi di lingkungan Pusat Penelitian Arkeologi Nasional diselenggarakan dalam suatu sistem manajemen, yang diorientasikan untuk mendukung Sistem Informasi Manajemen (SIM);
6. manajemen dokumentasi di atas dijabarkan melalui suatu mekanisme penanganan (sistem) perangkat teknis (metode) yang baku dan berkesinambungan.
7. sistem Informasi Manajemen (SIM) di lingkungan Pusat Penelitian Arkeologi Nasional diselenggarakan dengan penggunaan teknologi informatika.
8. menyiapkan Pangkalan Data Arkeologi guna pembentukan Sistem Informasi Arkeologi (SIA) yang dapat memenuhi kebutuhan pengguna informasi, baik di lembaga pemerintah, akademis, dan masyarakat.

Penutup

1. Secara institusional, hasil penelitian arkeologi yang dilaksanakan Puslit Arkenas dewasa ini telah melampaui tahapan kritis untuk membuktikan eksistensi dirinya dalam dunia ilmu dan komunitas ilmiah yang terbuka, mandiri dan menjunjung tinggi etika.
2. Tahap kegiatan berupa penelitian, pengungkapan dan penyebarluasan hasil-hasil kegiatannya telah memberikan kontribusi kepada pengayaan khazanah budaya bangsa, dan dalam fungsinya sebagai bagian dari kajian kebudayaan ikut memberi warna pada "jati diri" bangsa. Hasil penelitian terakhir dapat menjadi data banding

kajian kebudayaan masa kini, pembudayaan kreativitas dan masukan bagi muatan lokal dalam kurikulum pendidikan umum.

3. Dalam pergulatan pemikiran sebagai proses dinamis dan kreatif, hasil penelitian tersebut diharapkan dapat menawarkan pilihan-pilihan yang tepat dan arif dalam menentukan pengembangan aspek-aspek teoritis dan metodologis.
4. Adanya kendala eksternal, sebagai dampak kebijakan suprastruktur, misalnya larangan penerimaan pegawai baru, yang beriringan dengan pengembangan organisasional (pembukaan balai baru) diupayakan penanggulangannya dengan cara peningkatan efisiensi dan peningkatan kualitas sumber daya manusia di lingkungan Puslit Arkenas.
5. Masih terasanya kongesti data yang belum dianalisis secara tuntas, yang berdampak belum dapat digunakan dan dikelola sebagai informasi secara terbuka, ditanggulangi dengan pembentukan Kelompok Kerja Analisis Data Arkeologi.
6. Pembukaan balai-balai baru diharapkan memberikan prospek pengembangan studi kewilayahuan.

Selanjutnya dalam memasuki pelaksanaan PJP II, penelitian arkeologi nasional sebagai salah sub-sistem nasional dalam bidang penelitian, disarankan: (1) senantiasa meningkatkan produktivitas, daya dan hasil guna, koordinasi dan keterkaitan antar lembaga; (2) senantiasa meningkatkan usaha pembudayaan dan penyebarluasan hasil-hasil kajian arkeologi sebagai sub-sistem kajian kebudayaan; dan (3) mendorong terciptanya kondisi yang memudahkan masyarakat untuk memperoleh informasi hasil-hasil kajian arkeologi, antara lain melalui peningkatan publikasi, forum ilmiah, dan pengembangan pusat layanan dokumentasi dan informasi arkeologi untuk kemanfaatan nasional.

Penelitian arkeologi nasional selanjutnya diharapkan terus melanjutkan usaha peningkatan dan pengembangan aspek-aspek teknik, metode, sistem, teori, konsep dan paradigma-paradigma penelitiannya. Dan, terakhir, lembaga ini juga diharapkan meningkatkan kerja sama antar sesama instansi peneliti, instansi pelestarian dan instansi pendidikan arkeologi di Indonesia.

2

Pelestarian Kepurbakalaan Islam di Aceh

Peninggalan Kepurbakalaan di Aceh

Berdasarkan kebijakan sektoral maupun paradigma umum arkeologi yang dianut selama ini, orientasi penelitian dan pelestarian peninggalan purbakala di Indonesia tidak dapat dilepaskan dari kebijakan pengembangan kebudayaan nasional. Dalam kebijakan pengembangan kebudayaan jangka panjang dan menengah, secara umum disebutkan bahwa tradisi dan peninggalan sejarah yang mempunyai nilai penting bagi jati diri bangsa, kebanggaan nasional, dan kelestarian kebudayaan nasional, harus dikembangkan dan dilestarikan.

Aceh memiliki peninggalan arkeologi, khususnya arkeologi dari zaman Islam dan Eropa, yang tersebar sampai ke daerah-daerah. Peninggalan purbakala tersebut mempunyai nilai sejarah sangat penting. Hampir di seluruh daerah tingkat II di Aceh terdapat peninggalan kepurbakalaan, khususnya dari masa Islam. Dalam upaya pelestarian peninggalan purbakala ini, pemerintah sejak awal Pelita II sudah mulai menaruh perhatian terhadap pelestarian peninggalan purbakala ini. Bagaimanapun, tidak dapat dipungkiri bahwa peninggalan purbakala merupakan aset Nasional di bidang kebudayaan. Perhatian pemerintah terhadap peninggalan purbakala dimulai dengan program inventarisasi dan dokumentasi pada situs-situs purbakala di Aceh yang dimulai tahun 1973, dan tahap berikutnya adalah penggalian arkeologi serta pemugaran yang dimulai tahun 1976 dan dilanjutkan tahun-tahun berikutnya.

Mengingat besarnya jumlah peninggalan arkeologi di seluruh propinsi Aceh, di sini pembahasan akan difokuskan, meski secara singkat, pada kepurbakalaan Islam di daerah Kotamadya Banda Aceh, Kabupaten Aceh Besar dan Kabupaten Aceh Utara, khususnya peninggalan kepurbakalaan Samudra Pasai.

Aceh Besar dan Banda Aceh

1. Riwayat Penelitian

Di daerah Kabupaten Aceh Besar dan Kotamadya Banda Aceh tersebar makam raja-raja dan sultan-sultan dari jaman kerajaan Aceh. Kerajaan ini, secara formal bernama Kerajaan Aceh Darussalam, didirikan oleh Ali Mughayat Syah pada pertengahan abad ke-16 M. Sebelumnya, di wilayah itu telah berdiri dua kerajaan kecil, Kerajaan Kuta Alam dan Kerajaan Darulimarah. Kedua kerajaan ini kemudian disatukan oleh Ali Mughayat Syah dan diberi nama Kerajaan Aceh Darussalam. Para penguasa kerajaan Aceh Darussalam ini kemudian dimakamkan di komplek-komplek pemakaman yang memang secara khusus diperuntukkan keluarga kerajaan.

Masa pemerintahan Belanda, penelitian arkeologi di Aceh, termasuk situs-situs arkeologi di Aceh Besar dan Banda Aceh, telah banyak dilakukan, sebagaimana dilaporkan J.J. de Vink pada 1912, yang kemudian dilanjutkan pada 1913-1917. Hoessein Djajadinin-grat, seorang ahli sejarah Kuno, telah meneliti peninggalan kepurbakalaan di Aceh Gunongan (Djajadininrat, 1916: 561-576). Penelitian yang dilakukan Dinas Purbakala, kemudian disebut LPPN, pertamakali dilaksanakan pada 1973 melalui Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kepurbakalaan. Penelitian ini, dipimpin Uka Tjandrasasmita, dilakukan di sejumlah situs arkeologi Islam di hampir seluruh Propinsi Aceh (1973).

Selanjutnya pada 1976 Pusat Penelitian Purbakala dan Peninggalan Nasional, melalui Proyek Penelitian Purbakala, telah melakukan ekskavasi di Situs Gunungan Banda Aceh. Dari ekskavasi tersebut ditemukan sebuah keranda kayu berlapis emas yang jika dikaitkan dengan diskripsi kitab *Bustanul Salatin*, dipercirakan makam Sultan Iskandar Thani (1636-1641). Ekskavasi ini dipimpin Hasan Muarif Ambary (1976). Sejak 1977, di setiap propinsi, termasuk Propinsi Aceh, dibentuk Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kepurbakalaan yang kemudian diubah menjadi Proyek Pelestarian Peninggalan Purbakala (1977-1995). Proyek ini melaksanakan pemugaran situs-situs di Propinsi Aceh, termasuk peninggalan Purbakala di Aceh Besar dan Kotamadya Banda Aceh.

2. Obyek Arkeologi yang Dilestarikan

a. Makam Munawar Shah Kuta Alam (Aceh Besar)

Situs ini berada di permukiman Ule'Kareung, Kecamatan Ingin Jaya, Kabupaten Aceh Barat. Luas situs ini \pm 500 m². Dilihat dari kronologi yang tertulis pada batu nisan di situs ini, tokoh-tokoh yang dimakamkan cukup tua, yakni dari akhir abad 15 M hingga 16 M. Di antara makam yang bisa dikenali, tersebut nama Syamsu Shah, ayah Ali Mughayat Syah, dan Munawar Shah, kakak dari Ali Mughayat Shah (J.P. Maquette, 1914: 73-80). Di komplek makam ini seluruhnya terdapat 16 makam, sebagian besar jiratnya sudah rusak tapi rata-rata batu nisannya masih utuh. Batu nisan ini rata-rata berbentuk tanduk kerbau, sedang bidangnya berbentuk pipih segi panjang (*rectangular*). Bentuk lainnya adalah bulat bersegel delapan.

b. Makam Darul Kamal (abad 16 M)

Kompleks makam Darul Kamal terletak di Kemukiman Biloy, masih termasuk Darul Imarah. Di situs ini terdapat 9 buah makam tokoh yang dimakamkan, yang berkaitan dengan raja-raja dari kerajaan Darul Kamal. Salah seorang dari nama-nama yang dapat dikenali adalah Sultan Mudhafar Shah. Pada batu nisan Mudhafar Shah tertera tahun wafatnya yakni 919 H (Djadiningrat, 1916: 11). Dilihat dari segi bentuk dan gayanya, batu nisan ini menunjukkan persamaan dengan pola hias pada makam-makam di Kuta Alam.

Penting dijelaskan, daerah Kabupaten Aceh Besar masih memiliki kompleks makam yang sejaman dengan dua kompleks makam di atas, yakni dari akhir abad 15M-awal abad 16 M. Dua diantaranya dapat dicatat disini, Situs makam di Kampung Pande yang terletak di tepi pantai, yang sering dikatakan kompleks makam berdinding \pm 5 meter di atas permukaan laut, sehingga tidak terkena abrasi pada waktu pasang atau surut. Kompleks makam ini cukup luas \pm 2500 m² dibagi dalam tiga grup kelompok makam. Kompleks makam ini terdapat sekitar 200 makam, sebagian besar di antaranya dalam keadaan rusak. Dilihat dari gaya dan pola hiasnya, makam-makam ini berasal dari abad 15-16 M. Selain di Kampung Pande, sebuah kompleks makam lain terdapat di Situs Tengku Meurah, Kemukiman Lambada, Kecamatan Darussalam. Kompleks pemakaman ini dulunya berdekatan dengan permukiman penduduk jaman kuno. Hal ini dibuktikan dengan temuan-temuan keramik asing, gerabah, alat-alat rumah tangga dari logam bahkan mata uang.

Sebuah komplek makam lagi ialah makam Malahayati di Kreung Raya, Malahayati adalah seorang laksamana wanita pada masa pemerintahan Sayyidil Wakammil.

c. Makam-makam Kuno di Kotamadya Banda Aceh

Kotamadya Banda Aceh adalah pusat dan Bandar kerajaan Aceh Darussalam. Zaman Belanda, nama lain Kota ini adalah Kutaraja, tapi sejak Kemerdekaan RI tidak dipakai lagi. Banda Aceh menjadi ibu kota Propinsi Aceh. Situs di wilayah ini terdapat peninggalan bekas kerajaan Aceh seperti tembok kota. Beberapa dalam toponim yang mengacu pada bekas istana kerajaan Aceh, yakni Tamansari kerajaan yang bernama Gunungan dan sungai Kreung Daroy yang membelah kota, yang dalam kitab *Bustanussalatus* disebut *Darul Isyki* (Taman Gairah). Di antara komplek makam kuno di kotamadya Banda Aceh adalah Situs Kandang XII (16-17 M).

Situs makam ini terletak di pemukiman masjid raya, dalam suatu perkampungan zeni muda A.D. di Kotamadya Banda Aceh. Untuk dapat masuk ke lokasi makam harus memasuki perumahan militer TNI A.D. yang tidak terlalu jauh dari rumah Dinas Gubernur Aceh. Pada situs ini terdapat 12 makam yang kondisinya masih dalam keadaan baik. Penelitian terhadap situs Kandung XII pertama kali dilakukan J.P. Moquette pada 1914. Ia telah melakukan pembacaan pada tulisan berhuruf Arab pada batu nisan di tempat ini. Dari bacaan Moquette, diketahui bahwa pada makam ini terdapat nama raja-raja Kerajaan Aceh, yakni Sultan Ali Mughayat Syah (Moquette, 1914: 77-80). Moquette mencatat paling tidak 5 nama raja Aceh yang dimakamkan di tempat ini yaitu :

1. Ali Mughayat Syah, tertulis w. Senin, 12 Zulhijjah 936 H/ 7 Agustus 1530 M.
2. Shalahuddin, anak Ali Mughayat Syah, w. 23 Syawal 955 H (25 November 1548 M).
3. Alauddin al-Kahar, w. 6 Jumadil Awal 979 H/Jum'at 28 September 1571.
4. Ali Riayat Syah, juga anak Sultan Ali Mughayat Syah w. 12 Rabiul Awal 987 H/ 9 Juni 1579 M
5. Sultan Yusuf bin Sultan Abdullah bin Sultan Alauddin, w. 27 Rabiul Awal 987 H/ 23 Juni 1579.

Dari data tersebut diketahui bahwa Sultan Yusuf adalah putra sultan Abdullah, dan Sultan Abdullah adalah putra Sultan

Alauddin, ayah dari Sultan Ali Riayat Syah. Lima batu nisan di Kandang XII ini telah memberikan informasi kepada kita tentang kronologi raja-raja yang memerintah kerajaan Aceh di masa awal berdirinya kerajaan di bawah pimpinan Sultan Ali Mughayat Syah.

d. Komplek Makam di Gunongan

Komplek makam ini terletak di tengah Kota Banda Aceh, di sebelah kiri tepi jalan raya Banda Aceh menuju ke Lhonga (Meulaboh). Komplek ini sebenarnya merupakan Tamansari Kerajaan atau Taman Gairah. Di dalamnya terdapat sebuah bangunan yang dibentuk menyerupai gunung, sehingga kemudian dinamakan Gunongan. Di sekitar Gunongan terdapat sebuah bangunan taman yang dikelilingi oleh tembok berbentuk persegi panjang dengan sebuah pintu gerbang yang terletak di sisi utara. Dari kitab *Bustanussalatin* yang ditulis Nurrudin al-Raniri, terdapat laporan rinci tentang pemakaman Sultan Iskandar Thani, sehingga dapat diasumsikan bahwa Sultan Iskandar Thani dimakamkan di sekitar Taman Gairah ini.

Pada 1976, sebuah tim penelitian arkeologi dari Puslit Arkenas dibawah pimpinan Hasan Muarif Ambary telah mengadakan ekskavasi di Situs Gunongan. Dalam ekskavasi tersebut, telah ditemukan sebuah keranda dari kayu yang berlapis lempergan emas. Sesuai dengan deskripsi dari kitab *Bustanussalatin* tentang pemakaman Sultan Iskandar Thani, yang juga menyebutkan bahan peti mati (keranda) yang dilapisi emas, hasil ekskavasi tersebut menunjukkan indikasi bahwa yang dimakamkan di Kandang Gunongan adalah makam Sultan Iskandar Thani. Kota Kandang dalam bahasa Aceh artinya tempat pemakaman (Ambary, 1984: 117-119).

e. Komplek Makam BAPERIS Banda Aceh (17-19 M)

Komplek BAPERIS yang letaknya dekat kantor Gubernur Propinsi Aceh. Komplek ini disebut BAPERIS (Badan Pembinaan Rumpun Iskandar Muda), di mana kantor organisasi ini terdapat sejumlah makam raja-raja dari periode akhir kerajaan Aceh. Di antara para Sultan Aceh yang dimakamkan di sini adalah Sultan Alauddin Mahmud Syah (1760-1764), Sultan Mahmud, Sultan Husen Djauhari, Alauddin Johan Syah, Alauddin Aman Syah dan Ibrahim Mansur Syah.

f. Arkeologi Samudra Pasai

Kerajaan Samudra Pasai dahulu terletak antara Sungai Jambu Air (Krueng Jamu Aye) dengan Sungai Pasai (Krueng Pasai)

di Aceh Utara dekat pantai Lho'Seumawe (Kusmiati, 1980: 477). Namun, beberapa pakar menyebutkan lokasi kerajaan Samudra Pasai pada tempat yang berbeda (Ambari, 1982: 120). Hill (1960: 12), misalnya, mengajukan teori bahwa kerajaan Samudra Pasai yang pertama di hulu Sungai Peusangan, sekarang terletak di pedalaman Gayo. Alasan Hill, karena Sungai Peusangan pada masa tersebut merupakan jalur perdagangan yang penting.

Arkeologi Samudra Pasai antara lain dapat diamati dari sebaran makam-makam Islam-awal, pada kawasan yang diasumsikan sebagai wilayah Samudra Pasai, yakni di Kecamatan Samudra Pasai, satu dataran di muara sungai Koncok dan sungai Pase (Sodrie, 1992: 54-55). Daerah ini meliputi situs-situs makam kuna Kuta Karang, Beuringin, Batee Balee, Kota Krueng, Peut Ploh Peut, Pie, Mancang dan Blang Pria.

Dari penelitian terhadap makam-makam tersebut, dapat ditemui silsilah raja-raja Pasai, yang ternyata juga paralel dengan teks *Hikayat Raja-raja Pasai*. Tipologi nisan atau jirat kubur banyak mengacu kepada tipe umum Aceh serta masuknya unsur-unsur asing ke dalam konstelasi nisan yang digunakan di Samudra Pasai, yakni nisan-nisan yang digunakan untuk kubur Sultan Nahrisyah, Abdul Rahman al-Fasi dan Abdullah. Nisan ini memiliki batu granit berukir kaligrafi indah, seperti nisan makam Malik Ibrahim di Gresik, Jawa Timur.

Dilihat dari tipologisnya, nisan-nisan tersebut diduga dieksport dari Cambay, Gujarat. Sebaliknya, tipe dan sub-tipe Aceh pada nisan-nisan Samudra Pasai dibuat dari jenis batu Meuraswa, jenis batu yang boleh dilihat di sepanjang jalan raya dari Banda Aceh ke pantai Tanjung Batu (Yatim dan Natsir, 1990: 25), yang juga dikenal luas penggunaannya di Malaysia dan Brunei Darussalam. Bukan tidak mungkin, nisan Tipe Aceh pernah menjadi komoditas ekspor, baik karena hubungan perdagangan maupun kultural.

