SEJARAH INDONESIA

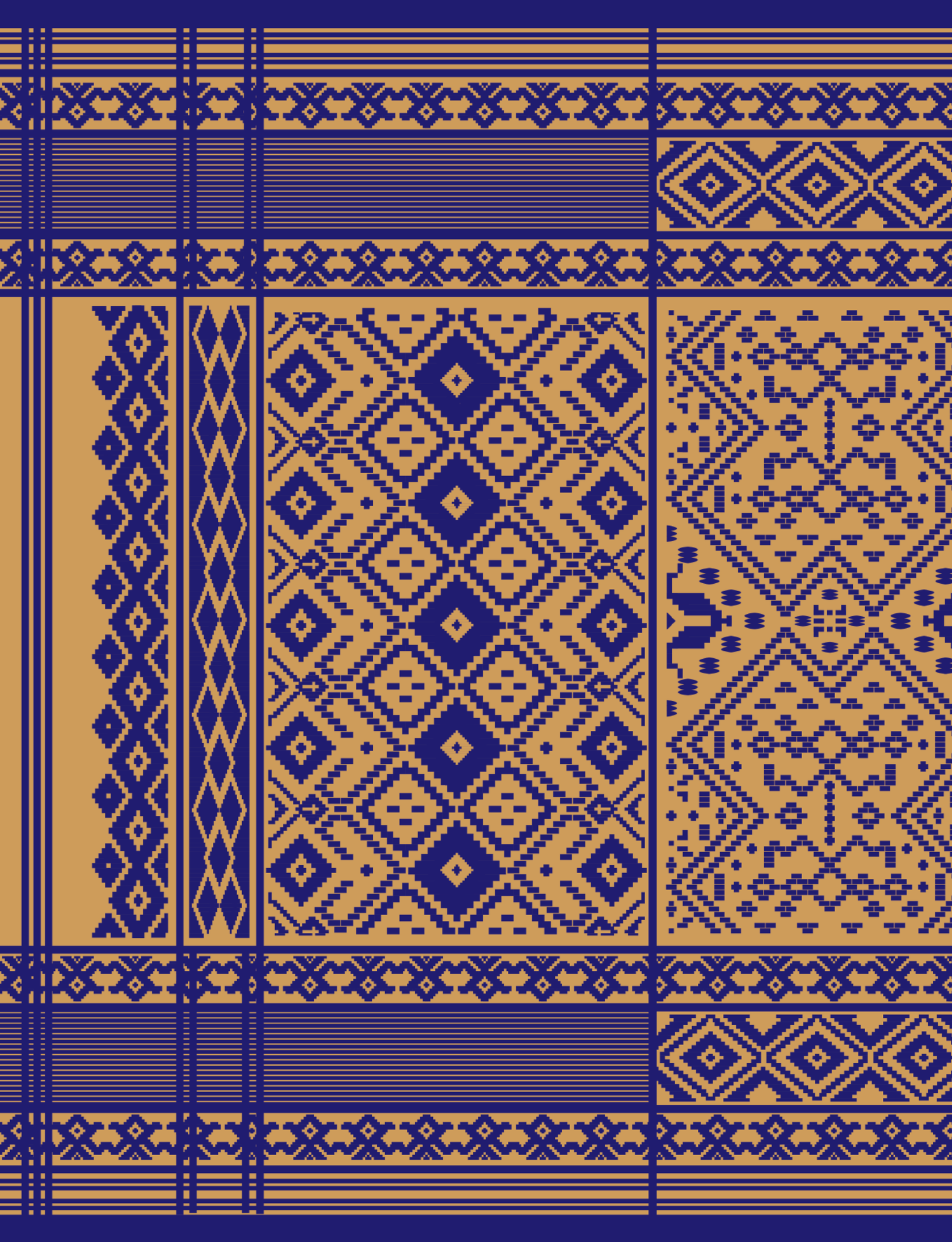
Dinamika Kebangsaan dalam Arus Global

KEMENTERIAN KEBUDAYAAN
REPUBLIK INDONESIA

MILIK NEGARA
TIDAK DIPERJUALBELIKAN

III

NUSANTARA DALAM JARINGAN GLOBAL: TIMUR TENGAH



SEJARAH INDONESIA

Dinamika Kebangsaan dalam Arus Global

III

NUSANTARA DALAM JARINGAN GLOBAL: TIMUR TENGAH

SEJARAH INDONESIA

DINAMIKA KEBANGSAAN DALAM ARUS GLOBAL

III

Nusantara dalam Jaringan Global: Timur Tengah

PENASIHAT
Menteri Kebudayaan RI,
Prof. (Hon) Dr. Fadli Zon, M.Sc.

Wakil Menteri Kebudayaan RI,
H. Giring Ganesha Djumaryo, S.I.Kom.

PENGARAH
Direktur Jenderal Pelindungan Kebudayaan dan Tradisi,
Dr. Restu Gunawan, M.Hum.

PENANGGUNG JAWAB
Direktur Sejarah dan Permuseuman,
Prof. Dr. Agus Mulyana, M.Hum.

REDAKTUR PELAKSANA
Kepala Subdirektorat Pelestarian Sejarah,
Agus Hermanto, S.Pd., M.Hum.

STAF REDAKSI
Amin Rahayu, M.Hum.
Annisa Mardiani, M.Hum.
Dede Sunarya, S.Sos., M.Si.
Dian Trihayati, M.Hum.
I Wayan Edo Anggara, S.Pi.
Oti Murdiyati Lestari, S.Kom.
Saisa Felita Delfiana, S.E.
Siti Aisyah Safe, S.Hum.
Suci Haullia, A.Md.A.P.
Vyan Fazrul Rahman, S.Hum.

DESAIN COVER
Taufik Murtono

DESAIN GRAFIS DAN LAYOUTER
Taufik Murtono
Titisan Pulung Manunggal
Pono Anggo Jayantoro
Pranomo Widhiarmoko

EDITOR UMUM
Prof. Dr. Susanto Zuhdi, M.Hum.
Prof. Dr. Singgih Tri Sulistiyono, M.Hum.
Prof. Dr. Jajat Burhanudin, M.A.

EDITOR JILID
Prof. Dr. Oman Fathurrahman, M.Hum.
Prof. Usep Abdul Matin, S.Ag., M.A. (Leiden), M.A. (Duke), Ph.D.

EDITOR BAHASA
Muhammad Abror, M.A.

PENULIS
Prof. Dr. Phil. Ichwan Azhari, M.S.
Dra. Libra Hari Inagurasi, M.Hum.
Prof. Dr. Jajat Burhanuddin, M.A.
Prof. Dr. Oman Fathurrahman, M.Hum.
Prof. Usep Abdul Matin, S.Ag., M.A. (Leiden), M.A. (Duke), Ph.D.
Endi Aulia Garadian, M.Hum.
Drs. Suprayitno, M.Hum., Ph.D.
Dr. Suriadi Mappangara, M.Hum.
Setyadi Sulaiman, M.Hum.
Abu Bakar Said, M.Hum.
Pidia Amelia, M.A.
Dr. Wahyu Widodo, M.Hum.
Dr. Abd. Rahman Hamid
Dr. Muslimin AR. Effendy, M.Hum.

PENYELARAS DATA BIBLIOGRAFIS
Humairoturrosyiqoh

TENAGA PENGOLAH DATA
Dr. Mauidlotun Nisa', M.Hum.

ILUSTRASI SAMPUL:
Digambar ulang dari buku Sri Kuhnt-Saptodewo, Ursula Brandl-Straka, Reinhard Maurer, Thontji Tuarissa, 2012, *Maluku. Sharing Cultural Memory*, The Embassy of the Republic of Indonesia, Vienna and Museum für Völkerkunde Wien.

DITERBITKAN OLEH:
Kementerian Kebudayaan Republik Indonesia
Jalan Jenderal Sudirman, Senayan, Jakarta 10270
2025

DIKELUARKAN OLEH:
Direktorat Sejarah dan Permuseuman

NO. ISBN:
978-634-04-5878-7 (jil.3)
978-634-7572-03-5 (jil.3 PDF)

KATA SAMBUTAN

MENTERI KEBUDAYAAN REPUBLIK INDONESIA

Karya di hadapan pembaca ini merupakan suatu respons terhadap kebutuhan literatur sejarah bangsa Indonesia dengan perjalanan sejarah panjang dan penuh dinamika. Penting bagi kita untuk menyadari bahwa Indonesia bukan negara bangsa (*nation-state*) modern hasil konstruksi abad ke-19, melainkan sebuah negara peradaban (*civilization-state*) yang berdiri kokoh di atas fondasi *mega-diversity*. Sejarah bangsa Indonesia adalah teater kekayaan purba yang merekam jejak epik manusia selama 1,8 juta tahun, menjadikan Nusantara sebagai salah satu pusat peradaban tertua di dunia.

Sebuah bangsa terbentuk dilatarbelakangi oleh adanya keinginan untuk bersatu dari sekelompok orang atau individu yang disebabkan memiliki kesamaan sejarah. Ketika mereka menyatakan bersatu maka ada komitmen di antara mereka bagaimana cita-cita bangsa ini diwujudkan. Terkait hal ini, keberagaman atau *mega-diversity* Indonesia bukan sekadar demografis atau deskriptor biologis, melainkan sebuah episteme, infrastruktur makna yang membentuk karakter unik politik kebudayaan kita dan menopang seluruh bangunan politik serta sosial bangsa. Dalam konteks berbangsa, sejarah akan mencari akar-akar kebudayaan dan peradaban yang menjadi latar belakang bangsa itu bersatu, dan dalam konteks perwujudan pencapaian cita-cita, sejarah akan memberikan suatu gambaran proses dinamika bagaimana

kekuatan-kekuatan penentu gerak sejarah itu berproses baik kekuatan yang bersifat internal maupun eksternal.

Proses dinamika historis dalam karya ini adalah bagaimana proses meng-Indonesia sebagai suatu perjalanan bangsa. Jika proses dinamika itu dipahami sebagai suatu gerak sejarah, maka kita akan melihat proses perjumpaan antara kekuatan internal dan eksternal, di mana Indonesia menjadi kekuatan penggerak utama dalam proses tersebut. Untuk menemukan kekuatan utama, maka dalam penulisan periodisasi sejarah Indonesia diawali dengan menyajikan akar peradaban bangsa Indonesia yang telah terbentuk ribuan tahun lalu melalui proses dinamika geososio-historis. Kita perlu memperkuat narasi *Out of Nusantara* sebagai sebuah perspektif alternatif yang menunjukkan bahwa Nusantara adalah episentrum peradaban yang mengirimkan gelombang populasi dan teknologi ke belahan dunia lain, merevisi narasi-narasi kolonial yang selama ini menempatkan kita sebagai entitas pasif.

Di samping itu, untuk mewujudkan penulisan sejarah yang bersifat otonom, sudah barang tentu membutuhkan dukungan sumber-sumber sejarah yang bersifat mutakhir dan dapat dipertanggungjawabkan secara metodologis. Hal ini perlu dilakukan untuk narasi sejarah yang disampaikan dapat menghilangkan bias historis sebagai dampak dari perkembangan digitalisasi informasi yang begitu masif melalui berbagai media sosial. Penulisan sejarah ini pun lebih bersifat pemutakhiran, karena hampir empat belas tahun sejak terbitnya Buku Sejarah Nasional Indonesia tahun 1975 dan Indonesia dalam Arus Sejarah (IDAS) tahun 2012, belum ada penulisan kembali Sejarah Indonesia secara komprehensif. Jarak waktu yang lama sejak terbitnya IDAS hingga tahun 2025 tentu telah membuahkan berbagai penelitian sejarah yang menghasilkan temuan-temuan baru untuk dikonstruksi dalam narasi buku Sejarah Indonesia yang sekarang terbit.

Penulisan buku sejarah Indonesia dalam buku ini dengan pendekatan periodisasi sebanyak sepuluh jilid. Periodisasi yang digunakan merupakan gambaran adanya perjumpaan dengan

jaringan global atau peradaban luar seperti India, Tiongkok, Jaringan Timur Tengah, dan Barat. Disamping itu dalam periodisasi juga memberikan suatu peristiwa-peristiwa yang dianggap memberikan pengaruh yang sangat signifikan terhadap dinamika kebangsaan. Pada setiap periode juga digambarkan narasi yang bersifat struktural dan peristiwa. Narasi bersifat struktural akan memperlihatkan bagaimana dinamika perubahan yang terjadi dalam suatu periode tertentu seperti struktur sosial, budaya, ekonomi dan politik. Sedangkan pendekatan narasi yang bersifat peristiwa lebih menekankan pada peristiwa-peristiwa yang berdampak pada proses kebangsaan.

Dalam konteks yang lebih luas, kebutuhan akan buku sejarah Indonesia yang reflektif adalah kontrak sosial terpenting sebuah negara. Ia merumuskan kembali esensi kebangsaan kita sebagai bangsa Indonesia yang juga sebagai sebuah himpunan nilai, bukan sekadar entitas teritorial. Buku ini secara tegas berpegang pada filosofi bahwa sejarah bersifat sarat nilai (*value-laden*). Konsekuensinya, buku ini memilih jalur historiografi yang bersifat demokratis. Ini adalah pilihan sadar untuk menentang narasi-narasi sejarah yang elitis, tertutup, dan eksklusif, yang selama ini cenderung mendominasi.

Kita tidak boleh lagi membiarkan sejarah kebangsaan menjadi menara gading yang hanya didiami oleh segelintir elite. Sejarah yang demokratis adalah sejarah yang terbuka terhadap keragaman suara; yang melangkah dari pusat kekuasaan hingga ke lorong-lorong pinggiran; yang memberi tempat bagi kaum *subaltern*, yaitu mereka yang bisu dalam catatan sejarah konvensional. Inilah yang diusung oleh para sejarawan begawan kita, Sartono Kartodirdjo, yang mengajarkan kita pentingnya totalitas dan multidimensionalitas. Hal ini sejalan dengan upaya kita dalam mewujudkan *historical and cultural justice*, yakni dekolonisasi pengetahuan untuk mengambil kembali jati diri dan martabat bangsa yang sempat terasingkan oleh narasi-narasi luar.

Buku *Sejarah Indonesia: Dinamika Kebangsaan dalam Arus Global* memberikan kontribusi narasi sejarah yang melampaui batas-batas buku teks konvensional. Kehadirannya diharapkan mampu menjadi lentera pemandu bagi bangsa ini dalam mengonstruksi proses perjalanan bangsa, terutama bagi generasi muda untuk memahami perjalanan sejarahnya yang kompleks, mengasah sikap kritis, dan menemukan pijakan identitasnya di tengah badai informasi.

Karya ini memberikan peta jalan untuk *Reinventing Indonesian Identity,* sebuah konsep yang kami gaungkan di Kementerian Kebudayaan. Jati diri kebangsaan bukanlah artefak kuno yang disimpan di museum, melainkan sebuah identitas yang terus-menerus direkonstruksi, diperkuat, dan dimutakhirkan agar mampu menghadapi tantangan peradaban abad ke-21. Saya mengucapkan selamat dan terima kasih sebesar-besarnya kepada tim penulis, Editor Jilid, Editor Bahasa, Editor Umum dan seluruh pihak yang terlibat dalam penulisan buku Sejarah Indonesia atas dedikasi dan integritas ilmiah yang luar biasa.

Semoga Allah SWT senantiasa melimpahkan berkah dan rahmat-Nya bagi bangsa dan negara kita.

Menteri Kebudayaan Republik Indonesia

Prof. (Hon) Dr. Fadli Zon, M.Sc.

PERSEMBAHAN

DIREKTUR JENDERAL PELINDUNGAN KEBUDAYAAN DAN TRADISI

Puji syukur kehadirat Tuhan Yang Maha Esa atas karunia dan rahmat-Nya, sehingga buku Sejarah Indonesia: Dinamika Kebangsaan dalam Arus Global yang terdiri dari 10 jilid utama; dan 1 jilid faktaneka dan indeks ini dapat hadir di tengah-tengah masyarakat. Penerbitan karya monumental yang melibatkan 123 orang penulis yang berasal dari 34 perguruan tinggi dan 11 non perguruan tinggi ini adalah perwujudan nyata dari komitmen Kementerian Kebudayaan dalam menempatkan sejarah sebagai instrumen pembentukan karakter dan identitas bangsa.

Kehadiran buku merupakan bagian dari upaya pemajuan kebudayaan nasional dan Bapak Menteri Kebudayaan Fadli Zon telah menjadikan buku ini sebagai program strategis nasional sejak beliau dilantik pada Oktober 2024 lalu. Di bawah kepemimpinan beliau, Direktorat Jenderal Pelindungan Kebudayaan dan Tradisi telah berhasil merevitalisasi dan menghidupkan kembali Direktorat Sejarah dan Permuseuman dan kehadiran kembali direktorat ini berfungsi sebagai penjaga memori kolektif dan sumber inspirasi kebangsaan. Penguatan kelembagaan ini memungkinkan kita untuk melaksanakan riset sejarah yang lebih mendalam dan komprehensif, salah satunya termanifestasi dalam terbitnya buku ini.

Di tengah pusaran informasi yang kian deras dan arus globalisasi yang tak terhindarkan, buku Sejarah Indonesia:

Dinamika Kebangsaan dalam Arus Global memiliki arti penting yang krusial. *Pertama,* penguatan narasi kebangsaan dengan menyajikan kembali sejarah Indonesia dalam perspektif yang segar, tidak hanya berfokus pada peristiwa lokal, tetapi juga menempatkan perjalanan bangsa dalam konteks jejaring global. Ini penting agar generasi muda memahami bahwa dinamika kebangsaan kita selalu berinteraksi dengan dunia luar. *Kedua,* kontribusi intelektual yang menjadikannya sumber rujukan bagi akademisi, pelajar, dan masyarakat umum untuk memahami kompleksitas pembentukan, perjuangan, dan pencapaian Indonesia. *Ketiga,* memperteguh identitas dengan memungkinkan kita memahami masa lalu untuk menegaskan kembali jati diri sebagai bangsa besar dengan peradaban panjang yang siap bersaing di kancah internasional.

Atas nama Direktorat Jenderal Pelindungan Kebudayaan dan Tradisi, Kementerian Kebudayaan, saya menyampaikan penghargaan dan ucapan terima kasih yang setinggi-tingginya kepada semua pihak yang telah berkontribusi dalam penerbitan buku ini. Apresiasi khusus saya berikan kepada editor umum, yang telah mengarahkan visi dan substansi keseluruhan buku. Begitupun ucapan terima kasih saya kepada para editor jilid, atas kerja keras yang detail dalam menyusun kerangka setiap bagian jilid. Kepada editor bahasa, atas dedikasi dalam menjaga kemurnian dan kaidah bahasa Indonesia, sehingga buku ini diharapkan mudah dibaca dan dipahami oleh masyarakat yang lebih luas. Ucapan terima kasih juga kami sampaikan yang setinggi-tingginya kepada para penulis, yang telah mencurahkan waktu, energi, dan keahliannya untuk menghasilkan berbagai temuan baru dalam sebuah karya penulisan sejarah.

Semoga buku sebanyak 11 jilid ini dapat menjadi sumbangsih berharga bagi khazanah ilmu pengetahuan Indonesia dan mampu membangkitkan kembali minat baca masyarakat terhadap sejarah bangsanya sendiri. Harapan ke depan, Kementerian Kebudayaan akan terus mendukung penelitian dan publikasi sejarah yang lebih luas, menjadikan hasil kerja Direktorat Sejarah dan Permuseuman

sebagai suatu institusi pemerintah yang dapat membentuk konstruksi pemikiran tentang masa depan Indonesia dengan pendekatan historis.

Selamat membaca dan menyelami kembali jiwa kebangsaan kita melalui lembaran-lembaran sejarah yang disajikan dalam buku ini.

Direktur Jenderal Pelindungan
Kebudayaan dan Tradisi

Dr. Restu Gunawan, M.Hum.

PENDAHULUAN BUKU

SIGNIFIKANSI DAN URGENSI

Walaupun terkesan klise, adagium yang menyatakan bahwa setiap generasi berhak menulis sejarah dari sudut pandangnya sendiri tetap relevan dan layak ditegaskan di awal pembahasan ini. Pandangan ini sejalan dengan pernyataan Benedetto Croce yang terkenal bahwa "setiap sejarah yang sejati adalah sejarah masa kini" (*every true history is contemporary history*). Artinya, penulisan sejarah akan selalu mengalami pembaruan dan pemutakhiran sesuai dengan nilai-nilai, kebutuhan, dan orientasi kolektif yang hidup dalam konteks sosial-budaya generasi yang sedang menulisnya.[1] Pernyataan tersebut juga selaras dengan pandangan bahwa masa kini merupakan inti dari denyut kehidupan sejarah.

Dengan demikian, upaya pemutakhiran narasi sejarah Indonesia memiliki alasan yang kuat, salah satunya terletak pada absennya karya sejarah bangsa ini yang komprehensif dalam dua dekade terakhir. Karya terakhir, *Indonesia dalam Arus Sejarah* (IDAS), mulai ditulis pada 2002 dan baru diterbitkan satu dekade kemudian, pada 2012. Sementara itu, karya sejarah yang lebih awal, *Sejarah Nasional Indonesia* (SNI), diterbitkan sejak 1975. Padahal, sepanjang periode 2002 hingga 2025, kajian sejarah Indonesia telah mengalami perkembangan signifikan, terutama melalui disertasi dan tesis yang dihasilkan dari berbagai perguruan tinggi baik di dalam negeri

1 Benedetto Croce, "History and Chronicle," dalam *The Philosophy of History in Our Time: An Anthology*, ed. oleh Hans Meyerhoff (New York: Anchor Original Publisher, 1959), 44.

maupun di luar negeri. Para sejarawan Indonesia telah memperluas cakrawala historiografi nasional dengan temuan-temuan baru, baik berupa fakta, reinterpretasi kritis, maupun konstruksi teoretis yang memperkaya pemahaman terhadap masa lalu bangsa Indonesia. Untuk itu, buku *Sejarah Indonesia: Dinamika Kebangsaan dalam Arus Global* ini sangat mendesak untuk ditulis.

Alasan penting lain di balik penyusunan buku ini adalah merespons kebutuhan strategis dalam menghadapi tantangan disrupsi global dan era digital yang semakin mengaburkan kesadaran historis serta melemahkan semangat kebangsaan, terutama di kalangan generasi muda.[2] Akibatnya, penyebaran hoaks sejarah kian marak, yang diperparah dengan menguatnya kecenderungan primordialisme sempit berbasis identitas lokal dan menurunnya tingkat kepercayaan publik terhadap institusi negara. Dalam konteks persoalan tersebut, buku ini tidak semata-mata sebagai rekonstruksi historis yang secara akademik akuntabel, melainkan juga sebagai instrumen refleksif untuk membangkitkan kembali kesadaran kolektif sejarah bangsa, memperkuat solidaritas kebangsaan lintas generasi, serta menegaskan kembali arah dan cita-cita perjuangan bangsa Indonesia.

Perlu ditekankan pula bahwa konteks zaman, hal kurang menguntungkan, yang ditandai oleh penetrasi teknologi digital telah menciptakan disrupsi dan fragmentasi dalam narasi sejarah, kini menjadi isu sentral dalam historiografi. Di satu sisi, proses demokratisasi penulisan sejarah tengah berlangsung, ditandai dengan terbukanya ruang produksi narasi historis oleh berbagai

2 Sejarah kebangsaan berfokus pada penyusunan, pengkajian, dan penulisan sejarah yang berkaitan dengan pembentukan dan perkembangan suatu bangsa, termasuk identitas nasional, peristiwa-peristiwa penting dalam perjuangan kebangsaan, serta cita-cita dan nilai-nilai dasar yang membentuk negara tersebut. Sejarah kebangsaan berperan dalam memperkuat narasi identitas kolektif dan meneguhkan solidaritas bangsa. Narasi itu juga memberikan generasi muda struktur dasar pengetahuan sejarah dan menginspirasi mereka dengan antusiasme untuk belajar lebih banyak sejarah bangsanya. Lihat Diane Ravitch, "The Controversy over National History Standards," *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 51, no. 3 (Februari 1998): 14–28.

pihak melalui platform digital. Di sisi lain, keterbukaan ini juga memunculkan persoalan yang semakin serius, seperti maraknya narasi pseudo-historis dan populisme dalam penulisan sejarah.[3] Konsekuensinya, persepsi dan pengetahuan sejarah yang tidak akurat, sering kali dibentuk oleh ideologi atau keagamaan dan kepentingan tertentu, terus berkembang di tengah masyarakat. Fenomena ini menunjukkan kesinambungan dari problem ahistoris yang pernah disoroti Soedjatmoko sejak dekade 1960-an.[4]

Urgensi lain yang tak kalah signifikan dari penulisan buku ini terletak pada makin melemahnya keterhubungan generasi muda dengan pemahaman historis yang komprehensif terkait perjalanan bangsanya. Pembelajaran sejarah yang masih didominasi pendekatan hafalan dan bias politis telah mereduksi sejarah menjadi sekadar kumpulan fakta, tanpa dimensi kritis atau pun potensi emansipatoris. Dalam situasi seperti itu, sejarah justru dapat menjadi sumber fragmentasi sosial.[5] Dalam realitas sosial-politik Indonesia kontemporer, meningkatnya ekspresi politik identitas, yang berbasis afiliasi keagamaan dan etnisitas, menunjukkan bahwa semangat integratif yang terkandung dalam Sumpah Pemuda 1928 belum sepenuhnya terwujud dalam praktik kehidupan kebangsaan.[6] Jika historiografi kebangsaan terus mempertahankan narasi

---

3 Populisme penulisan Sejarah merupakan kecenderungan dalam historiografi yang menempatkan "rakyat" sebagai subjek utama sejarah, tetapi sekaligus sering menyederhanakan kompleksitas masa lalu demi membangun narasi yang emosional, identiter, dan mudah diterima publik luas. Istilah ini bisa dipahami dalam dua wajah: sebagai pendekatan yang membebaskan sejarah dari dominasi elit, dan sebagai strategi retoris yang memobilisasi masa lalu untuk kepentingan politik kontemporer.

4 Soedjatmoko, "Indonesian Historian and His Time," dalam *An Introduction to Indonesian Historiography*, ed. oleh Soedjatmoko (Ithaca: Cornell University Press, 1965), 404–16.

5 Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914–1991* (London: Michael Joseph, 1994), 3–4.

6 Drake pernah menghitung bahwa selama 20 tahun pertama sejak proklamasi kemerdekaan telah terjadi tidak kurang dari 21 resistensi dan pemberontakan daerah di Indonesia. Lihat Christine Drake, "The Spatial Pattern of National Integration in Indonesia," *Transactions of the Institute of British Geographers* 6, no. 4 (1981): 471–72, https://doi.org/10.2307/621880.

monolitik dan tidak mampu merefleksikan kompleksitas sosial-budaya masyarakat Indonesia yang memiliki karakter yang oleh Fadli Zon disebut sebagai *mega-diversity*, maka posisinya sebagai instrumen legitimasi kolektif akan semakin tergerus.[7] Dalam situasi demikian, terbuka ruang bagi penetrasi ideologi-ideologi transnasional yang berpotensi menggantikan orientasi identitas nasional, sekaligus meningkatkan risiko fragmentasi sosial serta melemahnya kohesi kebangsaan.

Dalam kerangka tersebut, peninjauan ulang secara kritis serta pemutakhiran sejarah Indonesia bukan sekadar pilihan, melainkan sebuah keniscayaan. Pertanyaan mendasar adalah apakah narasi sejarah yang diwariskan masih relevan sebagai instrumen pembentuk identitas kolektif dan perekat sosial di tengah dinamika masyarakat kontemporer, atau justru telah terjebak dalam konstruksi historis yang usang dan gagal mencerminkan realitas plural saat ini? Untuk menjawabnya, diperlukan pendekatan kritis-reflektif yang memandang sejarah sebagai hasil konstruksi sosial yang bersifat diskursif dan terus berubah. Dalam hal ini, pemikiran Bourdieu menjadi relevan, karena menekankan bahwa narasi sejarah senantiasa bersifat dinamis, terbuka terhadap penafsiran ulang dan pemutakhiran, serta selalu berada dalam proses negosiasi yang dipengaruhi oleh perubahan konfigurasi sosial-politik.[8] Pendekatan ini membuka kemungkinan bagi reinterpretasi sejarah sebagai konstruksi yang bersifat dinamis, bukan entitas yang statis, sebagai ruang dialektis antara determinasi struktur sosial dan kapasitas agensi, serta antara ingatan kolektif masa lalu dan tafsir kritis atas realitas kekinian.[9] Keterbatasan yang masih ada dalam historiografi nasional saat ini tidak seharusnya dijadikan

---

7 Fadli Zon, "Politik Kebudayaan Mega-Diversity: Indonesia sebagai Pusat Peradaban Dunia," Orasi Ilmiah Profesor Kehormatan Universitas Nasional, Jakarta, 11 Februari 2026.

8 Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice* (Stanford: Stanford University Press, 1990).

9 Lihat Christopher Lloyd, *The Structures of History* (Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell Publisher, 1993).

dalih menafikan pentingnya sejarah kebangsaan. Justru sebaliknya, kondisi tersebut menegaskan pentingnya revitalisasi historiografi melalui perluasan sumber, pengayaan fakta sejarah, serta pengembangan metodologis dan perspektif yang lebih reflektif, lintas disiplin, dan terbuka terhadap keberagaman pengalaman historis bangsa.

Bertolak dari berbagai pemikiran di atas, buku ini disusun sebagai sebuah kerja historiografi yang diupayakan bersifat demokratis. Buku ini dirancang sebagai ruang pembelajaran kritis yang memberi tempat bagi keragaman suara baik dari kalangan elite maupun akar rumput, dari pusat maupun pinggiran, serta dari kelompok mayoritas maupun minoritas. Dengan menjunjung tinggi prinsip keilmuan yang terbuka terhadap kritik dan didasarkan pada data serta sumber-sumber sejarah yang dapat dipertanggungjawabkan, buku ini dimaksudkan untuk menjadi medium dialog dan pembebasan, bukan instrumen legitimasi kekuasaan hegemonik. Dalam semangat tersebut, karya ini sekaligus menjadi kritik terhadap historiografi kebangsaan masa lalu yang cenderung tertutup dan eksklusif, serta berupaya menyajikan narasi sejarah yang lebih mencerahkan dan relevan bagi Indonesia masa kini dan masa depan.

MERAJUT BENANG MERAH KEINDONESIAAN

Berangkat dari kenyataan bahwa masyarakat Indonesia memiliki tradisi dan kebudayaan yang sangat beragam, paparan dalam buku dibuat seproporsional dan serepresentatif mungkin. Hal ini didasarkan pada pandangan bahwa sejarah kebangsaan Indonesia merupakan milik kolektif seluruh elemen bangsa. Meskipun, karena keterbatasan ruang, tidak semua aspek dan seluruh daerah di sepanjang waktu bisa semuanya ditulis. Dengan pola penulisan yang lebih menekankan kronologi atau periodisasi, buku ini bermaksud menunjukkan "benang merah" nilai-nilai keindonesiaan dalam proses menjadi Indonesia.

Sejarah kebangsaan Indonesia dapat dimaknai sebagai narasi historis berskala makro yang menyusun kembali perjalanan bangsa, mulai dari sejarah awal Nusantara, interaksi dengan peradaban lain seperti India, Tiongkok, dan Persia, dilanjutkan perjumpaan budaya dengan Islam Timur Tengah dan kekuatan Barat, hingga fase perjuangan kemerdekaan yang melahirkan negara-bangsa Indonesia, dan berakhir pada periode kontemporer. Lebih dari sekadar dokumentasi masa lampau, buku ini berfungsi sebagai wahana rekonstruksi identitas nasional, penguatan integrasi sosial, serta penanaman nilai-nilai fundamental kehidupan berbangsa seperti toleransi, keadilan sosial, demokrasi, dan semangat gotong-royong; semua itu selaras dengan nilai-nilai yang terkandung dalam Pancasila. Oleh karena itu, buku ini diharapkan memainkan peran penting dalam membentuk imajinasi kolektif dan arah etis bangsa dalam menghadapi perubahan zaman.

Pengikat utama dalam sejarah kebangsaan Indonesia yang menjadi benang merah adalah terbentuknya jejaring yang mendorong integrasi dan kohesi nasional. Sejalan dengan pemikiran Sartono Kartodirdjo, sejarah kebangsaan Indonesia merefleksikan proses bertahap dan berkesinambungan menuju integrasi, sejak masa awal hingga tercapainya kesatuan nasional seperti yang ada sekarang.[10] Unsur-unsur integratif seperti kemaritiman, diaspora, bahasa Melayu sebagai *lingua franca*, dan pengalaman hidup dalam negara supra-etnik menjadi fondasi historis utama pembentuk keindonesiaan. Meskipun bentuk keterhubungan sejarah antarperiode bervariasi, elemen-elemen tersebut secara konsisten merajut kesinambungan identitas kebangsaan Indonesia.

Pada masa kolonialisme, pengalaman kolektif di atas tetap menjadi fondasi keberlanjutan integrasi antar-kelompok di Nusantara. Setelah Indonesia memproklamasikan kemerdekaannya, dasar dan ideologi negara, yakni Pancasila, hadir

10 Lihat Sartono Kartodirdjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900: Dari Emporium sampai Imperium I* (Jakarta: Gramedia, 1988), xiii–xxiii.

sebagai kekuatan integratif baru yang merekatkan keindonesiaan. Memang, perjalanannya tidak lepas dari dinamika dan pasang surut, namun Pancasila tetap menjadi landasan utama dalam menjaga kohesi nasional hingga kini. Selain itu, penetapan batas-batas teritorial dalam kerangka negara modern turut mempertegas identitas keindonesiaan yang membedakan dari bangsa-bangsa serumpun di kawasan ini, meskipun memiliki akar etnis dan budaya yang beririsan.

Pertanyaan penting yang patut diajukan adalah bagaimana menjalin kesinambungan sejarah dari masa awal Nusantara hingga era pemerintahan Joko Widodo dan menjelang kepemimpinan Presiden Prabowo? Visi poros maritim dunia yang diusung Jokowi–Jusuf Kalla sejak 2014 merupakan bentuk revitalisasi peran strategis Indonesia dalam konstelasi kelautan global, meski implementasinya belum sepenuhnya optimal. Kebijakan ini berpijak pada akar historis yang kuat, di mana tradisi maritim Indonesia bukan hanya aspek geografis, melainkan elemen integratif lintas zaman. Bukti arkeologis dan peran Nusantara dalam jejaring maritim global menunjukkan adanya warisan budaya bahari yang kokoh. Namun demikian, tantangan utama kini adalah memastikan bahwa warisan tersebut tetap hidup dan dijalankan oleh generasi penerus bangsa.

Sejarah Indonesia pada hakikatnya harus mencerminkan keseimbangan antara wilayah darat dan laut, yang terangkum dalam konsep "Tanah-Air". Pandangan ini perlu dikembangkan sebagai suatu *archipelagic thinking*, yaitu cara pandang kepulauan yang dalam lintasan sejarah panjang terformulasi dalam konsep "Wawasan Nusantara". Jika dahulu van Leur menyarankan agar kita tidak memahami sejarah Indonesia hanya dari perspektif geladak kapal VOC, dan A.B. Lapian mendorong untuk terus berlayar demi memahami Indonesia, maka penting pula ditambahkan satu ajakan lagi: berhentilah sejenak dan pelajari setiap pulau satu per satu. Bukankah masih banyak pulau yang belum tersentuh kajian sejarah secara memadai? Dalam kerangka inilah, kehilangan Pulau Sipadan dan Ligitan menjadi pelajaran sejarah yang sangat berharga.

Mungkin karena kesadaran akan pentingnya tanah, laut, dan pulau-pulau itulah lagu "Indonesia Raya" dinyanyikan lengkap hingga stanza ketiga, di mana terdapat seruan "jagalah rakyatnya, jagalah lautnya, pulaunya… semuanya."[11]

Kajian antropolog Marshall Sahlins dalam *Islands of History* mengenai Kepulauan Hawai'i[12] menjadi contoh penting akan potensi kajian mendalam yang sepatutnya juga diarahkan pada kawasan-kawasan seperti Maluku, Raja Ampat, dan wilayah-wilayah Indonesia Timur secara lebih luas. Kesadaran ini diharapkan mampu mendorong upaya pelestarian serta pemanfaatan sumber daya kepulauan Nusantara secara berkelanjutan demi kesejahteraan bersama. Tradisi lisan seperti *onotan*, nyanyian pelayaran orang Banda menuju Kepulauan Kei pasca-peristiwa genosida oleh VOC pada 1621, menghadirkan kesaksian emosional tentang trauma kolektif dan diaspora yang terpaksa mencari kehidupan baru. Di sisi lain, kontribusi historis para budak dalam proses pembentukan Indonesia juga tidak dapat diabaikan. Penelitian disertasi mengenai perbudakan memperlihatkan bagaimana para budak, yang umumnya didatangkan oleh otoritas kolonial dan ditempatkan di wilayah perkebunan atau pelabuhan strategis, turut menjadi bagian integral dalam jaringan sosial dan ekonomi yang kemudian merajut fondasi Indonesia modern.

Jaringan maritim Nusantara bukan sekadar jalur ekonomi, melainkan juga membentuk konektivitas sosial-budaya antarwilayah. Melalui perdagangan jarak jauh, wilayah ini terintegrasi ke dalam jaringan global, tercermin dalam perjumpaan dengan Hindu-Buddha dan Islam. Dalam proses tersebut, bahasa dan budaya memperkuat interaksi lintas etnis dan keterhubungan

---

11 Lihat Susanto Zuhdi, *Perspektif Tanah-Air dalam Sejarah Indonesia* (Depok: Universitas Indonesia, 2006); Lihat pula Singgih Tri Sulistiyono dkk., "Traditional Knowledge and Origin of Maritime Territorialisation Idea in Indonesia," *Journal of Marine and Island Cultures* 12, no. 3 (2023): 308–24, https://doi.org/10.21463/jmic.2023.12.3.20.

12 Marshall Sahlins, *Islands of History* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1985).

antarkomunitas di kepulauan Nusantara.[13] Bahasa Melayu telah berperan sebagai *lingua franca* di kawasan Nusantara sejalan dengan perkembangan pelayaran dan perdagangan maritim, berakar dari bahasa Sanskerta dan Sumatra Kuno yang telah lama hidup dalam masyarakat setempat. Seiring proses Islamisasi yang berlangsung pesat sejak abad ke-13, aksara Arab mulai diadaptasi untuk menuliskan bahasa Melayu, membentuk aksara Jawi. Sistem tulisan ini kemudian menyebar luas dan menjadi sarana komunikasi keilmuan, keagamaan, dan administratif di berbagai wilayah kepulauan. Fenomena ini tercermin, misalnya, dalam kesamaan bahasa dan aksara yang digunakan dalam surat resmi Raja Ternate kepada Raja Portugal pada 1590 dengan karya-karya keilmuan para ulama dari Aceh, yang menandakan tingkat integrasi kultural dan intelektual di antara wilayah-wilayah tersebut.

Bahasa Melayu memainkan peran penting sebagai penanda identitas budaya dan sosial masyarakat Nusantara dalam interaksinya dengan kekuatan-kekuatan Barat sejak abad ke-16, yakni ketika bangsa Portugis, Spanyol, dan kemudian Belanda mulai berdatangan ke wilayah ini untuk mencari rempah-rempah. Kehadiran Belanda, yang dimulai pada 1596 dan kemudian secara resmi diwakili oleh perusahaan dagang VOC sejak 1602, berlangsung pada saat Islam telah mengakar kuat sebagai kekuatan politik dan budaya. Bahasa Melayu berfungsi sebagai alat komunikasi diplomatik, perdagangan, dan penulisan keagamaan beraksara Jawi. Pada abad ke-19, ia beradaptasi dengan aksara Latin dan berkembang menjadi bahasa Indonesia, yang kemudian dijadikan simbol persatuan oleh generasi muda dalam Sumpah Pemuda 1928.

Tidak terbantahkan bahwa eksistensi negara kolonial Belanda, dalam perspektif sejarah mirip seperti Majapahit, dapat dipahami sebagai struktur kekuasaan yang melampaui batas kedaerahan atau bersifat supra-etnis, telah memainkan peran signifikan

13 Geoff Wade, "An Early Age of Commerce in Southeast Asia, 900-1300 CE," *Journal of Southeast Asian Studies* 40, no. 2 (2009): 221–65.

dalam meletakkan fondasi awal bagi terbentuknya keindonesiaan. Periode kolonial ini menjadi semacam jembatan historis yang menghubungkan masa sebelum pergerakan nasional dengan fase perjuangan kemerdekaan yang berpuncak pada proklamasi kemerdekaan Indonesia pada 17 Agustus 1945. Dalam proses ini, pengalaman hidup di bawah pemerintahan kolonial Belanda, bersama dengan peran jaringan maritim, penggunaan bahasa Melayu, dan mobilitas diaspora, menjadi unsur-unsur penting yang ikut merajut kesadaran kebangsaan Indonesia. Bahkan, peta-peta yang dibuat oleh Belanda kemudian menjadi referensi awal bagi batas wilayah Indonesia modern. Sebagai bekas koloni Hindia Belanda, masyarakat di kepulauan Nusantara secara bertahap terbiasa dengan sistem pemerintahan yang terpusat, berbasis di Batavia, dan berkarakter supra-etnis. Pengalaman ini membentuk landasan bagi pemahaman kolektif tentang tatanan politik yang melampaui batas etnis. Namun demikian, pada masa pergerakan nasional, pengalaman tersebut justru menjadi titik tolak kritik terhadap kolonialisme dan memicu perjuangan untuk membebaskan diri dari kekuasaan asing. Aspirasi untuk hidup sebagai warga negara merdeka akhirnya diwujudkan dalam bentuk negara-bangsa Indonesia.

Dengan semua poin utama dari benang merah di atas, pembentukan negara Indonesia melalui proses sejarah panjang dan jauh lebih kompleks dari sekadar konsep *imagined community* oleh Anderson.[14] Justru, pernyataan sejarawan Indonesia Sartono Kartodirdjo sangat penting dirujuk di sini. Baginya, "menjadi Indonesia" adalah proses panjang bersifat kumulatif, berlangsung berabad-abad melalui interaksi sosial, pertukaran budaya, dan mobilisasi politik di berbagai wilayah Nusantara. Semua itu telah menciptakan kesadaran kolektif lintas wilayah dan lintas etnik yang menjadi fondasi bagi munculnya identitas baru sebagai bangsa.[15] Ini

14 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism* (New York: Verso, 1993), 5–6.

15 Kartodirdjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900: Dari Emporium*

sejalan dengan perspektif Ernest Renan, bahwa bangsa terbentuk bukan hanya oleh sejarah bersama, tetapi juga oleh "kehendak untuk hidup bersama" yang diwujudkan dalam kesediaan untuk melupakan dan mengingat secara selektif.[16]

Pasca-kemerdekaan 1945, keindonesiaan menghadapi tantangan internal serius. Pada 1950-an, ketidakstabilan pemerintahan dan ekonomi, disertai gejolak daerah yang disebut "pemberontakan setengah hati", mengancam integrasi nasional. Dalam situasi ini, korupsi mulai mencuat, mendorong dibentuknya "Operasi Budi" oleh Kabinet Juanda (1957–1958). Muncul pertanyaan: apakah semangat perjuangan kemerdekaan mulai dilupakan? Tidak kalah pentingnya, pada masa ini juga terjadi ketegangan politik yang tajam yang ditandai dengan polarisasi dan kompetisi kekuasaan dan ideologi yang menyebabkan gagalnya proyek politik Nasakom, meskipun semula diharapkan mampu menjadi perekat seluruh kekuatan sosial-politik bangsa. Situasi tersebut akhirnya mencapai puncaknya dalam tragedi nasional 1965, peristiwa traumatis yang hingga kini masih membekas dalam ingatan kolektif bangsa Indonesia. Dalam kerangka ini, persoalan kebangsaan kembali menjadi isu krusial yang menuntut perhatian dan pemikiran serius.

DINAMIKA KEBANGSAAN

Kebangsaan berperan sentral sebagai perekat ideologis yang menyatukan bangsa di tengah keberagaman geografis, etnis, budaya, dan agama. Ia menjadi fondasi normatif dan kultural yang menopang kehidupan berbangsa. Dalam perjalanan sejarahnya, konstruksi identitas nasional Indonesia banyak dipengaruhi oleh kontak dengan dunia luar, baik melalui jalur perdagangan antar-benua, kolonialisme dengan sistem politik-ekonomi baru, migrasi

sampai Imperium I, xiii–xxiii.

16 Ernest Renan, "What is a Nation?," dalam *Becoming National: A Reader*, ed. oleh Geoff Eley dan Ronald Grigor Suny (New York: Oxford University Press, 1996), 42–55.

lintas wilayah yang membawa ide dan praktik budaya baru, hingga perkembangan teknologi komunikasi yang membentuk ruang publik digital masa kini. Arus global membuka peluang memperkaya identitas nasional, meski pada saat yang sama potensial mengancam jati diri kebangsaan. Oleh karena itu, pemahaman kebangsaan harus dilihat sebagai dialektika antara lokal dan global. Hanya melalui kesadaran historis dan refleksi kritis, kebangsaan Indonesia dapat dijaga dan diperkuat menghadapi tantangan zaman.

Kebangsaan juga berfungsi sebagai sumber legitimasi bagi keberadaan negara Indonesia. Melalui sejarah, negara menemukan dan merumuskan identitas misalnya sebagai bangsa yang toleran, gotong-royong, religius, dan alasan moral-politik untuk terus mempertahankan keutuhan NKRI. Sebagai contoh, narasi tentang integrasi Papua atau Aceh ke dalam NKRI bukan hanya persoalan geopolitik, tetapi disandarkan pada argumen historis bahwa wilayah tersebut memiliki memori sejarah bersama dan turut serta dalam proses kemerdekaan atau memiliki jejak perjuangan nasional. Tanpa keberadaan sejarah kebangsaan, dasar eksistensi negara akan rentan dan mudah dipertanyakan. Berikut ini disajikan gambaran dinamika kebangsaan Indonesia dalam konteks arus global, khususnya sejak periode di seputar Proklamasi Kemerdekaan.

FONDASI KONSTITUSIONAL KEBANGSAAN

Konsep kebangsaan Indonesia secara resmi dirumuskan menjelang Proklamasi 17 Agustus 1945 dan dituangkan dalam Pembukaan Undang-Undang Dasar 1945. Rumusan tersebut merupakan artikulasi dari semangat anti-kolonialisme yang telah berkembang sejak awal abad ke-20 dan mencerminkan aspirasi kolektif untuk membentuk suatu negara yang merdeka, berdaulat, adil, dan beradab. Esensi kebangsaan dalam pembukaan UUD 1945 menegaskan tiga prinsip utama: (1) kemerdekaan sebagai hak segala bangsa; (2) perlindungan negara terhadap segenap

bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia; serta (3) tujuan negara untuk mencerdaskan kehidupan bangsa, memajukan kesejahteraan umum, dan ikut serta dalam menciptakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi, dan keadilan sosial.

Konsepsi kebangsaan yang dikandung dalam dokumen tersebut bukanlah bentuk nasionalisme berbasis etnis, agama, atau golongan tertentu, melainkan sebuah nasionalisme yang inklusif. Ia berakar pada nilai-nilai universal kemanusiaan dan keadilan sosial, serta berupaya mengintegrasikan keberagaman budaya, etnis, dan agama ke dalam kerangka negara-bangsa yang satu.[17] Dengan demikian, kebangsaan Indonesia diposisikan bukan sebagai identitas eksklusif, tetapi sebagai upaya integratif yang terus menerus dibangun melalui proses sejarah, dialog sosial, dan institusionalisasi politik.[18]

PERANG KEMERDEKAAN, FRAGMENTASI IDEOLOGI, DAN KONSOLIDASI KEBANGSAAN

Meskipun idealisasi kebangsaan telah secara tegas dirumuskan dalam Pembukaan UUD 1945, realitas sosial-politik Indonesia pada paruh akhir 1940-an menunjukkan bahwa kebangsaan sebagai konstruksi politik masih sangat rapuh dan problematik. Negara Indonesia yang baru merdeka harus segera menghadapi serangkaian krisis internal berupa konflik ideologis yang bersumber dari perbedaan visi mengenai bentuk negara dan arah ideologinya. Pemberontakan Partai Komunis Indonesia (PKI) di Madiun pada September 1948 dan gerakan Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (DI/TII) yang bermula di Jawa Barat pada tahun berikutnya

17 Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2011), 89–91.

18 Anderson, *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, 6–7.

merupakan dua ekspresi ekstrem dari fragmentasi ideologi dalam tubuh bangsa yang baru terbentuk.[19]

Konflik-konflik tersebut berlangsung di tengah perjuangan diplomatik dan militer melawan agresi Belanda yang belum mengakui kemerdekaan Indonesia. Di tingkat internasional, Indonesia mendapat dukungan dari negara-negara Asia dan Timur Tengah dalam konteks dekolonisasi pasca-Perang Dunia II dan munculnya tatanan dunia bipolar antara Amerika Serikat dan Uni Soviet.[20] Dalam suasana Perang Dingin yang mulai mengeras, Indonesia harus menavigasi jalan kebangsaannya di antara tekanan ideologis global antara kapitalisme liberal dan sosialisme-komunisme.

Konferensi Meja Bundar pada 1949 merupakan kemenangan diplomatik karena Belanda mengakui kedaulatan Indonesia, namun juga mencerminkan kompromi politik melalui pembentukan Republik Indonesia Serikat (RIS) yang sempat melemahkan NKRI.[21] Dalam konteks ini, kebangsaan Indonesia diuji oleh kompleksitas antara aspirasi nasional yang menghendaki kesatuan dan kedaulatan penuh, dengan kenyataan keberagaman ideologi, fragmentasi elite politik, dan loyalitas lokal yang masih kuat. Tantangan konsolidasi negara-bangsa menjadi agenda utama dalam masa transisi ini, termasuk upaya integrasi wilayah dan penataan ulang institusi politik yang masih cair.

DEMOKRASI PARLEMENTER DAN UPAYA INSTITUSIONALISASI KEBANGSAAN

Pada 1950-an, Indonesia mulai mengonsolidasikan diri sebagai negara-bangsa dengan mengembalikan bentuk negara dari RIS ke

---

19 Lihat Herbert Feith, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia* (Ithaca: Cornell University Press, 1962), 104–15; Mengenai Darul Islam, lihat C. Van Dijk, *Rebellion Under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981).

20 J. D. Legge, *Indonesia* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1964), 122–26.

21 Robert Cribb, *Historical Atlas of Indonesia* (Richmond: Curzon Press, 2000), 162–64.

NKRI, mencerminkan aspirasi rakyat untuk persatuan nasional. Konsolidasi ini dilanjutkan dengan Pemilu 1955 yang menjadi tonggak penting dalam sejarah demokrasi negara-negara pasca-kolonial. Pemilu ini menghasilkan dua lembaga penting: Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) dan Majelis Konstituante, yang bertugas merumuskan konstitusi baru sebagai landasan demokrasi yang lebih matang.

Namun demikian, harapan terhadap sistem demokrasi parlementer segera dihadapkan pada kenyataan politik yang kompleks. Tingginya fragmentasi politik dengan lebih dari 30 partai dan poros ideologi yang kuat, yaitu nasionalisme sekuler, Islam politik, dan komunisme, telah menyuburkan politik aliran yang sektarian. Hal ini menghambat tercapainya konsensus nasional, termasuk dalam Majelis Konstituante yang gagal menyepakati dasar negara antara pendukung Pancasila dan Islam, sehingga penyusunan konstitusi baru terhambat.[22]

Situasi ini diperparah oleh dinamika global pada masa Perang Dingin, di mana Indonesia sebagai negara nonblok menghadapi tekanan ideologis baik dari Blok Barat maupun Blok Timur. Dalam konteks ini, upaya institusionalisasi kebangsaan Indonesia berjalan di atas panggung internasional yang sarat rivalitas ideologis. Kegagalan elite politik menyelesaikan perbedaan secara deliberatif mendorong Presiden Sukarno mengeluarkan Dekrit 5 Juli 1959, membubarkan Konstituante dan memberlakukan kembali UUD 1945. Langkah ini mengakhiri demokrasi parlementer dan memusatkan kekuasaan eksekutif atas nama persatuan dan efisiensi, namun mengorbankan prinsip demokrasi deliberatif dan partisipatif.

22 R. William Liddle, "The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation," *The Journal of Asian Studies* 55, no. 3 (1996): 613–14, https://doi.org/10.2307/2646448.

KEBANGSAAN SEBAGAI GERAKAN REVOLUSIONER

Dekrit 5 Juli 1959 menandai peralihan dari demokrasi parlementer ke Demokrasi Terpimpin, di mana kebangsaan diposisikan sebagai gerakan ideologis dan revolusioner yang dipimpin langsung Presiden Sukarno. Dalam sistem ini, negara berperan sebagai penggerak utama revolusi dan pengarah tunggal kehidupan politik nasional.

Konsep Nasakom, penyatuan Nasionalis, Agama, dan Komunis, menjadi pilar gagasan kebangsaan era Sukarno, dengan harapan membentuk basis ideologis revolusi Indonesia. Meski dimaksudkan untuk menjembatani perbedaan, Nasakom justru memperdalam jurang perbedaan dan saling berhadapan antar kaum agama dan komunis serta melahirkan tajamnya polarisasi politik, khususnya antara kekuatan PKI dan TNI sehingga menimbulkan ketegangan luas dan memicu instabilitas dan memuncak pada tragedi 1965.

Gejolak domestik, termasuk pemberontakan daerah seperti PRRI/Permesta akibat ketimpangan pembangunan, mendorong Sukarno memperkuat peran Indonesia di tingkat internasional. Dengan memanfaatkan arus dekolonisasi, Indonesia tampil sebagai pemimpin Dunia Ketiga melalui Konferensi Asia-Afrika 1955 dan pendirian Gerakan Non-Blok, menyuarakan solidaritas negara-negara baru yang menolak berpihak pada Blok Barat atau Timur.

Dalam praktiknya, politik luar negeri Indonesia semakin condong ke Blok Timur, dengan kedekatan terhadap Tiongkok, Uni Soviet, dan Korea Utara. Arah ini menegaskan posisi ideologis Indonesia secara global, namun juga menimbulkan kekhawatiran di dalam negeri dan di kalangan negara Barat, terutama Amerika Serikat dan sekutunya. Kecenderungan Indonesia mendekat ke Blok Timur menyebabkan isolasi dari beberapa lembaga internasional dan memperbesar ketegangan domestik akibat menguatnya pengaruh PKI. Sukarno memproyeksikan kebangsaan sebagai alat pembebasan dari imperialisme dan dasar "revolusi belum selesai." Namun demikian, fokus pada mobilisasi massa, kontrol negara

atas masyarakat sipil, dan penguatan eksekutif justru mendorong otoritarianisme dan melemahkan institusi serta ruang demokrasi.

KEBANGSAAN DALAM BINGKAI PEMBANGUNAN DAN OTORITARIANISME

Tragedi nasional Gerakan 30 September 1965 (G30S/PKI) merupakan titik balik fundamental dalam sejarah kebangsaan Indonesia. Peristiwa tersebut tidak hanya menandai kehancuran kekuatan kiri, khususnya PKI, tetapi juga membuka jalan bagi militer, di bawah pimpinan Jenderal Soeharto, untuk mengambil alih kendali politik nasional. Dengan dukungan kuat dari Amerika Serikat dan sekutu-sekutunya di tengah ketegangan Perang Dingin, Soeharto membangun rezim Orde Baru yang didasarkan pada agenda utama: stabilitas politik, pertumbuhan ekonomi, dan penanggulangan komunisme.

Dalam kerangka Orde Baru, konsep kebangsaan mengalami transformasi menjadi proyek integrasi nasional yang dibingkai dalam prinsip militerisme, sentralisme kekuasaan, dan depolitisasi warga negara. Penyeragaman ideologis dilakukan melalui pemberlakuan asas tunggal Pancasila bagi seluruh organisasi sosial dan politik, yang ditujukan untuk menghilangkan pluralisme ideologi dan mempersempit ruang oposisi.[23] Fusi partai politik dalam Golkar, PPP, dan PDI pada 1973 menjadi instrumen pengendalian politik yang efektif, sejalan dengan konsep "stabilitas nasional" sebagai fondasi pembangunan.

Pada era ini, Pancasila direduksi menjadi alat hegemonik untuk meneguhkan dominasi negara atas masyarakat. Pembangunan dijalankan melalui Repelita yang berfokus pada pertanian, industri, dan infrastruktur, dikendalikan oleh militer dan birokrasi sipil. Seluruh kebijakan dibingkai dalam ideologi "pembangunan nasional" yang erat kaitannya dengan penguatan

23 R. William Liddle, "The Politics of Shared Growth: Some Indonesian Cases," *Comparative Politics* 19, no. 2 (1987): 127–46.

identitas kebangsaan. Konsep Wawasan Nusantara, yang menekankan pentingnya pandangan menyeluruh terhadap aspek geografi berupa kepulauan sebagai satu kesatuan politik, sosial, ekonomi, budaya, militer-pertahanan dimanfaatkan sebagai instrumen ideologis untuk menginternalisasi nasionalisme ke seluruh wilayah tanah air Indonesia.

Kebangsaan versi Orde Baru bersifat teknokratis, elitis, dan eksklusif, dipengaruhi oleh paradigma modernisasi yang menekankan pertumbuhan ekonomi.[24] Pendekatan ini mengabaikan pemerataan, partisipasi politik, dan hak sipil. Identitas kebangsaan dibentuk dari atas tanpa melibatkan masyarakat, sehingga identik dengan disiplin politik, efisiensi administratif, dan depolitisasi rakyat, bukan sebagai ruang inklusif bagi partisipasi warga negara. Kontradiksi antara pertumbuhan ekonomi yang eksklusif dan praktik kekuasaan yang represif menjadi sebab struktural dari runtuhnya rezim Orde Baru dan menjadi babak baru dalam sejarah kebangsaan Indonesia.

ERA REFORMASI DAN TANTANGAN BARU KEBANGSAAN

Runtuhnya Orde Baru pada Mei 1998 menandai awal era Reformasi, yang mengusung demokrasi, akuntabilitas, dan keadilan sosial. Capaian utamanya adalah empat kali amandemen UUD 1945 (1999–2002) yang secara mendasar mengubah struktur ketatanegaraan, desentralisasi, memperkuat parlemen, memperluas hak warga negara, serta memperkenalkan pemilu langsung dan pembatasan masa jabatan presiden.

Namun demikian, demokrasi Indonesia secara luas menghadapi tantangan substantif. Di balik prosedur elektoral dalam berdemokrasi, kebangsaan justru menghadapi fragmentasi baru yang ditandai oleh domestifikasi oligarki dalam struktur politik.[25] Demokrasi

24 Anne Booth, *The Indonesian Economy in the Nineteenth and Twentieth Centuries: A History of Missed Opportunities* (New York: Macmillan, 1998), 205–8.

25 Vedi R. Hadiz dan Richard Robison, "Oligarchy and Capitalism in Indonesia: Structural Analysis," *Journal of Contemporary Asia* 40, no. 4 (2010): 539–59.

elektoral berkembang secara transaksional, ditandai dominasi uang, patronase, dan pembajakan partai oleh elite ekonomi, sementara lemahnya pendidikan politik masyarakat urut memperburuk kualitas demokrasi. Koalisi elite politik dan pengusaha besar kerap merusak integritas perwakilan dan menciptakan ekonomi monopolistik yang melanggar prinsip keadilan sosial Pasal 33 UUD 1945. Agenda reformasi untuk membangun kebangsaan inklusif justru tersandera oleh ketimpangan dan eksklusi sosial dalam wajah baru yang lebih "demokratis". Kebebasan politik pasca-Orde Baru memunculkan dinamika identitas etnis, agama, dan lokal yang kompleks. Meski merupakan ekspresi keterbukaan, politik identitas ini berisiko merongrong narasi kebangsaan inklusif jika tidak ditopang toleransi, solidaritas antarkelompok, dan konsensus Pancasila sebagai etika publik.

Dengan demikian, konsep kebangsaan Indonesia merupakan konstruksi yang terus mengalami perkembangan seiring dengan perubahan sosial, politik, ekonomi, serta pengaruh dinamika global. Terbentuk dari jejaring budaya lintas wilayah selama ribuan tahun, tumbuhnya semangat nasionalisme anti-kolonial yang memunculkan negara Indonesia, sempat pula ditingkah dengan ancaman disintegrasi masa demokrasi parlementer dan terpimpin lantas dicekam kehidupan politik yang sentralistis dan otoriter pada era Orde Baru, serta proses menuju demokratisasi dan desentralisasi di era Reformasi, kebangsaan Indonesia bukanlah sesuatu yang ajeg, melainkan sebuah proses historis yang senantiasa dibentuk, diperdebatkan, dan diperjuangkan dalam ranah publik. Dalam konteks ini, buku ini penting sebagai sarana refleksi dan pembentuk identitas kolektif kebangsaan. Buku ini diharapkan menjadi ruang kritik dan dialog, bukan sekadar narasi heroik tunggal. Para penulis buku ini meyakini bahwa upaya menghidupkan kembali semangat kebangsaan Indonesia harus ditopang oleh historiografi yang dinamis, reflektif, dan responsif terhadap perubahan zaman, sebuah historiografi yang tidak sekadar merekam peristiwa, tetapi mampu merangkai makna masa lalu,

menjawab kegelisahan masa kini, dan memberi arah yang visioner bagi masa depan. Dalam kerangka itu, kebangsaan dipahami bukan sebagai warisan yang selesai, melainkan sebagai proses historis yang terus diperjuangkan. Ia merupakan ikhtiar jangka panjang lintas generasi yang menuntut ketekunan intelektual, ketegasan politik, dan daya imajinasi sosial untuk mewujudkan Indonesia yang adil, inklusif, dan berdaulat dalam percaturan global.

BEBERAPA CATATAN METODOLOGIS

Beberapa poin terkait metodologi penting diberikan di sini, yang dirumuskan dalam tiga dimensi utama historiografi: pengayaan fakta sejarah, perluasan, dan penegasan perspektif. Ketiga hal itu menjadi dasar penulisan buku *Sejarah Indonesia: Dinamika Kebangsaan dalam Arus Global* ini. Dari segi pengayaan fakta sejarah, buku ini berusaha seoptimal mungkin memanfaatkan hasil-hasil penelitian ilmiah yang sudah dilakukan oleh para sejarawan selama lebih dari dua dekade terakhir, seperti disertasi, tesis, artikel jurnal, dan laporan riset yang belum terakomodasi dalam penulisan sejarah nasional sebelumnya, baik dalam *Sejarah Nasional Indonesia* (SNI) yang diterbitkan pertama kali pada 1975 maupun buku *Indonesia dalam Arus Sejarah* (IDAS) yang terbit pada 2012. Fakta-fakta baru ini memperluas cakupan historis baik secara tematik, geografis, maupun kronologis, serta memperkenalkan tokoh, wilayah, dan peristiwa yang sebelumnya tidak diberi perhatian memadai dalam narasi arus utama.

Dari sisi perspektif, buku ini mengukuhkan komitmen terhadap dekolonisasi historiografi Indonesia melalui penerapan prinsip otonomi sejarah dan Indonesia-sentris. Narasi yang dibangun tidak lagi dikendalikan oleh kerangka kolonial, tetapi berpijak pada pengalaman historis masyarakat Indonesia. Upaya penghilangan bias kolonial ini dilakukan melalui pemilihan tema yang berorientasi kepada manusia Indonesia, penggunaan sumber lokal, serta pengakuan atas multivokalitas sejarah dengan memberi

ruang pada suara-suara perempuan, kelompok adat, komunitas minoritas, dan kelompok marginal lainnya secara proporsional. Dengan perspektif di atas, buku ini menerapkan pendekatan multidisipliner sebagaimana yang telah dirintis oleh para generasi sejarawan sebelumnya, dengan dilengkapi penggunaan teori-teori mutakhir dari ilmu sosial dan humaniora. Pendekatan ini memungkinkan pembacaan sejarah Indonesia yang lebih kompleks dan kritis terhadap relasi kuasa serta konstruksi identitas kebangsaan.

Dengan tetap mempertahankan dan mengembangkan prinsip Indonesia-sentris, inklusif, dan reflektif, buku ini diharapkan menjadi kontribusi penting dalam upaya membangun kesadaran sejarah kebangsaan yang lebih adil, terbuka, dan berakar pada kenyataan sosial budaya bangsa sendiri. Narasi sejarah tidak lagi bersifat menara gading negara, tetapi menjadi jembatan antara masa lalu dan masa kini dalam membentuk masa depan Indonesia yang demokratis dan berkeadilan sosial. Buku ini diharapkan menandai tonggak penting dalam pembaruan historiografi kebangsaan di era pasca-kolonial dan global.

GAMBARAN ISI BUKU

Buku ini terdiri atas sepuluh jilid dan setiap jilid dirancang secara tematik dan kronologis untuk menyajikan lintasan panjang sejarah Indonesia sebagai sebuah entitas geografis, sosial, dan kultural yang dinamis. Jilid I berjudul "Akar Peradaban Nusantara", menyajikan fondasi ekologis, antropologis, dan kultural dari sejarah panjang kawasan Nusantara sebelum terjadinya perjumpaan budaya (*cultural encounter*) dengan peradaban global khususnya India, Tiongkok, dan Persia. Dinamika geologis dan klimatologis telah membentuk lingkungan hayati yang kaya dan menantang; manusia purba dan modern membangun kehidupan melalui migrasi, adaptasi ekologis, dan inovasi teknologi; dan evolusi sistem sosial, kepercayaan, serta teknologi awal bercocok tanam dan peleburan logam,

memperlihatkan adanya budaya unggul lokal yang berakar kuat. Tradisi maritim dan permukiman pesisir turut menegaskan simpul peradaban yang terbuka terhadap pertukaran budaya lintas wilayah.

Jilid II, "Nusantara dalam Jaringan Global: Perjumpaan Budaya dengan India, Tiongkok, dan Persia", membahas warisan peradaban setelah masyarakat Nusantara melakukan perjumpaan budaya dengan kekuatan peradaban besar dunia saat itu, yang menandai terbentuknya jaringan budaya dan ekonomi lintas kawasan. Seraya menghadirkan narasi tentang kerajaan dan perdagangan maritim, jilid ini menegaskan bahwa Nusantara adalah ruang sejarah yang secara aktif menampilkan proses panjang pembentukan peradaban yang plural dan terbuka.

Jilid III berjudul "Nusantara dalam Jaringan Global: Timur Tengah", menyoroti keterhubungan Nusantara dengan dunia Islam melalui jalur perdagangan maritim berporos di Lautan Hindia sejak abad ke-7 M, yang menjadikan kepulauan ini simpul yang semakin penting dalam jaringan perdagangan global rempah-rempah. Interaksi dengan para pedagang Muslim membawa pengaruh besar terhadap pembentukan komunitas Islam, transformasi politik melalui lahirnya kesultanan, serta berkembangnya budaya dan hukum berbasis Islam yang terakulturasi dengan tradisi lokal. Proses ini menandai fase penting penyebaran Islam yang memperkuat identitas maritim dan multikultural Nusantara, seraya tetap bersandar pada peradaban yang telah berkembang sebelumnya.

Jilid IV berjudul "Interaksi Awal Dengan Barat: Kompetisi dan Aliansi" menarasikan awal interaksi Nusantara dengan dunia Barat yang ditandai masuknya kekuatan Eropa, mulai dengan Portugis dan Spanyol, disusul Belanda dan bangsa-bangsa Barat lain ke dalam jaringan perdagangan global. Satu hal yang ditekankan, periode in menciptakan dinamika kompetisi, aliansi, dan resistensi. Melalui jalur maritim dan pelabuhan-pelabuhan strategis, kekuatan lokal seperti Aceh, Gowa, Mataram, Ternate, Tidore, dan sebagainya menjalin baik diplomasi maupun perang

menghadapi tekanan militer dan monopoli dagang yang dilakukan maskapai dagang Belanda VOC, yang berkembang menjadi kekuatan besar di Nusantara sampai akhir abad ke-18. Interaksi ini juga memperluas pertukaran budaya dan pengetahuan, memicu intensifikasi Islam dan misi Kristenisasi, sekaligus melahirkan diaspora maritim serta perlawanan rakyat terhadap kolonialisme yang terjadi di berbagai wilayah di Nusantara.

Jilid V, berjudul "Masyarakat Indonesia dan Terbentuknya Negara Kolonial, 1800 - 1900", menggambarkan pembentukan negara kolonial setelah runtuhnya VOC. Pemerintah kolonial Belanda menata ulang administrasi, hukum, ekonomi, dan infrastruktur untuk memperkuat kendali atas wilayah Nusantara. Melalui sistem tanam paksa, pajak, pembangunan jalan dan rel kereta api, serta penerapan hukum positif Eropa, kekuasaan kolonial memengaruhi kehidupan sosial, agama, dan struktur masyarakat. Dalam konteks ini, muncul pula perlawanan rakyat dan kerajaan lokal serta dinamika keagamaan dan intelektual yang menjadi cikal bakal kesadaran nasional. Juga dibahas di jilid ini perkembangan ilmu pengetahuan sebagai satu unsur penting dalam bangunan kuasa kolonial, termasuk kebangkitan tradisi intelektual di pusat-pusat budaya di tanah Jawa dan Melayu.

Jilid VI, "Pergerakan Kebangsaan", mengisahkan bangkitnya kesadaran kebangsaan di tengah dominasi kolonial Belanda pada awal abad ke-20, yang dipicu politik etis, pertumbuhan kota kolonial, kemajuan pendidikan, dan meluasnya media massa. Beragam organisasi pergerakan, baik berbasis agama, etnis, ideologi, maupun pemuda dan perempuan, tumbuh dan berkembang, menyuarakan aspirasi kemerdekaan dan keadilan. Di tengah represi kolonial dan krisis global, pergerakan nasional mengalami konsolidasi strategis hingga masa penjajahan Jepang, yang justru membuka peluang bagi persiapan kemerdekaan Indonesia melalui BPUPK, PPKI, dan momentum Proklamasi 17 Agustus 1945.

Jilid VII berjudul "Perjuangan Mempertahankan Kemerdekaan", menggambarkan fase krusial perjuangan bangsa Indonesia dalam

mempertahankan kemerdekaan sejak Proklamasi 1945 hingga akhir 1949 melalui jalur diplomasi, pertempuran bersenjata, dan konsolidasi pemerintahan. Di tengah tekanan agresi militer Belanda dan dinamika internal seperti pemberontakan PKI Madiun dan DI/TII, rakyat dan pemimpin nasional berjuang menegakkan kedaulatan politik, ekonomi, serta identitas budaya bangsa. Masa ini juga melahirkan warisan penting berupa institusi negara, ideologi kebangsaan Pancasila, dan visi hubungan internasional yang membentuk fondasi Indonesia merdeka.

Jilid VIII berjudul "Konsolidasi Negara Bangsa: Konflik, Integrasi, dan Kepemimpinan Internasional, 1950 – 1965", mengkaji tahap konsolidasi negara-bangsa Indonesia pasca-kemerdekaan, suatu periode penting yang ditandai oleh pergulatan membangun tata negara merdeka di tengah dinamika internal dan geopolitik global yang berubah cepat. Dalam konteks ini, kepemimpinan Presiden Sukarno menorehkan sejumlah pencapaian monumental bagi bangsa, antara lain menyelenggarakan Pemilu 1955 yang demokratis, merumuskan arah politik luar negeri bebas aktif, memelopori dan menyelenggarakan Konferensi Asia Afrika (1955). Di tingkat domestik, Sukarno memperkenalkan konsep Demokrasi Terpimpin sebagai formula politik untuk mengintegrasikan dan menyeimbangkan berbagai arus ideologi besar yang berkembang di Indonesia. Namun, fase tersebut berujung pada tragedi nasional Gerakan 30 September 1965 (G30S/PKI), yang kemudian menandai runtuhnya kepemimpinan Presiden Sukarno dan perubahan arah politik nasional.

Jilid IX berjudul "Pembangunan dan Stabilitas Nasional Era Orde Baru, 1967-1998", menguraikan era kepemimpinan Presiden Soeharto yang menyebutnya sebagai pemerintahan Orde Baru (1967–1998), suatu periode konsolidasi kekuasaan negara yang ditandai stabilitas politik, pembangunan ekonomi, dan modernisasi kelembagaan. Dengan landasan ideologi Pancasila dan penerapan Dwi Fungsi ABRI, pemerintah Orde Baru dalam dua dekade pertama berhasil menciptakan pertumbuhan ekonomi dan kemajuan

pembangunan dalam berbagai aspek. Sementara dekade berikutnya ditandai sentralisasi kekuasaan, pembatasan kebebasan sipil, pembungkaman oposisi politik, serta munculnya praktik korupsi, kolusi, dan nepotisme. Pemilihan umum dijalankan secara periodik namun dalam kerangka politik yang terkendali, dengan dominasi Golkar sebagai kekuatan utama. Meskipun berhasil menjaga stabilitas dan memperkuat posisi Indonesia di forum internasional, akumulasi krisis ekonomi dan sosial, terutama pada 1997–1998, memunculkan gelombang demonstrasi mahasiswa dan kerusuhan serta kekerasan yang berujung pada pengunduran diri Soeharto.

Jilid X berjudul "Dari Reformasi ke Konsolidasi Demokrasi, 1998-2024". Dalam konsep historiografi merupakan sejarah kontemporer. Sesungguhnya Jilid IX pun masih memperlihatkan corak sejarah kontemporer. Menjadi problematik namun sekaligus menantang karena sejarawan berada dalam zaman yang dikisahkannya sementara para pelaku atau saksi peristiwa masih banyak yang hidup. Artinya keterlibatan publik terhadap penulisan periode ini begitu intensif dan dapat menimbulkan perdebatan. Namun hal ini wajar. Dalam sejumlah fakta dan interpretasi mengenai berbagai peristiwa sejarah kontemporer memperlihatkan segi-segi kontroversial. Memang begitulah hakikat (ilmu) sejarah yaitu suatu ruang dialog dan perdebatan tanpa akhir. Pengisahan beragam peristiwa periode mutakhir, kerap dipahami sebagai fakta sejarah yang masih dibentuk atau dalam pembentukan (*history in the making*).

Periode yang dibahas dalam jilid ini mengisahkan fase transisi dan reformasi Indonesia pasca-1998 setelah runtuhnya Orde Baru, dan bergulirnya demokratisasi dan desentralisasi kekuasaan. Periode ini memuat dinamika reformasi politik, konsolidasi demokrasi, perubahan konstitusi, pemilu multipartai, serta penguatan peran masyarakat sipil. Di tengah upaya membangun tata pemerintahan yang lebih terbuka dan partisipatif, Indonesia menghadapi tantangan serius seperti konflik horizontal, terorisme, krisis ekonomi global, dinamika politik identitas, dan masih kuatnya

praktik korupsi, kolusi dan nepotisme serta menguatnya oligarki. Juga perlu dicatat pembajakan demokrasi untuk kepentingan pragmatis. Meski penuh gejolak, era ini memperlihatkan ketahanan bangsa dalam memperjuangkan demokrasi, keadilan sosial, dan posisi strategis Indonesia dalam percaturan global.

PENUTUP

Demikianlah, dalam sepuluh jilid buku *Sejarah Indonesia: Dinamika Kebangsaan dalam Arus Global* ini, keindonesiaan dijelajahi laksana menelusuri dan menjelujuri benang merah yang menjalin kisah panjang perjalanan bangsa Indonesia. Kadang benang merah itu tampak tegas dan menyala, menjelma semangat yang menggerakkan rakyat dari Sabang hingga Merauke. Namun demikian di waktu lain, benang merah itu mengendur, memudar di tengah hiruk pikuk zaman, nyaris larut dalam kabut kepentingan dan lupa ingatan kolektif. Keindonesiaan yang dahulu diperjuangkan dengan jiwa dan raga, darah dan air mata, kini kerap diuji oleh kenyataan yang tak selalu sejalan dengan cita-cita pendiri bangsa. Semangat dan nilai-nilai Pancasila yang seharusnya menjadi landasan etik dan moral kehidupan berbangsa terkadang tereduksi menjadi sekadar slogan seremonial, sementara cita-cita Proklamasi 1945 terasa seperti gema yang makin menjauh dari praktik keseharian. Padahal, dalam prinsip Bhinneka Tunggal Ika, para pendiri republik telah menegaskan bahwa perbedaan bukanlah ancaman, melainkan fondasi persatuan. Ketika keberagaman tidak lagi dirawat sebagai kekuatan bersama, melainkan dibiarkan menjadi sumber kecurigaan dan fragmentasi, maka sesungguhnya yang dipertaruhkan bukan hanya stabilitas sosial, tetapi makna terdalam dari keindonesiaan itu sendiri. Kepemimpinan menjadi simpul penting dalam simpang-siur sejarah itu. Ada masa ketika gaya Sukarno yang visioner bersanding dengan keteguhan Hatta yang rasional membentuk keseimbangan. Namun demikian, harmoni itu pelan-pelan tergerus, digantikan oleh otoritarianisme

yang melahirkan pembangunan, tetapi menyisakan jutaan perut yang lapar dan harapan yang patah. Indonesia memang telah bergerak maju, tetapi cita-cita "tidak ada lagi kelaparan di bumi merdeka" kadang masih terhenti di batas mimpi.

Reformasi hadir membawa harapan akan negara yang adil dan demokratis. Namun demikian, jalan keadilan itu masih panjang, tertatih-tatih oleh dominasi oligarki, keroposnya institusi dan ketidakpercayaan masyarakat terhadapnya, serta semangat kebangsaan yang kian terfragmentasi. Dalam pusaran global yang menggoda dan dalam dinamika domestik yang rumit, upaya meneguhkan kembali identitas kebangsaan menjadi semakin mendesak.

Buku ini ditulis bukan sebagai pengadilan masa lalu, tetapi diupayakan sebagai kaca benggala yang jernih agar anak-anak bangsa dapat melihat pantulan dirinya, apa yang telah diperjuangkan, dan ke mana arah yang hendak dituju. Inilah kontribusi untuk menyemai kesadaran sejarah yang hidup, sebagai fondasi dalam upaya *reinventing Indonesian identity* yang kini kembali menggema.[26] Semoga setiap halaman menjadi lentera kecil yang menuntun bangsa ini pulang pada jati dirinya: Indonesia yang adil, sejahtera, bersatu dalam kemajemukan, dan berkemajuan serta berkeadaban berdasarkan konsensus luhur kebangsaan: Pancasila, UUD 1945, Bhinneka Tunggal Ika, dan NKRI.

26 Zon, "Politik Kebudayaan Mega-Diversity: Indonesia sebagai Pusat Peradaban Dunia," 20–23.

DAFTAR PUSTAKA

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso, 1993.

Booth, Anne. *The Indonesian Economy in the Nineteenth and Twentieth Centuries: A History of Missed Opportunities*. New York: Macmillan, 1998.

Bourdieu, Pierre. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press, 1990.

Cribb, Robert. *Historical Atlas of Indonesia*. Richmond: Curzon Press, 2000.

Croce, Benedetto. "History and Cronicle." Dalam *The Philosophy of History in Our Time: An Anthology*, disunting oleh Hans Meyerhoff. New York: Anchor Original Publisher, 1959.

Drake, Christine. "The Spatial Pattern of National Integration in Indonesia." *Transactions of the Institute of British Geographers* 6, no. 4 (1981): 471–90. https://doi.org/10.2307/621880.

Feith, Herbert. *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press, 1962.

Hadiz, Vedi R., dan Richard Robison. "Oligarchy and Capitalism in Indonesia: Structural Analysis." *Journal of Contemporary Asia* 40, no. 4 (2010): 539–59.