Pelestarian Kepurbakalaan

Upaya pelestarian kepurbakalaan di Aceh ini tampak masih menghadapi berbagai persoalan besar. Persoalan ini terutama menyangkut beberapa hal sebagai berikut:

1. Inventarisasi situs dan tapak-tapak kepurbakalaan di Aceh sudah dilaksanakan oleh J.J. de Vink + tahun 1912 dan tahun-tahun berikutnya, dilanjutkan oleh Pemerintah R.I. sejak permulaan kemerdekaan hingga PJP I. Namun, data terperinci tentang jumlah

lah dan jenis peninggalan purbakala tersebut belum terhimpun secara lengkap, dan belum ada pemanfaatan di Pusat (Puslitarken, Ditlinbinjara) dan Daerah (Suaka PSP Aceh dan Bidang Muskala).

2. Pelestarian ini masih terbatas karena dana pemerintah masih sedikit, tidak sebanding dengan peninggalan purbakala yang harus dilestarikan yang berjumlah banyak.
3. Belum dioptimalkannya pemanfaatan hasil pelestarian peninggalan kepurbakalaan untuk obyek pariwisata, maka perlu adanya keterpaduan pelestarian (Ditjen Kebudayaan) dengan pemanfaatannya untuk wisata (Dinas Pariwisata).
4. Belum maksimalnya peran serta masyarakat pada pentingnya peninggalan purbakala di daerah Aceh sebagai warisan budaya bangsa.

Untuk itu, dalam hal ini diperlukan upaya-upaya untuk mengatasi persoalan di atas, di antaranya:

1. Perlu disusun program inventarisasi kepurbakalaan Aceh di seluruh propinsi, dan pengkodifikasian hasil inventarisasi tersebut dalam program Nasional Sistem Informasi Kebudayaan, yang merupakan program Nasional Direktorat Jenderal Kebudayaan.
2. Kanwil setempat beserta instansi di bawahnya dapat mengadakan pendekatan kepada Pemda Tk. I dan Pemda Tk. II untuk mengoptimalkan Program Nasional dan Program Daerah, sehingga pelestarian kepurbakalaan mencapai hasil maksimal.
3. Perlu dibina kerjasama antara instansi yang menangani pelestarian (Kanwil Depdikbud dan Ditjenbud) dengan instansi yang menyelenggarakan pemanfaatan (Dinas Pariwisata), sehingga aset peninggalan purbakala yang telah dipugar dapat dijadikan obyek pariwisata.
4. Perlu dikembangkan publikasi berupa buku panduan peninggalan purbakala secara maksimal.
5. Perlu digalakkan peran serta kepedulian masyarakat akan arti dan nilai kepurbakalaan sebagai aset bangsa di bidang kebudayaan.

Penutup

Peninggalan Kepurbakalaan Aceh, yang tersebar diseluruh wilayah Propinsi Aceh, merupakan warisan budaya bangsa yang tidak ternilai. Peninggalan tersebut bukan saja merupakan saksi sejarah, sebagai bukti budaya Aceh, tapi juga merupakan cermin kejayaan masyarakat Aceh di masa lampau. Peninggalan tersebut merupakan sebuah konfigurasi

perjalanan sejarah Aceh sejak awal berdirinya hingga pertempuran kerajaan Aceh dalam mempertahankan keutuhan dan kedaulatan kerajaannya. Berbagai bangsa telah datang dan pergi untuk menyinggahi bandar-bandar besar di Perlak, Pasai, Banda Aceh, yang mencapai puncaknya di abad 17 M. Ini juga merupakan bukti posisi strategis geo-administratif wilayah Aceh, dan sekaligus bukti bahwa masyarakatnya telah bertempur dengan berbagai bangsa Eropa, khususnya Portugis dan Belanda. Namun, di sisi lain, terdapat cerminan yang agak kelabu, yakni kurang terpeliharanya peninggalan tersebut sebagai warisan budaya Aceh. Maka tugas kita untuk peduli pada upaya melestarikan peninggalan tersebut dengan perhatian yang lebih dari yang diberikan sekarang ini.

3

Pemanfaatan Peninggalan Arkeologi Banten Lama

I

Banyak negara berhasil memberlakukan peraturan perundang-undangan untuk melindungi peninggalan sejarah. Berbagai upaya dilakukan secara sungguh-sungguh, yang didasari premis bahwa peninggalan masa lalu, baik berasal dari kurun prasejarah maupun sejarah, merupakan satu sumberdaya nasional yang tidak dapat diperbaharui (*non-renewable national resources*).

Penyelenggaraan kegiatan konservasi ini—yang menyerap dana, waktu dan tenaga yang tidak kecil—didasarkan pada sejumlah kepentingan, baik bersifat humanistik, ilmiah, maupun praktis. Pengenalan secara mendasar budaya masa lalu ikut menentukan atau memaparkan identitas kepribadian dan bahkan persatuan nasional. Kepentingan lain, yang juga tak kalah pentingnya, upaya tersebut dapat ikut memacu perkembangan dan pertumbuhan ekonomi, melalui sektor pariwisata atau turisme berlingkup nasional atau internasional. Pengelolaan yang optimum terhadap obyek-obyek wisata budaya beberapa negara—seperti di Teotihuacan di Mexico, Persepolis di Iran atau Williamsburg di AS—terbukti bisa menghasilkan devisa ratusan juta dollar, maupun penerimaan-penerimaan tak langsung lainnya pada setiap tahunnya (Sharer dan Ashmore, 1979: 554-555).

Indonesia pada dasarnya memiliki pengalaman cukup panjang dalam upaya pemeliharaan dan perlindungan berbagai peninggalan sejarah dan purbakala. Tetapi, bila dibanding negara-negara lain, hal tersebut bisa dikatakan masih baru. Pemanfaatan potensi warisan budaya nasional tampak berkembang melalui beberapa alur, sampai

dicapainya tahap perkembangan yang mantap dewasa ini. Alur pertama adalah pemanfaatan secara alamiah. Di sini, potensi-potensi warisan budaya nasional hanya termanfaatkan secara sederhana, kurang terkoordinasi, dan pengunjungnya sebagian besar para peziarah yang tidak dibekali informasi memadai mengenai obyek yang dikunjungi.

Alur kedua adalah tahap awal koordinasi. Tahapan ini mulai ditandai adanya promosi peninggalan sejarah dan purbakala sebagai warisan budaya nasional. Dan upaya lebih ditekankan untuk pelestarian, partisipasi dan pencarian dana. Dalam tahapan ini, bila ternyata tujuan utama sebagian besar telah tercapai, baru dilanjutkan upaya-upaya pemanfaatannya, termasuk pengembangan bagi sektor kepariwisataan. Ini selanjutnya diikuti pemanfaatan secara terkoordinasi, sebagai lanjutan dari tradisi pemanfaatan sebelumnya. Di sini para pengunjung mulai diarahkan dan dikenai biaya masuk, dan beberapa fasilitas umum mulai didirikan.

Tahap ketiga adalah pemantapan koordinasi. Pada tahapan ini, kegiatan dan sasaran ilmiah maupun pelestarian peninggalan sejarah dan purbakala terus berlangsung. Tetapi, itu dilakukan secara simultan. Para pengunjung mulai diatur, dikendalikan serta dikenai biaya masuk, bersamaan dengan dibangunnya berbagai sarana umum (*public utilities*) sebagai pendukung demi kemudahan dan kenyamanan. Fasilitas pun mulai dibuat berkelas, mulai dari yang paling sederhana dan murah sampai yang paling mahal dan mewah. Pada tahapan ini, promosi masih diarahkan pada "product" dan bukan "kecenderungan pasar".

Penelitian, konservasi dan restorasi peninggalan sejarah dan purbakala di Situs Banten Lama merupakan investasi yang menyerap tenaga, waktu dan dana yang tidak kecil. Corak khusus, nilai serta posisinya dalam alur sejarah lokal maupun nasional menyebabkan Situs Banten Lama dikunjungi berbagai kalangan dengan frekuensi cukup tinggi. Proses sejarah yang panjang telah dilalui masyarakat dan budaya Banten Lama, tepatnya sejak kawasan ini tumbuh dan berkembang menjadi pusat peradaban Islam, sebelum akhirnya lenyap dari panggung sejarah dan menjadi puing-puing dan tradisi yang kurang diperhitungkan.

Anggapan-anggapan dasar itulah yang kemudian menjadi pendorong kuat untuk berupaya secara maksimal, agar situs Banten Lama, yang memiliki potensi sumberdaya kultural, bisa meningkatkan sektor ekonomi bagi masyarakat. Hal ini tentu harus pula dihindari dampak negatif yang bisa mencemari nilai dan tradisi masyarakat Banten yang dikenal sangat religius. Garis-garis Besar Haluan Negara (Keputusan MPR RI No. II/MPR/1988, tanggal 9 Maret 1988), yang ke-

mudian menjadi program kerja Kabinet Pembangunan V, secara jelas dan tegas, mengamanatkan beberapa hal sebagai berikut:

"tradisi dan peninggalan sejarah yang memberi corak khas kepada kebudayaan bangsa serta hasil-hasil pembangunan, dan yang mempunyai nilai perjuangan bangsa, kebanggaan dan kemanfaatan nasional perlu dipelihara dan dibina untuk menumbuhkan kesadaran sejarah, semangat perjuangan dan cinta tanah air serta memelihara kelestarian dan kesinambungan pembangunan bangsa"

"..... sejalan dengan itu perlu ditingkatkan kemampuan daerah untuk membangun antara lain dengan menghimpun dan secara wajar, tertib termasuk penggalian sumber keuangan yang baru yang tidak bertentangan dengan kepentingan nasional"

"Pembangunan kepariwisataan dilanjutkan dan ditingkatkan dengan mengembangkan, mendayagunakan sumber dan potensi kepariwisataan nasional menjadi kegiatan ekonomi yang dapat diandalkan, untuk memperbesar penerimaan devisa, memperluas kesempatan berusaha dan lapangan kerja, terutama bagi masyarakat setempat, mendorong pembangunan daerah, serta"

"Usaha pembinaan dan pengembangan kepariwisataan dalam negeri ditujukan pula untuk meningkatkan kuantitas kebudayaan bangsa, memperkenalkan kekayaan peninggalan sejarah, serta"

Dalam kerangka pemikiran itu, pemerintah daerah dan masyarakat Dati II Kabupaten Serang dan Banten Lama bertekad berupaya secara maksimum agar sumberdaya kultural Banten Lama dapat dikembangkan menjadi kegiatan ekonomi, memiliki kemanfaatan nasional dan membantu peningkatan kualitas budaya dan tradisi, baik dalam cakupan daerah maupun nasional. Pengaitan program pengembangan situs Banten Lama dengan pembinaan dan pengembangan potensi-potensi kepariwisataan nasional memiliki sejumlah manfaat dan pemenuhan beberapa sektor penting alam kebutuhan hidup, yakni:

1. Memperluas kesempatan berusaha, misalnya dalam bidang perhotelan, biro perjalanan, pramuwisata, pengembangan sarana rekreasi, *artshop* atau pusat perbelanjaan;
2. Memperluas lapangan kerja, yakni terserapnya angkatan kerja ke dalam bidang-bidang usaha tersebut di atas;
3. Meningkatkan pendapatan masyarakat dan pemerintah, khususnya pada masyarakat dan pemerintah setempat;
4. Mendorong pelestarian dan pengembangan budaya dan peninggalan sejarah;
5. Mendorong terpeliharanya lingkungan hidup, yaitu termasuk usaha-usaha pembuatan taman-taman, penghijauan restrukturisasi tata-ruang dan sebagainya, sebagai tindak lanjut untuk menambah daya tarik obyek-obyek wisata;
6. Memperluas wawasan nusantara, memperkokoh persatuan dan

- kesatuan bangsa serta menumbuhkan rasa cinta tanah air, penghargaan dan saling pengertian regional maupun internasional;
7. Pada akhirnya, obyek-obyek wisata, termasuk obyek wisata budaya, terdorong untuk dapat membiayai dirinya sendiri, baik bagi kepentingan pengamanan, pemeliharaan, konservasi maupun resterasi.

Saling pengaruh dan keterkaitan antara pembinaan dan pengembangan potensi kesejarahan dan kepurbakalaan di satu sisi, dan pembinaan serta pengembangan kepariwisataan pada sisi lain, telah terbukti memberikan nilai tambah seperti diperlihatkan melalui penge-lolaan terpadu di beberapa negara. Nilai tambah tersebut berupa devisa yang semakin meningkat atau dalam sektor-sektor kehidupan di sekitar obyek-obyek wisata yang dikelola.

II

Situs Banten Lama terletak ± 10 km di sebelah barat laut kota Serang, Jawa Barat. Penduduk yang sekarang menghuni kawasan tersebut tersebar pada kawasan seluas ± 800 Ha, yang secara fisiografis merupakan dataran pantai, relatif rata, berketinggian rata-rata 6.0 meter di atas muka laut, dengan kemiringan kurang dari 8%. Pada saat ini, jaringan jalan serta sarana transportasi dari dan ke Banten Lama, serta prasarana/sarana pendukung lainnya, sudah sangat memadai. Ini diikuti perkembangan sektor ekonomi, yang antara lain diperlihatkan oleh kenaikan pendapatan per-kapita lebih dari Rp. 241.000,- pada setiap bulannya. Cabang-cabang mata pencaharian penduduk meliputi antara lain, bertani, nelayan, pertukangan, perdagangan, jasa angkutan, pegawai negeri, guru, anggota ABRI dan sebagainya. Angka penghasilan per-kapita/per-bulan di atas, merupakan angka umum yang dapat dicapai para petani.

Banten Lama bermula dari sebuah desa nelayan pada kurun logam awal atau perundagian (*early-metal stage*), kemudian menjadi salah satu perlabuhan kerajaan Sunda, dan akhirnya sebagai salah satu pusat peradaban Islam yang amat menonjol, tidak hanya di Nusantara tapi juga di Asia Tenggara. Dengan dukungan sejumlah faktor sumber-daya, Banten Lama pada abad 16-17 menjadi salah satu bandar ramai yang penting di Asia Tenggara. Pada masanya pula, bandar ini dihuni oleh populasi jauh lebih padat daripada populasi kota-kota besar Eropa dalam kurun waktu yang setingkat. Bukti-bukti kejayaan yang pernah dialami Kesultanan Banten kini tersebar hampir merata di seluruh Banten Lama. Bukti-bukti tersebut antara lain berbentuk situs,

monumen, artefak dan tradisi, baik yang telah runtuh atau rusak, setengah utuh dan yang masih utuh. Kesemuanya itu merupakan sumberdaya kultural potensial, yang dapat dikembangkan pemanfaatannya bagi kepentingan umum, termasuk sebagai pendorong kegiatan ekonomi.

Banten Lama hingga saat ini masih menyaksikan berlangsungnya berbagai sisa tradisi masa lalu. Karena faktor waktu, beberapa di antaranya memang tidak lagi utuh, dalam arti bahwa tradisi-tradisi tersebut diyakini telah mengalami perubahan, penambahan atau penyesuaian, secara kuantitatif dan kualitatif. Namun, secara umum, seluruh sisa tradisi tersebut dapat memperkaya dan meningkatkan ketahanan kita dalam bidang kebudayaan, sekaligus turut mewarnai keberagaman unsur budaya dalam konteks budaya Indonesia sebagai satu totalitas. Salah satu peninggalan terpenting adalah yang berkaitan dengan puncak kejayaan Kesultanan Banten, yang meliputi berbagai bidang kehidupan masyarakat. Peninggalan-peninggalan tersebut antara lain benteng dan istana Surosowan, kraton Kaibon, Masjid Agung, Meriam Ki Amuk, instalasi penjernihan dan penampungan air Tasik Ardi dan pangindelan, menara dan mihrab Masjid Pecinan Tinggi, Vihara Buddha (Klenteng Cina), Benteng Speelwijk, Pelabuhan Karangantu dan sebagainya, serta belum termasuk peninggalan di Kasunyatan, Sunan Mas, Odel dan seterusnya.

Itu pun belum terhitung bukti-bukti kompleksitas kehidupan masyarakat Banten dalam teknologi peralatan, seperti terbukti di Panjunan berupa teknologi gerabah, Sukadiri untuk teknologi logam, dan Pamarican di bidang pengolahan komoditas. Sebagian kemampuan teknikalitas masyarakat Banten disajikan pada ruang-ruang pamer Museum Situs Banten Lama, Museum Negeri Jawa Barat, Museum Nasional di Jakarta, Pusat Penelitian Arkeologi Nasional Jakarta, serta di berbagai tempat lain termasuk di luar negeri. Maka bisa dipahami bahwa banyak karya sarjana yang menjadikan Banten sebagai sasaran studi.

Hal di atas selanjutnya didukung Pemerintah Daerah Tk. II Kabupaten Serang, yang menginginkan pengungkapan dan penjelasan terinci dan ilmiah oleh para ahli mengenai sejarah Banten. Berawal dari Seminar Sejarah Banten (1963), berlanjut dengan dibentuknya Komando Purbakala yang bertugas merawat dan memperbaiki seluruh peninggalan keraton. Fase berikutnya, dalam kurun waktu 25 tahun sesudahnya, Pemda Tk. II Kabupaten Serang senantiasa terlibat dalam permasalahan perkembangan pengelolaan arkeologi dan sejarah Banten. Oleh karena itu, selama hampir 25 tahun itu pula (1964/5 - 1990) telah terjadi "boom" kegiatan pembangunan di kawasan Banten Lama,

menjangkau hampir seluruh aspek kehidupan, termasuk pembinaan, penelitian dan pelestarian segi kesejarahan dan kepurbakalaan.

Sebagai akibat dan hasil pembangunan dimaksud, kini tersedia fasilitas dan sejumlah kemudahan, baik berupa sarana fisik maupun sosial-ekonomi, yang sekarang semakin dirasakan manfaatnya oleh masyarakat Banten dan sekitarnya. Kegiatan-kegiatan pembangunan dalam bidang arkeologi dan sejarah ini telah memperluas dan mengembangkan potensi sumberdaya kultural Banten Lama. Sehingga, tanpa disadari, arus wisatawan baik nasional maupun internasional yang datang ke Banten Lama semakin hari semakin memperlihatkan lonjakan angka mengesankan.

Lebih dari itu, pengalaman pembangunan di atas selanjutnya menghasilkan kearifan, yakni munculnya kesadaran bahwa di Banten Lama telah tertanam potensi yang demikian besar, yang bisa menghasilkan asset tak ternilai, seperti monumen yang dipugar, situs yang dilindungi, hasil kegiatan analisis, publikasi ilmiah dan populer, tersedianya sejumlah sarana pelayanan umum yang dibangun oleh instansi-instansi terkait, dan sebagainya.

III

Beranjak dari semua penjelasan di atas, berikut ini beberapa pertimbangan yang diharapkan dapat dijadikan urutan prioritas dalam implementasi rencana pengembangan, antara lain:

1. untuk dapat mewujudkan upaya optimasi tersebut, maka diperlukan sejumlah faktor pendukung agar yang dilaksanakan berdaya dan berhasil;
2. salah satu faktor penunjang yang dipersyaratkan tersebut, dikeluarkannya sebuah peraturan setingkat peraturan daerah (perda) sebagai upaya untuk mengawasi dan mengendalikan kawasan situs Banten Lama terhadap perubahan dan pembangunan fisik baru, sehingga Banten Lama dapat dinyatakan berstatus tertutup, kecuali atas saran atau persetujuan dari purbakala dan pemerintah daerah;
3. tindak lanjut dari kebijakan dasar tersebut, perlu dibentuk sebuah badan pengelola tunggal, badan otorita atau wadah lain yang sejenis, yang berasal dari gabungan unsur pemerintah, masyarakat usaha (BUMD, semi BUMD, atau swasta murni);
4. kewenangan pembentukan badan pengelola sepenuhnya berada pada pihak Pemda Tk. II Kab. Serang dengan persetujuan dari lembaga perwakilan rakyat setempat, yang akan menentukan pula

ruang lingkup, kewenangan, program umum, kebijakan pendanaan serta tingkat tanggungjawab badan pengelola/otorita dimaksud.