Hobsbawm, Eric. *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914–1991*. London: Michael Joseph, 1994.

Kartodirdjo, Sartono. *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900: Dari Emporium sampai Imperium I*. Jakarta: Gramedia, 1988.

Latif, Yudi. *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2011.

Legge, J. D. *Indonesia*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1964.

Liddle, R. William. "The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation." *The Journal of Asian Studies* 55, no. 3 (1996): 613–34. https://doi.org/10.2307/2646448.

———. “The Politics of Shared Growth: Some Indonesian Cases.” *Comparative Politics* 19, no. 2 (1987): 127–46.

Lloyd, Christopher. *The Structures of History*. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell Publisher, 1993.

Ravitch, Diane. “The Controversy over National History Standards.” *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 51, no. 3 (Februari 1998): 14–28.

Renan, Ernest. “What is a Nation?” Dalam *Becoming National: A Reader*, disunting oleh Geoff Eley dan Ronald Grigor Suny, 42–55. New York: Oxford University Press, 1996.

Sahlins, Marshall. *Islands of History*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1985.

Soedjatmoko. “Indonesian Historian and His Time.” Dalam *An Introduction to Indonesian Historiography*, disunting oleh Soedjatmoko, 404–16. Ithaca: Cornell University Press, 1965.

Sulistiyono, Singgih Tri, Noor Naelil Masruroh, Ismail Ali, Yety Rochwulaningsih, dan Haryono Rinardi. “Traditional Knowledge and Origin of Maritime Territorialisation Idea in Indonesia.” *Journal of Marine and Island Cultures* 12, no. 3 (2023): 308–24. https://doi.org/10.21463/jmic.2023.12.3.20.

Van Dijk, C. *Rebellion Under the Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.

Wade, Geoff. “An Early Age of Commerce in Southeast Asia, 900-1300 CE.” *Journal of Southeast Asian Studies* 40, no. 2 (2009): 221–65.

Zon, Fadli. “Politik Kebudayaan Mega-Diversity: Indonesia sebagai Pusat Peradaban Dunia”. Naskah Orasi Ilmiah Profesor Kehormatan. Jakarta: Universitas Nasional, 2026.

Zuhdi, Susanto. *Perspektif Tanah-Air dalam Sejarah Indonesia*. Depok: Universitas Indonesia, 2006.

DAFTAR ISI

KATA SAMBUTAN
MENTERI KEBUDAYAAN REPUBLIK INDONESIA **vi**
PERSEMBAHAN
DIREKTUR JENDERAL PELINDUNGAN
KEBUDAYAAN DAN TRADISI **x**
PENDAHULUAN BUKU **xiv**

Signifikansi dan Urgensi xiv
Merajut Benang Merah Keindonesiaan xviii
Dinamika Kebangsaan xxiv
Fondasi Konstitusional Kebangsaan xxv
Perang Kemerdekaan, Fragmentasi
Ideologi, dan Konsolidasi Kebangsaan xxvi
Demokrasi Parlementer dan Upaya Institusionalisasi
Kebangsaan xxvii
Kebangsaan sebagai Gerakan Revolusioner xxix
Kebangsaan dalam Bingkai
Pembangunan dan Otoritarianisme xxx
Era Reformasi dan Tantangan Baru Kebangsaan xxxi
Beberapa Catatan Metodologis xxxiii
Gambaran Isi Buku xxxiv
Penutup xxxix

DAFTAR PUSTAKA **xlii**
DAFTAR ISI **xliiv**
DAFTAR GAMBAR **l**
DAFTAR TABEL **liv**

PENDAHULUAN JILID **1**

Jaringan Maritim dan Komunitas Dagang Nusantara 1
Komunitas Muslim dan Kerajaan Islam Awal Nusantara 3
Akulturasi Islam dan Budaya Lokal 6
Jaringan Perdagangan dan Peradaban Islam Kultural 8

DAFTAR PUSTAKA **13**

BAB I
Nusantara dalam Arus Perdagangan Jarak Jauh **15**

A. Angin Muson Samudra Hindia 16
B. Awal Globalisasi
Dunia di Abad ke-7 22
C. *Al-Hind* dalam Jaringan Niaga Maritim Global 27
D. Arkeologi Situs Bongal:
Wajah Timur Tengah di Nusantara 31
1. Penemuan Koin-koin Islam di Situs Bongal 33
2. Manik-Manik Islam 39
3. Penemuan Kaca Islam 43
a. Fragmen Kaca Iran 43
b. Fragmen Kaca Timur Tengah 45
b. Keramik dan Tembikar Islam 48
d. Alembik dan Peralatan Farmasi Islam 49
e. Peralatan Alat Medis 51
E. Kapur dan Rempah
Aromatika Endemik Nusantara 52
F. Rempah Nusantara dan Pertemuan Budaya 57
G. Indonesia Tujuan Pelayaran Maritim Global 65

DAFTAR PUSTAKA **71**

BAB II
KOMUNITAS MUSLIM DI BANDAR DAGANG **77**

A. Sriwijaya atau *Zabaj* 79
1. Latar Historis 80
2. Sumber-Sumber Sejarah tentang Sriwijaya 83
3. Arkeologi, Numismatik, dan Jejak Islam Awal 87
4. Belitung Shipwreck:
Bukti Konkret Jaringan Islam–Sriwijaya 88
5. Komposisi Muatan Belitung Shipwreck 89
6. Kehadiran Komunitas Muslim di Kawasan Sriwijaya 91
7. Signifikansi "Bandar Lain" dalam Federasi Sriwijaya 95
8. Sriwijaya sebagai Federasi
Maritim dan Perdagangan Global 98
9. Kemunduran Sriwijaya dan Transformasi
Jaringan Islam–Samudra Hindia 105
B. Lobu Tua Barus 108
1. Bandar Pelabuhan Barus Bukan Fansur atau Barousai 108
2. Tentang Kapur dan Kapur Barus 115
3. Situs Lobu Tua: Jejak Awal Islam di Barus Abad ke-9 M 118

4. Pertumbuhan Komunitas Muslim 122
5. Dinamika Sosial-Budaya 128
6. Nisan sebagai Peradaban Islam Barus 131
C. Lamuri di Ujung Utara Sumatra 137
1. Lamuri dalam Sumber-Sumber Sejarah 138
a. Struktur Pelabuhan 143
b. Ornamen Batu Nisan 147
c. Komoditas Setempat 160
D. Batu Nisan Kota Rantang dan Klambir Lima 165
E. Pulau Kampai dan Teluk Aru 170

DAFTAR PUSTAKA 177

BAB III
PEMBENTUKAN KERAJAAN 185

A. Tipologi Pembentukan: Tiga Pola Dominan 186
1. Integrasi Elite Lama 187
2. Mobilisasi Elit Baru 190
3. Konversi Politik 195
B. Islamisasi di Kawasan Barat Nusantara 200
1. Dua Kerajaan Islam Pertama: Samudera Pasai dan Malaka 201
2. Dari Malaka ke Johor dan Siak 216
C. Jaringan Islamisasi Aceh Darussalam 223
1. Kerajaan di Sumatra Timur: Asahan, Deli, dan Serdang 227
2. Kerajaan Indrapura 235
D. Dari Sriwijaya ke Kerajaan Islam Jambi dan Palembang 239
1. Kesultanan Jambi 240
2. Kesultanan Palembang 244
E. Pembentukan Kesultanan di Jawa: Dari Pesisir ke Pedalaman 249
F. Kerajaan Bima di Kawasan Nusa Tenggara 261
g. Kesultanan di Kawasan Timur Nusantara 267
1. Sulawesi Selatan: Gowa-Tallo dan Sekitarnya 267
2. Sulawesi Tenggara: Kesultanan Buton dan Sekitarnya 271
3. Sulawesi Barat: Kerajaan-Kerajaan Mandar 273
4. Sulawesi Tengah dan Utara: Dari Banggai hingga Gorontalo 276
H. Maluku Utara 280
H. Kalimantan 286
I. Islam Sebagai Institusi Politik Baru 292

DAFTAR PUSTAKA 295

BAB IV
KERAJAAN DAN INTENSIFIKASI ISLAMISASI **307**

A. Keterhubungan Global 307
B. Penggerak Intensifikasi Islam 314
C. Intensifikasi Islam di Semenanjung Malaya dan Sumatra: Samudera Pasai, Malaka, dan Perlak 320
   1. Aceh Darussalam 338
   2. Minangkabau 345
D. Demak dan Banjar: Peran Ulama Kerajaan 351
E. Dari Pusat Ekumene Islam di Jawa 357
   1. Giri-Gresik 357
   2. Jaringan Intensifikasi Islam 367
   3. Dari Giri-Gresik ke Ternate-Tidore dan Lombok-Bima-Sumba 371
F. Dinamika Islamisasi di Sulawesi: Gowa-Tallo 379
G. Dinamika Islamisasi Kerajaan Kutai 390
H. Islam dan Jaringan Masyarakat Nusantara 394

DAFTAR PUSTAKA **397**

BAB V
PERKEMBANGAN PERDAGANGAN **409**

A. Komoditas Perdagangan 410
   1. Komoditas Ekspor 410
   2. Komoditas Impor 419
B. Sistem Transaksi Perdagangan 422
   1. Alat Tukar 423
   2. Pola Perdagangan 429
C. Peranan Syahbandar 435
D. Hukum Perdagangan 441
   1. Undang-undang Melaka 441
   2. Undang-undang Laut Melaka 455
   3. Hukum Laut Amanna Gappa 466
   4. Undang-undang Bandar Bima 474
   5. Bea cukai dan pajak pelabuhan 474
   6. Utang dan Piutang 475
   7. Masalah Budak 476
   8. Keamanan Pedagang 477
   9. Penyelesaian Sengketa 477
E. Teknologi Perkapalan 478
   1. Perahu Lesung 479
   2. Perahu Papan 483

F. Pengorganisasian Pelayaran Niaga 492

DAFTAR PUSTAKA 497

BAB VI
ISLAM DALAM BUDAYA POLITIK KERAJAAN 503

A. Islam dan Gagasan Politik-Berorientasi Kerajaan 504
B. Raja, Ulama dan Elit Ekonomi 513
   1. Hubungan Raja dengan Ulama 514
   2. Hubungan Raja dengan Elite Ekonomi 530
   3. Sufisme dan Legitimasi Spiritual untuk Kerajaan 537
   4. Hamzah Fansuri 544
   5. Syamsuddin as-Sumatrani 549
C. Lembaga dan Praktik Hukum Islam 553
   1. Qadi 559
   2. Syaikh al-Islam 561
   3. Penghulu 565
   4. Pakih Najmuddin 569
   5. Daengte Kaliya, Parewa Sara, dan Babato Akhirat 571
D. Penutup 574

DAFTAR PUSTAKA 581

BAB VII
WALI SONGO MENGISLAMKAN JAWA 589

A. Latar Belakang Islam Jawa 590
B. Diskursus Wali Songo dalam Historiografi Tradisional 601
C. Wali Songo sebagai Realitas Sejarah 613
D. Wali Songo: Profil Sosial-Intelektual 622
   1. Maulana Malik Ibrahim (Sunan Gresik) 624
   2. Raden Rahmat (Sunan Ampel) 629
   3. Makdum Ibrahim (Sunan Bonang) 632
   4. Raden Syarifudin (Sunan Drajat) 634
   5. Raden Mas Syahid (Sunan Kalijaga) 637
   6. Muhammad Ainul Yaqin (Sunan Giri) 640
   7. Jafar Sodiq (Sunan Kudus) 643
   8. Sunan Muria (Raden Umar Said) 646
   9. Sunan Gunung Jati (Syarif Hidayatullah) 648
E. Strategi Dakwah Wali Songo 653
F. Penutup 679

DAFTAR PUSTAKA **681**

BAB VIII
KEBUDAYAAN MATERIAL: **691**
WARISAN BUDAYA BENDAWI BERCORAK ISLAM **691**

A. Keraton (Istana) 692
B. Masjid 708
C. Makam dan Nisan 731
D. Warisan Budaya Bendawi Bercorak Islam lainnya 745
E. Penutup 765

DAFTAR PUSTAKA **767**

BAB IX
TEKS, RITUAL, DAN AKSARA **777**

A. Sirkulasi dan Vernakularisasi Teks 778
   1. Kesusastraan Islam pada Masa Awal 779
      a. Hikayat Amir Hamzah 780
      b. Caritanira Amir 781
      c. Aspek Islam dalam *Caritanira Amir* 787
      d. Hikayat Muhammad Hanafiyyah 789
B. Aksara dan Tradisi Literasi 794
   1. Aksara sebagai Penanda Identitas 796
   2. Aksara Pallawa: Pengaruh Hindu dan Buddha dari India 797
   3. Aksara Arab: Jawi dan Pégon 802
C. Aksara Jawi dan Identitas Muslim Nusantara 805
D. Aksara Pégon dan Literasi Jawa-Islam 810
E. Dimensi Agama dan Politik 812

DAFTAR PUSTAKA **815**

PENUTUP JILID **821**
EPILOG:
MENGULIK MASA LAMPAU, MENJAGA INGATAN,
MENJEMPUT MASA DEPAN **829**

DAFTAR GAMBAR

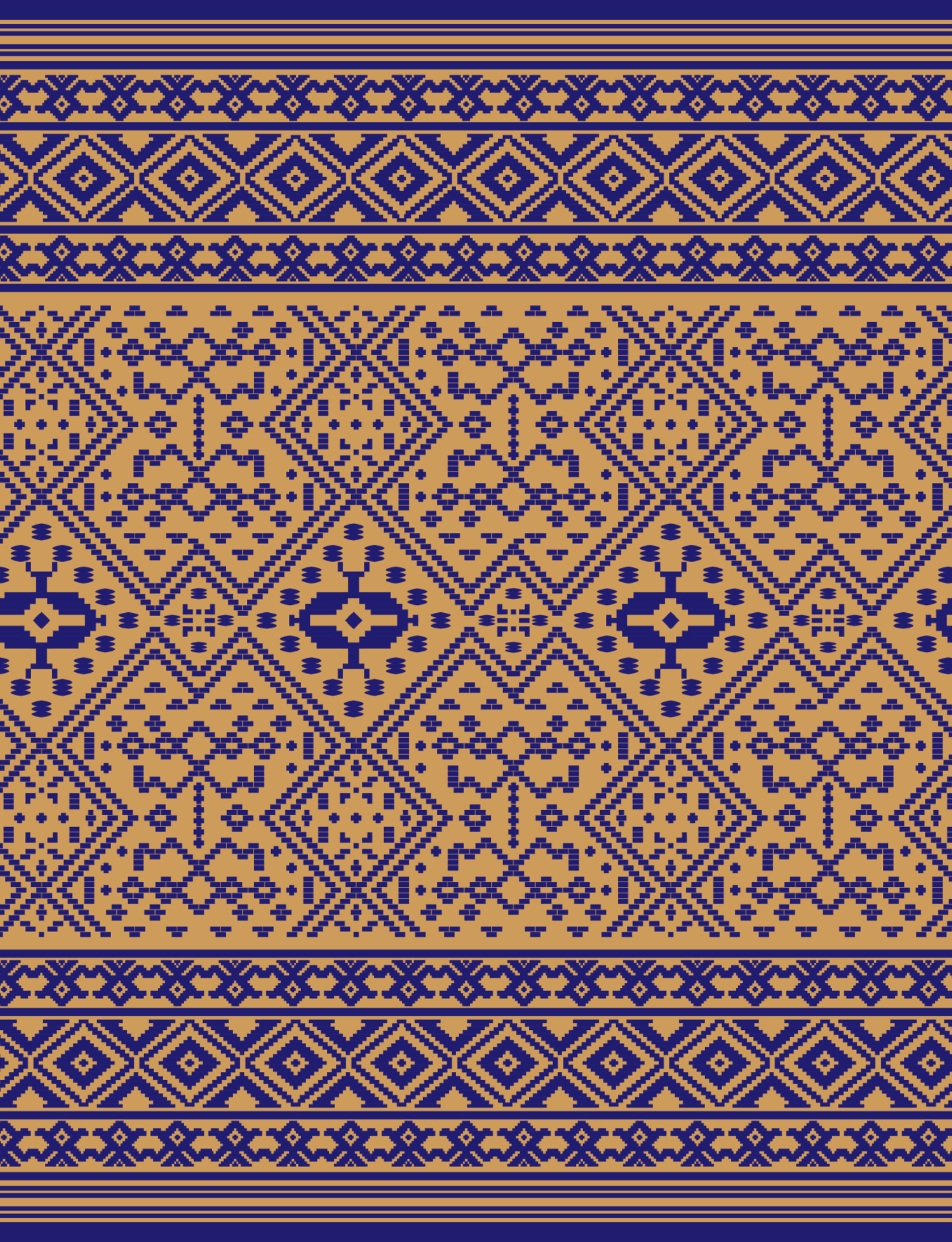
Gambar 1.1	Kohl Stik Temuan Hasil Ekskavasi Situs Bongal.	21
Gambar 1.2	Peta Samudra Hindia dan Mediterania sebelum abad ke-7 M.	22
Gambar 1.3	Kawasan Luas Dunia Islam yang terletak diantara dua kawasan laut Mediterania dan Samudra Hindia.	26
Gambar 1.4	Gambar 1.4 Koin-koin dirham masa Abbasiyah temuan Situs Bongal.	34
Gambar 1.5	Koin dirham abad pertama Hijriah.	36
Gambar 1.6	Manik Polikrom (kiri), Manik Monokrom (tengah), Manik Kaca (kanan).	43
Gambar 1.7	Fragmen Kaca Iran.	44
Gambar 1.9	Bagian depan (kiri) dan bagian belakang (kanan) dari keramik dan tembikar islam.	49
Gambar 1.8	Botol ini memiliki bobot 104,61 gr, dengan tinggi : 54, 07 mm dan lebar : 47,98 mm.	49
Gambar 1.10	Peralatan medis dan farmasi dunia islam kuno.	52
Gambar 1.11	Cangkang kemiri.	59
Gambar 1.12	Biji buah pala dan kapulaga.	60
Gambar 1.13	Kapur barus.	63
Gambar 1.14	Kemenyan.	63
Gambar 1.15	Bronze Perfume Bottle, Abbasid Period, (Height 17.8 cm; diameter 10.7 cm).	64
Gambar 1.16	Bronze Perfume Bottle, Abbasid Period, Temuan Situs Bongal. (Height 17.8 cm; diameter 10.7 cm).	64
Gambar 2.1	Tinggalan Belitung Shipwerk.	101
Gambar 2.2	Replika Tang Shipwerk yang ditemukan di Belitung.	102
Gambar 2.3	Kompleks Makam di Barus.	127
Gambar 2.4	Peta bentang alam (morfologi) dan keadaaan geologi Situs Lamreh.	149
Gambar 2.5	Batu nisan Sultan Muhammad Sulaiman.	153

Gambar 2.6	Batu nisan Sultan Muhammad	154
Gambar 2.7	Batu nisan berinskripsi syair atau sajak tentang kemaritiman.	155
Gambar 2.8	Makam Sultan Muhammad Sulaiman (kiri), dan ornamen motif kelopak bunga teratai (*padma*) pada jirat makam (kanan).	158
Gambar 2.9	Batu nisan Lamreh, dengan ornamen kelopak bunga teratai (Padma) di bagian dasar, bunga (flora) dibagian badan nisan, dan raut wajah yang disamarkan pada bagian puncak nisan.	158
Gambar 2.10	Batu nisan Lamreh, ornamen inskripsi aksara Arab bagian bawah dan raut wajah atau muka mahluk hidup yang disamarkan di bagian atas.	159
Gambar 2.11	Mata uang koin (kepeng) Cina di Situs Lamreh.	161
Gambar 2.12	Pecahan bagian dari celupak (pelita) di Situs Lamreh bahan tembikar diperkirakan dari India.	161
Gambar 2.13	Kanan, ilustrasi pohon laka yang berduri	164
Gambar 2.14	Kiri, pohon laka berduri diantara nisan-nisan kuno di Situs Lamreh	164
Gambar 2.15	Batu nisan Kota Rantang.	166
Gambar 2.16	Batu nisan Jenis AP10 hasil rekonstruksi dengan inskripsi al-sulṭān.	169
Gambar 2.17	a) Nisan tipe Batu Aceh bersayap (kiri), (b) satu nisan tipe gada bersisi delapan, sementara (tengah), (c) satu nisan gada bersisi delapan lainnya berada di sisi utara luar cungkup (kanan).	175
Gambar 3.1	Batu nisan Malik al-Saleh.	203
Gambar 3.3	Istana Sultan Deli dari Deli Courant. Circa 1915.	231
Gambar 3.4	Masjid Demak.	252
Gambar 3.5	Ukiran makam Sunan Giri dari tampak depan, circa 1920-an.	259
Gambar 3.6	Kedaton Sultan Ternate, circa 1908-1930.	284
Gambar 4.1	Makam Syekh Burhanudin Ulakan.	349
Gambar 4.2	Diagram 1 Linimasa Ekspansi Gowa dan Islamisasi Kerajaan Bugis (1608-1611).	386
Gambar 5.1	Plat botani Piper nigrum (lada).	417
Gambar 5.2	Dirham.	424

Gambar 5.3	Gapura Kampung Pacinan di Banten	437
Gambar 5.4	Menara Masjid Pacinan Tinggi di Banten	437
Gambar 5.5	Peta Jaur pelayaran Bugis, Makassar, dan Mandar abad XVII.	469
Gambar 5.6	Perahu perang *korakora* di Ambon 1654 M.	481
Gambar 5.7	Perahu Borobudur.	484
Gambar 7.1	Silsilah Kiai Hasan Maolani yang Menyebut Nama-Nama Wali Songo	602
Gambar 7.2	Makam Maulana Malik Ibrahim, circa 1965.	628
Gambar 7.3	Makam Sunan Drajat.	636
Gambar 7.4	Menara Masjid Kudus, circa 1965.	644
Gambar 8.1	Peta Istana Sultan Aceh dengan lapangan dan mesjid di sebelah utaranya sekitar 1600 M.	694
Gambar 8.2	Keraton Kasunanan Surakarta.	702
Gambar 8.3	Sketsa Masjid Agung Demak[3]	712
Gambar 8.4	Sketsa Masjid Raya Aceh, sekitar tahun 1650 (Koleksi Vingboons di Algemene Rijksarchief)	726
Gambar 8.5	Masjid Raya Aceh.	727
Gambar 8.6	Makam Sunan Giri abad ke-16 M. Sketsa Pensil dari tahun 1840-an (KITLV)	734
Gambar 8.7	Rencong.	759
Gambar 9.1	Caritanira Amir di Perpustakaan Bodleian, Universitas Oxford, MS Jav. b. 2 (R), f. 16v.	782
Gambar 9.2	Larik pertama terbaca “dan mangke kocapa muwah/ Patih Baktak mangkya sirânununulis”, Perpustakaan Bodleian, CC BY-NC 4.0.	*782*
Gambar 9.3	Serat Menak di The British Library.	784
Gambar 9.4	Hikayat Muhammad Hanafiyyah.	791

DAFTAR TABEL

Tabel 1.1	Temuan Biji-bijian Hasil Ekskavasi Situs Bongal 2021-2022	60
Tabel 1.2	Temuan Resin Hasil Ekskavasi Situs Bongal 2021-2022	61
Tabel 5.1	Sewa perahu menurut hukum laut Amanna Gappa	469
Tabel 9.1	Penggalan *Caritanira Amir*	787
Tabel 9.2	Penggalan *Caritanira Amir*	788



PENDAHULUAN JILID

Jilid III membahas perkembangan sejarah Nusantara sejak abad ke-7, ketika jaringan global yang telah lama terjalin memasuki lapisan baru dengan kedatangan pedagang Muslim asal Timur Tengah. Penemuan arkeologis dan hasil ekskavasi di Situs Bongal, Tapanuli Tengah, menjadi dasar penentuan awal periode pembahasan jilid ini. Dengan temuan dari Situs tersebut, bisa diasumsikan dengan kuat bahwa pedagang Muslim telah menginjakkan kakinya di bumi Nusantara. Dan proses tersebut terus berlangsung abad-abad kemudian, di mana komunitas Muslim terbentuk dan akhirnya kerajaan Islam.

Pembahasan dalam Jilid III ini merupakan kelanjutan dari kajian mengenai jaringan kemaritiman yang telah diuraikan pada dua jilid sebelumnya (Jilid I dan II), khususnya terkait proses perjumpaan antara Nusantara dan India sejak abad ke-2 hingga abad ke-4 Masehi. Bahkan, interaksi antara Nusantara dan Tiongkok melalui jejaring maritim telah terjalin sejak sebelum Masehi. Pada saat yang sama, Jilid III juga menjadi landasan penting bagi pembahasan tema-tema berikutnya, terutama yang berkaitan dengan penguatan aktivisme dan intelektualisme Islam.

JARINGAN MARITIM DAN KOMUNITAS DAGANG NUSANTARA

Jaringan perdagangan maritim berskala internasional melalui Lautan Hindia menjadi fokus utama pembahasan Jilid III. Melalui jaringan ini, muncul komunitas-komunitas Muslim di berbagai bandar dagang, yang kemudian mendorong berdirinya kerajaan-

kerajaan Islam, dimulai pada abad ke-13 M di ujung Pulau Sumatra dan berlanjut pada abad-abad berikutnya di berbagai wilayah lain di Indonesia. Hal penting yang perlu ditegaskan adalah bahwa pembentukan kerajaan-kerajaan Islam berlangsung seiring dengan perkembangan perdagangan maritim dan transformasi sosial yang terjadi akibat keterhubungan Nusantara dengan jaringan global yang berpusat di dunia Islam Asia Barat. Sejak saat itu, kerajaan-kerajaan tersebut menjadi pusat perkembangan Islam sebagai peradaban, yang terwujud dalam aktivitas intelektual dan penulisan karya ilmiah, perkembangan pemikiran politik, kemajuan bahasa dan sastra, hingga pembentukan pranata keagamaan.[1]

Jaringan maritim awal di Nusantara terkonfirmasi melalui temuan arkeologis di Situs Bongal, Sumatera Utara, yang menjadi salah satu temuan baru utama dalam Jilid III. Di kaki Bukit Bongal, yang terletak di Desa Jago-jago, Kecamatan Badiri, Kabupaten Tapanuli Tengah, ditemukan sejumlah koin Islam yang dibuat di Basrah, Irak, pada tahun 76 H (698 M/akhir abad ke-7 M), pada masa Dinasti Umayyah di bawah kepemimpinan Khalifah Abdul Malik bin Marwan (685–705 M). Koin-koin tersebut bertuliskan ayat-ayat suci al-Qur'an, dan temuan ini menunjukkan bahwa pengaruh Islam telah hadir di Nusantara secara langsung dari kawasan Arab sejak abad ke-7 Masehi.[2]

Sebagai pelabuhan, Bongal diyakini pernah menjadi pusat pelayaran dan perdagangan penting pada masa lampau. Sumber daya alam seperti getah dan kayu harum dari hutan tropis, termasuk cendana, gaharu, dan kapur barus,[3] menjadi komoditas utama yang

---

1 Jajat Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: Dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial* (Jakarta: Kencana, 2017), 127–28.

2 Nurman Kholis dkk., "Finding Ancient Coins: An Early Numismatic Study on the Spread of Islam from Arab to the Nusantara," *Atlantis Press* 644, no. Islage 2021 (2022): 85–91, https://doi.org/10.2991/assehr.k.220206.011. Lihat juga *Ada Jejak Khilafah di Nusantara*, diarahkan oleh Fadli Zon, 2020, https://www.youtube.com/watch?v=19Mjqt6ss-s.

3 Abu Bakar Said dan Aswandi Anas, *Kāfūr: Aromatika Alami Asal Indonesia untuk Dunia Islam Masa Umayyah dan Abbasiyah (Abad 7 M-13 M)*, I, ed. oleh Furqon Faiz dan M. Faizurrahman (Serengan Surakarta: PT Media Literasi

diperdagangkan sejak sebelum Masehi dan masih dapat dijumpai hingga kini di kawasan Bongal.[4] Kapur barus dari hutan Sumatera dikenal luas dan sangat diminati oleh bangsa-bangsa besar seperti Arab, Mesir, dan Mesopotamia. Penyebutannya dalam Al-Qur'an (Surah al-Insān: 5) menunjukkan nilai pentingnya dalam peradaban Islam sekaligus menjadi petunjuk awal adanya hubungan maritim antara Arab dan Nusantara jauh sebelum masa Nabi Muhammad.[5]

Kawasan Barus dan Bongal di Tapanuli Tengah, yang letaknya berdekatan, telah menjadi pusat produksi kapur barus dan disinggahi kapal-kapal asing dari berbagai wilayah, termasuk Athena dan Mesir, sejak sebelum Masehi. Hingga kini, jenis-jenis tanaman penghasil komoditas tersebut masih dapat ditemukan di sekitar Bongal. [6] Aktivitas perdagangan ini tidak hanya menunjukkan kekayaan sumber daya alam Nusantara (khususnya kapur barus), tetapi juga membuktikan bahwa kawasan tersebut telah menjadi titik penting dalam jaringan maritim dunia kuno, bahkan setelah masuknya Islam ke wilayah ini.[7]

KOMUNITAS MUSLIM DAN KERAJAAN ISLAM AWAL NUSANTARA

Jaringan maritim yang semakin menguat memberikan kontribusi besar terhadap pembentukan komunitas-komunitas Muslim di bandar-bandar dagang utama Nusantara, khususnya di Sumatra, sepanjang periode abad ke-7 hingga ke-16 Masehi. Tesis utamanya menyatakan bahwa proses Islamisasi awal di

---

Nesia, 2023), ix.

4 Ery Soedewo dkk., "History of the West Coast of North Sumatra before Barus : Preliminary Results of Archaeological Research at the Bongal Settlement Site History of the West Coast of North Sumatra before Barus : Preliminary Results of Archaeological Research at the Bongal S," *Association Archipel* 107, no. 17–46 (2024): 32, https://doi.org/10.4000/12fvk.

5 Abdul Malik Karim (Hamka) Amrullah, *Tafsir Al-Azhar, Jilid 10* (Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 1990), 7791.

6 Abdul Hadi Wiji Muthari, *Hamzah Fansuri, Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya* (Bandung: Mizan, 1995), 9.

7 Muthari, *Hamzah Fansuri, Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya*, 9.

Nusantara didorong oleh integrasi kawasan ini ke dalam jaringan perdagangan maritim jarak jauh di Samudra Hindia. Para pedagang Muslim, terutama yang berasal dari Timur Tengah, membentuk komunitas-komunitas awal di pelabuhan-pelabuhan kosmopolitan yang sebelumnya berada di bawah hegemoni kerajaan-kerajaan Hindu-Buddha seperti Sriwijaya.

Sifat kosmopolis Sriwijaya (dalam sumber-sumber Islam disebut *Zabaj* atau *Sribuza*) tampak dari keterbukaannya terhadap infiltrasi Islam. Kerajaan maritim ini memainkan peran penting sebagai simpul perdagangan yang memungkinkan tumbuhnya kantong-kantong (*enklave*) pedagang Muslim sejak abad ke-7 M. Berbagai bukti, baik berupa artefak arkeologis, teks manuskrip, maupun peninggalan monumental seperti bangkai kapal yang tenggelam di perairan Belitung, mengonfirmasi terjadinya interaksi intensif antara Sriwijaya dan dunia Islam di Timur Tengah.

Kehadiran komunitas Muslim yang lebih permanen semakin jelas terlihat di pesisir barat Sumatra sejak abad ke-9 M, sebagaimana dibuktikan dengan ditemukannya ribuan artefak kaca dan tembikar Islam di situs Lobu Tua. Seiring waktu, terutama setelah abad ke-12 M, komunitas ini berkembang menjadi masyarakat Muslim yang menetap dan berasimilasi. Hal ini ditunjukkan oleh keberadaan ribuan nisan kuno yang merefleksikan peradaban Islam lokal yang khas, berpadu dengan unsur pra-Islam, Persia, dan Aceh.

Sementara itu, di pesisir timur Sumatra terdapat Kerajaan Aru (Kota Rantang dan Pulau Kampai) yang memberikan bukti kuat mengenai keberadaan Kerajaan Islam Aru sejak abad ke-13 M. Penemuan ratusan nisan bergaya Aceh di Kota Rantang dan Klambir Lima, termasuk nisan berinskripsi *al-sulṭān*, menegaskan statusnya sebagai sebuah kesultanan. Pulau Kampai sendiri tampaknya berfungsi sebagai bandar niaga kosmopolitan yang menghubungkan Sumatra dengan India, Tiongkok, dan Timur Tengah.

Selain itu, Lamuri (Lamreh), yang terletak di ujung utara Sumatra, juga dikenal sebagai bandar persinggahan strategis yang

tercatat dalam berbagai sumber Arab, Tiongkok, dan Eropa. Temuan arkeologis di situs Lamreh mengungkap keberadaan sebuah kesultanan Islam pada abad ke-15 Masehi, sebagaimana dibuktikan oleh keberadaan nisan-nisan sultan, termasuk Sultan Muhammad Sulaiman (w. 1404 M). Seni nisan di Lamuri memperlihatkan akulturasi budaya yang khas, memadukan kaligrafi Arab dengan motif pra-Islam seperti padma (teratai).

Dengan demikian, tampak adanya evolusi kehadiran komunitas Muslim di Nusantara: bermula dari para pedagang asing yang membentuk enklave di bawah kekuasaan non-Muslim, kemudian bertransformasi menjadi komunitas lokal yang berasimilasi dan berkembang, hingga akhirnya membentuk entitas politik Islam (kesultanan) yang mengambil alih peran dominan seiring melemahnya pengaruh kekuatan lama Hindu-Buddha di Sriwijaya. Pola ini ditegaskan melalui sintesis berbagai bukti tekstual, arkeologis, numismatik, dan epigrafis yang menunjukkan bahwa perdagangan, kemakmuran ekonomi, serta kesalehan religius menjadi fondasi utama bagi laju Islamisasi di Nusantara.

Penguatan kehadiran komunitas Muslim tersebut berlanjut dengan terbentuknya kerajaan-kerajaan Islam (kesultanan) di berbagai wilayah Nusantara, sebuah babak penting yang menandai integrasi Islam ke dalam struktur sosial dan politik regional. Proses ini tidak bersifat monolitik, melainkan mengikuti tiga pola dominan yang saling berkelindan, yaitu: pertama, integrasi elite lama, ketika penguasa pra-Islam mengadopsi Islam dan meleburkannya ke dalam tatanan yang sudah ada; kedua, mobilisasi elite baru, ketika kelompok seperti ulama dan saudagar memanfaatkan Islam untuk membangun kekuasaan baru; dan ketiga, konversi politik, ketika penguasa memeluk Islam sebagai strategi untuk memperkuat legitimasi atau membangun aliansi.

Faktor utama yang mendorong fenomena ini adalah keberadaan jaringan perdagangan maritim di Samudra Hindia dan Laut Tiongkok Selatan, yang membentuk ekosistem sosial-ekonomi

kondusif bagi penyebaran Islam. Kemunduran kekuatan-kekuatan hegemonik lama seperti Sriwijaya dan Majapahit menciptakan kekosongan kekuasaan yang kemudian dimanfaatkan oleh entitas-entitas politik baru di wilayah pesisir.

AKULTURASI ISLAM DAN BUDAYA LOKAL

Hasil dari proses interaksi, intensifikasi, dan pelembagaan Islam di berbagai kerajaan tersebut adalah terbentuknya lanskap kerajaan-kerajaan Islam yang sangat beragam, di mana ajaran Islam disintesiskan dengan tradisi, hukum, serta simbol-simbol kekuasaan lokal. Dari Samudera Pasai dan Malaka sebagai pelopor, Demak dan Mataram di Jawa yang memadukan Islam dengan tradisi agraris, hingga Gowa-Tallo dan Ternate sebagai kekuatan maritim di kawasan timur, pembentukan kesultanan menandai transformasi Islam dari agama komunitas menjadi fondasi institusional negara. Proses ini menunjukkan bahwa Islamisasi di Nusantara merupakan fenomena yang pragmatis, adaptif, dan sangat dipengaruhi oleh agensi lokal serta dinamika geopolitik regional.

Melalui gambaran tersebut, dapat dilihat bahwa pembentukan kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara merupakan proses historis yang fundamental, mengubah Islam dari sekadar agama komunitas menjadi institusi politik yang dominan. Proses ini tidak berlangsung secara seragam, tetapi melalui negosiasi kompleks antara kekuatan lokal dan pengaruh transregional. Dinamika tersebut didorong oleh jaringan perdagangan maritim yang luas, yang tidak hanya memfasilitasi pertukaran barang dan manusia, tetapi juga penyebaran gagasan-gagasan keagamaan dan politik. Keruntuhan kekuatan lama seperti Sriwijaya dan Majapahit membuka ruang bagi munculnya pusat-pusat kekuasaan baru yang menjadikan Islam sebagai fondasi legitimasi, instrumen diplomasi, sekaligus identitas pemersatu.

Salah satu ciri paling menonjol dari proses ini adalah terjadinya sintesis kultural, di mana Islam tidak sepenuhnya menggantikan

tradisi lokal, melainkan beradaptasi dan menyatu dengannya. Proses ini melahirkan corak politik Islam khas Nusantara yang bersifat maritim, multikultural, dan pragmatis. Dengan demikian, fase pembentukan kerajaan-kerajaan Islam ini meletakkan fondasi bagi perkembangan intensif peradaban Islam di Nusantara dalam bidang hukum, pendidikan, dan keilmuan pada abad-abad berikutnya.

Buah dari peletakan dasar peradaban Islam tersebut dibahas pada bab selanjutnya, yang memperlihatkan proses intensifikasi Islamisasi di Nusantara antara abad ke-14 hingga ke-17 M melalui peran sentral kerajaan-kerajaan Islam. Penerimaan Islam oleh para penguasa lokal bukan sekadar perubahan keyakinan, melainkan langkah strategis yang memberikan keuntungan multidimensional. Secara politik, Islam menghadirkan legitimasi spiritual yang kuat, mempererat hubungan antara raja dan rakyat melalui konsep kesetaraan, serta menjadi ideologi pemersatu bagi upaya unifikasi dan ekspansi wilayah. Secara ekonomi, adopsi Islam mengintegrasikan kerajaan-kerajaan Nusantara ke dalam jaringan perdagangan Samudra Hindia yang didominasi oleh komunitas Muslim, mendatangkan kemakmuran sekaligus membuka akses ke pasar internasional.

Proses intensifikasi ini digerakkan oleh tiga elemen utama. Pertama, kerajaan berperan sebagai pusat kekuasaan yang menggunakan model mandala untuk memperluas pengaruhnya. Kedua, para ulama berfungsi sebagai agen dakwah sekaligus mediator budaya yang menyesuaikan ajaran Islam dengan kearifan lokal. Ketiga, institusi-institusi keislaman seperti masjid, pesantren, dan *dayah* yang didukung oleh kerajaan berfungsi sebagai pusat pendidikan dan penyebaran ilmu.

Sejumlah kajian menunjukkan pola yang konsisten, meskipun masing-masing wilayah menampilkan dinamika yang khas. Di Sumatra dan Semenanjung Malaya, Perlak, Samudera Pasai, dan Malaka membentuk poros awal Islamisasi yang saling terhubung melalui perkawinan politik, pertukaran ulama, dan transfer pengetahuan. Aceh Darussalam kemudian muncul sebagai pewaris

tradisi Pasai dan Malaka, menjelma menjadi "Serambi Mekkah" sekaligus pusat intelektualisme Islam di kawasan ini.

Pembahasan dalam bab Jilid III ini juga menegaskan kembali adanya sintesis antara Islam dan budaya serta struktur politik lokal. Penerimaan nilai-nilai Islam oleh para elite lokal menghadirkan legitimasi spiritual yang baru dan lebih kuat bagi kekuasaan raja, yang tercermin dalam penggunaan gelar "sultan." Kekuasaan tersebut semakin menguat melalui terbentuknya hubungan simbiotik antara tiga pilar utama: raja sebagai pusat otoritas politik, ulama sebagai sumber legitimasi keagamaan sekaligus penasihat hukum, dan elite ekonomi sebagai penopang stabilitas material kerajaan.

Ajaran Sufisme memainkan peran krusial dalam penyebaran Islam yang damai sekaligus dalam penanaman nilai-nilai moral kepemimpinan. Sufisme berfungsi sebagai jembatan kultural yang menghubungkan istana dengan rakyat, mengintegrasikan dimensi spiritual dengan kehidupan sosial-politik. Selanjutnya, institusionalisasi hukum Islam melalui lembaga-lembaga seperti *qadi*, *syaikh al-Islam*, *penghulu*, dan *pakih najmuddin* menandai proses formalisasi sekaligus profesionalisasi tata kelola negara, yang memadukan prinsip syariat dengan hukum adat lokal.

Secara keseluruhan, Islamisasi politik di Nusantara merupakan proses adaptif yang melahirkan budaya politik khas, di mana Islam berperan sebagai kekuatan transformatif yang membentuk kerajaan-kerajaan berakar kuat pada tradisi lokal.

JARINGAN PERDAGANGAN DAN PERADABAN ISLAM KULTURAL

Menguatnya kerajaan-kerajaan Islam dan intensifikasi Islamisasi, sebagaimana diuraikan dalam bab-bab Jilid III ini, tidak dapat dilepaskan dari pesatnya perkembangan perdagangan maritim di Nusantara antara abad ke-13 M hingga ke-17 M. Periode transformatif ini ditandai oleh kemajuan teknologi pelayaran, terbentuknya jaringan kota-kota

pelabuhan Islam, serta meningkatnya interaksi ekonomi dan budaya lintas kawasan. Perdagangan menjadi medium utama yang membentuk dinamika politik dan sosial kerajaan-kerajaan Islam, didorong oleh komoditas rempah-rempah yang bernilai tinggi di pasar global.

Nusantara dikenal sebagai salah satu produsen utama rempah-rempah dunia. Cengkih dari Maluku Utara, pala dan fuli dari Kepulauan Banda, serta lada dari Sumatra dan Jawa menjadi komoditas ekspor unggulan. Sebagai imbalannya, Nusantara mengimpor tekstil berkualitas tinggi dari India, serta keramik, sutra, dan barang-barang mewah dari Cina. Aktivitas perdagangan di kawasan ini didukung oleh sistem moneter yang beragam, mulai dari penggunaan mata uang emas dan perak lokal hingga dominasi mata uang tembaga Cina (*picis*) yang berfungsi sebagai alat tukar internasional. Beberapa kesultanan, seperti Banten, Aceh, dan Pasai, juga mencetak mata uang mereka sendiri sebagai simbol legitimasi kekuasaan sekaligus sarana untuk memperlancar perdagangan.

Sementara itu, di Jawa, Kesultanan Demak dan Giri Kedaton menjadi episentrum penyebaran Islam, dengan Wali Songo sebagai aktor kunci yang menempuh pendekatan kultural. Jaringan dakwah dari Giri-Gresik bahkan meluas hingga ke wilayah timur Nusantara, mengislamkan Ternate-Tidore, Gowa-Tallo, Lombok, dan Bima. Di Sulawesi dan Kalimantan, konversi elite politik di Gowa-Tallo dan Kutai yang difasilitasi oleh ulama perantau dari jaringan Sumatra–Jawa memicu transformasi sosial-politik yang cepat dan meluas. Pada akhirnya, proses Islamisasi tidak hanya mengubah lanskap keagamaan, tetapi juga melahirkan jaringan intelektual, perdagangan, dan linguistik yang menyatukan masyarakat kepulauan dalam satu komunitas Islam Nusantara yang berbagi bahasa (Melayu-Jawi), literatur keagamaan, serta memori kolektif yang sama.

Terlepas dari sumber-sumber primernya yang tersebar dan masih menjadi bahan perdebatan, pembahasan mengenai peran, strategi, dan warisan Wali Songo dalam proses Islamisasi di Pulau Jawa mendapat perhatian khusus dalam bab tersendiri karena

keunikannya. Wali Songo, yang secara harfiah berarti "sembilan wali", merupakan figur sentral yang tidak hanya menyebarkan ajaran Islam, tetapi juga membentuk lanskap sosial, politik, dan budaya Jawa. Mereka diyakini berhasil mengislamkan mayoritas masyarakat Jawa melalui pendekatan dakwah yang damai, akomodatif, dan adaptif terhadap kepercayaan serta budaya lokal yang telah mengakar, terutama tradisi Hindu-Buddha dan animisme. Keberhasilan tersebut terletak pada strategi dakwah yang menonjolkan kebijaksanaan, harmoni, dan penghormatan terhadap kearifan lokal.

Wali Songo dapat disebut sebagai arsitek utama peradaban Islam di Jawa dan Nusantara. Dengan memadukan peran sebagai ulama, negarawan, seniman, sekaligus intelektual, mereka berhasil menampilkan Islam dalam bentuk yang selaras dengan jiwa dan budaya masyarakat Jawa. Warisan mereka tidak hanya berupa terbentuknya populasi Muslim terbesar di Indonesia, tetapi juga lahirnya corak keislaman yang toleran, inklusif, dan berbudaya yang menjadi fondasi penting bagi kehidupan berbangsa dan bernegara hingga kini. Pengalaman mereka menegaskan bahwa dialog harmonis antara agama dan budaya merupakan kunci bagi penyebaran nilai-nilai luhur yang abadi.

Pengalaman proses Islamisasi yang bersifat kultural melahirkan kebudayaan material bercorak Islam di Nusantara, yang menjadi pembahasan pada bab berikutnya. Kebudayaan material ini mencerminkan akulturasi dinamis antara ajaran Islam dan tradisi budaya pra-Islam (Hindu-Buddha maupun lokal). Kemunculan budaya material tersebut—mencakup keraton, masjid, makam, dan artefak lainnya—bukan merupakan proses penggantian budaya, melainkan sebuah bentuk "pertanggungjawaban kultural," di mana masyarakat Muslim secara kreatif memadukan nilai-nilai baru dengan landasan budaya yang telah ada.

Peninggalan arsitektural menunjukkan kesinambungan konseptual yang kuat. Keraton atau istana tetap berfungsi sebagai pusat kosmologis, dengan tata ruang tiga bagian (*tribhuwana*) dari

era Hindu-Buddha yang kemudian diinterpretasikan ulang secara sufistik. Masjid-masjid awal di Nusantara, terutama di Jawa, tidak meniru gaya arsitektur Timur Tengah, melainkan mengadaptasi bentuk atap tumpang yang merupakan kelanjutan dari bangunan suci *meru*, sebuah bukti nyata sinergi arsitektur lokal. Transformasi menuju atap kubah baru terjadi secara masif pada abad ke-19, seiring menguatnya gerakan Pan-Islamisme.

Demikian pula, kompleks makam para wali dan sultan kerap dibangun di puncak bukit, melanjutkan tradisi pemuliaan leluhur yang telah dikenal sejak masa megalitikum. Tipologi dan ornamen nisan menunjukkan adanya persilangan budaya, memperlihatkan pengaruh asing dari Gujarat dan Persia sekaligus menonjolkan kreativitas lokal yang kaya, seperti tampak pada "Batu Aceh" dan nisan tipe Demak–Troloyo. Warisan budaya lainnya, mulai dari seni kaligrafi, senjata pusaka seperti keris, hingga tata busana, merefleksikan proses dialog, seleksi, dan adaptasi yang melahirkan identitas budaya Islam Nusantara yang khas dan berlapis.

Bagian terakhir Jilid III ini menyajikan narasi mengenai perkembangan kebudayaan dan peradaban Islam di Nusantara, yang digerakkan oleh interaksi dinamis antara teks-teks kesusastraan, praktik ritual, dan evolusi sistem aksara. Proses ini secara signifikan dibentuk oleh perjumpaan budaya yang intens antara "kosmopolis Sanskerta" dan "kosmopolis Arab", dengan penekanan khusus pada kuatnya pengaruh Persia-Islam pada masa-masa awal.

Islamisasi awal di Nusantara tidak hanya berlangsung melalui penyebaran teks-teks teologis, tetapi juga secara masif melalui sirkulasi dan vernakularisasi wiracarita kepahlawanan. Teks-teks seperti *Hikayat Amir Hamzah* dan *Hikayat Muhammad Hanafiyyah* memainkan peran sentral dalam menanamkan nilai-nilai Islam melalui kisah-kisah heroik yang berpusat pada figur-figur keluarga Nabi Muhammad. Karya-karya semacam ini, yang berakar pada tradisi sastra Persia, disalin, diterjemahkan, dan diadaptasi ke dalam berbagai bahasa serta bentuk seni pertunjukan di Nusantara

sejak abad ke-16 M hingga awal abad ke-20 M, sehingga membentuk imajinasi kolektif tentang sosok pahlawan ideal.

Pengaruh kesusastraan ini meluas hingga ke ranah praktik ritual keagamaan. Nilai-nilai keberanian dan perlindungan ilahi yang diusung dalam wiracarita dimanifestasikan secara konkret melalui penggunaan artefak seperti jimat dan rajah. Analisis terhadap jimat yang ditemukan di Sungai Musi menunjukkan ikonografi yang sarat dengan unsur Persia dan Syi'ah, seperti pedang Ali (*Dhu al-Faqār*) dan tabel mistik, yang menghubungkan dunia literer dengan praktik spiritual dalam kehidupan nyata. Tradisi pembuatan jimat ini berakar pada khazanah okultisme Islam yang dikenal sebagai '*ilm al-ḥurūf wa al-asmā*', yang disebarluaskan melalui naskah-naskah dari korpus Bunianum, terutama *Shams al-Ma'ārif*, yang terbukti telah dilokalkan di Sumatera dan Jawa sejak abad ke-18 M.

Semua perubahan tersebut tentu tidak dapat dilepaskan dari adanya transformasi fundamental dalam tradisi literasi. Pengaruh Hindu-Buddha sebelumnya telah membangun fondasi keberaksaraan melalui aksara Pallawa dan turunannya (seperti Kawi, Jawa Kuna, dan Sunda Kuna) sejak abad ke-5 M. Kedatangan Islam kemudian memperkenalkan aksara Arab yang diadaptasi secara kreatif menjadi aksara Jawi dan Pégon. Aksara-aksara baru ini tidak hanya berfungsi sebagai alat tulis, tetapi juga menjadi penanda kuat identitas Muslim, yang menghubungkan masyarakat Nusantara dengan jaringan intelektual Islam global sekaligus menjadi medium utama transmisi pengetahuan keagamaan. Dengan demikian, teks, ritual, dan aksara secara sinergis membentuk wajah Islam awal di Nusantara yang kaya, dinamis, dan berlapis corak Persia.

Dinamika dan kompleksitas keterhubungan Nusantara dengan jaringan global Timur Tengah sebagaimana tergambar dalam Jilid III inilah yang kelak menjadi landasan tumbuhnya institusi serta tradisi intelektual Islam pada abad-abad berikutnya, sebagaimana akan dibahas dalam Jilid IV.

DAFTAR PUSTAKA

Amrullah, Abdul Malik Karim (Hamka). *Tafsir Al-Azhar, Jilid 10*. Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 1990.

Burhanudin, Jajat. *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: Dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*. Jakarta: Kencana, 2017.

Kholis, Nurman, Syahreza Dwiki Saputra, Choirul Anam, Muhammad Amsal, dan Muhammad Iryanto. "Finding Ancient Coins: An Early Numismatic Study on the Spread of Islam from Arab to the Nusantara." *Atlantis Press* 644, no. Islage 2021 (2022): 85–91. https://doi.org/10.2991/assehr.k.220206.011.

Muthari, Abdul Hadi Wiji. *Hamzah Fansuri, Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya*. Bandung: Mizan, 1995.

Said, Abu Bakar, dan Aswandi Anas. *Kāfūr: Aromatika Alami Asal Indonesia untuk Dunia Islam Masa Umayyah dan Abbasiyah (Abad 7 M-13 M)*. I. Disunting oleh Furqon Faiz dan M. Faizurrahman. Serengan Surakarta: PT Media Literasi Nesia, 2023.

Soedewo, Ery, Titi Risty, Muhammad Asyari, Zaimar Zaimar, dan I Gede Eka Basmalla Budi. "History of the West Coast of North Sumatra before Barus : Preliminary Results of Archaeological Research at the Bongal Settlement Site History of the West Coast of North Sumatra before Barus : Preliminary Results of Archaeological Research at the Bongal S." *Association Archipel* 107, no. 17–46 (2024): 32. https://doi.org/10.4000/12fvk.

Zon, Fadli, dir. *Ada Jejak Khilafah di Nusantara*. 2020. https://www.youtube.com/watch?v=19Mjqt6ss-s.

BAB I

Nusantara dalam Arus Perdagangan Jarak Jauh

Asia Tenggara, yang secara tradisional dikenal sebagai "Negeri di Bawah Angin," merupakan kawasan maritim paling dinamis setelah runtuhnya Jalur Sutra darat pada awal milenium pertama.[1] Lokasinya yang strategis, berhadapan langsung dengan Samudra Hindia, menjadikan kepulauan Nusantara sebagai kawasan penting dalam jalur perdagangan maritim jarak jauh. Ditambah dengan beragam komoditas yang dibutuhkan dunia internasional, kawasan maritim Asia Tenggara telah menjadi bagian signifikan dari sejarah perdagangan global, bahkan sejak masa kuno. Lebih dari itu, wilayah Nusantara berperan sebagai arena pertemuan berbagai peradaban dunia, yang secara kreatif memperkaya kebudayaan lokal dengan munculnya lapisan baru berakar pada tradisi Islam dari Timur Tengah.

Sebagaimana akan dijelaskan lebih lanjut, satu periode penting yang dibahas dalam bab ini berkaitan dengan dinamika perdagangan serta perubahan sosial-budaya pada abad ke-7 M, ketika Nusantara menjadi bagian dari perkembangan global yang dipicu oleh terbukanya jalur pelayaran Samudra Hindia menuju pelabuhan-pelabuhan dagang dunia Muslim yang tengah tumbuh pesat. Seiring meningkatnya permintaan akan rempah-

1 Singgih Tri Sulistiyono, Yety Rochwulaningsih, dan Haryono Rinardi, "Peran Masyarakat Nusantara dalam Konstruksi Kawasan Asia Tenggara Sebagai Poros Maritim Dunia pada Periode Pramodern," *Jurnal Sejarah Citra Lekha* 5, no. 1 (April 2020): 75–84, https://doi.org/10.14710/jscl.v5i1.28089.

rempah dan bahan aromatika, perdagangan dengan kawasan yang disebut *al-Hind*, yang meliputi Samudra Hindia dan Asia Tenggara, menjadi semakin ramai. Banyak rombongan dagang datang dalam jumlah besar untuk melakukan transaksi ekonomi di pusat-pusat perdagangan di Nusantara. Di sinilah Islam mulai diperkenalkan kepada masyarakat yang sekaligus menandai tahap awal dari proses panjang Islamisasi di wilayah ini.

A. ANGIN MUSON SAMUDRA HINDIA

Samudra Hindia merupakan lautan hangat yang sangat kondusif bagi pelayaran,[2] membentuk salah satu rute tertua dan terpanjang dalam sejarah navigasi maritim dunia. Jalur pelayaran ini membentang dari pesisir Afrika hingga pantai barat Pulau Sumatra di Asia Tenggara, dengan panjang sekitar 7.600 km (4.700 mil).[3] Aktivitas pelayaran di kawasan ini tidak terbatas pada perdagangan, tetapi juga berfungsi sebagai wahana pertukaran budaya dan agama. Samudra Hindia berperan penting sebagai panggung kosmopolitan yang menghubungkan berbagai wilayah melalui inovasi, interaksi, dan penyebaran elemen-elemen budaya di sepanjang pesisirnya. Perkembangan ini sejalan dengan meningkatnya aktivitas komersial dan permintaan produksi di berbagai kawasan pesisir, yang mendorong intensifikasi pertukaran budaya antar negeri di sepanjang Samudra Hindia.

Perkembangan aktivitas pelayaran tersebut juga didukung oleh tiupan angin Samudra Hindia, yang dapat dianggap unik karena tidak ditemukan di perairan lain, seperti Laut Mediterania. Angin ini dikenal dengan sebutan angin muson, yang bertiup secara

---

2 Suhu di Samudra Hindia bervariasi tergantung lokasi dan arus laut. Semakin dekat ke garis khatulistiwa, suhu air cenderung lebih hangat. Di wilayah pesisir yang dekat khatulistiwa, suhu permukaan laut bisa mencapai 28°C (82°F). Sementara di selatan 20° S, suhu permukaan menurun secara bertahap seiring bertambahnya garis lintang, berkisar antara 22°C hingga 24°C (72–75°F), dan terus menurun mendekati titik beku di sekitar 60° S. Baca selengkapnya UNESCO, "Marta Fava, Indian Ocean Basin: A Detailed Map," 2022.

3 UNESCO, "Marta Fava, Indian Ocean Basin: A Detailed Map."

konsisten setiap musim. Aktivitas pelayaran di Samudra Hindia pada masa lampau sangat bergantung pada angin muson; waktu keberangkatan dan kepulangan para pelayar disesuaikan dengan arah tiupan angin tersebut. Istilah muson atau monsun berasal dari kata Arab *mausam* (موسم) atau *mausim*, yang berarti "musiman," merujuk pada dua arah angin utama, yaitu angin musim barat daya dan angin musim timur laut.[4] Mengenai angin muson ini, seorang sejarawan Arab al-Mas'udi menulis:

> "Orang yang mengarungi perairan ini (Samudra Hindia) mengenal anginnya dan mengetahui kapan bertiupnya. Mereka mengetahui dari lamanya pengalaman yang diwarisi secara turun-temurun. Mereka menyesuaikan dengan berbagai indikasi yang dilihatnya ketika mengarunginya dan menembus gelombangnya. Mereka yang berlayar pada saat angin yang tidak sesuai, terpaksa harus menunggu hingga tahun depan" (al-Mas'udi).5

Selain angin muson atau angin musiman, terdapat pula beberapa arus maritim yang membantu pelayaran kuno di Samudra Hindia. Di bagian utara Samudra Hindia, arus Laut Arab dan Teluk Benggala mengalir searah dengan arah angin yang bertiup. Ada pula arus ekuatorial yang mengalir ke timur pada musim dingin (musim hujan) dan diam tak bergerak pada musim panas (musim kemarau).[6]

Beberapa kawasan niaga eksklusif tumbuh dan memiliki riwayat yang sangat panjang dalam aktivitas perniagaan di Samudra Hindia. Kawasan-kawasan niaga berusia sangat kuno yang pertama adalah

---

4 Angin musim barat daya digunakan untuk pelayaran menuju India dan China, sedangkan angin musim timur laut dimanfaatkan untuk mencapai pesisir Jazirah Arab dan Afrika. Orang Arab menyebut angin musim dingin yang bertiup dari timur laut ke barat daya sebagai as-shaba, sementara angin musim panas yang bertiup dari barat daya ke timur laut disebut al-dabur. Anwar ´Abd al-□alīm, al-Mallā□ah wa ´Ulūm al-Bi□ār (al-Kuwayt: ´Ālam al-Ma´rifah, 1979), 159.

5 Abū al-□asan ´Alī ibn al-□usayn ibn ´Alī al-Mas´ūdī, *Murūj al-Dhahab wa Ma´ādin al-Jawhar* (Bayrūt: Dār al-Hijrah, 1989), 1:68.

6 Sharīf Mu□ammad, *Jughrāfiyyāt al-Bi□ār wa al-Mu□□āt* (t.t.), 68.

rute Laut Merah, yang menjadi nadi utama antara Samudra Hindia, pesisir Afrika, dan pesisir Jazirah Arab menuju Laut Mediterania. Kawasan niaga berikutnya adalah perairan Teluk Persia, yang menghubungkan India, Samudra Hindia, Teluk Oman, Teluk Arab, Mesopotamia kuno, hingga Asia Tengah.

Laut Merah dan Teluk Persia memiliki sejarah yang sangat panjang dalam aktivitas maritim. Hal ini berkaitan erat dengan pola angin yang bertiup di kawasan tersebut. Para pelaut Teluk Persia dapat bersandar sepanjang tahun di berbagai pelabuhan di Semenanjung Arab.[7] Demikian pula halnya dengan pesisir Laut Merah. Pelayaran antara Teluk Aden dan pesisir Afrika yang menyusuri Laut Merah berlangsung sepanjang tahun dan tidak terikat oleh musim-musim tertentu.[8]

Pada malam hari, para pelayar memanfaatkan bintang sebagai petunjuk arah, sedangkan pada siang hari mereka bernavigasi dengan bantuan sinar matahari. Jika cuaca mendung, mereka menggunakan tali berkait yang panjangnya sekitar seratus kaki untuk mengambil sedikit tanah dari dasar laut. Dari aroma tanah tersebut, mereka dapat menentukan posisi kapal.[9] Pelayaran dari Teluk Persia ke India juga dapat dilakukan sepanjang tahun. Dalam satu musim, mereka bahkan dapat berlayar dua kali atau lebih pulang-pergi dari Teluk Oman. Pada masa-masa tenang angin muson barat, kapal-kapal Arab yang berlayar ke India menempuh perjalanan selama kurang lebih dua pekan.[10]

---

7 George Fadlo Hourani, *Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times* (New York: Octagon Books, 1975), 74.

8 al-Mas´ūdī, *Murūj al-Dhahab wa Ma´ādin al-Jawhar*, 1:870.

9 Friedrich Hirth dan W. W. Rockhill, *Chau Ju-Kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries, entitled Chu-Fan-Chi* (St. Petersburg: Printing Office of the Imperial Academy of Sciences, 1911), 32; F. Hirth, "Chao Ju-Kua, a New Source of Medieval Geography," *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1896, 57–82.

10 Shawqī ´Abd al-Qawī ´Uthmān, *Tijārah al-Mu□□ al-Hindī fī ´A□r al-Siyādah al-Islāmiyyah 41–904 H/661–1498 M* (al-Kuwayt: ´Ālam al-Ma´rifah, 1990), 67.

Di kawasan Asia Tenggara, aktivitas pelayaran dan perdagangan maritim secara teratur juga bergantung pada perubahan periodik angin muson yang sama. Selama musim kemarau, yang berlangsung sekitar April hingga Oktober, angin muson bergerak dari timur dan tenggara menuju barat dengan kecepatan tertinggi pada bulan Agustus. Musim hujan berlangsung dari Desember hingga April. Angin muson barat menjadi lemah ketika mencapai bagian timur kepulauan Nusantara. Implikasinya, daerah-daerah di kawasan timur memiliki curah hujan yang lebih sedikit dibandingkan dengan daerah-daerah di bagian barat.

Di bagian timur Nusantara, musim kemarau juga cenderung lebih panjang dibandingkan dengan bagian barat. Di wilayah sekitar Laut Jawa dan bagian baratnya, angin barat menyebabkan hujan lebat, sementara pada musim muson timur cuaca cenderung berkabut. Bulan April menjadi masa transisi. Di bagian barat Kepulauan Indonesia, perubahan arah angin muson dimulai pada bulan April, meskipun angin muson barat masih dominan. Pada bulan November, angin muson barat mulai meningkat dan mencapai kecepatan tertinggi pada Januari dan Februari. Namun, pada bulan Maret, kekuatan angin muson ini mulai melemah. Meski demikian, pola tersebut bersifat variatif karena bergantung pada kondisi topografi lokal.[11]

Dari penjelasan di atas, tampak jelas adanya faktor-faktor alamiah yang berkaitan dengan aspek geografi, klimatologi, dan topografi yang membentuk kondisi masyarakat kepulauan Nusantara sebagai bagian dari jaringan pelayaran masyarakat maritim global. Pelayaran maritim di Samudra Hindia bukanlah aktivitas yang berdiri sendiri. Interaksi maritim di Samudra Hindia melibatkan banyak negara yang saling berkaitan erat satu sama lain. Pelayaran maritim di kawasan ini telah membentuk jejaring

11 Sulistiyono, Rochwulaningsih, dan Rinardi, "Peran Masyarakat Nusantara dalam Konstruksi Kawasan Asia Tenggara Sebagai Poros Maritim Dunia pada Periode Pramodern."

maritim global, yang membentang luas di antara Samudra Atlantik dan Samudra Pasifik.

Angin muson Samudra Hindia menjadi urat nadi pelayaran bagi negeri-negeri di sepanjang pesisirnya. Tiupan angin muson di kawasan ini telah membentuk jaringan perdagangan maritim yang sangat luas. Siklus angin muson memfasilitasi pelayaran dan perdagangan antarwilayah di kepulauan Nusantara dan kawasan sekitarnya, bahkan hingga pelayaran dan perdagangan internasional. Potensi daerah yang berbeda-beda, ketika difasilitasi oleh sistem angin muson, telah mendorong tumbuhnya perdagangan antardaerah dan lintas kawasan internasional.[12]

Temuan data arkeologi terbaru menunjukkan bahwa kesatuan maritim Samudra Hindia beserta negeri-negeri di pesisirnya sejak lama telah menjadi satu kesatuan maritim yang tidak terpisahkan.[13] Mulai dari Timur Tengah ke Asia Selatan (India), dari pesisir timur Afrika hingga ke Nusantara. Koridor Laut Merah berfungsi sebagai jalur penghubung antara Dunia Mediterania dengan Asia Barat (Timur Tengah), Asia Selatan, dan Nusantara melalui Samudra Hindia, bahkan hingga ke Asia Timur (Cina) dan kawasan Pasifik.

Hal ini antara lain tercermin dari temuan artefak hasil penggalian arkeologi di Situs Bongal di pantai barat Sumatra, yang identik dengan temuan *kohl stick* hasil ekskavasi arkeologi di kawasan Tupras Field di pesisir Laut Mediterania.[14] Data arkeologi ini, yang akan diuraikan lebih lanjut di bawah, menunjukkan sifat kosmopolitan Bongal pada masanya, sebagaimana tampak dari

---

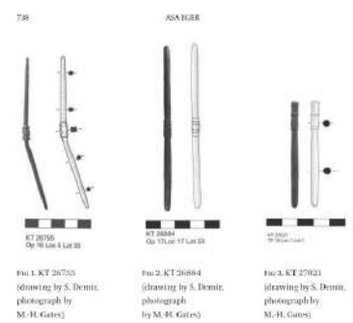
12 Sulistiyono, Rochwulaningsih, dan Rinardi, "Peran Masyarakat Nusantara dalam Konstruksi Kawasan Asia Tenggara Sebagai Poros Maritim Dunia pada Periode Pramodern."

13 Hal ini di antaranya ditandai dengan temuan data keramik masa Dinasti Tang asal Cina di segenap kawasan pesisir Samudra Hindia, Asia Barat hingga pesisir Mediterania. Selengkapnya baca: Jessica Hallet, "Imitation and Inspiration, the Ceramic Trade from China to Basra and Back," *Proceedings of the Unesco Maritim Silk Road Expedition, Goa Conference*, 1990; Dionisius A. Agius, *Classic Ship of Islam: From Mesopotamia to the Indian Ocean* (Leiden-Boston: Brill, 2008).

14 Asa Eger, *Bronze Surgical Instrument from Tupras Field and the Islamic-Byzantine Medical Trade* (Munster: Ugarit-Verlag, 2017), 748.

ragam artefak yang berasal dari berbagai belahan dunia, mulai dari kawasan pesisir Mediterania, Mesir, Asia Barat (Timur Tengah), Asia Tengah, Asia Selatan, Asia Tenggara, hingga Asia Timur, yang berasal dari rentang masa abad ke-7 M hingga abad ke-10 M.[15]

Letak Situs Bongal yang berhadapan langsung dengan Samudra Hindia memberikan data terbaru mengenai intensitas interaksi antara Pantai Barat Sumatra dengan kawasan Samudra Hindia hingga Mediterania. Berikut ini salah satu data artefaktual yang diperoleh dari hasil penggalian arkeologi di Situs Bongal, yang terletak di Desa Jago-jago, Kecamatan Badiri, Tapanuli Tengah:

	*Kohl Stick* dari hasil Penggalian Arkeologi di Situs Bongal BGL/TP.8/11/22/2022
Kohl Stick dari hasil Penggalian Arkeologi di Situs Tupras Field, oleh Asa Eger.	*Kohl Stick* dari hasil Penggalian Arkeologi di Situs Bongal. Ditemukan dari kotak ekskavasi TP 8, pada musim penggalian tahun 2022, oleh Ery Soedewo, Badan Riset Inovasi Nasional (BRIN).

Gambar 1.1 Kohl Stik Temuan Hasil Ekskavasi Situs Bongal.

Temuan artefak perkakas logam berbentuk stik logam (*kohl stick*), yang bercirikan ujung tumpul dengan titik pegang di bagian tengah, hasil ekskavasi arkeologi di Situs Bongal, merupakan artefak yang sangat langka dalam persebaran situs di Nusantara. Kehadiran benda-benda artefaktual asal mancanegara di kawasan Situs Bongal memberikan data terbaru mengenai kesatuan wilayah laut yang tak

15 Ery Soedewo dkk., "History of the West Coast of North Sumatra before Barus: Preliminary Result of Archaeological Research at the Bongal Settlement Site," *Archipel* 107, no. 1 (2024): 17–46, https://doi.org/10.4000/12fvk.

Gambar 1.2 Peta Samudra Hindia dan Mediterania sebelum abad ke-7 M. Sumber: Repro dari dokumentasi Peta Muallim, 2020.

terpisahkan antara Pantai Barat Sumatra dengan Samudra Hindia hingga Laut Mediterania.

B. AWAL GLOBALISASI DUNIA DI ABAD KE-7

Pertumbuhan ekonomi suatu wilayah tidak dapat terjadi secara alamiah begitu saja. Terdapat rangkaian peristiwa besar yang memengaruhi peningkatan ekonomi global di kawasan Samudra Hindia pada abad ke-7. Sebagaimana akan dijelaskan di bawah, abad ke-7 menandai satu periode penting dalam sejarah maritim, ketika keterhubungan berbagai kawasan perdagangan menjadi ciri utama yang kemudian dikenal sebagai awal globalisasi.

Tentu, penting dijelaskan terlebih dahulu bahwa struktur perdagangan maritim jarak jauh memiliki dua kutub yang saling berkaitan erat dan menjadi basis pergerakan komoditas dari

negeri asal produksi hingga pasar akhir konsumen. Dalam konteks ini, ketersediaan komoditas dan keberadaan pasar yang terbuka luas merupakan dua mesin pendorong utama perdagangan maritim jarak jauh.[16]

Pergerakan komoditas dari satu daerah hingga ke tangan konsumen tidak selalu menyiratkan proses pengiriman langsung. Karena itu, ketika menggambarkan pergerakan perdagangan dari Laut Merah hingga ke Cina pada masa awal, Paul Wheatley menyebut pergerakan komoditas tersebut sebagai "serangkaian rute perdagangan". Ia berargumen bahwa selama periode ini tidak ada satu pun kelompok pedagang yang beroperasi secara tunggal di sepanjang jalur tersebut, dan juga tidak ada satu kategori barang dagangan yang dapat bepergian sendirian dari ujung ke ujung.[17] Struktur perdagangan maritim jarak jauh memiliki beberapa lapisan, yaitu: (1) kegiatan pengumpulan barang dagangan dari daerah produksi, yang sering kali dilakukan oleh masyarakat kecil atau produsen lokal; (2) lapisan regional yang memindahkan barang dagangan ke pusat *trans-shipment* atau *entrepôt*; dan (3) hubungan antara pusat *trans-shipment* dan pasar akhir yang dioperasikan oleh kelompok pedagang maritim serta pedagang pedalaman lainnya.[18]

Perniagaan maritim jarak jauh melibatkan banyak elemen—mulai dari para pedagang, pemilik kapal, nakhoda kapal yang terampil, jaringan distribusi barang yang telah terbentuk, hingga kawasan-kawasan bandar pelabuhan yang dapat menampung serta menjadi sarana kegiatan pelayaran antarnegeri yang sangat kompleks. Kestabilan perputaran komoditas yang dibawa ke stasiun kemudian ditransfer hingga ke pasar tujuan merupakan bagian dari rute perniagaan maritim yang terbentuk dalam jaringan

16 Chin-keong Ng, *Boundaries and Beyond: China's Maritime Southeast in Late Imperial Times* (Singapore: NUS Press, 2017).

17 Paul Wheatley, *The Golden Khersonese: Studi dalam Geografi Sejarah Geografi Melayu sebelum 1500 M* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1961), 282.

18 Ng, *Boundaries and Beyond: China's Maritime Southeast in Late Imperial Times*, 3.

perdagangan maritim global. Sebaliknya, ketidakstabilan kondisi politik di sejumlah kawasan yang menjadi jalur distribusi barang sangat berpengaruh terhadap interaksi perniagaan maritim.

Selain struktur perdagangan di atas, perubahan peta politik kawasan berperan sentral dalam terciptanya proses globalisasi. Dalam konteks ini, pulihnya kondisi keamanan di kawasan strategis yang menghubungkan Samudra Hindia dengan Laut Mediterania menjadi salah satu faktor penentu bagi bangkitnya perdagangan maritim global pada abad ke-7. Sebagaimana diketahui, sejak masa Yunani Kuno (550 SM), kawasan strategis tersebut telah menjadi medan pertikaian panjang antara Imperium Yunani Kuno dan Persia Akhemeniyah (550 SM), serta melibatkan banyak negara.[19] Perang berkepanjangan itu terjadi di wilayah penghubung antara Samudra Hindia dan Laut Mediterania, sehingga turut memperlambat aktivitas perniagaan maritim global di Samudra Hindia.

Peperangan antara Byzantium dan Persia Sassaniyah semakin meningkat selama abad ke-6. Kaisar Sassaniyah, Khusraw Anusyirwan atau Khusraw I (berkuasa 531–579 M), menyibukkan Kaisar Romawi Justinianus (berkuasa 527–565 M) dengan berbagai peperangan untuk memperluas wilayah Persia di sisi barat yang berbatasan dengan Mediterania. Beberapa kota di Syam dan pesisir Mediterania berhasil ditaklukkan oleh Dinasti Sassan.[20] Sejak tahun 570, Dinasti Sassaniyah memperoleh otonomi yang luas di Jazirah Arab, terutama di kawasan Mesir dan Yaman. Hal ini berpengaruh besar terhadap dominasi Dinasti Sassanid atas jalur maritim Samudra Hindia. Dengan kemenangan Dinasti Sassanid di Mesir dan Yaman, Byzantium kehilangan kekuasaan politiknya atas rute utama Laut Merah. Lebih dari itu, setelah kemenangan

19 N. G. L. Hammond, *Alexander the Great* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 72–73.

20 Jawwad Ali, *Sejarah Arab Sebelum Islam – Buku 4* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2019), 122.

tersebut, Dinasti Sassaniyah memperketat pengawasan terhadap rute maritim Samudra Hindia melalui Laut Merah.[21]

Pertempuran Romawi–Persia tidak kunjung surut hingga awal abad ke-7. Persia Sassaniyah berhasil mengambil alih Syam dari Byzantium dan terus melebarkan kekuasaannya hingga ke Mesir pada tahun 614. Kekalahan Romawi Byzantium terjadi pada masa pemerintahan Kaisar Heraklius (berkuasa 610–641 M).[22] Tak lama setelah kemenangan Persia Sassaniyah, pertempuran kembali pecah pada tahun 622 hingga 628. Memang, kisah antara Romawi Byzantium dan Persia Sassaniyah adalah kisah perang dan damai yang tiada henti, yang hanya meninggalkan luka dan derita bagi kedua belah pihak. Di kawasan niaga Samudra Hindia, perang panjang tersebut berdampak pada melambatnya perputaran ekonomi dan aktivitas perniagaan maritim global selama berabad-abad.[23]

Perubahan besar terjadi pada abad ke-7. Berakhirnya perang Romawi–Persia segera diikuti dengan terbukanya kawasan strategis yang menghubungkan Samudra Hindia dengan Laut Mediterania. Penting ditegaskan, hal tersebut terjadi pada masa awal munculnya kekuatan politik Islam, yang seakan menyediakan karpet merah bagi proses ekspansi Islam. Sejak abad ke-7 atau abad pertama Hijriyah, wilayah kekuasaan Islam telah terbentang luas dari Jazirah Arab, Mesopotamia, India, hingga Eropa. Seiring dengan itu, jaringan perdagangan maritim yang menghubungkan dua samudra tersebut terbentuk dengan cepat. Bandar-bandar pelabuhan baru pun dibuka di sejumlah kawasan pesisir Laut Merah dan Teluk Persia.

Sejak masa awal Islam, Nabi Muhammad telah memberikan perhatian yang tinggi terhadap pentingnya bandar pelabuhan bagi perputaran ekonomi. Hal ini terlihat pada peristiwa di pelabuhan Ayla (Aqaba), ketika Nabi membuat perjanjian dengan penguasa Ayla pada masa Perang Tabuk.[24] Meskipun jaringan perniagaan di

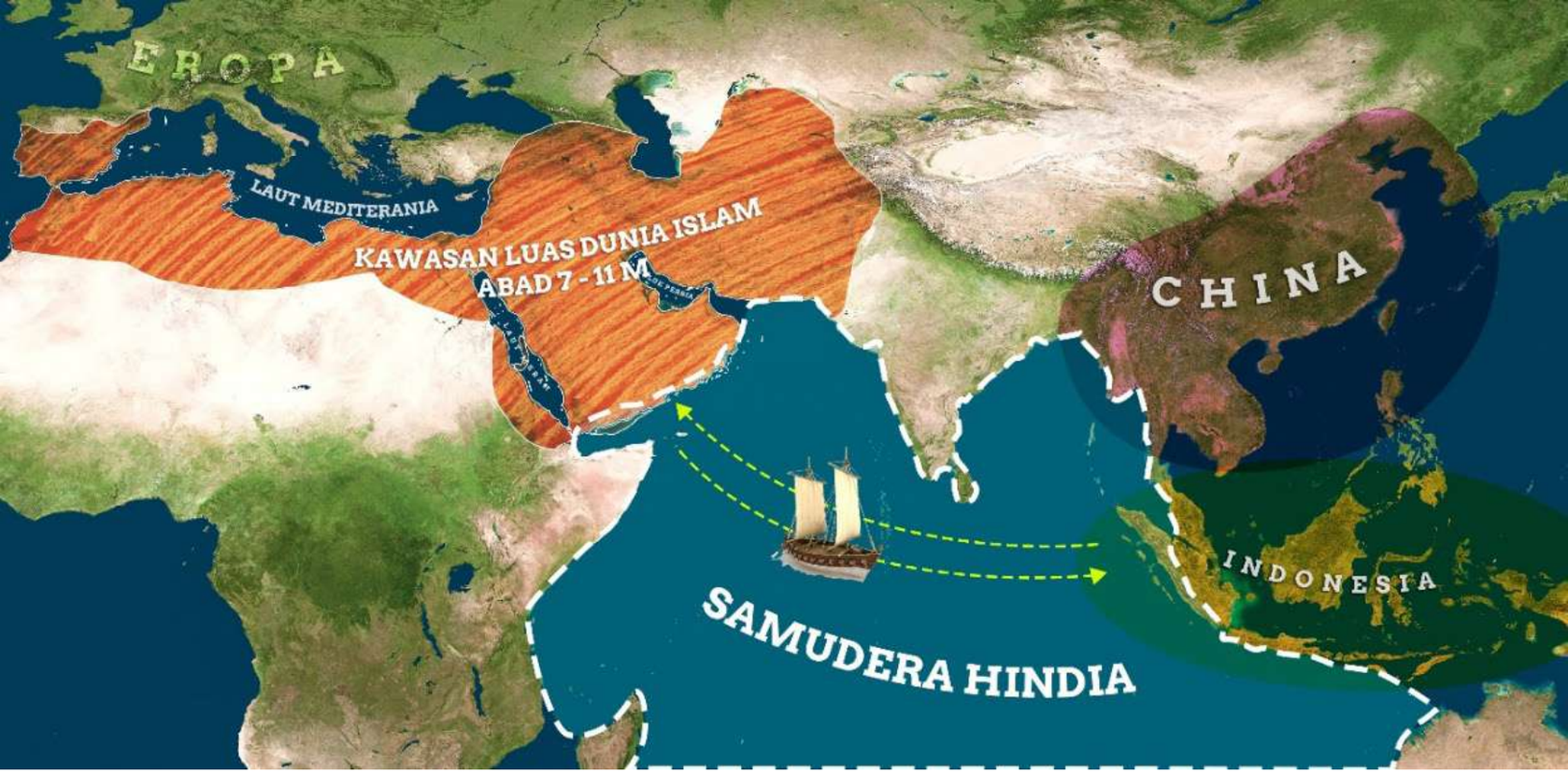
---

21 Ali, *Sejarah Arab Sebelum Islam – Buku 4*, 123.

22 Ali, *Sejarah Arab Sebelum Islam – Buku 4*, 124.

23 Ali, *Sejarah Arab Sebelum Islam – Buku 4*, 127.

24 Perjanjian yang ditandatangani antara Nabi dan Yuhannā ibn Ru□bah,



Gambar 1.3 Kawasan Luas Dunia Islam yang terletak diantara dua kawasan laut Mediterania dan Samudra Hindia. Sumber: Dokumentasi Peta: Muallim, 2020.