Obyektifikasi pertimbangan-pertimbangan tersebut dianggap dapat diarahkan untuk dijadikan sebagai perangkat kebijakan, meliputi realisasi pembentukan suatu badan pengelola (otorita) melalui keputusan tingkat daerah yang kemudian dikukuhkan menjadi peraturan daerah (PERDA); penetapan status Banten Lama sebagai kawasan kewenangan badan otorita, yang dibatasi pengubahan-pengubahan fisik baru; dan badan pengelola yang ditunjuk, yang berkorporasi atau berasosiasi dengan unit-unit usaha terkait, menetapkan kontraktor/subkontraktor sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku, dengan berkonsultasi pada administrator/pemerintah daerah.

Tindak lanjut setelah dikeluarkannya perda dan ditetapkannya Badan Pengelola/Otorita Kawasan Wisata Budaya Banten Lama meliputi langkah dasar, yakni evaluasi asset Banten Lama: monumen atau bangunan yang telah dipugar, hasil-hasil penelitian; bangunan Museum Situs Kepurbakalaan, masyarakat BL berikut tradisi dan religinya, dan posisi "tengah" secara geografis terhadap kawasan wisata alam, seperti P. Dua (konservasi alam untuk satwa burung), Batukuwung (sumber air panas), pantai Carita, Pulorida; kawasan industri (modern: Cilegon, tradisional: Cikande) dan sebagainya;

Langkah selanjutnya adalah program pengelolaan. Pada tingkat paling awal, Badan Otorita bersama instansi terkait melakukan penilaian secara komprehensif terhadap asset di atas, kendala dan pemecahannya. Berdasarkan hal itu disusun rencana program kegiatan dengan urutan prioritasnya, yakni:

1. Penataan kembali dari pemanfaatan bangunan sejarah dan purbakala serta prasarana/sarana penunjangnya, antara lain dengan membenahi dan mengatur kembali perparkiran kios-kios, sarana sanitasi, pasar dan pembuatan gerbang masuk utama (*the main toll-gate*) dll.
2. Menata kembali dan membangun lingkungan, memperluas prasarana/sarana pendukung, seperti tempat istirahat para wisatawan , pembangunan information centres dan lain-lain, yang diarahkan pula bagi pengembangan pelabuhan Karangantu dan Pabean untuk dioptimaskan sebagai kelengkapan sarana pendukung.
3. Membangun, mengembangkan dan memanfaatkan Waduk Tasik Ardi menjadi pusat rekreasi air maupun kegunaan praktis sebagai pemasok pengatur air bersih/irigasi.
4. Pengembangan berikutnya mencakup: (1) pengurusan dan pemanfaatan empang pantai menjadi taman atau kawasan hijau; (2) pem-

bangunan kawasan rekreasi balita dan anak-anak dengan saran yang sesuai; (3.) perluasan pembangunan restaurant, kios, sarana baru yang lebih memadai, (4) penataan pantai bagi penyediaan sarana olahraga kelautan atau bagi kepentingan ilmiah (*underwater archaeology*); (5) pembangunan pusat studi kelautan bekerjasama dengan instansi terkait, dan (6) pembangunan prasarana/sarana umum lebih lanjut (*advanced program*).

Rencana pembangunan dan pemanfaatan potensi kultural Banten Lama mengacu pada pendayagunaan potensi kesejarahan serta kepurbakalaan. Oleh karena itu, pengembangan program arkeologi merupakan komponen pengembangan yang utama dan pertama, yang didukung oleh komponen-komponen pengembangan lain: lingkungan dan restrukturisasi tataguna lahan/ruang; masyarakat, tradisi dan budaya di Banten Lama; dan pengembangan museum situs.

IV

1. Indonesia relatif masih baru dan sedang menguji kegiatan mengintegrasikan pembinaan dan pengembangan warisan budaya nasional di satu sisi, dan pemanfaatannya bagi kepentingan pembinaan dan pengembangan kepariwisataan di sisi lain. Pengalaman menunjukkan adanya berbagai tahap pengembangan mulai dari yang paling sederhana (alamiah) sampai pada tahapan integratif/koordinatif dewasa ini seperti yang sedang diterapkan pada pengelolaan Banten Lama.
2. Kawasan Banten Lama memiliki potensi dan asset yang ternama, baik dalam wujud hasil penelitian/pemugaran maupun hasil-hasil pembangunan sektor lainnya. Potensi tersebut, setidaknya sampai pada 1988, belum dimanfaatkan secara optimum, padahal disadari memiliki kemungkinan dan kelaikan yang tinggi.
3. Model pendekatan yang diterapkan dalam menangani dan mengelola potensi kultural di Banten Lama masih terbuka untuk pengujian. Animo dan antusiasme dari kalangan yang begitu luas setidaknya menggambarkan bahwa model pendekatan tersebut dapat diprediksi bisa menekan secara maksimal pengeluaran dana pemerintah. Ini terutama bisa dilakukan melalui keterlibatan banyak pihak, sejak tahap perencanaan, perancangan, pelaksanaan dan operasionalisasi pemanfaatannya, sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku.
4. pengembangan arkeologi dan kesejarahan merupakan komponen utama dalam keseluruhan sasaran proyek.

4

Wisata Ziarah Islam: Renungan Seorang Arkeolog

Manusia diciptakan Tuhan ke dalam jenis laki-laki dan perempuan, berbangsa-bangsa dan berkaum-kaum supaya saling mengenal (QS al-Hujurat: 13). Salah satu media perhubungan manusia adalah memenuhi panggilan mengunjungi Baitullah (berhaji), mengendarai unta atau berjalan kaki, berdatangan dari segala penjuru (QS al-Hajj: 27), sehingga mereka mempersaksikan berbagai manfaat seraya bertasbih dan bertakbir. Perjalanan haji adalah perjalanan ziarah sekaligus perjalanan kesejarahan untuk memperoleh ridha Allah. Setiap perjalanan akan memperluas wawasan manusia, menambah kesaksian, serta memperdalam kearifan.

Di balik itu, perjalanan yang baik dan bermanfaat akan memberi kesegaran baru, jasmani dan rohani, dalam apresiasi terhadap produk peradaban umat manusia, dan terpenting penghormatan terhadap maha-ciptaan Allah berikut segala isinya. Pengembangan wisata ziarah atau apa pun yang berhubungan dengan kepariwisataan, hendaknya mengacu pada landasan produk legislasi-formal yang berlaku untuk itu. Secara hierarkis, tentu paling utama dan pertama yang digunakan sebagai acuan adalah Pancasila sebagai norma dasar, yang terjabarkan dalam mukadimah dan pasal-pasal UUD 1945, khususnya dalam bidang kebudayaan.

Dalam hubungannya dengan pembinaan dan pengembangan kepariwisataan GBHN menggariskan amanat sebagai berikut: "Pengembangan kepariwisataan dilanjutkan dan ditingkatkan dengan mengembangkan dan mendayagunakan sumber dan potensi kepariwisataan

nasional menjadi kegiatan ekonomi yang dapat diandalkan untuk: memperbesar penerimaan devisa, memperluas lapangan kerja dan kesempatan berusaha terutama bagi masyarakat setempat, mendorong pembangunan daerah serta memperkenalkan alam, nilai, budaya Usaha dan pengembangan kepariwisataan di dalam negeri ditujukan pula untuk meningkatkan kualitas kebudayaan bangsa, memperkenalkan kekayaan peninggalan sejarah serta”

Secara umum dapat disimpulkan bahwa peninggalan sejarah dan purbakala sebagai warisan budaya dapat berfungsi sebagai: (1) bukti-bukti sejarah dan budaya; (2) sumber-sumber sejarah dan budaya; (3) obyek kajian ilmu pengetahuan sejarah dan budaya; (4) cermin sejarah dan budaya; (5) media untuk pembinaan dan pengembangan nilai-nilai budaya; (6) media pendidikan budaya sepanjang masa; (7) media memupuk kepribadian bangsa di bidang kebudayaan dan ketahanan nasional; dan (8) obyek wisata budaya (Uka Tjandrasasmita, 1982: 4-5). Selain itu, pelestarian warisan budaya, seperti dinyatakan Sharer dan Ashmore (1979: 554-555) juga akan menumbuhkan penghayatan terhadap pengetahuan masa lampau, akan menumbuhkan sikap menghargai produk bangsa sekaligus akan memberikan sumbangannya terhadap kesatuan dan persatuan bangsa.

Sebagai contoh, dapat dikemukakan di sini bahwa hasil kajian sejarah dapat meluruskan anggapan dan menjelaskan hal yang semula samar-samar atau keliru, misalnya tampak pada hasil kajian kaligrafi Islam-Nusantara yang dilakukan penulis (1991), di mana penelitian empiris menunjukkan gejala kuat, antara lain:

1. Bahasa Indonesia (d/h Bahasa Melayu) telah berfungsi sebagai *lingua franca* pada masa awal penyebaran dan pertumbuhan Islam di Nusantara;
2. Seni kaligrafi Islam Nusantara memperlihatkan ciri normatif murid Islam, tetapi dalam fisik kultural atau presentasinya membawa serta perwujudan tradisi dan budaya lokal Nusantara;
3. Ciri ke-Nusantara-an tersebut memiliki ciri-ciri seni Islam, ekspresi dan ajaran Islam, di samping ketinggian estetika dan bersifat Illahiyyah.
4. Hasil kajian empiris juga menunjukkan bahwa kesatuan dan persatuan bangsa Indonesia dapat terwujud, karena komunitas Islam sejak kehadirannya di Nusantara, dan di manapun, dapat berbaur secara damai dengan komunitas non-muslim, sekalipun dalam perjalanan sejarahnya Muslim Nusantara berkembang menjadi mayoritas.

Dalam paket wisata ziarah paling tidak terdapat tiga komponen terkait: (1) wisata sebagai kegiatan perjalanan yang diorganisasikan oleh biro atau agen perjalanan ke dalam paket-paket wisata khusus atau umum; (2) masyarakat pengguna jasa wisata, baik yang spontan-terbatas atau reguler dan terkelompok sesuai dengan apresiasi dan kepentingannya; dan (3) obyek wisata, yang meliputi obyek wisata alam, sejarah dan arkeologi, industri dan teknologi, kesenian, yang umumnya berada dalam manajemen lembaga formal-struktural, termasuk informasi informasi yang dihasilkan lembaga formal-struktural tersebut. Oleh karena itu, manajemen pengembangan wisata ziarah Islam harus diarahkan pada profesionalisasi manajemen di atas, termasuk komponen-komponen di luar tiga kelompok tersebut.

Makna Sejarah dalam Obyek Wisata Ziarah

Obyek-obyek wisata ziarah Islam secara sempit dihubungkan dengan benda-benda berupa makam, masjid, atau relik-relik para tokoh keagamaan dan politik, yakni ulama dan raja, khususnya mereka yang dianggap memiliki kharisma tertentu. Obyek-obyek wisata ziarah tersebut di berbagai jenis lokasi, ada yang terpencil di pelosok daerah, atau di tengah bekas kota lama dari sesuatu pusat politik, ekonomi, dan peradaban Islam. Penting dijelaskan di sini, peradaban atau tamaddun Islam lebih dapat dimengerti dalam wujudnya sebagai kota (*urban*), dan karenanya—seperti yang dikatakan Stern (1970: 25)—harus diartikan sebagai kota peradaban Islam (*Islamic urban civilization*).

Sebagai contoh, bisa dikemukakan di sini misalnya eksplanasi mengenai kehadiran Islam di Jawa khususnya dan di Indonesia umumnya. Peninggalan-peninggalan kesultanan Islam di Jawa berhubungan erat dengan masalah kedatangan, sosialisasi, pertumbuhan serta memuncaknya pranata agama Islam pada berbagai strata kehidupan spiritual dan kultural. Banyak bukti mendukung asumsi bahwa Muslim dari berbagai kawasan India, Arab dan Persi telah mengadakan kontak intensif dengan komunitas di Jawa atau Nusantara pada abad-abad 7-8 M serta abad-abad sesudahnya. Tanda tertua kedatangan orang Islam di Jawa misalnya tampak pada sebuah kubur di Leran (Gresik-Jawa Timur), yang bertanggal tahun 475 H atau 1082 M, dengan nama wafat Fatimah binti Maemun bin Hibatallah.

Kajian terhadap bentuk-bentuk nisan Islam awal di Nusantara, antara lain dapat menghasilkan generalisasi empirik berikut ini:

1. Secara tipologis, nisan-nisan Muslim awal di Nusantara dapat dikelompokkan pada tipe Aceh, tipe Demak-Troloyo, tipe Makassar, dan tipe Ternate-Tidore.

2. Gaya seni tulis tinggi (kaligrafi) pada nisan-nisan tersebut umumnya naskhi dan kufi, selain beberapa di antaranya menggunakan aksara lokal, seperti di Jawa atau Lontara. Sementara dari isi bahasa, tampak digunakan bahasa-bahasa Arab, Tamil, Melayu, Jawa, Bugis dan sebagainya.
3. Dari segi morfologi, terdapat nisan-nisan yang sepenuhnya menyerap unsur asing, namun sebagian besar memperlihatkan ungkapan kreativitas seniman lokal yang memadukan unsur urubiyah dengan unsur misalnya Hindu (Demak-Troloyo), prasejarah (Jeneponto), lokal (Barus dan Limapuluh Koto), Polynesia (Ternate) dan sebagainya.
4. Sejumlah nisan makam Islam Awal mengandung petikan ayat atau Hadist yang berhubungan dengan ajaran sufi, yang merupakan petunjuk mengenai asal, alur serta mazhab yang diperkenalkan dalam proses sosialisasi Islam (Hasan Muarif Ambary, 1985)

Pola-pola sebaran dan tipologi nisan serta kompleks makam Islam di Jawa sekaligus menjelaskan hal-hal yang berhubungan dengan perpindahan pusat kekuasaan dan pola sebaran pusat-pusat pengajaran Islam. Sebagai contoh, nisan makam Maulana Malik Ibrahim yang berangka tahun 822 H (1419 M), mengandung inskripsi bergaya tulis Kufique, dibuat dari batuan marmer, diduga berasal dari Cambay (Gujarat), meski pun bergaya tulis pengaruh Persia. Hal ini menimbulkan spekulasi tentang asal datang tokoh tersebut. Di Troloyo, dekat Trowulan, bekas ibukota Majapahit di Jawa Timur, terdapat sebuah kompleks makam yang cukup luas. Di antara nisan-nisannya mengandung unsur seni hias lambang matahari dan angka tahun yang dituliskan dalam aksara Jawa Kuna, sebagian berasal dari abad ke-15 M.

Di Pasai, Aceh, terdapat seorang ulama terkemuka bernama Fatahillah atau Faletehan, yang melarikan diri ketika dikejar Portugis, kemudian diterima oleh Sultan Trenggono di Demak. Fatahillah, setelah berhasil menguasai Jayakarta atas dukungan Sunan Gunung Jati, kemudian membebaskan Sunda Kelapa pada 1527. Ia kemudian mengakui eksistensi kesultanan Banten, setelah Syarif Hidayatullah mengislamkan Banten Girang yang berada dalam subordinasi kerajaan Hindu Pajajaran. Cirebon oleh Sunan Gunung Jati selanjutnya diserahkan kepada putranya Pangeran Pasarean, sedangkan Banten diserahkan pada putranya yang lain, Hasanuddin.

Kompleksitas fenomena di atas memperlihatkan kepada kita proses sosialisasi Islam di Jawa, yang kemudian pada masa puncaknya berkembang menjadi pusat-pusat peradaban, yang dikuasai elite poli-

tik yang masih memiliki hubungan darah. Hal yang sama tampak pula pada elit politik kerajaan Mataram Islam, yang secara genealogis memiliki pertautan dengan para wali di Kadilangu, Ampel dan Giri. Pertautan tersebut menumbuhkan dugaan, bahwa salah satu faktor legitimasi kekuasaan di Jawa seringkali dikaitkan dengan hubungannya terhadap para wali penyebar Islam. Lebih dari itu, dalam format yang lain, upaya legitimasi serupa juga dilakukan dengan menghubungkan pada raja-raja Hindu-Jawa sebelumnya, baik melalui hubungan darah, perkawinan atau perpindahan pulung keraton.

Namun demikian, obyek-obyek wisata ziarah Islam tidak hanya makam atau komplek makam dengan segala ekspresinya. Makam para raja atau wali merupakan sebagian dari produk kesenian istana (*royal art*) dalam wujud *necropole art*. Lebih dari itu, obyek-obyek wisata ziarah Islam harus pula memperhitungkan dan memasukkan obyek-obyek lain, seperti istana, benteng, perpustakaan, masjid, serta benda-benda rerelik lain. Budaya Nusantara yang sebagian terbentuk karena masukan-masukan dari luar, tetap mempertahankan nilai-nilai lama yang telah berakar. Penempatan istana-istana kesultanan Islam di Jawa, misalnya, memperlihatkan kesinambungan terhadap konsep-konsep yang berlaku sebelumnya yakni di antara dua sungai, di tepi sungai, pedataran subur, dan bergunung api.

Demikian Kesultanan Yogyakarta dan Kasunanan Surakarta, misalnya, karena terletak dalam dua sungai yang berpaut jarak cukup jauh, istana dibuat memanjang sehingga kedua ujung bagiannya bersentuhan dengan kedua daerah aliran sungai. Istana sekaligus merupakan wujud dari miniatur kota atau bahkan jagad (*micro-cosmic*). Ia terbagi dalam halaman-halaman atau bagian-bagian kota yang akhirnya membentuk konsentrik atau bahkan episentrik, seperti Banten, Soma-Opu, Penyengat, Badaruddin-Palembang, dan Cirebon. Hierarki bagian-bagian istana dan juga bagian-bagian kota mencerminkan kesinambungan dengan masa sebelumnya, baik unsur, jumlah, fungsi, letak, serta lambang-lambang yang dipakai.

Namun, pranggapan mengenai kesinambungan tersebut masih dapat dipertanyakan, terutama jika dikaji perkembangan dan bentuk tata-kota istana-istana dan kota-kota di pusat-pusat Islam di Nusantara dan di negara Muslim lain di dunia. Dalam banyak kasus tampak satu kecenderungan kuat gejala arsitektur istana dan kota senantiasa berakar pada tradisi lokal. Ini tentu merupakan penjelasan logis, bahwa arsitektur pada dasarnya adalah wujud total dari pola adaptif terhadap spesifikasi bentang alam setempat. Jadi, kesinambungan tersebut tidak lain merupakan aspek universal yang berlaku setempat. Maka benteng-benteng istana para pengusa pribumi dan benteng-benteng

kolonial patut dimasukkan ke dalam program kunjungan dalam paket-paket wisata ziarah Islam.

Ini didasarkan pada asumsi, yang seringkali teruji, bahwa benteng pada dasarnya memperlihatkan tingkat dan teknologi pergulatan sebuah peradaban dalam mempertahankan eksistensi serta memaksakan supremasinya. Di dalamnya tercerap nilai-nilai kegigihan, ketangguhan, kepahlawanan, pengorbanan, dan bahkan ironi dan tragedi kesejarahan. Benteng Surosowan di Banten, yang seringkali diubah, diperluas, menyempit dan sebagainya, pada dasarnya merupakan ekspresi pergulatan penguasa pribumi dalam mengantisipasi dan memanaj konflik lokal, regional, dan bahkan internasional. Sebaliknya, benteng-benteng kekar dari penjajah Marlborough, Speelwijk, Amsterdam, Duurstede dan sebagainya, sekaligus memperlihatkan gambaran pengorbanan-pengorbanan yang harus dibayar oleh Kolonialis sekaligus penguasa dan rakyat pribumi dalam mempertahankan kemerdekaan, memaksakan supremasi militer, perebutan kendali politik-ekonomi dan sebagainya. Perpustakaan-perpustakaan keraton dan masjid agung dari masa kesultanan Islam harus dijelaskan keberadaan serta perannya yang terkait dengan sosialisasi Islam.

Masjid-masjid Islam awal di Nusantara, yang tersebar di berbagai wilayah di Indonesia, selanjutnya harus pula dijelaskan secara logis dan benar, khususnya mengenai tipologi arsitektural, sejarah pendirian dan pendirinya, seni-hias dan lain sebagainya. Pada dasarnya, masjid-masjid Islam awal tersebut memperlihatkan keberagaman variasi tipologis: (1) masjid tipologi lokal murni, Banten, Demak; (2) masjid tipologi lokal dan pengaruh Hindu, Kudus, Jepara; (3) masjid tipologi lokal dan pengaruh Cina, Angke dan beberapa masjid tua di Jakarta dan Palembang; (4) masjid tipologi pengaruh Belanda, Kebun Jeruk, Jakarta; dan (5) pengaruh Inggris di Sumenep.

Khusus obyek-obyek wisata ziarah Islam di Jawa dapat dikelompokkan lebih jauh lagi, misalnya:

1. Giri/Perapen/Leran/Gresik: *death monument*, berkaitan erat dengan para wali dan keturunannya;
2. Demak: *death monument*, berhubungan dengan para wali serta sultan-sultan yang diturunkannya;
3. Cirebon: *living monuments* karena ada *living society* yang menjadi pelanjut kesinambungan penggunaan-penggunaan sarana-sarana yang didirikan sejak masa awal sosialisasi Islam;
4. Banten: murni *death monument*, tetapi amat kharismatik dan dihormati oleh para peziarah, yang diwujudkan dalam berbagai perilaku;

5. Yogyakarta dan Surakarta tetap ada *living society* yang masih memiliki kesinambungan kesejarahan, namun telah berubah fungsi-nya dari *power-centre* menjadi *cultural centre*.

Arah Operasional Wisata Ziarah Islam

Terdapat dua kecenderungan kuat yang dapat dijadikan referensi dalam mengarahkan wisata dimaksud agar lebih profesional, yakni (1) luasnya sebaran dan tingginya variasi jenis obyek wisata, (2) masih kuatnya apresiasi sebagian besar masyarakat muslim Nusantara yang berdampak ramainya kunjungan terhadap peninggalan-peninggalan sejarah dan purbakala yang berasal dari kurun Islam awal Nusantara, (3) sebagian besar kunjungan bersifat spontan atau tak terorganisasi, dan (4) masih rendahnya tingkat pengelolaan aspek informasi yang menjadi latar belakang kesejarahan dari peninggalan-peninggalan tersebut, baik yang dimiliki oleh agen perjalanan atau para pemandu, yang disampaikan oleh para informan, termasuk juru-kunci (*kuncen*), jurupelihara dll.

Untuk menyesuaikan dengan program pemerintah dalam pengembangan dan pembinaan kepariwisataan nasional—untuk dijadikan salah satu aktivitas ekonomi, primadona penghasil devisa non-migas, memperkenalkan kekayaan peninggalan sejarah dan alam, serta meningkatkan kualitas budaya bangsa—maka tuntutan profesionalisme manajemen wisata tidak bisa lagi dihindari. Bagaimanapun, wisata ziarah Islam senantiasa memiliki misi yang amat lekat: meningkatkan apresiasi terhadap nilai-nilai keislaman dari peninggalan sejarah dan purbakala tersebut, yang sekaligus meningkatkan penghayatan berdasarkan informasi yang benar dan luas mengenai kedudukan, fungsi dan peran Islam dalam kehidupan bangsa.

Perhatian terutama diarahkan pada ketiga komponen wisata ziarah dimaksud, yaitu: (1) wisata sebagai aktivitas yang diselenggarakan oleh badan atau biro perjalanan wisata; (2) masyarakat pengguna jasa kepariwisataan yang pada tingkat tertentu terangkat menjadi salah satu kebutuhan pokok yang bersifat spiritual, relaksasi, rekreatif-apresiatif; dan (3) obyek-obyek wisata, termasuk infra-struktur pendukung, yang memungkinkan setiap obyek yang diprogramkan menjadi obyek wisata "siap pakai" dalam layanan yang maksimum. Ketiga komponen tersebut memiliki hubungan resiprokal dan mutualistik.

Sebagai Aktivitas pranata kepariwisataan, maka wisata harus memperhatikan faktor-faktor sebagai berikut:

1. Peningkatan profesionalisme para penyelenggara, antara lain dengan alih orientasi dari produk program ke pasar program, berarti

lebih berorientasi pada kebutuhan pemakai jasa terhadap jenis obyek yang populer dan terbukti diminati secara luas

2. "Recruitment" secara intensif para wisatawan yang sebagian besar bersifat secara spontan menjadi wisatawan yang diorganisir
3. Peningkatan penguasaan secara benar dan komprehensif terhadap aspek informasi yang terdapat dalam setiap obyek yang diprogramkan
4. Mempertajam spesifikasi paket program, agar setiap wisatawan yang memilih dan mengikuti sesuatu jenis paket program memperoleh informasi dan mencapai kognisi yang optimal, termasuk kelengkapan sarana penunjangnya
5. Meningkatkan penyempurnaan acara-acara khusus untuk mendukung sesuatu/setiap paket program dengan presentasi acara yang relevan dengan obyek, tepatnya bersifat Islami.

Obyekobyek Wisata Ziarah Islam

Obyekobyek wisata ziarah Islam, yang tersebar di seluruh pelosok Nusantara, pada dasarnya berada dalam pengelolaan lembaga formal-struktural, yakni pemerintah, khususnya dan sebagian besar termasuk kategori *death monument*, dan lembaga dan organisasi non-formal, seperti Kerapatan Adat, Badan Kesejahteraan Masjid, Keturunan, atau para ahli waris, khususnya untuk istana atau keraton. Sementara dari letaknya, obyekobyek wisata tersebut menunjukkan pola-pola sebagai berikut:

1. Obyekobyek yang masih berada di tempat aslinya, dan ini pun masih dapat dibedakan: (a) yang sudah dipugar, dilengkapi dengan prasarana umum dan keinformasian; dan (b) yang belum dipugar, belum ada prasarana penunjang maupun sarana keinformasian;
2. Obyekobyek wisata yang sudah tak berada pada tempat aslinya, khususnya yang termasuk kategori benda-benda bergerak, yang telah dihimpun dalam suatu musuem situs (*sites-museum*) atau gedung penyimpanan (*storage*) khusus, baik dikelola pemerintah, museum situs, atau badan non-pemerintah. Sementara itu, dari jenisnya, dapat disebut di sini kelompok obyek yang benar-benar merupakan peninggalan sejarah dan purbakala periode Indonesia-Islam, baik kategori teknik, sosio-teknik maupun ideo-teknik;
3. Kelompok obyek yang bukan berasal dari periode Indonesia-Islam, seperti dolmen (baik sebagai altar atau pun kubur) yang dianggap makam seorang tokoh penyebar Islam;
4. Kelompok obyek gejala alam, seperti gua, sungai, bukit, sendang,

dan sebagainya yang dihubungkan dalam tradisi setempat serta dihubungkan dengan tokoh Islam atau pun peristiwa-peristiwa tertentu dalam periode Indonesia-Islam.

Khusus kelompok b dan c, diperlukan penerangan yang benar dari aparat terkait, termasuk lembaga-lembaga keagamaan seperti MUI dan organisasi kemasyarakatan Islam. Ini perlu agar tidak semakin menyuburkan perbuatan bid'ah dan khurafat, terlebih lagi apabila sampai berkembang menjadi obyek peziarah yang menjadi tempat tak terpuji, seperti yang terjadi di gunung Kemusu, di mana pengunjungnya sebagian terbesar mengaku Islam.

Masyarakat Wisata Ziarah Islam

Sebagian besar wisatawan ziarah Islam tidak memiliki pengetahuan yang benar dan lengkap terhadap obyek-obyek yang dikunjungi, ditambah lagi dengan faktor pihak penyelenggara atau informan di lokasi kunjungan yang juga tidak *well-informed*. Ini berakibat semakin parahnya nilai informasi yang disampaikan kepada wisatawan. Kasus ini antara lain tampak pada obyek-obyek Batu Qur'an di Pandeglang, peninggalan megalit Haji Genter Bumi di Pangguyangan, Sukabumi, yang menjadikan kubur sebagai media untuk berdoa meminta rizki, jodoh, menebak kode buntut, kesembuhan penyakit dan sebagainya.

Secara umum, wisatawan obyek-obyek ziarah Islam dapat dibedakan ke dalam kelompok wisatawan yang terdidik dan memiliki informasi yang memadai (*well informed*) terhadap obyek yang dikunjunginya, dan mereka yang kurang terdidik dan tidak memiliki pengetahuan atau informasi yang benar mengenai obyek yang dikunjunginya. Dilihat dari tujuan kunjungan, selanjutnya dapat dibedakan dalam: murni peziarah, rekreasi, berziarah sekaligus rekreasi, dan untuk memperoleh tambahan informasi langsung dari kunjungan ke obyek bagi keperluan penelitian.

Sebagian terbesar pengunjung wisata berasal dari kelompok yang terorganisasi oleh para penyelenggara wisata. Mereka sebaiknya memperoleh perhatian serius dari para penyelenggara wisata, karena bagaimanapun mereka merupakan "pasar" potensial bagi penyusunan program-program kunjungan, yang sekaligus memiliki nilai tambah bagi kegiatan dakwah Islamiyah.

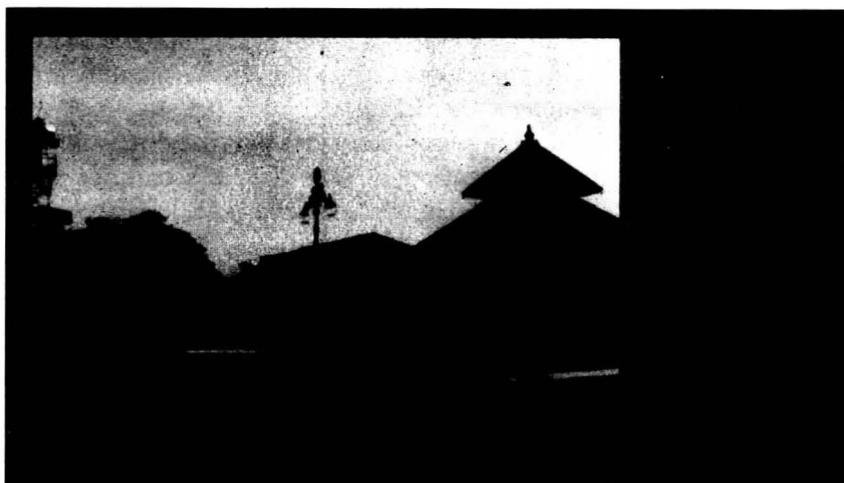
Penutup

Firman Allah (QS al-Syura: 11) menegaskan bahwa manusia atau seseorang yang berpandangan-dunia (*world-view*) Islami, hidup dalam sebuah dunia menakjubkan. Ia meyakini bahwa hakikat itu meliputi

dua hal: bahwa alam dunia bukanlah ilusi dan apalagi mimpi, melainkan benar-benar maujud, dan ia adalah maujud dalam kategori-kategori ruang, waktu dan sebab-akibat yang sama realistisnya. Di samping alam dunia, terdapat Tuhan, Dzat yang lain dari alam, sepenuhnya transenden, imanen dan adidaya. Tuhan adalah Pencipta, Penyebab dan Tujuan Akhir dari segala yang ada di luar dirinya tetapi dalam segala lingkup kemahakuasaannya. Tidak ada yang serupa dengan Dia.

Kategori dan dimensi ruang, waktu serta sebab-akibat tidak dapat diterapkan kepada Dzat Tuhan. Segala sesuatu Dia jadikan berkat kemauan-Nya, atas perintah-Nya. Segala yang Ia jadikan hanyalah dengan perintah agar menjadi, maka jadilah ia (QS al-An'am: 73, al-Baqarah: 116-117). Allah bagi manusia tak hanya bersifat metafisis—untuk menjelaskan tentang kosmos dan segala yang terjadi di dalamnya—melainkan juga aksiologis, menjelaskan kebaikan dan keindahan. Kemauan Tuhan mesti terjadi, dan dari sinilah awal kelahiran etika dan estetika. Segala usaha manusia senantiasa dikaitkan dan dimintakan ridha Allah, karena manusia merupakan fitrah yang mencerminkan kehendak Allah dalam tujuan penciptaan-Nya.

Oleh karena itu, wisata ziarah Islam hendaknya diarahkan pada manfaat sebesar-besarnya, dan harus ditekan jangan sampai menuju pada mudharat, khurafat, syirik, serta kekufturan, atau membuka peluang untuk terjadinya hal-hal tersebut. Peranan penyelenggara wisata serta para pengelola obyek-obyek wisata Islam tentu amat berperan dalam mengembangkan misi tersebut di atas. Wisata ziarah Islam harus mengarah dan berada dalam garis cara-cara Islami serta diarahkan sekaligus untuk meningkatkan penghayatan iman. Keindahan, kegem-



biraan atau kesenangan yang diperoleh dari wisata ziarah Islam harus bercitra Islami, bukan di luar itu. Dan untuk itu harus didukung suasana yang Islami pula. Konsep Islam terhadap sejarah tak pernah netral, karena konsep tersebut harus diletakkan dikotomik terhadap posisi di dalam dan di luar Islam.

Wisata ziarah Islam, betapa pun besar ambisi pengembangan serta peningkatan profesionalisme pengelolaannya, harus berada dalam kerangka dasar pikir tersebut. Islam amat tegas menolak sikap tujuan menghalalkan cara. Tujuan yang benar harus dicapai dengan cara yang benar, yang diridhai Allah. Pentingnya kesadaran ini tak lain karena sebagian besar obyek-obyek wisata ziarah Islam sangat dihormati masyarakat setempat (*deep-rooted among the believers*). Sikap pandang enteng terhadap hal ini dipastikan akan menimbulkan kesenjangan budaya dan bukan tak mungkin akan terjadinya gejolak sosial yang mengarah pada SARA.

Obyek-obyek wisata ziarah Islam harus dijauhkan dari hal-hal yang mengarah pada sikap permissive terhadap pelanggaran nilai, etika dan akhlak Islamiyah. Kontribusi arkeologi terhadap program wisata ziarah ini adalah menyajikan data-data yang benar, berakurasi tinggi, dan logis. Dengan itu, obyek-obyek wisata ziarah Islam diharapkan tidak akan berkembang menjadi pusat syirik dan khurafat. Jadi, wisata ziarah Islami harus mengarah pada peningkatan iman, dan akhlak Islam, selain untuk menambah informasi tentang obyek wisata di maksud.

Bibliografi

- Abdullah, Taufik (Editor), *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi*, Jakarta: LP3ES, 1982
- _____, dan Abdurrachman Surjomihardjo, (eds.), *Ilmu Sejarah dan Historiografi*, Jakarta: PT Gramedia, 1985
- _____, (Ed.), *Sejarah Lokal di Indonesia*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1979
- _____, "Pola Kepemimpinan Islam di Indonesia: Tinjauan Umum", *PRISMA*, No. 6, Juni, Thn. XI, 12-27, 1982
- _____, *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1987
- Abudurrahman, Paramita R. et.al., *Cerbon*, Jakarta: Yayasan Mitra Budaya Indonesia-Sinar Harapan, 1982
- Adian, T. Ibrahim, "Mata Uang Emas Kerajaan-kerajaan di Aceh," *Seri Penerbitan Museum Negeri Aceh*, No. 3, D.I. Aceh: Proyek Rehabilitasi dan Perluasan Museum, 1979
- _____, *Kronika Pasai*, Yogyakarta: Universitas Gajah Mada Press, 1973
- Al-Atas, Naguib, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesia Archipelago*, Dewan Bahasa dan Pustaka: Kuala Lumpur, 1969
- Al-Faruqi, Ismail, *Islam dan Kebudayaan* (terj.), Bandung: Mizan, 1989
- Alfian, T. Ibrahim, *Kronika Pasai*, Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada Press, 1973
- _____, *Kronika Pasai*, Jogjakarta: Gadjah Mada University Press, 1973
- _____, "Semangat Keagamaan Rakyat Banten dalam Mempertahankan Kemerdekaan: Sumber Inspirasi dalam Melanjutkan Pembangunan Jangka Panjang II," *Kabupaten Serang Menyongsong Masa Depan*, Hasan Muarif Ambary, et.al. (eds.), Serang: Penda Kabupaten Serang, 1994
- Ali, Fahry dan Bachtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Bandung: Mizan, 1986
- Alisyahbana, Sutan Takdir, *Sejarah Kebudayaan Indonesia Dilihat dari Segi Nilai-nilai*, Jakarta: P.T. Dian Rakyat, 1982