Samudra Hindia telah ada sejak masa pra-Islam, revitalisasi bandar-bandar pelabuhan di Laut Merah dalam rangka memfasilitasi infrastruktur jamaah haji berdampak besar terhadap distribusi dan pengiriman produk lokal serta hasil pertanian.[25] Pembangunan infrastruktur haji di pesisir Laut Merah memberikan kemudahan pasokan bagi distribusi barang, baik lokal maupun regional.[26]

Walaupun aktivitas haji merupakan fenomena musiman, revitalisasi dan pembangunan infrastruktur haji telah membuka peluang besar

pembesar Ayla (Aqābah), pada tahun ke-9 H, berisi jaminan perlindungan kepada penduduk Ayla (Aqābah) serta mitra dagang mereka, baik yang melewati rute darat maupun laut. Selengkapnya dapat dibaca dalam riwayat Ibn Hishām, *al-Sīrah al-Nabawiyyah*, dalam bab tentang perjanjian Nabi Muḥammad bersama Yuhannā ibn Ruʿbah selama berada di Tabuk.

25 Andrew Marsham, *Umayyad World* (New York: Routledge, 2022), 283.

26 Marsham, *Umayyad World*, 273.

bagi para pedagang dan pemilik kapal.[27] Pengiriman biji-bijian, minyak zaitun, dan berbagai produk lainnya terus dilakukan dari Mesir ke Hijaz seiring meningkatnya jumlah jamaah haji dan umrah ke Mekah dan Madinah.[28] Pembangunan infrastruktur di sepanjang Laut Merah secara tidak langsung memperluas jaringan produksi dan mendorong pertumbuhan ekonomi sejak abad ke-7. Pengiriman reguler gandum dan komoditas aromatika melalui jalur laut bagi para peziarah yang melintasi Laut Merah telah merangsang aktivitas komersial maritim. Permintaan yang semakin tinggi terhadap jalur maritim Laut Merah berdampak pada meningkatnya intensitas pelayaran di seluruh rute Samudra Hindia.

Revitalisasi infrastruktur pelabuhan banyak terjadi pada masa Khalifah ketiga, Utsman bin Affan. Sejumlah pelabuhan di Laut Merah direvitalisasi pada abad ke-7, di antaranya Jeddah, Aththar, Sharjah, dan Ghalafiqa. Meskipun kemungkinan besar pelabuhan-pelabuhan tersebut telah dihuni sejak masa pra-Islam, bukti-bukti arkeologis menunjukkan bahwa keempat pelabuhan di pesisir Laut Merah itu mulai berkembang pesat pada abad ke-7.[29] Hal serupa juga terjadi di pesisir Teluk Persia, yang berfungsi sebagai koridor penghubung antara Samudra Hindia dan Mesopotamia. Perputaran ekonomi yang dinamis menjadi mesin pendorong bagi tumbuhnya kawasan-kawasan produksi dan perdagangan di sepanjang rute maritim yang menghubungkan Samudra Hindia dan Laut Mediterania.

C. AL-HIND DALAM JARINGAN NIAGA MARITIM GLOBAL

Kebutuhan ekonomi masyarakat dunia Islam yang semakin kompleks seiring dengan pembukaan kota-kota Islam telah mendorong pertumbuhan ekonomi global. Dengan terbukanya kawasan Mediterania, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya,

27 Marsham, *Umayyad World*, 273.

28 Marsham, *Umayyad World*, 273.

29 Marsham, *Umayyad World*, 270.

pasar baru yang lebih dinamis bagi perputaran ekonomi di kawasan luas Samudra Hindia semakin terbuka lebar. Pembangunan pelabuhan Daybul di pesisir anak benua India pada masa pemerintahan Abdul Malik bin Marwan (685–705 M) dari Dinasti Umayyah semakin memperkuat arus pelayaran maritim di kawasan yang disebut *al-Hind*.[30]

Memasuki abad ke-7, Samudra Hindia telah berkembang layaknya danau peradaban yang damai dan menjadi urat nadi pelayaran maritim global di setiap celah teluknya. Gelombang perubahan dalam aktivitas perdagangan laut tidak hanya terjadi di bandar-bandar pesisir, tetapi juga berpengaruh hingga ke pedalaman pulau.[31] Demikian pula kekayaan negeri-negeri di kawasan Samudra Hindia—hasil bumi, hutan, industri, hingga perhiasan—menunjukkan bahwa kegiatan produksi yang beragam dari masing-masing negeri berkembang dan memberi pengaruh besar terhadap aktivitas pertukaran niaga. Tidak terdapat persaingan antarnegara di kawasan Samudra Hindia; semuanya berpartisipasi sesuai kemampuan dan kebutuhannya masing-masing.[32] Bersamaan dengan itu, Islam mulai diperkenalkan kepada masyarakat pesisir Samudra Hindia.

Dalam catatan para ahli geografi Muslim, Samudra Hindia umumnya disebut sebagai Lautan Hindi.[33] Geografer al-Muqaddasī (w. abad ke-10 M) mencatat bahwa Lautan Hindi merupakan lautan kekuasaan Islam yang paling diberkahi serta memberikan manfaat

---

30 K. N. Chaudhuri, *Trade and Civilisation in the Indian Ocean an Economic History from the Rise of Islam to 1750* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 44.

31 Abdul Sheriff, *Dhow Cultures of the Indian Ocean Cosmopolitanism, Commerce and Islam* (New York: Columbia University Press, 2010), 23.

32 ´Uthmān, *Tijārah al-Muḥīṭ al-Hindī fī ´Aṣr al-Siyādah al-Islāmiyyah 41–904 H/661–1498 M*, 3.

33 Shamsuddīn al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm fī ma´rifat al-aqālīm*, ed. oleh Muḥammad Amīn al-Dhanāwī (Bayrūt: Dār al-Kutub al-´Ilmīyah, 2002); Shamsuddīn al-Muqaddasī, *Riḥlah al-Muqaddasī: Aḥsan al-taqāsīm fī ma´rifat al-aqālīm*, ed. oleh Shākir La´ībī (Abū Ẓabī: Dār al-Suwayd li-al-Nashr wa-al-Tawzī´, 2003).

dan keamanan terbaik.[34] Batas-batas Lautan Hindi dalam catatan para ahli geografi digambarkan berbentuk *thailasan* (setengah lingkaran), dengan satu ujung di Cina dan ujung lainnya di negeri Habasyah (Afrika), serta memiliki lengan-lengan yang menjulur ke al-Qulzum (Laut Merah)[35] dan Abbadan (Teluk Persia).[36] Antara lautan Hindi dan negeri China dibatasi oleh Kerajaan Maharaja.

Negeri Kerajaan Maharaja yang berbatasan dengan Cina dalam deskripsi al-Muqaddasī tersebut dapat diidentifikasi sebagai negeri kepulauan Indonesia. Dalam berbagai catatan disebutkan bahwa negeri ini merupakan penghasil wewangian berharga dan aneka rempah-rempah terbaik. Gambaran tersebut tampak, antara lain, dalam deskripsi berikut:

> Sang Raja ini memproduksi berbagai macam rempah-rempah dan wewangian. Tidak ada yang menyamai kekayaannya. Di antara produk yang dihasilkan lalu diekspor dari tanah kekuasaannya yaitu kafur, gaharu, cengkeh, cendana, pala, kapulaga, dan lain-lain rempah-rempah yang tidak kami sebutkan. Kepulauan yang dikuasainya bersambung dengan samudra luas tak bertepi, yaitu yang terletak di dekat Laut Cina.[37]

Selain penghasil rempah-rempah dan wewangian, di kepulauan ini juga terdapat banyak emas. Di Selatan Pulau Maharaja terdapat pulau Jawa yang besar dan terkenal. Hal ini mengindikasikan

---

34 al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm fī ma´rifat al-aqālīm*; al-Muqaddasī, *Riḥlah al-Muqaddasī: Aḥsan al-taqāsīm fī ma´rifat al-aqālīm*.

35 Al-Qulzum, dari bahasa Yunani, Clysma, adalah sebuah kota kuno di Mesir yang terletak di ujung muara Suez, sebelum dibangun terusan Suez. Kawasan lengan-lengan yang menjulur dalam deskripsi ini merujuk kepada koridor Laut Merah dari Teluk Aden hingga muara Qulzum.

36 Sebuah kota yang terletak di Provinsi Khuzestan di barat daya Iran, tepatnya di Pulau Abadan, di tepi Sungai Shatt al-ʿArab, yaitu pertemuan antara Sungai Tigris dan Eufrat. Pada era Abbasiyah, kota ini dikenal sebagai pelabuhan utama. Kawasan lengan-lengan yang menjulur dalam deskripsi ini merujuk kepada kawasan Teluk Persia hingga ke muara pertemuan sungai Tigris dan Eufrat.

37 al-Muqaddasī, *A□san al-taqāsīm fī ma´rifat al-aqālīm*, 123–24.

bahwa Pulau Jawa masa itu juga telah menjadi bagian dari tujuan pelayaran bagi kapal-kapal asal Dunia Islam.

> Di kepulauan ini terdapat banyak sekali emas yang cukup bagus. Penguasanya adalah raja India yang paling kaya dan paling banyak memiliki gajah. Pulaunya yang besar sebagai ibu kotanya itu panjangnya dua ratus mil dan lebarnya mendekati seratus mil. Kota Maharaja terletak di ujung baratnya pada lintang 150 derajat dan bujur 12,5 derajat. Diceritakan juga jika penguasa pulau ini berasal dari satu keluarga, tidak pernah berpindah tangan kepada keluarga lain. Sehingga hal itu menjadi kebanggaan mereka atas tetangga-tetangganya. Maharaja adalah gelar yang diwariskan. Di selatan Pulau Maharaja terdapat Pulau Jawah yang besar dan terkenal itu dan menjadi tujuan kapal-kapal.[38]

Kehadiran kapal-kapal *dhow* dari pusat dunia Islam bukan hanya mengangkut barang dagangan mati, tetapi juga membawa awak kapal yang beraneka ragam asal-usulnya.[39] Di dalamnya terdapat orang Arab, Persia, Cina, India, Afrika, Nusantara, dan lain-lain. Islamisasi secara damai terjadi melalui lalu lintas perdagangan laut dari pesisir Kilwa (di Afrika) hingga ke pesisir kepulauan Melayu.[40] Kapal-kapal *dhow* Arab yang hendak berlayar ke kepulauan Melayu hingga ke Cina umumnya bersandar di Siraf. Pelayaran pulang-pergi yang diselingi dengan aktivitas pertukaran dagang tersebut memakan waktu sekitar tiga bulan.

Kapal-kapal *dhow* Arab biasanya bertolak meninggalkan pesisir Gujarat dan Konkan pada akhir Juni, ketika angin muson barat sedang bertiup kencang. Pada hari-hari biasa, kapal bisa berangkat kapan saja, biasanya pada bulan Maret atau April.[41] Perairan Teluk Persia

---

38 Muḥammad, *Jughrāfiyyāt al-Biḥār wa al-Muḥīṭāt*, 17.

39 Sheriff, *Dhow Cultures of the Indian Ocean Cosmopolitanism, Commerce and Islam*, 8.

40 Sheriff, *Dhow Cultures of the Indian Ocean Cosmopolitanism, Commerce and Islam*, 23.

41 ´Uthmān, *Tijārah al-Mu□□ al-Hindī fī ´A□r al-Siyādah al-Islāmiyyah 41–904*

memiliki ombak besar dan dangkal, sehingga komoditas yang datang dari Bashrah dan Bahrain diangkut menggunakan perahu-perahu kecil sebelum dimuat ke kapal besar. Sohar dan Muskat, dua kota pelabuhan besar di pesisir Oman, menjadi tempat bersandar untuk menambah perbekalan dan air bersih.[42] Perlu dicatat, pada masa ini negeri Oman merupakan kawasan tujuan pertama bagi kapal-kapal yang berdatangan dari Samudra Hindia menuju Teluk Arab.[43]

Gairah baru dalam perkembangan ekonomi di Samudra Hindia juga merambah hingga kawasan Asia Tenggara, yang pada saat itu tengah menyaksikan berdirinya Kerajaan Sriwijaya di pantai timur Sumatra. Kondisi ini diperkuat oleh kehadiran Dinasti Tang di Cina (618–907 M), yang telah membawa negeri itu mencapai puncak kemajuan. Semua faktor tersebut berperan penting dalam terbentuknya jejaring perdagangan maritim global yang menghubungkan Timur Tengah, Kepulauan Nusantara, hingga ke Cina.[44] Keadaan demikianlah yang berkontribusi menjadikan Nusantara sebagai bagian penting dari dinamika jaringan perdagangan global sejak abad ke-7 M.

D. ARKEOLOGI SITUS BONGAL: WAJAH TIMUR TENGAH DI NUSANTARA

Situs Bongal terletak di Desa Jago-jago, Kecamatan Badiri, Kabupaten Tapanuli Tengah, Sumatra Utara. Disebut Situs Bongal karena lokasinya berada di kaki Bukit Bongal. Desa Jago-jago terletak di tepi Sungai Lumut yang bermuara ke Laut Teluk Sibolga. Sebelum tahun 1920, daerah ini merupakan tempat persinggahan atau pos penjagaan yang menghubungkan daerah Sibolga dengan

---

H/661–1498 M, 67.

42 ´Uthmān, *Tijārah al-Muḥīṭ al-Hindī fī ´Aṣr al-Siyādah al-Islāmiyyah 41–904 H/661–1498 M*, 67.

43 Hourani, *Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times*, 64.

44 O. W. Wolters, *Early Indonesian Commerce: A Study of the Origins of Srīvijaya* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1967), 8.

Lumut. Pada masa itu, ketika jalan darat belum dibuka, masyarakat menggunakan sungai sebagai jalur perlintasan utama.

Lokasi Situs Bongal berjarak sekitar 94 km di sebelah tenggara dari Situs Barus, dan terhalang oleh pulau yang cukup luas, yaitu Pulau Mursala. Situs Bongal kini menjadi referensi baru mengenai keberadaan jalur perdagangan di Pantai Barat Sumatra Utara. Letaknya berada di sekitar kaki Bukit Bongal, membujur dari timur ke selatan. Area penambangan terletak di dataran yang cukup luas, dibatasi oleh parit-parit kecil yang menjadi saluran keluar-masuk air menuju Sungai Lumut, yang bermuara di Samudra Hindia. Topografi daerah ini terdiri atas dataran yang didominasi oleh lahan gambut, dengan vegetasi yang banyak ditumbuhi pohon rumbia (*Metroxylon sagu*).[45]

Dari aspek geomorfologi, bentuk bentang alam atau lingkungan (*landscape*) kawasan Bukit Bongal sangat menarik untuk dijadikan tempat manusia melangsungkan kehidupan dan mengembangkan peradabannya pada masa lampau. Kawasan Bukit Bongal dikenal dan dipahami sebagai satuan geologi berupa bentang alam berbentuk "teluk purba" dengan bukit-bukit sebagai titik penting tempat bermukimnya manusia, serta muara dari beberapa sungai, dengan sungai utama yaitu Sungai Batang Lumut.

Dengan demikian, lokasi ini bukan merupakan satu kuala tempat bermuaranya beberapa sungai, melainkan wilayah yang memiliki karakter geomorfologis tersendiri. Hal inilah yang menjadi faktor utama yang menjadikan kawasan ini berfungsi sebagai permukiman sekaligus pelabuhan. Bentang alam seperti ini merupakan ciri khas pesisir barat dan utara Pulau Sumatra. Banyak pusat peradaban yang berfungsi sebagai permukiman dan pelabuhan muncul di kawasan dengan karakter serupa. Contoh terdekat yang juga memiliki bentang alam serupa antara lain Teluk Lamreh (Bukit)

45 Stanov Purnawibowo dan A. Restiyadi, "Identifikasi Tinggalan Arkeologi Maritim di Situs Bongal, Kabupaten Tapanuli Tengah, Sumatra Utara," *Buletin Arabes Media Informasi Pelestari Cagar Budaya* 5, no. 1 (2022): 16–30.

dan Teluk Ujong Pancu di Aceh Besar, permukiman dan pelabuhan dari periode Lamuri pada abad ke-10 hingga abad ke-16 M.[46]

Berdasarkan uraian di atas, Bongal merupakan sebuah "teluk purba" yang kemudian menghilang dan berubah menjadi sungai akibat tertutup oleh endapan lumpur aluvial, longsoran tebing bukit, serta endapan yang terbentuk dari tumpukan sampah organik yang diawetkan (lapisan gambut). Perairan teluk yang dangkal, dengan kedalaman maksimum lebih dari empat meter, memungkinkan kawasan ini berfungsi sebagai tempat berlabuh dan dapat dilayari oleh perahu atau kapal bertonase relatif besar. Temuan arkeologis memberikan dasar kuat untuk memahami bahwa teluk ini pernah memainkan peran penting sebagai pelabuhan pada masa lampau.

Sebagai sebuah pelabuhan, Bongal diduga kuat pernah menjadi pusat pelayaran dan perdagangan pada masa lampau. Sumber daya alam, terutama getah dan kayu dari pohon-pohon hutan tropis, merupakan komoditas utama perdagangan di daerah ini. Kayu beraroma seperti cendana atau gaharu, serta getah beraroma seperti kapur dan berbagai jenis getah lainnya, merupakan barang istimewa yang diperdagangkan. Bahkan hingga saat ini, jenis-jenis tanaman tersebut masih dapat dijumpai secara langsung di kawasan Bongal.

1. Penemuan Koin-koin Islam di Situs Bongal

Koin merupakan temuan paling penting dari kawasan Situs Bongal. Beragam jenis koin dari masa awal Islam telah ditemukan di kawasan yang terletak di Desa Jago-jago, Kecamatan Badiri, Kabupaten Tapanuli Tengah ini. Di antaranya adalah koin-koin terawal dunia Islam yang sering disebut sebagai koin Persia-Islam (Arabo-Persia). Dari kawasan ini juga ditemukan koin-koin dirham dari masa kekuasaan Marwan bin al-Hakam (berkuasa 684–685), Abdul Malik bin Marwan (berkuasa 685–705), al-Walid bin Abdul Malik (berkuasa 705–715), dan Hisham bin Abdul Malik (berkuasa

46 Dedy Satria, "Batu Nisan Lamreh Tipe 'Plangpleng' ('Plangpleng' Type Of Lamreh Thombstone)," *Berkala Arkeologi SANGKHAKALA* 22, no. 2 (2019): 65–80.

724–743). Koin dirham terbanyak yang ditemukan di kawasan Situs Bongal berasal dari masa Dinasti Abbasiyah. Koin tersebut meliputi dirham dari masa Abu Abbas al-Saffah (pendiri Daulat Abbasiyah), serta koin dari masa Abu Ja'far al-Manshur, al-Mahdi, Harun al-Rasyid, al-Ma'mun, al-Mu'tamid Billah, dan terakhir al-Muqtahid Billah, serta beberapa lainnya. Para penguasa Dinasti Abbasiyah tersebut hidup pada abad ke-8 hingga abad ke-10 M.

Berikut adalah contoh koin Umayyah dengan bobot 2,22 gram dan diameter 26,25 mm, hasil temuan masyarakat Bongal. Pada bagian depan (tengah) tertulis kalimat *Lā ilāha illā Allāh waḥdahu lā syarīka lah* (Tidak ada Tuhan selain Allah Yang Esa, tidak ada sekutu bagi-Nya). Sementara pada bagian tepi luar (melingkar) tertulis *Bismillāh, ḍuriba hādhā al-dirham bi al-Baṣrah fī sanah tis' wa sab'īn* (Dengan nama Allah, dirham ini dibuat di Bashrah pada tahun tujuh puluh sembilan).

Gambar 1.4 Koin-koin dirham masa Abbasiyah temuan Situs Bongal.
Sumber: Koleksi Museum Sejarah Al-Qur'an Sumatera Utara.

Selama periode ini, ekonomi moneter berkembang pesat, dan sistem perbankan mulai tumbuh serta meluas di kota-kota kekaisaran Muslim. Tatanan politik, sosial, dan ekonomi yang baru menciptakan kondisi yang mendukung bagi perdagangan, baik di darat maupun di luar negeri, di dunia Muslim. Para saudagar Arab telah terlibat dalam perdagangan di Samudra Hindia sejak abad ke-6 M dan seterusnya, dengan jaringan maritim yang secara bertahap meluas dari Afrika dan Eropa di barat hingga Tiongkok di timur. Jaringan perdagangan maritim Arab di kawasan Samudra Hindia, termasuk Teluk Benggala

atau India Timur, berkembang pesat selama periode Abbasiyah. Tentu saja, wilayah Bengal (India Timur) memiliki keterhubungan yang erat dengan jaringan perdagangan maritim Arab, sebagaimana dilaporkan oleh para ahli geografi, pedagang, dan pelancong Arab maupun Persia pada masa itu.[47]

Koin-koin ini dicetak selama empat tahun, yaitu antara 693 M hingga 697 M. Pada sisi belakang koin terdapat objek yang dikenal sebagai qutb (tongkat), dikelilingi oleh tulisan kalimat syahadat.[48] Pada periode yang sama di Mesir, koin menunjukkan variasi yang lebih sedikit. Mesir hanya menggunakan satu tempat percetakan, yaitu di Alexandria. Koin tersebut terbuat dari tembaga, berukuran kecil dan tebal, tanpa ada koin emas atau perak. Pembuatan koin di dunia Arab pada umumnya masih mengikuti pola yang telah ada sebelumnya, yakni menampilkan gambar penguasa pada sisi depan dan figur atau lambang budaya tertentu pada sisi belakang. Namun, sejak tahun 697 M, jenis koin emas hanya menampilkan tulisan dalam bahasa Arab, sebagian besar berupa kutipan dari Al-Qur'an. Reformasi mendasar ini melahirkan mata uang universal yang sepenuhnya Islami, sesuai dengan semangat negara-negara Muslim yang mulai menghindari penggambaran sosok manusia.

Pola yang relatif sama juga dapat dilihat pada koin dari Dinasti Abbasiyah. Berikut ini ditampilkan koin Abbasiyah yang ditemukan di Situs Bongal pada tahun 2019–2020. Koin ini merupakan bagian dari 50 koin Abbasiyah yang menjadi koleksi Museum Sejarah Al-Qur'an Sumatera Utara. Pada bagian depan koin (teks di tengah) tertulis *Lā ilāha illā Allāh waḥdahu lā syarīka lah* (Tidak ada Tuhan selain Allah Yang Esa, tiada sekutu bagi-Nya). Sementara itu, teks luar (melingkar) berbunyi *Bismillāh, ḍuriba hādhā al-dirham bi Madīnat al-Salām sanah khams wa khamsīn wa mi'ah* (Dengan nama Allah, dirham ini dibuat di Madīnat al-Salām pada tahun seratus lima puluh lima).

---

47 al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm fī ma´rifat al-aqālīm*, 205-231.

48 al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm fī ma´rifat al-aqālīm*, 229.

Gambar 1.5 Koin dirham abad pertama Hijriah.
Sumber: Koleksi Museum Sejarah Al-Qur'an Sumatera Utara.

Koin dirham abad pertama Hijriah (abad ke-7 Masehi) yang ditemukan oleh warga desa ini kini dikoleksi oleh dua museum di Medan, yakni Museum Uang Sumatera (MUS) dan Museum Sejarah Al-Qur'an Sumatera Utara (Musasu). Koin dinar dan dirham kuno dari desa ini ditemukan secara kebetulan oleh warga penambang emas tradisional sejak tahun 2018, dengan jumlah mencapai ratusan.[49]

Selain disimpan di dua museum tersebut, sebagian koleksi koin juga tersimpan di Fadli Zon Library (Jakarta), Balai Arkeologi Sumatera Utara di Medan (kini menjadi bagian dari BRIN Jakarta), Bidang Kebudayaan Dinas Pendidikan Tapanuli Tengah di Pandan, Pedir Museum di Aceh, Sultanat Institut dan Museum Abad Satu Hijriah di Solo, Bayt Al-Qur'an di Jakarta, Museum Nasional di Jakarta, serta sejumlah kolektor di Jawa, Aceh, Medan, dan Malaysia.

Tentu menjadi tanda tanya besar, bahkan misteri, mengapa ratusan koin dinar dan dirham dari era Dinasti Umayyah dan Abbasiyah ini ditemukan oleh para penambang emas tradisional di sebuah desa kecil yang sebelumnya tidak dikenal. Desa ini terletak di satu garis lurus sekitar 70 km sebelah selatan bandar kuno legendaris Barus, Tapanuli Tengah, Sumatera Utara.

Desa ini memiliki kawasan bernama Bongal, berupa areal endapan lumpur yang di dasarnya—pada kedalaman lebih dari tiga meter—terdapat sisa-sisa permukiman lama dengan jutaan fragmen peradaban yang mengejutkan, menandakan keberadaan

49 Abu Bakar Said dan Tim Sultanate Institute, *Sejarah Islam di Nusantara (656-1320H/1258 M-1903 M), Menandai Era Masuknya Fase Mulkan Jabarriyah (Pemerintah Non Islam)* (Surakarta: Media Literasi Nesia, 2020).

sebuah kota kuno yang hilang. Situs Bongal di Desa Jago-jago ini pada dasarnya merupakan situs kota perdagangan dan industri kuno yang sangat ramai, didatangi ratusan bahkan mungkin ribuan kapal asal Timur Tengah, India, Tiongkok, serta wilayah Sriwijaya.

Transaksi moneter internasional telah berlangsung di Situs Bongal. Bukan hanya koin Umayyah dan Abbasiyah yang ditemukan, tetapi juga koin dari India era Pandyas, koin Tiongkok Dinasti Tang, serta koin Sriwijaya. Balai Arkeologi Sumatera Utara (Balar) bekerja sama dengan PT Media Literasi Nesia sejak 18 hingga 30 Januari 2021 melakukan ekskavasi di situs temuan baru yang luar biasa ini. Meskipun jaraknya tidak terlalu jauh dari Barus, situs ini dipastikan jauh lebih tua daripada situs Barus. Di Barus sendiri, hingga kini belum ditemukan koin dinar atau dirham dari Dinasti Umayyah dan Abbasiyah.

Papan pecahan kapal dan permukiman kuno dari situs ini telah diteliti di laboratorium di Amerika oleh Balai Arkeologi (Balar) Sumatera Utara dengan hasil yang akurat. Terbukti bahwa kayu tersebut merupakan jejak peradaban kuno yang berasal dari abad ke-7 M. Penemuan situs yang memenuhi syarat untuk ditetapkan sebagai Cagar Budaya Nasional, bahkan berpotensi diakui pada level internasional, akan membuka babak baru dalam penulisan historiografi Indonesia, khususnya terkait era masuknya peradaban Islam ke Nusantara.

Situs ini memperkuat hipotesis seminar pertama tentang masuknya Islam ke Indonesia yang diselenggarakan di Medan tahun 1963, yaitu bahwa Islam telah masuk sejak abad pertama Hijriah di Indonesia. Tempat dan buktinya belum jelas pada masa itu, namun kini Desa Jago-jago, dengan ratusan temuan koin dinar dan dirham dari abad ke-7 hingga ke-8 Masehi, menjadi bukti yang menegaskan perlunya penulisan ulang historiografi Indonesia.

Koin-koin Dinasti Umayyah dan Abbasiyah hasil temuan masyarakat di situs Bongal, Desa Jago-jago, memiliki kesamaan dengan koin-koin perak dan emas yang ditemukan di Warukbazar,

Distrik Chandpur, Kutilamura, Naubanatu Tenggara Benggala, yang kini disimpan di Museum Nasional Bangladesh.[50]

Koin-koin dari era Dinasti Umayyah memiliki ciri khas, antara lain pada sisi belakang koin terdapat gambar qutb (tongkat) yang dikelilingi tulisan kalimat syahadat *ʾAshhadu ʾan lā ʾilāha ʾillā Allāh, wa ʾashhadu ʾanna Muḥammadan rasūl Allāh* (Aku bersaksi bahwa tiada tuhan selain Allah, dan aku bersaksi bahwa Muhammad adalah utusan Allah). Ciri khas lainnya adalah gaya tulisan "kufic" atau Arab Kuno. Dalam tulisan ini dirincikan bahwa koin-koin perak Umayyah dan Abbasiyah yang ditemukan di Bangladesh juga memuat sebagian ayat Al-Qur'an.

Koin-koin emas dan perak Dinasti Umayyah dan Abbasiyah yang disimpan di Museum Nasional Bangladesh merupakan koleksi M.F.C., seorang warga Inggris, penulis, sekaligus kolektor resmi dari Distrik Dhaka pada awal abad ke-19. Kolektor tersebut menyerahkan 28 koin perak kepada museum, termasuk 10 koin Umayyah dan 10 koin Abbasiyah. Salah satunya adalah koin perak Sassanid, sedangkan sisanya terdiri atas koin perak Muhammad bin Tughlaq, Ilyas Shah, dan Shah Alam.

Selain itu, terdapat dua koin Umayyah lainnya yang kemudian menjadi koleksi museum, yang berasal dari Koleksi Baldha. Dari seluruh koin tersebut, hanya tiga koin yang mengalami korosi. Semua koin bertuliskan alfabet Arab kuno dengan gaya tulisan "kufic". Sementara itu, tanda baca (dots), vokal tengah (medial/harakat) seperti jera, jacara, dan peshat tidak digunakan dalam sistem tulisan tersebut sebagaimana dalam gaya tulisan Arab modern. Koin-koin Islam Dinasti Umayyah yang ditemukan di Desa Jago-jago memiliki karakteristik identik dengan koin-koin Islam Dinasti Umayyah yang ditemukan di Bangladesh, serta serupa dengan koin yang ditemukan di kota kuno Provinsi Suphan Buri, Thailand.[51]

---

50 Shariful Islam dan Muhammad Manirul Hoque, "Unpublished Ummayyad and Abbasid Silver Coin in the Bangladesh National Museum," *Journal of the Asiatic Society of Bangladesh (Humanities)* 62, no. 2 (2017): 205–31.

51 Suniti Chuthamas, "Arab-Islamic Coins in Thailand: Inscription Analysis and

2. Manik-Manik Islam

Manik-manik ini termasuk dalam kategori *Islamic Beads* atau manik-manik yang berasal dari dunia Islam di kawasan Timur Tengah pada abad ke-7 hingga ke-9 Masehi. Diperkirakan, manik-manik tersebut telah ada dan beredar di Sumatra bahkan sejak era pra-Islam.

Proses penemuan manik-manik di Situs Bongal berawal dari kegiatan penambangan emas yang dilakukan oleh penduduk setempat. Situs Bongal yang terletak di Desa Jago-jago berada di antara Sungai Lumut dan perairan Samudra Hindia, yang secara historis merupakan jalur perdagangan penting. Topografi dan kondisi geografis daerah tersebut memberikan akses strategis bagi perdagangan dan pelayaran, sehingga memperkuat peran Bongal sebagai pelabuhan utama dalam jalur perdagangan maritim.

Penemuan manik-manik ini pada awalnya terjadi secara tidak sengaja dan belum dipahami nilai historisnya. Namun, penggalian lebih lanjut oleh berbagai lembaga penelitian seperti Museum Sejarah Al-Qur'an, Universitas Negeri Medan (Unimed), Badan Riset dan Inovasi Nasional (BRIN), serta Sultanate Institute mengungkapkan keberadaan berbagai jenis manik-manik yang menunjukkan keragaman budaya dan aktivitas perdagangan pada masa lampau. Analisis terhadap artefak tersebut menunjukkan bahwa Bongal merupakan pusat perdagangan kosmopolitan yang memiliki hubungan dengan kawasan Timur Tengah, Asia Selatan, dan Asia Timur. Temuan arkeologis berupa manik-manik dan artefak lainnya memberikan bukti konkret tentang luasnya jaringan interaksi perdagangan pada masa itu. Manik-manik yang ditemukan di Bongal bukan hanya berfungsi sebagai barang dagangan, tetapi juga sebagai elemen budaya yang mencerminkan interaksi sosial dan pertukaran budaya antara berbagai daerah.

Dating," *Damrong Journal of The Faculty of Archaeology Silpakorn University* 20, no. 2 (2021): 33–38.

Manik-manik ini memberikan wawasan berharga mengenai perkembangan teknologi, estetika, dan kehidupan sehari-hari masyarakat Bongal pada masa tersebut. Pelestarian manik-manik Islam sebagai warisan budaya yang tak ternilai sangat penting, karena selain mengungkap sejarah perdagangan dan budaya, juga berperan dalam mempertahankan identitas sejarah bangsa.

Upaya konservasi yang dilakukan oleh museum dan lembaga terkait bertujuan melindungi serta merawat artefak ini untuk kepentingan penelitian lebih lanjut. Penemuan dan analisis manik-manik di Situs Bongal telah memberikan perspektif baru mengenai dinamika perdagangan dan kebudayaan di Sumatra Utara antara abad ke-7 hingga abad ke-13 Masehi, sekaligus menunjukkan peranan penting Bongal dalam sejarah perdagangan dan pelayaran di kawasan Nusantara.

Ketiga jenis manik-manik kaca era Islam yang teridentifikasi dari temuan Situs Bongal merupakan bagian dari koleksi Museum Sejarah Al-Qur'an Sumatera Utara. Museum tersebut memiliki koleksi sebanyak 115 butir manik-manik, dengan 38 varian jenis yang berbeda.

Manik-manik kaca yang ditemukan di Situs Bongal menawarkan pandangan mendalam tentang kekayaan seni dan teknik pembuatan yang berkembang di dunia Islam pada periode abad ke-7 hingga abad ke-13 Masehi. Pertama, manik-manik monokrom yang berasal dari Asia Barat menunjukkan keindahan yang sederhana namun memikat, dengan dominasi warna seperti cokelat, putih, hijau, dan biru. Meskipun hanya menggunakan satu warna, bentuknya yang beragam serta teknik pembuatannya, meliputi metode penggulungan dan penarikan, menunjukkan keahlian tinggi dalam seni kaca pada masa itu. Penyebarannya yang luas, bahkan hingga ke Benua Eropa, menggambarkan adanya perdagangan aktif dan apresiasi global terhadap keindahan seni kaca dari dunia Islam.

Kedua, manik-manik polikrom mencerminkan kemahiran dalam desain dan teknik pembuatan yang lebih rumit. Penggunaan teknik mosaik memungkinkan penciptaan pola ornamen yang

kompleks. Motif "mata" yang khas tidak hanya menarik secara estetika, tetapi juga memiliki makna spiritual yang mendalam, diyakini berfungsi melindungi dari "mata jahat". Kombinasi warna yang kaya seperti hitam, putih, merah, kuning, hijau, dan biru memberikan nilai artistik yang tinggi, mencerminkan kekayaan budaya dan kepercayaan di dunia Islam. Manik-manik polikrom cukup dikenal di Indonesia, beberapa koleksinya dapat ditemukan di Museum Nasional Jakarta. Hal ini menegaskan pentingnya manik-manik jenis ini sebagai bagian dari warisan seni Islam yang patut dilestarikan dan dipamerkan.

Ketiga, manik-manik kaca berlapis emas atau logam merupakan contoh nyata kemewahan dan inovasi dalam seni kaca pada masa itu. Jenis ini ditemukan di Mesir pada abad ke-9 hingga ke-10 Masehi. Manik-manik tersebut berukuran kecil, namun menonjol karena lapisan logamnya yang menciptakan efek berkilauan. Teknik pembuatannya yang melibatkan pelipatan dan penarikan menunjukkan keterampilan tinggi para pengrajin kaca masa itu, sementara lapisan logam yang digunakan menambah nilai artistik serta keindahan visualnya. Kehadiran manik-manik jenis ini di Situs Bongal tidak hanya mencerminkan kemakmuran dan kecanggihan masyarakat setempat pada masa itu, tetapi juga menegaskan peran kaca dalam seni dan budaya Islam sebagai media ekspresi yang bernilai dan sarat makna.

Manik-manik Islam memiliki beberapa fungsi. Pertama, fungsi keagamaan dan spiritual, mencakup penggunaan tasbih untuk berzikir dan jimat yang dipercaya memberikan perlindungan serta kekuatan spiritual. Manik-manik digunakan oleh masyarakat Muslim sebagai alat bantu dalam berdoa dan mengingat Allah SWT. Jimat juga dipandang sebagai benda yang dapat melindungi pemiliknya dari bahaya dan penyakit. Kedua, fungsi sosial dan budaya, di mana manik-manik berperan sebagai simbol status sosial, hadiah, maupun perhiasan. Manik-manik yang terbuat dari bahan berharga seperti emas, perak, atau batu mulia sering kali menjadi penanda status sosial seseorang, serta

menunjukkan identitas individu atau kelompok. Manik-manik juga digunakan sebagai hadiah untuk menyampaikan pesan tertentu dan sebagai perhiasan yang memperindah penampilan. Dalam konteks perdagangan, manik-manik berfungsi sebagai komoditas bernilai tinggi sekaligus alat tukar. Penyebarannya melalui jalur perdagangan menunjukkan peran penting manik-manik dalam hubungan ekonomi internasional pada masa lalu. Temuan di Situs Bongal mengungkapkan bahwa manik-manik juga digunakan sebagai bekal kubur, serta menunjukkan adanya pertemuan budaya antara Asia Selatan, Asia Timur, dan Timur Tengah.

Pada awalnya, manik-manik di Situs Bongal ditemukan oleh para pendulang emas dan dianggap tidak memiliki nilai. Namun, setelah para peneliti datang pada tahun 2019, manik-manik tersebut diakui memiliki nilai historis yang tinggi dan kemudian menjadi komoditas bernilai ekonomis. Pada masa kini, manik-manik yang ditemukan di Situs Bongal memiliki nilai historis dan estetika yang besar, sehingga menarik minat para kolektor karena keindahan serta kelangkaannya. Manik-manik ini tidak hanya berfungsi sebagai objek koleksi, tetapi juga sebagai bentuk investasi jangka panjang. Meskipun demikian, perdagangan manik-manik tersebut perlu diawasi guna melestarikan artefak bersejarah yang bernilai tinggi ini. Tampilan manik-manik modern mencakup berbagai bentuk, warna, dan tingkat kehalusan, yang menjadi penentu nilai serta fungsinya di masyarakat. Hingga kini, manik-manik masih memiliki peran signifikan dalam kehidupan masyarakat modern, baik sebagai perhiasan maupun sebagai komoditas perdagangan. Diperlukan penelitian lebih lanjut untuk memahami secara lebih mendalam peran dan fungsi manik-manik dalam sejarah dan kebudayaan di berbagai wilayah Indonesia maupun di dunia.

Pada umumnya, manik-manik periode Islam yang ditemukan di Situs Bongal berasal dari kawasan Timur Tengah dan terbuat dari kaca. Secara keseluruhan, manik-manik Islam mencerminkan keragaman fungsi dan makna yang luas, mencakup aspek spiritual, sosial, budaya, hingga ekonomi. Pembuatan manik-manik kaca

Islam merupakan fase penting terakhir dari tradisi pembuatan manik-manik kaca di Asia Barat. Meskipun para pengrajin Islam mengembangkan estetika tersendiri dalam seni pembuatan kaca, karya mereka tetap berakar pada tradisi pra-Islam, mengingat konsep teknis dan gaya yang telah berkembang hampir 4.000 tahun sebelumnya di Mesopotamia dan Mesir. Manik-manik kaca Islam yang berkualitas tinggi terutama berasal dari tradisi manik-manik periode Romawi yang muncul setelah keruntuhan kekaisaran tersebut pada akhir abad ke-4 Masehi. Selanjutnya, manik-manik kaca Islam berkembang dengan pola dan karakteristiknya sendiri (Dubin, 1987: 95). Perdagangan manik-manik kaca dari Timur Tengah pada masa Islam tidak hanya berfungsi sebagai alat tukar, tetapi juga memainkan peran penting dalam menghubungkan berbagai wilayah secara budaya dan ekonomi.[52]

Gambar 1.6 Manik Polikrom (kiri),
Manik Monokrom (tengah), Manik Kaca (kanan).
Sumber: Museum Sejarah Al-Qur'an Sumatera Utara.

3. Penemuan Kaca Islam

a. Fragmen Kaca Iran

Pecahan keramik ini berasal dari Iran (Persia) pada abad ke-7 atau abad ke-8 Masehi. Keramik ini merupakan jenis istimewa yang biasanya diberikan oleh seorang pemimpin kerajaan kepada raja lainnya sebagai hadiah.

52 Salsadilla Siti Nur'aisyah, "Manik-Manik Islam Abad 7-13 M Temuan Situs Bongal Tapanuli Tengah Sumatera Utara" (Skripsi, Universitas Negeri Medan, 2024), 46–47.

Gambar 1.7 Fragmen Kaca Iran.
Sumber: Museum Sejarah Al Qur'an Sumatera Utara.

Industri kaca pada periode Islam awal dapat dikategorikan sebagai kelanjutan dari tradisi yang lebih tua, yang berkembang bersamaan dengan berdirinya Kekhalifahan Umayyah, dinasti Islam pertama. Setelah munculnya Kekhalifahan Abbasiyah pada tahun 750 M, ibu kota dunia Islam dipindahkan dari Damaskus di kawasan Levant ke Baghdad di Mesopotamia. Pergeseran ini menandai perubahan besar dalam arah kebudayaan dari pengaruh tradisi klasik menuju berkembangnya ekspresi seni dan budaya yang bercorak "Islam".

Produksi kaca selama periode ini berpusat di tiga wilayah utama dunia Islam. Pertama, kawasan Mediterania Timur tetap menjadi pusat utama pembuatan kaca, sebagaimana telah berlangsung selama berabad-abad sebelumnya. Hasil penggalian di Qal'at Sem'an di Suriah Utara, Tirus di Lebanon, Beth She'arim dan Bet Eli'ezer di Israel, serta Fustat (Kairo Lama) di Mesir menunjukkan bukti kuat kegiatan produksi kaca, termasuk penemuan berbagai bejana, kaca mentah, dan tungku pembakaran. Temuan bangkai kapal di Serçe Liman turut memperkaya pemahaman kita mengenai industri kaca di kawasan ini. Di Persia, yang sebelumnya merupakan wilayah Kekaisaran Sassania, kegiatan arkeologi juga menemukan sejumlah

situs dengan deposit besar kaca dari periode Islam awal, termasuk di Nishapur, Siraf, dan Susa. Banyaknya tempat pembakaran menunjukkan bahwa Nishapur merupakan salah satu pusat produksi penting, sementara identifikasi jenis kaca lokal di Siraf juga menunjukkan peran serupa bagi kawasan tersebut.

Di Mesopotamia, penggalian di Samarra, ibu kota sementara Kekhalifahan Abbasiyah pada pertengahan abad ke-9 M, menghasilkan beragam jenis bejana kaca. Penelitian di al-Madā'in (bekas kota Ctesiphon) dan Raqqa (di tepi Sungai Efrat, Suriah modern) juga memberikan bukti kuat mengenai aktivitas produksi kaca di wilayah tersebut. Namun demikian, sulit untuk memastikan lokasi pembuatan kaca secara spesifik tanpa ditemukannya limbah produksi, seperti pecahan atau potongan kaca yang dibuang selama proses pembuatan. Lebih jauh, pada masa kekhalifahan Abbasiyah, baik para pembuat kaca maupun hasil produksinya berpindah ke berbagai wilayah kekaisaran. Hal ini menyebabkan penyebaran luas barang-barang kaca serta munculnya "gaya universal", yang semakin menyulitkan identifikasi asal-usul suatu produk kaca. Ketika Kekaisaran Seljuk kemudian muncul — berawal dari para jenderal Seljuk yang menaklukkan wilayah di bawah panji Abbasiyah secara nominal — kemungkinan besar teknologi, gaya, dan perdagangan kaca tetap berlanjut sebagaimana pada masa Abbasiyah. Meskipun terjadi peningkatan kemampuan dan perkembangan gaya pembuatan kaca Islam selama masa tersebut, hanya sedikit benda yang ditandatangani atau diberi tanggal. Karena itu, penentuan asal-usul dan masa pembuatannya sering kali hanya dapat dilakukan melalui perbandingan gaya dengan temuan-temuan sejenis dari periode yang sama.[53]

b. Fragmen Kaca Timur Tengah

Kaca Islam (*Islamic Glass*) telah lama menjadi objek kajian dalam berbagai studi arkeologi di Indonesia. Hasan Ambari dapat

53 Nur'aisyah, "Manik-Manik Islam Abad 7-13 M Temuan Situs Bongal Tapanuli Tengah Sumatera Utara," 46–47.

dikatakan sebagai orang pertama yang menggunakan istilah ini dalam tulisannya berjudul "Islamic Glass: Hasil Ekskavasi Kota Cina Tahun 1979." Dalam tulisannya tersebut, pecahan kaca yang ditemukan di Situs Kota Cina, Medan Marelan (Sumatera Utara), disebut berasal dari kawasan Timur Tengah dan diperkirakan berasal dari abad ke-12 hingga ke-13 Masehi.

Kaca yang ditemukan di Situs Kota Cina memiliki beragam bentuk, antara lain: gelas dengan bagian dasar berbentuk footring tegak lurus; gelas dengan dasar bulat dan alas cekung ke dalam; fragmen gelas berwarna kuning yang merupakan bagian leher dengan hiasan timbul berbentuk pilin di bagian tepi tengahnya; fragmen gelang kaca berwarna biru tua dengan pola tali simpul; serta fragmen gelas berupa bagian leher wadah dengan hiasan timbul di bagian tepi tengah. Selain itu, ditemukan pula berbagai fragmen badan wadah yang ukurannya terlalu kecil untuk direkonstruksi, memiliki beragam warna, dan bertekstur sangat tipis.

Sejak tulisan Ambari tersebut, berbagai penelitian tentang temuan kaca Islam terus bermunculan. Kajian mutakhir mengenai kaca Islam dapat ditemukan dalam makalah Carolyn Swan Needel berjudul "Cirebon: Islamic Glass from a 10th-Century Shipwreck in the Java Sea," yang menganalisis temuan kaca dari kapal yang tenggelam di perairan Cirebon pada tahun 970 Masehi. Dalam papernya, Carolyn menyatakan bahwa pecahan kaca yang ditemukan di Cirebon tidak diragukan lagi berasal dari Timur Tengah, meskipun lokasi pastinya belum dapat dipastikan.

Beberapa laporan terbaik mengenai tipologi kaca Islam berasal dari hasil penggalian arkeologi di situs-situs Levant dan Mesir, seperti Tiberias, Kaisarea, Ramla, Bet She'an, El Ashmunin, dan Fustat. Publikasi lainnya membahas temuan kaca Islam dari kawasan Mesopotamia, terutama Persia dan Asia Tengah, seperti Samarra, Seleucia, Nippur, Susa, Shiraz, dan Nishapur. Kumpulan pecahan kaca yang paling mirip dengan temuan dari Cirebon berasal dari Nishapur. Pada masa kapal karam sekitar tahun 970 Masehi, pusat dunia Islam berada di bawah pemerintahan Kekhalifahan

Abbasiyah (750–1258 M), sementara wilayah Iran Timur dan Asia Tengah dikuasai oleh Dinasti Samanid. Istilah "Kaca Islam" merujuk pada kaca yang berasal dari kawasan Timur Tengah dan berada di bawah kekuasaan pemerintahan Islam sejak abad ke-8 hingga abad ke-14 Masehi.

Kajian mengenai *Islamic Glass* juga dibahas dalam makalah Donal S. W. berjudul "Islamic Glass from Al-Qadim, Egypt." Dalam tulisan tersebut dijelaskan bahwa kaca Islam yang ditemukan di situs Al-Qadim, Mesir, dapat dibandingkan dengan artefak dari Korintus, terutama gelas dan beberapa barang pecah belah kaca yang berasal dari abad ke-13 Masehi. Tradisi pembuatan kaca Islam di Mesir dijalankan oleh Dinasti Fatimiyah dan Dinasti Mamluk pada periode awal.

Temuan kaca Islam di situs Al-Qadim menunjukkan adanya hubungan antara produksi kaca Islam dari Korintus dan Serçe Liman dengan para pengrajin kaca di Mesir. Hal ini dijelaskan lebih lanjut oleh Yoko Shindo dalam artikelnya berjudul "*The Classification and Chronology of the Islamic Glass Bracelets from al-Tur, Sinai*." Ia menyebutkan bahwa situs Islam terpenting di Mesir adalah Fustat. Situs ini telah diekskavasi oleh tim dari Mesir, Amerika Serikat, Jepang, dan Prancis. Dari hasil penggalian di situs tersebut ditemukan 401 sampel gelang kaca yang diproduksi antara abad ke-9 hingga ke-14 Masehi. Gelang-gelang kaca tersebut memiliki variasi dalam warna, teknik, dan pola hiasan, dan ditemukan dalam jumlah besar di situs-situs Islam yang terletak di kawasan yang berbatasan dengan Laut Tengah bagian timur, Laut Merah, dan Samudra Hindia.

Penelitian serius mengenai kaca Islam ini dimulai sejak tahun 1970. Antara tahun 1985–1996, di situs al-Tur, Semenanjung Sinai, ditemukan sekitar 3.000 gelang kaca yang berasal dari abad ke-14 hingga ke-20 Masehi. Tidak diragukan bahwa kajian mendalam terhadap bahan-bahan ini, terutama untuk menentukan tanggal dan wilayah produksinya, merupakan langkah penting dalam sejarah penelitian gelang kaca. Pembahasan tentang *Islamic Glass*

juga dikemukakan oleh Yaren Goein dalam artikelnya berjudul "Islamic Glass Vessels." Ia menulis bahwa wadah kaca Islam dari periode awal ditemukan melalui penggalian di Ramla dan telah dianalisis secara kimiawi. Kaca-kaca yang ditemukan di Ramla ini diidentifikasi berasal dari periode Umayyah pada abad ke-7 hingga ke-8 Masehi.

Sementara itu, J. Henderson dalam tulisannya berjudul "Radical Change in Islamic Glass Technology" menjelaskan bahwa proyek industri kaca Islam berpusat di Raqqa dan berkembang sepanjang sekitar dua kilometer antara abad ke-8 hingga ke-12 Masehi. Al-Raqqa menjadi pusat industri terkenal pada masa Khalifah Harun al-Rasyid. Industri di al-Raqqa memproduksi kaca sekaligus tembikar. Bukti produksi kaca ditemukan di Tell Zujaj, sebuah bengkel industri kaca yang memiliki dua tungku pembakaran, tiga ruang berbentuk bench setinggi 1,3 meter, serta alat peniup dan pembentuk kaca, di samping pecahan-pecahan kaca yang berasal dari periode Abbasiyah.

Kajian ini menunjukkan asal-usul serta persebaran *Islamic Glass* ke berbagai belahan dunia, termasuk ke Indonesia, sekaligus memperlihatkan bahan baku dan teknologi pembuatannya. Kaca tertua dari periode Islam diyakini berasal dari kawasan Khorasan (Persia) sejak abad ke-8 Masehi, yakni pada masa awal kekuasaan Islam.

b. Keramik dan Tembikar Islam

Pecahan keramik ini berasal dari Iran (Persia) dan diperkirakan berasal dari abad ke-8 atau ke-9 Masehi. Jenisnya adalah *opaque glazed wares* (OGW) dengan hiasan *lustre* berwarna emas. Bahan seperti ini tergolong sangat langka di kawasan Asia Tenggara. Pecahan keramik dan tembikar tersebut ditemukan di Situs Desa Jago-Jago, Situs Bulu Cina, dan Situs Kota Cina.

Gambar 1.9 Bagian depan (kiri) dan bagian belakang (kanan) dari keramik dan tembikar islam.
Sumber: Koleksi Museum Sejarah Al-Qur'an Sumatera Utara.

Botol-botol kecil ini merupakan jejak peradaban kaca dari Timur Tengah yang dibawa oleh para pedagang ke situs-situs kuno di pantai barat Sumatera Utara. Diperkirakan botol-botol tersebut berasal dari abad ke-7 hingga ke-10 Masehi. Karena sifatnya yang mudah pecah, kaca dalam kondisi utuh sangat sulit ditemukan. Museum Al-Qur'an Sumatera Utara beruntung dapat mengoleksi lima botol asal Timur Tengah tersebut.

Gambar 1.8 Botol ini memiliki bobot 104,61 gr, dengan tinggi : 54, 07 mm dan lebar : 47,98 mm.
Sumber: Koleksi Museum Sejarah Al-Qur'an Sumatera Utara.

d. Alembik dan Peralatan Farmasi Islam

Artefak Islam atau Timur Dekat Kuno yang ditemukan di Badiri, Tapanuli Tengah ini, menurut berbagai literatur, diketahui pernah digunakan antara abad ke-6 hingga abad ke-12 Masehi. Salah satu contohnya adalah bentuk bejana kaca yang belum banyak dikaji,

seperti gelas alembik, corong, atau gelas bekam, yang memiliki bodi hemisfer bagian dalam dengan pinggiran bergulung serta gagang batang panjang, semuanya terbuat dari kaca tembus pandang. Nama alembic berasal dari kata Arab *al-anbīq* (yang berarti "penyuling") dan kata Yunani *ambix* (yang berarti "cawan").

Para ahli mengemukakan tiga kemungkinan fungsi alembik, yaitu untuk keperluan medis, kimia, atau pengolahan makanan. Mengingat ukurannya yang kecil, pada masa lampau alembik mungkin digunakan untuk memberikan obat atau makanan dalam dosis kecil, misalnya kepada bayi. Selain itu, menurut sumber literatur kedokteran Arab berjudul *al-Taṣrīf li-man ʿajiza ʿan al-ta'līf* karya Abu al-Qasim al-Zahrawi (936–1030 M), bejana bekam seperti ini terkadang digunakan untuk menyedot udara dari tubuh pasien. Di sisi lain, alembik juga diyakini digunakan dalam proses penyulingan untuk pembuatan parfum maupun dalam praktik alkimia yang bersifat magis.

Alembik dalam bahasa Arab الأنبيق (*al-anbīq*) dan bahasa Yunani *ἄμβιξ* (ambix) yang berarti "cangkir" atau "piala", merupakan alat penyuling alkimia yang terdiri atas dua bejana yang dihubungkan dengan sebuah tabung dan digunakan untuk mendistilasi bahan kimia.

Alat distilasi atau alembik terdiri dari tiga bagian utama: 1. Labu (Arab: *qar'a*; Yunani: *βίκος*), yaitu panci penyuling yang berisi cairan yang akan didistilasi dan dipanaskan dengan api. 2. Kepala atau topi (Arab: *anbīq*; Yunani: *ἄμβιξ*), yang dipasang pada mulut labu untuk menerima uap, dilengkapi dengan tabung miring ke bawah (Yunani: *σωλήν*) yang mengarah ke wadah penampung. 3. Penerima (Arab: *qābila*; Yunani: *ἄγγος* atau *φιάλη*), yaitu wadah yang menampung hasil kondensasi. *Anbīq* juga disebut sebagai *ra* (kepala) dari labu. Cairan di dalam labu dipanaskan atau direbus hingga menghasilkan uap; uap tersebut kemudian naik ke *anbīq*, mendingin saat bersentuhan dengan dinding, mengembun, dan mengalir melalui moncong menuju wadah penerima.

Alembik modern berfungsi sebagai panci penyuling yang digunakan untuk menghasilkan minuman suling. *Ambix* karya Dioscorides (dijelaskan dalam De Materia Medica) merupakan penutup berbentuk helm untuk mengumpulkan raksa kental. Bagi Athenaeus (~225 M), alembik merupakan sejenis botol atau labu. Dalam konteks kimia selanjutnya, istilah ini merujuk pada berbagai bagian dari perangkat penyulingan minyak mentah.

Gambar alembik ditemukan dalam karya-karya *Cleopatra the Alchemist, Synesius, dan Zosimos dari Panopolis*. Terdapat dua jenis alembik berdasarkan jumlah penerima, yakni dibikos (dua penerima) dan tribikos (tiga penerima). Menurut Zosimos dari Panopolis, alembik pertama kali ditemukan oleh Mary the Jewess. Alembik juga dideskripsikan oleh Ibn al-'Awwām dalam bukunya *Kitāb al-Filāḥa* (Book of Agriculture), di mana ia menjelaskan proses distilasi air mawar, antara lain sebagaimana disebutkan dalam *Mafātīḥ al-ʿUlūm* (Key of Sciences) karya al-Khwarizmi dan *Kitāb al-Asrār* (Book of Secrets) karya al-Razi. Beberapa ilustrasi alembik juga muncul dalam terjemahan Latin dari karya-karya yang dikaitkan dengan Geber.

e. Peralatan Alat Medis

Berbagai peralatan kuno berukuran relatif kecil yang ditemukan di Pantai Barat Tapanuli Tengah merupakan peralatan medis dan farmasi dunia Islam kuno. Artefak sejenis juga ditemukan dalam berbagai ekskavasi di situs-situs kuno di kawasan Timur Tengah. Berdasarkan telaah literatur, peralatan medis dan farmasi kuno seperti ini dikoleksi di Museum Islam, Istanbul (Turki). Koleksi Museum Al-Qur'an Sumatera Utara terkait peralatan medis dan farmasi tersebut berjumlah sekitar 20 artefak yang masih memerlukan identifikasi lebih lanjut.[54]

54 Ilhan Rayfatsyah Rangkuti, "Temuan Kaca Islam Abad ke-7-10 Masehi di Situs Bongal Desa Jago-Jago Kecamatan Badiri Kabupaten Tapanuli Tengah" (Skripsi, Universitas Negeri Medan, 2024).

Gambar 1.10 Peralatan medis dan farmasi dunia islam kuno.
Sumber: Koleksi Museum Sejarah Al-Qur'an Sumatera Utara.

E. KAPUR DAN REMPAH AROMATIKA ENDEMIK NUSANTARA

Masih terkait dengan rempah, salah satu produk yang perlu mendapat perhatian khusus adalah kapur. Kapur merupakan jenis komoditas aromatika yang banyak ditemukan di kawasan pantai barat Sumatra. Hingga kini, kawasan pantai barat Sumatra dikenal sebagai pusat endemis tumbuhnya pohon-pohon kapur yang telah lama dikenali masyarakat lokal. Istilah "kapur barus" merupakan contoh nyata dari hal tersebut: produk kapur diasosiasikan dengan satu daerah, yakni Barus di pantai barat Sumatra, yang memiliki peran penting dalam sejarah Nusantara, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Bahkan, dengan mempertimbangkan asal produk yang hanya ditemukan di pulau tersebut, dapat diasumsikan bahwa kata kapur (*kāfūr*) dalam Al-Qur'an (QS 76:5), yang dimaknai

sebagai "beraroma harum dan enak rasanya", merupakan wujud dari kontak dagang dan jaringan sosio-kultural antara Nusantara dengan dunia Muslim, khususnya Timur Tengah, yang menjadikan orang Arab akrab dengan komoditas kapur.

Berbagai tafsir menjelaskan bahwa makna kata *kāfūr* adalah sebuah mata air surga yang airnya jernih, baunya harum, dan rasanya lezat. Keharuman tersebut diibaratkan sebagai wewangian yang digunakan oleh orang Arab. Hal ini juga ditafsirkan bahwa hamba Allah yang berbuat baik ketika di dunia, karena ketaatannya, akan diberi minuman dari air surga yang lezat dan harum seperti wewangian. Sebagian ulama berpendapat bahwa *kāfūr* dalam ayat tersebut diartikan sebagai jenis wangi-wangian. Selain digunakan sebagai wewangian, kapur juga dimanfaatkan dalam prosesi keagamaan, termasuk untuk pengawetan jenazah atau menghilangkan bau pada jenazah.

Selain dalam Al-Qur'an, kata kapur juga disebutkan dalam beberapa hadis. Salah satu hadis yang berkaitan dengan aromatika adalah hadis riwayat Muslim tentang tata cara memandikan jenazah. Dalam hadis tersebut disebutkan bahwa ketika salah satu putri Nabi Muhammad wafat, beliau bersabda: "Mandikanlah ia dengan air yang dicampur daun bidara sebanyak tiga kali, lima kali, atau lebih jika kalian anggap perlu, dan jadikanlah yang terakhir dengan kapur atau air yang dicampur sedikit kapur." (HR. Muslim No. 1180).[55]

Kapur sebagai bagian dari ritual memandikan jenazah juga disebut dalam riwayat wasiat 'Amr bin al-'Ash menjelang wafat. Ia berpesan, "Jika aku meninggal, mandikanlah aku dengan bilangan ganjil; dan pada bilasan terakhir tambahkanlah kapur pada air yang digunakan untuk memandikanku."[56] Dalam hadis lain, kapur juga digunakan sebagai bahan wewangian oleh sahabat Nabi, Ibnu

---

55 Abu Bakar Said dan Aswandi Anas, *Kāfūr: Aromatika Alami Asal Indonesia untuk Dunia Islam Masa Umayyah dan Abbasiyah (Abad 7 M - 13 M)* (Surakarta: PT Media Literasi Nesia, 2023), 3.

56 Said dan Anas, *Kāfūr: Aromatika Alami Asal Indonesia untuk Dunia Islam Masa Umayyah dan Abbasiyah (Abad 7 M - 13 M)*, 3.

'Umar, ketika ber-istijmār menggunakan kayu *'ūd* (gaharu) yang belum diproses, ditambah sedikit kapur, seraya berkata bahwa demikianlah Rasulullah dahulu ber-*istijmār*.[57]

Secara etimologis, kata *kāfūr* dalam bahasa Arab merupakan serapan dari bahasa Melayu "kapur", meskipun terdapat istilah serupa seperti karpura dalam bahasa Sanskerta dan kapor dalam bahasa Khmer. Sumber historis tertua yang memuat istilah kapur terdapat dalam Al-Qur'an (QS 76:5), dengan terjemahan: "Sesungguhnya orang-orang yang berbuat kebajikan akan minum dari gelas yang campurannya air kapur.[58]

Keberadaan bangsa Arab Quraisy menjadi salah satu faktor penting dalam tersebarnya kapur ke berbagai belahan dunia. Mengacu pada Al-Qur'an (QS 106:1–2), orang-orang Quraisy memiliki kebiasaan bepergian pada musim dingin dan musim panas untuk berniaga. Pada musim panas mereka pergi ke Syam (Palestina), dan pada musim dingin ke Yaman untuk membeli komoditas dari Timur Jauh. Kebiasaan ini membuat mereka menjalin hubungan dagang antara pesisir Jazirah Arab dan dunia Timur sejak lama. Komoditas yang diperdagangkan dari wilayah Timur untuk konsumsi masyarakat Jazirah Arab antara lain berbagai bahan wewangian dan rempah aromatika, seperti kapur, getah kemenyan, dan gaharu (*'ūd*).[59]

Kapur yang digunakan umat Islam sebagaimana disebut dalam beberapa hadis merujuk pada bahan-bahan aromatika alami yang digambarkan dengan istilah *raiḥān*, yang berarti "wewangian dari surga".[60] Salah satu rujukannya terdapat dalam hadis riwayat Muslim No. 4183: "Barang siapa yang ditawarkan kepadanya tanaman

---

57 Said dan Anas, *Kāfūr: Aromatika Alami Asal Indonesia untuk Dunia Islam Masa Umayyah dan Abbasiyah (Abad 7 M - 13 M)*, 3.

58 Said dan Anas, *Kāfūr: Aromatika Alami Asal Indonesia untuk Dunia Islam Masa Umayyah dan Abbasiyah (Abad 7 M - 13 M)*, 3.

59 Said dan Anas, *Kāfūr: Aromatika Alami Asal Indonesia untuk Dunia Islam Masa Umayyah dan Abbasiyah (Abad 7 M - 13 M)*, 1–2.

60 "Raihan," t.t., https://en.wikipedia.org/wiki/Raihan Diakses pada 2 Mei 2025. *(wewangian alami, maka janganlah dia menolaknya, karena ia ringan untuk dibawa lagi harum baunya).*

raihan, maka janganlah ia menolaknya, sebab sesungguhnya raihan itu ringan dibawa dan harum baunya." (HR. Muslim No. 4183).

Pohon kapur juga disebut dalam korespondensi Raja as-Shin kepada Amirul Mukminin Mu'awiyah bin Abi Sufyan, dalam surat yang menggambarkan dirinya sebagai "raja segala raja" yang memiliki istal berisi seribu gajah. Disebutkan bahwa istananya dibangun dari batu bata emas dan perak, serta kekuasaannya meliputi dua sungai yang mengairi tanaman gaharu. Meskipun dalam deskripsi tersebut pohon kapur tidak disebut secara eksplisit, sumber lain mencatat keberadaan pohon kapur yang aromanya dapat tercium hingga jarak dua puluh mil. Korespondensi maharaja ini dikutip oleh Al-Qadhi Ar-Rasyid bin Az-Zubair (w. abad ke-5 H) dalam kitab sejarah Islam yang mencatat pertukaran hadiah antarpenguasa.[61]

Dari catatan tersebut tergambar beberapa ciri tanaman kapur di Pulau Sumatra: pohonnya tinggi dan besar hingga dianalogikan mampu menaungi seratus orang. Populasinya yang melimpah juga disiratkan dalam surat tersebut. Dikisahkan bahwa wilayah maharaja itu berada di kawasan dengan habitat dua tanaman harum—kapur dan gaharu—yang wanginya tercium hingga dua puluh mil. Hal ini menunjukkan bahwa pada masa itu pohon kapur masih tumbuh subur dalam jumlah melimpah di Pulau Sumatra, sehingga aroma harumnya dapat tercium dari jarak yang sangat jauh..[62]

---

61 "Raihan." Al-Qāḍī al-Rashīd ibn al-Zubayr berkata, "Raja As-Shin menulis surat kepada Muʿāwiyah ibn Abī Sufyān, yang berisi: Dari Raja segala raja yang dilayani oleh putri keturunan seribu raja, yang istananya dibangun dari batu bata emas, yang di dalam istalnya terdapat seribu gajah, dan yang tanahnya dialiri dua sungai yang mengalirkan gaharu dan kafur, yang aromanya tercium hingga jarak dua puluh mil. Kepada raja Arab yang menyembah Allah semata dan tidak menyekutukan-Nya. *'Ammā ba'du*. Aku telah mengirim hadiah kepadamu, yang sejatinya bukanlah hadiah melainkan sekadar cinderamata. Kirimkanlah kepadaku seseorang yang dapat menerangkan halal dan haram kepadaku sesuai ajaran Nabi kalian. Salam.'" Hadiah tersebut berupa sebuah kitab yang berisi rahasia-rahasia ilmu mereka. Berdasarkan kitab itu, ia mampu menciptakan berbagai benda yang menakjubkan.

62 "Raihan," 29–31. 29-31

Korespondensi tersebut juga menunjukkan bahwa habitat kapur dan gaharu telah melimpah di Sumatra sejak dahulu, dan keduanya tumbuh berdampingan. Dari sini tersirat bahwa perniagaan kapur Sumatra telah dikenal sejak masa lampau, bahkan sebelum abad ke-8, pada masa maharaja yang berkuasa di wilayah Melayu. Abu Bakar Said dan Aswandi Anas menulis bahwa "telah lama hutan-hutan di pedalaman Sumatra menjadi tempat perburuan global gaharu dan kapur yang bernilai tinggi." Penyebutan kapur dan gaharu secara khusus bahkan menjadi simbol dan ciri khas wilayah kekuasaan maharaja yang disebut memiliki "dua sungai besar yang mengairi kawasan habitat pohon-pohon kapur dan gaharu.".[63]

Pulau Sumatra secara geografis memiliki banyak sungai besar yang mengalir ke laut, di antaranya Sungai Singkil (Lae Soraya) di Aceh, Sungai Batang Gadis dan Sungai Batang Natal di Sumatra Utara, serta Sungai Kampar dan Sungai Batanghari di Jambi. Di antara daerah aliran sungai tersebut diidentifikasi habitat alami pohon kapur dan pohon gaharu (*Aquilaria malaccensis*). Hal serupa juga ditemukan di muara Pinangsori, Tapanuli Utara (Sumatra Utara), yang terletak tak jauh dari garis pantai Teluk Tapanuli, di mana populasi kapur tumbuh berdekatan dengan pohon-pohon gaharu.[64]

Terkait dengan kapur barus yang telah disebut sebelumnya, beberapa hal berikut penting dijelaskan. Dalam catatan *Seminar Sedjarah Masuknja Islam ke Indonesia* (1963, Medan) disebutkan bahwa Barus atau Baros merupakan bandar dagang di pesisir barat Sumatra Utara yang dahulu bernama Fansuri. Kapur yang dihasilkan di sekitar daerah tersebut, yakni kapur barus atau kamper, telah lama terkenal hingga ke India karena mutunya yang tinggi. Oleh karena itu, Pulau Sumatra dalam literatur India disebut Karpuradwipa, yang berarti "Pulau Kapur (Barus)". Pelabuhannya yang terkenal ialah Baroukacha, yakni Baros sekarang, yang

63 Said dan Anas, *Kāfūr: Aromatika Alami Asal Indonesia untuk Dunia Islam Masa Umayyah dan Abbasiyah (Abad 7 M - 13 M)*, 31.

64 Said dan Anas, *Kāfūr: Aromatika Alami Asal Indonesia untuk Dunia Islam Masa Umayyah dan Abbasiyah (Abad 7 M - 13 M)*, 31.

dalam literatur Arab disebut Fansur. Catatan seminar tersebut juga mengutip perjalanan Marco Polo pada tahun 1292, di mana pengembara asal Italia itu menulis bahwa nilai kapur dari Barus sama dengan nilai emas; demikianlah tingginya apresiasi terhadap hasil bumi dari daerah tersebut.[65]

Lebih jauh, catatan Seminar 1963 juga memuat sejumlah data yang mendukung asumsi bahwa Islam pertama kali masuk ke Nusantara melalui Barus, yang ditandai oleh: 1. Berita tentang jalur perniagaan dunia kapur dari Sumatra ke Eropa; 2. Penamaan kapur yang berbeda-beda namun serupa di berbagai negara dalam jalur perdagangan Barat–Timur; dan 3. Keberadaan komunitas Arab di Pulau Sumatra sejak tahun 671 M (sekitar 51 H), sebagaimana ditandai dengan batu nisan di Barus bertanggal 48 H/661 M. Data tersebut sejalan dengan catatan pengembara Tiongkok, I-Tsing, pada tahun 671 M, yang menyebut sebuah kerajaan bernama *Polcu Cho* dalam pelayarannya dari Barat ke Timur sebelum mencapai *Molo-jeuo* atau Sriwijaya. *Polcu Cho* diyakini sebagai transliterasi dari Baros atau Barus.[66] Hal yang sangat penting dari catatan perjalanan I-Tsing adalah keberadaan komunitas Muslim di bandar-bandar dagang Sumatra pada abad ke-7. I-Tsing mencatat adanya permukiman bangsa Arab yang cukup banyak, bahkan seorang Arab diangkat oleh raja menjadi ketua komunitas khusus di bandar dagang kerajaan, sebagaimana akan dijelaskan pada bab berikutnya.

F. REMPAH NUSANTARA DAN PERTEMUAN BUDAYA

Dalam karyanya yang monumental *Early Indonesian Commerce: Origins of Srivijaya*, Wolters banyak mengulas gambaran awal perdagangan maritim Nusantara yang berkembang pesat sejak abad ke-7 M. Menurutnya, letak geografis kepulauan Melayu serta ketersediaan berbagai produk unggulan berperan besar dalam mendorong perubahan signifikan terhadap perdagangan maritim

65 Mohammad Said, *Risalah Seminar Sedjarah Masuknja Islam ke Indonesia* (Medan: Panitia Seminar Sedjarah Masuknja Islam ke Indonesia, 1963), 62–63.

66 Said, *Risalah Seminar Sedjarah Masuknja Islam ke Indonesia*, 63.

global di kawasan Samudra Hindia.[67] Perubahan dalam jaringan perdagangan Samudra Hindia tersebut berkaitan erat dengan perkembangan di kawasan Timur Tengah sejak abad ke-7 M, yang pada masa itu tampil sebagai wilayah dengan perekonomian paling dinamis dalam jejaring maritim dunia. [68] Guncangan demografis yang terjadi sejak masa awal Islam menimbulkan perubahan besar dan jangka panjang terhadap peningkatan daya beli, upah, serta pendapatan per kapita di kawasan Timur Tengah.[69]

Salah satu aspek penting dalam konteks ini adalah penggunaan parfum dan bahan aromatika. Umat Muslim telah mengonsumsi wewangian dalam kehidupan sehari-hari sejak abad ke-7 M. Karena itu, permintaan terhadap komoditas aromatika dari dunia Timur semakin meningkat seiring berkembangnya masyarakat Islam pada masa awal tersebut. Ditambah lagi dengan tingginya permintaan terhadap berbagai hasil produksi dari kawasan pesisir Laut Mediterania. Aktivitas perdagangan yang semakin intens membuka peluang besar bagi terjalinnya hubungan antarnegara.[70] Dampak lain dari iklim keterbukaan yang dikembangkan dunia Islam adalah meningkatnya perekonomian di negeri-negeri pesisir Samudra Hindia sejak abad ke-7 M.

Dari hasil penelitian ekskavasi di Situs Bongal telah ditemukan berbagai ekofak yang berkaitan erat dengan komoditas rempah-rempah asal Indonesia. Sebanyak tujuh biji-bijian dengan beragam ukuran dan bobot total mencapai 8,1 gram ditemukan dari lubang-lubang galian ekskavasi di situs tersebut. Hasil identifikasi terhadap ketujuh biji-bijian yang ditemukan dalam empat (4) lubang galian ekskavasi menunjukkan bahwa biji-bijian tersebut terdiri atas empat jenis komoditas rempah, yaitu kemiri (*Aleurites moluccanus*),

---

67 Wolters, *Early Indonesian Commerce: A Study of the Origins of Srīvijaya*, 8.

68 Evket Pamuk dan Maya Shatzmiller, *Plagues, Wages, and Economic Change in the Islamic Middle East, 700–1500* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 317.

69 Pamuk dan Shatzmiller, *Plagues, Wages, and Economic Change in the Islamic Middle East, 700–1500*, 317.

70 ´Uthmān, *Tijārah al-Mu□□ al-Hindī fī ´A□r al-Siyādah al-Islāmiyyah 41–904 H/661–1498 M*, 2.

kapulaga Jawa (*Amomum compactum*), keluwak (*Pangium edule*), dan pala (*Myristica fragrans*).[71]

Gambar 1.11 Cangkang kemiri.
Sumber: Balai Arkeologi Sumatera Utara.

Biji buah pala (*Myristica fragrans*) ditemukan pada kotak TP-6 pada kedalaman spit ⑥ (150 cm dari SDP). Cangkang kemiri (*Aleurites moluccanus*) ditemukan pada kotak TP-2 dengan kedalaman spit ⑧ (200 cm dari SDP). Kapulaga ditemukan pada kotak TP-7 pada kedalaman spit ⑧ (200 cm dari SDP), sedangkan keluwak (*Pangium edule*) ditemukan pada kotak TP-5 pada kedalaman spit ⑧ (200 cm dari SDP).[72] Hasil uji pertanggalan karbon terhadap sampel cangkang kemiri yang ditemukan di TP-2 menunjukkan bahwa cangkang tersebut berasal dari rentang masa 889 M–974 M (abad ke-9–10 M).[73] Data selengkapnya mengenai ekofak rempah-rempah dapat dilihat pada Tabel 1.[74]

71 Ery Soedewo, *Tabel Rekapitulasi Temuan Resin Hasil Ekskavasi Situs Bongal 2021-2022* (Jakarta: Badan Riset Inovasi Nasional, 2022).

72 Soedewo, *Tabel Rekapitulasi Temuan Resin Hasil Ekskavasi Situs Bongal 2021-2022*.

73 Soedewo, *Tabel Rekapitulasi Temuan Resin Hasil Ekskavasi Situs Bongal 2021-2022*.

74 Soedewo, *Tabel Rekapitulasi Temuan Resin Hasil Ekskavasi Situs Bongal 2021-2022*.

Biji buah pala (kiri) dari TP-6 & kapulaga dari TP-7 (kanan)

Gambar 1.12 Biji buah pala dan kapulaga.
Sumber: Balai Arkeologi Sumatera Utara.

Tabel 1.1 Temuan Biji-bijian Hasil Ekskavasi Situs Bongal 2021-2022

No.	Kotak Gali	Spit (Kedalaman)	Jenis Temuan	Jumlah	Bobot (gr)	Pertanggalan AMS
1	TP-2	8 (200 cm)	Kemiri	2	1,5	889 – 974 M
2	TP-5	8 (200 cm)	Keluwak	1	1,2	-
3	TP-6	6 (150 cm)	Pala	1	3,3	-
4	TP-7	8 (200 cm)	Kapulaga	3	2,1	-
5	TP-2		Pinang	1	3,2	650 – 710 M
			JUMLAH	7	8,1	-

Selain temuan berupa rempah-rempah, hasil penelitian di Situs Bongal juga menemukan sebanyak 75 gumpalan resin atau getah alami yang telah mengeras, dengan berat total mencapai 647,4 gram. Matriks tempat ditemukannya rempah-rempah sama dengan lokasi ditemukannya resin, yakni berasal dari enam (6) kotak galian ekskavasi, di antaranya kotak TP-2, TP-7, TP-8, dan TP-10.[75] Untuk memastikan pertanggalan getah yang telah mengeras tersebut, dua sampel dari kotak TP-2 dikirim ke Radiocarbon *Dating Laboratory*, *The University of Waikato*, Selandia Baru.[76] Hasil analisis pertanggalan absolut terhadap kedua sampel getah yang

75 Soedewo, *Tabel Rekapitulasi Temuan Resin Hasil Ekskavasi Situs Bongal 2021-2022*.

76 Soedewo dkk., "History of the West Coast of North Sumatra before Barus: Preliminary Result of Archaeological Research at the Bongal Settlement Site."

telah mengeras itu menunjukkan rentang waktu antara tahun 680 M–750 M dan 770 M–890 M (lihat Tabel 2).[77]

Tabel 1.2 Temuan Resin Hasil Ekskavasi Situs Bongal 2021-2022

No.	Kotak Gali	Spit (Kedalaman)	Jenis Temuan	Jumlah	Bobot (gr)	Pertang-galan AMS	Pertanggalan Temuan Sekonteks
1	TP-1	4 (100 cm)	Kemenyan	1	2,1		
2	TP-1	5 (125 cm)	Kemenyan	1	3,3		
3	TP-2	11 (275 cm)	Kamper	1	1,0	770 – 890 M	
4	TP-2	13 (325 cm)	Kamper	1	25,4	665 – 720 M	
5	TP-5	2 (50 cm)	Kemenyan	1	1,9		
6	TP-5	8 (200 cm)	Kemenyan	1	4,2		889 – 974 M (cangkang kemiri)
7	TP-7	5 (125 cm)	Kemenyan	1	6,6	-	
8	TP-7	6 (150 cm)	Kemenyan	1	2,2	-	
9	TP-7	6 (150 cm)	Kemenyan	1	72,0	-	
10	TP-7	7 (175 cm)	Kemenyan	4	6,8	-	
11	TP-7	8 (200 cm)	Kemenyan	6	124,0	-	
12	TP-7	8 (200 cm)	Kemenyan	7	23,4	-	
13	TP-8	11 (275 cm)	Kamper	34	334,0	-	798- 883 M (pasak kayu)
14	TP-10	2 (50 cm)	Damar	14	40,0	-	
15	TP-10	3 (75 cm)	Damar	1	0,5	-	
			JUMLAH	75	647,4	-	

Untuk memastikan jenis getah atau resin yang diperoleh dari hasil ekskavasi, sebanyak 14 sampel dianalisis sifat fisik dan kandungan fitokimianya menggunakan GCMS (*Gas Chromatography and Mass Spectroscopy*) dan FTIR (*Fourier Transform Infrared Spectroscopy*). Analisis ini dilakukan untuk mengidentifikasi komponen penyusun getah yang telah mengeras. Uji tersebut dilakukan oleh peneliti dari Pusat Riset Biomassa dan Bioproduk

77 Soedewo dkk., "History of the West Coast of North Sumatra before Barus: Preliminary Result of Archaeological Research at the Bongal Settlement Site."

– Badan Riset dan Inovasi Nasional (BRIN). Hasil identifikasi menunjukkan bahwa getah yang telah mengeras berasal dari pohon-pohon keluarga Dipterocarpaceae, antara lain *Shorea*, *Vatica*, dan *Dryobalanops* (Aswandi, 2022).[78]

Sebelum dianalisis, resin/getah diencerkan terlebih dahulu dalam larutan etanol sehingga diperoleh emulsi minyak. Emulsi ini kemudian dilarutkan kembali hingga konsentrasi 1–5% untuk memudahkan identifikasi komponen penyusun resin/damar yang telah mengeras.[79] Berdasarkan hasil analisis fitokimia menggunakan GCMS, beberapa senyawa penentu yang ditemukan antara lain (-)-camphor, borneol, α-pinene, dan β-caryophyllene.[80] Senyawa camphor dan borneol merupakan unsur yang terdapat pada minyak dan getah kafur, yang oleh masyarakat lokal disebut *ombil*. Hal ini menunjukkan bahwa sampel getah yang telah mengeras dari TP-2 dan TP-8 berasal dari pohon kafur (*Dryobalanops aromatica*).[81]

78 Aswandi, *Kafur dan Damar dari Abad VII-IX Masehi Hasil Ekskavasi di Situs Bongal* (Jakarta: Pusat Riset Biomassa dan Bioproduk – Badan Riset dan Inovasi Nasional RI, 2022), 3.

79 Aswandi, *Kafur dan Damar dari Abad VII-IX Masehi Hasil Ekskavasi di Situs Bongal*, 4.

80 Aswandi, *Kafur dan Damar dari Abad VII-IX Masehi Hasil Ekskavasi di Situs Bongal*, 4.

81 A Aswandi dan C R Kholibrina, "New insights into Sumatran camphor (Dryobalanops aromatica Gaertn) management and conservation in western coast Sumatra, Indonesia," *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science* 739, no. 1 (April 2021): 012061, https://doi.org/10.1088/1755-1315/739/1/012061.

Resin Kapur Barus
(*Dryobalanops aromatica*) TP-2

Gambar 1.13 Kapur barus.
Sumber: Balai Arkeologi Sumatera Utara.

Selain getah kafur, dari kawasan Situs Bongal juga telah ditemukan jenis getah lain dari kotak penggalian TP-1, TP-5,[82] dan TP-7.[83] Hasil identifikasi ketiga sampel resin atau getah dari ketiga lobang ekskavasi ini menunjukkan bahwa getah tersebut berasal dari pohon kemenyan (*Styrax benzoin*). Terdapat pula temuan getah atau resin dengan komposisi berbeda. Hasil identifikasi dari kotak galian TP-10 menunjukkan bahwa getah tersebut berasal dari jenis kayu meranti (*Shorea spp*.).

Resin Kemenyan (*Styrax benzoin*) TP-1

Gambar 1.14 Kemenyan.
Sumber: Balai Arkeologi Sumatera Utara.

82 Pada kedalaman 50 cm dan 200 cm dari permukaan tanah. Soedewo dkk., "History of the West Coast of North Sumatra before Barus: Preliminary Result of Archaeological Research at the Bongal Settlement Site."

83 Pada kedalaman 125 cm – 200 cm dari permukaan tanah. Soedewo dkk., "History of the West Coast of North Sumatra before Barus: Preliminary Result of Archaeological Research at the Bongal Settlement Site."

Keberadaan alat-alat distilasi berupa *alembik* yang telah ditemukan oleh masyarakat penambang emas di kawasan Situs Bongal menjadi petunjuk berharga bahwa wilayah ini pernah menjadi tempat produksi material wewangian bernilai ekonomi tinggi pada masanya. Temuan ini memberikan indikasi penting tentang aktivitas ekonomi yang dihasilkan dari pengolahan kayu beraroma asal Pulau Sumatra (Soedewo & Hendrawan, 2023).[84] Hal ini diperkuat oleh temuan botol-botol parfum dengan model khas yang memiliki kemiripan dengan temuan serupa dari kawasan Asia Barat.

Gambar 1.15 Bronze Perfume Bottle, Abbasid Period, (Height 17.8 cm; diameter 10.7 cm). Sumber: Koleksi The Elsabah Collection. Inv no: LNS 608 M.

Gambar 1.16 Bronze Perfume Bottle, Abbasid Period, Temuan Situs Bongal. (Height 17.8 cm; diameter 10.7 cm). Sumber: Koleksi Museum Abad Satu Hijriyah, Surakarta.

Temuan arkeologis berupa getah maupun rempah-rempah dari hasil penggalian di Situs Bongal memberikan bukti terbaru bahwa komoditas aromatika asal Indonesia telah diperdagangkan secara reguler oleh masyarakat Nusantara sejak abad ke-7 M. Bukti-bukti ini memperkuat fakta historis yang tercatat dalam catatan geografer

84 Soedewo dkk., "History of the West Coast of North Sumatra before Barus: Preliminary Result of Archaeological Research at the Bongal Settlement Site."

dunia Islam, yang banyak mendokumentasikan perdagangan komoditas aromatika unggulan dari kepulauan Indonesia pada masa tersebut.

G. INDONESIA TUJUAN PELAYARAN MARITIM GLOBAL

Rute pelayaran maritim dari Semenanjung Arab menuju China mengharuskan para pelayar melewati kepulauan Indonesia. Haurani (1963) menulis bahwa bukti-bukti perdagangan langsung orang-orang Tiongkok ke Teluk Persia sejak abad ke-7 M masih sangat terbatas. Hanya sedikit bukti yang menunjukkan kapal-kapal asal China telah berlayar langsung ke Samudra Hindia atau ke Siraf pada abad ke-7 hingga ke-10 M.[85]

Catatan dari sumber Muslim umumnya menyatakan bahwa tidak semua pelayar dari Dunia Islam melanjutkan pelayaran mereka hingga ke China. India, menurut banyak sumber Muslim, disebut sebagai pijakan pertama bagi kapal-kapal Arab yang akan bertolak menuju Serendib, Fansur (di Pantai Barat Sumatra), dan Pulau Jawa.[86] Hal ini dijelaskan, antara lain, oleh Buzurq bin Shahrīyār (342 H/953 M), seorang nakhoda kapal asal Hormuz yang hidup pada abad ke-10 M, dalam kitabnya yang terkenal berjudul *'Ajā'ib Al-Hind.* Dalam deskripsinya mengenai petualangan rekan seprofesinya bernama kapten Abharah, Buzurq menyebutnya sebagai satu-satunya nakhoda kapal Arab yang berani melanjutkan pelayarannya hingga ke China. Kutipan kisah ini tertulis selengkapnya sebagai berikut:

> "Sebelumnya tidak ada yang berani berlayar ke China, kecuali pelayar Arab yang nekat saja, dan tidak ada yang pernah terdengar ada yang selamat sampai ke China lalu kembali. Selamat ketika berangkat saja sudah suatu keajaiban, apalagi ketika pulang. Aku belum pernah

85 Hourani, *Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times*, 40.

86 ´Uthmān, *Tijārah al-Mu□□ al-Hindī fī ´A□r al-Siyādah al-Islāmiyyah 41–904 H/661–1498 M*.

> mendengar ada petualang yang berlayar ke China, selamat pulang-pergi, kecuali dirinya (Kapten Abharah)." [87]

Dalam kisah lainnya, Buzurq (342 H/953 M) menulis informasi menarik mengenai petualangan rekannya, Muhammad bin Babsyad, yang melakukan pelayaran langsung dari Fansur, di Pantai Barat Sumatra, menuju Oman. Jane Drakard (1989) menafsirkan bahwa data historis tentang pelayaran dari Fansur ke Oman yang dicatat oleh Buzurq ini menunjukkan bahwa kota bandar Fansur memiliki hubungan langsung dengan Timur Tengah.[88] Selengkapnya, catatan Buzurq tertulis sebagai berikut:

> "Suatu ketika Muhammad bin Babsyad bercerita padaku. Ketika ia sedang berlayar dari Fansur (di Pantai Barat Sumatra), hendak pergi ke Oman. Setelah melewati Laut Harkand (Teluk Bengal) memasuki Laut India, ia kemudian menyeberangi Laut India menuju Arab." [89]

Catatan historis dari sumber Muslim di atas memberikan informasi awal mengenai rute pelayaran maritim antara kepulauan Indonesia dan Timur Tengah melalui Samudra Hindia. Catatan ini mendokumentasikan peran strategis Pantai Barat Sumatra dalam kancah maritim global sejak masa lampau. Kawasan kota kosmopolitan di Situs Bongal aktif pada masa yang sezaman dengan perubahan global pada abad ke-7 M. Letaknya yang berada di jantung Samudra Hindia memungkinkan Pulau Sumatra berfungsi sebagai titik perantara penting bagi kapal-kapal yang melintasi jalur antara Timur Tengah, India, Asia Tenggara, dan Cina.

Dari kawasan Situs Bongal juga telah ditemukan beragam pecahan keramik, baik yang berasal dari Asia Barat maupun

---

87 Abu Bakar dan Furqon Al Faiz, *Keajaiban Negeri Emas Zabaj Indonesia dalam Catatan Dunia Islam Masa Abbasiyah*, Cetakan I (Media Literasi Nesia, 2023), 101–27.

88 Jane Drakard, "An Indian Ocean Port: Sources for the Earlier History of Barus," *Archipel* 37 (1989): 53–82.

89 Drakard, "An Indian Ocean Port: Sources for the Earlier History of Barus," 128–32.

pecahan keramik asal China pada masa Dinasti Tang (618–907 M). Data artefaktual dari Situs Bongal tidak hanya mengungkap kondisi awal globalisasi di kawasan ini, tetapi juga menunjukkan kompleksitas ragam artefaknya. Hal ini mengindikasikan bahwa kawasan ini merupakan bekas bandar pelabuhan kosmopolitan yang telah aktif sejak abad ke-7 M. Letak strategis bandar di Situs Bongal, yang menghadap langsung ke Samudra Hindia, berperan penting sebagai pelabuhan tujuan pelayaran, bukan sekadar sebagai tempat singgah sementara.

Temuan keramik Tiongkok kuno di situs-situs arkeologi Indonesia merupakan indikator berharga untuk merekonstruksi kembali rute perdagangan maritim yang pernah terjalin antara Tiongkok, Indonesia, dan Samudra Hindia. Makna artefaktual dari barang-barang perdagangan yang berasal dari luar Indonesia, seperti keramik dan pecahan kaca, tidak dapat dipahami sebagai objek yang berdiri sendiri. Dalam penelitian arkeologi, fungsi pecahan keramik dipandang sebagai bagian dari aliran barang (*flow of goods*) dari tempat produksinya hingga mencapai tangan konsumen.[90]

Jaringan distribusi kekuatan ekonomi dan politik di antara zona-zona perdagangan maritim memiliki potensi besar untuk menafsirkan ulang pentingnya penyebaran keramik Tiongkok di luar China (Miksic, 2022).[91] Artefak perdagangan asal luar Indonesia, seperti keramik China, keramik Asia Barat, maupun kaca-kaca dari Timur Tengah, berperan penting dalam menggambarkan pola atau sistem jaringan ekonomi, khususnya perdagangan jarak jauh antarnegara yang berlangsung di Indonesia.[92] Temuan barang-barang keramik asal China di perairan Indonesia menjadi indikasi awal adanya peran sentral Indonesia dalam kancah maritim global.

---

90 Naniek Harkatiningsih Wibisono, "Aspek Arkeologi dalam Penelitian Keramik," dalam *Orasi Pengukuhan Profesor Riset Bidang Arkeologi*, Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Nasional Badan Penelitian dan Pengembangan Sumberdaya Kebudayaan dan Pariwisata Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, 2006, 6.

91 Wibisono, "Aspek Arkeologi dalam Penelitian Keramik," 180.

92 Wibisono, "Aspek Arkeologi dalam Penelitian Keramik," 7.

Hal ini diperkuat oleh fakta temuan kapal karam di sejumlah wilayah di Indonesia, salah satunya di Belitung. Flecker menyimpulkan bahwa kapal karam Belitung merupakan bangkai kapal Arab.[93] Ekskavasi "Tang Cargo" Belitung dapat dikatakan sebagai tinggalan arkeologi bawah air terbesar di kepulauan Indonesia. Sekitar 60.000 keramik masa Dinasti Tang (618–907 M) ditemukan bersama artefak lain, seperti batangan timah, cermin perunggu, dan lain-lain.[94]

Kapal karam Belitung memberikan data arkeologis terbaru tentang rute perdagangan maritim yang pernah terbentuk antara Timur Tengah, Indonesia, dan China.[95] Temuan lain yang memperkuat fakta ini adalah kapal karam Cirebon. Kapal tersebut selain memuat keramik China, juga membawa gelas-gelas kaca asal Timur Tengah dengan motif khas Islam, serta manik-manik bertuliskan huruf Arab.[96] Hasil identifikasi kayu-kayu kapal karam Cirebon menunjukkan bahwa kapal tersebut merupakan jenis kapal tambuku-terikat Nusantara.[97] Temuan kayu-kayu kapal tambuku-terikat khas Nusantara ini memperjelas fakta bahwa perahu dan kapal tambuku-terikat asal Nusantara telah secara aktif mengangkut atau membawa berbagai komoditas dari China.

Keterlibatan Nusantara dalam jejaring pelayaran maritim global mendorong inovasi dalam pembuatan kapal, teknik navigasi, dan teknologi maritim. Kebutuhan untuk melintasi jarak yang jauh serta menghadapi laut yang tidak dapat diprediksi mendorong pengembangan desain kapal yang mampu bertahan dalam berbagai kondisi lautan. Angin muson yang menyapu wilayah tersebut pada musim-musim tertentu turut

---

93 Wibisono, "Aspek Arkeologi dalam Penelitian Keramik," 119.

94 Michael Flecker dkk., *The Tang Shipwreck; Art and Exchange in the 9th Century* (Singapore: Asian Civilisation Museum, 2017), 107.

95 Flecker dkk., *The Tang Shipwreck; Art and Exchange in the 9th Century*, 118.

96 Kenneth R. Hall, *Indonesia's Evolving International Relationships in the Ninth to Early Eleventh Centuries: Evidence from Contemporary Shipwrecks and Epigraphy* (Ithaca: Cornell University Press, Southeast Asia Program, 2010), 23.

97 Stanov Purnawibowo dkk., *Perahu Kuno dari Situs Bongal dan Jejaring Samudra Hindia pada Milenium Pertama Masehi* (Hasil Penelitian Situs Bongal, 2022).

memfasilitasi perkembangan navigasi. Fakta bahwa perdagangan maritim berlangsung secara berkelanjutan selama berabad-abad menunjukkan bahwa prinsip keseimbangan pasar antara dunia Timur, yang berpusat di Indonesia, dengan dunia Barat telah terbentuk secara mapan sejak abad ke-7 hingga abad ke-13 M.

DAFTAR PUSTAKA

´Uthmān, Shawqī ´Abd al-Qawī. *Tijārah al-Muḥīṭ al-Hindī fī ´Aṣr al-Siyādah al-Islāmiyyah 41–904 H/661–1498 M*. Al-Kuwayt: ´Ālam al-Ma´rifah, 1990.

Agius, Dionisius A. *Classic Ship of Islam: From Mesopotamia to the Indian Ocean*. Leiden-Boston: Brill, 2008.

Ali, Jawwad. *Sejarah Arab Sebelum Islam – Buku 4*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2019.

Aswandi. *Kafur dan Damar dari Abad VII-IX Masehi Hasil Ekskavasi di Situs Bongal*. Jakarta: Pusat Riset Biomassa dan Bioproduk – Badan Riset dan Inovasi Nasional RI, 2022.

Aswandi, A, dan C R Kholibrina. "New insights into Sumatran camphor (Dryobalanops aromatica Gaertn) management and conservation in western coast Sumatra, Indonesia." *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science* 739, no. 1 (April 2021): 012061. https://doi.org/10.1088/1755-1315/739/1/012061.

Bakar, Abu, dan Furqon Al Faiz. *Keajaiban Negeri Emas Zabaj Indonesia dalam Catatan Dunia Islam Masa Abbasiyah*. Cetakan I. Media Literasi Nesia, 2023.

Chaudhuri, K. N. *Trade and Civilisation in the Indian Ocean an Economic History from the Rise of Islam to 1750*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Chuthamas, Suniti. "Arab-Islamic Coins in Thailand: Inscription Analysis and Dating." *Damrong Journal of The Faculty of Archaeology Silpakorn University* 20, no. 2 (2021): 33–38.

Drakard, Jane. "An Indian Ocean Port: Sources for the Earlier History of Barus." *Archipel* 37 (1989): 53–82.

Eger, Asa. *Bronze Surgical Instrument from Tupras Field and the Islamic-Byzantine Medical Trade*. Munster: Ugarit-Verlag, 2017.

Flecker, Michael, Regina Krahl, John Guy, John N. Miksic, Drek Heng, Kan Shuyi, Francouis Louis, dan Qi Dongfang. *The Tang Shipwreck; Art and Exchange in the 9th Century*. Singapore: Asian Civilisation Museum, 2017.

Ḥalīm, Anwar ´Abd al-. *al-Mallāḥah wa ´Ulūm al-Biḥār*. Al-Kuwayt: ´Ālam al-Ma´rifah, 1979.

Hall, Kenneth R. *Indonesia's Evolving International Relationships in the Ninth to Early Eleventh Centuries: Evidence from Contemporary Shipwrecks and Epigraphy*. Ithaca: Cornell University Press, Southeast Asia Program, 2010.

Hallet, Jessica. "Imitation and Inspiration, the Ceramic Trade from China to Basra and Back." *Proceedings of the Unesco Maritim Silk Road Expedition, Goa Conference*, 1990.

Hammond, N. G. L. *Alexander the Great*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Hirth, F. "Chao Ju-Kua, a New Source of Medieval Geography." *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1896, 57–82.

Hirth, Friedrich, dan W. W. Rockhill. *Chau Ju-Kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries, entitled Chu-Fan-Chi*. St. Petersburg: Printing Office of the Imperial Academy of Sciences, 1911.

Hourani, George Fadlo. *Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times*. New York: Octagon Books, 1975.

Islam, Shariful, dan Muhammad Manirul Hoque. "Unpublished Ummayyad and Abbasid Silver Coin in the Bangladesh National Museum." *Journal of the Asiatic Society of Bangladesh (Humanities)* 62, no. 2 (2017): 205–31.

Marsham, Andrew. *Umayyad World*. New York: Routledge, 2022.

Mas´ūdī, Abū al-Ḥasan ´Alī ibn al-Ḥusayn ibn ´Alī al-. *Murūj al-Dhahab wa Ma´ādin al-Jawhar*. Vol. 1. Bayrūt: Dār al-Hijrah, 1989.

Muḥammad, Sharīf. *Jughrāfiyyāt al-Biḥār wa al-Muḥīṭāt*. t.t.

Muqaddasī, Shamsuddīn al-. *Aḥsan al-taqāsīm fī ma´rifat al-aqālīm*. Disunting oleh Muḥammad Amīn al-Dhanāwī. Bayrūt: Dār al-Kutub al-´Ilmīyah, 2002.

———. *Riḥlah al-Muqaddasī: Aḥsan al-taqāsīm fī ma´rifat al-aqālīm*. Disunting oleh Shākir La´ībī. Abū Ẓabī: Dār al-Suwayd li-al-Nashr wa-al-Tawzī´, 2003.

Ng, Chin-keong. *Boundaries and Beyond: China's Maritime Southeast in Late Imperial Times*. Singapore: NUS Press, 2017.

Nur'aisyah, Salsadilla Siti. "Manik-Manik Islam Abad 7-13 M Temuan Situs Bongal Tapanuli Tengah Sumatera Utara." Skripsi, Universitas Negeri Medan, 2024.

Pamuk, Evket, dan Maya Shatzmiller. *Plagues, Wages, and Economic Change in the Islamic Middle East, 700–1500*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Purnawibowo, Stanov, Agni Sesaria Mochtar, Shinatria Adhityatama, dan Moch. Fauzi Hendrawan. *Perahu Kuno dari Situs Bongal dan Jejaring Samudra Hindia pada Milenium Pertama Masehi*. Hasil Penelitian Situs Bongal, 2022.

Purnawibowo, Stanov, dan A. Restiyadi. "Identifikasi Tinggalan Arkeologi Maritim di Situs Bongal, Kabupaten Tapanuli Tengah, Sumatra Utara." *Buletin Arabes Media Informasi Pelestari Cagar Budaya* 5, no. 1 (2022): 16–30.

"Raihan." t.t. https://en.wikipedia.org/wiki/Raihan.

Rangkuti, Ilhan Rayfatsyah. "Temuan Kaca Islam Abad ke-7-10 Masehi di Situs Bongal Desa Jago-Jago Kecamatan Badiri Kabupaten Tapanuli Tengah." Skripsi, Universitas Negeri Medan, 2024.

Said, Abu Bakar, dan Aswandi Anas. *Kāfūr: Aromatika Alami Asal Indonesia untuk Dunia Islam Masa Umayyah dan Abbasiyah (Abad 7 M - 13 M)*. Surakarta: PT Media Literasi Nesia, 2023.

Said, Abu Bakar, dan Tim Sultanate Institute. *Sejarah Islam di Nusantara (656-1320H/1258 M-1903 M), Menandai Era Masuknya Fase Mulkan Jabarriyah (Pemerintah Non Islam)*. Surakarta: Media Literasi Nesia, 2020.

Said, Mohammad. *Risalah Seminar Sedjarah Masuknja Islam ke Indonesia*. Medan: Panitia Seminar Sedjarah Masuknja Islam ke Indonesia, 1963.

Satria, Dedy. "Batu Nisan Lamreh Tipe 'Plangpleng' ('Plangpleng' Type Of Lamreh Thombstone)." *Berkala Arkeologi SANGKHAKALA* 22, no. 2 (2019): 65–80.

Sheriff, Abdul. *Dhow Cultures of the Indian Ocean Cosmopolitanism, Commerce and Islam*. New York: Columbia University Press, 2010.

Soedewo, Ery. *Tabel Rekapitulasi Temuan Resin Hasil Ekskavasi Situs Bongal 2021-2022*. Jakarta: Badan Riset Inovasi Nasional, 2022.

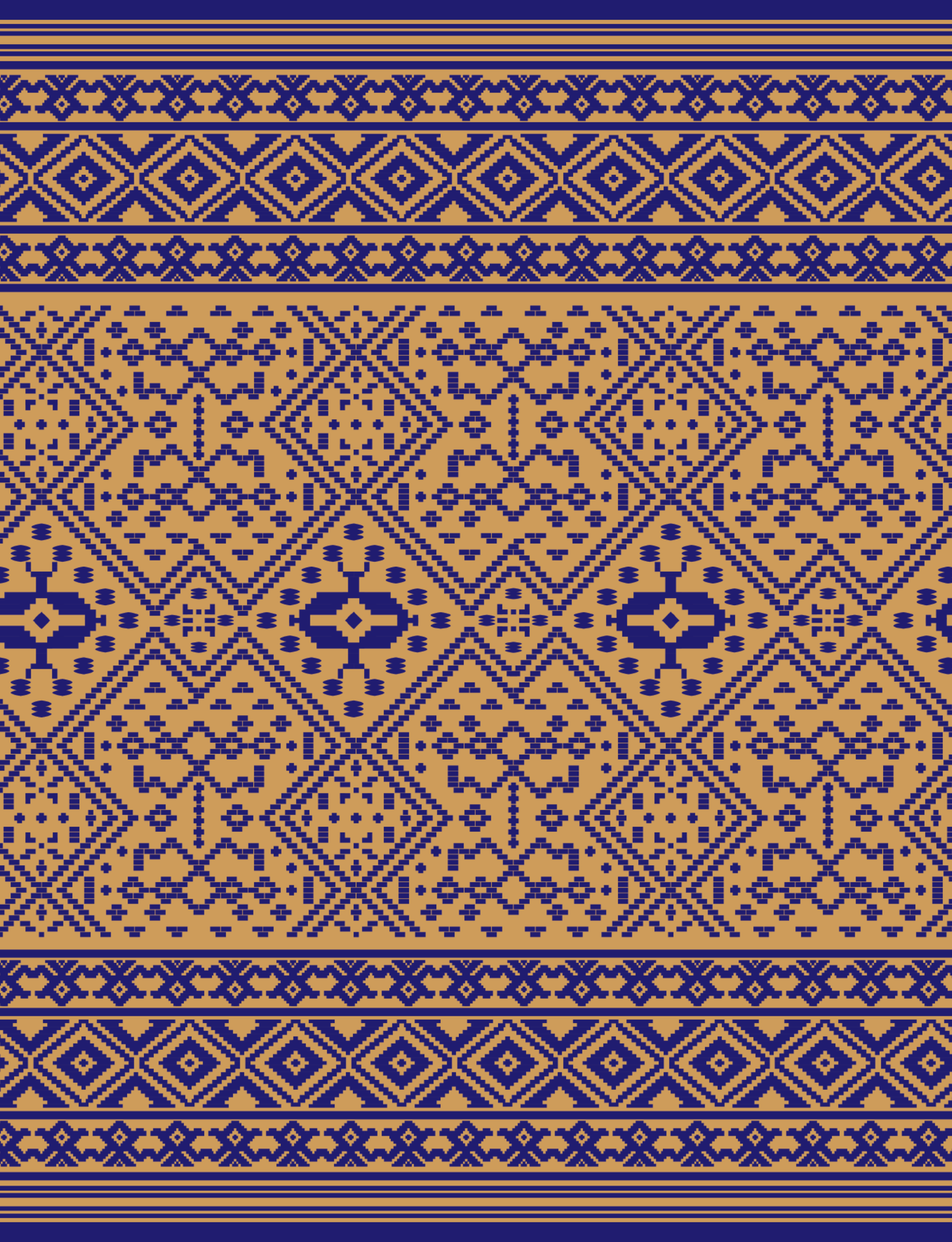
Soedewo, Ery, Abu Bakar, M. Fadhlan S. Intan, Stanov Purnawibowo, Andri Restiyadi, Taufiqurrahman Setiawan, Deddy Satria, dkk. "History of the West Coast of North Sumatra before Barus: Preliminary Result of Archaeological Research at the Bongal Settlement Site." *Archipel* 107, no. 1 (2024): 17–46. https://doi.org/10.4000/12fvk.

Sulistiyono, Singgih Tri, Yety Rochwulaningsih, dan Haryono Rinardi. "Peran Masyarakat Nusantara dalam Konstruksi Kawasan Asia Tenggara Sebagai Poros Maritim Dunia pada Periode Pramodern." *Jurnal Sejarah Citra Lekha* 5, no. 1 (April 2020): 75–84. https://doi.org/10.14710/jscl.v5i1.28089.

Wheatley, Paul. *The Golden Khersonese: Studi dalam Geografi Sejarah Geografi Melayu sebelum 1500 M*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1961.

Wibisono, Naniek Harkatiningsih. “Aspek Arkeologi dalam Penelitian Keramik.” Dalam *Orasi Pengukuhan Profesor Riset Bidang Arkeologi*. Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Nasional Badan Penelitian dan Pengembangan Sumberdaya Kebudayaan dan Pariwisata Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, 2006.

Wolters, O. W. *Early Indonesian Commerce: A Study of the Origins of Srīvijaya*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1967.



BAB II

KOMUNITAS MUSLIM DI BANDAR DAGANG

Proses integrasi Nusantara ke dalam dunia perdagangan jarak jauh, sebagaimana telah dibahas bab sebelumnya, melahirkan perubahan sosial yang signifikan. Sejalan dengan pertumbuhan perdagangan maritim, satu aspek dari perubahan sosial yang disasar pembahasan bab ini adalah pembentukan komunitas Muslim di bandar-bandar dagang di wilayah pantai. Hal ini tentu terkait dengan fakta bahwa perdagangan jarak jauh melalui Lautan Hindia melibatkan Muslim asal Timur Tengah. Mereka membentuk satu komponen penting dalam kontingen dagang, selain Kristen dan Yahudi.[1] Di tengah masyarakat yang masih beragama Hindu-Budha, atau *Heathen* menurut beberapa sumber Eropa,[2] pedagang Muslim tampaknya membentuk suatu komunitas atas dasar kesamaan keyakinan. Bersama dengan transaksi dagang di bandar ekonomi yang kosmopolit, mereka menarik orang-orang lokal menjadi bagian komunitas tersebut. Inilah yang pada gilirannya menjadi komunitas Muslim di bandar dagang Nusantara.

---

1 André Wink, *Al-Hind: The Making of Indo-Islamic World* (Boston-Leiden: Brill, 2002), 86–103.

2 Istilah *Heathen* bisa dilihat dalam catatan perjalanan Marco Polo, *The Book of Ser Marco Polo* (London: John Murray, 1903); Tome Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires, and The Book of Francisco Rodrigues*, ed. oleh Armando Cortesão (London: Hakluyt Society, 1944). Dalam semua pembahasan terkait komunitas kerajaan pra-Islam, mereka menyebutnya *Heathens*.

Bab ini mengkaji bukti-bukti dari keberadaan komunitas Muslim tersebut dalam sejarah Indonesia. Sejumlah area diambil berbasis studi-studi arkeologi yang dengan jelas menunjukkan bahwa area-area tersebut telah menjadi titik-titik konsentrasi di mana mereka tinggal sebagai komunitas khusus. Area pertama adalah pusat kerajaan Sriwijaya di Palembang, yang disebut *Zabaj* dalam sumber-sumber Arab, selanjutnya Barus di pantai barat Sumatra, disusul Lamuri di Aceh. Juga dibahas di sini kota Rantang dan pulau Kampar di kerajaan Aru. Semua area tersebut berlokasi di Sumatra, sepanjang periode abad ke-7 M sampai ke-12 M, sebelum berdirinya kerajaan Islam Samudra Pasai pada abad ke-13 M. Hal ini terkait lokasi pulau Sumatra yang langsung berhadapan dengan Lautan Hindia, kawasan perdagangan maritim yang ramai dilalui para pedagang Timur Tengah, Afrika, dan Cina dalam perjalanan ke Nusantara. Melalui kawasan inilah para pedagang Muslim singgah dan membentuk komunitas Muslim di sepanjang pantai Sumatra.

Proses yang berlangsung di bandar dagang tersebut menjadi pola utama Islamisasi Nusantara periode awal. Orang-orang lokal beralih menjadi Muslim setelah sekian lama hidup menjadi bagian dari komunitas Muslim di bandar dagang, di mana mereka mengenal gaya hidup baru seraya memperoleh keuntungan ekonomi dari transaksi dagang yang berlangsung. Dan, komunitas tersebut terus tumbuh dan berkembang menjadi lingkaran Islam yang makin luas. Pada tahap lanjut ketika Islam sudah menjadi kekuatan politik dengan berdirinya kerajaan, mereka mengusung prinsip hidup yang menekankan pentingnya kesalehan agama dan kemakmuran ekonomi —dua hal yang menjadi landasan penting laju Islamisasi yang terus tumbuh.[3] Dengan demikian, keberadaan kaum Muslim di bandar dagang menjadi akar historis dan kultural dari potret Islam kosmopolit pada periode berikutnya.

---

3 Jajat Burhanudin, "Global Networks and Religious Dynamics: Reading the Hikayat Raja Pasai of Pre-Colonial Archipelago," *Studia Islamika* 32, no. 2 (2025): 362–66.

A. SRIWIJAYA ATAU *ZABAJ*

Sriwijaya, yang berkembang sejak abad ke-7 M di Sumatra, dikenal luas sebagai kerajaan maritim yang menguasai pelayaran dan perdagangan di jalur Samudra Hindia hingga Laut Cina Selatan.[4] Bukti-bukti tekstual, arkeologis, dan numismatik menunjukkan bahwa sejak awal pertumbuhannya, Sriwijaya telah menjalin interaksi dengan berbagai entitas luar, termasuk pedagang dan utusan dari dunia Islam. Hubungan ini tidak hanya bersifat dagang, tetapi juga mencakup diplomasi, penyebaran agama, serta pembentukan komunitas-komunitas Muslim di kawasan pelabuhan yang berada di bawah kekuasaan Sriwijaya.[5]

Dalam wacana historiografi, hubungan awal antara Sriwijaya dan Islam sering kali dikaitkan dengan dua surat yang dianalisis oleh S.Q. Fatimi dalam tulisannya *Two Letters from the Maharaja to the Khalifah*. Salah satu surat yang ditujukan kepada Khalifah ʻUmar b. ʻAbd al-ʻAzīz (717–720 M) diyakini berasal dari penguasa Sriwijaya. Surat tersebut tidak hanya mengekspresikan hubungan diplomatik, tetapi juga permintaan pengiriman guru agama Islam ke istana Sriwijaya. Fakta ini menunjukkan adanya kesadaran awal akan ajaran Islam di pusat kekuasaan Sriwijaya pada masa pertengahan abad ke-8 M.[6]

Selain bukti tekstual, temuan arkeologis dan numismatik menegaskan keterhubungan Sriwijaya dengan jaringan perdagangan Islam. Temuan manik-manik kaca dari Timur Tengah, fragmen kaca Persia, koin Dinasti Umayyah dan Dinasti Abbasiyah, serta perahu tradisi Asia Tenggara dengan teknik "lashed-lug" dan papan ikat

---

4 George Coedès, *Asia Tenggara Masa Hindu-Buddha: Seri Terjemahan Arkeologi No.10* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), Ecole francaise d'Extreme-Orient (SFEO), Forum Jakarta-Paris, Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 2017).

5 Saiyid Qudrat Altah Fatimi, *Islām Comes to Malaysia*, ed. oleh Shirle Gordon (Singapore: Malaysian Sociological Research Institute, 1963).

6 Saiyid Qudrat Altah Fatimi, "Two Letters From The Maharaja to The Khalifah: A Study in the Early History of Islam in the East," *Islamabad: Islamic Studies* (Islamabad) 2 (1963).

yang ditemukan di situs-situs pesisir Sumatra Tenggara, seperti Teluk Cengal dan Karangagung Tengah, mencerminkan dinamika pelayaran dan pertukaran barang antara pedagang lokal dan pedagang asing.[7] Sementara itu, prasasti-prasasti Sriwijaya, seperti Kedukan Bukit (682 M) dan Talang Tuwo (684 M), memberikan gambaran tentang organisasi politik kerajaan, yang tampaknya bersifat federatif dengan pusat utama di Palembang dan pelabuhan-pelabuhan satelit di Jambi, Kedah, Fansur, dan Lamuri.[8]

Bab ini bertujuan menguraikan secara mendalam kontak antara Sriwijaya dan dunia Islam dan pertumbuhan komunitas muslim di wilayah kekuasaan Sriwijaya pada abad ke-7 M hingga ke-14 M, dengan fokus pada Palembang sebagai pusat kekuasaan, serta pelabuhan-pelabuhan lain yang mencerminkan karakter Sriwijaya sebagai negara federasi maritim. Selain menganalisis bukti tekstual, bab ini juga memanfaatkan data arkeologis, numismatik, dan catatan perjalanan untuk mengungkap kemungkinan kehadiran komunitas Muslim di wilayah kekuasaan Sriwijaya. Pendekatan ini penting untuk memahami bagaimana Sriwijaya menjadi simpul interaksi antara dunia Buddhis dan Islam di Asia Tenggara pada masa awal Islamisasi.

1. Latar Historis

Sriwijaya pertama kali dikenal melalui prasasti Kedukan Bukit (682 M), yang mencatat keberhasilan Dapunta Hyang melakukan *siddhayatra* atau perjalanan suci untuk mendirikan kedatuan di wilayah Sumatra Selatan.[9] Prasasti-prasasti lain, seperti Talang Tuwo (684 M), Telaga Batu, dan Karang Berahi, memperlihatkan konsolidasi kekuasaan Sriwijaya di sepanjang aliran Sungai Musi, yang menjadi jalur utama transportasi dan komunikasi kerajaan.

---

7 Nurhadi Rangkuti, "Teluk Cengal: Lokasi Pelabuhan Sriwijaya?," *Berkala Arkeologi Palembang* 37, no. 2 (2017): 125–40.

8 Bambang Budi Utomo, *Kebudayaan Zaman Klasik Indonesia di Batanghari* (Jambi: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Provinsi Jambi, 2011).

9 Utomo, *Kebudayaan Zaman Klasik Indonesia di Batanghari*.

Sumber Tiongkok, termasuk catatan I-Tsing (Yijing), menyebut Sriwijaya sebagai pusat studi Buddhis yang penting bagi para peziarah yang menuju Nalanda di India.[10] Sriwijaya pada periode ini tampil sebagai kekuatan politik dan keagamaan yang memadukan kontrol dagang dan dukungan terhadap pembelajaran Buddhis.

Secara geopolitik, Sriwijaya memanfaatkan letaknya yang strategis di jalur perdagangan antara India, Timur Tengah, dan Tiongkok. Posisi Palembang di tepi Sungai Musi memungkinkan kerajaan ini mengendalikan lalu lintas barang dari pedalaman Sumatra (emas, damar, gaharu, kafur) menuju pelabuhan internasional di Selat Malaka.[11] Sistem ini memperlihatkan karakter Sriwijaya sebagai kerajaan maritim (*thalassocracy*) yang mengandalkan jaringan sungai dan selat, dengan kekuasaan pusat utama berada di Palembang dan daerah lain sebagai simpul dagang yang menopang struktur kerajaan.[12]

Sumber Arab-Persia, seperti yang dikompilasi dalam karya-karya al-Mas'udi (995 M) dan Abu Zayd al-Sirafi (916 M) menyebut Sriwijaya dengan nama *Zabaj* atau *Sribuza*. Dalam catatan tersebut, Sriwijaya digambarkan sebagai kerajaan besar dengan raja bergelar *maharaja* yang menguasai pulau-pulau di sekitar Sumatra, termasuk Kedah, Lamuri, dan bahkan Sri Lanka.[13] Para penulis Arab juga memuji kemakmuran negeri ini, khususnya produksi emas, kafur, dan komoditas aromatik lain yang menjadi primadona dalam perdagangan lintas Samudra Hindia.[14] Deskripsi tersebut

---

10 J Takakusu, *Kiriman Catatan Praktik Buddhadharma dari Lautan Selatan; Berdasarkan Terjemahan Bahasa Inggris A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago 9A.D. 671-695) oleh Yi Jin (I-Tsing)*, ed. oleh Njo Hendi Wijaya dkk., vol. 17 (Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, Direktorat jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 1896).

11 O W Wolters, *Kejatuhan Srivijaya dalam Sejarah Melayu* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementrian Pendidikan Malaysia, 1990).

12 Coedès, *Asia Tenggara Masa Hindu-Buddha: Seri Terjemahan Arkeologi No.10*.

13 Coedès, *Asia Tenggara Masa Hindu-Buddha: Seri Terjemahan Arkeologi No.10*.

14 Abu Bakar dan Furqon Al Faiz, *Keajaiban Negeri Emas Zabaj Indonesia*

menguatkan pandangan bahwa Sriwijaya bukan hanya pusat Buddhis, tetapi juga simpul utama jaringan dagang yang diwarnai interaksi dengan pedagang Muslim.

Pada puncak kejayaannya, antara abad ke-8 M hingga ke-11 M, Sriwijaya tidak hanya menguasai Sumatra, tetapi juga Semenanjung Melayu, Kepulauan Riau, Bangka-Belitung, bahkan mengembangkan pengaruh hingga ke Jawa bagian barat.[15] Dominasi ini didukung oleh kekuatan armada laut dan kemampuan kerajaan mengatur alur perdagangan melalui sistem upeti dan kontrol terhadap pelabuhan. Namun, mulai abad ke-12, Sriwijaya menghadapi tekanan dari kerajaan-kerajaan baru seperti Chola di India Selatan, yang menyerang pusat-pusat penting Sriwijaya pada 1025 M, dan kemudian dari kerajaan-kerajaan lokal seperti Melayu Jambi dan Singasari[16].

Kemunduran Sriwijaya pada abad ke-13 M hingga awal abad ke-14 M terkait erat dengan perubahan peta politik dan ekonomi di Asia Tenggara. Serangan-serangan dari luar, persaingan dagang, dan melemahnya jaringan pelabuhan membuat kekuatan Sriwijaya menyusut, meskipun beberapa pusatnya kemungkinan bertahan sebagai kerajaan kecil atau pelabuhan otonom.[17] Pada periode ini, Islam mulai mengambil peran lebih signifikan dalam lanskap politik dan keagamaan Asia Tenggara, terutama di daerah-daerah pesisir seperti Samudra-Pasai, yang berkembang setelah melemahnya Sriwijaya.

---

dalam Catatan Dunia Islam Masa Abbasiyah, Cetakan I (Media Literasi Nesia, 2023).

15 Paul Michel Munoz, *Kerajaan-Kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia; Perkembangan Sejarah dan Budaya Asia Tenggara (Jaman Pra Sejarah-Abad XVI)* (Jakarta: Media Abadi, 2006).

16 Coedès, *Asia Tenggara Masa Hindu-Buddha: Seri Terjemahan Arkeologi No.10*.

17 Wolters, *Kejatuhan Srivijaya dalam Sejarah Melayu*.

2. Sumber-Sumber Sejarah tentang Sriwijaya

Kita mulai dengan sumber Timur Tengah. Catatan Arab dan Persia memberikan kesaksian penting tentang posisi Sriwijaya (disebut *Zabaj*, *Sribuza*, atau *Sribuzaq*) dalam jaringan niaga Samudra Hindia pada abad ke-9 hingga ke-11 M. Abu Zayd al-Sirafi menggambarkan Zabaj sebagai negeri kaya yang memonopoli perdagangan di lautan timur, mengekspor kafur, damar, emas, dan berbagai bahan aromatik ke Basra, Siraf, dan Aden.[18] Al-Mas'udi (995 M) mencatat bahwa raja Zabaj memiliki gelar *maharaja* dan kekuasaannya mencakup wilayah yang luas; ia bahkan menyebut kapal-kapal besar Zabaj yang berlayar sampai Teluk Persia dan Afrika Timur.[19]

Keterangan Arab juga menyebut keberadaan pelabuhan yang ramai di Palembang, Barus, dan Lamuri. Di sana, pedagang Arab dan Persia singgah untuk memperoleh komoditas hutan tropis seperti gaharu, benzoin, dan kafur.[20] Beberapa catatan menyiratkan kemungkinan keberadaan koloni dagang Muslim kecil di pelabuhan Sriwijaya. Ibn Khurdadhbih, misalnya, mencatat jalur pelayaran "dari Oman ke Zabaj" yang ditempuh selama empat bulan, mengindikasikan keteraturan hubungan niaga.[21]

Korespondensi yang direkam Fatimi (1963) memperkuat hubungan diplomatik-keagamaan. Dalam salah satu surat yang sampai ke Khalifah 'Umar b. 'Abd al-'Azīz (717–720 M), penguasa Sriwijaya meminta agar dikirimkan guru Islam yang dapat mengajarkan syariat di istananya. Permintaan itu, disertai hadiah

---

18 Wolters, *Kejatuhan Srivijaya dalam Sejarah Melayu*.

19 Fatimi, *Islām Comes to Malaysia*.

20 Bambang Budi Utomo, *Kadatuan Sriwijaya: Perjalanan Suci*, vol. 1 (Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Badan Penelitian dan Pengembangan Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 2018).

21 G R Tibbetts, *A Study of the Arabic Texts Containing Material on South-East Asia* (Leiden: Brill, 1979).

aromatik dan logam mulia, mencerminkan perhatian lingkungan istana atas keberadaan komunitas Muslim di lingkungan kerajaan.[22]

Selain sumber Arab dan Persia, catatan Tiongkok menyediakan informasi yang melengkapi gambaran kontak Sriwijaya dengan dunia Islam. I-Tsing (Yijing), seorang biksu Tiongkok yang melakukan perjalanan ke Nalanda melalui Sriwijaya pada 671 dan 685 M, meninggalkan laporan rinci mengenai kehidupan intelektual dan keagamaan di kerajaan itu. Dalam *Da Tang Xiyu Qiu Fa Gao Seng Zhuan* (Catatan para biksu yang mencari Dharma di Barat pada zaman Tang), ia memuji Sriwijaya sebagai pusat pembelajaran Buddhisme, tetapi juga mencatat keberadaan para pedagang asing yang menetap sementara di sana.[23]

I-Tsing menulis bahwa di pelabuhan Sriwijaya "terdapat banyak kapal besar dari Persia dan Arab yang datang untuk berdagang," dan para pedagang itu sering tinggal cukup lama sehingga memerlukan fasilitas ibadah sendiri.[24] Meskipun ia tidak secara eksplisit menyebut masjid, kalimat tersebut mengisyaratkan adanya ruang sosial bagi komunitas Muslim awal. Bisa dikatakan bahwa pernyataan I-Tsing tersebut merupakan bukti kehadiran kelompok dagang Islam yang masih kecil namun signifikan di bandar Sriwijaya.

Kronik dinasti Tang juga mencatat kunjungan utusan dari *She-li-fo-she* (Sriwijaya) ke istana Tiongkok pada 724 M dan 728 M, yang membawa hadiah termasuk seorang budak Zanj dari Afrika Timur.[25] Fakta bahwa hadiah itu kemungkinan diperoleh melalui jaringan Arab memperlihatkan bahwa hubungan Sriwijaya dengan

---

22 Fatimi, "Two Letters From The Maharaja to The Khalifah: A Study in the Early History of Islam in the East."

23 Takakusu, *Kiriman Catatan Praktik Buddhadharma dari Lautan Selatan; Berdasarkan Terjemahan Bahasa Inggris A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago 9A.D. 671-695) oleh Yi Jin (I-Tsing)*, vol. 17.

24 Takakusu, *Kiriman Catatan Praktik Buddhadharma dari Lautan Selatan; Berdasarkan Terjemahan Bahasa Inggris A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago 9A.D. 671-695) oleh Yi Jin (I-Tsing)*, vol. 17.

25 O. W. ; Sembodo Wolters, *Kemaharajaan Maritim Sriwijaya dan Perniagaan Dunia Abad III - Abad VII* (Depok: Komunitas Bambu, 2011), Yogyakarta.

dunia Islam bukan semata-mata melalui pedagang yang singgah, melainkan melibatkan pertukaran barang dan bahkan manusia dalam skala luas.

Korelasi antara sumber Arab, Persia, dan Tiongkok mengindikasikan bahwa sejak abad ke-7 M, pelabuhan Sriwijaya telah menjadi tempat pertemuan beragam komunitas dagang, termasuk Muslim. Surat kepada Khalifah, catatan Abu Zayd dan al-Mas'udi, serta kesaksian I-Tsing, membentuk sebuah narasi konsisten: Sriwijaya tidak hanya meposisikan diri sebagai pusat Buddhis, melainkan juga terbuka terhadap Muslim sejalan perannya sebagai simpul kosmopolitan tempat berlangsungnya interaksi agama dan ekonomi.

Secara sosial, kehadiran Muslim kemungkinan terbatas pada kalangan pedagang dan awak kapal, belum membentuk komunitas besar yang menetap secara permanen. Akan tetapi, pelabuhan seperti Palembang, Jambi, dan Barus menyediakan kondisi ideal bagi pembentukan *enclaves* dagang yang kemudian dapat berkembang menjadi komunitas keagamaan. Sebagaimana dinyatakan Ambary, pada fase ketiga proses Islamisasi di Nusantara adalah tumbuh dan berkembangnya kantong-kantong (*enclaves*) Muslim yang berkoeksistensi secara damai dengan masyarakat mayoritas Hindu-Buddha.[26] Dalam kerangka lebih luas, pola ini mirip dengan perkembangan awal Islam di Gujarat dan di kota-kota pesisir India Barat, di mana keberadaan pedagang Muslim mendahului proses Islamisasi politik.[27]

Temuan arkeologis memperkuat pembacaan tersebut. Di kawasan Teluk Cengal, Karangagung Tengah, dan Air Sugihan, di Sumatera Selatan, para arkeolog menemukan manik-manik kaca Persia, fragmen kaca dan tembikar Islam, serta keramik Cina Dinasti Tang yang berasosiasi dengan permukiman rumah panggung di

---

26 Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam di Indonesia* (Jakarta: Logos, 1998).

27 G F Hourani, *Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times (Expanded Ed.)* (Princeton: Princeton University Press, 1995).

rawa pasang surut[28] Artefak ini menunjukkan kontak multipihak, yakni Sriwijaya menjadi titik temu antara pedagang Timur Tengah, India, dan Tiongkok. Dalam konteks Palembang, pelabuhan di tepi Sungai Musi berfungsi sebagai gerbang utama yang menghubungkan *hinterland* sebagai sumber emas dan rempah aromatik dengan pasar-pasar Islam di Teluk Persia dan Laut Merah.

Sejak publikasi artikel Coedès tentang *Le royaume de Crivijaya* atau Kedatuan Sriwijaya, para sejarawan mengakui Sriwijaya sebagai salah satu simpul kunci dalam sejarah peradaban maritim Asia Tenggara.[29] Kajian terbaru dari para ahli memperluas perspektif ini dengan menekankan kehadiran pedagang Muslim dan diplomasi Islam dalam jaringan Sriwijaya. Sementara itu, penelitian numismatik menunjukkan bahwa beberapa keping dinar emas dan dirham perak dari dunia Islam ditemukan di Sumatra bagian utara, termasuk di wilayah yang diasosiasikan dengan Sriwijaya.[30] Meskipun jumlahnya terbatas, temuan tersebut memberi bukti materi tentang peredaran uang Islam yang mungkin digunakan dalam transaksi niaga atau sebagai hadiah diplomatik.

Gabungan bukti tekstual dan material ini memperlihatkan bahwa kontak Sriwijaya dengan Islam lebih kompleks daripada sekadar hubungan pedagang-pembeli. Ia melibatkan dimensi diplomatik, pertukaran budaya, dan penetrasi simbol-simbol religius yang perlahan memasuki ruang sosial pelabuhan. Kesadaran penguasa Sriwijaya untuk menjalin komunikasi resmi dengan khalifah menunjukkan keterbukaan terhadap pengaruh luar yang selaras dengan karakter Sriwijaya sebagai kerajaan maritim kosmopolitan.

---

28 Rangkuti, "Teluk Cengal: Lokasi Pelabuhan Sriwijaya?"

29 George Coedès, *Kedatuan Sriwijaya* (Jakarta: EFEO bekerjasama dengan Pusat Arkeologi Nasional dan Komunitas Bambu, 2014).

30 Abu Bakar dan Ery Soedewo, *Perdagangan Maritim Dunia Islam di Pantai Barat Sumatra Abad I-IV H, VII-X M* (Solo: Media Literasi Nesia, 2025).

3. Arkeologi, Numismatik, dan Jejak Islam Awal

Lanskap arkeologi Palembang, Sungai Musi, memperlihatkan jaringan niaga internasional yang intens pada abad ke-7–10 M. Ekskavasi di delta rawa pasang-surut (Karangagung Tengah, Air Sugihan, Teluk Cengal) mengungkap temuan keramik Tang (Changsha, Yue), fragmen kaca, manik-manik, dan peralatan logam yang secara tipologis menunjukkan koneksi multipusat: Tiongkok (Tang), Asia Barat/Timur Tengah (Abbasiyah), dan India.[31] Di kawasan urban kuno Palembang, misalnya Sabokingking atau Seberang Ulu, fragmen kaca hijau/biru dengan gelembung-gelembung besar, dinding relatif tebal, dan finishing bibir yang tidak rata—ciri umum kaca peleburan alkali di dunia Islam awal—mendukung hipotesis adanya arus komoditas kaca berteknologi "plant ash glass" dari Timur Tengah.[32]

Prasasti Kedukan Bukit (682 M), Talang Tuwo (684 M), dan Telaga Batu menunjukkan tata kelola pelabuhan dan pasar seperti pajak, sumpah pejabat, serta pengaturan komoditas yang memadai bagi berfungsinya *entrepôt* kosmopolitan.[33] Dari sudut pandang sosial-keagamaan, konfigurasi pelabuhan seperti ini lazim melahirkan *enklave* dagang minoritas (termasuk Muslim) yang memerlukan ruang ibadah sederhana (sebagai perbandingan model permukiman pedagang Muslim awal di Siraf, Aden, dan Gujarat.[34]

---

31 Sondang Martini Siregar, *Musi Rawas Dinamika Selaras Sungai* (Palembang: Balai Arkeologi Provinsi Sumatera Selatan, 2021).

32 Nurhadi Rangkuti dan Mohammad Ruly Fauzi, "Archaeological Evidence from Purwo Agung Site (Karang Agung Tengah): A New Perspective on Pre-Srivijayan Settlement in the Coastal Area of South Sumatra," *Archaeological Research in Asia* 17 (November 2019): 193–203, https://doi.org/10.1016/j.ara.2019.01.004.

33 Utomo, *Kebudayaan Zaman Klasik Indonesia di Batanghari*.

34 Hourani, *Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times (Expanded Ed.)*.

4. Belitung Shipwreck: Bukti Konkret Jaringan Islam–Sriwijaya

Penemuan Belitung *Shipwreck* pada 1998 di perairan Belitung memberi bukti material mengenai jaringan niaga yang menghubungkan pesisir Tiongkok dengan dunia Islam melalui wilayah kekuasaan Sriwijaya. Kapal ini secara luas diidentifikasi sebagai *dhow* asal Timur Tengah dari awal abad ke-9 M.[35] Identifikasi itu didasarkan pada ciri arkeoteknologis khas tradisi pembuatan kapal di Teluk Persia–Laut Arab dan India Barat:

1. Tidak satu pun paku atau pasak kayu (*dowel*) digunakan dalam struktur lambung.
2. Papan lambung dijahit (*sewn-plank*) dengan tali serat, kemungkinan dari Hibiscus tiliaceus (*sea hibiscus*).
3. Sambungan papan diganjal (*wadding*) dan dilapisi getah aromatik seperti kapur barus atau benzoin agar kedap air.
4. Analisis bahan menunjukkan kayu utama berasal dari Afrika, sedangkan bagian perbaikan menggunakan material India dan Asia Tenggara—indikasi servis kapal dalam pelayaran jarak jauh di Samudra Hindia.

Teknik jahitan papan tanpa paku ini berbeda jelas dari tradisi Asia Timur yang pada periode Tang sudah lazim memakai pasak atau paku besi. Ini sejalan dengan teknologi perkapalan Samudra Hindia pra-paku yang umum pada armada dagang Arab–Persia.[36] Analisis rute pelayaran menunjukkan bahwa kapal dibuat di Teluk Persia, singgah di India dan Asia Tenggara, memuat kargo keramik di pesisir selatan Tiongkok, lalu kembali ke barat melewati Nusantara. Kapal itu kandas di Laut Jawa ketika menuju Timur Tengah, kemungkinan saat melintasi koridor Selat Bangka–Sungai Musi menuju Palembang.[37] Skema ini sesuai dengan kalender angin

35 Michael Flecker dkk., *The Tang Shipwreck; Art and Exchange in the 9th Century* (Singapore: Asian Civilisation Museum, 2017).

36 Flecker dkk., *The Tang Shipwreck; Art and Exchange in the 9th Century*.

37 Flecker dkk., *The Tang Shipwreck; Art and Exchange in the 9th Century*.

monsun: berangkat ke timur pada Muson Barat Daya (musim panas), kembali dari Tiongkok saat Muson Timur Laut (sekitar Oktober).

Penanggalan absolut diperoleh melalui tiga indikator: (i) dua tipe koin Cina yang dicetak sebelum 845 M, (ii) radiokarbon bahan organik (kayu, adas bintang, resin) yang memberi rentang 670–890 M, dan (iii) sebuah mangkuk berinskripsi "Baoli 2" (826 M). Argumen "kapal Arab" semakin kuat karena tujuan kargo jelas mengarah pada pasar Kekhalifahan Abbasiyah, terutama Basra.[38]

Keterkaitan dengan ruang kendali Sriwijaya ditegaskan oleh data geografis yang diulas Miksic (2017). Ia mencatat titik temu kapal Arab dan Cina di Kra maupun Foshi (Sriwijaya) sebagai pelabuhan penting pada rute resmi Dinasti Tang. Catatan juga menyebut utusan Sriwijaya pada 1017/1018 membawa kemenyan dan komoditas Arab-Persia, sementara pada 1178 M sebuah kerajaan Sumatra menghadiahkan 189 bejana kaca ke istana Song—jenis benda yang lazim dikonsumsi elite Abbasiyah[39]. Semua data ini menempatkan jalur Belitung dalam koridor Sriwijaya–Kra–Guangzhou yang kosmopolitan.

5. Komposisi Muatan Belitung Shipwreck

Muatan Belitung memperlihatkan profil pasar yang jelas. Bagian terbesar adalah keramik Dinasti Tang, terutama mangkuk Changsha (Hunan), dalam jumlah masif yang jelas dipesan untuk ekspor. Kan Shuyi menekankan bahwa di kiln Changsha, ewer (teko) lebih umum daripada mangkuk, sehingga kuantitas mangkuk pada bangkai Belitung mengindikasikan pesanan khusus. Beberapa mangkuk bahkan berdiameter 25 cm—ukuran yang jarang diproduksi untuk konsumsi domestik di Tiongkok. Secara logistik,

38 John Guy, "Hollow and Useless Luxuries: The Tang Shipwreck and the Emerging Role of Arab Traders in the Late First Millennium Indian Ocean," dalam *The Tang Shipwreck; Art and Exchange in the 9th Century*, ed. oleh Alan Chong dan Stephen A. Murphy (Singapore: Asian Civilisation Museum, 2017), 164–77.

39 John Norman Miksic, "Archaeology, Trade and Society in Northeas Sumatra" (PhD Thesis, Cornell University, 1979).

kapal menggunakan sistem *containerized shipping in antiquity*. Ribuan mangkuk Changsha disusun rapat di dalam guci stoneware Guangdong, di mana tiap guci berisi ±130 mangkuk yang dibungkus jerami untuk mengurangi risiko pecah.[40]

Dari sudut permintaan pasar, sebaran internasional mangkuk Changsha meliputi Iran, Irak, Oman, Mesir, dan Kenya—seluruhnya berada dalam lingkar konsumsi dunia Islam abad ke-9/10 M.[41] Selain keramik, kargo juga memuat (1) Benda kaca kecil (flakon, botol, vial) yang digunakan dalam *materia medica* atau parfum urban Abbasiyah;[42] (2) peralatan "medis/dapur" seperti penggiling bumbu dan perkakas logam kecil, relevan dengan praktik konsumsi dan pengobatan di pusat-pusat Islam;[43] dan logam mulia (emas dan perak) dengan dekorasi flora-fauna stilisasi, selaras dengan selera elite Abbasiyah.[44]

Dengan demikian, muatan Belitung menunjukkan orientasi jelas ke pasar Islam, bukan keperluan ritual lokal Tiongkok. Kapal ini mengangkut keramik ekspor dari Tiongkok ke pasar Abbasiyah, sembari membuka peluang untuk mengambil komoditas balik dari Sumatra, seperti damar, kapur barus, dan kemenyan. Skema ini sesuai dengan dokumen Islam awal[45] dan laporan I-Tsing[46]

---

40 Kan Shuyi, "Ceramics from Changsha: A World Commodity," dalam *The Tang Shipwreck; Art and Exchange in the 9th Century* (Singapore: Asian Civilisation Museum, 2017).

41 Shuyi, "Ceramics from Changsha: A World Commodity."

42 Guy, "Hollow and Useless Luxuries: The Tang Shipwreck and the Emerging Role of Arab Traders in the Late First Millennium Indian Ocean."

43 François Louis, "Metal Objects on the Tang Shipwreck," dalam *The Tang Shipwreck; Art and Exchange in the 9th Century* (Singapore: Asian Civilisation Museum, 2017).

44 Qi Dongfang, "Gold and Silver on the Tang Shipwreck," dalam *The Tang Shipwreck; Art and Exchange in the 9th Century* (Singapore: Asian Civilisation Museum, 2017).

45 Fatimi, "Two Letters From The Maharaja to The Khalifah: A Study in the Early History of Islam in the East."

46 Takakusu, *Kiriman Catatan Praktik Buddhadharma dari Lautan Selatan; Berdasarkan Terjemahan Bahasa Inggris A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago 9A.D. 671-695) oleh Yi Jin (I-Tsing)*, vol. 17.

mengenai kepadatan kapal Persia–Arab di pelabuhan Sriwijaya sejak abad ke-7/8 M.

6. Kehadiran Komunitas Muslim di Kawasan Sriwijaya

Arus pelayaran Arab–Persia yang reguler hampir selalu melahirkan kantong kecil pedagang Muslim di pelabuhan persinggahan utama. Pola ini terlihat di Siraf, Aden, Cambay, Quilon,[47] dan dapat diterapkan untuk membaca situasi di wilayah Sriwijaya. Kehadiran komunitas Muslim tidak harus dicari lewat bangunan monumental, melainkan melalui "arkeologi aktivitas" yang ditinggalkan para pelaut dan saudagar. Jejak itu mencakup benda konsumsi seperti botol kaca parfum, wadah obat, dan peralatan pengolahan rempah, selaras dengan kebiasaan niaga kota Islam. Komoditas ekspor yang melintasi pelabuhan Sriwijaya juga memperlihatkan orientasi pasar Timur Tengah: muatan massal mangkuk Changsha, keramik biru putih Tang yang dipesan untuk jamuan, serta logam mulia.[48] Dari pedalaman Sumatra mengalir resin aromatik seperti kapur barus, damar, dan benzoin yang diminati pasar Islam.[49]

Penemuan koin dirham dan dinar dari masa Umayyah maupun Abbasiyah di sejumlah pelabuhan Sumatra dan Semenanjung yang berafiliasi dengan Sriwijaya menambah bukti kontak Muslim. Sumber tertulis juga mendukungnya, seperti surat korespondensi antara khalifah Abbasiyah dan raja Sriwijaya, serta laporan geograf Muslim tentang ramainya pedagang Arab di Palembang.[50] Jika data ini dibaca bersama identitas teknis kapal Belitung yang bergaya *dhow*, muncul gambaran utuh tentang keberadaan komunitas

47 Hourani, *Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times (Expanded Ed.)*.

48 Regina Krahl, "Green, White, and Blue-Andwhite Stonewares: A Precious Ceramic Cargo," dalam *The Tang Shipwreck; Art and Exchange in the 9th Century* (Singapore: Asian Civilisation Museum, 2017).

49 Bakar dan Soedewo, *Perdagangan Maritim Dunia Islam di Pantai Barat Sumatra Abad I-IV H, VII-X M*.

50 Wolters, *Kemaharajaan Maritim Sriwijaya dan Perniagaan Dunia Abad III - Abad VII*.

Muslim yang aktif di pelabuhan Sriwijaya. Mereka beroperasi secara reguler di simpul-simpul utama: Palembang sebagai pusat, Jambi, Kedah, Fansur (Bongal–Lobu Tua), serta Lamuri sebagai satelit yang menopang jaringan niaga Islam–Sriwijaya.

Sejak abad ke-7 M, Palembang menempati posisi strategis di tepi Sungai Musi sebagai simpul yang menghubungkan kawasan pedalaman (*hinterland*), pesisir, dan laut. Keadaan ini memungkinkan Sriwijaya memusatkan kendali atas arus komoditas dari daerah pedalaman menuju pelabuhan. Prasasti Kedukan Bukit (682 M) dan Talang Tuwo (684 M), bersama berita Tiongkok, menyebut Fo-shi sebagai ibu kota Sriwijaya sejak kunjungan awal I-Tsing pada 671 M. Dengan demikian, dapat diduga kuat bahwa sumbu politik-ekonomi kerajaan berporos di Palembang dan sepanjang aliran Musi. Catatan Tiongkok dan Arab–Persia menggambarkan Palembang sebagai pelabuhan utama yang ramai, menaungi sekitar 14 kota dagang di bawahnya. Jaringan sungai, terutama Musi, berperan sebagai tulang punggung logistik yang membawa damar, benzoin, gaharu, logam mulia, dan rempah dari pedalaman ke pesisir, lalu ke bandar Samudra, pola khas kerajaan maritim Asia Tenggara.[51]

Bandar Palembang dikenal memberikan rasa aman bagi penduduk dan saudagar. Di sana digunakan beragam bahasa selain Tionghoa, menunjukkan perubahan intensitas relasi dagang dari Cina ke pedagang Arab dan Persia pada abad ke-9–10 M. Ibn Shahriyar mencatat keberadaan kapal besar milik maharaja Sriwijaya yang berlayar ke Cina, sementara pedagang Arab lazim singgah, mengambil kargo, lalu melanjutkan pelayaran ke Negeri Cina atau kembali ke Timur Tengah. Pola ini sejalan dengan model pelabuhan musiman di pesisir timur Sumatra, khususnya Teluk Cengal yang menjadi *entrepôt* tempat kapal menunggu angin musim, melakukan bongkar-muat, dan menjadi lokasi tinggal sementara bagi saudagar serta pelaut asing setelah transaksi komoditas.[52]

---

51 Utomo, *Kadatuan Sriwijaya: Perjalanan Suci*, vol. 1.

52 Rangkuti, "Teluk Cengal: Lokasi Pelabuhan Sriwijaya?"

Dari perspektif sosiologi maritim Samudra Hindia, kehadiran kapal Persia–Arab secara reguler menjadi prasyarat lahirnya enklave dagang Muslim di pelabuhan persinggahan, pola yang serupa dengan Siraf, Aden, Cambay, dan Quilon.[53] Dalam konteks Sriwijaya, indikasi kuat datang dari I-Tsing yang mencatat pelayaran rutin Guangdong–Foshi yang dikelola seorang pedagang Persia dengan estimasi jarak 20 hari hingga sebulan, serta keterangan bahwa "raja Foshi memiliki kapal" yang berlayar antara India dan Foshi.[54] Catatan ini tidak hanya menegaskan posisi Foshi sebagai ibu kota sekaligus pelabuhan utama, tetapi juga menyiratkan keberadaan komunitas pedagang asing yang bermukim sementara.

Situasi "tinggal sementara" juga tampak di Teluk Cengal, tempat pelaut dan saudagar menunggu musim angin. Kebiasaan ini memberi ruang bagi praktik ritual, kuliner, kebersihan, dan jejaring bantuan antar-pedagang Muslim. Dengan demikian, Palembang memenuhi empat indikator kemunculan enklave Muslim: intensitas singgah kapal Arab–Persia, keberadaan pemukiman sementara para saudagar asing, keterhubungan *hinterland*–pusat–pelabuhan yang memasok komoditas bernilai bagi pasar Islam—seperti damar, benzoin, gaharu, dan emas—serta stabilitas politik-ekonomi yang menjamin keamanan aktivitas dagang.[55] Konteks pelayaran yang dipetakan Miksic (2017) menunjukkan Kedah (Kalah) sebagai hub pertemuan kapal Oman dan kapal Cina di bawah orbit maharaja *Zabaj* (Sriwijaya). Fansur disebut sebagai produsen kafur dengan jejak artefak Timur Dekat yang masif.[56] Tercatat pula misi Sriwijaya ke istana Song (1178) yang menghadiahkan 189 bejana kaca,

---

53 Hourani, *Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times (Expanded Ed.)*.

54 Nik Hassan Suhaimi, "Art, Archaeology and the Early Kingdoms in the Malay Peninsula and Sumatra: C.400-1400 A.D." (Disertasi, University of London, 1984).

55 Nurhadi Rangkuti, "Struktur Kota Sriwijaya di Daerah Palembang," *Pertemuan Ilmiah Arkeologi V, Yogyakarta 4–7 Juli 1989* (Jakarta), Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia, 1989.

56 John Miksic, "Classical Achaeology in Sumatera," *Southeast Asia Program Publications at Cornell University* 30 (1980): 43–66.

serta catatan mengenai beberapa produk "Persia" di pasar Asia yang sesungguhnya berasal dari Sumatra.[57] Keseluruhan data ini mendukung skema rute serta "komoditas balik Nusantara" (resin, benzoin, rempah bernilai tinggi) yang diambil di pelabuhan orbit Sriwijaya sebelum kapal Arab kembali ke pasar Islam.

Dari perspektif Palembang, arah pelayaran dan lokasi karamnya kapal di Belitung selaras dengan jalur Selat Bangka–Sungai Musi. Teluk Cengal, yang digambarkan sebagai simpul antar-pelabuhan, memberi konteks operasional melalui keberadaan dermaga sederhana dari kayu nibung dan pelangis, jejaring situs rawa pasang surut (Air Sugihan–Karangagung Tengah), serta bukti artefak kaca impor dari Persia.[58] Sumber Arab–Persia mengidentifikasi *Zabaj* (Sriwijaya) sebagai kerajaan maharaja yang menguasai Kalah/ Kedah, Lamuri, dan pulau-pulau di Laut Cina Selatan. Sebagian sarjana modern meyakini pusat politik kerajaan ini berada di Palembang. Catatan tersebut menekankan kontrol atas dua selat, yakni Selat Malaka dan Selat Sunda, serta posisi Zabaj yang "berhadapan dengan negeri Cina," sesuai konfigurasi geografi Selat Malaka.[59] Di sisi barat, Fansur dikenal luas sebagai produsen kafur yang banyak disebut dalam sumber Arab–Persia dan dikonfirmasi melalui katalog Belitung Shipwerck. Hal ini menunjukkan sinergi antara Palembang sebagai pusat administratif, ritual dan dagang, dengan Barus sebagai pemasok komoditas aromatik bernilai tinggi.

Arus pedagang Arab–Persia yang kian deras membawa dampak transformasi di wilayah Sriwijaya. Sejak abad ke-13–14 M, muncul emporium-emporium Islam baru di Pasai, Barus, dan Lamuri, bersamaan dengan melemahnya kendali pusat akibat tekanan militer dan politik. Hal ini sejalan dengan historiografi umum yang mencatat

---

57 Wolters, *Kemaharajaan Maritim Sriwijaya dan Perniagaan Dunia Abad III - Abad VII*.

58 Rangkuti dan Fauzi, "Archaeological Evidence from Purwo Agung Site (Karang Agung Tengah): A New Perspective on Pre-Srivijayan Settlement in the Coastal Area of South Sumatra."

59 Pierre-Yves Manguin, *Kedatuan Sriwijaya Kajian Sumber Prasasti dan Arkeologi*, Edisi Kedua (Jakarta: Komunitas Bambu, 2014).

kemunduran Sriwijaya dan kebangkitan pelabuhan-pelabuhan Islam pesisir sebagai bagian dari reorientasi jaringan niaga Samudra Hindia.[60] Dalam kerangka Palembang, fase pertama (abad ke-7–11 M) menampilkan kosmopolitanisme Buddhis dengan enklave pedagang Muslim yang minor namun reguler, sementara fase kedua (abad ke-12–14 M) memperlihatkan pergeseran gravitasi ke pelabuhan-pelabuhan Islam di utara dan barat yang semakin dominan. Pola ini menegaskan bahwa kehadiran Muslim di Palembang–Sriwijaya bukanlah anomali, melainkan konsekuensi logis dari Kerajaan Maritim dan perdagangan transregional sejak abad ke-7–8 M.

7. Signifikansi "Bandar Lain" dalam Federasi Sriwijaya

Sriwijaya bertahan sebagai sebuah kerajaan maritim bukan hanya karena kekuatan satu kota pelabuhan, melainkan berkat jaringan bandar yang saling menopang dari pesisir timur Sumatra hingga Semenanjung Melayu. Palembang menjadi pusat, tetapi Kedah, Lamuri, Lobu Tua, Bongal, dan Jambi memastikan arus barang dari *hinterland* menuju rute samudra tetap lancar. Di Semenanjung Melayu tercatat bandar seperti Grahi, Tambralingga, Langkasuka, Pahang, dan Kedah; di timur Sumatra terdapat Lamuri, Pane, Kampar, dan Palembang; di barat Sumatra ada Lobu Tua, Bongal, dan Tiku (Fansur). Bahkan pengaruh Sriwijaya menjulur ke Jawa bagian barat.[61] Daftar ini menunjukkan bahwa federasi Sriwijaya bekerja melalui sistem multi-bandar yang membentuk satu jaringan maritim, menghubungkan Selat Malaka, Selat Sunda, Laut Jawa, dan Samudra Hindia.

Keberadaan jaringan ini selaras dengan mekanisme musim angin dan kebiasaan singgah musiman para pelaut. Sungai Musi atau Teluk Cengal, misalnya, menjadi lokasi tempat kapal menunggu angin, membongkar muatan, dan memberi ruang bagi pedagang asing untuk tinggal sementara sembari memperdagangkan damar

60 Wolters, *Kemaharajaan Maritim Sriwijaya dan Perniagaan Dunia Abad III - Abad VII*.

61 Rangkuti, "Teluk Cengal: Lokasi Pelabuhan Sriwijaya?"

dan benzoin dari Air Sugihan.[62] Pola seperti ini menciptakan ruang sosial bagi komunitas pedagang, termasuk Muslim, di luar Palembang. Dalam konteks ini, Kedah atau Kalah berperan sebagai gerbang barat Sriwijaya, tempat kapal dari dunia Islam dan Cina bertemu untuk memindahkan muatan maupun informasi. Sumber Arab semisal Abu Zayd (w. 916 M) mencatat bahwa setelah kerusuhan di Guangzhou pada 878 M, kapal Oman dan kapal Cina bertemu di Kalah, yang berada di bawah otoritas maharaja *Zabaj*, sebutan Arab bagi Sriwijaya.[63] Hal ini menunjukkan bahwa Kedah bukan pelabuhan bebas, melainkan simpul penting dalam federasi Sriwijaya yang menyediakan pelabuhan aman bagi kapal Arab–Persia sebelum atau sesudah melintasi Selat Malaka.

Sementara itu, Lamuri (Ramni) di pantai utara Sumatra menjadi pelabuhan pertama atau terakhir bagi kapal dari Teluk Persia dan India. Letaknya yang menghadap Samudra Hindia menjadikannya titik penting dalam catatan Arab–Persia mengenai jalur niaga awal. Pada abad ke-13–14 M, ketika arus pedagang Arab–Persia meningkat, Lamuri berkembang menjadi emporium Islam.[64] Perubahan ini memperlihatkan bagaimana enklave Muslim dapat tumbuh menjadi pelabuhan otonom ketika hegemoni federasi merosot.

Di pesisir barat Sumatra, Fansur menjadi pusat produksi aromatik, terutama kapur barus dan benzoin, yang sangat diminati pasar Islam. Situs-situs yang diduga terkait federasi Sriwijaya—termasuk Bongal, Barus, dan Lobu Tua—menunjukkan kelimpahan artefak Asia Barat dan Timur Dekat, lebih banyak daripada di situs Asia Tenggara lainnya. Penelitian arkeologi di Lobu Tua (Barus) pada 1995–2000 menemukan sekitar 46.000 fragmen keramik

62 Rangkuti and Fauzi, "Archaeological Evidence from Purwo Agung Site (Karang Agung Tengah): A New Perspective on Pre-Srivijayan Settlement in the Coastal Area of South Sumatra."

63 Rangkuti and Fauzi, "Archaeological Evidence from Purwo Agung Site (Karang Agung Tengah): A New Perspective on Pre-Srivijayan Settlement in the Coastal Area of South Sumatra."

64 Coedès, *Asia Tenggara Masa Hindu-Buddha: Seri Terjemahan Arkeologi No.10*.

Cina, ±1.000 fragmen gerabah Timur Dekat, serta koin dan prasasti Tamil–Jawa dari abad ke-9–11 M, mengindikasikan keberadaan komunitas Timur Dekat yang menetap, bukan sekadar singgah.[65]

Situs Bongal di kaki Bukit Bongal, dekat muara Sungai Lumut yang mengalir ke Teluk Tapian Nauli (Sibolga), tampaknya menjadi satu situs yang dipertimbangkan sebagai lokasi fase awal ekosistem niaga Fansuri. Penelitian terbaru menunjukkan Bongal aktif sebagai pelabuhan sejak abad ke-7 hingga ke-10 M. Temuan berupa uang barter Sriwijaya, prasasti timah, dan arca berlanggam Sriwijaya menandakan keterlibatan politik kerajaan ini di Bongal.[66] Artefak kaca, manik, koin Abbasiyah, serta keramik berglasir Timur Dekat memperlihatkan bahwa Bongal terhubung dengan Tiongkok dan dunia Islam.[67] Keberadaannya menegaskan model konfederasi Sriwijaya yang mengandalkan jaringan bandar di pesisir barat–timur Sumatra dan Semenanjung Melayu untuk menghimpun komoditas dan melayani arus transit internasional.

Di hulu Musi, Jambi (Bandar Malayu) berfungsi sebagai pengumpul komoditas dari pedalaman untuk disalurkan ke Palembang dan bandar lainnya. Kajian tentang Kadatuan Sriwijaya menempatkan Jambi sebagai wilayah strategis yang diamankan Sriwijaya untuk mengontrol jalur Malaka. Daftar itu juga menyebut Kota Kapur (Bangka), pelabuhan Sunda (Jawa Barat), Kalingga (Jawa Tengah), Kedah, dan Chaiya, menunjukkan luasnya federasi. Beberapa hipotesis menyebut "Minanga Tamwan" sebagi titik awal Siddhayatra Dapunta Hyang, berada di timur Sumatra Selatan atau Jambi.[68] Jika benar, maka ekspansi awal Sriwijaya berakar di wilayah ini. Sungai Musi menjadi poros yang membawa damar,

---

65 Claude Guillot, *Lobu Tua Sejarah Awal Barus*, Edisi I (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2002).

66 Ichwan Azhari, *Katalog Koleksi Koin Dinasti Umayyah, Abbasiyah, Serta Artefak Kuno Berkaitan Jalur Rempah Islam Temuan Sumatera Utara* (Medan: Yayasan Museum Sejarah Al-Qur'an Sumatera Utara, 2020).

67 Bakar dan Soedewo, *Perdagangan Maritim Dunia Islam di Pantai Barat Sumatra Abad I-IV H, VII-X M*.

68 Utomo, *Kebudayaan Zaman Klasik Indonesia di Batanghari*.

benzoin, gaharu, logam, dan rempah dari hulu ke pusat, lalu ke pelabuhan samudra.