- Ambary, Hasan Muarif "Awal Perkembangan Kerajaan Islam di Sumatera (Samudera Pasai dan Aceh)," hal. 120-125, *Analisis Kebudayaan*, Thn. II/2, Jakarta: Depdikbud, 1982
- _____, "Beberapa Ciri Kreativitas yang Dimanifestasikan Melalui Seni-Hias dan Seni-Bangun Masa Indonesia-Islam (abad 14-19 M)," 127-137, *Kreativitas*, ed. Prof. Dr. Sutan Takdir Alisyahbana, Jakarta: PT Dian Rakyat, 1982
- _____, "Catatan Tentang Penelitian Beberapa Situs Masa Sriwijaya", hal. 7-17, *Pra-Seminar Penelitian Sriwijaya*, Jakarta: Depdikbud, 1979
- _____, "Cultural History of Indonesia, Islamic Period," *Report of Second Exploration of Historical and Cultural Sites of ASEAN*, Jakarta: Directorate General of Culture, Ministry of Education and Culture, 1993
- _____, "Historiografi Islam di Indonesia dari Awal Perkembangan Islam sampai Abad ke-18", *Seminar Historiografi Islam di Indonesia*, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1989
- _____, "Laporan dari Indonesia: Hasil Penelitian Terbaru dari Indonesia," hal. 15 - 20, *Amerta*, No. 7, Jakarta: Depdikbud, 1984
- _____, "Metode Analisis Data Sejarah untuk Pengajaran Sejarah", *Lokakarya Pengembangan Metodologi Pengajaran Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1988
- _____, "Pengamatan Beberapa Konsepsi Estetis dan Simbolis Pada Bangunan Sakral dan Sekuler Masa Islam di Indonesia", *Diskusi Ilmiah Arkeologi II*, Jakarta: Ikatan Arkeologi Indonesia, 1985
- _____, "Peran Pesantren Dalam Perkembangan Islam di Jawa," *Seminar Pesantren*, Jakarta: Yayasan an-Naba, 1989
- _____, "Peranan Beberapa Bandar Utama di Sumatera Abad 7-16 M dalam Jalur Sutera Melalui Lautan", *Seminar Sejarah Nasional*, Semarang: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, 27-28 Agustus 1990
- _____, "Prospek Penelitian Arkeologi di Indonesia", 207-224, *Seminar Arkeologi-1976*, Jakarta: Depdikbud, 1982
- _____, "Prospek Penelitian Arkeologi Islam Dasawarsa 1979-1989", 75-82, *Lokakarya Arkeologi 1978*, Jakarta: Depdikbud, 1982
- _____, "Rapport preliminaire sur les manuscrits anciennes et les vestiges épigraphiques de Ternate et Tidore," *Archipel*, 1982
- _____, "Recent Archaeological Discoveries at Sriwijaya Sites", dalam *Study on Sriwijaya*, Jakarta: Puslit Arkenas, 1980
- _____, "Sejarah perkembangan Pesantren di Pulau Jawa: Dimensi dan Perspektifnya," *Proceeding Seminar Pesantren Dalam Pemban-*

- gunan Nasional, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1991
- _____, "Some Notes on the Discovery of the Archaeological Evidence at Ternate," *Aspects in Indonesian Archaeology*, No. 10, Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 1980
- _____, "Tinjauan tentang Penelitian Perkotaan Banten Lama," hal. 443-469, *Pertemuan Ilmiah Arkeologi I-1977*, Jakarta: Depdikbud, 1980
- _____, "Unsur Tradisi Pra-Islam Pada Sistem Pemakaman Islam di Indonesia", Vol II/a, 139-160, *Pertemuan Ilmiah Arkeologi IV*, Jakarta: Depdikbud, 1986
- _____, *A Preliminary Report of the Excavation on the Urban Sites in Banten (West Java)*, Bulletin of the Research Centre for Archaeology of Indonesia, No. 11 Jakarta: P4N, 1977
- _____, Halwany Michrob & John N. Miksic, *Catalogue of Sites, Monuments and Artifacts of Banten*, Jakarta: Depdikbud, 1988
- _____, *L'Art Funeraire Musulman en Indonesie des Origines au XIXeme Siecle; Etude Epigraphique et Typologique*, Disertasi Ph.D, Paris: EHESS, 1984
- _____, *Laporan Penelitian Arkeologi Barus*, 1981 (belum diterbitkan)
- _____, *Sejarah Perkembangan Islam di Indonesia, Kebangkitan Islam Dalam Pembahasan*, Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1979
- _____, Sugeng Riyanto & Max. A. Manuputty, *Survei Arkeologi Islam di Ternate dan Tidore Provinsi Maluku*, MS, Ambon: Proyek Penelitian Purbakala Maluku, 1996
- Amien, Miska Muhammad, *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*, (Jakarta: UI Press, 1983)
- Andili, A. Bahar, *Profil Daerah Maluku Utara: Halmahera dan Raja Empat, Konsep dan Strategi Penelitian* (ed. EKM Masinambouw), Jakarta: LEKNAS- LIP, 1980
- Anom, IGN, et. al, *Album Peninggalan Sejarah dan Purbakala*, Jakarta: Depdikbud, 1991
- Anshari, H. Endang Saifuddin, *Wawasan Islam: Pokok-pokok Pikiran Tentang Islam dan Ummatnya*, Jakarta: Rajwali Press, 1990, Edisi ke-II Cet. II
- Arifin, As'ad Syamsul, "NU dan Masa Depan," *NU dalam Tantangan*, Jakarta: Al Kautsar, 1989
- Arnold, T.W., *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, London, Lucas a company, 1935
- Arroisi, Arman, *Sunan Ampel, Pengawal Ketuhanan Yang Maha Tunggal*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1993
- Arya Cirebon, Pangeran, *Purwaka Caruban Nagari* (MS), 1920
- Aspiras, Jose D., "Realigning Government Efforts Towards Trade

- Promotion and Tourism Development for Greater Effectiveness," *The Manila Guide*, Vol. VII/ No.6, hal. 6-9, Manila: Kalayan Publish. Co., 1973
- Atmosudiro, Sumiati, "Bangunan Megalitik Salah satu Cermin Solidaritas Masa Perundagian," hal. 36-41, *Berkala Arkeologi B/II (1)*, Yogyakarta: Balai Arkeologi, 1981
- Azra, Azyumardi, "Pendahuluan: Islam di Asia Tenggara," *Perspektif Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989
- _____, *Jaringan Ulama Timor Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII*, Bandung: Mizan, 1994
- Baloch, N.A., *The Advent of Islam*, 1980
- Bambang Sumadio (ed.), *Sejarah Nasional Indonesia II*, Jakarta: Balai Pustaka, 1990
- Barros, Joao da, *Da Asia Lisbon*, 1777 - 1778
- Beckhard, Richard, *Pengembangan Organisasi: Strategi dan Model* (terj.), Surabaya: Usaha Nasional, 1981
- Bellwood, Peter, *Man's Conquest of the Pacific, The Prehistory of Southeast Asia and Oceania*, William Collins Publ. Auckland, 1978
- Bemmelen, R.W. van, *The Geology of Indonesia - Economic Geology*, Jakarta: Departemen Pertambangan dan Energi, 1970
- Benda, Harry J, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit, Islam di Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1985
- Berg, C.C., "The Javanese picture of the past", *An Introduction to Indonesian Historiography*, (ed) Sudjatmoko New York: Ithaca, 1965
- Berger, Peter L., *Humanisme Sosiologi*, Jakarta: Inti Sarana Aksara, 1985
- Binford, Lewis R., "Archaeology as Anthropology", *American Antiquity*, Vol. 28, 217-225, 1990
- _____, "Paradigms, systematics and Archaeology", *Journal of Anthropological Research*, Vol. 38 (2), 137-152, 1982
- _____, "Sampling, Judgment, and the Archaeological Record," *Working at Archaeology*, New York: Academik Press, 1983
- _____, *A Consideration of Archaeological Research Design, An Archaeological Perspectives*, New York: Seminar Press, 1972
- _____, *Working at Archaeology*, (New York: Academic Press, 1983)
- _____, Sally & Lewis R. Binford, "Stone Tools and Human Behavior," hal. 12-21, *Scientific American*, San Francisco: W.H. Freeman & Coy., 1979
- Bisri, Mustofa, *Tarichul Auliya*, Kudus: Menara Kudus, 1952
- Boechari, "An Old-Malay inscription at Palas Pasemah (South Lampung)", dalam Pra-Seminar Penelitian Sriwijaya, Jakarta: Pus-

- lit Arkenas, 1979
- , "New Investigation on the Kedukan Bukit inscription", dalam *Untuk Bapak Guru*, Jakarta: Puslit Arkenas, 1986
- Bosch, F.D.K., "De inscriptie op den grafsteen van het graven complex genaamd Teungku peuet", 129-130, *Oudheidkundige Ver slag*, Bijlage W., 1916
- , "Een hypothese omtrent den Oorsprong der Hindoe Javaansche Kunst", hal. 93-169, *Verhandelingen van het Eerste congres voor TLV van Java*, 1921
- Both, Anne dan Peter McLawley (eds.), *Ekonomi Orde Baru*, Jakarta: LP3ES, 1963
- Bousquet, G.H., *Introduction à l'étude de l'islam Indonésien*, Revue de études Islamique, Année 1938, Cahier I, Paris, 1938
- Brandes, J.L.A and Rinkes, D.A., "Babad Tjerbon", *V.B.G.*, Vol IXL, 1914
- , *Tjandi Djago: Archaeologist Onderzoek op Java en Madura I*, s'- Gravenhage: 1904
- Brandes, J.L.A., "Een Jayapattra of Acte van eene Rechterlijke Uitspraak van Caka 849," *TBG*, Vol. xxxii, 98-150, 1889
- Brothwell, D. and E. Higgs, *Science in Archaeology*, London, 1967
- Brown, Percy, "Islamic Period", *Indian Architecture*, Bombay: 1942
- Chamamah Suratno, Siti, "Khidir et proche: Die est Loin", *Archipel* 15, 1978
- Childe, V. Gordon, *A Short Introduction to Archaeology*, New York: Collier Books, McMillan, 1962
- Childe, V.G., *Piecing Together the Past: The Interpretation of Archaeological Data*, New York: Praeger, 1956
- Cholid, A., *Naskah Penyerta dalam Al-Qur'an Kuna di Ternate, Rapat Evaluasi Hasil Penelitian Arkeologi I* - 1982, hal. 417-442, Jakarta: Puslit Arkenas, 1983
- Clark, David L., *Analytical Archaeology*, London: Methuen, 1968
- Clark, Graham, *Archaeology and Society*, London, 1960
- Coedes, Georges, "L'inscription de Baksei Camkon", hal. 467-510, *Journal of Asiatique* vol. 13, 1909
- , *The Indianized States of south-East Asia*, Kuala Lumpur: University of malaya Press, 1968
- Cowan, H.K., "A Persian Inscription in North Sumatera," 15-21, *TBG*, LXXX, 1940
- , "Bijdrage tot de Kennis der Geschiedenis van het Rijk Samoedra Pasai," 204-214, *TBG*, LXXVIII, 1938
- Crawfurd, O.S.G., *Archaeology in the Field*, London, 1953
- Crucq, K.C., "De Geschiedenis van het heilige kanon te Banten",

- T.B.G., hal. 359-391, LXXVIII, 1938
- Damais, L. Ch., "etudes Javanias I, Les Tombes Musulmanes datees de tralaya," *BEFEO (Bulletin et Ecole Francaise de Extreme Orient)*, pp. 353-415, 1975
- , "L'Epigraphie Musulmanes dans le Sud-Est Asian," *BEFEO*, hal. 576-604, 1968
- , "Etudes d'Epigraphie Indonesienne, III, Liste de Principales Inscriptions Datees de L'Indonesie," 1-105, *BEFEO*, XLVI, 1952
- , *Etudes Javanais I. Les Tombes musulmanes datees de Tralaya*, Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême- Orient, XLVIII, 2. hal. 353-415, 1957
- , *L'Epigraphie musulmane dans le Sud-Est asiatique*, Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, LIV, hal. 567-604, 1968
- Dames, M.L., "Later Javanese sources and Indonesia Historiography", *An Introduction to Indonesian Historiography*, Sudjatmoko (ed.), New York: Ithaca, 1965
- , *The Book of Duarto Barbosa, an account of the Countries bordering on the Indian Ocean and their inhabitants 1518*, London, 1918 - 1921
- Daniel, Glyn, *The Origin and Growth of Archaeology*, Middlesex, 1968
- de Casparis, J.G., *Prasasti Indonesia*, Jakarta: Dinas Purbakala, 1950
- de Graaf, *Puncak Kekuasaan Mataram* (terj.), Jakarta: Grafiti Pers, 1986
- de Jonge, J.K.J., *De opkomst van het Nederlandsche gezag in Oost Indie III, 1595-1610*, Martinus Nijhof, 1765
- Deetz James, *Invitation to Archaeology*, (New York, 1967)
- , "Archaeology as a Social Science: Current Directions in Anthropology:, *American Anthropological Association Bulletin*, hal. 115-125, vol. 3/3 (2), 1970
- Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Qur'an Depag RI, 1985
- Direktorat Jenderal Pariwisata, *Pariwisata dan sapta Pesona*, Jakarta: Deparpostel, 1990
- Djajadiningrat, Hoesein, *Tinjauan Kritis Tentang Sejarah Banten*, Terj. Jakarta: Penerbit Djambatan, 1983
- Ekadjati, Edi S., *Naskah Sunda*, Bandung: Inventarisasi dan Pencatatan Lembaga Kebudayaan Universitas Padjadjaran-Toyota Foundation, 1983
- Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993
- F.W. Stapel, "Het Javansche Rijk Tjerbon in de eerste leuwen van Zijn Bestaan", *B.K.I.*, 1957
- Faber, G.H. von, *Er Wud un Stad Geboren*, Soerabaja: G.Kolff & Co, 1953

- Faizal Iskandiar, M., "Spesialisasi Arkeologi Indonesia: Zaman, atau Tema?", hal. 7-18 *MONUMEN*, 1990
- Fatimi, S.Q., *Islam Come to Malaysia*, Singapore, 1963
- Fattah, Nur Amien, *Metode Da'wah Walisongo*, Pekalongan: Penerbit Bahagia, 1985 ..
- Feith, Herbert, *The Decline of Constitutional Democracy*, Ithaca: Cornell University Press, 1964
- Frederick, William H. & Soeri Soeroto, *Pemahaman Sejarah Indonesia - Sebelum dan Sesudah revolusi*, Jakarta: LP3ES, 1982
- Fruin Mees, W, *Geschiedenis van Java Vol II*, Weltevreden, 1920
- Galestin, Th.P., *Houtbouw op Oost-Javaansche tempel- reliefs*", Dissertation, (Leiden: 1936)
- Geertz, Clifford, *The religion of Java*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1959
- Geldern, Robert von Heine, "Prehistoric Research of Indonesia," hal. 26-38, *Annual Bibliography of Indian Archaeology*, IX, Leiden, 1936
- Giap, The Siauw, *Cina Muslim di Indonesia*, Jakarta: Yayasan Ukhwah Islamiyah, 1985
- Gie, The Liang, *Pendidikan Sains Bagi Pembangunan Nasional Indonesia*, (Yogyakarta: Yayasan Studi Ilmu dan Teknologi, 1992)
- Graaf, H.J. de & Th. G. Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam Pertama di Jawa*, Jakarta: Grafitipress, 1985
- , "Islam di Asia Tenggara Sampai Abad ke-18," *Perspektif Islam di Asia Tenggara*, Azyumardi Azra (ed.), Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1989
- Grabar, Oleg, "Islamic Archaeological," dalam *Historical Archaeology*, Robert L. Schuyler (ed.), 1978
- , *The Formation of Islamic Art*, Revised & Enlarged Ed., New Haven: Yale University Press, 1987
- Groeneveldt, W.P., *Historical Notes on Indonesia and Malaya Compiled from Chinese Sources*, Jakarta: Bhratara, 1960
- , *Laporan Penelitian Arkeologi Banten Girang*, Jakarta: Puslit Arkenas, 1990
- Hageman, J, "Geschiedenis der Soenda-Landen", T.B.G. XVI, 1867
- Hall, D.G.E., *Sejarah Asia Tenggara*, terj. I.P. Soewarsha dan M. Habid Mustopo, Surabaya: Usaha Nasional, 1988
- Hall, R.L., "Ghosts, Water Barriers, Corn, and Sacred Enclosures in the eastern Woodland," 360-364, *American Antiquity*, vol. 41, 1976
- Hamka, *Sejarah Ummat Islam*, Jakarta: P.T. Tinta Mas, 1976, (empat jilid)

- _____, dan Mohammad Said, *Risalah Seminar Sedjarah Masuknya Islam ke Indonesia*, Medan: 1963
- Hartono, Hari, "Perkembangan Pariwisata dan Kesempatan Kerja," *PRISMA* No. 1/Thn. III/Pebruari, 45-55, Jakarta: LP3ES, 1974
- Hasan, A, Riva'i (ed.), *Perspektif Islam Dalam Pembangunan Bangsa*, Yogyakarta: PLP2M, 1987
- Hasyimi, A., *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, Bandung: Al-Ma'arif, 1989, cet. II
- Hauser, Arnold, *The Social History of Art*: 1, London: Routledge & Kegan Paul, 1962
- Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*, Jakarta: P.T. Tinta Mas, 1974
- Heizer, R.F. and J.A. Graham, *A Guide to Field Method in Archaeology*, tt
- Hill, A. H., "Hikayat Raja-raja Pasai", *Journal of the Malayan Branch Royal Asiatic Society*, vol. 33, 1960
- Hoesen Djajadiningrat, P.R.A., "Aantekeningen bij, het Javanese Rijk Tjerbon in eerste eeuwen van zijn bestaan", *B.K.I.* 113, 1957
- _____, "De naam van den Eersten Mohammed aanschen vorst in West Java, T.B.G, LXXIII Hari Lahirnya Djakarta", *Bahasa dan Budaya* V no. 1, 1933
- _____, "Local tradition and the study of Indonesian History" *An introduction to Indonesian Historiography* (ed) Sudjatmoko, New York: Ithaca, 1965
- _____, *Critische beschouwing van de Sadjarah Banten*. Proefschrift Haarlem, 1913
- Humbert, Claude, *Islamic Ornamental Design*, London: Faber and Faber, 1980
- Hurgronje, Snouck, "L'Arabie et les Indes Néerlandaises", dalam *Verspreide Geschriften IV*, 1920
- Indraningsih, Joyce Ratna, "Pemukiman Prasejarah di Sepanjang Daerah Aliran Sungai Cibanten Hilir: Sebuah Kajian Awal," *Pertemuan Ilmiah Arkeologi IV-1986 Jilid II-a*, Jakarta: Depdikbud, 1986
- Iskandar, Teuku, *De Hikayat Aceh*, Disertasi, 's-Gravenhage: NV de Nederlandsche Boeken Steendrukerij, 1959
- _____, *Bustanus's-Salatin, Nuruddin ar raniri*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1966
- Jennings, Jesse D. & E. Adamson Hobel (eds.), *Readings in Anthropology*, New York: McGraw-Hill Book Company, 1972
- Johns, A.H., "Islam di Dunia Melayu: Sebuah Survey Penyelidikan dengan Beberapa Referensi kepada Tafsir Al Qur'an," *Perspe-*