Keseluruhan bukti memperlihatkan wajah Sriwijaya sebagai federasi multi-bandar yang memadukan pusat administrasi dengan jaringan pelabuhan regional. Model ini memungkinkan kontak Islam sejak dini di berbagai titik, bukan hanya di Palembang. Di Kedah, kapal Arab dan Cina bertemu; di Lamuri, pelabuhan hadap samudra memfasilitasi singgah reguler; di Bongal, Lobu Tua, dan Barus, komunitas Timur Dekat menetap; di Jambi, arus komoditas hulu mempertemukan agen niaga. Ketika hegemoni pusat melemah, bandar-bandar yang lama menjadi ruang sosial pedagang Muslim berubah menjadi emporium Islam, seperti Barus, Lamuri, dan Pasai, selaras dengan kemunduran Sriwijaya pada abad ke-14.

8. Sriwijaya sebagai Federasi Maritim dan Perdagangan Global

Dalam studi mengenai kerajaan-kerajaan maritim Asia Tenggara, Sriwijaya dipahami sebagai kerajaan maritim, di mana kekuasaan bertumpu pada penguasaan ruang laut, selat, dan bandar-bandar strategis, bukan pada teritorial daratan dengan batas yang tegas.[69] Kekuasaan ini dijalankan melalui jaringan pelabuhan yang terikat dalam satu sistem patronase, pengawasan rute, pungutan niaga, dan perlindungan militer musiman. Sumber Tiongkok menggambarkan Sriwijaya (Shili Foshi/San Fo Qi) sebagai entitas yang "membawahi lebih dari lima belas daerah" dengan produk, tata niaga, dan praktik administrasi tersendiri. Rute ke Kanton dapat ditempuh dalam ±21 hari dengan dukungan angin musim, yang menunjukkan keterhubungan sangat intens antara Sriwijaya dan pusat-pusat dagang Asia Timur.[70]

---

69 Wolters, *Kejatuhan Srivijaya dalam Sejarah Melayu*.

70 Takakusu, *Kiriman Catatan Praktik Buddhadharma dari Lautan Selatan; Berdasarkan Terjemahan Bahasa Inggris A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago 9A.D. 671-695) oleh Yi Jin (I-Tsing)*, vol. 17.

Citra federatif ini selaras dengan catatan Yi Jing (ca. 671–695 M), yang menyebut Sriwijaya sebagai "kerajaan di pinggir laut" dengan kendali atas lalu lintas kapal asing dan bahkan memasang rantai besi di batas pelabuhan untuk mengontrol keluar-masuk perahu. Daftar wilayah di bawah San Fo Qi meliputi Tan(m)amālaya, Palembang, Sunda, Jambi, dan Lamuri, yang menegaskan Sriwijaya sebagai jaringan pelabuhan yang terhubung secara politik dan niaga di sepanjang jalur Selat serta pesisir Sumatra–Semenanjung.[71]

Naskah yang memadukan sumber Tiongkok dan Arab menyebut Sriwijaya memiliki 14 kota dagang yang berada di bawah kendali pusat. Palembang, sebagai pelabuhan utama, digambarkan sebagai entrepôt kosmopolitan pada abad ke-9–10 M, di mana bahasa Arab, Persia, Tiongkok, India, dan Yunani terdengar berdampingan (rekap *Hsin-Tang-Shu* & Ibn Faqih, 902). Catatan tersebut juga menyinggung mekanisme kontrol berupa pungutan bea dan kebijakan *ship-switching* bagi kapal asing yang masuk ke perairan Sriwijaya.[72]

Praktik *ship-switching* ini berarti kapal asing yang tiba di wilayah Sriwijaya tidak selalu melanjutkan pelayaran dengan kapal mereka sendiri, melainkan diwajibkan memindahkan muatan ke kapal lokal yang dikelola atau diawasi oleh penguasa pusat. Kebijakan tersebut memberi tiga keuntungan utama: (1) memastikan keamanan dan pengawasan kargo; (2) memudahkan pemungutan bea secara resmi; dan (3) menjamin bahwa distribusi barang mengikuti rute yang dikuasai Sriwijaya. Dengan cara ini, Sriwijaya mampu mengendalikan arus logistik sekaligus memperluas layanan transportasi laut bagi para saudagar internasional (rekap arkeologis).

Secara spasial, orbit kekuasaan itu mencakup Malayu–Jambi, Kota Kapur (Bangka), wilayah Sunda di Jawa Barat, Kalingga di Jawa Tengah, serta Kedah dan Chaiya di Semenanjung Melayu. Formulasi

---

71 Takakusu, *Kiriman Catatan Praktik Buddhadharma Darii Lautan Selatan; Berdasarkan Terjemahan Bahasa Inggris A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago 9A.D. 671-695) Oleh Yi Jin (I-Tsing)*, vol. 17.

72 Utomo, *Kadatuan Sriwijaya: Perjalanan Suci*, vol. 1.

"memegang urat nadi pelayaran Tiongkok–India" memperlihatkan bahwa kekuatan Sriwijaya terletak pada penguasaan titik-titik *Chokepoint* —muara sungai, selat, teluk terlindung, dan delta— serta kemampuan mengatur dan melindungi arus niaga di lokasi-lokasi tersebut.

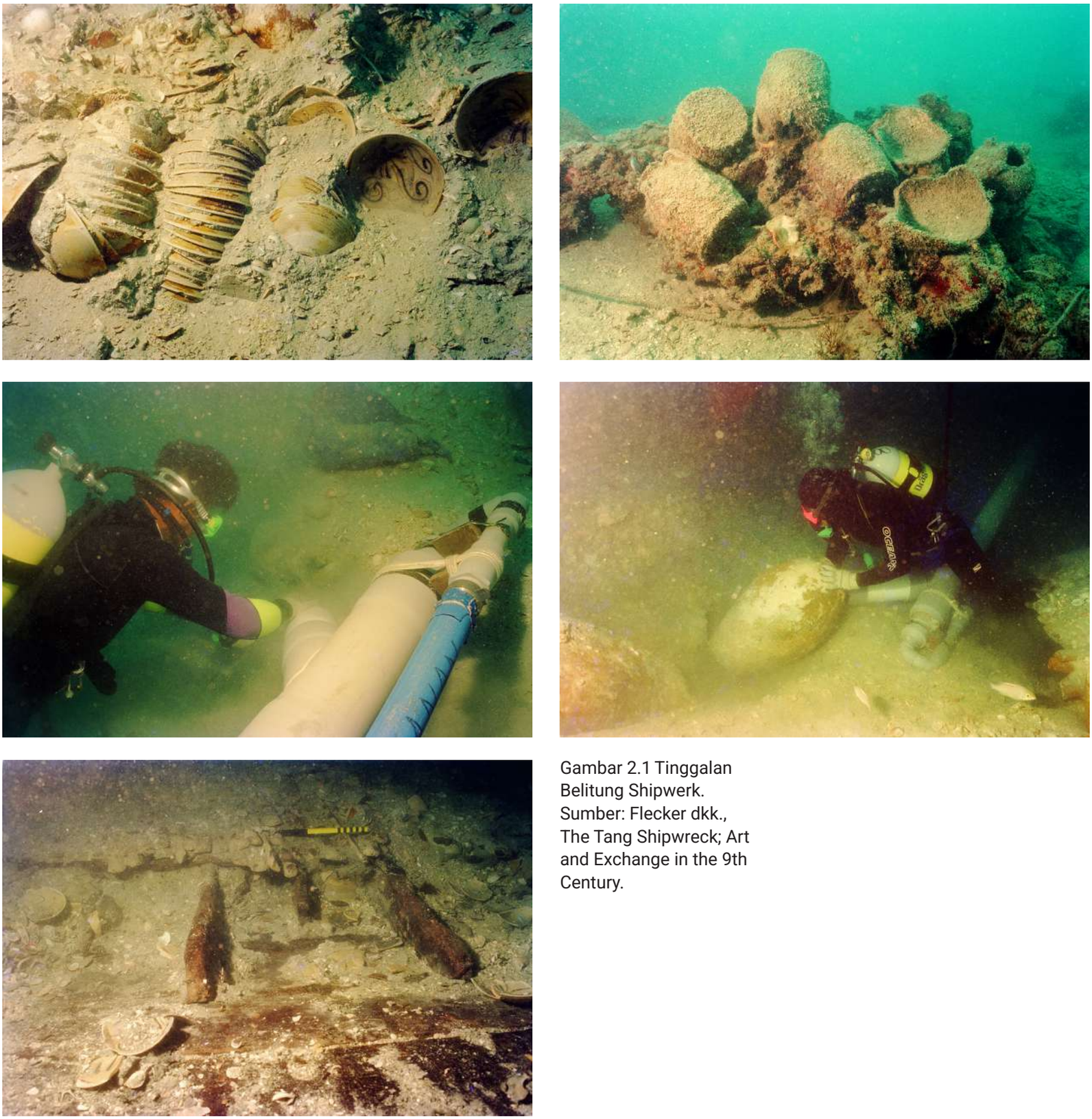
Jaringan federatif Sriwijaya berdiri di atas irama monsun yang menentukan kapan kapal berangkat dan di mana mereka menunggu angin berikutnya. Kajian arkeologi maritim di pesisir tenggara Sumatra menunjukkan adanya permukiman di tepi sungai rawa pasang-surut yang dekat garis pantai, disertai temuan keramik Tiongkok, manik India, dan kaca Persia—indikasi kuat mobilitas niaga dan pola singgah musiman.[73]

Teluk Cengal, yang berada di simpang strategis antara Selat Bangka, Selat Sunda, dan Laut Jawa, memperlihatkan bukti arkeologi berupa fragmen perahu dengan teknologi *lashed-lug* (tali pengikat) dan *sewn-plank* (jahitan), sisa dermaga sungai, serta permukiman di daerah aliran Sungai Lumpur. Temuan ini konsisten dengan hipotesis bahwa Teluk Cengal pada abad ke-8–10 berfungsi sebagai pelabuhan antara (*entrepot*) yang melayani bongkar-muat musiman dan redistribusi komoditas seperti damar dan hasil hutan ke jaringan lebih luas.[74] Karakter badan perahu—dengan *tambuku*, lubang ikat ijuk, dan papan setebal 3–5 cm—sesuai dengan kebutuhan logistik di delta dan rawa, sementara keramik abad ke-10 yang setipe dengan muatan Kapal Karam Cirebon menguatkan konsep "*hub-and-spoke*" antara pelabuhan Sriwijaya dan bandar-bandar di pesisir utara Jawa.

Penemuan Belitung *Shipwreck* (ca. 826–830 M) menambah dimensi global pada jaringan Sriwijaya. Analisis konstruksi kapal menunjukkan model jahitan yang konsisten dengan tradisi *dhow* Arab/Timur Tengah, berbeda dari teknik pasak Nusantara maupun paku besi Tiongkok. Rekonstruksi rute menyebut lintasan

73 Isabel Hofmeyr dan Charne Lavery, *Exploring the Indian Ocean as a Rich Archive of History* (The University of the Witwatersrand, 2020).

74 Rangkuti, "Teluk Cengal: Lokasi Pelabuhan Sriwijaya?"



Gambar 2.1 Tinggalan Belitung Shipwerk. Sumber: Flecker dkk., The Tang Shipwreck; Art and Exchange in the 9th Century.

Gambar 2.2 Replika Tang Shipwerk yang ditemukan di Belitung. Sumber: Flecker dkk., The Tang Shipwreck; Art and Exchange in the 9th Century.

Guangzhou–Cham–Singapura–Sriwijaya–Kalah/Kedah–Sri Lanka–Malabar–Sohar–Teluk Persia, sesuai panduan navigasi Jia Dan dan deskripsi monsun abad ke-9.[75]

Kargo kapal yang berisi puluhan ribu mangkuk Changsha, keramik Yue, *white ware*, logam mulia, dan botol kaca kecil (flakon, vial) memperlihatkan bagaimana barang-barang Tiongkok disiapkan untuk pasar Islam, terutama Abbasiyah (Abbas, katalog teknologi Changsha). Penanggalan prasasti "Baoli 2 (826)" pada salah satu mangkuk menguatkan kronologi muatan dan memperlihatkan sinkronisasi antara produksi keramik Tiongkok dan distribusinya menuju pelabuhan Asia Barat.[76] Dalam ekologi jaringan niaga, Sriwijaya berfungsi sebagai simpul yang memecah arus perdagangan jarak jauh: kargo Tiongkok bergerak ke barat melalui pelabuhan Sriwijaya, sementara komoditas balik—damar, kafur, resin wangi—dihimpun dari *hinterland* Sumatra dan didistribusikan ke pasar Islam melalui pelabuhan seperti Barus dan Siraf.

Dalam kaitan ini, penting ditegaskan bahwa federasi Sriwijaya hidup mengikuti siklus angin musiman. Teluk-teluk terlindung seperti Teluk Cengal menjadi ruang tunggu bagi kapal yang menanti perubahan musim. Di tempat-tempat itu, saudagar, nahkoda, dan pelaut asing tinggal sementara, memperdagangkan komoditas lokal seperti damar dan kafur yang kemudian terserap ke kargo antar-samudra. Artefak kaca Persia, manik-manik dunia Islam, dan keramik Tiongkok yang ditemukan di situs rawa pasang-surut memperlihatkan bagaimana pelabuhan berperan sebagai titik temu niaga global.

Catatan Yi Jing tentang "kota Foshi yang berbenteng" yang dapat diakses melalui sungai menuju Guangdong menegaskan pentingnya jalur air tawar sebagai sarana logistik. Informasi serupa dalam *Yingyai Shenglan* abad ke-15 M menunjukkan bahwa memori pelayaran Asia Timur masih mengingat alur sungai yang menuju

75 Flecker dkk., *The Tang Shipwreck; Art and Exchange in the 9th Century*.

76 Shuyi, "Ceramics from Changsha: A World Commodity."

pusat Sriwijaya, memperlihatkan keberlanjutan tradisi logistik yang dimulai sejak abad ke-7 M.

Ketergantungan Sriwijaya pada monsun bukan hanya fenomena iklim, melainkan prinsip pengorganisasian federasi. Teluk-teluk, muara, dan delta menjadi simpul strategis yang mengatur kapan kapal singgah, memperbaiki perahu, atau menukar muatan. Komoditas dari pedalaman—damar, benzoin, gaharu—ditarik ke pelabuhan-muara dan diintegrasikan ke arus perdagangan lintas samudra. Di lokasi seperti ini, Sriwijaya menata pungutan, keamanan, dan layanan dermaga pada titik yang ramai disinggahi kapal. Dengan demikian, ritme monsun menjadi "metronom" bagi federasi: mengatur tempo kapal, kepadatan bandar, dan siklus pendapatan yang menopang hegemoni maritim Sriwijaya.

Sumber Arab abad ke-9–10 M, misalnya *Akhbar al-Ṣin wa-l-Hind*, mencatat peran penting pedagang Teluk Persia dalam jaringan Asia Timur–Tenggara. Hubungan antara Siraf dan Barus menunjukkan bagaimana komoditas aromatik Sumatra, terutama kafur, menjadi bagian dari arus perdagangan yang menghubungkan pantai barat Sumatra dengan Teluk Persia sebagai komplementer terhadap pusat delta timur Sriwijaya (rekap literatur Siraf–Barus). Pada abad ke-13–14 M, semakin banyak pedagang Muslim yang berkonsentrasi di bandar-bandar tepi jaringan seperti Pasai, Barus, dan Lamuri. Peningkatan ini mempercepat desentralisasi dari pelabuhan-pelabuhan tersebut berkembang menjadi emporium Islam yang kemudian menggantikan dominasi Sriwijaya, yang melemah akibat perubahan rute, kompetisi politik, dan restrukturisasi pasar Samudra Hindia.

Berdasarkan bukti tertulis dan arkeologis, Sriwijaya dapat dipahami sebagai federasi maritim—bukan federasi konstitusional modern, tetapi konfederasi pelabuhan dan kota dagang yang diikat oleh:

1. Kontrol atas rute dan titik *chokepoint* (Selat Malaka, Selat Bangka, pintu Selat Sunda), termasuk infrastruktur pabean dan praktik *ship-switching* (rekap arkeologis).

2. Proteksi dan proyeksi armada, misalnya ekspedisi ke Bhūmi Jawa, yang memperkuat kepatuhan wilayah pinggiran (rekonstruksi Kota Kapur dan Batujaya).
3. Ekologi monsun yang melahirkan pelabuhan antara (*entrepot*) sebagai tempat tunggu, pertukaran, dan redistribusi, dengan jejak nyata di Teluk Cengal dan delta rawa pesisir tenggara Sumatra.
4. Integrasi jarak jauh melalui rute Guangzhou–Teluk Persia yang dibuktikan oleh temuan Tang/Belitung *Shipwreck*, yang memuat kargo Tiongkok untuk pasar Islam dan menggunakan kapal bergaya dhow Arab.
5. Konektivitas komoditas: dari *Changsha ware* untuk pasar Islam hingga komoditas balik seperti damar dan kafur, sebagaimana terekam pada muatan kapal dan temuan permukiman.

Dengan demikian, federasi Sriwijaya merupakan tatanan niaga-politik berbasis laut yang lentur terhadap musim, berlapis skala (sungai–teluk–selat–samudra), dan adaptif terhadap pasar Tiongkok maupun Islam. Ketika konstelasi pasar dan politik berubah pada abad ke-13–14 M, simpul-simpul tepi federasi seperti Kedah, Barus, Lamuri, dan Pasai mengambil peran baru, menyusun konfigurasi maritim yang menggantikan hegemoni Sriwijaya di Sumatra dan Selat Malaka.

9. Kemunduran Sriwijaya dan Transformasi Jaringan Islam–Samudra Hindia

Hegemoni Sriwijaya bertumpu pada kendali titik-titik sumbat dan pemanfaatan ritme monsun yang menopang ekonomi pelabuhan-antara. Namun, sejak akhir abad ke-9 M hingga abad ke-11 M, jaringan ini menghadapi tekanan serius. Di Asia Timur, pemberontakan Guangzhou (878 M) yang menewaskan banyak pedagang asing mendorong pergeseran arus dagang ke Kalah (Kedah), yang disebut berada di bawah maharaja *Zabaj*—nama

Arab bagi penguasa Selat Malaka.[77] Peristiwa ini menunjukkan bahwa posisi strategis tidak cukup tanpa jaminan keamanan dan kepastian transaksi.

Pada awal abad ke-11 M, Sriwijaya juga menerima pukulan dari ekspedisi angkatan laut Cola (Chola) India Selatan. Prasasti Tanjore mencatat penaklukan dan penawanan raja Sriwijaya, Sangramawijayottunggawarman (1030/31 M). Serangan ini memperlemah otoritas pusat dan mendorong perpindahan kendali dari Palembang ke Jambi.[78] Reorganisasi tersebut mempercepat "federalisasi de facto": pelabuhan-antara di muara dan teluk yang sebelumnya bergantung pada proteksi pusat mulai memaksimalkan jejaringnya sendiri, sementara arus pedagang asing tetap melintas dengan patronase yang lebih beragam.

Temuan arkeologi di pesisir tenggara Sumatra—berupa hunian rawa pasang, keramik Tiongkok, kaca Timur Dekat, manik India, dan sisa perahu tradisi Asia Tenggara—menunjukkan bahwa simpul-simpul itu tetap aktif melayani transit meskipun kekuatan pusat melemah. Dengan demikian, krisis politik tidak langsung memutus infrastruktur niaga, tetapi menggeser pusat gravitasi kekuasaan.

Ekologi monsun yang sebelumnya mendukung dominasi Sriwijaya juga membuka peluang bagi bandar lain ketika risiko di pelabuhan inti meningkat. Kajian Teluk Cengal menegaskan logika bahwa arus niaga musiman melahirkan pelabuhan-antara yang memadukan bongkar-muat, penyediaan logistik, dan redistribusi komoditas dari pedalaman. Stasiun semacam ini menjadi titik temu saudagar lintas-etnis yang menunggu jendela angin berikutnya, dan dalam situasi kemunduran pusat, mereka cenderung memperkuat otonomi serta menarik patronase baru.

Meski pusat politik berpindah atau melemah, rantai ekonomi pelabuhan bertahan. Penelitian maritim menunjukkan pola "arus keluar" keramik Tiongkok sebagai kargo untuk pasar Islam dan

77 Wolters, *Kemaharajaan Maritim Sriwijaya dan Perniagaan Dunia Abad III - Abad VII*.

78 Manguin, *Kedatuan Sriwijaya Kajian Sumber Prasasti dan Arkeologi*.

"arus balik" aromatika dari Sumatra (damar, benzoin/kafur) yang dihimpun di pelabuhan-antara. Ekskavasi Teluk Cengal memperlihatkan fungsi pelabuhan-sungai di pantai timur sebagai tempat pengapalan ulang menuju Jawa utara,[79] sementara temuan di situs Cirebon (abad ke-10 M) mengungkap muatan Cina, India, Timur Dekat, dan barang "Sriwijaya" yang mencerminkan distribusi multi-simpul.[80] Dengan kata lain, ekonomi pelabuhan lebih tangguh daripada konfigurasi istana.

Kawasan barat Sumatra sejak awal menunjukkan intensitas koneksi dengan Teluk Persia. Temuan gerabah Siraf, ribuan fragmen kaca Timur Dekat, serta nisan Islam paling awal (1370 M di Bukit Hasang) di Barus memperlihatkan kedalaman hubungan dengan dunia Islam jauh sebelum bukti epigrafis muncul.[81] Sumber Arab lebih awal juga mendokumentasikan kehadiran Muslim sejak abad ke-7–10 M, keberadaan surat-menyurat maharaja dengan khalifah, kehadiran komunitas Ta-Shih (Arab–Persia) yang disebut "bermukim" oleh I-Tsing, serta gambaran Palembang sebagai pelabuhan multi-bangsa. Data ini menunjukkan bahwa keberadaan Muslim bukan fenomena akhir, melainkan akumulasi interaksi panjang antara niaga dan mobilitas manusia.

Pada abad ke-13–14 M, ketika kapasitas kontrol pusat menurun, bandar-bandar di tepi jaringan seperti Lamuri, Barus/Fansur, dan Samudra–Pasai berkembang menjadi emporium Islam baru. Mereka membangun jaringan patronase lokal, mengadopsi norma hukum niaga Islam, dan memperluas lembaga keagamaan perkotaan. Proses ini memunculkan kesultanan-kesultanan Islam awal yang mengambil alih sebagian fungsi Sriwijaya.[82] Relasi antara

---

79 Rangkuti, "Teluk Cengal: Lokasi Pelabuhan Sriwijaya?"

80 Daud Aris Tanudirdjo, *Kapal Karam Abad Ke-10 di Laut Jawa Utara Cirebon*, ed. oleh Bambang Budi Utomo (Jakarta: Panitia Nasional Pengangkatan dan Pemanfaatan Benda Berharga Asal Muatan Kapal Yang Tenggelam, 2008).

81 Daniel Perret dan Heddy Surachman, *Barus Negeri Kamper Sejarah Abad Ke-12 Hingga Abad Ke-17* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2015).

82 Miksic, "Classical Achaeology in Sumatera."

kosmopolitanisme dagang dan fragmentasi politik menjadi faktor utama dalam transformasi ini.

B. LOBU TUA BARUS

Pertanyaan apakah "Barus" sama dengan "Fansur" kerap mengemuka dalam narasi sejarah. Kedua kota dagang tersebut memang berlokasi di pesisir barat Sumatra. Pendapat Perret dan Surchman penting diacu sebagai awal pembahasan. Menurut mereka, Barus dan Fansur (atau Pancur) tidak menunjukkan kesamaan dari segi linguistik,[83] seraya mempertanyakan apakah istilah-istilah tersebut, beserta bentuk turunannya dan variasi transkripsinya, merujuk pada satu entitas yang sama, dalam bentuk permukiman, pelabuhan, atau kerajaan. Juga keduanya mengajukan pertanyaan, apakah nama-nama tersebut sezaman, atau justru berasal dari periode yang berbeda? Pertanyaan ini membuka ruang kajian yang lebih hati-hati dalam memahami dinamika toponimi di pesisir barat Sumatra, sekaligus menantang asumsi lama yang cenderung menyamakan ketiganya sebagai satu identitas yang sama dan berkesinambungan.

Begitu juga hasil kajian terkini menunjukkan bahwa keduanya kemungkinan besar adalah entitas berbeda. Meski istilah Barus, Fansur, dan Kapur *Barus* kerap digunakan secara bergantian dalam sumber-sumber asing, bukti tekstual dan arkeologis justru mengindikasikan sebaliknya; Barus bukan Fansur, atau Barus bukanlah kelanjutan dari pelabuhan Fansur. Barus adalah bandar niaga tersendiri yang memainkan peran penting dalam jaringan perdagangan kapur di kawasan Samudra Hindia sejak periode klasik.

1. Bandar Pelabuhan Barus Bukan Fansur atau Barousai

Barus sering disebut sebagai salah satu bandar pelabuhan tertua di Asia Tenggara, dan menempati posisi penting dalam historiografi Indonesia. Tomé Pires menyebut Barus sebagai

83 Perret dan Surachman, *Barus Negeri Kamper Sejarah Abad Ke-12 Hingga Abad Ke-17*, 53.

"Baros", sebuah kerajaan kaya di pesisir barat Sumatra. Dia juga mencatat bahwa Barus dikenal pula dengan nama Panchur atau Pansur (Fansur).[84] Namun demikian, hubungan antara nama Barus yang muncul dalam sumber-sumber klasik dengan lokasi Barus modern masih menjadi perdebatan panjang di kalangan sejarawan dan arkeolog. Beberapa peneliti menyamakan Barus dengan nama-nama lain yang ditemukan dalam catatan sejarah, seperti *Barousai*, *Fansur*, *Balus*, *Banzu*, dan *Baros*.[85]

Salah satu rujukan klasik yang sering digunakan untuk menegaskan ketuaan Barus adalah peta dunia karya Claudius Ptolemaeus, disusun pada 150 M dan digambar ulang pada abad ke-15 M. Dalam peta tersebut tercantum lima pulau bernama *Barousai*, yang oleh sejumlah sejarawan diasosiasikan dengan Barus di pesisir barat Sumatra.[86] Dari asosiasi ini, berkembang sebuah pandangan bahwa kapur barus dari *Barousai* telah menjadi komoditas penting sejak ribuan tahun lalu, bahkan disebut digunakan dalam praktik pembalseman jenazah raja-raja Mesir Kuno seperti Ramses II yang memerintah sekitar 1300 SM. Pandangan ini menyiratkan keterlibatan Barus dalam jaringan perdagangan global sejak ribuan tahun lalu. Namun, identifikasi antara *Barousai* dan Barus modern hingga kini masih bersifat tentatif. Perbedaan dalam transkripsi nama geografis serta ketidaktepatan letak lokasi dalam peta Ptolemaeus menjadi kendala serius untuk memastikan hubungan langsung keduanya. Oleh karena itu, klaim tersebut harus dipandang sebagai hipotesis awal yang memerlukan pembuktian lebih lanjut melalui data arkeologis dan kajian toponimi lebih kritis.

Meskipun demikian, catatan dari dunia Barat mengenai jalur perdagangan di kawasan Samudra Hindia pada abad pertama hingga kedua Masehi tetap memiliki nilai historis penting. Informasi

---

84 Armando Cortesao, *Suma Oriental Karya Tomé Pires: Perjalanan dari Laut Merah ke Cina & Buku Francisco Rodrigues* (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2016), 212.

85 Perret dan Surachman, *Barus Negeri Kamper Sejarah Abad Ke-12 Hingga Abad Ke-17*, 542.

86 Guillot, *Lobu Tua Sejarah Awal Barus*, 3–4.

ini menunjukkan bahwa wilayah Asia Tenggara, termasuk pulau Sumatra, telah terlibat dalam jaringan perdagangan internasional sejak periode awal sejarah maritim global. Dua karya geografis utama dari masa tersebut, *Geographia* karya Claudius Ptolemaeus dan *Periplus of the Erythraean Sea* oleh penulis anonim, secara eksplisit mencatat keberadaan pusat-pusat perdagangan (*emporia* dalam Ptolemaeus dan *emporion* dalam Periplus). Istilah-istilah ini mengacu pada pasar resmi yang diakui secara hukum dan menjadi simpul interaksi dagang antara Asia, dunia Romawi, dan Yunani.[87] Akan tetapi, hingga kini belum ditemukan bukti arkeologis dari periode Romawi di wilayah Barus modern. Sebaliknya, tinggalan artefak yang mengindikasikan kontak dengan dunia Romawi justru ditemukan di Situs Bongal, yang terletak di Desa Jago Jago, Kecamatan Badiri, Kabupaten Tapanuli Tengah, sekitar 60 - 70 kilometer dari Barus modern.

Temuan tersebut mengindikasikan bahwa pesisir barat bagian utara Sumatra kemungkinan terdiri atas sejumlah bandar pelabuhan penting yang aktif dalam jaringan perdagangan maritim sejak awal abad M. Keberadaan pelabuhan di kawasan ini bersifat dinamis dan tidak permanen, karena mengalami pergeseran lokasi dari waktu ke waktu. Salah satu faktor utama yang menyebabkan perubahan ini adalah bencana alam, khususnya tsunami purba, yang secara periodik mengubah garis pantai.[88] Perubahan topografi tersebut memaksa para pedagang asing untuk mencari lokasi pelabuhan baru

87 Miksic, "Classical Achaeology in Sumatera." Pada awal milenium pertama M, pelabuhan-pelabuhan di sekitar Selat Malaka tampaknya telah masuk dalam jaringan perdagangan internasional yang distandardisasi. Ptolemaeus menyebut "lima pulau dengan nama Baroussai", beberapa ahli menafsirkan itu adalah Barus di Sumatra utara meski belum dapat dikonfirmasi kebenarannya. Dalam peta Ptolemaeus, Baroussai merupakan sebagai wilayah yang harus dihindari. Menurut Miksic temuan artefak Romawi di Asia Tenggara hanya baru ditemukan di Situs Oc-Eo, Delta Mekong, Vietnam.

88 Patrick Daly dkk., "Archaeological Evidence That a Late 14th-Century Tsunami Devastated the Coast of Northern Sumatra and Redirected History," *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 116, no. 24 (2019): 11679–86, https://doi.org/10.1073/pnas.1902241116.

yang lebih aman dan strategis guna mempertahankan akses terhadap komoditas aromatik bernilai tinggi dari hutan-hutan Sumatra, seperti kapur dan kemenyan.

Sementara itu, sejumlah sumber Arab dari abad ke-9 M memberikan informasi yang lebih spesifik mengenai pelabuhan-pelabuhan penting di kawasan Samudra Hindia. Penulis seperti Ibnu Khurdadhbih dan Syihabuddin an-Nuwairi, misalnya, secara eksplisit menyebut dua lokasi berbeda, yakni Fansur dan Balus. Dalam catatannya, Syihabuddin an-Nuwairi melaporkan:

> "Pulau Kalah. Lautannya dinamakan demikian. Pulau yang cukup berbahaya. Panjangnya 800 mil dan lebarnya 350 mil. Kota-kota di pulau ini di antaranya Fanshur, yang ditumbuhi pohon kafur dan gaharu kualitas tinggi, Kota Malayir, Kota Larwi (Lamri?) dan Kalah. Setiap kota tersebut terletak di sebuah teluk, tempat bersandar kapal-kapal dari laut".[89]

Sementara Ibnu Khurdadhbih dalam karyanya *al-Masalik wa al-Mamalik* mencatat suatu tempat bernama *Balus*, yang oleh sejumlah sarjana ditafsirkan sebagai rujukan awal bagi wilayah Barus. Ibnu Khurdadbhih menulis:

> "Dari Pulau Nikbalus (Nikobar) ke Pulau Kalah menempuh perjalanan 6 hari. Di Kalah terdapat pusat Kerajaan Jabah (Zabaj). Di Pulau kalah terdapat tambang kafur (hutan atau gunung pohon kafur penghasil getah kafur) dan hutan bamboo. Di sebelah kirinya, perjalanan dua hari, terdapat Pulau Balus. Penduduknya kanibal. Di Pulau Balus terdapat kapur berkualitas bagus, pisang, kelapa, tebu dan beras".[90]

---

89 Bakar dan Al Faiz, *Keajaiban Negeri Emas Zabaj Indonesia dalam Catatan Dunia Islam Masa Abbasiyah*, 66. Shihabuddin al-Nuwairi (677–732 H) adalah seorang sejarawan Mesir dan pegawai Dinasti Mamluk Bahriyah, dikenal melalui ensiklopedia *Nihāyat al-Arab fī Funūn al-Adab* setebal 9000 halaman. Karya ini disusun dari lebih dari 76 sumber klasik dan mencakup bidang zoologi, geografi, sejarah, dan sastra. Bagian orisinalnya mencakup pembahasan administrasi keuangan serta beberapa catatan sejarah yang menjadi rujukan penting bagi sejarawan setelahnya.

90 Bakar dan Al Faiz, *Keajaiban Negeri Emas Zabaj Indonesia dalam Catatan Dunia Islam Masa Abbasiyah*.

Sumber-sumber ini mengindikasikan bahwa dalam wacana geografis dunia Islam abad ke-10 M, Fansur dan Barus dipahami sebagai dua entitas yang berbeda secara geografis dan politis. Informasi yang diperoleh para penulis Muslim dari Timur Tengah ini tampaknya menyajikan keduanya sebagai dua kota pelabuhan terpisah yang masing-masing dikenal karena kekayaan alam, salah satunya Kapur. Namun, dalam literatur modern, terdapat kecenderungan untuk menyamakan Fansur kuno dengan Barus masa kini.

Pandangan yang membedakan lokasi Fansur dan Barus telah diungkapkan lebih awal oleh sejarawan Aceh, Hadji Aboebakar. Dalam tulisannya yang dimuat dalam *Risalah Seminar Masuknja Islam ke Indonesia* (17 Maret 1963), ia menegaskan bahwa Fansur bukanlah Barus maupun Singkil. Menurutnya, Fansur merujuk pada sebuah lokasi yang kini telah hilang, terletak di dekat Olehleh Aceh, dan dikenal pada masanya dengan nama "Kuala Pantjur".[91]

Publikasi terbaru oleh Edmund Edwards McKinnon menegaskan bahwa lokasi Fansur lebih tepat diidentifikasi sebagai kawasan Ujong Pancu atau Kuala Pancu di ujung utara Pulau Sumatra. Menurutnya, menjelang awal abad 16 M kota Fansur mengalami kemunduran dan akhirnya menghilang dari catatan sejarah. Sebagian sarjana modern mencoba menghubungkan kembali nama Fansur dengan Barus. Namun, McKinnon menilai asosiasi ini lemah karena tidak ditopang oleh bukti yang cukup. Lebih lanjut, dia mengusulkan bahwa aktivitas seismik dan satu atau lebih peristiwa tsunami besar kemungkinan menjadi penyebab utama hilangnya situs Fansur kuno. Ia mengacu pada temuan studi geologi Meltzner, yang menunjukkan bahwa kawasan pantai barat Aceh dilanda tsunami besar sekitar tahun 1390 M (+/- 3 tahun), dan kembali mengalami peristiwa serupa sekitar tahun 1450 M.[92] Rentang

---

91 Mohammad Said, *Risalah Seminar Sedjarah Masuknja Islam Ke Indonesia* (Medan: Panitia Seminar Sedjarah Masuknja Islam ke Indonesia, 1963), 107–8.

92 Aron J Meltzner dkk., "Persistent Termini of 2004- and 2005-like Ruptures

waktu ini berdekatan dengan kunjungan terakhir armada Ming yang dipimpin Laksamana Zheng He, yang menandai berakhirnya kontak diplomatik besar dengan kawasan tersebut.[93]

Bukti tekstual lain turut memperkuat dugaan bahwa lokasi Fansur berada di wilayah pantai utara Aceh. Dalam *'Aja'ib al-Hind* yang ditulis sekitar tahun 1000 M, Fansur disebut sebagai salah satu wilayah pesisir yang dilewati pelaut setelah kapalnya karam.[94] Mereka kemudian melakukan perjalanan darat menuju Lamuri, melewati tempat yang disebut Lulubilank.[95] Jika hipotesis ini benar, maka jarak antara Lhok Pancu (Lambaroneujid) dan desa Lamreh (Lamuri) hanya sekitar 40–50 km. Meskipun medannya terdiri dari rawa-rawa dan muara sungai besar, perjalanan ini masih mungkin ditempuh dalam satu hingga dua minggu. Sebaliknya, rute darat dari Barus ke Lamuri melalui pesisir barat Sumatra yang berbukit dan berat menempuh lebih dari 500 km, dan hampir mustahil dilalui pada masa itu.[96]

Berdasarkan bukti tekstual dan geografis yang telah diuraikan, sejumlah indikasi memang mengarah pada penempatan Fansur di kawasan pantai utara Aceh, terpisah dari Barus yang berada di pesisir barat Sumatra. Namun, tidak semua sumber sejalan dengan kesimpulan ini. Sejak awal abad ke-16, muncul catatan yang mulai menghubungkan kedua nama tersebut, baik dalam karya penulis asing maupun interpretasi sarjana modern.

Menariknya, Sulaiman al-Mahri, yang menulis sekitar tahun 1511 M menjadi salah satu tokoh pertama yang secara eksplisit mengaitkan Fansur dengan Barus. Sulaiman menyebut lokasi

---

of the Sunda Megathrust," *Journal of Geophysical Research: Solid Earth* 117, no. 4 (2012), https://doi.org/10.1029/2011JB008888.

93 Edmund Edwards McKinnon, "Mediaeval Fansur: A Long-Lost Harbor in Aceh," *EurASEAA14 Volume I: Ancient and Living Traditions I*, advance online publication, 2021, https://doi.org/10.2307/j.ctv1zcm2cg.

94 McKinnon, "Mediaeval Fansur: A Long-Lost Harbor in Aceh," 175.

95 Tibbetts, *A Study of the Arabic Texts Containing Material on South-East Asia*, 141.

96 McKinnon, "Mediaeval Fansur: A Long-Lost Harbor in Aceh," 176.

tersebut berada di sisi barat Sumatra sesuai letak geografi Barus. Namun, perlu dicatat bahwa pernyataan al-Mahri ini muncul lebih dari satu abad setelah pantai utara Aceh dilanda tsunami besar dan sekitar enam dekade setelah Fansur tampaknya telah "menghilang" dari catatan pelayaran dan perdagangan.[97] Kendati demikian, sejumlah sarjana kolonial seperti Van der Tuuk (1866), Schlegel (1901), dan Pelliot (1904) secara konsisten mengidentifikasi Fansur sebagai Barus. Pelliot secara eksplisit menyatakan:

> "Kerajaan Fansur, pusat produksi kapur barus bernama *fansuri*, tentu saja berada di kawasan Barus di pantai barat daya Sumatra... Namun perbedaan penggunaan dua nama itu tidaklah jelas. Nama yang lebih tua adalah Barus (Barus modern). Nama lainnya, *Fansur*, pertama kali muncul dalam teks Arab sejak pertengahan abad ke-9".[98]

Meskipun sejumlah catatan, termasuk dari Sulaiman al-Mahri dan beberapa sarjana kolonial, cenderung mengaitkan Fansur dengan Barus, bukti material yang tersedia justru memberikan indikasi berbeda. Salah satu temuan epigrafis penting berasal dari sebuah nisan di Kompleks Makam Mahligai, Barus, yang memuat inskripsi terkait hubungan kedua wilayah tersebut. Inskripsi pada nisan di Kompleks Makam Mahligai, Barus, sebagaimana dibaca oleh Ludvik Kalus, menyebut Syaikh Syamsuddin dari Murrah (Aek Dakka, Barus) sebagai murid Syaikh Imam Mu'azhzham Syah al-Fansuri. Penggunaan nisbah al-Fansuri menunjukkan asal-usul sang guru dari Fansur, yang dipahami sebagai wilayah terpisah dari Barus.[99] Temuan ini mengindikasikan bahwa pada masa itu masyarakat membedakan secara jelas antara Barus dan Fansur, meskipun keduanya memiliki keterkaitan dalam jaringan ulama dan keagamaan.

---

97 McKinnon, "Mediaeval Fansur: A Long-Lost Harbor in Aceh," 179.

98 Paul Pelliot, "Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIIIe siècle," *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 4, no. 1 (1904): 131–413, https://doi.org/10.3406/befeo.1904.1299.

99 Claude Guillot, *Barus Seribu Tahun Yang Lalu*, Cetakan I (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2008), 322–23.

2. Tentang Kapur dan Kapur Barus

Selain hubungan dengan Fansur, Barus juga diasosiasikan dengan istilah "kapur Barus". Asosiasi ini lahir dari proses panjang yang melibatkan penafsiran teks dan tampaknya berkaitan dengan identitas keislaman yang berkembang seiring waktu. Sebagai komoditas dagang aromatik, kapur (kafur) telah menjadi incaran para pedagang asing sejak masa lalu. Zat kristal atau cair kafur ini dihasilkan oleh pohon kafur (*Dryobalanops aromatica*) yang secara ekologis dahulu tumbuh luas di Sumatera. Sebarannya meliputi Subulussalam dan Singkil di Aceh, Pakpak Bharat, Manduamas, Barus, Pinangsori, Tapanuli Selatan, Mandailing Natal di Sumatera Utara, hingga Pasaman di Sumatera Barat, serta meluas ke hulu Sungai Rokan, Kampar, dan Batanghari. Kini, populasi alaminya hanya tersisa di beberapa kawasan seperti Pakpak Bharat, Singkil, Subulussalam, Manduamas, dan Mandailing Natal.[100] Fakta ekologis ini menunjukkan bahwa pada masa lalu *kāfūr* tidak hanya dihasilkan dari hutan-hutan dataran tinggi sekitar Barus.

Sumber-sumber asing dari era klasik umumnya tidak menyebut istilah "kapur Barus". Justru, catatan Arab yang ditulis oleh Ibn al-Faqih dari Hamadan (902 M) dan al-Mas'udi (955 M) menggunakan sebutan *kafur fansuri*—yakni kafur yang diperoleh dari Fansur. Menurut analisis McKinnon, Fansur yang berlokasi di Ujong Pancu, ujung utara Sumatra, bukanlah pusat produksi kapur karena jauh dari hutan-hutan dataran tinggi tempat pohon ini tumbuh.[101] Namun, kemungkinan besar pada abad 10 M, pelabuhan Fansur berfungsi sebagai pusat distribusi kapur, sehingga namanya melekat pada komoditas tersebut dalam sumber-sumber tertulis. Dalam konteks ini, sejumlah ahli etimologi berpendapat bahwa istilah *kafur* dalam bahasa Arab merupakan serapan dari bahasa Melayu. Pandangan ini

100 Abu Bakar Said Anas dan Aswandi, *Kafur Aromatika Alami Asal Indonesia Untuk Dunia Islam Masa Umayyah & Abbasiyah* (Surakarta: Media Literasi Nesia, 2023), 18–19.

101 McKinnon, "Mediaeval Fansur: A Long-Lost Harbor in Aceh," 124.

menunjukkan adanya hubungan perdagangan sekaligus interaksi linguistik-budaya antara dunia Islam dan Asia Tenggara.[102]

Sebagai sumber tertulis Islam tertua, nama kafur tercatat dalam Al-Qur'an, "*Sesungguhnya orang-orang yang berbuat kebaikan minum dari gelas (berisi minuman) yang campurannya adalah air kafur (kapur)*" (QS Al-Insan: 5). Ini menunjukkan bahwa kapur (kamper) memiliki makna simbolik dan bernilai tinggi dalam tradisi Islam. Namun terjemahan itu tidak sedikit pun mengidentikan kafur sebagai kafur barus. Lalu sejak kapan nama komoditi aromatik khas Sumatera ini diidentifikasikan secara khusus dengan Barus, hingga menjadi sebutan "kapur Barus" yang melekat kuat dalam wacana sejarah dan budaya popular saat ini? Penyematan nama geografis "Barus" terhadap *kafur* tampaknya merupakan konstruksi historis yang berkembang kemudian, seiring dengan upaya pelokalan identitas dagang dalam kerangka narasi sejarah nasional dan keislaman.

Pada tafsir Al-Qur'an tertua yang ditulis dalam Bahasa Melayu dan menggunakan Arab Jawi (Pegon) berjudul *Tafsir Tajuman al-Mustafid* pada surah yang dikutip di atas dituliskan tanpa menambahkan identifikasi geografis seperti "Barus".[103] Tafsir ini ditulis oleh Syekh Abdurrauf al-Sinkili (1615-1693), seorang ulama asal Singkil, sebuah wilayah yang memiliki kedekatan geografis dan keterkaitan dengan bandar pelabuhan Barus.[104] Al-Sinkili lebih dikenal sebagai seorang ulama khalifah tarekat Syatariyah, yang pernah belajar selama 19 tahun di Mekkah dan Madinah, dan kembali ke tanah kelahirannya pada 1661 M.[105]

---

102 Anas dan Aswandi, *Kafur Aromatika Alami Asal Indonesia Untuk Dunia Islam Masa Umayyah & Abbasiyah*, 3–6.

103 Ismail Thaib, *Tujuman Al-Mustafid (Terjemahan Yang Memberi Faedah) Oleh Teungku Syeikh Abdurrauf (1615-1693)* (Yogyakarta: Toko Kitab Beirut, 2011), 255.

104 Azyumardi Azra dan Jajat Burhanudin, *Indonesia dalam Arus Sejarah Jilid 3: Kedatangan dan Peradaban Islam* (Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 2012), 154.

105 Oman Fathurahman, *Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad Ke-17* (Bandung: Mizan-EFEO, 1999).

Dalam terjemahan tafsir Al-Qur'an yang lebih modern, seperti *Tafsir Koeran Indonesia* karya Mahmoed Joenoes yang diterbitkan di Padang pada tahun 1940, kata *kafur* atau *kapoer* masih disajikan tanpa tambahan keterangan geografis.[106] Namun sejak dekade 1950-an, penyematan istilah "kapur Barus" mulai muncul dalam sejumlah tafsir. Misalnya, *Al-Furqan (Tafsir Qur'an)* oleh A. Hassan menafsirkan kata *kafur* pada Surah Al-Insan ayat 5 sebagai "boleh juga kapur Barus yang terkenal kepada kita".[107] Begitu pula dalam *Tafsir Al-Azhar* karya Buya Hamka (1965), *kafur* atau "kamfer" dijelaskan sebagai zat putih beraroma khas yang berasal dari pohon yang tumbuh di hutan-hutan Sumatra, populer dengan sebutan "kapur Barus".[108]

Tafsir Hamka mulai disusun pada tahun 1965, setelah dua tahun Seminar Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia I yang dilaksanakan di Medan pada tahun 1963, di mana pada seminar itu muncul klaim Barus sebagai pintu masuk Islam paling awal di Nusantara. Dada Meuraxa, sejarawan asal Sumatera Utara, menjadi salah satu pemakalah dengan judul "Islam Diduga Dimasukkan Pertama Kali di Bandar Barus". Dalam paparannya, Dada Meuraxa menjelaskan bahwa salah satu alasan yang memperkuat Islam pertama kali masuk di Barus adalah berkaitan dengan kapur yang dihasilkan dari hutan Barus.[109] Dengan demikian, perkembangan tafsir-tafsir Al-Qur'an pada pertengahan abad ke-20 berperan penting dalam membentuk asosiasi yang semakin kuat antara komoditas *kafur* dan identitas geografis "kapur Barus". Oleh sebab itu kafur atau kapur barus bukan hanya sekadar zat aromatik, tapi berkaitan dengan identitas religius, kultural, dan ekonomi yang bertahan dalam wacana populer hingga kini.

---

106 Mahmoed Joenoes, *Tafsir Koeran Indonesia* (Padang: Boekh Mahmoedijah Padang (S.W.K), 1940), 495.

107 A Hassan, *Al Quran (Tafsir Qur'an)* (Surabaya: Toko Kitab Salim Nabhan, 1956), 1132.

108 Abdul Malik Karim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar, Jilid 10* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1992), 7789.

109 Said, *Risalah Seminar Sedjarah Masuknja Islam Ke Indonesia*, 129.

3. Situs Lobu Tua: Jejak Awal Islam di Barus Abad ke-9 M

Interaksi awal Islam dengan Barus terjadi melalui bandar pelabuhan terawalnya yakni Lobu Tua sejak abad ke-9 M. Interaksi ini memunculkan kehadiran kelompok Muslim dari jaringan perdagangan Timur Tengah yang membentuk komunitas semi permanen di wilayah tersebut. Temuan arkeologis di situs ini menunjukkan demikian. Berdasarkan temuan Prasasti Tamil bertanggal 946 Saka atau 1088 M, kehadiran jaringan pedagang Timur Tengah di Lobu Tua tidak berdiri sendiri. Prasasti yang berbunyi *"Yang Ke Lima Ratus Dari Seribu Arah"* ini dibuat oleh perserikatan dagang Tamil saat berkumpul di Vārōcu. Istilah Vārōcu ini ditafsirkan transkripsi dari "Barus".[110] Fakta ini menunjukkan adanya kehidupan multietnik yang terbentuk di Lobu Tua, dengan para pedagang Muslim dari Timur Tengah hidup berdampingan bersama kelompok Tamil yang tampaknya berperan sebagai penguasa, serta pedagang Jawa dan masyarakat lokal.

Situs Lobu Tua terletak sekitar 10 km dari Barus modern, berada di lembah yang diapit dua sungai besar, Aek Busuk dan Aek Maca. Letaknya yang dekat dengan hutan penghasil kapur menjadikannya lokasi strategis dalam jaringan perdagangan masa lampau. Menurut Perret, pemilihan lokasi ini oleh pedagang asing bukan karena pantainya yang ideal karena terbuka dan kurang aman untuk kapal, melainkan karena aksesnya yang dekat ke sumber komoditas utama yakni kapur. Meski pantainya kurang terlindung, keberadaan semenanjung kecil bernama Kepala Ujung memungkinkan kapal berlabuh di muara kedua sungai tersebut.[111]

Kawasan pemukiman para pedagang tersebut diindikasikan dengan keberadaan struktur benteng tanah yang mengelilingi area pemukiman kuno Lobu Tua dengan luas 375 meter. Lebar benteng berkisar antara 4 hingga 6 meter dengan tinggi sekitar 3 meter. Bentuknya persegi, berfungsi sebagai sistem pertahanan

110 Guillot, *Lobu Tua Sejarah Awal Barus*, 20–25.

111 Guillot, *Lobu Tua Sejarah Awal Barus*, 11.

untuk melindungi wilayah permukiman di dalamnya. Di dalam areal benteng inilah ditemukan beragam jejak arkeologi yang mengindikasikan pemukiman multietnik, termasuk keberadaan kelompok Muslim yang berlangsung selama berabad-abad. Pemukiman ini kemungkinan terdiri dari bangunan-bangunan yang didirikan menggunakan bahan-bahan organik, seperti kayu dan bambu, dengan atap yang terbuat dari daun palem atau ijuk.[112] Berbagai temuan ini memperkuat indikasi adanya kehidupan sosial yang stabil dan berlangsung lama, bahkan sangat mungkin disertai organisasi sosial tertentu untuk mengelola kawasan tersebut, seperti yang sedikit tergambarkan dari Prasasti Lobu Tua.

Keberadaan kelompok Muslim di Lobu Tua diperkuat temuan arkeologis berupa lebih dari 10.000 fragmen artefak Islam. Temuan ini mencakup pecahan kaca Timur Tengah yang dikenal sebagai *Middle East Glass* atau *Arabic Glass* dan tembikar berglasir Islam dalam bentuk tempayan, pot, manik-manik, botol, gelas, piring, dan karaf. Artefak-artefak tersebut menunjukkan bahwa selain sebagai komoditas dagang, sebagian besar juga digunakan dalam aktivitas domestik.[113] Hal ini mengindikasikan bahwa para pedagang Muslim tidak hanya singgah, tetapi juga turut menjalankan aktivitas menetap untuk jangka waktu tertentu.

Salah satu temuan paling penting adalah cap berbahan kaca berwarna hijau botol yang berasal dari Khorasan, Iran, dan diperkirakan berasal dari abad ke-10 atau ke-11 M. Cincin ini, menurut Ludvik Kalus, berfungsi sebagai cap atau stempel dan memuat inskripsi Arab bertuliskan "Demi Allah, Muhammad".[114] Sementara itu, sejumlah ahli epigrafi lainnya berpendapat bahwa kemungkinan bacaan seperti "Fī Allāh, Muḥammad" (Karena Allah, Karena Muhammad atau Dalam Jalan Allah Muhammad) atau

112 Guillot, *Lobu Tua Sejarah Awal Barus*, 40.

113 Daniel Perret, *Kolonialisme dan Etnisitas, Batak dan Melayu di Sumatera Timur Laut* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2010), 154.

114 Claude Guillot dan Ludvik Kalus, *Inskripsi Islam Tertua di Indonesia* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2008), 33–35.

"Faḍl Allāh, Muḥammad" (Karunia Allah, Muhammad) dan jika dibaca terbalik maka maknanya menjadi "Muḥammad, Fī Allāh" (Muhammad dalam jalan/cinta Allah) atau "Muḥammad, Faḍl Allāh" (Muhammad, Karunia Allah). Dalam tradisi Islam, khususnya di wilayah Persia, tulisan seperti ini biasanya terdapat pada benda-benda bernilai spiritual.

Menariknya, cap kaca ini kemungkinan tidak hanya berfungsi sebagai cap atau stempel, tapi juga memiliki makna simbolik sebagai *ḥirz* (jimat pelindung). Dalam tradisi di Persia, *ḥirz* digunakan dan dibawa sebagai penanda identitas religius dan pelindung diri, terutama dalam perjalanan atau kehidupan sehari-hari. Dalam konteks Lobu Tua, keberadaan cap ini memperkuat bukti bahwa kawasan tersebut bukan hanya tempat persinggahan, tetapi juga menjadi bagian dari jaringan peradaban Islam yang lebih luas, khususnya yang terhubung dengan dunia Arab-Persia. Kehadiran komunitas Muslim di Lobu Tua yang berperan sebagai pedagang turut membawa simbol kepercayaan yang menjadi benih awal Islamisasi di pesisir barat Sumatra.

Sumber-sumber Arab turut mencatat bahwa kehadiran pedagang Muslim di kawasan ini berkaitan erat dengan perdagangan komoditas kapur. Dalam ensiklopedia *Nihāyat al-Arab fī Funūn al-Adab* karya al-Nuwayrī, tercatat bahwa parfum istana Khalifah Abbasiyah al-Wāthiq Billāh (842–847 M) dan al-Mustaʿin Billāh (862–866 M) yang disebut "*nadd*" dan "*sukk*" menggunakan bahan campuran *kāfūr riyāḥi* dari kawasan Fansur.[115] Dalam dunia Islam, kapur bukan hanya digunakan untuk wewangian, tetapi juga sebagai obat-obatan. Tokoh besar dalam sejarah kedokteran Islam, Ibnu Sina, mencatat bahwa kapur mampu menurunkan suhu tubuh, menangkal racun, serta memberikan efek menenangkan dan penyembuhan, bahkan melebih khasiat ambar kuning.[116] Kajian ilmiah oleh Aswandi mengonfirmasi bahwa limonen dalam

115 Bakar dan Al Faiz, *Keajaiban Negeri Emas Zabaj Indonesia dalam Catatan Dunia Islam Masa Abbasiyah*, 40.

116 Guillot, *Lobu Tua Sejarah Awal Barus*, 230.

kapur memiliki manfaat kesehatan, seperti efek anti-inflamasi, antioksidan, dan antistres.

Dengan demikian, keterlibatan komunitas Muslim dalam perdagangan kapur tidak semata-mata didorong oleh nilai ekonomisnya, tetapi juga oleh kedudukan penting kapur dalam kehidupan sosial, medis, bahkan spiritual masyarakat Muslim. Dalam tradisi Islam, kapur bukan hanya dikenal sebagai bahan pengobatan dan pewangi, tetapi juga memiliki makna religius. Hal ini tercermin dalam Al-Qur'an (Surah Al-Insan ayat 5), sebagaimana telah dijelaskan, yang menggambarkan kapur (*kāfūr*) sebagai campuran dalam minuman yang diberikan kepada orang-orang yang berbuat kebajikan di surga. Rujukan ini memperkuat pandangan bahwa kapur dipandang sebagai zat bernilai tinggi, memiliki makna keagamaan, sehingga perdagangannya turut menjadi bagian dari perkembangan budaya Islam.

Meskipun berbagai artefak menunjukkan kehadiran kelompok Muslim, hingga kini belum ditemukan batu nisan Islam di Lobu Tua. Ketiadaan ini bisa berarti bahwa penanda kubur yang digunakan pada masa itu mungkin sangat sederhana, terbuat dari batu alam tak berpahat (*undressed stone*) yang sulit dikenali secara arkeologis. Model seperti itu lazim digunakan dalam fase awal kehadiran Islam di kawasan baru, apalagi yang belum memiliki kekuatan politik dan keagamaan. Tradisi penggunaan batu nisan dengan inskripsi tampaknya baru berkembang di kawasan Sumatra sejak abad 12 M, seperti yang ditemukan di situs Samudera Pasai.

Absennya batu nisan monumental ini memberi petunjuk bahwa kehadiran Muslim di Lobu Tua belum menunjukkan tahap konsolidasi komunitas. Belum ada indikasi kuat terjadinya asimilasi sosial atau perkawinan dengan penduduk lokal. Dengan kata lain, kelompok Muslim di Lobu Tua pada abad 9-11 M tampaknya masih berperan sebagai pelaku dagang menetap, yang telah menjalin hubungan dengan masyarakat lokal namun masih terbatas untuk memperoleh

kapur dari hutan di dataran tinggi.[117] Namun demikian, kehadiran mereka memberikan gambaran awal tentang peran penting Lobu Tua sebagai salah satu titik awal perjumpaan Islam dengan kawasan pesisir Sumatera, yakni di bandar pelabuhan Barus terawal di Lobu Tua, melalui jalur perdagangan dan aktivitas maritim.

Bandar pelabuhan terawal Barus di Lobu Tua kemudian ditinggalkan pada abad ke-12 M dan berpindah ke kawasan Barus modern saat ini. Hal itu memunculkan beberapa hipotesis, salah satu kemungkinannya adalah akibat bencana alam tsunami yang merusak infrastruktur pelabuhan dan pemukiman di sekitarnya, dibuktikan dengan adanya temuan pasir laut dalam jumlah yang cukup besar.[118] Asumsi lain dari penyebab hilangnya Lobu Tua juga berkaitan dengan penyerangan oleh kelompok dari India yang mungkin berkaitan dengan jaringan dagang Ayyāvoḷe seperti yang termuat dalam prasasti Lobu Tua.[119] Salah satu sumber lokal, *Kronik Hulu: Asal Keturunan Raja Barus*, mencatat bahwa kehancuran Lobu Tua disebabkan serangan orang-orang yang disebut "Garagasi", istilah yang dalam tradisi sastra Melayu merujuk pada makhluk raksasa yang jahat dan merusak.[120] "Garagasi" bisa saja simbol dari dua hipotesis kehancuran Lobu Tua yang digambarkan sebagai raksasa dari bencana tsunami atau penyerangan pasukan asing.

4. Pertumbuhan Komunitas Muslim

Setelah bandar terawal Barus di Lobu Tua hilang, kemudian bandar baru tumbuh pada abad ke-12 M di kawasan Barus modern. Indikasi kuat menunjukkan bahwa komunitas yang membangun kembali pelabuhan ini merupakan kelompok yang sebelumnya

---

117 Perret, *Kolonialisme dan Etnisitas, Batak dan Melayu di Sumatera Timur Laut*, 155.

118 Daly dkk., "Archaeological Evidence That a Late 14th-Century Tsunami Devastated the Coast of Northern Sumatra and Redirected History."

119 Perret dan Surachman, *Barus Negeri Kamper Sejarah Abad Ke-12 Hingga Abad Ke-17*, 650.

120 Jane Drakard, *Sejarah Raja-Raja Barus, Dua Naskah dari Barus*, Cetakan ke (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003), 144.

menghuni Lobu Tua, khususnya para pedagang Muslim dari kawasan Timur Tengah atau Arab-Persia. Jejak keberlanjutan ini terlihat dari temuan fragmen tembikar berglasir dan pecahan kaca Islam di Bukit Hasang yang memiliki kesesuaian kronologis dan tipologis dengan temuan dari masa akhir Lobu Tua.[121] Temuan ini memperkuat dugaan bahwa komunitas Muslim yang pernah bermukim di Lobu Tua turut berpindah dan melanjutkan kehidupannya di lokasi baru tersebut, dengan tetap mempertahankan jaringan dan orientasi ekonominya untuk memperoleh komoditi aromatik yang sangat diminati oleh dunia Islam, yakni kapur.

Pada masa awal perpindahan bandar pelabuhan dari Lobu Tua ke Barus saat ini, jejak permukiman terawal dari abad ke-12 M ditemukan di lokasi yang disebut dengan Situs Bukit Hasang. Lokasi ini terletak 5 km dari pesisir pantai dan mengarah ke wilayah dataran tinggi. Menariknya, karakteristik permukiman di Bukit Hasang menunjukkan kemiripan dengan pola permukiman Lobu Tua sebelumnya, terutama dalam hal keberadaan struktur pertahanan berupa benteng tanah buatan. Kesamaan ini mengindikasikan adanya kesinambungan dalam tradisi penataan ruang dan strategi pertahanan komunitas bandar pelabuhan pada masa itu.[122]

Perkembangan Islamisasi di Barus pada abad ke-12 M hingga awal abad ke-13 M tampak masih berlangsung dalam bentuk yang serupa dengan periode sebelumnya, yakni terbatas pada aktivitas perdagangan. Meski demikian, interaksi ini kemungkinan tidak hanya mencakup transaksi jual beli semata, tetapi juga membuka ruang bagi pertukaran budaya dan secara bertahap memperkenalkan ajaran-ajaran Islam kepada masyarakat lokal. Sayangnya, selain fragmen temuan tembikar berglasir dan kaca Islam, dari kurun waktu itu di Barus belum ditemukan batu nisan dengan bentuk yang telah dipahat sebagai penanda telah hadirnya komunitas Muslim menetap.

---

121 Perret dan Surachman, *Barus Negeri Kamper Sejarah Abad Ke-12 Hingga Abad Ke-17*, 385–90.

122 Perret dan Surachman, *Barus Negeri Kamper Sejarah Abad Ke-12 Hingga Abad Ke-17*, 23–40.

Meski demikian, terdapat indikasi kuat bahwa pada akhir abad ke-13 M atau awal abad ke-14 M, proses Islamisasi di Barus mengalami penguatan, dan komunitas Muslim yang bersifat menetap mulai hadir di kawasan ini. Kehadiran komunitas Muslim yang menetap di Barus pada masa itu kemungkinan besar diakibatkan proses asimilasi antara pedagang Muslim asal Timur Tengah, khususnya dari kawasan Arab dan Persia, dengan masyarakat lokal. Interaksi yang awalnya bersifat ekonomi tampaknya berkembang menjadi hubungan sosial. Dalam konteks ini, sebagian masyarakat lokal diduga mulai memeluk Islam, bukan semata sebagai dampak dari kontak dagang, tetapi juga sebagai hasil dari pertukaran budaya, nilai, dan keyakinan yang telah berlangsung secara intensif berabad-abad lamanya di pesisir barat Sumatera. Dengan demikian, proses Islamisasi di Barus pada periode ini telah melampaui sekadar relasi transaksi komoditi dagang, dan mulai meresap ke ranah sosial-budaya.

Jika kehadiran komunitas Muslim menetap di Barus diidentifikasi melalui keberadaan makam atau batu nisan, perlu dicatat bahwa hingga awal abad ke-14 M belum ditemukan nisan yang dipahat dengan ciri khas Islam. Namun, tidak menutup kemungkinan bahwa pada akhir abad ke-13 M atau awal abad ke-14 M komunitas Muslim di Barus telah menggunakan batu alam berbentuk bulat lonjong sebagai penanda makam mereka. Salah satu indikasi penting berasal dari temuan di Bukit Pananggahan, lokasi ditemukannya batu nisan berinskripsi tertua di Barus dengan bertuliskan tahun 1350 M. Di lokasi ini, ditemukan pula banyak batu nisan alam berbentuk bulat polos yang tampaknya digunakan secara konsisten sebagai penanda makam.

Keberadaan nisan-nisan tersebut mengisyaratkan bahwa komunitas Muslim yang telah menetap dan berasimilasi dengan masyarakat lokal kemungkinan telah terbentuk sejak periode itu, akhir abad ke-13 M atau awal abad ke-14 M. Melimpahnya temuan batu nisan alam di Bukit Pananggahan, dengan bentuk khas yang kemudian menjadi ciri umum kompleks-kompleks makam di Barus, adalah salah satu indikasi penting kehadiran komunitas

Muslim yang telah menetap. Pola penggunaan batu nisan ini memperkuat dugaan bahwa para pedagang Muslim, khususnya dari latar belakang Arab-Persia, tidak lagi hanya singgah sementara, melainkan telah membentuk kehidupan menetap dan berintegrasi dengan masyarakat lokal.

Islamisasi yang dilakukan oleh orang Arab–Persia ini juga diperkuat dengan kehadiran cerita lokal yang dipercaya dan diyakini oleh ulama dan masyarakat Barus hingga saat ini, yakni *Risalah 44 Aulia Allah dari Rum-Hadramaut, Timur Tengah*. Risalah ini berasal dari sebuah hikayat yang ditulis pada abad ke-19 M dengan judul *Hikajat Tjarita Baros*. Dalam naskah tersebut diceritakan kedatangan 44 wali dari Arab yang menetap di Barus untuk mengislamkan penduduknya dan kemudian dimakamkan di Barus.[123] Masyarakat lokal mempercayai 44 wali tersebut merupakan penyebar Islam di Barus dan Singkil. Dalam risalah itu disebutkan bahwa salah seorang wali bernama Sayid Mahmud datang ke Barus bersama 40 orang lelaki untuk menyebarkan agama Islam.[124] Makam Sayid Mahmud, lebih dikenal Syekh Mahmud, memang ditemukan di Barus, tepatnya di kompleks Makam Papantinggi yang berada di Desa Pananggahan, terletak 215 meter di atas permukaan laut. Tempat ini bisa dicapai melalui anak tangga berjumlah hampir 900 anak tangga dan menjadi salah satu lokasi ziarah penting di Barus.

Makam Syekh Mahmud ditandai dua batu nisan yang jarak di antara keduanya sekitar 15 meter, seperti halnya di Jawa di mana sejumlah makam para wali sering menunjukkan jarak yang besar antara ke dua batu nisan.[125] Batu nisan berbahan granit ini tampaknya diimpor dari luar Barus. Kedua batu nisan ini

123 Pidia Amelia, "Pengelolaan Warisan Budaya Kawasan Barus, Sumatera Utara: Berbasis Karakteristik Lanskap dan Komunitas Masyarakat" (Tesis, Universitas Gadjah Mada, 2017), 97–98.

124 Perret dan Surachman, *Barus Negeri Kamper Sejarah Abad Ke-12 Hingga Abad Ke-17*, 523–24.

125 Louis-Charles Damais, "L'épigraphie musulmane dans le Sud-Est asiatique," *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 54, no. 1 (1968): 567–604, https://doi.org/10.3406/befeo.1968.3780.

menggunakan dua bahasa, yakni Arab dan Bahasa Parsi dengan tarikh 829 H atau 1425 M. Beberapa ahli menduga bahwa batu nisan ini bukan batu nisan kuburan asli Syekh Mahmud, tetapi merupakan batu peringatan yang ditegakkan pada tahun 1425/1426 M setelah seorang bernama Nujan bin Ma'dari mendapat ilham tentang lokasi makam wali yang tidak diketahui sebelumnya.[126] Syekh Mahmud sendiri semestinya adalah seorang syekh ahli sufi yang sangat dimuliakan oleh pengikutnya.

Jejak perkembangan komunitas Islam di pesisir barat Sumatra pada abad 14 M hingga kini hanya dapat ditelusuri secara jelas di wilayah pelabuhan Barus, mengindikasikan bahwa Barus pernah menjadi salah satu episentrum penting dalam penyebaran dan perkembangan Islam di kawasan tersebut. Hal tersebut ditandai kontak langsung komunitas lokal dengan para pedagang dan musafir Muslim dari Arab, Persia, Gujarat, dan bahkan Cina.[127] Kontak ini tidak hanya membawa komoditas dagang, tetapi juga nilai-nilai Islam yang secara perlahan mulai diterima oleh sebagian masyarakat. Selanjutnya, proses Islamisasi di Barus ditandai dengan tumbuhnya komunitas Muslim menetap dan membaur dengan masyarakat lokal.

Bukti paling nyata dari eksistensi komunitas Muslim ini adalah keberadaan lebih dari 28 kompleks makam kuno,[128] mulai dari dataran tinggi hingga pesisir seperti Bukit Hasang, Pananggahan, Patupangan, Aek Dakka, hingga Kedai Gedang. Berdasarkan survei arkeologis, diperkirakan terdapat hampir 1000 batu nisan yang tersebar pada 28 kompleks makam kuno tersebut, dan beberapa di antaranya memuat inskripsi menggunakan kaligrafi Arab, nama-nama Islam, serta ungkapan-ungkapan tauhid dan keagamaan seperti *raḥimahullāh*, *al-marḥūm*, gelar Syekh, atau frasa dari ayat Al-Qur'an.

126 Perret dan Surachman, *Barus Negeri Kamper Sejarah Abad Ke-12 Hingga Abad Ke-17*, 523.

127 Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu dan Pemikiran, 2001), 324.

128 Amelia, "Pengelolaan Warisan Budaya Kawasan Barus, Sumatera Utara: Berbasis Karakteristik Lanskap dan Komunitas Masyarakat," 47.

Gambar 2.3 Kompleks Makam di Barus. Sumber: Koleksi Balai Pelestarian Kebudayaan Sumatera Utara.

Menariknya, pola penyebaran kompleks-kompleks makam ini menunjukkan bahwa komunitas Muslim di wilayah dataran tinggi Barus (Bukit Hasang, Pananggahan dan Patupangan) berasal dari abad yang lebih tua, yakni abad ke-14 sampai 16 M, kemudian bergeser ke arah Lembah atau dataran rendah di Aek Dakka dengan tipologi batu nisan abad ke-16 hingga 17 M, dan pada akhirnya bergeser ke daerah pesisir di Kedai Gedang dan sekitarnya dengan tipologi batu nisan abad ke-18 hingga 20 M.[129] Hal ini menunjukkan bahwa pertumbuhan dan perkembangan komunitas Muslim lokal di bandar pelabuhan Barus berlangsung terus-menerus sejak abad ke-14 sampai 20 M, sebagaimana tercermin dalam tinggalan nisan-nisan. Kontinuitas ini mengindikasikan bahwa Barus bukan hanya pelabuhan transit, tetapi juga pusat komunitas Muslim yang berperan penting dalam jaringan perdagangan serta penyebaran Islam di pesisir barat Sumatra.

5. Dinamika Sosial-Budaya

Pada abad ke-14 hingga 15 M, perkembangan permukiman di bandar pelabuhan Barus terkonsentrasi di kawasan dataran tinggi, seperti Bukit Hasang, Pananggahan, dan Patupangan. Wilayah ini dihuni oleh beragam kelompok etnis, baik lokal maupun pendatang, antara lain India, Arab–Persia, Tionghoa, dan Jawa. Komunitas Muslim menjadi salah satu kelompok yang berperan dominan dalam kehidupan sosial dan ekonomi Barus pada masa itu. Permukiman mereka umumnya berlokasi tidak jauh dari kompleks pemakaman, yang dibuktikan melalui temuan arkeologis berupa tembikar, keramik, kaca, artefak keseharian lainnya, serta batu nisan dalam jumlah melimpah. Selain berperan sebagai pedagang, komunitas Muslim di Barus juga aktif mengadakan majelis keagamaan atau tarekat dan turut berkontribusi dalam penyebaran ajaran Islam.

Wilayah pesisir kemudian difungsikan sebagai bandar pelabuhan, sedangkan areal pemukiman berada agak jauh di

129 Amelia, "Pengelolaan Warisan Budaya Kawasan Barus, Sumatera Utara: Berbasis Karakteristik Lanskap dan Komunitas Masyarakat," 120–24.

pedalaman. Hal ini dibuktikan dari karakteristik lanskap yang dipilih oleh komunitas Muslim untuk areal pemakaman justru umumnya berada di atas bukit, baik berupa bukit alami maupun bukit buatan. Contohnya, pemakaman di Bukit Mahligai, Papan Tinggi, Tuanku Ambar, dan Tuanku Maqdum terletak di bukit alami, sedangkan makam seperti Kompleks Tuanku Ibrahimsyah dan sejumlah kompleks makam di Aek Dakka berada di atas bukit buatan. Pada bukit buatan ini, bagian benteng tanah diperkuat menggunakan talud.[130] Pemilihan lokasi ini tampaknya mengikuti tradisi sebagian Muslim bahwa kubur sebaiknya ditinggikan dari permukaan tanah sekitarnya agar mudah dikenali.[131]

Kehadiran pemimpin, raja, atau sultan di Barus tidak tergambarkan dengan jelas, terutama pada abad ke-14 M, yang sering dianggap sebagai masa menuju eksistensi dan kejayaan Islam di Barus. Namun, keberadaan seorang pemimpin setidaknya tercermin dari sebuah makam di Kompleks Makam Tuanku Ibrahimsyah, yang memiliki nisan bertarikh 1370 M. Inskripsi pada nisan tersebut menunjukkan bahwa makam ini milik seorang perempuan bernama "Suy" atau "Ibu Suy", yang bergelar "ketua para perempuan". Gelar tersebut tampaknya terbatas pada lingkup komunitas tertentu yakni komunitas perempuan Muslim dari kelompoknya. Dalam inskripsi itu juga terdapat istilah "tuhan", yang merupakan adopsi dari bahasa Melayu Kuno. Menurut Kalus, istilah ini lazim ditemukan pada prasasti di Jawa maupun Sumatra.[132] Terjemahan inskripsi tersebut berbunyi: *"Kematian almarhumah ibu, ketua para perempuan, tuhan, ibuku (.....) Suy, terjadi pada tanggal dua puluh Safar, semoga Allah menamatkannya dalam kebaikan dan kemenangan – pada tahun 772 H / 13 September 1370 M".*[133]

---

130 Ery Soedewo, Dedi Satria, dan Repelita Wahyu Oetoeme, *Penelitian Situs Dunia Di Sumatera Utara, Situs Barus* (Medan: Pemerintah Provinsi Sumatera Utara, 2011), 37.

131 Ambary, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, 98.

132 Guillot, *Lobu Tua Sejarah Awal Barus*, 566.

133 Guillot, *Barus Seribu Tahun Yang Lalu*, 299.

Penempatan istilah *"tuhan"* pada nisan juga ditemukan pada makam-makam Islam abad ke-15 M, digunakan sebagai gelar utama bagi laki-laki maupun perempuan. Hal ini menguatkan dugaan bahwa "Suy" merupakan seorang perempuan Muslim yang memimpin komunitas di Barus pada masanya. Tipologi batu nisannya tergolong khas Barus, tanpa padanan serupa di luar wilayah ini. Meskipun demikian, bagian dekorasinya memperlihatkan pengaruh Hindu-Buddha, khususnya motif menyerupai *Kala*, seperti yang juga dijumpai pada nisan-nisan di Troloyo, peninggalan Kerajaan Matapahit. Tampaknya ini juga menunjukkan bahwa tradisi pembuatan nisan di Barus terpengaruh oleh orang Jawa yang turut tinggal di Barus. Berdasarkan analisis nama "Suy", Perret mengajukan hipotesis bahwa tokoh ini kemungkinan besar merupakan perempuan keturunan Tionghoa dari wilayah Benggala. Hipotesis ini didukung karakter fonetik namanya dan konteks historis hubungan dagang antara Benggala dan Dinasti Ming di Tiongkok pada abad ke-14. Dalam catatan sejarah, komunitas Benggala memiliki hubungan dagang erat dengan pesisir barat Sumatra, termasuk Barus, pada periode tersebut. Dengan demikian, makam "Suy" merepresentasikan kehadiran seorang pemimpin perempuan dalam komunitas Muslim Barus pada masa itu, meskipun skala dan lingkup perannya belum dapat dipastikan secara jelas.[134]

Selain tokoh perempuan seperti "Suy" yang memimpin komunitas pada abad ke-14 M, catatan epigrafis juga menyingkap keberadaan ulama yang berperan penting dalam kehidupan keagamaan masyarakat Barus. Salah satu tokoh ulama tersebut adalah Rukunuddin (Rukn al-Dīn), yang namanya tercatat pada inskripsi nisan dari Kompleks Makam Mahligai bertarikh 800 H/1397 M. Batu nisan ini pada tahun 1963 dibawa ke Medan dalam *rangka Seminar I Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia* oleh Panitia Badan Pemeliharaan Makam-Makam Tua Barus Mudik

134 Perret dan Surachman, *Barus Negeri Kamper Sejarah Abad Ke-12 Hingga Abad Ke-17*, 573–76.

bersama sejarawan Sumatera Utara, Dada Meuraxa. Saat itu nisan Rukunuddin dipresentasikan sebagai bukti bahwa Islam masuk ke Barus pada tahun 84 H atau abad ke-7 M.[135] Namun, pembacaan ini kemudian dikoreksi oleh M. Arsjad Thalib Lubis, seorang ulama asal Sumatera Utara yang turut hadir dalam seminar tersebut, yang menegaskan bahwa tarikh pada nisan bukan 84 H melainkan 800 H/1397 M.[136] Sejak seminar tersebut hingga kini, nisan Rukunuddin disimpan di Museum Negeri Sumatera Utara. Meskipun inskripsi tidak memuat gelar "Syekh," nisan ini kerap disebut sebagai nisan Syekh Rukunuddin. Penyematan gelar tersebut mencerminkan pengakuan masyarakat terhadap perannya sebagai seorang ulama dan figur penting dalam struktur sosial-keagamaan Barus.

6. Nisan sebagai Peradaban Islam Barus

Perkembangan Islam di Barus tidak hanya membentuk komunitas keagamaan, tetapi juga melahirkan peradaban Islam lokal. Dalam ekspresi fisikal dan wujud kebendaan, khususnya dalam artefak yang berkaitan dengan kematian seperti batu nisan, peradaban tersebut menunjukkan kesinambungan yang erat dengan unsur-unsur budaya pra-Islam.[137] Fenomena ini merupakan karakteristik umum dalam sejarah Islamisasi Nusantara, di mana proses penerimaan Islam sering kali berlangsung melalui pola akulturasi yang kuat dengan tradisi dan simbol-simbol lokal. Salah satu wujud nyata dari dinamika ini tampak dalam bentuk dan ragam hias batu nisan kuno Barus. Para peneliti telah mengklasifikasikan nisan-nisan tersebut sebagai gaya khas lokal karena belum ditemukan padanannya di wilayah lain di Nusantara. Ciri khas gaya ini terlihat dalam dominasi elemen floralistik dan geometris yang berpadu dengan unsur kaligrafi Arab, namun diolah dengan artistik sehingga membentuk pola antropomorfik. Selain itu, beberapa

135 Said, *Risalah Seminar Sedjarah Masuknja Islam Ke Indonesia*, 130–38.

136 Said, *Risalah Seminar Sedjarah Masuknja Islam Ke Indonesia*, 131.

137 Ambary, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, 95.

motif juga menunjukkan pengaruh estetika dari tradisi Hindu dan Buddha. Hal ini mencerminkan adanya transformasi simbolik dari budaya pra-Islam ke dalam ekspresi visual Islam lokal.

Gaya batu nisan ini mencerminkan proses internalisasi Islam dalam lanskap budaya Barus yang tidak bersifat eksklusif melainkan adaptif. Tradisi nisan lokal menjadi bukti konkret bahwa Islam yang berkembang di Barus bukan hanya produk dari transmisi ajaran keagamaan, tetapi juga hasil dari proses dialog budaya yang melibatkan unsur lokal dan digunakan oleh komunitas Muslim setempat. Menariknya, pola hias dan bentuk nisan-nisan di Barus pada beberapa tipologi juga menunjukkan adanya akulturasi dengan kebudayaan lain. Nisan-nisan tersebut mencerminkan proses kreatif masyarakat Barus dalam mengadopsi, menyesuaikan, dan mengolah unsur-unsur asing ke dalam tradisi lokal. Kreativitas ini tampak dalam cara para pemahat batu, yang mewakili sikap budaya masyarakatnya, menggabungkan unsur-unsur ikonografi, gaya, dan simbol dari luar dengan bentuk dan nilai-nilai lokal.

Tipologi nisan Barus yang menunjukkan pengaruh luar ini lahir dari interaksi yang luas dan dinamis dengan berbagai kebudayaan, baik dari dunia Islam internasional seperti Persia, Gujarat, Arab, dan Cina, maupun dari kawasan lain di Nusantara seperti Aceh dan Jawa. Dengan demikian, istilah "unsur asing" dalam konteks ini tidak terbatas pada pengaruh luar negeri, tetapi juga mencakup elemen-elemen dari luar lingkungan budaya Barus sendiri. Oleh karena itu, tipologi batu nisan di Barus dapat diklasifikasikan ke dalam beberapa kategori, yaitu 1) Batu nisan khas Barus; 2) Batu nisan bergaya Persia; 3) Batu nisan bergaya Aceh; 4) Batu nisan dengan gaya campuran antara Barus dan Persia, dan 4) Batu nisan dengan gaya campuran antara Barus.[138] Fenomena ini menegaskan bahwa sejarah perkembangan Islam di Barus tidak berlangsung dalam isolasi, melainkan tumbuh dalam ruang budaya yang terbuka

138 Soedewo, Satria, dan Oetoeme, *Penelitian Situs Dunia Di Sumatera Utara, Situs Barus*.

dan selektif. Unsur-unsur luar yang masuk tidak serta-merta diterima begitu saja, tetapi melalui proses penyaringan, adaptasi, dan transformasi simbolik sehingga menghasilkan bentuk-bentuk khas yang mencerminkan identitas lokal dalam kerangka budaya kosmopolitannya sebagai sebuah bandar pelabuhan.

Dua batu nisan tertua yang ditemukan di Barus berasal dari abad ke-14 M, masing-masing bertarikh 1350 M dari Kompleks Makam Bukit Pananggahan dan 1370 M dari Kompleks Makam Tuanku Ibrahim Syah. Keduanya diklasifikasikan sebagai bagian dari tipologi khas nisan Barus karena menunjukkan gaya lokal yang unik serta belum ditemukan padanannya di tempat lain. Dari segi estetika, nisan-nisan ini menampilkan pola hias yang mengindikasikan akulturasi dengan budaya Hindu-Buddha, antara lain melalui motif kala, bentuk spiral seperti bawang, serta representasi bunga padma atau teratai yang mengakar dalam ikonografi keagamaan pra-Islam. Kedua nisan tersebut termasuk semua jenis batu nisan yang dibuat di Barus, menggunakan batuan lokal yang dikenal sebagai batu tufa.[139] Batu ini banyak ditemukan di kawasan Barus, khususnya di sekitar Aek (Sungai) Sirahar. Bukti bahwa batu nisan ini diproduksi secara lokal didukung oleh penemuan limbah pengerjaan batu di sekitar area pemakaman, serta keberlanjutan tradisi pemahatan batu nisan dari batu tufa yang masih berlangsung hingga kini.

Pada nisan tertua bertarikh 1350 M, informasi mengenai identitas tokoh yang dimakamkan tidak dapat diketahui karena kondisinya yang telah rusak. Sementara itu, nisan dari tahun 1370 M memuat inskripsi berbahasa Arab yang dipengaruhi oleh tata bahasa Persia, serta menyisipkan satu istilah dalam bahasa Melayu kuno yakni “tuhan”. Istilah “tuhan” dalam inskripsi ini menarik perhatian para ahli, karena menunjukkan jejak penggunaan istilah kehormatan dalam bahasa Melayu Kuno, serupa dengan gelar yang ditemukan pada sejumlah nisan kuno di Jawa. Susunan bahasanya

139 Perret dan Surachman, *Barus Negeri Kamper Sejarah Abad Ke-12 Hingga Abad Ke-17*, 562.

yang memadukan kosa kata Arab, struktur Persia, dan istilah Melayu mengindikasikan tingkat interkultural yang tinggi dalam lingkungan keislaman Barus pada masa itu.

Berbeda dengan tipologi batu nisan Barus dari abad ke-14 M yang mencerminkan dominasi gaya lokal dan pengaruh pra-Islam, perkembangan seni nisan di Barus pada abad ke-15 M menunjukkan kompleksitas dan pengaruh luar, khususnya dari Persia. Pada masa ini, kehadiran ulama asal Persia tampaknya memainkan peran penting dalam memperkuat jaringan intelektual dan spiritual komunitas Muslim di Barus. Hal ini diindikasikan dari keberadaan tiga batu nisan impor dari Persia yang berasal dari abad ke-15 M yang ditemukan di Kompleks Makam Papan Tinggi dan Kompleks Tuanku Ambar. Ketiga batu nisan ini dibuat dari batu granit hitam yang kemungkinan besar diimpor dari wilayah Persia.

Selain materialnya, tata bahasa dalam epitaf (tulisan nisan) juga mengindikasikan pengaruh Persia, dengan susunan inskripsi yang memadukan bahasa Arab dengan istilah-istilah khas Persia. Ketiganya merupakan makam tokoh bergelar *syaikh*, sebuah gelar yang mengacu pada otoritas keilmuan dan keagamaan.[140] Gelar ini memperkuat dugaan bahwa mereka adalah ulama terkemuka yang memiliki peran besar dalam kehidupan keislaman di Barus. Kehadiran nisan-nisan ini tidak hanya memperkaya ragam tipologi batu nisan di Barus, tetapi juga menjadi bukti arkeologis yang penting tentang peran transregional ulama dan budaya Persia dalam proses Islamisasi wilayah pesisir barat Sumatra.

Oleh sebab itu, nisan-nisan Barus yang berasal dari abad ke-15 hingga ke-16 M menunjukkan perkembangan estetika dan religius yang semakin kompleks, dengan ciri khas berupa perpaduan gaya lokal Barus dan elemen budaya Persia. Meskipun pengaruh ikonografi Hindu dan Buddha masih terlihat dalam pola-pola hiasnya seperti penggunaan motif bunga padma atau teratai dan simbol medallion. Gaya Persia mulai tampak dominan dalam beberapa nisan yang

140 Guillot, *Barus Seribu Tahun Yang Lalu*, 304–9.

menggunakan bentuk menyerupai mihrab dan cermin, sebagaimana terlihat pada tiga nisan impor yang telah diidentifikasi sebelumnya. Adaptasi elemen Persia ini ditandai antara lain dengan penggunaan motif lentera gantung (lampu) dan bingkai berbentuk mihrab atau kubah masjid. Perkembangan ini mencerminkan meningkatnya posisi dan kematangan komunitas Muslim lokal di Barus pada masa tersebut. Selain itu, peningkatan jumlah batu nisan yang ditemukan dari periode ini mencerminkan pertumbuhan signifikan komunitas Muslim di Barus pada abad ke-15 M.

Salah satu pencapaian artistik paling khas pada masa ini adalah hadirnya nisan-nisan dengan tipologi gabungan antara gaya Barus dan Persia yang memuat motif antropomorfik bergaya stilir. Menurut Ambary, gaya ini tergolong sebagai nisan corak lokal khas Barus.[141] Pola hias tersebut menggambarkan figur manusia dalam bentuk stilisasi, dengan elemen-elemen wajah seperti mata, alis, hidung, mulut, kumis, jambang, dan janggut yang diolah secara dekoratif, sering kali dipadukan dengan motif tumbuhan menjalar dan sulur bunga. Beberapa nisan juga menampilkan ornamen menyerupai kalung medalion di bagian dada.[142]

Figurasi semacam ini mengundang pertanyaan penting, apakah representasi ini mencerminkan gaya penampilan ideal seorang pria dewasa Barus pada masa itu? Ataukah ia merupakan simbolisasi dari karakter dan kepribadian tokoh yang dimakamkan, seperti seorang ulama, cendekiawan, atau tokoh terpandang dalam masyarakat? Kemungkinan ini semakin kuat jika dikaitkan dengan keberadaan dua batu nisan bergelar *syaikh* di Kompleks Makam Papan Tinggi dan Kompleks Tuanku Ambar, yang diyakini sebagai makam para ulama atau tokoh spiritual penting. Dengan demikian, nisan berbentuk cermin yang mengadopsi gaya Persia

141 Ambary, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, 187–89.

142 Soedewo, Satria, dan Oetoeme, *Penelitian Situs Dunia Di Sumatera Utara, Situs Barus*, 89.

tampaknya dikhususkan bagi tokoh-tokoh tertentu, seperti ulama atau cendekiawan Muslim Barus pada masa itu.

Hal ini dapat dilihat dari jumlahnya yang relatif sedikit dibandingkan dengan jenis nisan lainnya. Selain itu, nisan tipe ini umumnya hanya ditemukan dalam jumlah terbatas, satu atau tiga pasang, di dalam kompleks-kompleks makam yang berukuran kecil. Pola ini memberi kesan bahwa nisan berbentuk cermin tersebut menandai peran khusus tokoh yang dimakamkan, mungkin sebagai pemimpin spiritual atau imam dalam suatu kelompok majelis ilmu keagamaan. Dengan demikian, tipologi nisan campuran Barus–Persia ini tidak hanya mencerminkan pengaruh budaya luar, tetapi juga menandakan proses adaptasi dan ekspresi identitas keislaman komunitas Muslim lokal di Barus.

Tomé Pires mencatat bahwa pada abad ke-16 M, Kerajaan Aceh mulai melakukan ekspansi ke wilayah pesisir barat Sumatra, termasuk ke Barus, Tiku, dan Pariaman.[143] Menurut Gusti Asnan, pengaruh Aceh di Barus pada abad ke-16 M mencakup bidang politik, sosial, dan ekonomi, ditandai kehadiran panglima dan saudagar Aceh.[144] Hal ini menunjukkan bahwa selain membawa pengaruh intelektual Islam, dengan kehadiran ulama Aceh di Barus, Kerajaan Aceh juga memainkan peran dalam bidang politik dan ekonomi di wilayah Barus pada abad ke-16. Dampak dari interaksi ini salah satunya tampak dari kehadiran batu nisan yang mulai memperlihatkan pengaruh gaya Aceh.

Meski mendapat pengaruh dari gaya Aceh, para pemahat Barus tetap mempertahankan ciri lokal dengan mengadaptasi unsur-unsur baru ke dalam gaya mereka sendiri. Hal ini menghasilkan bentuk nisan campuran yang mencerminkan perpaduan antara tradisi Barus dan Aceh. Nisan bergaya campuran ini terus diproduksi dan digunakan hingga abad ke-19 M, sementara nisan bergaya asli Barus

---

143 Cortesao, *Suma Oriental Karya Tomé Pires: Perjalanan dari Laut Merah ke Cina & Buku Francisco Rodrigues*.

144 Gusti Asnan, *Dunia Maritim Pantai Barat Sumatera* (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2007), 44.

secara bertahap tidak lagi dibuat, akan tetapi penggunaan batu tufa masih terus digunakan. Perkembangan ini mencerminkan adanya proses adaptasi budaya dalam komunitas Muslim Barus, yang menerima pengaruh dari luar seperti Aceh, namun tetap menjaga elemen-elemen lokal dalam bentuk dan hiasan batu nisannya.

C. LAMURI DI UJUNG UTARA SUMATRA

Bersamaan dengan pantai Timur Sumatra yang sudah dibahas sebelumnya, jalur pelayaran dari Timur Tengah (jazirah Arab dan Persia) melalui Samudra Hindia juga menyasar perairan Aceh, yang memang berada di muka samudra, dan sejak abad ke-7 M menjadi sangat ramai sebagai tempat lalu lintas perdagangan berskala internasional. Bandar-bandar di pesisir bagian Utara hingga Timur Aceh, dan Asia Tenggara secara umum, juga bermunculan karena ramainya pelayaran global jarak jauh yang melintasi Samudra Hindia. Rempah-rempah dengan beragam jenis produknya, seperti cengkeh, pala, kayu cendana, kayu sapan, kamper, dan pernis sangat digemari di pasaran sejak zaman Romawi dan Han.[145]

Bandar-bandar di pantai Utara dan Timur Aceh tercatat telah ada sejak abad ke-10 M, antara lain Perlak, Samudra Pasai, Pidie, dan terpenting Lamuri, yang dibahas di sini. Secara geografis letak pesisir Aceh sangat strategis karena berada di muka Samudra Hindia dan di tepi Selat Malaka, dua perairan penting dalam dunia pelayaran. Selat Malaka terbentang di bagian Timur, sementara Samudra Hindia terbentang di bagian Utara dan Barat Aceh. Maka, tidak mengherankan apabila sejak awal, Aceh merupakan wilayah yang telah berinteraksi dan sangat terbuka dengan dunia luar, sehingga masyarakatnya memiliki watak kosmopolit.

Lamuri merupakan nama yang terlebih dulu dikenal sebelum adanya nama Samudra Pasai dan sebelum dikenalnya nama Aceh. Dalam sejumlah sumber, nama Lamuri disebut dengan berbagai

145 Anthony Reid, *Asia Tenggara dalam Kurun Niaga 1450-1680 Jilid 2: Jaringan Perdagangan Global* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2011), 3.

lafal ucapan, seperti Ramni, Rami, Lamri, Lambri, Lan-wu-li, Lamuri (Lamori), dan Ilamuridesam.[146] Nama Lamuri diketahui sebagai bandar persinggahan para penjelajah dan pedagang Muslim asal Timur Tengah, Cina, juga Eropa.

Awalnya nama Lamuri bisa ditelusuri pada dua jenis sumber. Sumber pertama berupa catatan-catatan yang diperoleh dari berita para penjelajah atau musafir asal Timur Tengah,Venesia, Cina, dan Portugis. Mereka melakukan pelayaran pada awal penjelajahan dunia sejak abad ke-9 M. Kedua adalah sumber yang bersifat kebendaan. Selain itu, nama Lamuri juga terpahat pada prasasti Tanjore dari India abad ke-11 M. Di Jawa, nama Lamuri disebut dalam *Kakawin Nagarakretagama* yang ditulis pada tahun 1365 M oleh Mpu Prapanca pada masa pemerintahan Hayam Wuruk di Kerajaan Majapahit.

1. Lamuri dalam Sumber-Sumber Sejarah

Dalam catatan pengembara asal Timur Tengah, penyebutan awal nama Lamuri dijumpai dalam rencana perjalanan pedagang dari kawasan Muslim tersebut menuju ke negeri yang disebut memiliki kekayaan alam, seperti gajah, kamper, dan kayu aromatik. Negeri bernama Lamuri yang dituju diperintah oleh raja, rumah bagi suku kanibal.[147] Para penjelajah Muslim asal Timur Tengah telah datang ke Sumatra pada abad ke-9 hingga 10 M, sekitar tahun 846 sampai 950 M.[148] Mereka menamakan Sumatra dengan sebutan Rami (Ramni).[149] Pedagang Arab yang berkunjung ke ujung

---

146 H. K. J. Cowan, "Lamuri — Lambri — Lawri — Ram(n)i — Lan-Li — Lan-Wu-Li — Nan-Po-Li," *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 90, no. 1 (Januari 1933): 422–24, https://doi.org/10.1163/22134379-90001421.

147 Patrick Daly dkk., "The Historic Trading Port of Lamri on the North Sumatran Coast," *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 105, no. 1 (2019): 120, https://doi.org/10.3406/befeo.2019.6298.

148 Edwin M Loeb, *Sumatera: Its History and People* (Singapore: Oxford University Press, 1972), 218.

149 H M Zainuddin, *Tarich Atjeh dan Nusantara*, Cetakan Pertama (Aceh: Pustaka Iskandar Muda, 1961), 1:23.

Sumatra pada abad ke-9 mencatat sebuah kawasan di ujung Aceh bernama Ramni yang terletak di antara dua lautan, Harkand dan Salahit. Harkand yang dimaksud adalah Teluk Benggala, sementara Salahit adalah Selat Malaka.[150] Nama Ramni atau Rami, atau kadang Lamri, berada di sebelah Utara Sumatra.[151] Sementara itu, musafir Arab Sulaymān menyebutkan telah mengunjungi tempat bernama Rami (Ramni) pada abad ke-10. Nama Rami diduga yang dimaksud ialah Lamuri, bagian dari wilayah Sriwijaya.[152]

Nama Ramni juga disebut Abū Zayd Ḥasan pada tahun 916 M, sebagai pulau yang luasnya delapan ratus *parasang* (kira-kira 4.000–5.000 km) dan berada di antara harta Maharaja *Zabaj* (Sriwijaya). Di pulau ini, orang menemukan kayu brazil, kapur barus, dan tanaman lainnya.[153] Bahkan, Abū Zayd Ḥasan dan al-Masʿūdī mencatat sumber lebih tua oleh Ibn Khurdādhbih yang mengunjungi Ramni pada abad ke-9 M. Ibn Khurdādhbih menjumpai produk-produk yang diperdagangkan di Lamuri, yakni kapur barus, bambu, dan kayu berkualitas tinggi. Juga disebut dalam daftar adalah *brazilwood*, meski informasi tersebut tersedia di abad ke-10 M.[154]

Pengetahuan Muslim asal Timur Tengah tentang lintasan jalur maritim dan jalur sutra daratan tampak semakin bertambah pada abad ke-9 M. Dinasti Abbasiyyah pada masa itu secara aktif mengejar perdagangan ke Samudra Hindia hingga Tiongkok dari pelabuhan Siraf. Maka, referensi yang jelas untuk beberapa nama tempat mengemuka, di antaranya Semenanjung Kra, Lamreh di

---

150 O. W. Wolters, *Early Indonesian Commerce: A Study of the Origins of Srīvijaya* (Ithaca: Cornell University Press, 1967), 178.

151 Denys Lombard, *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1635)* (Jakrta: Kepustakaan Populer Gramedia, Forum Jakarta Paris, dan Ecole francaise d'Extreme-Orient, 2014), 56–57.

152 Anthony Reid, *Sumatra Tempo Doeloe Dari Marco Polo Sampai Tan Malaka* (Depok: Komunitas Bambu, 2010), 2–3.

153 E. Edwards McKinnon, "Beyond Serandib: A Note on Lambri at the Northern Tip of Aceh," *Indonesia* 46 (Oktober 1988): 104.

154 Josef W Meri, "Medieval Islamic Civilization An Encyclopedia Vol 1," dalam *Medieval Islamic Civilization An Encyclopedia Vol 1* (New York: Routledge, 2006), 548, 706, 831; Tibbetts, *A Study of the Arabic Texts Containing Material on South-East Asia*, 108.

Sumatra bagian Utara (dikenal sebagai Ramni atau Rami). Meski tidak pernah dipahami sebagai wilayah kesatuan, Asia Tenggara dalam catatan Arab adalah zona maritim untuk perdagangan dari Samudra Hindia menuju Tiongkok, yang telah berlangsung sejak zaman kuno. Para peziarah yang menempuh rute ini, seperti Ibn Khurdādhbih, mencatat nama-nama pelabuhan di mana mereka meminta air, makanan, dan melakukan aktivitas perdagangan. Pelabuhan dagang yang paling terkenal terletak di sekitar Tanah Genting Kra (*Kalah*), di daerah Sumatera Utara (*Ramni*), Sumatra Timur (*Zabaj*).[155]

Nama Lamuri juga ditemukan dalam karya Arab terkenal *Ájā'íb al-Hind*, satu kitab yang berisi kompilasi kisah-kisah yang disampaikan oleh para pelaut Arab kepada penulisnya, Buzurg ibn Shahriyār tahun 1009 M. Dia berasal dari Ramhurmuzi di Persia, sekarang termasuk Provinsi Khuzestan, Iran bagian Tenggara. Muḥammad ibn Bābushādh, salah seorang penulis dalam *Ájā'íb al-Hind* menyatakan, "di pulau Lamuri ada *zarafa* dengan ketinggian yang tak terlukiskan. Dikatakan bahwa beberapa pelaut yang kapalnya karam terpaksa meninggalkan kawasan Fansur dan pergi menuju Lamuri. Para pelaut tidak berlayar pada malam hari karena takut akan *zarafa*, sebab *zarafa* tidak muncul pada siang hari. Di Pulau Lamuri juga terdapat semut berukuran besar.[156]

Referensi selanjutnya tentang Lamuri diperoleh dari para geografer Muslim, seperti al-Bairūnī pada tahun 1030 dan al-Damashqī pada tahun 1325. Penjelajah Persia Muslim, Rashiduddin (Rashīd al-Dīn), mencatat bahwa para pedagang dari berbagai negeri datang ke Lamuri pada tahun 1323, sementara Friar Odoric dari Pordenone menjumpainya sebagai pusat perdagangan yang ramai, tempat para pedagang dari negeri-negeri jauh berdatangan untuk mencari kapur barus, emas, dan gaharu.[157]

---

155 Meri, "Medieval Islamic Civilization An Encyclopedia Vol 1," 462.

156 McKinnon, "Beyond Serandib," 104.

157 McKinnon, "Beyond Serandib," 104.

Kisah lainnya tentang Lamuri ditemukan dalam catatan petualangan Marco Polo asal Venesia (Italia) yang bekerja sebagai duta dinasti Mongol. Pada 1291 M, atas perintah penguasa Mongol, Kubilai Khan, dia melakukan perjalanan ke wilayah protektoratnya hingga sampai Asia Tenggara. Ia singgah di tempat yang bernama Jawa Kecil, nama untuk menyebut Sumatra, menunggu perubahan arah angin menuju ke Srilanka (Ceylon) dan India. Sesampai di Sumatra, Marco Polo melalui beberapa pelabuhan dagang di antaranya Ferlec (Perlak), Basman (Peusangan, sekarang di daerah Bireuen, Aceh), Samara (Samudra) dan Dagroian (Pidie), Lambri (Lamuri) dan Fansur (Barus).

Khusus tentang Lambri, Marco Polo menyebutnya sebagai kerajaan yang memiliki kedaulatannya sendiri di bawah supremasi Khan. Penduduknya menyembah berhala. Lambri memproduksi kayu brazil atau kayu sappan dalam jumlah besar, kapur barus, dan berbagai jenis rempah lainnya. Diketahui, kayu brasil merupakan bahan pewarna seperti halnya tanaman nila.[158] Marco Polo memberitakan pula keberadaan masyarakat Muslim yang dijumpainya di salah satu dari enam pelabuhan dagang yang nama-namanya ia sebutkan tersebut.[159] Nama tempat yang disebut Lambri oleh Marco Polo adalah nama lain dari Lamuri.

Selain tertulis pada catatan yang diperoleh dari berita pelaut Arab, para pelaut Cina juga memberitakan tentang Lamuri. Perdagangan antara Arab dengan Cina telah berlangsung sejak abad ke-9 M. Narasi Arab awal bercerita tentang seorang pedagang bernama Sulaymān dan Ibn Wahb dari Basra yang melakukan pelayaran menuju Cina. Nama Sulaymān dan Ibn Wahb telah dicatat oleh Zayd Ḥasan dari Siraf dalam karya kronik Cina. Permukiman muslim penting di Cina abad ke-9 M adalah Canton.[160]

---

158 Hugh Murray, *The Travels of Marco Polo: Greatly Amended and Enlarged from Valuable Early Manuscripts Recently Published by the French Society of Geography and in Italy by Count Baldelli Boni* (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1844).

159 Lombard, *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1635)*, 55–58.

160 Friedrich Hirth dan W W Rockhill, *Chau Ju-Kua: His Work on the Chinese and*

Chau Ju-Kua asal Cina menulis buku tentang perdagangan Cina dan Arab pada abad ke-12 hingga 13 M, yang menyebut sebuah tempat bernama Lan-wu-li, bawahan dari Sriwijaya. Kapal dagang dari Guang Dong menempuh waktu empat puluh dua hari untuk sampai ke tempat ini. Sementara berlayar dari Lan-wuli-li dengan angin Utara memerlukan waktu dua puluh hari untuk tiba di Kerajaan Si-lan. Chou Ju-Kua juga mengutip catatan dari pelaut Arab pada abad ke-9 M, yang mendeskripsikan Sumatra sebagai al-Ramni.[161]

Nama Nan-p'o-li (Lambri) dinyatakan pula pada *Ying-yei-sheng-lan*, buku berisi tentang ekspedisi pelayaran Laksamana Cheng Ho di laut Cina pada tahun 1422 M. Buku atau kronik Cina *Ying-yei-sheng-lan* ditulis oleh Ma Huan, yang sempat mengikuti ekspedisi penjelajahan Cheng Ho dari Cina menuju ke arah Selatan dan Barat. Nan-po-li merupakan nama tempat singgahnya kapal ekspedisi Cheng Ho pada tahun 1405 dan 1422 M. Lambri dapat dicapai dari Samudra dengan berlayar selama 3 (tiga) hari. Sementara itu Mao Shan (Pulau We) dicapai dari Lambri hanya setengah hari dengan berlayar. Cheng Ho mengilustrasikan bahwa laut luas berada di Utara dan Barat, gunung-gunung ada di sebelah Selatan, sementara tempat bernama Lide atau Litai (Meurudu?) berada di sebelah Timur. Penduduk Nan-p'o-li lebih dari 1.000 orang. Rajanya seorang Muslim yang tinggal di rumah bertingkat (panggung) bertiang setinggi 4 chang. Hasil dari Lambri yang diperdagangkan antara lain *laka wood*, cula badak, rotan putih, kapur (kamper). Para pedagang menggunakan mata uang tembaga (kepeng).[162]

Referensi lain untuk menelusuri Lamuri ialah *Suma Oriental*, catatan perjalanan Tomé Pires asal Portugal, yang menyebut

---

Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries, Entitled Chu-Fan-Chi, ed. oleh Friedrich Hirth dan W W Rockhill (Amsterdam: Oriental Press, 1966), 15–16.

161 Hirth dan Rockhill, *Chau Ju-Kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries, Entitled Chu-Fan-Chi*, 72–73.

162 Ma-Huan, *Ying-Yai Sheng-Lan: "The Overall Survey of the Ocean's Shores" (1433)*, ed. oleh J. V. G. Mills (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 10, 19, 20, 47, 48, 114, 122, 123.

bahwa Lambry terletak di Sumatra, berdekatan dengan Gamispola dan berada di sebelah kana Achin (Aceh). Lambry tunduk pada raja Achin.[163]

Satu prasasti yang dapat digunakan sebagai referensi untuk merujuk Lamuri ialah Prasasti Tanjore dengan pertanggalan tahun 1030. Ditulis dalam bahasa Tamil dan dibuat atas perintah Raja Rajendra I atau Raja Coladewa dari Kerajaan Cola di India bagian Selatan, prasasti ini menyebutkan bahwa Raja Cola telah menaklukkan beberapa negeri di Pulau Sumatra, yakni Kerajaan Sriwijaya, termasuk Lamuridessam (Ilamuridesam), yang berarti Lamuri.[164] Serangan Kerajaan Cola atas Ilamuridesam kiranya dipahami sebagai tahapan ekspansi besar-besaran oleh aktivitas serikat perdagangan Tamil ke perairan Indonesia.

a. Struktur Pelabuhan

Berkaitan dengan catatan sumber sejarah bahwa Lamuri adalah bandar persinggahan kapal para penjelajah, pertanyaan yang muncul kemudian, adakah jejak-jejak budaya material dari Bandar Lamuri? Di mana jejak-jejak budaya materi Lamuri bisa ditemukan? Dan, apakah catatan-catatan para penjelajah tersebut memiliki kesamaan penanggalan dengan jejak-jejak budaya kebendaan yang tersisa?

Nama Lamuri dan berbagai versi lainnya—seperti Ramni, Lambri, Lan-wu-li, pada beberapa referensi—tentu merujuk pada satu lokasi tertentu. Bisa diasumsikan, titik lokasi spesifik tersebut adalah suatu tempat di mana kapal bisa berlabuh dengan aman dan terlindung dari gelombang besar Samudra Hindia. Selain faktor alam atau geografis, lokasi tersebut merupakan penghasil berbagai

---

163 Armando Cortesao, *The Suma Oriental of Tomé Pires*, 2 (London: Hakluyt Society, 1967), 135–38.

164 Vijay Sakhuja dan Sangeeta Sakhuja, "Rajendra Chola I's Naval Expedition to Southeast Asia: A Nautical Perspective," dalam *Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia*, Lectures, Workshops, and Proceedings of International Conferences (Singapore: ISEAS–Yusof Ishak Institute, 2009), 87; Coedès, *Asia Tenggara Masa Hindu-Buddha: Seri Terjemahan Arkeologi No.10*, 200.

produk kekayaan alam seperti kayu sebagai bahan pewarna dan kayu aromatik. Dalam hal ini, lokasi yang memenuhi kriteria tersebut adalah yang di dalamnya terdapat teluk tempat kapal berlabuh, berdekatan dengan Aceh seperti dinyatakan Tomé Pires dan dengan Samudra seperti dinyatakan Ma Huan.

Namun demikian, jejak tinggalan materi terkait letak Lamuri baru teridentifikasi setelah Pusat Penelitian Arkeologi Nasional (Puslit Arkenas) melakukan penelitian pada 1984 di Situs Lamreh, Aceh Besar. Penelitian tersebut berupaya mengungkap letak nama tempat yang disebut dengan Lamuri. Sejak itu, disepakati bahwa jejak-jejak Lamuri berada di Situs Lamreh, berada di Gampong (kampung) Lamreh, Kecamatan Masjid Raya, Kabupaten Aceh Besar. Temuan ini jelas menunjukkan bahwa bandar Lamuri dalam konteks pelayaran antar wilayah dapat dimaknai sebagai penghubung dengan pelabuhan lain yang berada di pesisir Timur dan Barat Pulau Sumatra, misalnya dengan Pidie dan Samudra Pasai serta dengan Bongal dan juga Barus. Letak strategis Lamuri juga sejalan dengan perannya sebagai penghubung antara Sumatra dengan Srilanka dan India.

Kawasan pesisir Aceh merupakan tempat tumbuhnya bandar-bandar dagang internasional yang menjadi basis terbentuknya kesultanan pada beberapa abad kemudian. Kemunculan Bandar Lamuri secara geografis didukung oleh bentang alam: berhadapan langsung dengan Samudra Hindia ke arah Utara, membentang arah Barat-Timur. Batas-batas Situs Lamreh, sebelah Barat berbatasan dengan pelabuhan Malahayati, pelabuhan bongkar muat barang terbesar di Aceh; sebelah Utara berbatasan dengan Samudra Hindia, dan bertemu dengan Selat Malaka; sebelah Timur berbatasan dengan Semenanjung Ujung Bate Kapai, sebelah Selatan berbatasan dengan bukit Soeharto.[165]

---

165 Libra Hari Inagurasi, "Situs Pantai Lhok Cut Dan Lubuk Sebagai Pelabuhan Cosmopolitan Di Selat Malaka Abad Ke 13-15," *Purbawidya: Jurnal Penelitian Dan Pengembangan Arkeologi* 10, no. 1 (2021): 4, https://doi.org/10.24164/pw.v10i1.351.

Struktur bentang alam Situs Lamreh terdiri atas bukit dan teluk (*bay*), yakni bukit Lamreh di sebelah Selatan dan teluk Lubuk di sebelah Utara. Bukit Lamreh merupakan bukit yang terjal, di bawah bukit Lamreh terbentang pantai Lubuk yang sempit. Ketinggian bukit Lamreh 189 kaki di atas permukaan laut (dpl.). Teluk Lubuk merupakan sebuah laut yang menjorok ke daratan, sehingga aman atau terhindar dari ombak besar di Samudra Hindia. Muara sungai Lubuk mengalir di sebelah Timur bukit Lamreh, jauh dari permukiman penduduk dan berupa bukit terjal curam dengan batuan utama berupa batu karst (batu kapur). Sumber air sulit ditemukan kecuali air tawar berupa sumur di bagian bawah bukit di sekitar pantai.[166]

Bukit Lamreh pada saat sekarang merupakan lahan kosong yang digunakan untuk penggembalaan binatang ternak milik warga sekitar situs seperti sapi *(Bos taurus)* dan kambing *(Capra aegagrus hircus).* Selain itu, bukit Lamreh merupakan habitat primata yakni hewan *kra* atau monyet berekor panjang (*Macaca fascicularis)*. Monyet ekor panjang *(Macaca fascicularis*) merupakan salah satu primata yang tersebar luas di banyak kepulauan di Indonesia.[167] Meskipun bukan hewan ternak, primata populasinya dijumpai di bukit Lamreh. Selain itu, bukit Lamreh merupakan kawasan yang tertutup oleh tanaman, jenis-jenis vegetasi yang tumbuh di bukit di antaranya belukar lebat, pohon kemiri, dan tanaman langka berduri pada batang dan ranting-rantingnya.

Sebagai sebuah bandar pelabuhan, Bandar Lamuri karenanya pernah menjadi tempat berlabuhnya kapal untuk menurunkan

166 Libra Hari Inagurasi dkk., *Karakteristik Budaya Maritim Masa Islam di Pantai Lamreh, Kabupaten Aceh Besar, Provinsi Aceh Tahap I* (Jakarta, 2018), 29.

167 Tetty Barunawati Siagian, Ramadhena Ricky Triambudi, dan Thomas Americo, "Perilaku Monyet Ekor Panjang (Macaca Fascicularis) yang Berasal dari Alam dan Hasil Breeding di Stasiun Penangkaran Eksitu," *ARSHI Veterinary Letters* 7, no. 2 (2023): 29–30, https://doi.org/10.29244/avl.7.2.29-30; Jalaluddin Azwir dan S Faisal, "Observasi Perilaku Harian Primata Monyet Ekor Panjang (Mascaca Fascicularis) Berdasarkan Etno Ekologi Di Kawasan Gunung Geurutee Kabupaten Aceh Jaya," *Jurnal Biologi Education* 1, no. 9 (2021): 8–16.

sauh atau jangkar. Tempat berlabuh pada umumnya dikaitkan adanya keberadaan dermaga.[168] Pelabuhan merupakan pertemuan antara kawasan pantai dengan daratan, sebuah titik tempat jalur transportasi darat dan laut bertemu. Fungsi utama pelabuhan untuk memudahkan muatan dari laut ke darat dan sebaliknya dari darat ke laut.[169]

Dalam kaitan ini, terdapat pelabuhan laut dan pelabuhan sungai. Pelabuhan laut digunakan untuk melayani kegiatan angkutan laut dan atau penyeberangan yang terletak di laut atau di sungai. Pelabuhan sungai digunakan untuk melayani angkutan sungai terletak di sungai. Bagaimana dengan pelabuhan Lamuri? Data yang ada menunjukkan pelabuhan Lamuri berupa pelabuhan laut alam (bandar) pada sebuah teluk (*bay*), diapit semenanjung di bagian Barat, di tepi muara Sungai Lubuk yang berada di sebelah Timur. Dermaga buatan seperti pada pelabuhan masa sekarang belum ada. Dalam sejarah Nusantara, pelabuhan–pelabuhan kuna umumnya berupa pelabuhan alam yang terletak di teluk tepi sungai atau muara sungai, seperti pelabuhan Banten dan pelabuhan Samudra Pasai.

Teluk, semenanjung, dan muara sungai merupakan lokasi yang dijadikan pelabuhan alami. Peta laut (peta batimetri) Lamuri diketahui telah dibuat dua kali, pertama pada masa Hindia Belanda tahun 1928, dan kedua pada tahun 2020. Peta batimetri merujuk pada kedalaman laut terhadap permukaan laut, atau menggambarkan topografi bawah laut, termasuk kedalaman dan bentuk medan di bawah air. Kedalaman laut di sekitar pelabuhan Lamuri, Aceh Besar, berdasarkan peta batimetri *Sumatra Western Coast and Surrounding Islands* yang diperoleh dari Pusat Hidrografi

168 Didik Pradjoko, *Atlas Pelabuhan-Pelabuhan Bersejarah di Indonesia* (Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2013).

169 Supratikno Rahardjo, "Pelabuhan Sunda Kelapa Sebagai Pusat Interaksi: Sebuah Pendekatan Geografi," dalam *Sunda Kelapa sebagai Bandar Jalur Sutra: kumpulan makalah diskusi*, ed. oleh R. Z. Leirissa (Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, 1995), 151.

dan Oseanografi TNI Angkatan Laut (PUSHIDROSAL) tahun 2020, tercatat antara 1–201 meter saat air laut surut.

Permukiman merupakan salah satu fenomena yang dijumpai di sekitar pelabuhan, seperti yang terdapat di Bandar Lamuri. Terdapat permukiman bagi para pedagang, pemuka agama, serta kalangan bangsawan. Indikasi keberadaan permukiman di Lamuri sejauh ini dapat diketahui dari banyak temuan lepas, berupa tembikar, keramik, serta alat-alat batu (batu gilingan atau pipisan) berbentuk silindris panjang yang digunakan sebagai peralatan domestik rumah tangga. Batu gilingan atau pipisan dipakai untuk menghaluskan biji-bijian atau dedaunan. Selain itu, terdapat pula makam-makam yang jumlahnya mencapai ratusan. Tembikar, keramik, alat-alat batu, serta makam-makam tersebut terkonsentrasi di Bukit Lamreh di bagian atas, sementara di bagian bawah bukit terdapat bandar atau pelabuhan. Hal ini menggambarkan adanya struktur permukiman kota di atas bukit dan bandar di bagian pantai.

Tembikar, alat-alat batu, dan keramik merupakan peralatan yang digunakan dalam rumah tangga sehari-hari, berfungsi sebagai wadah atau tempat penyimpanan, alat memasak, alat makan, pelita, serta untuk menumbuk atau menghaluskan dedaunan dan biji-bijian. Tembikar dan keramik kemungkinan besar didatangkan dari luar Lamuri, seperti India dan Cina, selain dari Samudra Pasai. Warna, ragam hias, dan bentuk tembikar di Situs Lamreh memiliki kemiripan dengan tembikar dari Samudra Pasai dan India. Sehubungan dengan hal tersebut, diduga tembikar Lamuri berasal dari kedua daerah tersebut. Adapun keramik yang ditemukan di Situs Lamreh umumnya berasal dari Cina, dengan pertanggalan abad ke-13 hingga ke-14 M.

b. Ornamen Batu Nisan

Ditemukannya sejumlah makam di Bukit Lamreh menunjukkan bukti pernah adanya permukiman komunitas Muslim di kawasan ini. Berdasarkan penelitian yang dilaksanakan oleh Pusat Penelitian Arkeologi Nasional (Puslit Arkenas) pada tahun 2018 dan 2019,

tercatat sekitar tujuh puluh satu (71) makam yang berhasil diidentifikasi. Jumlah tersebut kemungkinan lebih banyak daripada jumlah makam sesungguhnya. Orientasi makam menghadap Utara–Selatan dan tersebar pada empat kompleks pemakaman di Bukit Lamreh serta di pantai Lubuk, di bawah bukit Lamreh.

Berdasarkan komponennya, makam-makam di Bukit Lamreh dibedakan menjadi dua jenis: (1) makam dengan nisan dan jirat, dan (2) makam dengan nisan tanpa jirat. Makam dengan nisan tanpa jirat lebih banyak jumlahnya dibanding makam dengan nisan berjirat. Nisan kemudian dibedakan menjadi beberapa kelompok berdasarkan bentuknya: (1) Bentuk persegi empat balok (tugu), dengan bagian kemuncak mengecil atau mengerucut. Nisan kelompok ini berdenah persegi empat sama sisi dan memiliki kemiripan dengan bentuk pagoda; (2) Bentuk persegi empat pipih, lebih tipis dibanding nisan kelompok pertama, dengan bagian kemuncak mengerucut. Beberapa nisan kelompok ini memiliki bentuk dasar nisan Aceh sayap-bucrane, yaitu terdapat sayap di sisi kanan dan kiri; dan (3) Bentuk segi delapan silindris, berdenah bundar dan silindris.

Nisan dan jirat terbuat dari batu jenis batupasir halus tufaan (*sandstone*).[170] Batupasir merupakan campuran butiran mineral dan fragmen batuan yang berasal dari hasil erosi berbagai jenis batuan secara alami.[171] Mengingat tersedianya batu yang berlimpah di Bukit Lamreh, diduga batu-batu yang digunakan sebagai bahan baku nisan dan jirat diperoleh langsung dari bukit ini.[172]

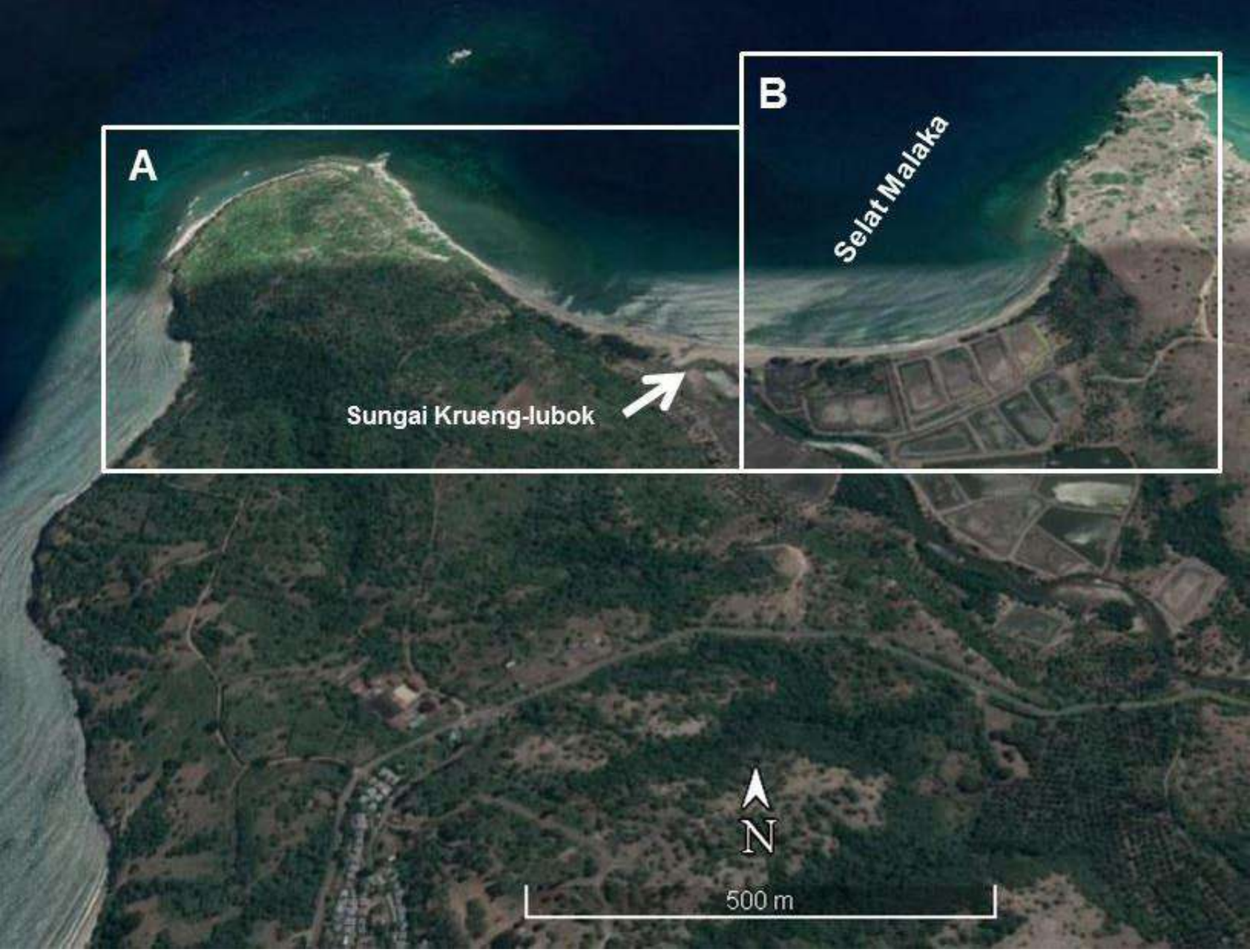
Pemetaan bentang alam (morfologi) dan kondisi geologi Situs Lamreh dilakukan pada dua lokasi, yaitu sebelah barat (Lokasi

---

170 Inagurasi dkk., *Karakteristik Budaya Maritim Masa Islam di Pantai Lamreh, Kabupaten Aceh Besar, Provinsi Aceh Tahap I*, 42.

171 Lidia Aprilita, Hill Gendoet Hartono, dan Oky Sugarbo, "Karakteristik Petrografi Batuan Induk Batupasir Formasi Kerek Daerah Gentan Dan Sekitarny, Susukan, Semarang, Jawa Tengah," *Geoda* 02, no. 01 (Maret 2021): 87–88.

172 Inagurasi dkk., *Karakteristik Budaya Maritim Masa Islam di Pantai Lamreh, Kabupaten Aceh Besar, Provinsi Aceh Tahap I*.



A) dan sebelah timur Sungai Lubuk (Lokasi B). Pemetaan geomorfologi di Lokasi B lebih difokuskan pada bentang alam, sedangkan kondisi geologinya menggunakan Peta Geologi lembar Banda-Aceh, Sumatra, sebagai referensi. Selain pemetaan, juga dilakukan analisis XRF (*X-ray Fluorescence*) pada sampel batu untuk mengetahui komposisi elemen kimia yang terkandung di dalamnya. Luas Lokasi A sekitar 0,27 km^2, sedangkan Lokasi B sekitar 0,25 km^2. Pada kedua lokasi tersebut terdapat beberapa makam, termasuk makam Sultan Muhammad

Gambar 2.4 Peta bentang alam (morfologi) dan keadaaan geologi Situs Lamreh. Sumber: (Sumber: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional 2019)

Sulaiman. Pemetaan dan analisis XRF dilakukan untuk menelaah hubungan antara pola penempatan makam di Situs Lamreh dengan kondisi geomorfologi setempat. Analisis kimia beberapa sampel batu dilakukan di Laboratorium Hidrogeologi dan Hidrogeokimia, Fakultas Teknik Pertambangan dan Perminyakan (FTTM), Institut Teknologi Bandung (ITB).

Secara morfologi, Situs Lamreh terletak di kawasan lereng perbukitan (hillslope), yang dapat dibagi menjadi tiga satuan, yaitu: (i) satuan lereng atas, (ii) satuan lereng tengah, dan (iii) satuan lereng bawah. Batuan yang terdapat di lokasi sebelah barat Sungai Lubuk (Lokasi A) didominasi oleh satuan batuan gunungapi. Secara stratigrafi, satuan batuan gunungapi ini dari bawah ke atas terdiri dari lahar dengan fragmen granit, andesit, batupasir, dan tufa. Di bawah satuan ini terdapat satuan batu gamping. Sampel batu dari satuan batuan gunungapi di Lokasi A, seperti andesit dan batu gamping, umum digunakan sebagai bahan nisan pada beberapa makam di Bukit Lamreh, termasuk makam-makam yang berada di satuan lereng atas.[173] Pemetaan morfologi dan kondisi geologi, serta analisis XRF (*X-ray Fluorescence*) pada sampel batu, setidaknya menunjukkan bahwa sebagian bahan nisan pada makam di Bukit Lamreh diperoleh dari sumber lokal, yaitu Bukit Lamreh itu sendiri. Ide penciptaan batu nisan merupakan hasil kreasi budaya yang berasal dari luar, sedangkan batu sebagai bahan baku diperoleh dari lokasi setempat. Kedua unsur ini kemudian dipadukan menjadi batu nisan sebagai karya budaya yang unik.

Berdasarkan bentuk bangunan dan ornamennya, nisan Lamreh merupakan wujud capaian budaya yang menggambarkan pertemuan pengaruh budaya Islam dengan budaya lokal, sehingga menghasilkan karya seni yang indah. Mengenai bentuk atau tipologi nisan di Aceh, merujuk pada pendapat para ahli kepurbakalaan Islam seperti Hasan Muarif Ambary, terdapat bentuk gabungan *sayap-bucrane*

173 Inagurasi dkk., *Karakteristik Budaya Maritim Masa Islam di Pantai Lamreh, Kabupaten Aceh Besar, Provinsi Aceh Tahap I*, 80–90.

dan nisan berbentuk bundar (silindris).[174] Bentuk gabungan *sayap-bucrane* (hiasan tengkorak atau kepala sapi) memperlihatkan ciri-ciri menyerupai tanduk kerbau, atau seperti sayap pada sisi luar hingga bagian puncak nisan, baik yang tampak nyata maupun digayakan secara dekoratif. Contohnya adalah nisan Malik Ash-Shalih. Sementara itu, nisan Aceh berbentuk bundar silindris memiliki ciri dasar bundar dengan ornamen kelopak bunga pada bagian puncaknya. Bentuk bundar silindris ini banyak digunakan pada makam-makam periode Sultan Kesultanan Aceh. Persebaran kedua bentuk nisan Aceh—*sayap-bucrane* dan bundar silindris—menjangkau beberapa wilayah di Nusantara, seperti Riau, Banten, Makassar, dan Lombok (Nusa Tenggara Barat). Berbeda dengan itu, nisan Lamreh tidak menyebar keluar Aceh, dan hanya dijumpai di Aceh Besar. Dari sekian banyak nisan di Situs Lamreh, bentuk pertama (persegi empat tugu) dan bentuk kedua (segi empat pipih) merupakan yang paling banyak dijumpai, sedangkan bentuk ketiga (segi delapan silindris) jumlahnya paling sedikit.

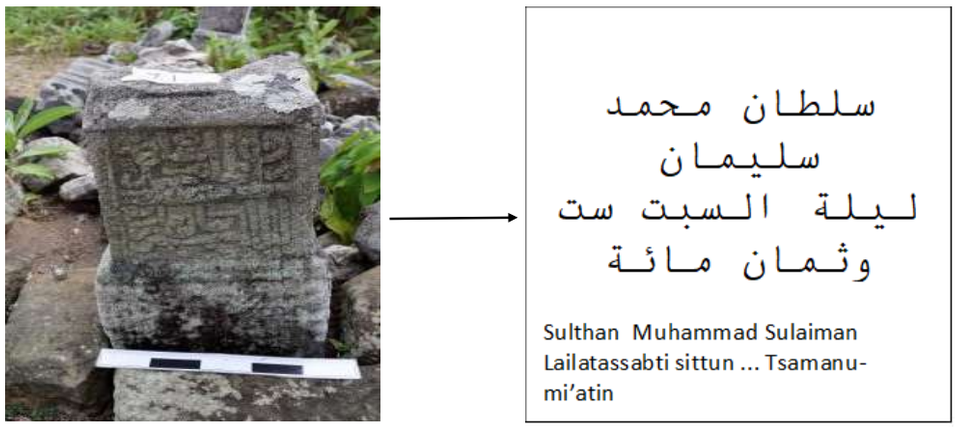
Pengaruh budaya Islam pada Situs Lamreh tampak pada tulisan atau kata-kata yang dipahat pada batu nisan (*inskripsi*), menggunakan aksara dan bahasa Arab. Aksara Arab yang terpahat pada nisan dapat dipandang sebagai bagian dari ragam hias atau ornamen, sehingga batu nisan tidak tampak polos atau kosong. Penggunaan aksara dan bahasa Arab ini merupakan pengaruh nyata dari Timur Tengah. Dalam konteks kedatangan para penjelajah dan pedagang dari Timur Tengah, mereka tidak hanya menjelajahi wilayah baru di luar dunia Islam, tetapi juga memperkenalkan aksara dan bahasa Arab. Ketika aksara dan bahasa Arab diperkenalkan oleh para pedagang Muslim di Lamuri, Nusantara telah memiliki tradisi pra-Islam. Sebelum hadirnya aksara Arab,

174 Hasan Muarif Ambary, "Persebaran Kebudayaan Aceh Ke Nusantara Melalui Peninggalan Arkeologi Khususnya Batu-Batu Nisan," dalam *Aceh dalam Retrospeksi dan Refleksi Budaya Nusantara*, ed. oleh Hasan Muarif Ambary dan Bachtiar Aly (Jakarta: Informasi Taman Iskandar Muda (INTIM), 1988), 12.

masyarakat Nusantara telah berinteraksi dengan dan mengenal tradisi budaya Hindu-Buddha serta warisan prasejarah. Dengan kedatangan Islam, terjadi pertemuan antara budaya Islam dan tradisi lokal yang telah ada sebelumnya. Kreativitas dari pengaruh luar digabungkan dengan inisiatif lokal, sehingga tercipta batu nisan yang merupakan karya budaya yang memadukan kedua unsur tersebut.

Siapa yang Bermukim di Bukit Lamreh? Pembacaan tulisan yang dipahat pada batu nisan (inskripsi) dapat membantu mengungkap komunitas Muslim yang pernah bermukim di kawasan tersebut. Tulisan beraksara dan berbahasa Arab pada batu nisan Lamreh memuat: (1) identitas individu yang dimakamkan; (2) angka tahun atau pertanggalan; (3) kutipan ayat-ayat Al-Qur'an; serta (4) sajak atau syair yang bertema kematian dan kemaritiman. Identitas individu yang dimakamkan menjadi penting karena memberikan informasi tentang masyarakat yang pernah tinggal di Lamreh. Terdapat kelompok masyarakat dengan kedudukan istimewa, yaitu para sultan. Setidaknya, terdapat dua orang sultan yang namanya terpahat pada batu nisan, yakni Sultan Muhammad Sulaiman dan Sultan Muhammad bin Alawuddin.

Makam Sultan Muhammad Sulaiman terletak di Pantai Lubuk, di bawah Bukit Lamreh. Nama Sultan Muhammad Sulaiman diketahui melalui inskripsi beraksara dan berbahasa Arab. Makam ini terdiri atas nisan dan jirat yang berorientasi ke arah utara–selatan. Sepasang nisan berbentuk persegi empat pipih, namun tidak utuh karena bagian puncaknya telah patah. Jiratnya tidak terbuat dari batu utuh, melainkan tersusun dari potongan-potongan batu. Inskripsi beraksara Arab dipahat pada batu nisan bagian kepala (bagian utara), terdiri atas dua baris tulisan yang ditulis dari kanan ke kiri, memenuhi bidang permukaan nisan. Inskripsi dan bacaannya pada nisan terbaca sebagai berikut:



Gambar 2.5 Batu nisan Sultan Muhammad Sulaiman.
Sumber: (Sumber Pusat Penelitian Arkeologi Nasional 2018).

Terjemahan dalam Bahasa Indonesia: "Sultan Muhammad Sulaiman, malam Sabtu tahun enam dan delapan ratus".

Isi inskripsi memuat keterangan mengenai tanggal wafat seorang sultan, yaitu Sultan Muhammad Sulaiman, pada tahun 806 H, yang bertepatan dengan tahun 1404 M atau awal abad ke-15 M. Makam Sultan Muhammad bin Alawuddin berlokasi di Bukit Lamreh. Makam ini terdiri atas sepasang nisan tanpa jirat dengan orientasi arah utara–selatan. Batu nisan berbentuk persegi empat balok (tugu) dalam kondisi utuh. Inskripsi beraksara dan berbahasa Arab dipahat pada bagian dasar nisan sebelah selatan, yang sebagian terpendam di dalam tanah. Inskripsi tersebut terbaca setelah dilakukan penggalian, dan hasil bacaannya adalah sebagai berikut:

Gambar 2.6 Batu nisan Sultan Muhammad
Sumber: bin Alawuddin. Sumber: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional 2018

> Terjemahan ke dalam Bahasa Indonesia:"Ini adalah kubur Sultan Muhammad Alawuddin yang pindah dari dunia (wafat) pada ... duapuluh .... bulan Dzul-qa'dah tahun 834 dari Hijrah Nabi, Afdhalush-shalah".

Pembacaan inskripsi tersebut mengungkap identitas individu yang dimakamkan, yaitu Sultan Muhammad bin Alawuddin. Sultan ini wafat pada tanggal 20 bulan Dzulqa'dah tahun 834 H, bertepatan dengan tahun 1431 M atau abad ke-15 M.

Selain nama dua sultan tersebut, masih terdapat nisan lain di Bukit Lamreh yang memiliki inskripsi berisi nama individu yang dimakamkan. Salah satunya adalah nisan dengan nama Malik Muhammad Syah, sebagaimana salinan inskripsi berikut. Namun, karena sebagian inskripsi telah aus dan tidak terbaca, angka tahun (pertanggalan) tidak diketahui.

هذ القبر ملك محمد شاه

نقل من الد نيا يوم

... ...

... ...

Hadzal qabru Malik Muhammad Syah
Naqala minaddun-ya yauma

... ...

... ...

Terjemahan ke dalam bahasa Indonesia: "*Ini adalah kubur Malik Muhammad Syah, Telah pindah dari dunia (wafat) pada hari ... ...*"

Nilai-nilai kemaritiman juga tercermin dalam isi inskripsi pada batu nisan yang diungkapkan dalam bentuk syair atau sajak. Laut yang terbentang luas di hadapan Situs Lamreh menjadi latar nyata bagi ungkapan tersebut. Gagasan tentang laut kemudian dituangkan ke dalam tulisan pada batu nisan. Syair atau sajak yang memuat nilai-nilai kemaritiman, misalnya, dapat dibaca pada inskripsi nisan di Bukit Lamreh sebagai berikut.

والبحر عميق
بلا سفن فكيف
تعبرون

Wal-bahru 'ami-qun
Bila sufunin fakaifa
Ta'burun

Gambar 2.7 Batu nisan berinskripsi syair atau sajak tentang kemaritiman.
Sumber: (Sumber: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional 2019)

Terjemahan ke Bahasa Indonesia "*Laut itu dalam/Tanpa perahu (kapal) bagaimana/engkau akan menyeberang*"

Kaligrafi Arab merupakan warisan seni yang menempati posisi terhormat dalam budaya Islam. Kaligrafi memainkan peran penting dalam penyebaran ajaran Islam. Gaya tulisan (khat) Arab dalam kaligrafi dikenal dalam beberapa bentuk, seperti *naskhi*, *diwani*, *riq'ah*, *farisi*, dan *kufi.* Selain khat, penulisan aksara Arab juga mengenal harakat (tanda baca) yang menandai huruf hidup *a, i, u* (fathah, kasrah, damah), dan sebagainya.

Aksara Arab yang terpahat pada batu nisan di Bukit Lamreh, sebagaimana telah diuraikan sebelumnya, tampak sederhana; hampir tidak ditemukan inskripsi yang berharakat (bertanda baca). Tulisan tersebut menyerupai aksara Arab gundul tanpa harakat. Namun demikian, keberadaan harakat tidak terlalu menentukan jenis khat. Faktor waktu yang telah berlalu selama ratusan tahun turut menyebabkan kelapukan batu nisan, sehingga beberapa inskripsi Arab di Situs Lamreh menjadi aus dan sulit dibaca. Meski begitu, masih terdapat sejumlah inskripsi yang dapat dibaca dengan cukup jelas. Berdasarkan keterbatasan data yang ada, tampaknya jenis khat pada inskripsi batu nisan di Lamreh mendekati gaya khat *kufi*.

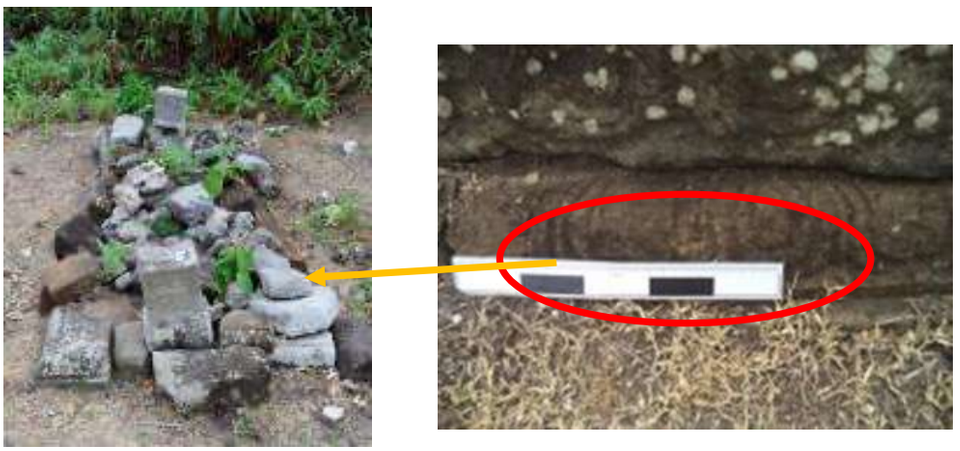
Kata "syah" merupakan salah satu jenis kata yang ditemukan pada inskripsi batu nisan Lamreh; kata ini berasal dari bahasa Persia. Mencermati penggunaan kata "syah" pada inskripsi beraksara Arab, diduga hal tersebut merupakan wujud pengaruh budaya Persia yang dikenal di Lamuri. Dengan demikian, terdapat indikasi perjumpaan antara budaya Persia dan Lamuri pada abad ke-15 M. Syair atau sajak juga menjadi salah satu bentuk isi dalam inskripsi; salah satu di antaranya berisi tentang laut (kemaritiman). Tradisi bersyair atau bersajak merupakan salah satu tradisi tasawuf para sufi yang berkembang di Persia. Nampaknya, syair atau sajak sufi telah dikenal di Lamuri sejak abad ke-15 M. Sementara itu, angka tahun 806 H (bertepatan dengan 1404 M) dan 834 H (bertepatan dengan 1431 M) yang tertulis pada batu-batu nisan menunjukkan bahwa peninggalan tersebut berasal dari abad ke-15 M. Batu-batu nisan Lamuri yang berangka tahun 1400-an M sejaman dengan masa

penjelajahan Laksamana Cheng Ho dari Tiongkok menuju kawasan selatan dan barat.

Batu-batu nisan di Situs Lamreh merupakan karya yang memiliki nilai seni tinggi. Ornamen atau ragam hiasnya dipahat sedemikian rupa sehingga tampak indah dipandang. Ornamen pada batu nisan di Situs Lamreh memiliki komposisi yang terdiri atas inskripsi beraksara Arab, motif flora berupa sulur-suluran, serta wajah atau raut muka makhluk hidup yang disamarkan. Komponen-komponen tersebut mengisi bidang permukaan batu nisan sehingga tidak tampak kosong. Struktur ornamen pada umumnya terdiri atas tiga bagian: bagian bawah atau dasar nisan, bagian tengah, dan bagian kemuncak nisan. Bagian bawah atau dasar nisan diisi dengan inskripsi beraksara Arab; bagian tengah diisi dengan motif flora sulur-suluran serta raut wajah makhluk hidup yang disamarkan; sedangkan bagian kemuncak diisi dengan ornamen flora berbentuk kelopak bunga teratai (*padma*). Motif ornamen sulur-suluran dan wajah yang disamarkan telah dikenal di Nusantara sejak sebelum kehadiran Islam, misalnya pada hiasan permukaan candi.[175]

Ornamen flora berbentuk kelopak bunga teratai (padma) juga dijumpai pada batu nisan Sultan Muhammad Sulaiman, terpahat pada bagian jirat. Jirat bermotif padma tersebut terbuat dari patahan beberapa batu, bukan dari satu batu utuh.

175 Libra Hari Inagurasi, "Pola Kombinasi Ragam Hias Beberapa Nisan Situs Lamreh, Perwujudan Seni Rupa Pesisir Utara Aceh Abad Ke-15 M," dalam *Menggamit Minat Ragam Hias Nusantara*, ed. oleh Bambang Sulityanto (Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2020), 133–38.



Gambar 2.8 Makam Sultan Muhammad Sulaiman (kiri), dan ornamen motif kelopak bunga teratai (*padma*) pada jirat makam (kanan).
Sumber: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 2018.

Gambar 2.9 Batu nisan Lamreh, dengan ornamen kelopak bunga teratai (Padma) di bagian dasar, bunga (flora) dibagian badan nisan, dan raut wajah yang disamarkan pada bagian puncak nisan.
Sumber: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 2018.

Gambar 2.10 Batu nisan Lamreh, ornamen inskripsi aksara Arab bagian bawah dan raut wajah atau muka mahluk hidup yang disamarkan di bagian atas. Sumber: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional 2018.

Ornamen *padma* atau kelopak bunga teratai telah dikenal sejak masa Hindu-Buddha di Nusantara dan umum digunakan sebagai hiasan pada lapik arca (*padmasana*) atau singgasana tempat duduk arca. Demikian pula, ornamen berupa wajah makhluk hidup yang disamarkan juga telah dikenal pada masa Hindu-Buddha, tepatnya pada relung pintu candi yang dikenal dengan sebutan *kala*. Ketika Islam datang, ornamen padma dan wajah yang disamarkan terbukti tidak hilang, melainkan terus berlanjut digunakan sebagai ornamen pada monumen-monumen Islam.

Bukti arkeologis yang berasal dari abad ke-16 M hingga abad ke-20 M tidak ditemukan di Situs Lamreh. Hal ini memberi kesan bahwa situs tersebut tidak lagi ditempati pada periode tersebut. Pada abad ke-16 M, pusat Kerajaan Lamuri dipindahkan ke daerah Kuta Alam, salah satu wilayah pedalaman di sebelah utara Sungai Aceh (Krueng Aceh).[176] Penyebab perpindahan pusat pemerintahan ini kemungkinan disebabkan oleh faktor geologi, meskipun

176 Mohammad Said, *Aceh Sepanjang Abad* (Medan: Waspada, 1981).

hal tersebut masih memerlukan penelitian lebih lanjut. Sejak pertengahan abad ke-16 M, nama Lamuri tidak lagi disebutkan, baik dalam catatan lokal maupun asing. Pada masa ini telah berdiri Kerajaan Aceh dengan pusat pemerintahannya di Kota Aceh.[177] Hal ini menunjukkan bahwa Kerajaan Lamuri runtuh pada pertengahan abad ke-16 M, sehingga kawasan pusat perdagangan berpindah dari Lamuri ke wilayah lain di pesisir Aceh yang berada di bawah kendali Kesultanan Aceh.[178]

c. Komoditas Setempat

Ramni, sebuah wilayah di Asia Tenggara, berfungsi sebagai simpul utama dalam jaringan maritim untuk perdagangan antara dunia Arab, Samudra Hindia, dan Tiongkok sejak zaman kuno. Para pelaut singgah di sana untuk mengambil air dan makanan, sekaligus melakukan transaksi dagang. Posisinya yang strategis ini membuat Ramni memperoleh keuntungan besar. Pada Abad Pertengahan, Samudra Hindia berada dalam lingkup peradaban Islam, menciptakan zona ekonomi yang dinamis. Penyebaran Islam di kawasan ini pun merupakan hasil dari aktivitas perdagangan. Wilayah ini mewakili sistem dunia yang non-hierarkis sebelum penetrasi Eropa pada abad ke-15. Dalam perdagangan jarak jauh dari Samudra Hindia hingga Arab, orang-orang Muslim berperan sebagai pengangkut utama.[179]

Hampir semua sumber dari penjelajah Arab menggambarkan Lamuri sebagai sebuah pelabuhan di pesisir Samudra Hindia. Perdagangan merupakan aktivitas utama di sana, yang mempertemukan komoditas lokal dengan barang-barang dari luar. Bukti terjadinya perdagangan global di Lamuri dapat dilihat

---

177 Denys Lombard, "Les concepts d'espace et de temps dans l'archipel insulindien," *Annales* 41, no. 6 (1986): 1385–96, https://doi.org/10.3406/ahess.1986.283355.

178 SSaid, *Aceh Sepanjang Abad*; Lombard, "Les concepts d'espace et de temps dans l'archipel insulindien."

179 Meri, "Medieval Islamic Civilization An Encyclopedia Vol 1," 817.

dari temuan keramik dan mata uang Cina dari abad ke-13 hingga 14 M, serta tembikar India di Situs Lamreh. Barang-barang ini jelas didatangkan dari luar Lamuri. Meski demikian, Lamuri juga memiliki produk-produk andalan sendiri, seperti yang diceritakan oleh para penjelajah Arab. Pada abad ke-9 M dan ke-10 M, komoditas unggulan yang dihasilkan di Lamuri antara lain adalah gajah, kayu barus, kayu sepang, bambu, dan berbagai jenis kayu lainnya.

Gambar 2.11 Mata uang koin (kepeng) Cina di Situs Lamreh.
Sumber: Amir Husni 2019.

Gambar 2.12 Pecahan bagian dari celupak (pelita) di Situs Lamreh bahan tembikar diperkirakan dari India.
Sumber: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional 2019.

Edward McKinnon merinci beberapa jenis komoditas yang diperdagangkan di Lamuri, antara lain: kayu sappan (sepang), yaitu kayu jati merah tua dari *Caesalpinia sappan Linn*., yang digunakan oleh orang Cina sebagai pewarna makanan serta oleh orang Hindu sebagai tanda di wajah. Kayu sappan juga dimanfaatkan untuk mewarnai tikar dan mengolah kulit, serta diduga kuat merupakan produk utama dari kawasan pedalaman Lamuri.

Selanjutnya, terdapat kapur barus, yakni resin aromatik yang dihasilkan dari pohon kapur (*Dryobalanops aromatica Baertn*.). Kualitas terbaiknya berasal dari daerah Barus atau Fansur di pantai barat laut Sumatra, yang letaknya tidak jauh dari Lamuri. Komoditas lain yang memiliki nilai tinggi pada masa itu adalah karang, yang berasal dari Pulau Weh. Selain itu, emas yang diperdagangkan di Lamuri kemungkinan besar bersumber dari pedalaman Pegunungan Bukit Barisan, terutama dari daerah Meulaboh, serta beberapa lokasi lain di sepanjang pantai barat seperti dekat Lhok Kruet dan Calang

Gading dari gajah Sumatra (*Elephas maximus*) juga merupakan komoditas yang melimpah. Marsden mencatat bahwa gading pernah menjadi komoditas dagang penting dari Achin ke Pantai Coromandel. Menurutnya, "Hewan-hewan itu sebelumnya merupakan objek perdagangan yang cukup besar dari Achin ke Pantai Coromandel."

Terakhir adalah rotan, yaitu batang tanaman merambat dari beberapa spesies dalam tujuh subfamili *Lepidocaryeae*, keluarga *Palmae*, yang memiliki banyak kegunaan komersial di dunia modern, terutama untuk furnitur dan anyaman. Beberapa varietasnya cukup tahan lama untuk digunakan sebagai kabel jangkar dan tali penambatan, sementara yang lain dimanfaatkan untuk pembuatan tikar dan konstruksi rumah.[180]

180 McKinnon, "Beyond Serandib," 111–13.

Kapur barus terbuat dari getah (kristal) yang berasal dari bagian tengah rongga batang pohon kayu. Kegunaannya antara lain untuk mengawetkan, menghilangkan bau mayat, mengobati sakit perut, serta mencegah kerusakan. Cairannya, yang dikenal sebagai minyak umbel atau minyak kapur, digunakan untuk mengobati pendarahan akibat luka sayatan, luka bakar, dan sakit perut. Diperkirakan kapur barus yang berasal dari Sumatra ini digunakan sebagai bahan pengawet mayat (mumi) pada masa lampau di Mesir, meskipun hal tersebut masih memerlukan pembuktian lebih lanjut. Melalui perdagangan kapur barus inilah terjadi interaksi antara Nusantara dan Timur Tengah. Namun demikian, artefak seperti tembikar yang berasal dari Timur Tengah masih sangat sedikit dan belum ditemukan di Lamuri. Hal tersebut dimungkinkan karena produksi kapur barus lebih banyak terdapat di Barus, Tapanuli Tengah, dibandingkan di Lamuri.

Wewangian merupakan salah satu hal yang telah dikenal dalam tradisi Islam. Kapur barus termasuk jenis wewangian yang tumbuh di Nusantara, terutama di Sumatra, dan jarang ditemukan di daerah lain. Wewangian disebut-sebut dalam berbagai narasi keagamaan Islam tentang surga. Dalam Al-Qur'an, Surat Al-Insān ayat 5, disebutkan bahwa kelak di surga akan diberikan minuman yang dicampur dengan kapur barus yang sangat langka. Kapur barus dikaitkan dengan wewangian surga, dan ditafsirkan pula bahwa kapur barus merupakan salah satu mata air yang ada di surga. Segala sesuatu yang dijanjikan di surga merupakan gambaran dari hal-hal yang sangat diidam-idamkan di dunia. Kasturi juga termasuk dalam narasi-narasi keagamaan Islam yang menggambarkan wewangian di surga.

Vegetasi langka yang terdapat di Situs Lamreh hingga tahun 2019 meliputi pohon cendana, pohon kemiri, dan jenis pohon berduri, yaitu pohon laka (*laka wood*). Di antara vegetasi tersebut, pohon laka atau kayu laka (*Dalbergia parviflora*) merupakan jenis yang menarik karena batangnya dipenuhi duri. Ukuran durinya hampir sebesar jari orang dewasa, dan jenis tanaman ini tergolong

jarang dijumpai. Berdasarkan penjajakan tim penelitian dari Pusat Penelitian Arkeologi Nasional ke Museum Nasional Sejarah Alam Indonesia (MUNASAIN) di Bogor, diperoleh gambaran mengenai karakteristik kayu laka tersebut. Selain memiliki batang berduri, kayu laka juga mengandung aroma wewangian; ketika dikeringkan dan dibakar, kayu ini akan mengeluarkan bau harum. Kayu laka merupakan bahan baku dupa, yaitu wewangian yang digunakan dalam upacara keagamaan masyarakat Tionghoa. Hingga kini, pohon laka masih tumbuh di Situs Lamreh, di sela-sela makam kuno. Diperkirakan, kayu laka inilah yang dicari oleh para pedagang Cina ketika mereka singgah di pelabuhan Lamuri pada abad ke-15 M.

Gambar 2.13 Kanan, ilustrasi pohon laka yang berduri
Sumber: MUNASAIN, Bogor.
Gambar 2.14 Kiri, pohon laka berduri diantara nisan-nisan kuno di Situs Lamreh
Sumber: Sumber: Puslit Arkenas 2019.

Selain dari kayu, sumber wewangian juga diperoleh dari hasil laut, yakni muntahan ikan paus (*ambergris*). Diperkirakan di perairan Samudra Hindia dan Teluk Benggala banyak terdapat ikan paus. Para musafir memburu muntahan ikan paus tersebut sebagai sumber wewangian yang, setelah dikeringkan, dapat dibakar untuk menghasilkan aroma harum.

Demikianlah, uraian mengenai produk alam Lamuri yang telah dijabarkan memberikan gambaran bahwa produk-produk alam setempat merupakan komoditas potensial yang menjadi daya tarik bagi para pendatang yang singgah di pelabuhan Lamuri. Bagaimanapun juga, komoditas khas Lamuri tidak dijumpai di wilayah Timur Tengah. Bagian utara Sumatra merupakan habitat kayu aromatik sebagai bahan baku wewangian. Komoditas inilah yang menjadi daya pemikat hingga para penjelajah dan pedagang Muslim dari Timur Tengah rela mengarungi lautan menuju Nusantara untuk mendapatkannya.

Sebagai penutup, kendati dalam sumber-sumber Timur Tengah dinyatakan bahwa para penjelajah dan pedagang dari kawasan tersebut telah singgah di Ramni atau Lamuri pada abad ke-9 M dan abad ke-10 M, jejak-jejak budaya material (data arkeologis) yang berasal dari Timur masih sangat sedikit dijumpai di Situs Lamreh, kecuali pada penggunaan aksara dan bahasa Arab pada batu nisan.

D. BATU NISAN KOTA RANTANG DAN KLAMBIR LIMA

Kota Rantang secara administratif terletak di Kecamatan Hamparan Perak, Kabupaten Deli Serdang, Sumatera Utara. Di kawasan ini ditemukan sekitar 50 batu nisan dengan tipologi nisan Aceh berbentuk dasar pipih (*slab*), terdiri atas jenis AP2, AP3, AP4, dan AP8.[181] Batu nisan di Kota Rantang menarik perhatian karena dua hal: pertama, jumlahnya yang cukup banyak; dan kedua, jenis serta bentuk dasarnya yang sederhana dan berukuran kecil. Ukuran nisan terkecil adalah jenis AP8 dengan ukuran 5×4×16 cm, sedangkan yang terbesar juga dari jenis AP8 berukuran 22×9×40 cm.

Sebuah batu nisan jenis AP8 pada bagian kaki terdapat tulisan dalam aksara Arab dengan gaya tulisan naskhi, berupa kalimat syahadat: *Lā ilāha illallāh Muḥammadur Rasūlullāh*. Sementara

181 Suprayitno, "Kota Rantang dan Hubungannya dengan Kerajaan Aru," *Waspada*, 18 Mei 2008.

itu, pada bagian kepala tertulis kalimat *al-maut al-ḥaqq* (kematian adalah benar), disertai huruf ‘ain dan mim serta angka 8 ... 4.

Gambar 2.15 Batu Nisan Kota Rantang.
Sumber: Dokumentasi Pribadi Suprayitno.

Dari periodesasinya, dapat dipastikan bahwa jenis batu nisan di Kuta Rentang telah digunakan sejak abad ke-13 M. Nama-nama negeri tempat ditemukannya jenis batu nisan serupa dapat dijadikan rujukan untuk memperkirakan masa penggunaannya. Samudera Pasai, Beruas, Melaka, dan Pahang merupakan negeri-negeri Melayu yang telah ada sejak abad ke-13, ke-14, dan ke-15 M. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa batu nisan di Kota Rantang sezaman dengan batu nisan di Samudera Pasai dan sudah digunakan pada abad ke-13 M. Meskipun pada batu nisan tersebut tidak tercantum nama tokoh yang dimakamkan, diduga kuat bahwa batu nisan itu merupakan milik keluarga dari kalangan bangsawan atau ulama. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa kawasan Hamparan Perak–Kuta Rentang pada masa lampau pernah menjadi bandar perdagangan penting di tepi Selat Malaka atau Pantai Timur

Sumatra. Sebagai sebuah bandar kosmopolitan pada masanya, Kota Rentang tentu merupakan bagian dari suatu entitas politik yang cukup berpengaruh di kawasan Selat Malaka, khususnya pada periode tersebut. Berdasarkan sumber-sumber tertulis, entitas politik di kawasan Selat Malaka yang dapat dikaitkan dengan baik Kota Rentang maupun Pulau Kampai antara abad ke-11 hingga ke-14 M adalah Kerajaan Aru atau Haru.

Jika demikian, maka Kerajaan Aru/Haru dapat dipastikan telah menjadi kerajaan Islam sejak pertengahan abad ke-13 M. Kesimpulan ini didasarkan pada jenis batu nisan di Kota Rantang, *Hikayat Raja-Raja Pasai, Sejarah Melayu*, catatan kunjungan Marco Polo pada tahun 1292 M, serta batu nisan Sultan Malik al-Saleh tahun 1297 M. Tidak diketahui siapa penguasa Aru yang pertama kali memeluk agama Islam. Sumber Tiongkok menyebutkan bahwa nama Aru/Haru pertama kali muncul pada tahun 1282 M, ketika kerajaan tersebut mengirimkan utusan untuk menemui Kaisar Kubilai Khan. Namun, baru pada tahun 1411 M, dalam sumber Tiongkok yaitu Buku ke-325 *Sejarah Dinasti Ming* (1368–1643), disebutkan bahwa raja Aru yang beragama Islam bernama So-lo-tan Hut-Sin (Sultan Husin).