- ktif Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: Yayasan Obor, 1989
- Johan, Irmawati M., "Mengapa Bentuk Masjid Kuna Indonesia Tidak Sama dengan Bentuk Masjid Kuna di India," hal. 302-310, *Monumen*, Depok: FS-UI, 1990
- Jones Emrys, *Towns and Cities*, London: Oxford Univ. Press, 1966
- Kanahele, "The Japanese Occupation of Indonesia: Prelude to Independence", Master Thesis, Cornell University Press, 1967
- Kartodirdjo, A. Sartono, "Arti dan Fungsi Pengetahuan Sejarah dan Peranan Dokumentasi di Dalamnya", hal. 27-40, *Arsip dan Sejarah*, Jakarta: Arsip Nasional Indonesia, 1980
- _____, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900 Dari Emporium sampai Imperium I*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993
- _____, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: Sejarah Pergerakan Nasional Dari Kolonialisme sampai Nasionalisme II*, Jakarta: Pen. PT Gramedia Pustaka Utama, 1992
- _____, *The Peasant Revolt of Banten in 1888*, VKI, Vol. 50, 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1966
- _____, "Berkunjung ke Banten Satu Abad Lalu (1879-1888): Geger Cilegon 1888", dalam *Peranan Pejuang Banten Melawan Penjajahan Belanda*, Hasan Muarif Ambary dan Halwany Michrob (eds.), Serang: Panitia Hari Jadi ke-462 Pemda Kabupaten Serang, 1988
- Kayam, Umar, "Nilai-nilai Tradisi dan Nilai-nilai Kontemporer Kita," *Ilmu dan Budaya*, Thn. VII/No. 9, hal. 655-663, Jakarta: Universitas Nasional, 1985
- Kempers, A.J. Bernet, *Ancient Indonesian Art*, (Amsterdam: 1959)
- Kenichi Gato, "Sejarah Hubungan Antara Jepang dan Indonesia Pada Zaman Perang Dunia II", MS
- Kern, R.A., *Geschiedenis van Nederlandsh Indie* (ed), 1938 - 1940
- Khaldun, Ibnu, *The Muqaddimah* (terj. Inggris), Princeton, 1967
- Koeningsveld, P. SJ. van, *Snouck Hurgronje dan Islam-Delapan Karangan Tentang Hidup dan Karya Seorang Orientalis Jaman Kolonial*, Jakarta: Girimukti Pasaka, 1989
- Koentjaraningrat (ed.), *Villages in Indonesia*, New York: Cornell University Press, 1967
- _____, *Pokok-pokok Antropologi Sozial*, Jakarta: Penerbitan Universitas, 1980
- _____, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: PT Rineka Cipta, 1990
- _____, *Sejarah Teori Anthropologi*, Jakarta: UI-Press, 1987
- Krom, N.J., *Hindoe Javaansche Geschiedenis*, s'- Gravenhage, 1931
- _____, *Inleiding tot de Hindoe-Javaansche Kunst I-II*, s'-Gravenhage
- Kusen, Inajati AR & Sumiati AS, "Agama dan Kepercayaan Masyarakat

- Majapahit," hal. 89-116, *700 Tahun Majapahit - Suatu Bunga Rampai*, Edisi 2, Surabaya: Diparda Propinsi Dati I Jawa Timur, 1993
- Kusmiati, Tjut Nya', "Catatan Sementara tentang Mata Uang Samudra Pasai," hal. 477-485, *Pertemuan Ilmiah Arkeologi 1-1977*, Jakarta: Depdikbud, 1980
- Lapian A.B., "Peta Pelayaran Nusantara dari Masa ke Masa" *Al-Turas*, vol. 2, No. 5 hl. 51-65, 1996
- Liang, The Boen, "Riwajatnya Familie Tjoa di Surabaja" (reprint), *Liberty* no. 1537-1543, 19 Februari-2 April 1983
- Lombard, Denis, "La Morte en Insulinde," *La Mort dans les Societes Antiques*, Paris: J.P. Vernant, 1979
- _____, "Les Necropole Princieres de L'ile de Madura", 281-289, *BEFEO*, LVIII, 1972
- _____, *Kerajaan Aceh (Jaman Sultan Iskandar Muda 1607-1636)*, Jakarta: Balai Pustaka, 1986
- _____, "Le Sultanat d'Aceh au temp d'Iskandar Muda 1607-1636", *BEFEO*, Tome LVIII, Paris, 1971
- Madjid, Nurcholis, "Kajian Kitab di Pesantren, Lingkup-Makna dan Prospeknya, "Seminar Pendidikan di Pesantren, Jakarta: IKIP Muhammadiyah, 26 Oktober 1987
- Mahmud, Azhar, "Aceh dan Geger Budaya," *Panji Masyarakat*, No. 496, 50-51, 1986
- Mailoa, Josef, *Glance at the Moluccas*, Denpasar: Dharma Bhakti, 1977
- Mair, Lucy, *An Introduction to social Anthropology*, Oxford: Clarendon Press, 1970
- Majelis Ulama Indonesia, *Sejarah Ummat Islam Indonesia*, H.S. Prodjokusumo, Taufik Abdullah, Hasan Muarif Ambary dkk. (eds.), Jakarta: MUI, 1991
- Mambo, Winston S.D., "Perdagangan Masa Majapahit", hal. 177-204, dalam *100 Tahun Majapahit, Suatu Bunga Rampai*, Slamet Pinardi (ed.), Surabaya: 1983
- Manguin P.Y., "Palembang et Sriwijaya: anciennes hypotheses, recherches nouvelles", 337-402 *BEFEO* 76, 1987
- Martin, Paul S., "Revolusi Keilmuan dalam Arkeologi", *Jurnal Arkeologi Indonesia*, vol. 1/Juli, hal 20-33, Jakarta: Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia, 1992
- McVey, Ruth (ed.), *Dynamic of Guided Democracy*, Yale University Press, 1967
- Meilink-Roelofsz, M.A.P., *Asian Trade and European Influence*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1962
- Melalatoa, M. Junuus, *Ensiklopedi Suku Bangsa di Indonesia, Jilid L-Z*,

- Jakarta: Depdikbud, 1995
- Michrob, Halwany, "Korelasi Kebutuhan dan Suplai Produk Melaurgi Terhadap Kondisi Sosial Politik Kesultanan Banten," *AMER-TA* No. 12, hal. 38-48, 1991
- _____, "Penelitian dan Ekskavasi Bangunan Keagamaan di Situs Banten Lama", *Laporan SPAFA/SEAMEO TC dalam Ancient Cities/ Settlement di Banten*, 1991
- _____, "Pokok-pokok Peranan Kota-Kota Pantai dalam Proses Islamisasi di Indo-nesia", *Studium Generale*, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 5 Desember 1990 (MS)
- _____, *464 Tahun Kabupaten Daerah Tingkat II Serang*, Serang, Pemda Dati II Kab. Serang, MPR-RI, 1988, Ketetapan MPR-RI No. II/MPR/1988 tentang Garis-garis Besar Haluan Negara, Jakarta: Departemen Penerangan RI, 1990
- _____, *A Hypothetical Reconstruction of the Islamic City of Banten Indonesia*, Master. Sciences These at the University of Pennsylvania, 1987
- Miksic, Jhon N., "Archaeological Studies of Style, Information Transfer and the Transition from Classical to Islamic Periods in Indonesia," *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. XX No.1, 1-10, Singapore: National University, 1989
- Miksic, John N., "Artifacts, Museum and Urban Site Restoration", hal. 54-67, *Final Report Seminar on Preservation of Historic Sites of Banten*, Jakarta: The Ford Foundation & Directorate General of Culture, 1986
- Moertono, Soemarsaid, *Negara dan Usaha Bina-Negara di Jawa Masa Lampau*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985
- Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991
- Montana, Suwedi, "Mode Hiasan Matahari pada Pemakaman Islam Kuno di Beberapa Tempat di Jawa dan Madura", 722-738, *Pertemuan Ilmiah Arkeologi III-1983*, Jakarta: Puslit Arkenas, 1985
- _____, "Informasi Kesejarahan tentang Banten", *Kebudayaan*, No. 6 Tahun 1993/1994, hal. 58-71, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1994
- Moquette, J.P., "De Eerste Vorsten van Samoedra Pase," hal. 1-12, *Rapporten v/h Oudheidkundige Dienst*, uitgegevens door het Bataviaasch-Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, Batavia, 1913
- _____, "De grafsteen te Passe en Grisse vergeleken met Gergelijke Monumenten uit Hindoosten", *TBG*, LIV, 536-548, 1912
- _____, "De Oudste Mohammedansche Inscriptie op Java namelijk

- de Grafsteen te Leran," hal. 391-399, *Handelingen v/h Eerste Congres van Het Taal-, Land en Volkendunde van Java*, Weltevreden, 1921
- _____, "De oudste vorsten van Samoedra Pase (noord Sumatra)", hal. 1-12, *ROC*, 1913
- Mortimer, Edward, *Islam dan Kekuasaan*, terj., Bandung: Mizan, 1984
- Mundarjito, "Kecenderungan Hasil Penelitian Arkeologi Dunia Muktahir," *Evaluasi Hasil Penelitian Arkeologi*, Yogyakarta: Puslit Arkenas, 1993
- _____, Hasan Muarif Ambary, Hasan Djafar, "Laporan Penelitian Arkeologi Banten", *Berita Penelitian Arkeologi*, no. 17, Jakarta: 1978
- Nieuwenhuijze, C.A.O. van, *Aspects Of Islam in Post Colonial Indonesia*, The Hague & Bandung: W. van Hoeve Ltd, 1958
- Noordyn, *Islamisasi Makasar*, Jakarta: Bhratara, 1972
- Nugroho Notosusanto, *The Peta Army During the Javanese Occupation*, Tokyo: Waseda University Press, 1979
- Nurhadi, "Penelitian Arkeologi Banten: Kemarin, Kini dan Nanti," *Rapat Evaluasi Hasil Penelitian Arkeologi III-1986*, hal. 1204-1219, Jakarta: Depdikbud, 1988
- _____, "Manajemen Penelitian Arkeologi di Indonesia," *Evaluasi Hasil Penelitian Arkeologi*, Yogyakarta: Puslit Arkenas, 1993
- Nurhakim, Lukman, "Hasil penelitian makam-makam kuno di daerah Bintan", communication in Rapat Evaluasi Hasil Penelitian Arkeologi, Cisarua, 8-13 Maret 1982
- _____, *Makam Kuno di Daerah Barus*, Sumbangan data arkeologi Islam Memoire, Jurusan Sastra Semit Seksi Arab Fakultas Sastra Universitas Indonesia, Jakarta (inedit), 1979
- Obdeyn, V., "Zuid Sumatra Volgens de Oudste Berichten II, De Goud en Specerij-eilanden," hal. 322-341, *T.N.A.G*, 1941
- Oleh Grabar, *The Forgation of Islamic Art*, Revised & Enlarged Ed., New Haven: Yale University Press, 1987
- Olthof, W.L., *Poenika Serat Babad Tanah Djawi Wiwit Saking Nabi Adam Doemoegi Ing Taoen 1647*, 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1941
- Ongkokham, *Elite dan Monopoli dalam Perspektif Sejarah*, PRISMA No. 2, Thn. XIV, 3-13, Jakarta: LP3ES, 1985
- _____, *Kepemimpinan dalam Sejarah Indonesia*, PRISMA, No. 6, Juni, Thn XI, 3-11, Jakarta: LP3ES, 1982
- _____, *Rakyat dan Negara*, Jakarta: LP3ES, 1991, (Seri Sejarah Sosial No. 1)
- Panitia Seminar, *Risalah Seminar Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia*,

- Medan, 1963
- Passe, Zakaria M., "Agama dan Protes Sosial: Laporan Utama," *TEM-PO*, 12-19, 30 Mei, Jakarta, 1987
- Patunru, Abd. Razak Daeng, *Sejarah Gowa*, Makasar: Jajasan Kebudayaan Sulawesi Selatan, 1969
- Pemda Surabaya, "Penelitian terhadap Gedung-gedung Berilai Sejarah di Kota Surabaya", Bappeda Tk. II Surabaya, 1989/1990
- Pigeaud, Th. G., H.J. de Graaf, *Islamic States in Java 1500-1700*, V.K.I. 70, 1976
- Piggot, Stuart, *Approach to Archaeology*, London: 1959
- Pires, Tome, *The Suma Oriental of Tome Pires*, (diedit dan diterjemahkan Armando Cortesao), London: Hakluyt Society, 1944, 2 Volume
- Poerbatjaraka, R.M.Ng., *Riwajat Indonesia I*, Djakarta, 1952
- Poespwardojo, Soerjanto, "Pengertian Local Genius dan Relevansinya dalam Modernisasi," *Kepribadian Budaya Bangsa (Local Genius)*, Ayotrohaedi (ed.), Jakarta: Pustaka Jaya, 1986
- Prawiranegara, Alamsyah Ratu, "Peranan Agama dalam Menanggulangi Bahaya Komunisme," *Ketahanan Nasional*, No. 36, 4-14, Jakarta: Lemhanas, 1982
- Prodjokusumo, Hasan M. Ambary, Taufik Abdullah et al., *Sejarah Ummat Islam Indonesia*, Jakarta: PP MUI, 1991
- Proyek Pembinaan dan Pemeliharan Purbakala Jakarta, *Laporan Inventarisasi Objek Sejarah dan Purbakala Propinsi Daerah Isti-mewa Aceh*, Banda Aceh, (rapport inedit), 1977
- Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah, *Sejarah Daerah Propinsi Daerah Isti-mewa Aceh*, Jakarta: Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya-Depdikbud, 1978
- Rahardjo, Dawam (ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah*, Jakarta: P3M, 1985
- Rais, M. Amien, "Runtuhnya Sendi-sendi Orientalisme", *Orientalisme dan Humanisme Sekuler: Sebuah Tantangan*, (Ed. M. Amien Rais & Ahmad Syafii Maarif), Yogyakarta: Shahaluddin Press, 1983
- Ravaise, P., "Deux inscriptions coufique du Campa", *Journal Asiatique*, Oct-Dec 1922, 11 e serie, XX, hal. 247-289, 1922
- _____, "L'Inscription coufique de Leran a Java", *T.B.G. LXV*, 1925
- Reid, Anthony, *Asia Tenggara dalam Kurun Niaga 1450 - 1680 I*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1992
- _____, *Southeast Asia in the Early Modern Era: Trade, Power, and Belief*, Ithaca: Cornell University Press, 1993
- Rickleff, A History of Modern Indonesia, tt

- Roelofsz, M.A.P. Meilink, *Asian Trade and European Influence in The Indonesia Archipelago Between 1500 A.D. About 1630*, The Hague: Martinus Nijhof, 1962
- Saksono, Widji, *Mengislamkan Tanah Jawa, Telaah Atas Metode Dakwah Walisongo*, Bandung: Mizan, 1995
- Salam, Solichin, *Sekitar Walisongo*, Kudus: Menara Kudus, 1974
- Sanusi, Kiai Haji Shalahuddin, *Integrasi Ummat Islam-Pola Pembinaan Kesatuan Ummat Islam*, Bandung: Iqamatuddin, 1987
- Sardar, Ziauddin, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*, Selangor: Pelanduk Publications, 1988
- Sartorio, S., "Emas di Sumtera Kala Purba", *Amerta*, No. 8, hal. 1-16, Jakarta: Depdikbud, 1984
- Satari, Sri Soejatmi, "Kehidupan Ekonomi di Jawa Timur Abad XIII-XV", dalam *REHPA II*, 1985
- Scharer, Robert J & Wendy Ashmore, *Fundamental of Archaeology 2nd.*, California: The Benyamin/Cummings Publs. Coy.Inc., 1980
- Schuyler, Robert L, *Historical Archaeology*, (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1978)
- Scrieke, B, "Ruler and realm in early Java", *Indonesian Sociological Studies II*, The Hague, 1957
- Sedyawati, Edi, "Kajian Kwantitatif atas Masalah Local Genius," *PIA*, IV, 33-49, Jakarta: Depdikbud, 1986
- , "Masalah Penandaan Keislaman dalam Karya Seni Jawa", *Islam dan kebudayaan Indonesia: Dulu, Kini dan Esok*, Yustiono et.al. (eds.), Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1993
- Sejarah Perkembangan Rencana Kota Surabaya*, ti tp: t,th, t.p.
- Sharer, Robert J. & Wendy Ashmore, *Fundamentals of Archaeology*, California: The Benjamin/Cummings Publ. Coy., 1979
- Shidiqqi, Nourouzzaman, *Menguak Sejarah Muslim: Suatu Kritik Metodologis*, Jakarta: PLP2M, 1984
- Shorter Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1953)
- Siagian, Sondang P., *Organisasi, Kepemimpinan dan Perilaku Administrasi*, Jakarta: CV. Haji Masagung, 1988
- Siddiqi, Amir Hasan, *Studies in Islamic History*, terj., Bandung: PT Alma'arif, 1985
- Sinar, Tengku Luckman, "The East Coast of Sumatra under the Japanese heel", *Sumatra research Bulletin*, I, 2, 1972
- Sirjamaki, John, *The Sociology of Cities*, New York: Random House, 1964
- Sodrie, A. Cholid, "Batu-batu Nisan Brunei Darussalam dan Bandingannya Dengan Batu-batu Nisan di Indonesia", Makalah Pada

- Seminar Brunei Dalam Sejarah I, 1991
- _____, "Nisan-nisan Samodra Pasai (Sumatera Utara)," hal. 53-70, Kumpulan Makalah: Per-temuan Ilmiah Arkeologi IV, Jakarta: IAAI, 1992
- Soebadio, Haryati, "Sastra dan Sejarah," *Jurnal Arkeologi Indonesia*, NO. 1/Juli, Jakarta: Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia, 1992
- Soediman, R., "Peranan Arkeologi dalam Pembangunan Nasional," *Pertemuan Ilmiah Arkeologi III-1983*, hal. 1204-1219 Jakarta: Depdikbud, 1985
- Soegondho, Santoso, "Prasejarah Maluku: Mata Rantai Budaya Neolitik Asia - Pacific," *Seminar Prasejarah Indonesia I*, Yogyakarta: Kongres Asosiasi Prehistorisi Indonesia (API), 1996
- _____, "Sisa-sisa Kehidupan Masa Bercocok Tanam di Halmahera," Proceed, *Pertemuan Ilmiah Arkeologi III-1983*, hal. 182-206, Jakarta: Puslit Arkenas, 1985
- _____, *Penelitian Arkeologi Maluku Utara: Halmahera dan Raja Empat*, Jakarta: LEKNAS-LIPI, 1980
- Soejoo, RP, et.al., "Istana Kesultanan Ternate," *Aneka Ragam Khasanah Budaya Nusantara VI*, hal. 29-34, Jakarta: Depdikbud, 1995
- _____, *Prasejarah Indonesia - Sejarah Nasional Indonesia I*, Marwati Djoened P. dan Nugroho Notosusanto, (ed.), Jakarta: Depdikbud, 1984
- Soekanto, *Meninjau Hukum Adat Indonesia*, Jakarta: Penerbit Soeroenggan, 1958
- Soekanto, Surjono, *Pengantar Sosiologi*, Jakarta: Ghalia, 1982
- Soekmono, R., "Langkah Pemerintah Tahun 1948 Dalam Bidang Kepurbakalaan", *Kuliah Perpisahan dalam rangka Dies Natalis U.I. 40*, Jakarta: Universitas Indonesia, 1990
- _____, *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia 3*, Yogyakarta: Kanisius, 1990
- Soemardjan, Selo, "Pariwisata dan Kebudayaan," *PRISMA*, No.1/Tahun III/Pebruari, hal. 456-60, Jakarta: LP3ES, 197
- Soetapa, Djaka, *Ummah: komunikasi Religius, Sosial dan Politis dalam Al Qur'an*, Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 1991
- Spaulding, Albert G., *The Dimension of Archaeology*, (1960)
- _____, "Archaeological Dimensions" *Essays in the Science of Culture - in Honor of Leslie A. White* (Ed. Gertrude E. Dole & Robert L. Carneiro), (New York: Thomas Y. Crowell, 1960)
- Steers, Richard M., *Efektivitas Organisasi*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 1985
- Stern, SM., *The Islamic Constitution: The Islamic City*, Oxford: Bruno Cassier Publ., 1970