Selain di Kota Rentang, makam-makam kuno dengan batu nisan bertipologi nisan Aceh juga ditemukan di sepanjang daerah aliran Sungai Belawan, yang mengalir dari hulu di dataran tinggi Tanah Karo menuju hilir di Kota Rentang, Hamparan Perak, dan Belawan. Di Desa Klumpang ditemukan makam seorang pendakwah Islam asal Aceh berbentuk *slab* (pipih) tipe AP, yang diperkirakan meninggal pada tahun 1590 M. Di sebelah barat Kampung Klumpang, tepatnya di Kelambir Lima, juga ditemukan empat kompleks makam kuno dengan batu nisan Aceh, yakni Makam Kajang Batu 1, Makam Kajang Batu 2 (atau Makam Jubah Merah), dan Makam Blok Gading.

Kompleks pemakaman Blok Gading berada pada titik koordinat N 03°37’23.20” E 098°35’28.35”. Makam ini terletak di sekitar permukiman warga, dengan aliran Sungai Belawan berada sekitar

33 meter di sebelah barat. Jumlah keseluruhan batu nisan di makam ini adalah tujuh buah, semuanya bertipologi nisan Aceh. Kompleks Kajang Batu 2 (Makam Jubah Merah) berada pada titik koordinat N 03°39'08.35" E 098°35'24.73". Sementara itu, kompleks Makam Kajang Batu 1 terletak pada titik geografis N 03°39'08.29" E 098°35'22.89" dengan ketinggian 36 mdpl. Kompleks pemakaman ini berada di lahan PTPN II, dengan ukuran panjang 13,5 meter dan lebar 7 meter. Di lokasi ini terdapat 17 batu nisan, namun hanya dua di antaranya masih dalam kondisi utuh, sedangkan 15 lainnya telah rusak. Ketiga kompleks makam tersebut terletak di Desa Klambir Lima, Deli Serdang, sekitar 10 km dari Kota Medan ke arah barat. Letak makam kira-kira 500 meter dari tebing Sungai Belawan. Masyarakat sekitar menyebutnya dengan nama *Makam Kajang Batu.*

Dari ketiga kompleks pemakaman tersebut diketahui terdapat sepuluh batu nisan yang memiliki ciri khas batu Aceh. Batu nisan ini termasuk jenis AP6, AP8, AP9, dan AP10, sesuai dengan kronologi batu Aceh yang telah disusun oleh Suprayitno (2010). Batu nisan dengan ciri AP6 berjumlah satu, ciri AP8 berjumlah lima, ciri AP9 berjumlah dua, dan ciri AP10 berjumlah dua. Tidak ditemukan inskripsi pada kesepuluh batu nisan tersebut, namun berdasarkan bentuk dan tipologinya, nisan ini sejenis dengan batu nisan Aceh pada masa Kerajaan Samudera Pasai dan diperkirakan berasal dari abad ke-14 hingga abad ke-15 M.

Salah satu fragmen batu nisan dari Kompleks Makam Kajang Batu 1 yang saat ini disimpan di Museum Deli Serdang memiliki inskripsi yang menyebutkan kata *al-sulṭān*. Batu nisan ini telah berhasil direkonstruksi dan diberi kode KB-05, dengan ukuran tinggi 65 cm, lebar 42 cm, dan tebal 18,5 cm. Berdasarkan ukuran dan kata "sultan" pada inskripsi tersebut, dapat disimpulkan bahwa nisan ini milik seorang penguasa kerajaan Aru.

Gambar 2.16 Batu nisan Jenis AP10 hasil rekonstruksi dengan inskripsi al-sulṭān.
Sumber: Laporan Pengkajian Batu Nisan Deli Serdang 2022.

Batu nisan Aceh, dari segi bentuk dan tipologi, diperuntukkan hanya bagi kalangan bangsawan serta individu yang memiliki kedudukan penting. Keberadaan kompleks pemakaman yang berdekatan dengan jalur Sungai Belawan menjadi indikasi adanya pemukiman Islam yang signifikan di kawasan tersebut. Sungai berperan sebagai jalur transportasi yang menghubungkan wilayah pedalaman dan pesisir, sekaligus memfasilitasi lahirnya kota-kota dan pusat pemerintahan. Berdasarkan catatan sejarah, dari jalur Sungai Belawan telah muncul sejumlah bandar perdagangan besar, seperti Sunggal, Kelambir Lima, Klumpang, Pematang Buluh, Buluh Cina, dan Hamparan Perak, yang aktif antara abad ke-13 hingga abad ke-17 M.

Dengan demikian, keberadaan makam-makam kuno di Kelambir Lima dan Kota Rentang diperkirakan memiliki kaitan erat dengan Kerajaan Aru dan berada di bawah penguasaannya

pada periode tersebut. Kerajaan Aru telah menganut agama Islam, dengan rajanya yang dikenal bernama Sultan Husin.

E. PULAU KAMPAI DAN TELUK ARU

Secara administratif, Pulau Kampai terletak di Pangkalan Susu, Langkat, Sumatra Utara, berada disebelah utara Teluk Aru dengan posisi pada 4º 12º N. 98º 15' E dan bersebelahan dengan Pulau Sembilan. Di sebelah utara dan barat terdapat sungai Serangjaya yang ditumbuhi hutan mangrove sedang di sebelah tenggara terdapat sungai Besitang yang terhubung langsung dengan Teluk Aru. Di sebelah selatan pulau itu terdapat selat Malaka yang memiliki peran penting sebagai jalur perniagaan di Sumatra hingga awal abad 16 M yang menghubungkan Guandong Cina (Asia), Arab (Timur Tengah) dan Mesir (Afrika).

Oleh sebab itu, wajar jika di sini terdapat artefak-artefak asing seperti manik-manik dari India Selatan, keramik dengan karakteristik *celadon,* serta *Ching-pai* dari era Dinasti Sung, Yuan dan Ming (abad ke-11-13 M). Belakangan ditemukan juga keramik dari Persia (abad ke-9 M), tembikar (*earthenware*), mata uang (*coins*) Cina dari era Dinasti Sung dan Tang, batu permata (*gemstones*), fragmen kaca tipis berwarna hijau pucat, dan batubata (*bricks*). Selain itu, terdapat dua pasang nisan (*gravestone*) bergaya khas Aceh dengan ornamentasi pengaruh Islam yang tertancap di makam Keramat Panjang. Artefak itu menunjukkan bahwa pulau itu merupakan salah satu jalur dan bandar niaga yang menghubungkan pesisir timur Sumatra antara India Selatan dan Sumatra, Jawa dan Cina.[182]

Bukti-bukti arkeologis, seperti mata uang (koin), keramik Cina, dan manik-manik, menunjukkan bahwa di Pulau Kampai telah terjadi kontak dagang dengan pedagang dari India Selatan dan Cina. Temuan-temuan ini menegaskan pentingnya Pulau Kampai di sebelah timur laut Sumatra pada masa lampau. Hubungan Pulau

182 Suprayitno, Ery Soedewo, dan Erond L. Damanik, *Laporan Kajian Masyarakat Lokal di Kabupaten Langkat Provinsi Sumatera Utara* (Langkat: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Langkat, 2024), 86–88.

Kampai dengan Aceh (Islam) ditandai dengan keberadaan nisan Islam di Kramat Panjang.

Kampai merupakan bandar regular yang dilayari kapal-kapal pedagang di pesisir timur Sumatra, menghubungkan India Selatan dengan Sriwijaya Jambi, Jawa, dan Cina. Kemungkinan besar, Kampai juga memiliki hubungan dengan situs di pantai barat Semenanjung Melayu, seperti Kedah, yang dapat dicapai melalui jalur laut ke arah timur laut. Secara geografis, Kampai memiliki koneksi dengan Tamiang dan Lambri di utara, serta ke Kota Cina melalui Sungai Deli di selatan, yang merupakan bandar penting di timur Sumatra dan memainkan peran dalam perdagangan lokal maupun internasional.

Bandar Kampai, sebagaimana tercatat, merupakan sumber gading dan mutiara. Oleh karena itu, sangat mungkin bahwa Kampai adalah bandar perdagangan regular yang ramai dikunjungi oleh pedagang lokal maupun mancanegara. Teluk Aru merupakan sentra persinggahan yang padat aktivitasnya, menghubungkan penduduk lokal dataran tinggi dengan para pedagang asing. Para pedagang kemungkinan tinggal cukup lama di sana karena posisi Teluk Aru relatif aman dari gelombang pasang dan dikelilingi oleh dataran tinggi. Sementara itu, Selat Malaka menjadi jalur perdagangan penting yang dikenal sebagai bagian dari jalur maritim sutra yang menghubungkan Asia, Timur Tengah, dan Afrika.[183]

Pulau Kampai diyakini sebagai bandar pelabuhan yang ramai dikunjungi pedagang mancanegara pada abad ke-11 hingga ke-13 M. Hal ini didukung oleh artefak arkeologis yang ditemukan di pulau tersebut, umumnya berupa temuan permukaan tanah tanpa perlu melakukan ekskavasi. Sumber-sumber yang ada berasal dari catatan-catatan para pengelana asing yang pernah singgah di pulau itu. Pulau Kampai juga memiliki hubungan dengan dataran tinggi (*hinterland*) yang kaya sumber daya alam, di mana sungai-sungai dari dataran tinggi, seperti Sungai Besitang, Serangjaya, dan

183 Suprayitno, Ery Soedewo, dan Erond L. Damanik, *Laporan Kajian Masyarakat Lokal di Kabupaten Langkat Provinsi Sumatera Utara*, 90–93.

Salahaji, yang bermuara ke Teluk Aru dan Selat Malaka, berfungsi sebagai jalur transportasi. Pulau Kampai memiliki hubungan dengan bandar-bandar di pesisir timur Sumatra, seperti Samudra Pasai, Tamiang (Aceh), Kota Rentang (Hamparan Perak), dan Kota Cina (Marelan). Asumsi ini diperkuat oleh bukti-bukti arkeologis yang menunjukkan periode yang sama, termasuk keramik (abad ke-11 hingga ke-13 M), mata uang Cina, fragmen gelas, serta dua pasang nisan Aceh sebagaimana ditemukan di Pulau Sembilan dan Kota Rentang.

Batu nisan makam Keramat Panjang di Pulau Kampai memiliki kesamaan dengan nisan yang ada di Pulau Sembilan dan menunjukkan karakteristik yang mirip dengan nisan di Kota Rentang, terbuat dari batu cadas yang khusus didatangkan dari Aceh. Hal ini mengindikasikan bahwa wilayah tersebut telah terpengaruh Islam sejak abad ke-13 M. Kondisi ini berbeda dengan Kota Cina, di mana hingga kini belum ditemukan penanda pengaruh Islam; justru di Kota Cina ditemukan artefak berupa arca Hindu-Buddha serta temuan batu bata yang kemungkinan besar merupakan sisa bangunan pemujaan suci. Namun demikian, bandar-bandar pelabuhan di pesisir timur Sumatra dapat dipastikan memiliki keterkaitan, yang ditunjukkan oleh kesamaan artefak-artefak arkeologisnya.

Hasil survei di permukaan tanah tahun 2011 di Pulau Kampai menunjukan bahwa artefak sebagai temuan lepas terkonsentrasi pada satu tempat dalam jumlah sangat berarti, menunjukkan adanya kegiatan perdagangan jarak jauh. Sebaran yang terkonsentrasi walau hanya dalam areal yang lebih sempit menjadi petunjuk penting dalam kajian arkeologis. Meski hanya sebagai pelabuhan kecil, Pulau Kampai sangat strategis dengan pelabuhan alami dalam teluk yang dilindungi pulau-pulau. Dalam kurun waktu tertentu pernah dimanfaatkan oleh para pelaut dan pedagang sebagai tempat bertemu dan berkumpul.[184]

---

184 Ery Soedewo, "Pulau Kampai: Pelabuhan di Selat Malaka dalam Pelayaran

Temuan permukaan tanah berupa manik-manik di Pulau Kampai sezaman dengan kerak besi dan benda-benda dari kaca, serta berbagai jenis keramik Cina dan tembikar Timur Tengah-Persia, ditemukan di tanah berpasir berwarna krem keputihan yang tercampur dengan pasir kuarsa putih. Aktivitas manusia dan peristiwa alam telah menyingkap benda-benda kuno tersebut ke permukaan tanah. Temuan yang paling padat dan terkonsentrasi berada di satu lokasi, yang saat ini menjadi lapangan dan digunakan oleh penduduk sebagai lapangan bola.

Kota pelabuhan Pulau Kampai di Langkat dan banyak lagi situs kota pelabuhan kuno lain di Sumatera bagian utara, seperti Lamreh (Lamuri, Aceh Besar), Samudera Pasai (Gedong, Aceh Utara), Kota Rentang (Deli Serdang) dan Kota Cina (Medan), merupakan kota pelabuhan republik yang bersifat otokratik, yang diperintah oleh suatu dewan yang terdiri dari para pedagang kaya. Negara kota pelabuhan kuno tersebut memerintah secara otonom dan terlepas dari pengaruh penguasa tunggal di Sumatera waktu itu, Sriwijaya Melayu. Para pedagang kaya tersebut berasal dari kawasan Asia Selatan, Timur Tengah dan Persia. Kehadiran para pedagang tersebut ditandai dengan adanya temuan artefak-artefak yang terkait dengan asal-usul para pedagang.

Kondisi tersebut tergambar dengan jelas pada keberadaan situs Pulau Kampai yang secara administratif tercakup dalam wilayah Kecamatan Pangkalan Susu, Kabupaten Langkat. Situs ini penting dari masa pra-Islam di Sumatera yang masih dapat dilihat sisa-sisa keberadaannya, sekaligus menjadi bukti adanya kontak kawasan pesisir timur Sumatera Utara dengan dunia perdagangan dan pelayaran internasional di masa lalu. Beragam jenis artefak yang ditemukan di kedua situs ini merefleksikan kompleksitas aktivitas manusia yang dahulu menghuninya.

---

dan Perniagaan pada Abad XI - XVI M" (Disertasi, Universitas Gadjah Mada, 2020).

Benda-benda yang ditemukan juga mencerminkan adanya kontak situs ini dengan dunia luar, sehingga dapat dikatakan bahwa kedua situs bersifat kosmopolitan pada masanya. Kedatangan para pedagang atau pelaut mancanegara dipicu oleh ketersediaan sejumlah produk alam Pulau Sumatera yang pada waktu itu sangat diminati di pasar internasional. Kontak budaya antara para pendatang dengan penduduk pribumi di kedua situs pada masa lalu telah membawa perubahan budaya, yang dampaknya masih terlihat hingga kini. Jejak pengaruh kebudayaan India (Hindu-Buddha) dapat dilihat, antara lain, melalui keberadaan sejumlah benda yang berasal dari India, sedangkan pengaruh kebudayaan Timur Tengah (Islam) tercermin, antara lain, melalui nisan-nisan kuno serta benda-benda berbahan kaca dan terakota di Pulau Kampai.

Nisan-nisan kuno di Pulau Kampai ditemukan baik di dalam maupun di luar cungkup Makam Keramat Panjang. Di dalam cungkup terdapat: (a) sepasang nisan tipe Batu Aceh bersayap, dan (b) satu nisan tipe gada bersisi delapan, sementara (c) satu nisan gada bersisi delapan lainnya berada di sisi utara luar cungkup. Morfologi nisan-nisan ini menunjukkan kemiripan dengan nisan kuno dari berbagai lokasi di kawasan Selat Malaka. Nisan tipe bersayap (tipe a) memiliki kemiripan dengan nisan di makam Malikussaleh (Samudera Pasai, Aceh), kompleks makam Kedaung dan Daeng Celak (Tanjungpinang, Kepulauan Riau), serta nisan di kompleks makam Siti Aminah dan Che Omar (Johor, Malaysia). Sementara itu, nisan tipe gada (tipe b) dapat dibandingkan dengan nisan di kompleks makam Sultan Sulaiman (Tanjungpinang, Kepulauan Riau), makam di Bukit Chapal (Johor, Malaysia), dan makam Sultan Mahmud Syah (Aceh).[185]

185 Soedewo, "Pulau Kampai," 246–48.

Gambar 2.17
Nisan-nisan Kuno di Pulau Kampai (a) sepasang nisan tipe Batu Aceh bersayap; (b) satu nisan tipe gada bersisi delapan; (c) satu nisan gada bersisi delapan lainnya berada di sisi utara luar cungkup.
Sumber: Soedewo, 2020.

Di Teluk Aru, Kabupaten Langkat, Sumatera Utara, telah terbentuk komunitas Islam yang ditandai dengan keberadaan batu nisan makam kuno di Pulau Sembilan dan Tanjung Keramat. Berdasarkan morfologi nisan dan epitaf yang tertera, nisan-nisan kuno di Teluk Aru diperkirakan berasal dari abad ke-16 hingga ke-17 M. Makam di Pulau Sembilan terletak di lingkungan Masjid Nurul Bahri, ditandai dengan nisan berbahan batu andesit yang morfologinya sering disebut sebagai batu nisan tipe 'Batu Aceh'. Sementara itu, di Tanjung Keramat terdapat satu makam kuno yang memiliki dua jenis nisan berbahan batu andesit, yang termasuk dalam tipologi Batu Aceh. Tipologi nisan di Tanjung Keramat dikategorikan sebagai Batu Aceh tipe gada dengan motif kelopak bunga teratai pada bagian kemuncak, serta satu nisan tipe bersayap. Gaya seni kedua nisan tanpa inskripsi tersebut

diperkirakan berasal dari rentang abad ke-16 hingga abad ke-18 M.[186]

Tidak dapat disangkal lagi bahwa temuan makam Islam dengan batu nisan tipologi batu Aceh di Kota Rantang, Kelambir Lima, Pulau Kampai dan Teluk Aru merupakan bukti telah terbentuknya komunitas Islam di Sumatera Utara pada sekitar abad ke-13 M. Pahatan timbul dalam tema-tema rancangan bentuk batu nisan dan motif hiasnya menunjukkan gagasan dengan latar belakang *'idiom religious*' Islam yang bersumber dari Al-Qur'an. Pesan-pesan ajaran Islam disampaikan melalui ungkapan seni rupa, baik berupa seni tulisan indah atau kaligrafi maupun dalam bentuk lambang atau simbol dalam motif hias yang dipahat timbul. Konsep monoteisme Islam yang khas dalam kalimah syahadah sebagai pengakuan keyakinan, kekuasaan Allah sebagai pencipta alam semesta, penciptaan manusia, berita tentang hari kebangkitan, dan anjuran berbuat kebaikan merupakan gagasan utamanya.

186 Soedewo, "Pulau Kampai," 330.

DAFTAR PUSTAKA

Ambary, Hasan Muarif. *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam di Indonesia*. Jakarta: Logos, 1998.

———. *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu dan Pemikiran, 2001.

———. "Persebaran Kebudayaan Aceh Ke Nusantara Melalui Peninggalan Arkeologi Khususnya Batu-Batu Nisan." Dalam *Aceh dalam Retrospeksi dan Refleksi Budaya Nusantara*, disunting oleh Hasan Muarif Ambary dan Bachtiar Aly, 12–24. Jakarta: Informasi Taman Iskandar Muda (INTIM), 1988.

Amelia, Pidia. "Pengelolaan Warisan Budaya Kawasan Barus, Sumatera Utara: Berbasis Karakteristik Lanskap dan Komunitas Masyarakat." Tesis, Universitas Gadjah Mada, 2017.

Amrullah, Abdul Malik Karim. *Tafsir Al-Azhar, Jilid 10*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1992.

Anas, Abu Bakar Said dan Aswandi. *Kafur Aromatika Alami Asal Indonesia Untuk Dunia Islam Masa Umayyah & Abbasiyah*. Surakarta: Media Literasi Nesia, 2023.

Aprilita, Lidia, Hill Gendoet Hartono, dan Oky Sugarbo. "Karakteristik Petrografi Batuan Induk Batupasir Formasi Kerek Daerah Gentan Dan Sekitarny, Susukan, Semarang, Jawa Tengah." *Geoda* 02, no. 01 (Maret 2021): 87–94.

Asnan, Gusti. *Dunia Maritim Pantai Barat Sumatera*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2007.

Azhari, Ichwan. *Katalog Koleksi Koin Dinasti Umayyah, Abbasiyah, Serta Artefak Kuno Berkaitan Jalur Rempah Islam Temuan Sumatera Utara*. Medan: Yayasan Museum Sejarah Al-Qur'an Sumatera Utara, 2020.

Azra, Azyumardi, dan Jajat Burhanudin. *Indonesia dalam Arus Sejarah Jilid 3: Kedatangan dan Peradaban Islam*. Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, 2012.

Azwir, Jalaluddin, dan S Faisal. "Observasi Perilaku Harian Primata Monyet Ekor Panjang (Mascaca Fascicularis) Berdasarkan Etno Ekologi Di Kawasan Gunung Geurutee Kabupaten Aceh Jaya." *Jurnal Biologi Education* 1, no. 9 (2021): 8–16.

Bakar, Abu, dan Furqon Al Faiz. *Keajaiban Negeri Emas Zabaj Indonesia dalam Catatan Dunia Islam Masa Abbasiyah*. Cetakan I. Media Literasi Nesia, 2023.

Bakar, Abu, dan Ery Soedewo. *Perdagangan Maritim Dunia Islam di Pantai Barat Sumatra Abad I-IV H, VII-X M*. Solo: Media Literasi Nesia, 2025.

Burhanudin, Jajat. "Global Networks and Religious Dynamics: Reading the Hikayat Raja Pasai of Pre-Colonial Archipelago." *Studia Islamika* 32, no. 2 (2025): 362–66.

Coedès, George. *Asia Tenggara Masa Hindu-Buddha: Seri Terjemahan Arkeologi No.10*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia (KPG), Ecole francaise d'Extreme-Orient (SFEO), Forum Jakarta-Paris, Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 2017.

———. *Kedatuan Sriwijaya*. Jakarta: EFEO bekerjasama dengan Pusat Arkeologi Nasional dan Komunitas Bambu, 2014.

Cortesao, Armando. *Suma Oriental Karya Tomé Pires: Perjalanan dari Laut Merah ke Cina & Buku Francisco Rodrigues*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2016.

———. *The Suma Oriental of Tomé Pires*. 2. London: Hakluyt Society, 1967.

Cowan, H. K. J. "Lamuri — Lambri — Lawri — Ram(n)i — Lan-Li — Lan-Wu-Li — Nan-Po-Li." *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 90, no. 1 (Januari 1933): 422–24. https://doi.org/10.1163/22134379-90001421.

Daly, Patrick, E. E. McKinnon, R. Michael Feener, Tai Yew Seng, Ardiansyah, Andrew Parnell, Nizamuddin, Nazli Ismail, Kerry Sieh, dan Jedrzej Majewski. "The Historic Trading Port of Lamri on the North Sumatran Coast." *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 105, no. 1 (2019): 115–44. https://doi.org/10.3406/befeo.2019.6298.

Daly, Patrick, Kerry Sieh, Hong Wei Chiang, Chuan Chou Shen, Bambang W. Suwargadi, Danny H. Natawidjaja, Belle Philibosian, dkk. "Archaeological Evidence That a Late 14th-Century Tsunami Devastated the Coast of Northern Sumatra and Redirected History." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 116, no. 24 (2019): 11679–86. https://doi.org/10.1073/pnas.1902241116.

Damais, Louis-Charles. "L'épigraphie musulmane dans le Sud-Est asiatique." *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 54, no. 1 (1968): 567–604. https://doi.org/10.3406/befeo.1968.3780.

Dongfang, Qi. “Gold and Silver on the Tang Shipwreck.” Dalam *The Tang Shipwreck; Art and Exchange in the 9th Century*. Singapore: Asian Civilisation Museum, 2017.

Drakard, Jane. *Sejarah Raja-Raja Barus, Dua Naskah dari Barus*. Cetakan ke. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003.

Fathurahman, Oman. *Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad Ke-17*. Bandung: Mizan-EFEO, 1999.

Fatimi, Saiyid Qudrat Altah. *Islām Comes to Malaysia*. Disunting oleh Shirle Gordon. Singapore: Malaysian Sociological Research Institute, 1963.

———. “Two Letters From The Maharaja to The Khalifah: A Study in the Early History of Islam in the East.” *Islamabad: Islamic Studies* (Islamabad) 2 (1963).

Flecker, Michael, Regina Krahl, John Guy, John N Miksic, Drek Heng, Kan Shuyi, Francouis Louis, dan Qi Dongfang. *The Tang Shipwreck; Art and Exchange in the 9th Century*. Singapore: Asian Civilisation Museum, 2017.

Guillot, Claude. *Barus Seribu Tahun Yang Lalu*. Cetakan I. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2008.

———. *Lobu Tua Sejarah Awal Barus*. Edisi I. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2002.

Guillot, Claude, dan Ludvik Kalus. *Inskripsi Islam Tertua di Indonesia*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2008.

Guy, John. “Hollow and Useless Luxuries: The Tang Shipwreck and the Emerging Role of Arab Traders in the Late First Millennium Indian Ocean.” Dalam *The Tang Shipwreck; Art and Exchange in the 9th Century*, disunting oleh Alan Chong dan Stephen A. Murphy, 164–77. Singapore: Asian Civilisation Museum, 2017.

Hassan, A. *Al Quran (Tafsir Qur’an)*. Surabaya: Toko Kitab Salim Nabhan, 1956.

Hirth, Friedrich, dan W W Rockhill. *Chau Ju-Kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries, Entitled Chu-Fan-Chi*. Disunting oleh Friedrich Hirth dan W W Rockhill. Amsterdam: Oriental Press, 1966.

Hofmeyr, Isabel, dan Charne Lavery. *Exploring the Indian Ocean as a Rich Archive of History*. The University of the Witwatersrand, 2020.

Hourani, G F. *Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times (Expanded Ed.)*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

Inagurasi, Libra Hari. "Pola Kombinasi Ragam Hias Beberapa Nisan Situs Lamreh, Perwujudan Seni Rupa Pesisir Utara Aceh Abad Ke-15 M." Dalam *Menggamit Minat Ragam Hias Nusantara*, disunting oleh Bambang Sulityanto, 113–38. Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2020.

———. "Situs Pantai Lhok Cut Dan Lubuk Sebagai Pelabuhan Cosmopolitan Di Selat Malaka Abad Ke 13-15." *Purbawidya: Jurnal Penelitian Dan Pengembangan Arkeologi* 10, no. 1 (2021): 1–16. https://doi.org/10.24164/pw.v10i1.351.

Inagurasi, Libra Hari, Sonny Wibisono, Naniek Harkantiningsih, Aryani Wijayanti, Masyhudi, Roby Maulijar Has, Agus, Trisno Wibowo, Sri Wasisto, dan Dedi Satria. *Karakteristik Budaya Maritim Masa Islam di Pantai Lamreh, Kabupaten Aceh Besar, Provinsi Aceh Tahap I*. Jakarta, 2018.

Joenoes, Mahmoed. *Tafsir Koeran Indonesia*. Padang: Boekh Mahmoedijah Padang (S.W.K), 1940.

Krahl, Regina. "Green, White, and Blue-Andwhite Stonewares: A Precious Ceramic Cargo." Dalam *The Tang Shipwreck; Art and Exchange in the 9th Century*. Singapore: Asian Civilisation Museum, 2017.

Loeb, Edwin M. *Sumatera: Its History and People*. Singapore: Oxford University Press, 1972.

Lombard, Denys. *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1635)*. Jakrta: Kepustakaan Populer Gramedia, Forum Jakarta Paris, dan Ecole francaise d'Extreme-Orient, 2014.

———. "Les concepts d'espace et de temps dans l'archipel insulindien." *Annales* 41, no. 6 (1986): 1385–96. https://doi.org/10.3406/ahess.1986.283355.

Louis, François. "Metal Objects on the Tang Shipwreck." Dalam *The Tang Shipwreck; Art and Exchange in the 9th Century*. Singapore: Asian Civilisation Museum, 2017.

Ma-Huan. *Ying-Yai Sheng-Lan: "The Overall Survey of the Ocean's Shores" (1433)*. Disunting oleh J. V. G. Mills. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Manguin, Pierre-Yves. *Kedatuan Sriwijaya Kajian Sumber Prasasti dan Arkeologi*. Edisi Kedua. Jakarta: Komunitas Bambu, 2014.

McKinnon, E. Edwards. "Beyond Serandib: A Note on Lambri at the Northern Tip of Aceh." *Indonesia* 46 (Oktober 1988): 103–21.

McKinnon, Edmund Edwards. "Mediaeval Fansur: A Long-Lost Harbor in Aceh." *EurASEAA14 Volume I: Ancient and Living Traditions I*, advance online publication, 2021. https://doi.org/10.2307/j.ctv1zcm2cg.

Meltzner, Aron J, Kerry Sieh, Hong Wei Chiang, Chuan Chou Shen, Bambang W Suwargadi, Danny H Natawidjaja, Belle Philibosian, dan Richard W Briggs. "Persistent Termini of 2004- and 2005-like Ruptures of the Sunda Megathrust." *Journal of Geophysical Research: Solid Earth* 117, no. 4 (2012). https://doi.org/10.1029/2011JB008888.

Meri, Josef W. "Medieval Islamic Civilization An Encyclopedia Vol 1." Dalam *Medieval Islamic Civilization An Encyclopedia Vol 1*. New York: Routledge, 2006.

Miksic, John. "Classical Achaeology in Sumatera." *Southeast Asia Program Publications at Cornell University* 30 (1980): 43–66.

Miksic, John Norman. "Archaeology, Trade and Society in Northeas Sumatra." PhD Thesis, Cornell University, 1979.

Munoz, Paul Michel. *Kerajaan-Kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia; Perkembangan Sejarah dan Budaya Asia Tenggara (Jaman Pra Sejarah-Abad XVI)*. Jakarta: Media Abadi, 2006.

Murray, Hugh. *The Travels of Marco Polo: Greatly Amended and Enlarged from Valuable Early Manuscripts Recently Published by the French Society of Geography and in Italy by Count Baldelli Boni*. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1844.

Pelliot, Paul. "Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIIIe siècle." *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 4, no. 1 (1904): 131–413. https://doi.org/10.3406/befeo.1904.1299.

Perret, Daniel. *Kolonialisme dan Etnisitas, Batak dan Melayu di Sumatera Timur Laut*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2010.

Perret, Daniel, dan Heddy Surachman. *Barus Negeri Kamper Sejarah Abad Ke-12 Hingga Abad Ke-17*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2015.

Pires, Tome. *The Suma Oriental of Tomé Pires, and The Book of Francisco Rodrigues*. Disunting oleh Armando Cortesão. London: Hakluyt Society, 1944.

Polo, Marco. *The Book of Ser Marco Polo*. London: John Murray, 1903.

Pradjoko, Didik. *Atlas Pelabuhan-Pelabuhan Bersejarah di Indonesia*. Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2013.

Rahardjo, Supratikno. "Pelabuhan Sunda Kelapa Sebagai Pusat Interaksi: Sebuah Pendekatan Geografi." Dalam *Sunda Kelapa sebagai Bandar Jalur Sutra: kumpulan makalah diskusi*, disunting oleh R. Z. Leirissa. Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, 1995.

Rangkuti, Nurhadi. "Struktur Kota Sriwijaya di Daerah Palembang." *Pertemuan Ilmiah Arkeologi V, Yogyakarta 4–7 Juli 1989* (Jakarta), Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia, 1989.

———. "Teluk Cengal: Lokasi Pelabuhan Sriwijaya?" *Berkala Arkeologi Palembang* 37, no. 2 (2017): 125–40.

Rangkuti, Nurhadi, dan Mohammad Ruly Fauzi. "Archaeological Evidence from Purwo Agung Site (Karang Agung Tengah): A New Perspective on Pre-Srivijayan Settlement in the Coastal Area of South Sumatra." *Archaeological Research in Asia* 17 (November 2019): 193–203. https://doi.org/10.1016/j.ara.2019.01.004.

Reid, Anthony. *Asia Tenggara dalam Kurun Niaga 1450-1680 Jilid 2: Jaringan Perdagangan Global*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2011.

———. *Sumatra Tempo Doeloe Dari Marco Polo Sampai Tan Malaka*. Depok: Komunitas Bambu, 2010.

Said, Mohammad. *Aceh Sepanjang Abad*. Medan: Waspada, 1981.

———. *Risalah Seminar Sedjarah Masuknja Islam Ke Indonesia*. Medan: Panitia Seminar Sedjarah Masuknja Islam ke Indonesia, 1963.

Sakhuja, Vijay, dan Sangeeta Sakhuja. "Rajendra Chola I's Naval Expedition to Southeast Asia: A Nautical Perspective." Dalam *Nagapattinam to Suvarnadwipa: Reflections on the Chola Naval Expeditions to Southeast Asia*, 76–90. Lectures, Workshops, and Proceedings of International Conferences. Singapore: ISEAS–Yusof Ishak Institute, 2009.

Shuyi, Kan. "Ceramics from Changsha: A World Commodity." Dalam *The Tang Shipwreck; Art and Exchange in the 9th Century*. Singapore: Asian Civilisation Museum, 2017.

Siagian, Tetty Barunawati, Ramadhena Ricky Triambudi, dan Thomas Americo. "Perilaku Monyet Ekor Panjang (Macaca Fascicularis) yang Berasal dari Alam dan Hasil Breeding di Stasiun Penangkaran Eksitu." *ARSHI Veterinary Letters* 7, no. 2 (2023): 29–30. https://doi.org/10.29244/avl.7.2.29-30.

Siregar, Sondang Martini. *Musi Rawas Dinamika Selaras Sungai*. Palembang: Balai Arkeologi Provinsi Sumatera Selatan, 2021.

Soedewo, Ery. "Pulau Kampai: Pelabuhan di Selat Malaka dalam Pelayaran dan Perniagaan pada Abad XI - XVI M." Disertasi, Universitas Gadjah Mada, 2020.

Soedewo, Ery, Dedi Satria, dan Repelita Wahyu Oetoeme. *Penelitian Situs Dunia Di Sumatera Utara, Situs Barus*. Medan: Pemerintah Provinsi Sumatera Utara, 2011.

Suhaimi, Nik Hassan. “Art, Archaeology and the Early Kingdoms in the Malay Peninsula and Sumatra: C.400-1400 A.D.” Disertasi, University of London, 1984.

Suprayitno. “Kota Rantang dan Hubungannya dengan Kerajaan Aru.” *Waspada*, 18 Mei 2008.

Suprayitno, Ery Soedewo, dan Erond L. Damanik. *Laporan Kajian Masyarakat Lokal di Kabupaten Langkat Provinsi Sumatera Utara*. Langkat: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Langkat, 2024.

Takakusu, J. *Kiriman Catatan Praktik Buddhadharma dari Lautan Selatan; Berdasarkan Terjemahan Bahasa Inggris A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago 9A.D. 671-695) oleh Yi Jin (I-Tsing)*. Disunting oleh Njo Hendi Wijaya, Shinta Lee, Guido Schwarze, Minerva Anggraeni, Viona, Jony Djaliman, Doni Arianto Widodo, dan Sudiarto. Vol. 17. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, Direktorat jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 1896.

Tanudirdjo, Daud Aris. *Kapal Karam Abad Ke-10 di Laut Jawa Utara Cirebon*. Disunting oleh Bambang Budi Utomo. Jakarta: Panitia Nasional Pengangkatan dan Pemanfaatan Benda Berharga Asal Muatan Kapal Yang Tenggelam, 2008.

Thaib, Ismail. *Tujuman Al-Mustafid (Terjemahan Yang Memberi Faedah) Oleh Teungku Syeikh Abdurrauf (1615-1693)*. Yogyakarta: Toko Kitab Beirut, 2011.

Tibbetts, G R. *A Study of the Arabic Texts Containing Material on South-East Asia*. Leiden: Brill, 1979.

Utomo, Bambang Budi. *Kadatuan Sriwijaya: Perjalanan Suci*. Vol. 1. Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Badan Penelitian dan Pengembangan Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, 2018.

———. *Kebudayaan Zaman Klasik Indonesia di Batanghari*. Jambi: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Provinsi Jambi, 2011.

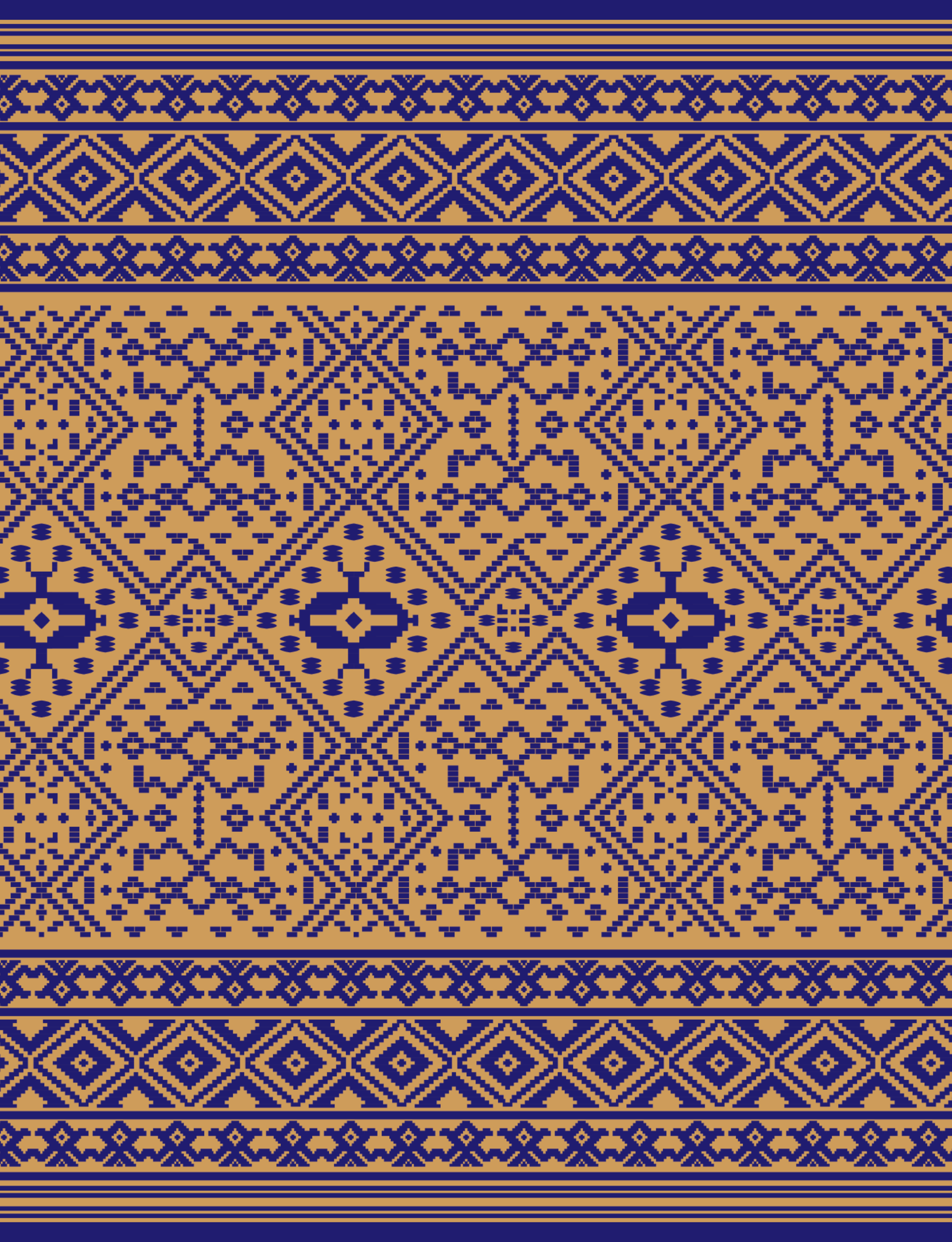
Wink, André. *Al-Hind: The Making of Indo-Islamic World*. Boston-Leiden: Brill, 2002.

Wolters, O. W. *Early Indonesian Commerce: A Study of the Origins of Srīvijaya*. Ithaca: Cornell University Press, 1967.

Wolters, O W. *Kejatuhan Srivijaya dalam Sejarah Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementrian Pendidikan Malaysia, 1990.

Wolters, O. W. ; Sembodo. *Kemaharajaan Maritim Sriwijaya dan Perniagaan Dunia Abad III - Abad VII*. Depok: Komunitas Bambu, 2011. Yogyakarta.

Zainuddin, H M. *Tarich Atjeh dan Nusantara*. Cetakan Pertama. Vol. 1. Aceh: Pustaka Iskandar Muda, 1961.



BAB III

PEMBENTUKAN KERAJAAN

Berdirinya kerajaan-kerajaan Islam, atau biasa disebut kesultanan, merupakan satu babak penting dalam proses Islamisasi di Nusantara. Pembentukan kerajaan menandai suatu momen historis di mana Islam terintegrasi secara intensif ke dalam sistem sosial dan politik. Selanjutnya, kerajaan menjadi episentrum Islamisasi secara menyeluruh di berbagai lapisan masyarakat. Hal ini berbeda ketika Islam hadir lebih sebagai suatu komunitas keagamaan di kantong-kantong perdagangan, di mana masjid dan tempat ritual sosial menjadi basis utama penyebaran Islam. Dengan dukungan institusional dari kerajaan, proses pengislaman memperoleh dukungan politik sehingga ia berlangsung semakin efektif, intensif, dan mencapai tingkat keberpengaruhan yang lebih besar di masyarakat.

Tentu saja, pembentukan kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara tak bisa terelakkan dari konteks jaringan dagang Samudra Hindia. Posisi strategis pelabuhan-pelabuhan di Sumatra dan pesisir utara Jawa menjadikan kawasan ini sebagai titik temu para pedagang Muslim dari Gujarat, Persia, Arab, hingga Tiongkok. Aktivitas ekonomi ini, sebagaimana telah dibahas pada bab sebelumnya tentang bandar dagang, menciptakan ekosistem sosial yang kondusif bagi penyebaran Islam sekaligus menjadi basis awal kekuasaan politik Muslim.

Dinamika di atas pada gilirannya mengakselerasi pembentukan kerajaan Islam. Setidaknya ada tiga tipologi dominan dalam pembentukan mereka, yakni: *pertama*, integrasi elite lama; suatu

situasi di mana elit penguasa pra-Islam mengadopsi Islam dan meleburkannya ke dalam struktur kekuasaan yang sudah ada. *Kedua,* mobilisasi elite baru, keadaan di mana kelompok elite baru seperti para saudagar, ulama, atau bangsawan muda memanfaatkan Islam untuk membangun kekuasaan baru menggantikan tatanan lama. *Ketiga*, konversi politik elit, yang terjadi ketika penguasa memeluk Islam sebagai bagian dari strategi politik. Sering kali, konversi ini terjadi guna memperkuat legitimasi atau aliansi sebuah kerajaan non-Islam. Tiga tipologi ini saling berkelindan dengan konteks sosial-politik yang unik di lokalitas masing-masing.

A. TIPOLOGI PEMBENTUKAN: TIGA POLA DOMINAN

Sebelum menjelaskan lebih jauh proses pembentukan kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara, bab ini terlebih dahulu mengutarakan pola-pola pembentukan kerajaan. Penjelasan seperti ini cenderung lebih memudahkan pembaca dalam memahami secara komprehensif pembentukan kerajaan Islam di berbagai wilayah, dari Barat sampai ke Timur. Selain itu, tesis mengenai tipologi pembentukan kerajaan ini juga memperlihatkan bagaimana dinamika lokal berinteraksi dengan Islam dan melahirkan corak Islamisasi yang kaya sekaligus bernuansa Nusantara. Kadang kala sebuah kerajaan bisa saja menerapkan beberapa tipologi dalam proses Islamisasinya, menjadikan Islamisasi sebagai sebuah proses yang sangat cair dan kontekstual dengan pengalaman kekuasaan dan semangat zaman (*zeitgeist*).

Meski demikian, dalam pembacaan Anthony Milner,[1] Islamisasi di Asia Tenggara, khususnya Indonesia, agak terlambat bila dibandingkan dengan wilayah-wilayah lain di dunia. Selain faktor geografis yang tak begitu dekat dengan Semenanjung Arabia, bagi Milner faktor lain adalah doktrin Islam awal yang cenderung anti-monarki. Bagi para raja Asia Tenggara, Islam semacam ini

1 Anthony Milner, "The Timing of Islamization in Southeast Asia: Local Agency, and the Challenge of Analysing Religious Conversion," *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 96 (2023): 21–50.

menjadi kurang menguntungkan untuk kekuasaan mereka. Barulah sekitar akhir abad ke-13 M ada corak Islam yang disukai raja-raja tersebut, yakni corak Islam yang ramah terhadap monarki.[2] Pengaruh Islam dari Persia yang bercorak sufistik membawa fitur Islam yang mengedepankan narasi "manusia sempurna" (*al-insān al-kāmil*). Unsur-unsur Islam semacam ini berperan sebagai elemen kunci dalam proses Islamisasi pada tiga tipologi pembentukan kerajaan Islam yang akan dijelaskan lebih lanjut.

1. Integrasi Elite Lama

Tipologi ini dicirikan dua hal, yang pertama adalah integrasi elite lama yang merujuk pada kasus ketika penguasa kerajaan pra-Islam beralih memeluk Islam dan berhasil mengintegrasikan agama baru tersebut ke dalam tatanan politik yang sudah mapan. Alih-alih terjadi disrupsi total, pola ini ditandai kesinambungan garis kekuasaan lama dengan legitimasi baru sebagai penguasa Muslim. Contoh klasik adalah Kerajaan Samudera Pasai di Sumatra dan Kesultanan Malaka di Semenanjung Malaya. Dalam *Hikayat Raja-Raja Pasai*, raja pertama Pasai, Merah Silu, memeluk Islam, mengenakan gelar Sultan, dan mengganti namanya menjadi Malik al-Saleh. Meskipun kisah konversi Merah Silu dibingkai secara Islami, *Hikayat* tersebut menceritakan sosok Merah Silu yang tetap menggunakan konsep sakti atau kekuatan gaib pra-Islam—seperti mimpi, wahyu Ilahi (*Divine revelation*), ataupun perubahan-perubahan fisiologis pada tubuh seperti tersunat secara tiba-tiba.[3]

Konversi di Pasai juga berlangsung secara adaptif. Elite lama menerima Islam, tetapi juga menafsirkan dan menyampaikan ajaran baru itu dalam kerangka budaya setempat agar dapat

---

2 Milner, "The Timing of Islamization in Southeast Asia: Local Agency, and the Challenge of Analysing Religious Conversion," 21.

3 Anthony Reid, "The Islamization of Southeast Asia," dalam *Historia: Essays in Commemoration of the 25th Anniversary of the Department of History, University of Malaya*, ed. oleh Muhammad Abu Bakar, Abdullah Zakaria Ghazali, dan Amarjit Kaur (Kuala Lumpur: Malaysian Historical Society, 1984), 13.

diterima masyarakat. Struktur kerajaan, seperti birokrasi istana dan hubungan patron-klien dengan para *uleebalang*, sebagian besar melanjutkan tradisi lokal dimodifikasi dengan fitur Islam sebagai legitimasi baru seorang sultan Muslim. Selain itu, secara ekonomi, integrasi Islam di Pasai memperkuat peran kerajaan itu sebagai pusat dagang internasional di Selat Malaka. Ibn Battuta, pengembara Muslim abad ke-14 M, sempat mengunjungi Pasai dan mencatat ketaatan Islam penguasa kerajaan tersebut, mengindikasikan bahwa Pasai telah menjadi bagian dari jaringan dunia Islam saat itu.[4]

Selanjutnya, kedua, integrasi elite lama juga terlihat pada pengalaman Kesultanan Malaka (1400–1511 M). Malaka didirikan oleh Parameswara (atau Parameśvara), seorang pangeran Sriwijaya yang beragama Hindu, yang melarikan diri ke Malaka sekitar tahun 1400 M. Bagi Winstedt, langkah Parameswara memeluk Islam di kisaran tahun 1414 M dan mengambil gelar Sultan Iskandar Shah adalah upaya pembentukan identitas baru—sekaligus legitimasi—bagi kerajaan baru yang ia dirikan.[5] Meskipun terdapat perbedaan pendapat apakah Parameswara sendiri yang masuk Islam atau penerusnya, jelas bahwa dalam kurun awal abad ke-15 M, penguasa Malaka telah menjadi Muslim. Struktur pemerintahan Malaka tetap bertumpu pada sistem Melayu tradisional. Beberapa posisi seperti Bendahara, Laksamana, dan Syahbandar masih bertahan. Namun, beberapa posisi keagamaan seperti kadi (*qāḍī*) muncul mewarnai struktur Malaka.[6] Tercatat dalam *Sulalatussalatin*, atau yang disebut oleh para sarjana sebagai *Sejarah Melayu* (*Malay Annals*) bahwa raja Maluku bersama rombongannya datang—selain sebagai

4 H. A. R. Gibb, *The Travels of Ibn Battuta* (New Delhi: GoodWord, 2000), 882–85.

5 R. O. Winstedt, "The Malay Founder of Medieval Malacca," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 12, no. 3/4 (1948): 727, https://doi.org/10.25501/SOAS.00033678.

6 Michael G. Vann, "When the World Came to Southeast Asia: Malacca and the Global Economy," *Maritime Asia* 19, no. 2 (2014): 21..

pemain sepak raga—bertemu Sultan Malaka untuk mengukuhkan kedudukan mereka dalam tatanan Islam baru.[7]

Selain itu, pengadopsian Islam sebagai agama resmi kerajaan turut mendorong keberhasilan Malaka sebagai sebuah emporium dagang. Dengan bertransformasi menjadi kesultanan Islam, Malaka memiliki magnet tersendiri bagi para pedagang Muslim dari India, Persia, dan Arab. Bahkan, Malaka juga berinteraksi dengan Cina secara intensif, terutama guna mendapatkan perlindungan militer.[8] Jaringan perdagangan internasional ini mendongkrak Malaka sebagai kota pelabuhan hegemonik di Asia Tenggara pada abad ke-15 M. Adaptasi elite lama Malaka terhadap Islam juga tampak pada hukum dan budaya: *Undang-Undang Melaka* disusun menggabungkan hukum adat Melayu dengan prinsip syariat, dan gelar kebesaran raja ditambahkan sebutan Islami. Dengan demikian, integrasi elite lama di Malaka menunjukkan negosiasi halus: Islam diterima karena sejalan dengan kepentingan politik dan ekonomi kerajaan, sementara struktur sosial lama beradaptasi tanpa gejolak besar.

Kedua contoh di atas menegaskan bahwa tipologi integrasi elite lama ditandai konversi damai dan bertahap dari penguasa lama. Elite tradisional memandang Islam sebagai sumber legitimasi tambahan yang dapat memperkuat otoritas mereka, terutama di mata jejaring perdagangan global Muslim. Anthony Reid, misalnya, mencatat bahwa Islam pada masa-masa tersebut sering diperlakukan secara pragmatis sebagai pengetahuan baru—suatu sistem pengetahuan spiritual untuk mengakses kekuatan gaib—yang dinilai berdasarkan manfaatnya bagi kesejahteraan dan kekuasaan.[9] Dalam integrasi elite lama, karena yang memeluk

---

7 C. C. (Charles Cuthbert) Brown, "The Malay Annals Translated from Raffles MS 18, by C. C. Brown (Sějarah Mělayu or Malay Annals)," *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 25, no. 2/3 (Oktober 1952): 108–15.

8 Vann, "When the World Came to Southeast Asia: Malacca and the Global Economy," 22.

9 Reid, "The Islamization of Southeast Asia."

Islam adalah kalangan puncak sendiri, transisi kerajaan menuju kesultanan berlangsung relatif mulus. Struktur politik dan sosial tidak dihancurkan, melainkan di-Islam-kan secara bertahap, sehingga kontinuitas dinasti terjagaNegosiasi terjadi dalam bentuk sinkretisme kultural, di mana ajaran Islam disosialisasikan dengan tetap menghargai simbol-simbol lama. Hasilnya, kerajaan seperti Samudra Pasai dan Malaka menjadi kesultanan Islam awal yang memelopori munculnya tradisi politik Islam yang khas Nusantara, terutama dengan kentalnya nuansa perpaduan adat lokal dengan legitimasi syariat.

2. Mobilisasi Elit Baru

Tipologi kedua, mobilisasi elite baru, merujuk pada kasus ketika kelompok elite baru yang sebelumnya bukan penguasa mengambil alih kekuasaan dengan mengusung panji-panji ke-Islam-an. Fenomena ini kerap terjadi di wilayah-wilayah yang mengalami pelemahan kekuatan politik atau runtuhnya kerajaan lama, sehingga membuka peluang bagi munculnya kekuatan baru yang dipimpin tokoh-tokoh berpengaruh dari kalangan ulama, saudagar, atau bangsawan junior yang telah lebih awal menerima Islam. Pola ini tampak jelas dalam pengalaman beberapa kesultanan di Jawa dan sekitarnya pada akhir abad ke-15 hingga 16 M.

Salah satu contohnya adalah kemunculan Kesultanan Demak di pantai utara Jawa sekitar akhir abad ke-15 M. Di tengah proses keruntuhan Majapahit yang bernuansa Hindu-Buddha, wilayah pesisir Jawa yang sebelumnya berada di pinggiran kekuasaan mulai menguat. Sebelum Demak berdiri, sepanjang pantai utara Jawa telah tumbuh komunitas-komunitas Muslim yang kosmopolit, terdiri dari para pedagang asing yang berasal dari Arab (Hadramaut), Persia (Siraf dan Hormuz), India (Gujarat), dan Tionghoa.[10] Para pedagang ini kemudian menjadi katalisator dalam proses konversi penduduk lokal menjadi seorang Muslim. Runtuhnya hegemoni Majapahit

10 Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya. Bagian Pertama: Batas-Batas Pembaratan* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), 1:31.

menciptakan kekosongan kekuasaan yang memberi momentum bagi komunitas pesisir ini untuk bertransformasi menjadi kekuatan politik baru.

Raden Patah, pendiri Demak, diyakini sebagai keturunan raja Majapahit dari garis ibu Tionghoa, namun ia muncul sebagai pemimpin Muslim dengan dukungan jaringan ulama dan saudagar pesisir. Sebagaimana tertuang dalam *Babad Tanah Jawi*, Wali Songo (Sembilan Wali penyebar Islam) turut berperan mengesahkan Raden Patah sebagai Sultan Demak pertama,[11] menandai aliansi erat antara kekuasaan politik baru dan otoritas keagamaan. Dengan berdirinya Demak di kisaran akhir abad ke-15 M, model kepemimpinan baru berbasis Islam memegang kendali di Jawa. Struktur elite Demak terdiri dari bangsawan lokal dan pendatang yang telah memeluk Islam. Di antara mereka terdapat tokoh berdarah campuran atau asing, misalnya banyak keluarga pemuka Demak memiliki hubungan dengan pedagang Tionghoa Muslim, Arab atau keturunan ulama Asia Barat.

Anthony Reid mencatat bahwa penduduk kota-kota pesisir Jawa kala itu sangat beragam.[12] Pendiri kota-kota seperti Gresik, Jepara, dan Surabaya melibatkan peran besar orang Tionghoa, sementara di Banten terdapat komunitas Melayu, Tionghoa, dan Gujarat. Imigran Muslim asing dan para wali lokal bersama-sama membentuk budaya urban baru yang beridentitas Melayu-Muslim kosmopolit. Dengan basis ekonomi perdagangan, Demak berkembang sebagai talasokrasi (baca: negara maritim) yang menguasai pelabuhan-pelabuhan penting dan jalur niaga. Demak menaklukkan sisa-sisa kekuatan Majapahit di Jawa. Kadipaten Daha di Kediri, misalnya, ditaklukkan 1520-an.[13] Demak bahkan berupaya

---

11 M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia Since C.1200* (London: Macmillan International Higher Education, 2008), 21.

12 Reid, "The Islamization of Southeast Asia," 20–21.

13 Hermanus Johannes de Graaf dan Gauthier Th. Pigeaud, *Kerajaan Islam Pertama di Jawa: Tinjauan Sejarah Politik Abad XVI*, trans. oleh R. Soebagyo (Jakarta: Grafiti, 2001), 50–52.

ekspansi ke Sumatra dan Malaka.[14] Meskipun usia Demak relatif singkat—berakhir 1540-an, digantikan Pajang lalu Mataram—ia mewariskan pola kerajaan Islam Jawa di mana legitimasi keislaman disatukan dengan klaim sebagai penerus kerajaan lama. Raden Patah menyebut dirinya sebagai keturunan Kertabhumi Majapahit.[15] Ricklefs menyebut bahwa Demak dan kesultanan awal Jawa lainnya merupakan hasil Islamisasi tahap pertama di Jawa, di mana tatanan sosial-budaya Hindu-Jawa mulai dipadu dengan nilai Islam, melahirkan apa yang kelak disebut "sintesis mistik", yaitu kompromi antara kebatinan Jawa dan tasawuf dalam Islam.[16]

Sejalan dengan Demak di Jawa Tengah, di wilayah Barat pulau Jawa muncul Kesultanan Cirebon dan Kesultanan Banten yang mencontoh pola serupa: elite baru Muslim bangkit mengambil alih kekuasaan dari kerajaan Hindu lama, yakni Kerajaan Sunda Pajajaran. Cirebon mulanya adalah vazal Kerajaan Sunda di pesisir utara.[17] Pangeran Cirebon, Walangsungsang dengan gelar Cakrabuana, dan puterinya Nyi Rarasantang, masuk Islam. Lalu, putranya yang masyhur sebagai Sunan Gunung Jati (Syarif Hidayatullah) menjadi salah satu Wali Songo.[18] Sunan Gunung Jati inilah yang memimpin Cirebon menuju kemerdekaan. Pada 1482 M, ia mengirim surat kepada kakeknya, yaitu Prabu Siliwangi yang kala itu menjadi raja Pajajaran, untuk menyatakan bahwa Cirebon tidak lagi mengakui kekuasaan Pajajaran dan berhenti membayar upeti.[19]

---

14 Merle Calvin Ricklefs, *A History of Modern Indonesia Since C.1200* (London: Macmillan International Higher Education, 2008), 23.

15 Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya*. *Bagian Pertama: Batas-Batas Pembaratan*, 1:207; de Graaf dan Pigeaud, *Kerajaan Islam Pertama di Jawa: Tinjauan Sejarah Politik Abad XVI*, 45–46.

16 Merle Calvin Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries* (Norwalk: EastBridge, 2006).

17 Atja, *Carita Purwaka Caruban Nagari: Naskah Cirebon sebagai Sumber Sejarah* (Bandung: Proyek Pengembangan Permuseuman Jawa Barat, 1986), 23–24.

18 Atja, *Carita Purwaka Caruban Nagari: Naskah Cirebon sebagai Sumber Sejarah*, 29–31.

19 Atja, *Carita Purwaka Caruban Nagari: Naskah Cirebon sebagai Sumber*

Tindakan ini menandai deklarasi kedaulatan Cirebon sebagai negara Islam merdeka. Dengan demikian, seorang bangsawan Sunda—yang juga adalah seorang cucu raja—mengambil peran sebagai elite keagamaan dalam memobilisasi kekuatan baru, dan secara perlahan memisahkan diri dari struktur kerajaan lama.

Cirebon kemudian berkembang pesat sebagai kesultanan Islam, pusat dakwah dan perdagangan di Jawa Barat. Sunan Gunung Jati selanjutnya memperluas pengaruh Islam ke Banten. Pada tahun 1524–1526 M, ia bersama pasukan gabungan Cirebon-Demak melancarkan ekspedisi ke pelabuhan Banten di barat pulau Jawa. Pada masa itu, Banten merupakan wilayah Kadipaten di bawah Pajajaran, dengan dua pusat kekuasaan: Banten Pasisir (pelabuhan) dan Banten Girang (ibukota pedalaman).[20] Pasukan Cirebon berhasil merebut Banten Girang, pusat kekuasaan terakhir Pajajaran di daerah itu, yang diperintah oleh Prabu Pucuk Umun. Menariknya, keberhasilan penaklukan ini juga difasilitasi oleh mobilisasi elite lokal yang berpihak pada Cirebon. Dalam *Carita Sajarah Banten* tercatat bahwa terdapat pejabat Pajajaran di Banten bernama Ki Mas Jong yang lebih dahulu masuk Islam dan membantu Maulana Hasanuddin (putra Sunan Gunung Jati) dalam penaklukan tersebut.[21] Ini menunjukkan sebagian elite lama pun dapat beralih menjadi elite baru ketika melihat prospek yang lebih baik menguntungkan mereka dalam tatanan baru. Setelah kemenangan 1526 M, Sunan Gunung Jati mengangkat putranya, Maulana Hasanuddin, sebagai penguasa Banten dengan gelar sultan, dan pusat kerajaan dipindah ke kota pelabuhan Banten (Surosowan). Banten pun tumbuh menjadi kesultanan Islam yang makmur berbasis perdagangan lada.[22]

Sejarah, 36.

20 de Graaf dan Pigeaud, *Kerajaan Islam Pertama di Jawa: Tinjauan Sejarah Politik Abad XVI*, 155.

21 Atja, *Carita Purwaka Caruban Nagari: Naskah Cirebon sebagai Sumber Sejarah*, 47–48.

22 Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya. Bagian Pertama: Batas-Batas Pembaratan*, 1:218–20; Ricklefs, *A History of Modern Indonesia Since*

Baik Cirebon maupun Banten dibangun oleh elite Muslim baru—yang legitimasinya didapatkan berdasarkan keturunan Wali dan sayyid Arab—yang merebut kekuasaan dari elite Hindu lama. Mereka membentuk dinasti baru seraya tetap menjalin legitimasi dengan mengakomodir tradisi lama. Walau berbeda agama, misalnya, Sunan Gunung Jati tetap mengakui kekerabatannya dengan raja Sunda untuk memperkuat klaimnya di mata penduduk Sunda Muslim, dan memproklamirkan Banten sebagai kelanjutan baru,[23] bukan sekadar pendudukan asing. Lebih jauh, pengalaman Demak, Cirebon, dan Banten menggambarkan bahwa mobilisasi elite baru seringkali diiringi pergolakan dan pergeseran sosial. Islam di sini berfungsi sebagai ideologi mobilisasi yang memberikan identitas alternatif bagi kekuasaan. Para ulama kharismatik dan saudagar menjadi kekuatan politik baru, menggantikan peran brahmana dan bangsawan lama.[24] Namun, proses mobilisasi ini juga melibatkan negosiasi dengan penduduk dan adat lokal. Anthony Reid menekankan bahwa kota-kota pesisir Islam waktu itu bukan sekadar tiruan budaya Timur Tengah, melainkan *pastiche* atau karakteristik unik unsur asing dan lokal yang melebur menjadi budaya urban Melayu-Jawa-Islam.[25]

Dapat dikatakan, meskipun elite baru mengambil alih, mereka tetap menggunakan perangkat budaya-politik lokal. Bahasa, gelar, dan upacara yang sudah ada mendapatkan pemaknaan baru dengan adanya Islam. Sebagai contoh, gelar "susuhunan" atau "panembahan" masih digunakan di Cirebon dan Demak awal selain gelar "sultan". Di sini, ada kesinambungan konsepsi raja Jawa yang dianggap memiliki aura kesaktian dengan peran sultan Islam sebagai pelindung agama. Jadi, tipologi mobilisasi elite baru

---

C.1200, 26.

23 Hermanus Johannes de Graaf dan Theodore Gauthier Th. Pigeaud, *Islamic States in Java 1500–1700: A Summary, Bibliography, and Index* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1976).

24 Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya. Bagian Pertama: Batas-Batas Pembaratan*, 1:221–23.

25 Reid, "The Islamization of Southeast Asia."

menampilkan negosiasi yang intens: Islam menjadi alat revolusi sosial, tapi suksesnya revolusi itu ditentukan oleh kemampuan elite baru dalam memadukan legitimasi agama dengan warisan politik-budaya setempat.

3. Konversi Politik

Tipologi berikutnya, ketiga, adalah konversi politik. Tipologi ini mengacu pada kasus-kasus di mana sebuah kerajaan atau penguasa memutuskan untuk memeluk Islam terutama karena pertimbangan politik-strategis. Berbeda dari integrasi elite lama yang cenderung evolusioner maupun mobilisasi elite baru yang revolusioner dari bawah, konversi politik biasanya bersifat dari elite ke masyarakat (*top-down*) dan relatif cepat. Raja, beserta pembesar istana, menerima Islam yang kemudian dijadikan agama resmi kerajaan. Kadangkala, proses konversi ini disusul tindakan aktif mengislamkan rakyat atau kalangan elite menengah. Alasan di balik konversi semacam ini bervariasi. Namun, kemungkinan alasan terkuat adalah motivasi politik, terutama keinginan menjalin aliansi dengan kekuatan Muslim regional, meningkatkan posisi dalam jaringan perdagangan, hingga meredam ancaman atau pengaruh kekuatan asing non-Muslim. Contoh-contoh utamanya meliputi Kerajaan Gowa-Tallo di Sulawesi Selatan, Kesultanan Ternate dan Tidore di Maluku Utara, serta beberapa kerajaan di Kalimantan seperti Banjar.

Pertama, mari kita lihat pengalaman Kerajaan Gowa-Tallo (Kerajaan Makassar). Selama paruh kedua abad ke-16 M, Makassar muncul sebagai kekuatan regional yang disegani di Sulawesi dan pusat perdagangan alternatif setelah jatuhnya Malaka ke tangan Portugis.[26] Meskipun sebelumnya Gowa masih menganut

26 Leonard Y. Andaya, *The Heritage of Arung Palakka: A History of South Sulawesi (Celebes) in the Seventeenth Century* (Leiden: Brill, 1981), 91:103–5; David Bulbeck, *Southeast Asian Exports Since the 14th Century: Cloves, Pepper, Coffee, and Sugar* (Singapore; Leiden, The Netherland; Canberra, Australia: Research School of Pacific and Asian Studies, ANU, 1998), 84–86.

kepercayaan lokal, pada awal abad ke-17 M situasi geopolitik menempatkan Makassar di persimpangan dua pilihan agama dunia: Islam atau Kristen. Portugis yang bercokol di Maluku berupaya memengaruhi raja-raja lokal agar menerima misi Katolik, sementara pedagang-pedagang Melayu-Muslim dari Jawa dan Sumatra gencar menyebarkan Islam di wilayah itu. Tentu saja para elite Makassar menyadari dilema ini.[27] Fakta sejarahnya adalah bahwa penguasa Makassar mempertimbangkan secara sadar dua sistem religi yang bersaing dan akhirnya memilih Islam.[28] Karaeng Matoaya memeluk Islam pada 22 September 1605 M, diikuti Raja Gowa I Manga'rangi Daeng Manrabia yang bergelar Sultan Alauddin.[29]

Begitu Islam diadopsi, Makassar bergerak cepat meneguhkan identitas barunya. Sultan Alauddin dan Karaeng Matoaya menjadikan Gowa-Tallo sebagai penjaga Islam regional. Sejak 1607 M, mereka mengirim ultimatum ke kerajaan-kerajaan tetangga (Bone, Wajo, Soppeng di Sulawesi Selatan) untuk masuk Islam, dan ketika ditolak, Gowa melancarkan "Perang Islam" (1611–1615 M) yang berhasil menaklukkan dan mengislamkan seluruh jazirah Sulawesi Selatan. Bahkan pengaruh jihad politik ini meluas ke Nusa Tenggara, ketika pada 1618 M pasukan Makassar menyerbu pulau Sumbawa dan memaksa rajanya memeluk Islam.[30]

Kisah Islamisasi di Ternate dan Tidore merupakan contoh penting lain dari pola konversi politik. Sebelum Islam masuk,

---

27 Andaya, *The Heritage of Arung Palakka: A History of South Sulawesi (Celebes) in the Seventeenth Century*, 91:102–4; Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450 - 1680 - Volume Two: Expansion and Crisis* (New Haven, CT.: Yale University Press, 1988), 147–50.

28 J. Noorduyn, "De islamering van Makasar," *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 112, no. 3 (1956): 247–66, https://doi.org/10.1163/22134379-90002316.

29 Muhammad Adlin Sila, *The Lontara': The Bugis-Makassar Manuscripts and Their Histories*, dalam *Maudu': A Way of Union with God* (Canberra: ANU Press, 2015), 27–40.

30 Nicholas Tarling, ed., *The Cambridge History of Southeast Asia: Volume One, Part One, from Early Times to c.1500* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 520.

Ternate, Tidore, Jailolo, dan Bacan adalah kerajaan lokal yang dipimpin raja bergelar Kolano dan menganut kepercayaan adat. Islam mulai hadir melalui jalur perdagangan rempah sejak pertengahan abad ke-15 M, dibawa oleh pedagang Melayu, Jawa, dan Gujarat.[31] Sumber Portugis abad ke-16 M menyebut Islam telah hadir di Maluku sejak sekitar 1450-an.[32] Ada pula kisah raja Ternate yang masuk Islam setelah menikahi perempuan bangsawan Muslim dari Jawa—sebuah indikasi awal bagaimana konversi tidak hanya berbasis spiritual, melainkan juga politik-diplomatik. Beberapa versi lain menyebutkan raja-raja ini—seperti Kolano Marhum dari Ternate atau Ciliabu dari Tidore—belajar Islam ke Malaka dan Jawa, lalu kembali dan mengadopsi Islam sebagai agama istana.[33]

Catatan *Sejarah Melayu* mendukung narasi hubungan spiritual-politik antara Malaka dan "Raja Maluku." Dikatakan bahwa seorang raja dari wilayah ini berlayar ke Malaka pada masa Sultan Alauddin (1477–1488 M), menerima penghargaan dari Sultan Malaka.[34] Hal ini mengindikasikan adanya relasi vasal religius, mirip hubungan patron-klien dalam Islamisasi awal. Catatan Valentijn menyebut Kolano Marhum (r. 1465–1486 M) sebagai raja Muslim pertama Ternate, yang kelak digantikan oleh putranya Sultan Zainal Abidin pada 1486 M—sultan Muslim pertama yang menjadikan Ternate kesultanan sepenuhnya.[35]

Proses Islamisasi diatur secara sadar, termasuk melalui tokoh penyebar seperti Syaikh Mansur dari Pasai yang disebut

---

31 Leonard Y. Andaya, *The World of Maluku: Eastern Indonesia in the Early Modern Period* (Honolulu, Hawaii: University of Hawai'i Press, 1993), 157–59.

32 Donald F. Lach dan Edwin J. Van Kley, *Asia in the Making of Europe, Volume III: A Century of Advance* (Chicago: University of Chicago Press, 1998).

33 de Graaf dan Pigeaud, *Kerajaan Islam Pertama di Jawa: Tinjauan Sejarah Politik Abad XVI*, 164–67.

34 Brown, "The Malay Annals Translated from Raffles MS 18, by C. C. Brown (Sějarah Mělayu or Malay Annals)," 108–9.

35 François Valentijn, *Oud en Nieuw Oost-Indien* (S'Gravenhage: H. C. Susan, C.Hzoon, 1856), 18–20.

mengislamkan raja Tidore dan Ternate.[36] Pengadopsian Islam oleh kedua kerajaan ini juga diikuti oleh perubahan simbolik: gelar *Kolano* digantikan dengan *Sultan*, meniru model Malaka. Namun struktur sosial tradisional tetap dijaga. Ternate, misalnya, mempertahankan sistem *Soa-Sio* dan *Bobato* (dewan adat) yang hidup berdampingan dengan lembaga syariah seperti *Bobato agama*.[37] Islam diadaptasi secara lokal dan berakar pada sistem adat, serta digunakan sebagai sumber legitimasi untuk menghadapi kolonialisme Portugis.

Sultan Baabullah (r. 1570–1583 M), salah satu tokoh terpenting Ternate, menegaskan Islam sebagai identitas politik dalam melawan kolonialisme. Setelah mengusir Portugis pada 1575 M, dirinya melarang "orang kafir" berkuasa kembali dan menjadikan Islam sebagai fondasi kedaulatan. Namun dalam negeri, struktur kekuasaan tradisional tetap diberi ruang: jabatan para *ngofa* (pangeran) dan *sangaji* (penguasa daerah) tetap dipertahankan,[38] hanya kini diikat dengan sumpah dalam nama Allah. Tidore pun mengalami proses serupa. Sultan Jamaluddin disebut sebagai sultan Muslim pertamanya pada sekitar 1512 M. Struktur kesultanan pun mulai mengadopsi model Malaka-Jawa sambil mempertahankan struktur tradisional.[39]

Di Kalimantan, konversi politik tampak jelas dalam kasus Kerajaan Banjar. Sebagai kerajaan yang melanjutkan kerajaan Hindu Negara Dipa atau Negara Daha, Banjar mengalami perubahan ketika Pangeran Samudra bersaing merebut takhta dari pamannya.[40] Ia meminta bantuan militer Kesultanan Demak di Jawa dengan syarat masuk Islam. Samudra menerima, disyahadatkan oleh utusan

---

36 Andaya, *The World of Maluku: Eastern Indonesia in the Early Modern Period*, 160–62.

37 Christiaan van Fraassen, *Ternate, de Molukken En de Indonesische Archipel*, vol. 1 (Leiden: Rijksmuseum te Leiden, 1987).

38 van Fraassen, *Ternate, de Molukken En de Indonesische Archipel*, 1:98–101.

39 de Graaf dan Pigeaud, *Islamic States in Java 1500–1700: A Summary, Bibliography, and Index*, 175–77.

40 de Graaf dan Pigeaud, *Islamic States in Java 1500–1700: A Summary, Bibliography, and Index*, 181–83.

Demak sekitar 1526 M, dan mengambil nama Sultan Suriansyah. Konversinya menjadi simbol lahirnya Kesultanan Banjar dan diperingati sebagai hari jadi Banjarmasin setiap 24 September. Sultan Suriansyah kemudian mengirim ulama untuk menyebarkan Islam, namun juga tetap menghargai tokoh adat lokal. Sistem birokrasi lama tidak banyak berubah, hanya kerangka hukum dan upacara diperbaharui dengan nuansa Islam.[41]

Kasus serupa juga terjadi di Kutai Kartanegara. Kerajaan ini bercorak Hindu sejak masa klasik, namun pada awal abad ke-17 M, Raja Aji Mahkota memeluk Islam dan menjadi Sultan Aji Muhammad. Pengaruh Islam masuk melalui pedagang Bugis dan Melayu, terutama setelah Islam menyebar di Sulawesi.[42] Pernikahan politik dan kedekatan dagang menjadi faktor pendorong Islamisasi. Kutai mempertahankan struktur lokalnya sambil mengadopsi simbol dan hukum Islam. Begitu pula Kesultanan Sukadana di Kalimantan Barat, berasal dari keluarga lokal yang memeluk Islam pada akhir abad ke-16 M akibat interaksi dagang dengan Jawa. Polanya berulang, yaitu konversi elite menjadi titik awal islamisasi kerajaan dan legitimasi politik baru.

Dalam semua kasus tersebut, konversi politik bersifat berwawasan ke luar (*outward-looking*), yakni dengan mengupayakan kerajaan-kerajaan tersebut untuk masuk ke dalam jaringan perdagangan dan kekuatan Islam regional. Anthony Reid menekankan bahwa di beberapa tempat, seperti Makassar yang memungkinkan rajanya punya pilihan sadar (*conscious choice*) antara Islam dan Kristen, terlihat bahwa penguasa lokal tidak pasif, melainkan melakukan kalkulasi strategis.[43] Hampir semua kerajaan besar di Nusantara sudah memeluk Islam pada akhir abad ke-16 M, menyisakan sedikit kerajaan yang belum, seperti di Papua atau wilayah timur yang

---

41 Johannes Jacobus Ras, *Hikajat Bandjar: A Study in Malay Historiography*, Bibliotheca Indonesica 1 (The Hague: Martinus Nijhoff, 1968), 224–25.

42 Christian Pelras, *Religion, Tradition and the Dynamics of Islamization in South-Sulawesi*, 29 (1985): 107–35, https://doi.org/10.3406/arch.1985.2226; Christian Pelras, *The Bugis* (Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd, 1996), 171–73.

43 Reid, "The Islamization of Southeast Asia."

kemudian juga menjadi Islam karena pengaruh kerajaan Islam di Maluku. Identitas Islam menjadi hegemonik secara politik-kultural, dan konversi menjadi jalan menuju eksistensi regional. Islamisasi semacam ini sering memadukan simbol-simbol Islam dengan kesinambungan adat dan mitos lokal, seperti yang terlihat dalam kelangsungan struktur adat di Banjar, Makassar, dan Kutai.

B. ISLAMISASI DI KAWASAN BARAT NUSANTARA

Khusus dalam konteks pembentukan kerajaan-kerajaan Islam di Sumatera, kita dapat mengidentifikasi sedikitnya empat pola utama yang mencerminkan keragaman jalur Islamisasi dan transformasi kekuasaan lokal. Pola pertama adalah terbentuknya kerajaan Islam melalui jaringan Islamisasi Malaka-Johor, yang menunjukkan kesinambungan dan mobilitas elit politik serta ulama di sepanjang Selat Melaka. Dalam jaringan ini, Islamisasi berlangsung sebagai bagian dari konsolidasi kekuasaan dagang-maritim. Misalnya, Johor sering disebut sebagai pewaris legitimasi Melaka pasca 1511 M, dan kemudian berkontribusi pada pembentukan kerajaan Siak Sri Indrapura di pesisir timur Sumatera pada abad ke-18 M. Islamisasi dalam jaringan ini bukan hanya bersifat politik, tetapi juga didukung oleh peredaran kitab, ulama keliling, dan patronase kerajaan terhadap tarekat-tarekat tertentu.

Pola kedua dapat ditelusuri dari peran Aceh Darussalam sebagai pusat ekspansi keagamaan dan politik di pantai barat dan timur Sumatera. Sejak abad ke-16 M, Aceh tidak hanya menampilkan diri sebagai pusat kekuasaan Islam yang besar, tetapi juga sebagai promotor penyebaran Islam melalui misi dakwah, pernikahan politik, dan intervensi militer. Beberapa kerajaan kecil di pesisir, seperti Barus, Tapaktuan, hingga Rokan dan Deli di pantai timur, menunjukkan jejak intervensi Aceh dalam penyebaran Islam dan pembentukan struktur kekuasaan baru yang loyal pada Kesultanan Aceh. Peran ini juga ditopang oleh posisi Aceh sebagai simpul

jaringan ulama global, seperti Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani, yang memperkuat dimensi intelektual Islamisasi.

Pola ketiga merupakan hasil dari transformasi warisan politik Sriwijaya menjadi kerajaan-kerajaan Islam seperti Jambi dan Palembang. Berbeda dari dua pola sebelumnya yang lebih terkait dengan jaringan kekuasaan baru, Islamisasi di kawasan ini tampak sebagai proses internal, di mana aristokrasi lokal mengadopsi Islam untuk memperkuat legitimasi mereka di tengah perubahan konstelasi regional. Meski pengaruh Hindu-Buddha masih kuat, terutama dalam simbolisme kerajaan dan kosmologi kekuasaan, para penguasa setempat perlahan menyesuaikan diri dengan simbol dan praktik Islam, termasuk penggunaan gelar "sultan" dan dukungan terhadap pendidikan Islam. Transformasi ini juga mencerminkan proses 'lokalisasi Islam' yang tidak sepenuhnya menggantikan struktur lama, melainkan meleburkannya dalam sintesis baru.

Ketiga pola ini memperlihatkan bahwa pembentukan kerajaan Islam di Sumatera bukanlah proses linier, melainkan hasil dari pertemuan antara kekuatan lokal, jaringan transregional, dan dinamika ideologis dalam tubuh Islam itu sendiri. Pola-pola ini juga menunjukkan pentingnya mempertimbangkan agensi lokal—termasuk para raja, ulama, pedagang, dan masyarakat adat—dalam menganalisis proses Islamisasi dan pembentukan kekuasaan Islam di wilayah ini.