- Streuver, Stuart, *Koster, Americans in Search of Their Prehistoric Past*, New York: Double Day Coy, 1979
- Suminto, H. Aqib, "Pan Islam dan Kolonial Belanda di Indonesia", *Panji Masyarakat*, No. 452/11 Desember, 1984
- Surianingrat, Bayu, *Sejarah Pemerintahan di Indonesia*, Bandung: Dewaruci Press, 1981
- Sutjipto Tjiptoatmodjo, F.A., "Kota-kota Pantai di Sekitar Selat Madora (Abad XVII sampai Medio Abad XIX)", disertasi UGM, 1983
- Syarifuddin, Amir, "Pandangan Islam Tentang Teknologi dan Pembangunan," hal. 242-259, *Perspektif Islam Dalam Pembangunan Bangsa*, A. Rifa'i Hasan dan Amrullah Achmad (eds.), Jakarta: PLP2M, 1986
- Tawalinuddin Haris, "Proses Islamisasi dan Kekunoan Islam di Selaparang Lombok", FSUI, 1976
- Taylor, Walter W., "A Study of Archaeology," *American Anthropologist*, vol. 50/3, part 2, 1948
- Ten Dam, H, "Verkenning Rondom Padjadjaran", *Indonesian* X.4, tt
- Tessier, Viviane Sukanda, "Katalogus Naskah Jawa Barat: Periodesasi Budaya dan Pengelompokannya", *Laporan Kerjasama EFEOPuslit Arkenas*, Bandung, 1983
- _____, "Naskah yang Belum Diinventarisasi di Jawa Barat", dalam *10 Tahun Kerjasama Puslit Arkenas dan EFEO*, Jakarta: Puslit Arkenas-Depdikbud, 1987
- Tietel P.A., *Alfonso d'Albuquerque in het Oosten 1507 - 1515, CXI Part III*, 1976
- Tjandarsasmita, Uka, "Majapahit dan Kedatangan Islam Serta Prosesnya," hal. 275-290, *700 Tahun Majapahit*, Surabaya: Diparda, 1993
- _____, *Islamic Antiquities of snedang Durwur*, Jakarta: The Archaeological Foundation, 1975
- _____, "Riwayat Penyelidikan Kepurbakalaan Islam di Indonesia", hal. 104-132, *50 Tahun Lembaga Purbakala dan Peninggalan Nasional*, Jakarta: Puslit Arkenas, 1977
- _____, "Preliminary Concept of the Masterplan on Archaeological Park of Banten," *Final Report: Seminar on Preservation of Historic Sites of Banten*, Jakarta: Depdikbud, 1986
- _____, "The Sea Trade of Moslem to the Eastern and the Rise of Islam in Indonesia," hal. 92-97, *Studies in Asia History: Proceedings of the Asian Historians Congress*, London: Asia Publishing House, 1961

- _____, "Tinjauan Tentang Arti Seni Bangunan dan Seni Pahat Dua Buah Gapura Besrsayap dari Kepurbakalaan Islam di Sendang Duwur", MSI, 11 (2), hal. 155-168, Jakarta: Universitas Indonesia, 1964
- _____, "Usaha-usaha Pemugaran dan Perlindungan Peninggalan Sejarah dan Purbakala: permasalahan serta Usaha Pemantapannya," *Laporan Seminar Pemugaran dan Perlindungan Peninggalan Sejarah dan Purbakala-1981*, Jakarta: Depdikbud, 1982
- _____, et.al, *Ragam Hias Beberapa Makam Islam di Sulawesi Selatan*, Jakarta: Depdikbud, 1983
- _____, *Himpunan Peraturan Perlindungan Benda cagar Budaya*, Jakarta: Depdikbud, 1989
- _____, *Islamic Antiquities of Sendang Duwur*, Jakarta: Puslit Arkenas, 1984, cet. II
- _____, *Pasang surut perjuangan pangeran Jakarta Wijayakrama* Jakarta: Dinas Museum dan Sejarah D.K.I., 1971
- _____, *Peranan Samudra Pasai dalam Perkembangan Islam di Beberapa Daerah Asia Tenggara*, hal. 67-82, Aceh dalam Retrospeksi dan Refleksi Budaya Nusantara, Jakarta: Informasi Taman Is-kandar Muda, 1988
- Toynbee, Arnold, *A Study of History*, rev. ed., London: Oxford University Press, 1972
- Usman, Hasan, *Metode Penelitian Sejarah* terj., (judul asli *Manhaj al-Bahth al-Tarikhī*), Jakarta: Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama/IAIN, 1986
- Utomo, Bambang Budi, et.al., "Sriwijaya dan Informasi Arkeologis dari Kota Palembang", makalah pada Pertemuan antar departemen di Departemen Pendidikan dan Kebudayaan: Jakarta, 1990
- Verhaak, C. & R. Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1991
- Vith, P.J., *Java dul III*, Haarlessu: De Erven F. Bohn, 1912
- Wangskarta, Pangeran, *Nagarakrtabumi* (MS), Abbreviations, 1692
- Watt, W. Montgomery, *Pergolakan Pemikiran Politik Islam*, terj., Jakarta: Beunebi Cipta, 1987
- Wessing, Robert, "Perubahan Wujud di Hutan Sancang: Myths and Sejarah Jawa Barat", *Proceedings Seminar Sejarah dan Budaya II tentang Galuh*, Jakarta: UNSIL-PEMDA Jawa Barat-Puslit Arkenas dan EFEO, 1990
- Wheatley, Paul, *The Golden Khersonese*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1961
- White, Leslie A., *The Evolution of Culture*, New York: McGraw-Hill, 1959

- Wibisono, Chr. Sonny, "Tembikar Kota Cina, Sumatera Utara," *Amerta*, No. 6, 13-26, Jakarta: Depdikbud, 1982
- Wijaya, Albert, *Budaya, Politik, dan Pembangunan Ekonomi*, Jakarta: LP3ES, 1982
- Wirjosoeparto, Sutjipto, "Prapantja Sebagai Penulis Sedjarah", *Bunga Rampai Sedjarah Budaja Indonesia*, Jakarta: Penerbit Djambatan, 1963
- Wolter. O.W., *Early Indonesian Commerce - A Study of The Origins of Sriwijaya*, Ithaca: Cornel University Press, 1967
- Wolters. O.W., *Early Indonesian Commerce: A Study of the Origins of Srivijaya*, Ithaca: N.Y. Cornell University Press, 1967
- Yatim, Othman Mohammad & Abdul Halim Nasir, *Epigrafi Islam Terawal di Nusantara*, Kuala Lumpur: Dewan Kajian Bahasa Kementerian Pendidikan Malaysia, 1990
- , "Ancient Gravestones-Unique Islamic Mortuary Art in Malaysia", m 79-86, *Art of asia*, September-Okttober, 1982
- , "The Historical and Cultural Relationships Between Peninsular Malaysia and Aceh in the XV-XIXth Century as Attested by Batu Aceh," hal. 273-304, *Pertemuan Ilmiah Arkeologi IV Jilid 1*, Jakarta: Depdikbud, 1986
- Yayasan Rahmat Semesta, *Da'wah dan Asimilasi*, Jakarta, 1979
- Yunus, H. Mahmud, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Mutiara Sumber Daya, 1992
- Zaenuddin, H.M., *Tarich Atjeh dan Nusantara*, Medan: Pustaka Iskandar Muda, 1961

Indeks

A

A.D.Pirous 179
AA Maramis 315
Abas Alibasah 179
Abbasiah 62, 105, 185
Abduh 232
Abdul Rauf Singkel 63
Abdulhalim, K.H. 303
Abessenia (*Ethiopia*) 271
ABRI 231, 358
Abu Dulaf 299
Aceh 9, 19, 53, 54, 63, 100, 131, 174, 175, 179, 201, 225, 243, 260, 269, 336, 347; Barat 349; Besar 348;
Darussalam 348, 350; Gunongan 348; Timur 53; Utara 20, 57, 70, 101, 300, 348; Bentuk Nisan 237; bukti arkeologis 235; Kebudayaan Batu Nisan 174; makam raja 175; makam-makam kuno 174; Museum Negeri 175
Afrika 122, 277
Agam 101, 187
al-Afgani 232
al-Azhar 304
al-Bantani 63
al-Gadri, Sayyid Abdurachman 60
al-Hambra 184
al-Qur'an 3, 4, 9, 69, 95, 157, 175, 176, 178, 181, 189, 257, 297, 318; dan Hadist 297; dan Sunnah 95; kuno 176
Aljazair 184
Amerika 12
Ampel 145, 148, 367
Amsterdam 110, 121, 156
Andalusia 184

Angkatan Pemuda 303

Anglo- 67
Annam 12
Ayer 206, 208, 212
Arab 3, 16, 21, 55, 59, 61, 63, 71, 96, 106, 117, 122, 132, 138, 139, 147, 148, 168, 171, 172, 175, 177, 184, 187, 198, 240, 298, 299; pra-Islam 171; Selatan 140; -Indonesia 87; abjad 184; kampung 122; kontak dengan Nusantara 168; Perso-Arabic 69; alfabet Arab 171

Aramia 16

Arifin, K.H. Zainul 304

Asia 183, 304; Barat 277 Selatan 17, 53; Tengah 140, 149, 184, 185; Tenggara xix, 53, 54, 55, 62, 70, 120, 138, 141, 150, 174, 201, 241, 261, 298, 299, 335, 358; Timur 53, 62; gereja Orthodox 183

Asmat 263

Astana Anyar 100

Asyari, KH Hasyim 315

Austronesia 150

Ayuthia 53

B

Babad Banten 17, 220, 224; *Cirebon* 107, 108, 109, 110, 220, 221, 224; *Nagarakartagama* 205; *Tanah Jawi* 62, 109, 246

Bacan 60, 154

Baduy 206, 208; Luar 211

Baghdad 105, 185

Bakar, Abu 272

Bali 16, 17, 54, 202, 255, 267, 269, 341; Balinologi 290

- Baluwarti 148
Bandung 290
Bangkalan 65
Bani Hasyim 271
Bani Muthalib 271
Banjar 63, 100, 201, 267
Banjarmasin 58, 59, 60
Bantam 205, 206
Banten 9, 12, 22, 58, 63, 99, 100, 106,
111, 114, 118, 205, 207, 208, 209,
210, 212, 213, 214, 215, 218, 225,
300; kultur Islam 208; diperintah
Sultan Ageng Tirtayasa 63; Girang
112, 125; Hilir 205, 208; Hulu 208;
Lama 120, 122, 123, 124, 125, 126,
205, 207, 343, 360; Pesisiran 206,
214; selatan pedalaman 209;
Sunda 206; hubungan dengan Cina
207; Girang 205; Bandar 117, 207;
budaya 207, 210; cacah jiwa 122;
hubungan dengan Mataram 113;
Islamisasi 211; jawara 210; Masjid
Agung 16, 209
Barisan Pelopor 304
Barisan Pemuda Asia Raya 303
Barus 57, 102, 131, 174, 187, 188, 256,
343
Basma 57, 58
Batak 269, 336
Batarat, Awang Alak 140
Batavia 114, 115, 144, 208
Bau-Bau 102, 103
Beaulieu 179
Bekasi 290
Belanda 15, 63, 87, 113, 115, 145, 146,
158, 177, 208, 283, 301
belug 211
Beluk 221
Benteng; Speelwijk 121, 124, 188;
Santa Ana 158; Santa Lucia 158;
Santo Paolo 158; Santo Pedro 158;
Speelwijk 208, 359; Wolio 102
Betawi 206
Betoambari 102
Beuringin 129
Bhinneka Tunggal Ika 293, 335
Bima 59, 60, 63, 72, 102, 103, 180, 187,
188, 267, 343; Islamisasi 63;
makam Sultan 73; Masjid Agung
Kerajaan 73
Binamu 187, 256
Blang Pria 129
Bogor 144, 218
Bojanegara 211
Bojonegara 209
Botoputih 147, 148
BPUPKI 304, 305, 306, 315
Brunei Darussalam 60, 101, 127, 128,
131, 137, 160, 174, 175, 185, 252,
260; Islamisasi 140
Buddha ix, xvii, 15, 53, 135, 243, 313;
Bodisatwa 145
Bugis 60; 267, 269
Bukhara 185
Bukit Hasang 131
burak 176
Burma 53, 54, 139
Bustanus-salatin 247
Buton 59
Byzantium 183
- C**
Cakrabhumi 107, 108
Cakrabhuwana 108
Cakraningrat 65
Calicut 139
Cambay 19, 70, 71, 174
Campa 56, 299
candi; Surawana 16; Jawi Jago 16;
zaman Majapahit 197, 198; Cang-
kuang 223
Canton 132
Caringin 209
cariosan 220
Carita; 212; *Parahyangan* 205
Cek-ban-Cut 209
Ch'eng-Tsu 282
Champa 132
Chang Chou 313
Chatib Bungsu 59
Cheguide 206
Chu'an-Chau 313

- Ciampea, Bogor 254
Cianjur 253
Ciapus 222
Cigugur 107
Cigugur Kuningan 109
Cikakal Girang 211
Cikande 212; Udik 209
Cilegon 206, 209, 212, 290
Cina 12, 15, 58, 100, 106, 117, 119, 134, 138, 148, 158, 185, 195, 196, 198, 199, 209, 210, 299, 300; Cina Nusantara 283; Klenteng 359; makam 147; Masjid Pecinan Tinggi 359; menara 147; Menara Pacinan 124; pemukiman 210; pengaruh 136; situs Kota 131
Cirebon xvi, 17, 19, 21, 58, 63, 100, 106, 107, 108, 111, 176, 177, 187, 196, 198, 199, 201, 208, 221, 225, 226, 258, 290, 300; buffer-power 114; Cirebonan 177; Adipati 107; Kaibon 122, 124, 359; kraton Kanoman 21; kraton Kasepuhan 21; Masjid Agung 16, 109; Museum Keraton 176
Cisolok, Sukabumi 253
Cokroaminoto, HOS 315
Cornelis de Houtman 12, 118, 121
Cornelis Speelman 121
Coromandel 300
- D**
D. Subarna 179
Daendells 208
Daha 314
Dahlan, K.H. Achmad 315
Dai Nippon 303
Damaskus 185
dangding 221
Darul Kamal 349
Dato ; ri Bandang 59, 60, 61, 63; ri Pattimang 59; Tiro 59; Sulaiman 61
Daulat Abbasiyah 9
Dayak 335
Dayang Siti 137
- de Brito 140
debus 211
Demak xiv, 17, 54, 58, 59, 60, 62, 65, 99, 100, 103, 111, 131, 136, 201, 300, 343; Troloyo 65; Aliansi-Cirebon 112; Masjid Agung 16, 113
Denmark 207
Dewanagari xvii
DI/TII 306
Dompu 267
Donggo 267
Dr. Radjiman 305
- E**
Embong Malang 147
Eropa 11, 15, 17, 53, 67, 88, 117, 147, 149, 168, 177, 183, 184, 208, 252, 301, 312, 340, 343, 347; Kontinental 67; Utara 277; makam 147; pemukiman 210
- F**
Fak-fak 260
Fansur 57, 139
Fansuri, Hamzah 63, 225, 315
Faruqi, Ismail R. al- 67
Fasi, Abdul Rahman al- 129, 352
Fatahillah 99, 100
Fatimah binti Maemun ix, 56, 70, 71, 98, 132, 173, 174, 257, 299
Fatimiyah 185
Filipina 158
Flores 341
Foramadyahe 103
Fort Oranje 158
- G**
G.W.J. Drewes xx
Gandasari 223
Gantarang 59, 60
GBHN 285, 286, 338, 363
Geugeusik 258
Geusan Ulun Sumedang 109
Geusan Ulun, Museum Pangeran 219
Gilimanuk 341

Giri 19, 59, 63, 100, 111, 187, 367;
komplek makam 187; makam
kuno 19
Gowa 237, 267; -Tallo 9, 54, 60, 71,
180, 187, 188, 343
Gresik ix, 19, 54, 58, 59, 60, 65, 70,
99, 102, 111, 112, 117, 173, 187,
198, 199, 256, 257, 299, 300, 313
Gujarat viii, 19, 54, 55, 61, 63, 70, 71,
99, 129, 168, 174, 179, 199, 298
Gunung; Jati 108, 110; Malu 223;
Padang 223, 253; Wingko 341

H

Hadikusumo, K.H. Bagus 303, 304, .
306
hadrah 211
Haji Awang Jamil al-Sufri 131
Haji Genter Bumi 371
Halmahera 60
Hamka 77, 298
Hanafi 140
Hasan-Hosen 275
Hasjim, KH Wachid 315
Hasyim, K.H. Wahid 303
Hatta 305, 315
Hatta, M. 315
Hawa 4
Hayam Wuruk 20, 144
hidayah 230
Hijaz 140
Hikayat; Banjar 60, 138; *Bima* 72;
Hasanuddin 220; *Melayu* 247; *Raja-
Raja Pasai* 57, 129, 138, 174, 245,
352
Hindu ix, xvii, 7, 13, 15, 53, 109, 134,
169, 191, 193, 195, 209, 256, 257,
312, 313, 340; Jawa 15; -Buddha
xviii, 17, 54, 246; Hinduistis 101,
111, 112; arsitektur kosmologis
209
Hitu 58, 60, 106
Hizbullah 304
Hulagu Khan 9
Hurgronje, C. Snouk 20

I

I Mallingkaeng Daeng Njonri Kara-
eng Katangka 59
Ibnu al-Nadim 172
Ibnu Battuthah 299
Ibnu Khaldun 76
Ibnu Sa'adi 19, 200
imam mahdi 177
imamah 110
Imogiri 65, 100
India Selatan 140
India xviii, 17, 54, 106, 117, 140, 185,
252, 299
Indologie xix.
Indonesia ix, xviii, 12, 15, 16, 53, 54,
87, 101, 158, 166, 173, 174, 185,
202, 210, 304; Timur 103, 255; -
Hindu 16, 19, 22, 202; -Hindu
Klasik 335; faset-faset sejarah
kuno Indonesia 166; arsitektur In-
donesia-Hindu 18
Indrapura-Banda Aceh 16
Inggris 207
Injil xix, 4; dalam bahasa Jawa xix
Irak 69, 140, 185
Iran 99, 172
Irian Jaya 152, 254, 260, 335
Iskandar Agung 244
Iskandar Muda 179
Iskandar Thani 63
Islam xiv, 4, 7, 8, 9, 17, 21, 22, 54, 57,
58, 59, 60, 63, 65, 77, 98, 145, 168,
171, 173, 174, 181, 182, 185, 187,
188, 191, 206, 223, 252, 312, 335,
340; dalam budaya Banten 209; di
Andalusia 184; di Banjar 63; di
Magreb 184; Waktu Telu 268;
budaya pra-Islam xxi
Ismail al-Faruqi 6, 76, 181

J

J.F.C. Gericke xix
Jailolo 153, 154
Jakarta 218, 231; Barat 259; Timur
100
James Deetz 12

- Janggala 144
Japara 211
Jatinegara Kaum 100
Javanologi 290
Jawa ix, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22,
 54, 58, 60, 61, 72, 96, 131, 147, 148,
 174, 177, 193, 198, 214, 220, 267,
 269, 298, 300, 336; Banten 206;
 Barat 108, 110, 206, 218, 225, 226,
 303, 341; Kuna xvii, 63, 64; Te-
 ngah 64, 65, 136, 197, 341; Timur
 16, 20, 54, 59, 60, 64, 99, 100, 106,
 173, 175, 179, 198, 313; Hindu
 197; aksara Jawi 136; Islamisasi
 220; kehadiran Islam 365; mimbar
 kuno 17
Jayakarta 100, 111, 114
Jembatan Rante 124
Jenderal Terauchi 305
Jeneponto 72, 187, 257, 237
Jepang 158, 212, 301, 302, 303, 304
Jepara 111, 179, 185, 187
Jerman Barat 229
jirat 18
Jong, Agus 209
Junti 107
- K**
Kadir, Abdul Mufa'khir Mahmud 12
Kaisar; Hirohito 304; Konstantine V
 183; Ming 282;
kala-makara 103
kala-merga 187
Kalasan xvii
Kali Mas 148
kaligafi 21; Islam Indonesia 171;
 kaligrafi Arab 21, 187; Islam 187;
 Cirebon 21, 22
Kalimantan 22, 60, 61; Selatan 241
kaloran 119
kamandalikan 119
Kamboja 54
KAMI 307
Kanoman 21
KAPI 307
KAPPI 307
- Karawang 110, 115, 290
Karbela 275
karoya 119
Kartanegara 145
Kasepuhan xvi, 21, 109
KASI 307
Kastela 158
kasunyatan 98, 119, 359
Kedah 53
Kedaton Sultan Ternate 246
Kedayan 137
Kelantan 130
Keling 118
Kemayoran 305
kepandean 119
Keraton Kaibon 208, 209
kesatrian 119
Khaimuddin 102
Khatib Dayan 61, 246
Khazraj 271
Khmer 158
Khulafa al-Rasyidin 230
Ki Amuk 22
Ki Amuk 359
Ki Anggeh 133, 135
Ki Gedeng Alang-Alang 107
Ki Hajar Dewantoro 315
Ki Tapa 211
Kian Santang 110
kijing 18
Koja 147
Kota Batu 135
Kota Gede 65
Kota Krueng 129
Kotagede 343
Koto Batu 133
Kramat Kasang 254
Kranggan 148
Kristen 312; Kristiani 183, 189
Kudus 17; Menara kuno 17
Kufah 69, 171
kufi 69, 70, 99, 172, 174
Kuningan 110
Kuro 110
Kuta Karang 129
Kutai 60

- Kutakarang 19, 70, 101
Kuwin 59
Kwang Tung 185
- L**
Laguna 158
Lamongan 186
Lampung 101, 174, 211, 254
Lamuri 53
Lan Suryana 222
landrrad 208
Laos 54
Lasem 112
Laut Cina Selatan 139
Laut Merah 272
Lebak 205
Lebak Sibeduk 238
Leles 223
Leo IV 183
Leran ix, 54, 56, 70, 140, 173, 299
Lewoleba 341
Lho'Seumawe 352
Liang Bua 341
Libanon 225
Lima Puluh Koto 101
Limapuluh Kota 256
Lombok 58, 59, 60, 65, 188, 268, 343
Lucazs Cardeel 209
Luwu 59
- M**
Ma'bar (Coromandel) 58
macan Ali 21, 176
macapat 221
Made Bahan 224
Made Gayam 224
Made Mundu 224
Madegan 65
Madinah 8, 171, 272, 276
Madura 17, 19, 65, 102, 188
maesan 18, 174, 238; Maulana Malik Ibrahim 199; tipe Aceh 174
Magelang 136
Magreb, Maroko 184
Majalengka 110
Majapahit 20, 63, 64, 99, 103, 109, 139, 144, 175, 195, 197, 198, 243, 300
Majapahit, bekas Keraton Majapahit 175; makam raja 99; matahari Majapahit 99; sinar Majapahit 64, 65, 71
Majlis Ulama Indonesia 83
Makasar 59, 63, 72, 267
Malahayati 350
Malaka 58, 111, 117, 131, 140, 153, 282, 300; bandar 130; selat 138, 140, 153, 243
Malaysia 53, 58, 101, 158, 174, 175, 185, 261
Malik al-Shaleh 57, 71, 173, 174, 240, 243, 300
Malik-al-Zahir 257
Maluku 60, 150, 157, 254, 267; Tengah 152; Utara 150, 152, 159
Mancang 129
Manggala, Aria Rana 12
Mansur, K.H. 303, 315
Mantingan 65, 198
Marcopolo viii, 57, 58, 128
Maroko 184
Masyumi 302
Mataram 9, 62, 106, 113, 153, 192, 208, 267, 300, 367; Konflik dengan VOC 113
Maulana Hasanuddin 200, 207, 211, 220
Maulana Malik Ibrahim viii, 19, 70, 71, 99, 101, 129, 199, 257, 313
Maulana Yusuf 120, 224
Medan 17, 79
megalitis 101
Mekkah 8, 9, 108; 171, 272, 273
Melanesia 150, 158
Melayu xix, 57, 59, 72, 131, 139, 168, 180, 261; Bahasa Melayu 157, 364; dasar bahasa Indonesia 168; *lingua-franca* 283; teks tertua 57
Menes 209
menhir 18, 187
Mentawai 335
Merah Silu 246
Merak 212

mesiah 178
Mesir 140, 185, 196, 304
MIAI 302
Michel II 183
Mikronesia 150, 158
Minahasa 101
Minangkabau 59, 269, 336
Mindanao 252
Mindanau 185; Selatan 260
Myanmar 118
Moghul 17, 179
Mojokerto 20, 63, 175
Mongol 105, 273
Muara Jati 107
Mughal 185
Muhammadiyah 301, 302, 303, 304
MUI 78, 79, 84, 86, 91
Muntingan xiv
Muzakkir, Abdul Kahar 304, 315
Myanmar 53

N

Nagor 139
Nahrisyah 70, 71, 199, 200, 352
Naina Hishamuddin 19
Napoleon 122
Nasution, Abdul Haris 78
Nawawi al-Bantani 210, 315
New Caledonia 153
Ngadha 335
Ngampel 146, 147
Nias 335
NU 301, 303, 304, 316
Nurcholish Madjid 232, 319
Nuruddin al-Raniri 63, 225, 315
Nusa Tenggara 61, 267; Barat 255;
Timur 254
Nyai Permata 209
Nyi Pohaci Sanghyang Sri 222
Nyi Subang Larang 110

O

Oceania 150
Opu 59
Orde Lama 307
Oseania-Pasifik 158

P

Pabean 12, 119
Pacinan 148
Paciran 179
Padurangga 98
Pagu 118
Pajajaran 366
Pajang xiv, 106, 300
Paku Buwana I 62
Pakuan Pajajaran 112, 207
Pakungwati 108
Palawa 218
Palembang 65, 101, 176, 187, 188, 258
pamaranggen 119
Pan-Islamisme 87
Pancasila 77, 81, 285, 311, 316, 363
Pandeglang 205
Pandurangga 53, 54, 70
Panembahan Ratu 113
Pangeran Arya 211; Astapati 209;
Girilaya 115; Jayakarta 100; Puger
62
Panrang 70
Papua Nugini 152
Pasai 9, 19, 20, 57, 71, 131, 140, 187,
200
Pasai 20, 57, 70, 127, 128, 129, 138,
139, 174, 201, 243, 274, 300, 343;
kronologi raja-raja 20; makam 20
Pasambangan 107
Pasarean 98, 100
Pasir Angin 341
Pasuruan 100, 210
Pattani 130, 174, 185
Pegangsaan Timur 305
Pegu 53, 106, 139
Penyengat 101
pepeling 223
Perancis 179
Perang; al-Ahzaab 273; Badar 273;
Dunia II 15; Hunain 273; Khan-
daq 273; Napoleonik 208; Tabuk
273
Perlak 53, 56
Perlak 56
Permesta 306

- Persia 17, 19, 55, 61, 63, 99, 106, 139, 168, 200, 298; Makam-makam dengan tipe 19
- Persia, syair 200
- Perti 303
- Pesuleh 147
- Peta 303, 304
- Peut Ploh Peut 129
- Phan Rang 140
- Philipina 185, 260; Selatan 101
- Piagam Jakarta 315
- Pidie 128
- Polinesia 73, 103, 153, 158
- Polinesia, floralistik Polnesia 257
- Polonesia, tipe hias 246
- Pomdam 206
- Pontang 209
- Pontianak 60
- Portugis 99, 111, 112, 154, 158, 207, 209; Benteng Portugis 158
- PPKI 305, 306
- Prabhu Siliwangi 109, 110
- PRRI 306
- PSII 304
- Pugungraharjo 254
- Pujangga Manik 205
- Pulau Bintan 101, 135
- Pulorida 212
- pulung 230
- Purwaka Caruhan Nagari* 107, 110, 205, 220, 221
- PUSA 303
- Pusponegoro 65
- Q**
- Quba 272
- Quraisy 271
- Quraisy 271, 273
- R**
- Raden Patah 99, 109, 113, 246
- Raden Rahmat 144
- Raffles xvii, xix, 15
- Rajagaluh 107, 108
- Rara Santang 108
- Rastika 177
- ratu adil 177, 230
- Ratu Ayu 113
- Ratu Kalinyamat 211
- Rembang 112, 254
- Rengasdengklok 305
- Riau 135
- Roem, Mohammad 304
- Roma 139
- Romawi 149; Timur 183
- romusha 303
- rudat 211
- S**
- Sabakingking 65
- sadwara 274
- Saigon 305
- Salim, Agus 315
- Saljuk 185
- Samalangga 57
- Samanhudi, K.H. 315
- Samara 57, 58
- Sampang 17, 19, 65
- Samudra India 206
- Sansekerta 341
- Sanusi, K.H. Ahmad 303
- Sarae 72
- Sasak 267
- Sayuti Melik 305
- Sayyidil Wakammil 350
- Seinendan 303
- Sejarah Melayu* 245, 247
- Selaparang 65, 102, 103
- Selayar 59
- Seloparang 59, 60
- Seloparang, pemakaman kuno 59
- Semar 258
- Semarang 62, 282
- Sendang Duwur 17, 179, 186, 187, 198
- Sendang Duwur, gerbang makam Sendang Duwur 187
- Sendang Duwur, Masjid 17, 179; Sunan Sendang 186
- seni; beluk 221; hias Islam 195; Islam, Barat dan Cina 195; hias Jawa Timur 198; hias Jawa-Hindu 197; hias Majapahit 195; hias zaman

- Hindu 195; kriya Islam Nusantara 187; pahat Flores 254; pahat Lembah Bada 254; pahat Nias 254; pahat pasemah 254; pahat Sumba 254
- Sentonorejo 63, 71, 99
Serang 126, 205, 208, 290
Shumumbu 313
Siam 12
Siam Annam 138
Simpang Ulin 57
Singapura 107, 229
Singasari 145
Singkel, Abdul Rauf 315, 225
Sirajuddin, D. AR. 179
Siti Aisyah 137
Siti Tuhar Ami Suri 101
Snouck Hurgronje xx, 70, 87, 90, 280
Soa-Siu 155
Soebardjo, Achmad 315
Soeharto 85
Soekarno 305, 306, 315
Soetomo 315
Solok 101
Somba Apu 202
Soppeng 237
Sorasowan 274
Spanyol 131, 154, 184
Srimanganti 225
Sriwijaya 243, 300
Stavorinus 118, 122
Sualwesi Selatan 257
Sudirohusodo, Wahidin 315
Sulaiman, Chatib 59
Sulawesi 59, 193, 194; Selatan 72, 101, 102, 186, 241, 254, 267; Tengah 254
- Sultan, Abdul Hamid 73; Abdul Khair Sirajuddin 73; Abdul Majid 135; Abdullah Awalul Islam 59; Abul Mahasin Zaenul Abidin 119; Ageng Tirtayasa 120, 208, 224; Malik al-Shaleh 274; Ali Mughayat Shah 175; Amiruddin Iskandar 155; Baabullah 73, 103; Bolkiyah 134, 138; Hamzah 155; Hasanuddin 120; Ibrahim Mansur Shah 175; Iskandar Muda 63, 130; Iskandar Thani 348; Khairun 73, 103; Mahmud Malik al-Zahir 138; Malik al-Saleh 54, 246, 257; Malik al-Zahir 130, 141, 257; Mansyur Syah 58; Marhum 102; Maulana Yusuf 121; Muhammad Falih 102; Muhammad Uthman 155, 156; Sultan Nuruddin 73; Prabu Adiwijaya 62; Rafiuddin 122; Sirajul Mulk Amiruddin Iskandar Qaulain 103; Trenggono 99; Zain Abidin Malik al-Zahir 139
- Sulu 185
Sumatera 22, 57, 61, 106, 131, 174, 193, 275, 298; Barat 63, 101, 186, 187, 257; Selatan 254; Selat 139
Sumba 335, 341
Sumbawa 60, 267
Sumenep 17
Sunan; Amangkurat Mas 62; Ampel 106, 145, 246; Bonang 106; Giri 62, 106, 274; Giri II 274; Gunung Jati 63, 99, 100, 106, 112, 113, 121, 220, 282, 366; Kalijaga 21, 65, 106, 112, 113; Mas 359; Ngampel Denta 144; Prapen 59, 60, 61; Rahmat 145; Sendang 17
Sunda 206, 214, 218, 220, 223, 269, 277, 285, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 336; Banten Selatan 214; bahasa Sunda 287; budaya 218, 290, 291; Kerajaan 206; kesundaan 291, 292; naskah kuno 226; *Suluk Sunda* 223
Sunda Kalapa 99, 100, 112
Sundanologi 290
Surabaya 143, 144, 145, 147, 259, 282; kuno 147, 148; Lama 145; Bupati 144
Surakarta xix, 100, 176, 187, 225, 258, 277
Surosowan 118, 122, 124, 208, 224, 359
Syah, Adil 130

- Syah, Ali Mughayat 348, 350
Syah, Ali Riayat 351
Syamsuddin al-Sumatrani 63, 315
syari'ah 3
Syarif Hidayatullah 108, 207, 211
Syatiriah 110
Syekh Syarif 108
Syiria 63, 106
- T**
Taiwan 158
Tallo 60, 237
Tallo, makam kuno di 60
Taluk 259
Tamalatte, makam kuno di 60
Tamil 131, 139
Tanah Datar 101, 187
Tanara 209
Tangerang 205, 290
Tanjung Batu 129
Tapanuli Selatan 257
Tarumanagara 131, 218
Tasik Ardi 209, 359
Taurat 4
Tembayat 65
Tenasserim 139
Ternate 9, 60, 63, 100, 102, 103, 106, 150, 151, 155, 159, 180, 188, 201, 243, 256, 257, 267, 268, 277, 343; Tidore 54, 58, 187, 257; Kerajaan Islam 73; Masjid Agung 103; Masjid kuno 16
Thailand 53, 54, 158, 175, 185; Selatan 101, 174, 185, 241
Thalib, Ali bin Abi 21, 22, 272
Tidore 60, 63, 103, 106, 153, 154, 180, 201, 256, 343
Timor Timur 254
Timur Tengah 17, 62, 105, 149, 179
Timur Tengah, arsitektur masjid bergaya Timur Tengah 179
Tiongkok 279, 281
Tjilongpretan 146
Tjokrosujoso, Abikusno 315
Togog 258
Tokyo 304
- Tomanurung 243
Tome Pires 206
Toraja 19, 335
Toynbee, Arnold 76
Trengganu 140
Troloyo 19, 20, 58, 63, 99, 103, 136, 175, 187, 256, 257; komplek makam Troloyo 175; makam Islam di 20; makam kuno di 58, 300; 58, 63, 71, 175, 257, 300
Trowulan 146
Trusmi 177, 258
Tuban 100, 111, 112, 282
Tunggal, Abdul Ma'mur Chatib 59
Tunisia 184
Turki 106, 139, 184, 207
- U**
Ujung Pandang 71, 277
Ujungkulon 212
Umar bin Khatab 276
Umayyah 172, 185
Unus, Adipati 113
UUD 1945 77, 90, 263, 264, 265, 270, 305, 306, 315, 316, 322, 363
- V**
Valentijin 118, 121
Vietnam 53, 54, 70, 98, 158, 299
VOC 113, 121, 144, 154, 208; Gubernur Jenderal 121
- W**
Wahab, K.H. Abdul 303
Wahabi 18
Wahanten Girang 205
Wali sanga 100
Wali Sanga 17, 21, 22, 99, 106, 112, 113, 274
waruga 101
Watang Lamuru 72, 237
Watang Soppeng 72
wawacan 220, 221; Abdul Qodir Jaellani 222; Abu Nawas 220; Ahmad Muhammad 222; Ogin 110, 220, 221, 222; Ranggawulung 222; Samaun 222; Sejarah Mekah 222;

- Suryaningrat 222; Umar Maya 222; Beberapa wawacan 222 wayang 21, 177, 193 Widya Praddana 274 Wijil Adilangu 62 wujudiyah 110 Wungkuk 107 Yogyakarta 100 Yogyakarta 176, 187, 194, 225, 258, 259, 275, 277 Yuan-Shih 58 Yunani 149, 183 Yusuf al-Makassari 63 Yusuf Tuanta Salamaka 315

Y

- Yahudi 183, 273 Yahya, Amri 179 Yamin, Muhammad 315 Yatsrib 271, 272 Yayasan Siliwangi 85

Z

- Zabur 4 Zainuddin 64, 175 Zainul Airifin 315 Zeng-ho 281, 282 Zulfakar 21, 22

Hasan Muarif Ambary

**Menemukan Peradaban
Arkeologi dan Islam**

Buku ini menyajikan satu corak kajian arkeologi yang tidak hanya berurusan dengan situasi kelampauan umat manusia, tapi juga dimensi makna dari dunia kelampauan tersebut. Bila yang pertama mengacu pada upaya menggali apa yang tersisa dari pengalaman sejarah umat manusia, yang kedua mengacu pada pola pemaknaan yang diberikan, yang berbasis pada pandangan dunia mereka, melalui peninggalan-peninggalan budaya material.

Oleh karena itu, pembahasan buku ini tidak hanya menyentuh periode paling *archaic* dalam sejarah Islam Indonesia, sebagaimana halnya sebuah kajian arkeologi, tapi sekaligus mengungkap dimensi terpenting darinya: suatu proses pemaknaan terhadap realitas sosial-budaya yang berangkat dari argumen Islam. Demikianlah, masjid, keraton, makam dan benda-benda arkeologi lain, tidak hanya dilihat semata-mata sebagai peninggalan peradaban masa lampau yang diam. Lebih dari itu ia dilihat sebagai wujud sebuah proses Muslim menemukan (*inventing*) peradaban mereka; sebagai wujud pandangan dunia baru yang berbasis ajaran Islam dalam konteks keindonesiaaan.

Buku ini tidak hanya memberi kontribusi penting bagi disiplin ilmu arkeologi, bidang yang selama ini cukup terabaikan, setidaknya di Indonesia. Melainkan, buku ini juga memperluas cakrawala kita tentang sejarah Islam di Indonesia. Melalui buku ini, sisa-sisa peninggalan masa silam yang bisu, bahkan mati, dihidupkan kembali menjadi bagian dari kesadaran kita tentang sejarah.

ISBN: 979-626-051-4
PUSAT PENELITIAN ARKEOLOGI NASIONAL
JAKARTA, 1998



930.1
AMR

Perpustakaan Di
Jenderal Kebu

930.18
HAS
m