1. Dua Kerajaan Islam Pertama: Samudera Pasai dan Malaka

Samudra Pasai adalah sebuah kerajaan Islam pertama di Asia Tenggara, berdiri pada akhir abad ke-13 M, dengan Malik al-Saleh (sebelumnya dikenal sebagai Merah Silu) sebagai penguasa Muslim pertama.[44] Memang, ada penemuan baru bahwa kemungkinan besar Islam lebih dulu ada di Lamuri, tetapi sebagai sebuah "kerajaan",

44 Kenneth R. Hall, "Trade and Statecraft in Early Southeast Asia," dalam *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia* (Honolulu, Hawaii: University of Hawai'i Press, 1985), 1–27, https://doi.org/10.2307/j.ctv9zckps.8; Bernard Hubertus Maria Vlekke, *Nusantara: Sejarah Indonesia* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2008), 67.

rasanya posisi Samudera Pasai masih cukup solid. Proses Islamisasi di wilayah Pasai juga tidak dapat disederhanakan hanya melalui kronologi atau figur raja yang masuk Islam. Proses tersebut jauh lebih kompleks, melibatkan interaksi politik, jaringan perdagangan maritim, serta dukungan komunitas ulama. Pendekatan yang menekankan konversi elite sebagai inti dari Islamisasi perlu dilengkapi dengan analisis atas dinamika trans-regional dan pembentukan negara.

Cerita konversi Merah Silu menjadi Malik al-Saleh, sebagaimana dikisahkan *Hikayat Raja-Raja Pasai*, memuat narasi spiritual yang kuat: Merah Silu bermimpi bertemu Nabi Muhammad, yang membimbingnya mengucap syahadat dan memberinya nama serta gelar sultan.[45] Meski narasi ini memiliki nilai simbolik tinggi, karakter legendarisnya mengharuskan kita untuk tidak memperlakukannya sebagai sumber faktual mengenai Islamisasi. Batu nisan Malik al-Saleh yang berangka tahun 1297 M[46] sering dijadikan penanda Islamisasi Pasai, tetapi penetapan ini problematik ketika dikaitkan dengan sumber luar seperti kronikel Tiongkok *Yuan-Shih*, yang menyebut bahwa penguasa Samudra Pasai telah mengirim utusan Muslim ke Tiongkok bahkan sebelum 1297 M.[47] Ini menunjukkan bahwa Islam kemungkinan telah hadir dan terinstitusionalisasi lebih awal dari yang selama ini diasumsikan.

Dengan demikian, baik batu nisan maupun hikayat tidak mungkin merepresentasikan kronologis yang dapat dipercaya secara literal. Sebaliknya, keduanya perlu dibaca sebagai bentuk legitimasi politik dan narasi pembentukan negara (*narrative*

---

45 Allan Hugh Hill, penerj., *Hikayat Raja Raja Pasai with English Translation* (Singapore: Malaya Publishing House, 1960).

46 Penting dijelaskan di sini bahwa angka tahun yang kini dianggap sebagai waktu beralihnya Samudra Pasai menjadi kerajaan Islam, 1297, didasarkan perbandingan dengan catatan perjalan Marco polo, yang menyatakan bahwa pada 1292 Samudra Pasai belum beralih ke Islam. Dari perbandingan ini para sarjana kemudian berkesimpulan bahwa Islamisasi di kerajaan tersebut berlangsung antara 1292 dan 1297.

47 Allan Hugh Hill, "The Coming of Islam to North Sumatra," *Journal of Southeast Asian History* 4, no. 1 (1963): 6–7.

Gambar 3.1 Batu nisan Malik al-Saleh. Sumber: Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan, *Album Nisan Samudera Pasai*, 2012.

statecraft) yang merekatkan kekuasaan raja dengan identitas keislaman. *Hikayat* tidak hanya mengisahkan konversi personal, tetapi juga menggambarkan pendirian istana di Samudra oleh Malik al-Saleh sebagai pusat kekuasaan baru. Ini mengindikasikan bahwa Islam tidak hanya hadir sebagai agama pribadi, tetapi juga sebagai landasan pembentukan institusi negara dan otoritas raja. Selain itu, Pasai tumbuh menjadi kekuatan regional bukan semata karena konversi penguasanya, tetapi juga karena kemampuannya mengintegrasikan jaringan perdagangan rempah yang terbentang dari Gujarat hingga Malaka, serta membangun hubungan fungsional dengan komunitas ulama dan pedagang Muslim.[48] Proses penggabungan dengan Perlak melalui aliansi politik dan perkawinan juga memperkuat posisi Pasai sebagai pusat kekuasaan Islam di pesisir utara Sumatra.[49]

Transformasi serupa juga terjadi di Malaka, yang sebelumnya merupakan kerajaan bercorak Hindu. Malaka menjadi kesultanan Islam pada awal abad ke-15 M melalui konversi rajanya, Parameswara. Namun, seperti Pasai, konversi ini tidak bisa dilihat hanya dalam bingkai spiritual. Ia juga merupakan strategi politik untuk memasuki jaringan dagang Muslim internasional menyusul hubungan diplomatik dengan kekuatan besar Tiongkok mulai berakhir. Islam menjadi instrumen untuk membangun identitas transnasional sekaligus memperkuat legitimasi internal.

Berbeda dari narasi konversi individual, kedua contoh ini menunjukkan bahwa Islamisasi merupakan bagian integral dari proyek kenegaraan. Dalam kedua kasus, agama digunakan tidak hanya untuk memperkuat kekuasaan raja, tetapi juga untuk menstrukturkan ulang jaringan sosial, ekonomi, dan politik. Konversi Islam menjadi simbol perubahan status politik: dari

48 Jajat Burhanudin, "The Triumph of Ruler: Islam and Statecraft in Pre-Colonial Malay-Archipelago," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 55, no. 1 (Juni 2017): 211–40, https://doi.org/10.14421/ajis.2017.551.211-240.

49 T. Ibrahim Alfian, *Kronika Pasai: Sebuah Tinjauan Sejarah* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1973).

raja lokal yang independen menjadi bagian dari dunia Islam yang lebih luas. Pembentukan kerajaan Islam di Samudra Pasai dan Malaka juga mencerminkan dinamika politik trans-regional yang lebih luas. Konversi Islam tidak dapat dipahami hanya sebagai peristiwa spiritual atau titik awal kronologis. Ia adalah proses politik dan kultural yang erat terkait dengan pembentukan negara, pengelolaan legitimasi, dan integrasi ke dalam jaringan dagang maritim dunia Islam. Dalam konteks ini, Malik al-Saleh dan Sultan Malaka bukan sekadar tokoh religius, tetapi juga arsitek negara yang menggunakan Islam sebagai fondasi simbolik dan strategis untuk membentuk tata kuasa baru di Asia Tenggara.

Dari perspektif ini, islamisasi di Samudra pasai harus dilihat dalam kaitan dengan proses terbentuknya sebagai sebuah negara, yang semuanya berpangkal dari keterlibatannya yang sangat intensif dalam perdagangan maritim tingkat internasional. Seperti akan dijelaskan kemudian, perdagangan maritim memang sangat berpengaruh bagi berlangsungnya proses Islamisasi serta transformasi Samudra Pasai menjadi sebuah negara. Bahkan, hal yang disebut terakhir ini tampaknya berlaku bagi negara-negara lain di Melayu-Nusantara. Di wilayah tersebut, Islamisasi, pembentukan negara, dan perkembangan ekonomi berlangsung dalam jalinan sangat erat, dan proses jalinan ketiganya merupakan satu ciri sangat menonjol yang mewarnai perkembangan sejarah sejak masuknya Islam.[50] Kondisi geografis dan iklim telah menjadikan wilayah Melayu Nusantara terlibat aktif, sepanjang perkembangan sejarahnya, dalam sistem perdagangan maritim. Terletak di daerah pinggiran dari dua arah mata angin yang berlawanan, di Samudra Hindia dan Laut Cina Selatan, negara-negara di Melayu Nusantara kerap berkembang sebagai tempat perantara dalam perkembangan perdagangan intra-

50 Taufik Abdullah, "Islam and the Formation of Tradition in Indonesia: A Comparative Perspective," *Itinerario* 13, no. 1 (Maret 1989): 17–36, https://doi.org/10.1017/S0165115300004137; Hall, "Trade and Statecraft in Early Southeast Asia."

regional.[51] Karena itu, dalam konteks Samudra Pasai, perkembangan perdagangan maritim menjadi sangat penting dipertimbangkan dalam pembahasan ini, karena melalui proses inilah berlangsungnya Islamisasi dan pembentukan negara secara bersamaan.

Sementara itu, kemunculan Samudra Pasai juga tidak dapat dilepaskan dari transformasi besar dalam lanskap perdagangan maritim Asia Tenggara. Periode ini menandai pergeseran pusat gravitasi ekonomi kawasan Melayu Nusantara dari wilayah selatan Sumatra menuju pantai utara, khususnya kawasan sepanjang Selat Malaka. Perubahan ini merupakan akibat langsung dari keruntuhan hegemoni Sriwijaya, yakni kerajaan Hindu-Buddha yang mendominasi jalur perdagangan maritim Sumatra bagian selatan selama hampir tiga abad, dari abad ke-7 M hingga ke-10 M.[52]

Kemunduran Sriwijaya setelah serangan dari Kerajaan Cula pada awal abad ke-11 M secara efektif mengakhiri dominasi politik dan ekonominya atas jalur-jalur utama di sekitar Palembang dan Jambi. Keruntuhan ini menciptakan kekosongan kekuasaan di wilayah selatan, menyebabkan penutupan akses dagang internasional ke pelabuhan-pelabuhan utama di sana. Pada saat yang sama, munculnya Kerajaan Majapahit di Jawa pada 1293 M memperkuat pergeseran ini. Majapahit menguasai jalur perdagangan dari wilayah timur Nusantara dan secara aktif berusaha menghambat kebangkitan kembali Sriwijaya, baik melalui kebijakan politik maupun kontrol ekonomi.[53] Berbeda dengan Sriwijaya yang sebelumnya mengintegrasikan wilayah utara Sumatra ke dalam jejaringnya, Majapahit justru menerapkan pola kekuasaan yang relatif longgar terhadap kawasan pantai utara Sumatra. Ruang

51 M. A. P. Meilink-Roelofsz, "The Commercial Traffic of Malacca at the End of the 15th Century: Its Bearing and Density," dalam *Asian Trade and European Influence: In the Indonesian Archipelago between 1500 and about 1630* (Dordrecht: Springer Netherlands, 1962), 138, https://doi.org/10.1007/978-94-011-8850-0_5.

52 Hall, "Trade and Statecraft in Early Southeast Asia"; Oliver William Wolters, *The Fall of Śrīvijaya in Malay History* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1970).

53 Hall, "Trade and Statecraft in Early Southeast Asia".

otonomi ini memungkinkan munculnya kekuatan-kekuatan lokal baru—dan Samudra Pasai menjadi yang paling menonjol. Terletak strategis di pantai utara, Pasai dengan cepat tumbuh menjadi simpul penting dalam jaringan perdagangan maritim internasional. Para pedagang asing, yang sebelumnya terpusat di wilayah selatan, mulai beralih ke pelabuhan-pelabuhan baru di utara untuk memperoleh komoditas dagang yang diminati pasar global.

Transformasi ini juga diperkuat oleh perubahan geopolitik di kawasan Tiongkok. Dinasti Yuan dan Ming (abad ke-13–14 M), berbeda dari dinasti sebelumnya seperti Tang dan Song, tidak hanya membuka pelabuhan mereka untuk perdagangan luar negeri, tetapi juga secara aktif melakukan intervensi politik dan diplomatik di Asia Tenggara.[54] Dalam konteks ini, posisi Samudra Pasai menjadi semakin strategis sebagai titik antara dalam jalur perdagangan India–Tiongkok. Perkembangan ini menarik perhatian komunitas pedagang Muslim, terutama dari India. Mulai abad ke-13 M, Pasai menjadi pusat kegiatan dagang bagi para pedagang dari Bengal, Gujarat, dan wilayah Muslim lainnya seperti Persia, Arab, dan Turki.[55] Dalam *Suma Oriental*, Samudra Pasai digambarkan sebagai kerajaan kaya dan ramai, dipenuhi oleh pedagang dari dunia Islam dan Tiongkok, yang melakukan transaksi dagang berskala besar.[56] Pires secara khusus menyebut komunitas Bengal sebagai kelompok terbesar dalam komunitas dagang Muslim di Pasai, menandai dominasi mereka dalam jalur perdagangan di Samudera Hindia, terutama India–Asia Tenggara. Daya tarik utama Pasai tentu bukan hanya letaknya, tetapi juga komoditas unggulannya. Wilayah pantai utara Sumatra dikenal sebagai penghasil berbagai rempah bernilai

54 Oliver William Wolters, *The Fall of Śrīvijaya in Malay History*, 67; Hall, "Trade and Statecraft in Early Southeast Asia," 212–13.

55 Bertram Johannes Otto Schrieke, *Indonesian Sociological Studies: Selected Writings* (The Hague: W. van Hoeve, 1955), 16; D. G. E. Hall, *History of South East Asia* (London: Red Globe Press, 1981), 21.

56 Tomé Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512-1515, and the Book of Francisco Rodrigues Volume II*, 1 ed., trans. oleh Armando Cortesão (London: Hakluyt Society, 1944), 142.

tinggi di pasaran global seperti merica, kamper, kapur barus, cengkeh, dan pala. Produk-produk ini sangat diminati di Eropa dan Asia Barat. Narasi lokal dalam *Hikayat Raja-Raja Pasai* memperkuat kesan ini: teks menggambarkan Sultan Pasai yang mengumpulkan barang-barang dagangan unggulan—termasuk rempah-rempah dan hasil hutan aromatik—untuk diberikan sebagai hadiah kepada seorang syekh dari Mekkah, Syekh Ismail, yang hendak kembali setelah menyebarkan Islam di Pasai.[57]

Fakta bahwa Pasai dapat menarik perhatian para pendakwah dari pusat Islam seperti Mekah, serta menjadi tujuan utama pedagang Muslim internasional, memperlihatkan peran ganda kerajaan ini: sebagai simpul dagang dan sebagai titik awal penyebaran Islam di Nusantara. Konvergensi antara kepentingan dagang dan penyebaran agama menjadi fondasi penting bagi keberhasilan Samudra Pasai sebagai kerajaan Islam pertama di Asia Tenggara. Dengan demikian, kemunculan Samudra Pasai bukan hanya hasil dari proses Islamisasi yang bersifat internal atau spiritual, tetapi juga respons cerdas terhadap perubahan geopolitik dan ekonomi regional.[58] Islamisasi di Pasai juga berjalan seiring dengan restrukturisasi kekuasaan maritim pasca-Sriwijaya, membuka ruang bagi terbentuknya negara Islam yang terhubung dengan dunia Muslim melalui perdagangan, diplomasi, dan jaringan keulamaan. Perkembangan ini pun akhirnya memberi ruang gerak yang bebas bagi Samudra pasai, yang terletak di bagian utara pulau Sumatra, untuk bisa berkembang menjadi pusat perdagangan baru dalam jaringan ekonomi maritim internasional.

Pada akhirnya bisa dikatakan bahwa perubahan pola perdagangan, yang telah melibatkan wilayah pantai utara Sumatra, merupakan faktor determinan dalam proses pembentukan

---

57 Hill, *Hikayat Raja Raja Pasai with English Translation*, 120.

58 Rempah-rempah dari wilayah Asia Tenggara memang dikenal memiliki kualitas lebih rendah ketimbang yang dihasilkan di sepanjang Pantai Malabar India. Tapi rempah-rempah tersebut sangat laku selain karena harganya lebih murah, juga mudah didapat khususnya oleh para pedagang dari Cina.

kerajaan dan Islamisasi di Samudra Pasai. Melalui keterlibatannya yang langsung dan intensif dalam "perdagangan jarak jauh" (*long distance trade*) di Samudra India,[59] Samudra Pasai mengalami proses Islamisasi yang intensif, sejalan dengan akumulasi kekuasaan politik dan ekonomi yang mengalahkan pusat-pusat perdagangan lain di pantai utara Sumatra. Hal ini memang bisa dijelaskan bahwa dalam "perdagangan jarak jauh", perjalanan dan interaksi perdagangan tidak bisa dilihat semata dalam terma-terma ekonomi, tapi juga menjadi bagian penting dalam proses pembentukan politik dan budaya.[60] Islam kemudian menjadi satu kekuatan ideologis bagi raja Samudra Pasai untuk membangun kekuatan ekonomi dan politik, dan para pedagang Muslim yang berkunjung selanjutnya menjadi agen penting dalam proses Islamisasi di wilayah tersebut.[61] Mereka memiliki kekuatan yang ekstensif bagi proses penyebaran Islam di Samudra Pasai dan Melayu Nusantara secara umum; kehadiran mereka sangat mendukung lajunya Islamisasi serta perkembangan ekonomi dan politik sekaligus, yang selanjutnya membawa Samudra Pasai berkembang menjadi salah satu kerajaan penting di dunia Melayu Nusantara.

Sama seperti Samudera Pasai, rekonstruksi sejarah awal Kerajaan Malaka menghadapi tantangan metodologis yang signifikan. Sumber-sumber sejarah yang tersedia tidak hanya fragmentaris dan terbatas, tetapi juga sarat unsur legenda. Salah satu isu utama dalam studi tentang Malaka adalah ketidakjelasan mengenai identitas tiga raja pertamanya, serta siapa di antara mereka yang pertama kali memeluk

---

59 K. N. Chaudhuri, *Trade and Civilisation in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750*, 1 ed. (Cambridge Cambridgeshire; New York: Cambridge University Press, 1985).

60 Chaudhuri, *Trade and Civilisation in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750*, 3.

61 Penting ditekankan di sini bahwa pada masa tersebut perdagangan di Samudra India didominasi oleh para pedagang Muslim dari Benua India. Bangsa Arab, karena disintegrasi politik di Dinasti Abbasiyah, tepatnya dari abad ke-7 sampai 13 M, mengurangi kegiatan mereka dalam perdagangan maritim di wilayah Melayu Nusantara. Karena itu, atas dasar inilah maka banyak sarjana yang kemudian berkesimpulan bahwa Islamisasi di Samudra Pasai dilakukan oleh para pedagang Muslim India.

Islam.[62] Ketiadaan konsensus dalam sumber primer menyebabkan berbagai interpretasi dan perdebatan di kalangan sejarawan. Salah satu sumber yang paling sering dirujuk adalah catatan perjalanan Tomé Pires, penulis Portugis awal abad ke-16 M. Menurut Pires, Malaka didirikan oleh Parameswara, seorang bangsawan dari Palembang yang melarikan diri ke kawasan yang sekarang disebut sebagai Singapura, kemungkinan besar karena tekanan dari Jawa. Setelah lima tahun berkuasa di sana, Parameswara diusir oleh serangan dari kerajaan Siam, lalu melanjutkan perjalanannya ke Malaka, di mana ia mendirikan kerajaan baru sekitar tahun 1403 M.[63] Dengan dukungan para pengikut setianya dari Palembang—yang disebut sebagai orang Selat—Parameswara membangun fondasi awal kekuasaan Malaka. Setelah wafat, ia digantikan oleh putranya, Iskandar Shah.[64]

Pires menyatakan bahwa di bawah kepemimpinan Iskandar Shah, Malaka berkembang menjadi pusat perdagangan penting di kawasan Melayu. Pedagang dari Persia, Bengal, dan Arab yang sebelumnya berlabuh di Samudra Pasai mulai mengalihkan aktivitas dagangnya ke Malaka. Faktor utama yang mendorong perpindahan ini, menurut Pires, adalah kebijakan Iskandar Shah yang ramah terhadap komunitas Muslim. Ia bahkan menyediakan fasilitas-fasilitas bagi kegiatan ekonomi dan keagamaan mereka. Atas dorongan raja Samudra Pasai dan para ulama (*mullah*) yang telah bermukim di Malaka, Iskandar Shah memeluk Islam pada usia 72 tahun.[65]

---

62 Wang Gungwu, "The Opening of Relations between Cina and Malacca, 1403-05," dalam *Admiral Zheng He and Southeast Asia*, ed. oleh Leo Suryadinata (Singapore: ISEAS Publishing, 2005), 1–25, https://doi.org/10.1355/9789814311809-003.

63 Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512-1515, and the Book of Francisco Rodrigues Volume II*, 231–33.

64 Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512-1515, and the Book of Francisco Rodrigues Volume II*, 238.

65 Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512-1515, and the Book of*

Namun demikian, sumber lokal seperti *Sejarah Melayu* menampilkan versi berbeda. Dalam teks ini, Iskandar Shah justru digambarkan sebagai raja pertama Malaka, tanpa menyebut nama Parameswara sebagai pendahulunya.[66] Sejarawan R.O. Winstedt dalam karya terpisah bahkan menyimpulkan bahwa Parameswara dan Iskandar Shah adalah sosok yang sama—Iskandar Shah merupakan nama Muslim Parameswara setelah ia masuk Islam.[67] Winstedt menunjuk pada praktik umum di kalangan raja Melayu yang mengubah nama mereka pasca-konversi, sebagaimana dilakukan oleh Malik al-Saleh di Samudra Pasai. Oleh karena itu, kekeliruan dalam sumber Portugis dan Tionghoa yang memperlakukan keduanya sebagai figur terpisah kemungkinan berasal dari ketidaktahuan akan praktik kultural ini.

Terlepas dari perbedaan dalam narasi dan identitas raja pertama, titik temu dari seluruh interpretasi adalah bahwa Islamisasi Malaka terjadi dalam tahap-tahap awal pembentukan kerajaan. Islam masuk ke dalam lingkaran istana Malaka tidak semata-mata karena dorongan spiritual, melainkan terkait erat dengan kebutuhan strategis: konsolidasi politik dan integrasi dalam jaringan perdagangan Muslim. Pada masa awal kerajaan, stabilitas politik dan jaminan keamanan maritim menjadi prioritas utama. Dalam konteks ini, konversi penguasa Malaka ke Islam bukanlah langkah pasif, tetapi strategi aktif untuk menjalin hubungan diplomatik dan ekonomi dengan kekuatan-kekuatan Muslim regional dan trans-regional.

Langkah ini terbukti efektif. Setelah raja memeluk Islam, Malaka menarik lebih banyak pedagang Muslim asing yang sebelumnya berlabuh di Samudra Pasai. Dengan demikian, Islamisasi Malaka menjadi faktor penting dalam memperkuat legitimasi politik kerajaan dan memperluas basis ekonominya. Para penguasa Malaka,

---

Francisco Rodrigues Volume II, 240–42.

66 Winstedt, "The Malay Founder of Medieval Malacca."

67 Richard Olof Winstedt, *A History of Malaya* (Kuala Lumpur: Marican & Sons, SDN. BHD., 1988), 49.

seperti juga para pendahulu mereka di Pasai, memanfaatkan identitas Islam sebagai medium untuk membangun jejaring trans-regional yang mencakup jalur perdagangan, aliansi diplomatik, dan otoritas religius.

Namun demikian, dengan tanpa mengesampingkan perbedaan-perbedaan di atas, hal yang paling penting untuk dijelaskan di sini bahwa pertumbuhan kerajaan Malaka memperlihatkan pola perkembangan yang sama dengan Samudra Pasai. Dari data-data yang telah dijelaskan bisa ditarik satu ciri umum yang amat menonjol, bahwa masuknya raja Malaka ke Islam terjadi pada masa-masa paling krusial dalam proses awal pembentukan kerajaan. Pada masa ini, upaya konsolidasi politik menjadi perhatian utama para raja Malaka. Dalam hal ini mereka berusaha memberikan jaminan keamanan bagi perdagangan maritim di wilayah kerajaannya, sebagai sumber ekonomi utama bagi eksistensi dan perkembangan kerajaan. Karena itu, bisa dikatakan bahwa masuknya raja Malaka ke Islam merupakan langkah politis khususnya untuk menarik para pedagang Muslim mancanegara agar tetap melakukan transaksi dagang mereka di kerajaan. Hal ini pada gilirannya akan memberikan pemasukan ekonomi yang sangat besar bagi kerajaan, serta sekaligus dengan sendirinya pembangunan kekuatan politik Kerajaan Malaka.

Sampai di sini, dalam masa pembentukan awal Kerajaan Malaka, seperti Samudra Pasai, keterlibatan yang intensif kerajaan tersebut dalam "perdagangan jarak jauh" di Samudra India muncul sebagai faktor penting dan yang berperan bagi pertumbuhan Malaka sebagai satu kerajaan. Berkembangnya Malaka tidak bisa dilepaskan dari dinamika perdagangan maritim di Melayu-Nusantara, yang telah menghantarkannya menjadi satu kerajaan Islam terkemuka pada abad ke-15 M. Pola perdagangan baru yang telah membawa kemunculan pusat-pusat dagang di pantai utara Sumatra, serta telah melahirkan Samudra Pasai menjadi kerajaan penting, tampaknya kemudian bergeser ke wilayah di sekitar selat Malaka. Sejak pergantian abad ke-15 M, perpindahan konsentrasi kegiatan dagang inilah kemudian telah membawa kelahiran

Kerajaan Malaka sebagai pusat perdagangan baru menggantikan posisi yang sebelumnya dipegang Samudra Pasai.

Dalam konteks Kerajaan Malaka, seperti juga Samudra Pasai, keterlibatan dagang dinasti Cina bertanggung jawab bagi kemunculan Malaka—terutama pada masa-masa awalnya—sebagai pusat perdagangan internasional. Kebijakan ekonomi dari Dinasti Ming yang sangat menekankan perdagangan internasional, terutama setelah pembangunan kembali "Biro Perdagangan Maritim" di kerajaan, mempunyai pengaruh sangat penting bagi kemunculan pusat-pusat dagang di selat Malaka. Khusus dalam pertumbuhan Kerajaan Malaka, keterlibatan Cina ini bahkan dirasakan memberi dampak langsung, melebihi hal serupa yang juga terjadi dalam kasus Samudra Pasai. Hal ini teristimewa dalam pemberdayaan Parameswara untuk membangun satu kekuatan politik serta untuk berkuasa memimpin negara yang baru didirikannya. Lewat satu kajiannya yang sangat cermat terhadap sumber-sumber Cina abad ke-15 M, Wang Gungwu bahkan sampai pada kesimpulan bahwa Dinasti Cina saat itu telah bertanggung jawab menjadikan Malaka berada di bawah perlindungannya.[68]

Jalinan hubungan Cina-Malaka memang sangat menguntungkan kedua belah pihak. Bagi Cina, jalinan tersebut sangat berarti tidak saja secara politik—bahwa ia akan meningkatkan prestise politik di dalam negeri—tapi juga secara ekonomi. Dinasti Cina saat itu memang tengah mencari pusat perdagangan strategis dan aman untuk kepentingan rute perdagangan mereka ke India yang terbebas dari kemungkinan ancaman para bajak laut yang memang makin meningkat di pantai-pantai Cina.[69] Demikian halnya juga bagi Malaka, hubungan dengan Cina sangat signifikan untuk kepentingan politik mereka, khususnya guna mengimbangi kekuatan Kerajaan Siam di Ayuda yang makin berkuasa, yang selalu menjadi ancaman

68 Gungwu, "The Opening of Relations between Cina and Malacca, 1403-05."

69 Wang Gungwu, "The First Three Rulers of Malacca," dalam *Admiral Zheng He and Southeast Asia*, ed. oleh Leo Suryadinata (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2005), 26–41.

bagi pertumbuhan Kerajaan Malaka. Selain itu, dari segi ekonomi hal tersebut juga sangat penting mengingat bahwa upeti yang diberikan ke Dinasti Cina selalu berbalas hadiah serta tanda-tanda penghargaan; sesuatu yang tidak diperoleh dari upeti yang dikirim ke Kerajaan Siam.[70]

Jalinan hubungan yang saling menguntungkan ini selanjutnya menjadi sedemikian kuat ketika Dinasti Ming di Cina mengirim utusan ke Malaka, di samping tentu saja pusat-pusat dagang lain di Asia Tenggara. Sumber-sumber sejarah Cina dari periode ini menunjukkan bahwa Dinasti Ming mengutus Yin Ch'ing pada 1403 M serta kemudian Cheng Ho pada 1407 M ke Malaka dengan membawa sejumlah hadiah yang dipersembahkan untuk raja Malaka. Bahkan mereka juga membawa raja Malaka beserta istri dan anaknya untuk berkunjung ke Cina.[71] Kedatangan utusan Cina ini selanjutnya tidak hanya menandai keberadaan Kerajaan Malaka, tapi yang terpenting hal ini sekaligus menjamin, dalam beberapa segi, keamanan dan stabilitas Malaka sebagai kerajaan dagang maritim yang tengah berkembang.[72]

Lebih dari itu, keterlibatan Cina di Asia Tenggara, lebih khususnya Melayu-Nusantara, semata-mata murni untuk kepentingan ekonomi, tidak seperti bangsa Eropa yang cenderung tergoda untuk melakukan penaklukkan dan misi penyebaran agama. Karena itu, dalam konteks Malaka, Cina jelas-jelas memberi sumbangan sangat penting tidak saja pada pertumbuhan kerajaan tersebut sebagai pusat perdagangan internasional, tapi juga terhadap proses pembentukan kerajaan. Dalam hal ini Cina telah memberi landasan kuat bagi perkembangan Malaka masa selanjutnya menjadi kerajaan Islam terkemuka pada abad ke-15 M. Demikian pada 1435 M, ketika Dinasti Ming di Cina mengakhiri

---

70 O. W. Wolters, *The Fall of Śrīvijaya in Malay History* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1970), 154; Meilink-Roelofsz, "The Commercial Traffic of Malacca at the End of the 15th Century: Its Bearing and Density," 31.

71 Gungwu, "The Opening of Relations between Cina and Malacca, 1403-05."

72 Hall, *History of South East Asia*, 42; O. W. Wolters, *The Fall of Śrīvijaya in Malay History*, 155.

keterlibatannya di kawasan Asia Tenggara, Malaka telah mampu mempertahankan dirinya sebagai satu kerajaan merdeka terlepas dari perlindungan Dinasti Cina.

Pada momen paling krusial inilah, ketika Malaka mulai terlepas dari Cina, perpindahan raja-raja Malaka menjadi Muslim berlangsung. Kerajaan Malaka saat itu tengah berada dalam proses konsolidasi kekuatan politik. Selepas keterlibatan aktif Cina di kawasan Asia Tenggara, Malaka harus berusaha menjalin hubungan semakin intensif dengan pusat-pusat politik dan perdagangan lain di Melayu-Nusantara. Raja-raja Malaka kemudian menarik para pedagang Muslim—dengan provokasi keislamannya tentu saja—supaya melakukan transaksi dagang mereka di Malaka, berpindah dari tempat mereka sebelumnya di Samudra Pasai. Dalam kaitan ini, Samudra Pasai memang sangat strategis bagi pengembangan kekuatan ekonomi dan politik Kerajaan Malaka. Kerajaan tersebut sebelumnya berfungsi tidak saja sebagai penghasil barang-barang komoditi yang sangat laku di pasaran internasional, tapi ia sekaligus sebagai pusat perdagangan barang-barang komoditi yang dihasilkan wilayah lain di Melayu-Nusantara. Tomé Pires,[73] misalnya, menggambarkan bahwa di Samudra Pasai terkumpul barang-barang dagangan dari semua wilayah di Melayu-Nusantara. Selain itu, pentingnya Samudra Pasai juga dikarenakan peranan yang telah lama dipegangnya pada abad ke-14 M, yaitu sebagai tempat perdagangan bagi rempah-rempah dari Jawa. Karena itu, raja Malaka kemudian berupaya agar para pedagang Jawa memindahkan kegiatan ekonomi mereka ke Kerajaan Malaka.[74]

Dilihat dari sudut pandang di atas, bisa dikatakan bahwa Islamisasi di Malaka, tepatnya konversi raja Malaka ke Islam, berlangsung dalam kaitan sangat erat dengan strategi ekonomi dan politik Kerajaan guna menghimpun sumber kekuatan baru setelah Cina menarik diri

73 Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512-1515, and the Book of Francisco Rodrigues Volume II*, 144.

74 Hall, History of South East Asia, 36.

dari Asia Tenggara. Dengan menerima Islam, maka para raja Malaka jelas memperoleh prestise politik, sementara pertumbuhan ekonomi kerajaan mendapat dukungan kuat lewat kehadiran para pedagang Muslim ke Malaka, sehingga pada gilirannya menciptakan basis kekuatan untuk kekuasaan politik kerajaan. Dalam hal ini, beralihnya raja-raja Malaka menjadi Muslim merupakan cara perlindungan diri paling efektif dari isolasi internasional setelah penarikan diri Cina dari keterlibatan mereka di Asia Tenggara.[75]

Usaha-usaha yang dilakukan raja Malaka berhasil dengan baik. Apa yang mereka lakukan telah menjadikan kerajaan Malaka muncul sebagai pusat kekuatan ekonomi dan politik Islam, serta sekaligus pusat kegiatan keagamaan terkemuka di Melayu-Nusantara pada abad ke-15 M, melampaui keberhasilan yang dicapai kerajaan sebelumnya, Samudra pasai. Tidak hanya itu, Kerajaan Malaka juga berperan sebagai peletak dasar bagi lahirnya kerajaan-kerajaan Islam lain di Nusantara, seperti Patani—yang kini berada di wilayah Thailand bagian selatan—serta Brunei Darussalam. Peran ini terus berlanjut bahkan setelah Malaka jatuh ke tangan Portugis pada tahun 1511 M, ketika kekuatan ekonomi-politik Eropa mulai menancapkan pengaruhnya di Asia. Dalam konteks Sumatra, pengaruh tersebut tampak pada berdirinya Kesultanan Johor-Riau dan kemudian Siak Indrapura, sebagaimana akan dijelaskan pada bagian berikut.

2. Dari Malaka ke Johor dan Siak

Kerajaan Johor berdiri sebagai penerus langsung Kesultanan Malaka. Hubungan antara kedua kerajaan itu tetap terjalin melalui sosok Sultan Mahmud, yang berhasil selamat setelah memilih mundur ke pedalaman dan menghindari pertempuran melawan Portugis—berbeda dengan putranya, Sultan Ahmad, yang gugur di medan perang. Sejak saat itu, Sultan Mahmud—yang kemudian kembali menduduki takhta Malaka—menjadi sasaran serangan

75 O. W. Wolters, *The Fall of Śrīvijaya in Malay History*, 160–61.

berulang dari Portugis yang menolak berdamai. Penolakan tersebut diduga dipengaruhi oleh nasihat para tokoh agama, khususnya para kadi.[76]

Dalam pelariannya dari kejaran Portugis, daerah pertama yang diduduki Sultan Mahmud bersama Laksamana dan pasukan kerajaan adalah Batam, yang pada masa itu juga dikenal sebagai Bintan. Terletak di kawasan Riau–Lingga, Batam kemudian dijadikan pusat kerajaan baru yang hendak dibangun Sultan Mahmud pada tahun 1513 M, setelah ia memperoleh dukungan dari jaringan kekuasaan bekas kerajaan Malaka serta dari "orang laut", kelompok masyarakat Melayu yang hidup di wilayah perairan. Namun, pada tahun 1526 M, Portugis kembali menyerang, sehingga Sultan Mahmud memindahkan pusat kekuasaannya ke Kampar, di pantai timur Sumatra. Setelah wafat pada tahun 1528 M, ia digantikan oleh putranya, Sultan Alauddin Ri'ayat Syah, yang melanjutkan usaha membangun kembali kekuasaan kerajaan hingga tahun 1564 M. Antara tahun 1530 dan 1536 M, Sultan Alauddin berhasil menegakkan kekuasaan di hulu Sungai Johor. Ia tercatat sebagai keturunan pertama dari dinasti Malaka yang mendirikan Kerajaan Johor. Tahun 1528 M kemudian diakui sebagai waktu berdirinya kerajaan tersebut, dan hingga kini masih diperingati sebagai tahun berdirinya Kerajaan Johor modern di Malaysia.

Di tengah pembentukan Johor, Aceh di wilayah seberang Malaka juga tengah mengalami proses serupa, sebagaimana akan dijelaskan nanti. Ali Mughayat Shah (berkuasa 1514-1530 M) adalah raja pertama yang meletakkan fondasi bagi berkembangnya Aceh menjadi kerajaan Islam yang berpengaruh secara dominan pada abad ke-17 M di barat Nusantara dan Semenanjung. Dia membawa Aceh memasuki era baru sebagai kekuatan politik-ekonomi di ujung utara pulau Sumatera menyusul keterlibatan secara langsung

76 Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512-1515, and the Book of Francisco Rodrigues Volume II*, 280.

dalam proses perdagangan maritim internasional.[77] Namun, hal berbeda harus dilalui sultan Johor, Alauddin Ri'ayat Syah. Serangan Portugis bertubi-tubi sempat membuatnya tidak bisa melakukan konsolidasi kekuasaan secara efektif, meski tidak mematikan keberadaan kerajaan. Pada 1535 M dan 1536 M, Portugis bahkan membuat serangan yang merusak kekuatan Johor, tapi lagi-lagi Johor bisa segera bangkit dan membangun kembali kerajaan. Posisi politik-kultural Johor di dunia Melayu tetap bertahan, terbukti bahwa kerajaan tersebut diminta—dan berhasil—memerangi tentara Aceh di sungai Panai dan membebaskan Aru.[78]

Seperti halnya ketika menghadapi serangan Portugis, Johor tetap mampu bertahan, meskipun sempat berada di bawah dominasi Aceh. Tidak kurang dari enam kali Johor mengalami serangan militer dari Aceh,[79] namun setiap kali pula kerajaan ini berhasil bangkit dan membangun kembali kekuasaannya dalam waktu yang relatif singkat. Kondisi ini tentu menimbulkan pertanyaan mengenai basis kekuatan dan sumber daya apa yang membuat Johor mampu bertahan, meskipun pusat kekuasaannya sering berpindah tempat. Jika memperhatikan posisi pertuanan yang telah disebutkan sebelumnya—terutama pada kasus Pasai, Kampar, dan Aru—dapat diasumsikan bahwa Johor masih mempertahankan otoritas tradisionalnya sejak masa Malaka. Serangan Aceh, maupun Portugis, tidak pernah benar-benar menggoyahkan otoritas tradisional tersebut. Nama Johor sebagai pewaris Malaka tetap hidup dalam jaringan kekuasaan yang terbentuk di dunia Melayu. Bahkan, Johor bersama Aceh kemudian tampil bukan hanya sebagai

77 Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya*. *Bagian Pertama: Batas-Batas Pembaratan*, 1:49; Amirul Hadi, *Islam and State in Sumatra: A Study of Seventeenth-Century Aceh* (Leiden: Brill, 2004), 13.

78 Leonard Y. Andaya, *The Kingdom of Johor: 1641-1728* (Oxford: Oxford University Press, 1975), 23–24.

79 Mengacu pada sejumlah sumber, Andaya (1975, 23) telah mencatat tahun-tahun Aceh menyerang Johor, yakni 1564 (atau 1565), 1570, 1582, 1613, 1618, dan 1623. Jika dihubungkan dengan sultan yang berkuasa, sebagian besar terjadi pada masa kekuasaan Sultan Alauddin Ri'ayat Syah al-Kahar (+1537/9-1571) dan Iskandar Muda (1607-1636).

kekuatan yang menghambat ekspansi Portugis dalam monopoli perdagangan, tetapi juga sebagai pihak-pihak utama dalam jaringan konflik di Selat Malaka. Dalam konteks ini, Johor dan Aceh terus bersaing, saling berhadapan, dan berupaya menundukkan satu sama lain, sambil sama-sama berusaha mengalahkan Portugis.

Seiring dengan faktor budaya yang telah disebutkan sebelumnya, Johor juga menjalin komunikasi dengan VOC, yang dapat diidentifikasi sebagai sumber kekuatan potensial untuk membantu kerajaan tersebut bangkit di tengah serangan Portugis dan Aceh. Sebagaimana akan dijelaskan nanti, hubungan antara Johor dan VOC menjadi salah satu faktor penting yang menentukan arah perkembangan kerajaan serta peta politik di wilayah barat Nusantara secara umum. Bagi VOC, Johor merupakan mitra yang sangat potensial dalam upaya ekspansi kekuasaan ke wilayah-wilayah Nusantara yang masih berada di bawah pengaruh Portugis. Sementara bagi Johor, VOC memiliki peran yang sangat penting dalam mendorong kemajuan ekonomi dan perdagangan. Pada saat yang sama, keduanya memiliki kesamaan pandangan: sentimen anti-Portugis. Persaingan sejarah antara bangsa-bangsa Eropa, khususnya antara Belanda (VOC) dan Portugis, telah melahirkan rivalitas yang tajam di berbagai wilayah. Di sisi lain, Johor pun belum dapat menerima kenyataan bahwa Portugis menguasai tanah suci leluhurnya di Malaka. Mengingat peran penting VOC dalam perkembangan Johor dan kawasan Nusantara secara umum, beberapa penjelasan mengenai maskapai dagang Belanda ini perlu disampaikan pada bagian berikutnya.

Aliansi dengan VOC menjadi basis utama Johor bisa meraih kemajuan perdagangan dan selanjutnya kekuatan politik di barat Nusantara. Perjanjian yang ditandatangani VOC dan Johor pada 1639 M, dua tahun sebelum penaklukan, dan kemudian diperbaharui pada 1642 M, telah memberi landasan kokoh bagi Johor untuk melakukan langkah-langkah penting bagi pengembangan ekonomi dan politik kerajaan pada abad ke-17 M dan awal abad ke-18 M. Perjanjian tersebut memberi keistimewaan kepada elite politik Johor dan Orang

Kaya untuk menjalankan bisnis mereka, sebagai wujud ungkapan terima kasih atas jasa mereka yang besar dalam penaklukan Malaka. Penguasa kerajaan dan Orang Kaya bisa dengan bebas menjalin hubungan dagang dengan berbagai daerah di Nusantara. Kapal dagang Johor dan kapal asing yang memiliki identitas (cap) penguasa dan Orang Kaya dijamin bebas dari gangguan patroli Belanda di sekitar selat Malaka. Selain itu, perjanjian 1639 M dan 1642 M juga memberi jaminan perlindungan keamanan bagi kerajaan Johor dari serangan Aceh, musuh utama Johor saat itu.[80]

Peningkatan volume perdagangan ini dapat dilihat, antara lain, dari fakta bahwa Kerajaan Johor, sejak sekitar 1660-an, memperluas kegiatan dagangnya tidak hanya di Batu Sawar—ibu kota kerajaan—tetapi juga di Bengkalis dan Indragiri. Khusus untuk kasus Bengkalis, selain menjadi tempat berlabuh kapal-kapal internasional, pelabuhan ini juga berfungsi sebagai jalur utama bagi berbagai produk dari daerah pedalaman Minangkabau menuju pasar internasional. Untuk menghindari pantai barat yang saat itu dikuasai Belanda, sekaligus mendapatkan harga jual yang lebih baik, para pedagang Minangkabau lebih memilih menyalurkan barang dagangan mereka—terutama timah dan emas—ke pantai timur melalui jalur sungai yang bermuara di Selat Malaka atau Laut Cina Selatan.

Dalam jaringan lalu lintas perdagangan ini, Bengkalis memegang peranan sentral sebagai pelabuhan penampung sebelum barang-barang tersebut dibawa ke Indragiri. Di kedua pelabuhan ini, aktivitas dagang melibatkan pedagang Muslim India, yang dalam sumber-sumber Belanda disebut sebagai "Moor", dalam jumlah yang cukup besar. Mereka menjadi pelaku utama dalam perdagangan timah dan perak dari wilayah Minangkabau pada masa itu. Selain itu, pelabuhan Bengkalis dan Batu Sawar juga menjadi tempat penampungan barang dagangan dari Aceh, yang kemudian dibeli oleh para pedagang Cina. Perlu pula disebutkan di sini bahwa produk dari daerah-daerah taklukan Johor—seperti

80 Andaya, *The Kingdom of Johor: 1641-1728*, 56.

Muar, Kelang, Sungai Ujong, Rembau, dan wilayah lainnya—turut memperkaya aktivitas perdagangan tersebut.[81]

Namun, pada periode ini pula, tepatnya di penghujung abad ke-17 M dan awal abad ke-18 M, Johor mengalami satu perubahan yang menentukan konstelasi politik kerajaan, dan peta politik di barat Nusantara secara umum. Perubahan tersebut sangat terkait dengan tampilnya dua kekuatan baru, yakni Raja Kecik dari Minangkabau yang kemudian melahirkan kesultanan Siak. Terletak di wilayah Riau, Sumatera Timur Laut, kemunculan kesultanan Siak Sri Indrapura (1722-1945) berkaitan erat dengan dinamika abad ke-17 M dan tradisi Melayu-Islam di Sumatera bagian timur.[82] Sebelum berdirinya Siak, wilayah Riau merupakan bagian dari Kesultanan Johor.[83] Pada akhir abad ke-17 M, terjadi konflik suksesi di Johor yang melibatkan bangsawan Minangkabau. Raja Kecil, seorang bangsawan yang diyakini putra Sultan Johor yang tersingkir, dengan dukungan orang-orang Minangkabau mencoba merebut takhta Johor, namun kandas di tengah jalan setelah diaspora Bugis membantu penguasa Johor. Akibat kegagalan itu, Raja Kecil mundur ke Sumatera dan mendirikan Kesultanan Siak Sri Indrapura di muara Sungai Siak pada tahun 1722 M.[84] Dengan demikian, Siak lahir sebagai pecahan Johor, namun tumbuh mandiri menjadi kerajaan Melayu yang kuat di wilayah Sumatra timur laut.

Walaupun berdirinya di 1722 M, akar Kesultanan Siak telah terbentuk dari tradisi politik Islam abad ke-17 M. Wilayah Siak sebelumnya termasuk lanskap kerajaan-kerajaan kecil di pesisir timur Sumatera yang telah menerima Islam via Malaka, dan sangat mungkin juga Johor. Dalam perkembangannya, Sultan-Sultan Siak

---

81 Andaya, *The Kingdom of Johor: 1641-1728*, 73–75.

82 Timothy Barnard, *Multiple Centres of Authority: Society and Environment in Siak and Eastern Sumatra, 1674-1827* (Leiden: KITLV Press, 2003), 12–14.

83 Leonard Y. Andaya, "The Search for the 'Origins' of Melayu," *Journal of Southeast Asian Studies* 32, no. 3 (Oktober 2001): 88–90, https://doi.org/10.1017/S0022463401000169.

84 Barnard, *Multiple Centres of Authority: Society and Environment in Siak and Eastern Sumatra, 1674-1827*, 15–17.

memproyeksikan diri sebagai penerus kekuasaan Johor-Riau di Sumatra. Pada pertengahan abad ke-18 M, Siak berekspansi menguasai daerah-daerah di Sumatra timur seperti Pelalawan, Rokan, serta bahkan sempat mamangaruhi Indragiri. Ekspansi ini dilakukan lewat perang dan pengendalian jalur dagang antara pedalaman Sumatra dengan Selat Malaka.[85]

Struktur kekuasaan Siak serupa dengan kesultanan Melayu lainnya. Menariknya, mulai akhir abad ke-18 M, keluarga dinasti Siak bercampur dengan darah ras Arab. Sultan keempat Siak menikahkan putrinya dengan Sayyid Arab keturunan Ba'alawi (Haḍramī). Keturunan mereka—dimulai dari Sultan Sayyid Ali (Sultan ke-7, r. 1780–1810 M)—bergelar Syaifuddin dan mengklaim garis nasab kepada Nabi Muhammad.[86] Ada semacam integrasi Siak ke dalam jejaring diaspora Arab- Haḍramī di Nusantara, sehingga Siak memiliki legitimasi religi tambahan sebagai kesultanan yang dipimpin keturunan (*dzurriyat*) Rasul. Praktek mengundang atau menerima migrasi keluarga Arab ini juga terjadi di kesultanan Melayu lain seperti Pontianak dan Terengganu. Namun, Siak termasuk salah satu yang paling awal melakukannya. Dari segi hukum dan sosial, Siak menerapkan hukum Islam secara formal; terdapat jabatan kadi (*qāḍī*) dan para ulama dalam struktur pemerintahannya, meskipun catatan spesifik abad ke-18 M lebih dominan.

Hubungan Siak dengan dunia Islam global terutama terjalin melalui jaringan perdagangan dan perantauan. Sebagai kerajaan di jalur Selat Malaka, Siak berinteraksi dengan pedagang dari India Selatan, Arab, Cina, maupun Eropa. Siak pun berhubungan diplomatik dan militer dengan kekuatan kolonial. Di akhir 1700-an, Siak beberapa kali bersitegang dengan VOC Belanda dan Inggris demi memperebutkan pengaruh di Riau. Bahkan Sultan

85 Barnard, *Multiple Centres of Authority: Society and Environment in Siak and Eastern Sumatra, 1674-1827*, 22–32.

86 A. Rahman Tang Abdullah, "Arab Hadhramis in Malaysia: Their Origins and Their Assimilation in the Malay Society," dalam *The Hadhrami Diaspora in Southeast Asia: Identity Maintenance or Assimilation?*, ed. oleh Ahmed Ibrahim Abushouk dan Hassan Ahmed Ibrahim (Leiden: Brill, 2009), 45–56.

Siak kedua, Abdul Jalil (Tuanku Buantan), pernah menghancurkan pos perdagangan VOC di muara Sungai Siak pada 1759 M.[87] Ini menandai gejolak sekaligus resistensi kesultanan Melayu terhadap dominasi asing. Dalam konteks dunia Islam, Siak sebetulnya turut serta melestarikan tradisi keilmuan dan keagamaan. Para Sultan Siak diketahui mendukung penyebaran tarekat (misalnya Tarekat Naqsyabandiyah) di daerah Riau.[88]

Secara umum, Kesultanan Siak Sri Indrapura dapat dipandang sebagai kelanjutan dari proses Islamisasi politik di Sumatera timur. Peninggalan utamanya adalah kejayaan Melayu-Islam setelah Malaka dan Johor, sekaligus membuktikan bahwa pada abad ke-18, tradisi kesultanan Islam lokal tetap bertahan meskipun tekanan kolonial makin besar. Siak bertahan hingga abad ke-20 M (bergabung dengan Indonesia pada 1945), tetapi fondasinya telah diletakkan oleh transformasi geopolitik abad ke-17 M.

C. JARINGAN ISLAMISASI ACEH DARUSSALAM

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, Kesultanan Aceh Darussalam (1496-1907 M) berdiri selepas Malaka dikuasai Portugis. Kesultanan ini berdiri menjelang awal abad ke-16 M di ujung utara Sumatera. Dalam *Hikayat Aceh* terekam bahwa sultan pertama Aceh adalah Ali Mughayat Syah yang naik takhta sekitar tahun 1514–1528 M. Aceh tumbuh dari sebuah kerajaan kecil menjadi kekuatan regional yang besar seiring melemahnya Pasai dan Malaka.[89] Dengan mengusung nama "Darussalam," yang secara literal berarti "negeri sejahtera," Kesultanan Aceh menempatkan dirinya sebagai kerajaan Islam yang taat, dan

87 David Veevers, "Building Borders in a Borderless Land: English Colonialism and the Alam Minangkabau of Sumatra, 1680-1730," *Journal of the British Academy* 9, no. 4 (2021): 58–89, https://doi.org/10.5871/jba/009s4.058.

88 Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Hawaii: University of Hawaii Press, 2004).

89 Sultan Safiyyat al-Din Syah, *Hikayat Aceh*, trans. oleh Teuku Iskandar (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1986), 25–27.

bahkan pusat penyebaran Islam di kawasan ini. Proses Islamisasi di Aceh sebenarnya telah berlangsung jauh sebelum Kesultanan Aceh berdiri, namun di bawah kesultanan inilah nilai-nilai Islam dilembagakan dalam struktur politik dan sosial.

Secara internal, struktur kekuasaan Aceh berbentuk monarki sentralistik di bawah seorang Sultan dengan dukungan politik dari para *orangkaya* (bangsawan/pembesar negeri) dan ulama. Pola pemerintahan Aceh mirip dengan pola umum kesultanan Melayu: kekayaan perdagangan—terutama komoditas tanaman komersial (*cash crop*)—menjadi basis utama kekuasaan Sultan, dan Sultan mempertahankan loyalitas pembesar melalui patronase ekonomi.[90] Berbasis pada ekonomi talasokrasi (negara maritim), Sultan Aceh menguasai monopoli perdagangan komoditas seperti lada, timah, dan emas. Ia kemudian mendistribusikan keuntungan kepada para elite dan pengikutnya sebagai imbalan atas jasa mereka.[91] Praktik tersebut memperkuat stabilitas internal sekaligus memungkinkan Aceh memobilisasi sumber daya untuk melakukan ekspansi.

Pada masa Sultan Alauddin al-Kahar (r. 1540–1571 M), dan mencapai puncaknya pada masa Sultan Iskandar Muda (r. 1607–1636 M), Aceh melakukan ekspansi secara agresif. Kesultanan ini menaklukkan atau mamangaruhi banyak wilayah, seperti Kesultanan Pidie dan Daya di pantai utara, kemudian Barus serta sejumlah pelabuhan di pesisir barat Sumatera, hingga melancarkan kampanye militer ke Semenanjung Malaya. Tercatat bahwa Aceh menaklukkan Pahang pada tahun 1617 M dan Kedah pada tahun 1619 M, serta beberapa kali menyerang Johor dan Malaka.[92] Pada puncak kejayaannya sekitar tahun 1620-an, Aceh menguasai hampir

---

90 Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680: Volume One: The Lands below the Winds* (New Haven: Yale University Press, 1988), 83–85.

91 Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya. Bagian Pertama: Batas-Batas Pembaratan*, vol. 1; Barbara Watson Andaya dan Leonard Y. Andaya, *A History of Early Modern Southeast Asia, 1400-1830* (London; New York: Cambridge University Press, 2015), 46–48.

92 Nuruddin ar-Raniri, *Bustan Al-Salatin*, trans. oleh Teuku Iskandar (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1966).

seluruh pantai utara dan barat Sumatera, bahkan memiliki pengaruh atas sebagian besar wilayah Sumatera dan Semenanjung Melayu.

Ekspansi Aceh juga menyentuh kerajaan-kerajaan kecil Sumatera lainnya. Misalnya, Aceh menjalin hubungan erat dengan Kerajaan Indrapura di Sumatera Barat melalui pernikahan politik. Putri Raja Indrapura (Raja Dewi) diperistri oleh Sultan Aceh (Sultan Firman Syah, saudara Sultan Aceh Alauddin Riayat Syah) pada tahun 1570-an.[93] Ikatan ini memberi Indrapura pengaruh besar di istana Aceh. Bahkan, ada kisah bahwa penguasa lokal (*uleebalang*) Indrapura terlibat dalam suksesi takhta Aceh tahun 1576 M.[94] Meskipun pengaruh Indrapura di Aceh akhirnya dipatahkan oleh kalangan ulama Aceh, peristiwa ini menunjukkan dinamika politik Aceh yang melibatkan jaringan kekerabatan antar-kerajaan Sumatera. Di sisi lain, Aceh tak segan menundukkan kerajaan yang menolak hegemoni. Tahun 1633 M, Iskandar Muda mengirim ekspedisi militer untuk menghukum Indrapura yang dianggap membangkang: Raja Indrapura (Raja Puti) dihukum mati dan Aceh mengangkat raja boneka di sana.[95] Demikian pula, Aceh menuntut daerah-daerah timur Sumatera seperti Aru (Deli) dan Asahan menjadi negeri taklukannya pada abad ke-17 M.[96]

Sebagai kerajaan Islam, Aceh tidak hanya ekspansif secara politik, tetapi juga aktif menjalin hubungan dengan pusat-pusat dunia Islam, salah satunya yang paling menonjol adalah hubungan Aceh dengan Kesultanan Utsmani di Turki. Menghadapi ancaman Portugis di Malaka, Sultan Aceh Alauddin al-Kahar pada tahun 1566 M mengirim utusan ke Istanbul membawa surat yang berisi pengakuan Aceh sebagai "hamba" Khalifah Turki Utsmani

---

93 ar-Raniri, *Bustan Al-Salatin*.

94 H. M. Zainuddin, *Tarich Atjeh dan Nusantara* (Aceh: Pustaka Iskandar Muda, 1961), 398–99.

95 *Dagh Register Gehouden Int Casteel Batavia Anno 1673* (Batavia: M. Nijhoff; Landsdrukkerijk, 1673).

96 Tengku Luckman Sinar, "Deli (East Sumatra) in the 'Daghregister' of the V.O.C. in the 17th Century," *IAHA Conference*, 1980.

dan permohonan bantuan.[97] Hubungan ini bersifat taktis—Aceh berharap Turki mengirim bantuan persenjataan beserta teknisinya untuk melawan Portugis. Menurut Anthony Reid, kesediaan Sultan Aceh menyebut diri "hamba" Sultan Turki merupakan strategi diplomatik yang juga sejalan dengan pandangan Islam bahwa *Dār al-Islām* (negara Islam) selayaknya dipimpin oleh seorang Khalifah Tunggal.[98] Utsmaniyah pun akhirnya merespons Aceh dengan mengirim beberapa ahli persenjataan dan meriam ke Aceh pada tahun 1560-an,[99] meskipun bantuan militer besar-besaran tidak pernah terwujud. Namun demikian, ikatan Aceh-Turki ini meninggalkan jejak kultural: Aceh sering dipandang sebagai bagian dari umat Islam global, dan bahkan dalam perang melawan penjajah Eropa, Aceh mengibarkan panji-panji bertuliskan simbol yang mirip bendera Turki.[100]

Selain dengan Utsmaniyah, Aceh terhubung erat dengan dunia intelektual Islam di Timur Tengah dan India. Sultan Iskandar Muda dan penggantinya gemar menjadi patron ulama dan cendekiawan. Pada paruh pertama abad ke-17 M, Aceh menjelma sebagai sebuah pusat keilmuan Islam terkemuka di Asia Tenggara dan mampu menarik banyak ulama dari luar. Tokoh-tokoh seperti Syaikh Nuruddin al-Raniri (ulama keturunan Arab-Gujarat dari India) dan Abdurrauf al-Singkili (ulama Aceh yang belajar di Mekah/Madinah) diundang ke istana. Nuruddin al-Raniri, misalnya, menjadi Mufti Kerajaan Aceh (1637–1644 M) dan menulis karya monumental *Bustān al-Salaṭīn* yang menguraikan sejarah Islam dan etika pemerintahan untuk raja. Al-Raniri dikenal sebagai penulis istana Aceh paling produktif dan karya-karyanya menjadikan Aceh masyhur secara internasional sebagai pusat ilmu pengetahuan Islam. Ulama

97 Anthony Reid, "Turkey as Aceh's Alternative Imperium," *Archipel* 87, no. 1 (2014): 81–102, https://doi.org/10.3406/arch.2014.4458.

98 Reid, "Turkey as Aceh's Alternative Imperium."

99 Anthony Reid, "The Ottomans in Southeast Asia," *ARI Working Paper Series* 36 (Februari 2005): 1–16.

100 Reid, "Turkey as Aceh's Alternative Imperium."

Aceh lain era sebelumnya, seperti Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani, juga menghasilkan karya sufistik yang berpengaruh hingga dunia Melayu secara luas. Dengan demikian, pada abad ke-17 M, Aceh bukan hanya mencapai puncak kekuasaan politik, tetapi juga menjadi *"Serambi Mekah,"* pusat studi keislaman sekaligus gerbang menuju tanah Haramayn dan anak benua India.

Pada akhir abad ke-17 M, kekuatan Aceh mulai menyusut akibat konflik internal dan tekanan eksternal (termasuk ekspansi VOC Belanda). Namun warisan Aceh Darussalam sangat penting. Aceh menjadi model kesultanan Islam yang kuat di Sumatera, merangsang Islamisasi lanjutan di wilayah Sumatera Barat dan Timur, serta membangun jejaring dengan dunia Islam global yang kelak diikuti kerajaan-kerajaan Sumatera lainnya.

1. Kerajaan di Sumatra Timur: Asahan, Deli, dan Serdang

Kesultanan Asahan (1630-1946 M) berlokasi di pantai timur laut Sumatera, di sekitar muara Sungai Asahan. Kesultanan ini berdiri pada abad ke-17 M sebagai dampak ekspansi Aceh ke kawasan Sumatera Timur. Menurut catatan silsilah dan sumber kolonial, Kesultanan Asahan didirikan sekitar tahun 1630 M oleh Raja Abdul Jalil, putra Sultan Iskandar Muda dari Aceh.[101] Hal ini terjadi setelah Aceh menundukkan Kerajaan Aru (Haru) di Sumatera Timur. Sultan Iskandar Muda menikahkan salah satu putrinya dengan raja lokal Aru, dan dari hubungan ini lahir Abdul Jalil yang kemudian diangkat menjadi raja (kemudian Sultan) Asahan. Jadi, Asahan pada hakikatnya merupakan negeri vasal atau wilayah taklukan Aceh. Bahkan Asahan tetap menjadi kerajaan bawahan (*tributary*) Aceh hingga awal abad ke-19 M.[102]

Dengan latar demikian, proses Islamisasi Asahan sangat dipengaruhi Aceh. Sebelum Aceh masuk, wilayah Aru, yang

101 John Anderson, *Mission to the East Coast of Sumatra in 1823* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1971); Ferry Bustamam, *Bunga rampai Kesultanan Asahan* (Medan, 2003).

102 Bustamam, *Bunga rampai Kesultanan Asahan*.

kemudian menjadi Asahan, dihuni penduduk Melayu dan Batak pesisir yang masih bercampur animisme dan Hindu. Penaklukan Aceh membawa serta agama Islam secara intensif. Sultan Iskandar Muda dikenal menerapkan hukum Islam di wilayah taklukannya, dan kemungkinan hal serupa diberlakukan di Asahan lewat pemerintahan putranya. Sultan Abdul Jalil Asahan sudah barang tentu Muslim dari lahir, dididik dalam kultur istana Aceh. Ia memerintah Asahan dengan membawa struktur birokrasi Aceh. Gelar-gelar Aceh dan sistem pengumpulan upeti, misalnya, menjadi fitur Aceh yang dapat ditemukan di Asahan. Sementara untuk struktur kekuasaan, Asahan mengadopsi monarki Melayu dengan Sultan sebagai pucuk pimpinan. Karena dinasti pendirinya keturunan Aceh, hubungan kekerabatan dengan Aceh sangat kental. Beberapa Sultan Asahan selanjutnya masih berdarah Aceh atau berbesan dengan keluarga kesultanan Aceh. Dari segi administrasi, Asahan relatif sederhana: wilayahnya kecil dan penduduknya sedikit dibanding Aceh atau Jambi. Namun, Asahan menaungi beberapa *orangkaya* lokal dan suku-suku Batak-Melayu di pedalaman yang berinteraksi melalui perdagangan. Meskipun kecil, Asahan memiliki sumber daya penting: hasil hutan, beras, dan posisi strategis dekat jalur Selat Malaka. Aceh memanfaatkan Asahan sebagai pos terluar pengaruhnya di timur laut, bersaing dengan Kesultanan Johor dan nantinya VOC.[103]

Dalam hal hubungan luar, Asahan sepanjang abad ke-17 hingga 18 M berada di bawah bayang-bayang Aceh, sehingga tidak banyak dilaporkan punya diplomasi sendiri dengan dunia Islam lain. Hubungan global Asahan berjalan melalui Aceh. Misalnya, ketika Aceh mengirim utusan ke Utsmaniyah, Asahan secara implisit terwakili sebagai bagian dari "imperium" Aceh. Begitu pula akses ulama dan haji, mungkin orang-orang Asahan bergabung rombongan Aceh untuk pergi haji ke Mekah. Baru pada abad ke-19 M, setelah Asahan

103 Anthony Crothers Milner, *Kerajaan Malay Political Culture on the Eve of Colonial Rule* (Tucson, Arizona: University of Arizona Press, 1982), 14–17.

lepas dari Aceh dan menjadi protektorat Belanda, kita temukan referensi langsung (misal beberapa tokoh Asahan menunaikan haji secara mandiri). Walau demikian, kesinambungan Asahan sebagai kesultanan Islam hingga paruh pertama abad ke-20 M (tahun 1946) menegaskan keberhasilan model ekspansi Islam Aceh di Sumatera Timur. Nilai-nilai Islam yang dibawa Aceh berhasil mengakar di komunitas lokal dan melahirkan entitas politik tersendiri yang bertahan lama.

Berikutnya adalah kesultanan Deli di Sumatra Timur. *Hikayat Deli* menyebutkan bahwa seorang panglima Aceh bernama Muhammad Dalik–bergelar Tuanku Panglima Gocah Pahlawan–diutus Sultan Iskandar Muda untuk mengamankan bekas wilayah Kerajaan Haru (Aru) di Tanah Deli. [104] Gocah Pahlawan tiba sekitar tahun 1630-1632 M dan memperkuat legitimasinya melalui pernikahan politik dengan adik penguasa Urung Sunggal, seorang kepala suku Karo yang telah memeluk Islam. Dengan dukungan empat Raja Urung Karo yang telah beralih ke Islam, ia dinobatkan sebagai pemimpin pertama di Deli, menandai berdirinya Kesultanan Deli sebagai vasal dari Aceh. Pada masa awal ini, struktur politik Deli mengakomodasi elit lokal melalui pembentukan Lembaga Datuk Berempat, di mana para Raja Urung Karo (termasuk dari Sunggal) duduk sebagai pembesar kerajaan. [105] Hal ini menunjukkan integrasi tradisi politik Melayu-Islam dengan tatanan sosial setempat, serta memastikan loyalitas kelompok Karo Muslim kepada kesultanan baru tersebut. Selama beberapa dekade awal, Kesultanan Deli berada di bawah pengaruh kuat Kesultanan Aceh. Namun, seiring melemahnya kontrol Aceh selepas wafatnya Sultan Iskandar Muda, Deli mulai menegaskan otonominya. Sepeninggal Gocah Pahlawan (wafat 1653 M), putranya Tuanku Panglima Perunggit naik takhta dan pada tahun 1669 secara resmi memproklamasikan kemerdekaan

104 Tengku Luckman Sinar, *Sari Sejarah Serdang* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1986).

105 Tengku Luckman Sinar, *Bangun dan Runtuhnya Kerajaan Melayu di Sumatera Timur* (Medan: Yayasan Kesultanan Serdang, 2007).

Deli dari kekuasaan Aceh.[106] Ia memindahkan ibu kota ke Labuhan Deli di pesisir, langkah yang merefleksikan orientasi Deli untuk mandiri dan mengelola perdagangan sendiri.

Sejak saat itu, Sultan Deli memerintah sebagai monarki merdeka, meskipun hubungan dengan Aceh tetap terjalin secara diplomatis. Dalam struktur internal, Kesultanan Deli mempertahankan institusi adat seperti Datuk Berempat dan *Ulun Jandi* (upacara sumpah setia oleh para pembesar) untuk mengukuhkan legitimasi sultan di mata rakyat dan bangsawan lokal.[107] Aspek sosial pada masa ini ditandai oleh proses Islamisasi di kalangan penduduk Karo dan Melayu Deli, serta munculnya tatanan masyarakat feodal di bawah keluarga sultan dan para datuk. Secara ekonomi, Tanah Deli pada abad ke-17 M penggarapannya masih relatif terbatas. Wilayah ini berupa dataran rendah berawa dan hutan lebat, dengan aktivitas ekonomi berpusat pada pertanian subsisten dan perdagangan hasil hutan serta lada dalam skala kecil sebagai bagian dari jaringan dagang Aceh.[108] Peran Deli dalam perdagangan regional kala itu masih sekunder dibanding kota-kota pelabuhan besar, namun pemindahan ibu kota ke pesisir membantu membuka koneksi dagang yang lebih luas.

Dinamika internal Kesultanan Deli memasuki fase krisis pada pergantian kekuasaan generasi berikutnya. Tahun 1698 M, Tuanku Panglima Paderap naik takhta sebagai Sultan Deli ke-3. Ketika ia mangkat sekitar tahun 1720 M, terjadi sengketa suksesi sengit di istana Deli. Putra sulung almarhum sultan dianggap tidak layak memerintah karena cacat penglihatan, sedangkan putra keduanya, Tuanku Panglima Pasutan, berambisi merebut takhta. Pasutan—meskipun statusnya hanya putra dari selir – berhasil mengungguli adiknya yang masih kecil (Tuanku Umar, putra permaisuri) dan mengambil alih pemerintahan Deli. Perebutan kuasa ini memaksa Tuanku Umar dan ibunya (Permaisuri Tuanku Puan Sampali)

106 Sinar, "Deli (East Sumatra) in the 'Daghregister' of the V.O.C. in the 17th Century."

107 Sinar, *Sari Sejarah Serdang*.

108 Sinar, *Sari Sejarah Serdang*.

Gambar 3.3 Istana Sultan Deli dari Deli Courant. Circa 1915. Sumber: Perpustakaan Universitas Leiden.

melarikan diri ke wilayah Serdang di sebelah timur. Menurut adat Melayu, sebenarnya Tuanku Umar sebagai putra permaisuri memiliki hak waris utama (putra garaha), namun karena masih di bawah umur ia tersisih oleh kudeta Pasutan. Untuk mencegah perang saudara berkepanjangan, para pembesar kerajaan pun turun tangan.

Dua Orang Besar Deli (Raja Urung Sunggal dan Raja Urung Senembah), bersama seorang Raja Urung dari hulu Serdang (Tanjung Merawa) serta seorang wakil Sultan Aceh bernama Kejuruan Lumu, bersepakat menobatkan Tuanku Umar sebagai Sultan di wilayah Serdang pada tahun 1723 M. Keputusan politik ini memecah wilayah Kesultanan Deli; lahirlah Kesultanan Serdang sebagai kerajaan baru yang terpisah dari Deli. Peristiwa ini mencerminkan betapa dinamika internal elite lokal, termasuk pertimbangan adat mengenai garis keturunan dan manuver para bangsawan, sangat menentukan konfigurasi politik di Sumatra Timur pada awal abad ke-18 M. Bagi Kesultanan Deli, pemisahan Serdang berarti berkurangnya wilayah dan kekuatan, meskipun Deli tetap melanjutkan eksistensinya dengan sultan baru (Tuanku Pasutan) yang memerintah di ibu kota lama.

Pasca perpecahan tersebut, Kesultanan Deli berjuang mempertahankan posisinya di tengah tekanan kekuatan eksternal. Pada pertengahan abad ke-18 M, Deli sempat ditaklukkan oleh Kesultanan Siak Sri Inderapura dan bahkan kembali diintervensi oleh Aceh.[109] Hal ini terjadi karena Siak, di bawah Sultan Abdul Jalil Rahmat Shah (Raja Kecil), berambisi memperluas pengaruhnya di pesisir timur Sumatra setelah 1720-an. Meskipun Deli beberapa kali diduduki secara de facto oleh Siak atau berada di bawah bayang-bayang Aceh, kesultanan ini berhasil mempertahankan identitas politiknya dan akhirnya pulih sebagai entitas tersendiri. Memasuki abad ke-19 M, lanskap politik kawasan berubah dengan kedatangan kolonial Belanda. Melalui Traktat Siak 1 Februari 1858 M, Belanda menekan Sultan Siak (Said Ismail) untuk menyerahkan

109 Sinar, *Bangun dan Runtuhnya Kerajaan Melayu di Sumatera Timur*.

kendali atas kerajaan-kerajaan taklukan Siak, termasuk Deli dan Serdang, kepada pihak Hindia Belanda. [110]

Kesultanan Serdang adalah entitas politik yang dibahas berikutnya. Kesultanan ini lahir langsung dari pergolakan internal di Kesultanan Deli pada awal abad ke-18 M. Perebutan takhta Kesultanan Deli pada tahun 1720–1723 M menjadi pemicu berdirinya kerajaan baru tersebut. Setelah Sultan Deli ke-3, Tuanku Panglima Paderap, mangkat, terjadi konflik suksesi di lingkungan istana: putra mahkota tertua dianggap tidak layak, sedangkan Tuanku Panglima Pasutan—putra kedua dari seorang selir—secara sepihak merebut takhta, mengabaikan hak adiknya, Tuanku Umar Johan Alam Shah, putra dari permaisuri. Tuanku Umar yang masih belia bersama ibunya terpaksa menyingkir ke daerah Serdang, wilayah yang saat itu merupakan bagian pinggiran dari Kerajaan Deli. Dalam sistem kekerabatan Melayu, posisi Tuanku Umar sebenarnya lebih sah sebagai pewaris, sehingga banyak pembesar kerajaan bersimpati kepadanya.

Kekhawatiran akan pecahnya perang saudara mendorong para elit mengambil tindakan. Pada tahun 1723 M, Raja Urung Sunggal dan Raja Urung Senembah (dua bangsawan teras Deli) berkoalisi dengan seorang Raja Urung dari Serdang Hulu (Tanjung Merawa) serta seorang pejabat utusan Aceh (Kejuruan Lumu) untuk menobatkan Tuanku Umar sebagai raja tersendiri di Serdang. Penobatan ini menandai berdirinya Kesultanan Serdang Darul Arif sebagai kerajaan merdeka, terpisah dari Deli. Ibu kota kerajaan baru tersebut didirikan di wilayah Serdang, yakni di tempat kediaman permaisuri Tuanku Umar berlindung. Pembentukan Serdang dengan restu seorang utusan Aceh menunjukkan bahwa Aceh mendukung pemecahan Deli demi stabilitas kawasan, sekaligus mempertahankan pengaruhnya atas dua kerajaan kecil yang baru terbentuk. Bagi elit lokal Karo dan Melayu yang terlibat, solusi ini

110 Sinar, “Deli (East Sumatra) in the ‘Daghregister’ of the V.O.C. in the 17th Century.”

memungkinkan tercapainya keseimbangan, sebab Pasutan tetap berkuasa di Deli, sementara faksi Tuanku Umar memperoleh kekuasaan di Serdang tanpa pertumpahan darah terbuka.

Pada masa awal pendiriannya, Kesultanan Serdang masih berkerabat dekat dengan Deli, namun berusaha membangun identitas politik tersendiri. Tuanku Umar Johan Alam Shah memerintah Serdang sebagai Sultan pertama dari 1723 M hingga 1767 M. Pemerintahan Tuanku Umar berfokus pada konsolidasi wilayah dan institusi kerajaan baru. Serdang mengadopsi struktur pemerintahan monarki Melayu-Islam serupa Deli: Sultan sebagai pucuk pimpinan, didampingi para Orang Besar (bangsawan utama) dan dewan adat untuk menjalankan pemerintahan. Meskipun Serdang merupakan kerajaan pecahan, ia berhasil menarik loyalitas komunitas lokal, termasuk para Raja Urung Karo yang dahulu mendukung pendiriannya. Secara sosial, penduduk Serdang terdiri atas masyarakat Melayu (terutama di daerah pesisir dan istana) serta komunitas Karo dan Suku Batak lainnya di pedalaman. Proses Islamisasi terus berlangsung, khususnya di kalangan elit dan sebagian rakyat, mengingat pendiri Serdang sendiri beragama Islam. Namun, pengaruh adat Karo tetap mewarnai budaya istana Serdang, yang tampak dari gelar-gelar bangsawan dan struktur kekerabatan yang diakomodasi. Hal ini menunjukkan Serdang sebagai contoh sinkretisme politik, yakni sebuah kesultanan Melayu yang lahir lewat dukungan aristokrasi Karo, sehingga pranata pemerintahannya menghormati kedua unsur tersebut.

Selama abad ke-18 M, Serdang relatif stabil dan damai dibanding banyak kerajaan tetangganya. Hanya terdapat lima orang sultan yang memerintah Serdang sepanjang lebih dari dua abad (1723–1946 M), menandakan transisi kekuasaan yang jarang terganggu konflik besar. Sultan kedua, Tuanku Sultan Ainan Johan Alam Shah (memerintah 1767–1817 M), melanjutkan upaya pembangunan Serdang. Ia juga memperluas wilayah dan pengaruh melalui aliansi perkawinan, bukan peperangan. Contohnya, Sultan Ainan Johan

menikahi Tuanku Sri Alam, puteri Raja Kerajaan Perbaungan, sebuah kerajaan kecil tetangga.[111]

Ketika Raja Perbaungan wafat tanpa pewaris laki-laki, kerajaan itu kemudian digabungkan ke dalam Kesultanan Serdang, menjadikan wilayah Serdang bertambah luas tanpa konflik militer. Strategi integrasi lewat perkawinan ini mencerminkan kearifan politik elite Serdang dalam memperkuat kerajaan secara internal. Di sisi lain, Serdang tetap menjaga hubungan baik dengan Deli dan kerajaan Melayu sekitar, sehingga tidak tercatat adanya perang besar antara Serdang dan Deli setelah perpisahan awal mereka. Keduanya bahkan kerap bekerjasama menghadapi ancaman eksternal, mengingat ikatan darah sultan-sultan kedua negeri ini. Dari segi tatanan pemerintahan, Serdang membangun birokrasi tradisional yang sederhana; Sultan dibantu kerabat istana dan pembesar lokal dalam mengelola wilayah yang terdiri atas distrik-distrik (Urung) seperti Batang Kuis, Percut, Senembah, maupun Bedagai.[112]

2. Kerajaan Indrapura

Berikutnya adalah Kerajaan Indrapura (1347-1742 M) yang berpusat di pesisir barat Sumatera, sekarang wilayah Pesisir Selatan, Sumatera Barat. Pada awalnya, Indrapura merupakan vasal dari kerajaan Minangkabau-Pagaruyung. Menurut *Tambo Minangkabau*, sekitar tahun 1347 M, Adityawarman mendirikan kerajaan Malayapura di pedalaman, dan Indrapura kemungkinan besar dijadikan salah satu pelabuhan untuk perdagangan emas Minangkabau.[113] Nama Indrapura sendiri bermakna "kota para raja," mengindikasikan asal-usul Hindu-Buddha sebelum Islam.

Bila dibandingkan dengan Aceh atau Jambi, Islamisasi terjadi agak lamban di Indrapura. Masyarakat Minangkabau di pedalaman

111 Tengku Luckman Sinar, *The History of Medan in the Olden Times* (Yayasan Kesultanan Serdang, 2007).

112 Sinar, "Deli (East Sumatra) in the 'Daghregister' of the V.O.C. in the 17th Century."

113 Sudarman, *Perniagaan dan Islamisasi di Kerajaan Inderapura (Abad XVII-XVIII M)* (Yogyakarta: Ombak, 2022), 41.

baru mulai memeluk Islam secara massal sekitar abad ke-16 M akhir, terutama karena pengaruh dakwah ulama Sumatera Barat—dan kemungkinan juga tekanan dari Aceh.[114] Proses ini tercermin di Indrapura: raja-rajanya pada mulanya bergelar Raja dengan corak adat-istiadat Hindu/Melayu, lalu berangsur memakai gelar Sultan setelah Islam mengakar.[115] Sumber kolonial Belanda mencatat bahwa pada tahun 1616 M Indrapura sudah merupakan negeri makmur yang penduduknya Muslim, dipimpin Raja Itam dengan populasi kurang lebih sebanyak 30.000 orang yang hidup dari pertanian padi dan lada.[116] Artinya, sebelum tahun 1616 M, Indrapura tampaknya sudah memeluk Islam, kemungkinan melalui interaksi dengan para ulama yang datang dari Aceh atau Gujarat.

Hubungan Indrapura dengan Aceh menjadi faktor kunci dalam proses Islamisasi kerajaan ini. Seperti disebut sebelumnya, demi menghadapi ekspansi Aceh di pesisir barat Sumatra pada akhir abad ke-16 M, Indrapura memilih menjalin aliansi melalui perkawinan: putri Raja Inderapura (Raja Dewi) menikah dengan adik Sultan Aceh Alauddin Riayat Syah sekitar 1570-an. Dampaknya, Indrapura memperoleh dukungan Aceh dan akses ke jaringan perdagangan Aceh.[117] Bahkan, pengaruh Indrapura sempat menguat di istana Aceh—menantu Raja Indrapura diangkat menjadi Sultan Aceh (dengan gelar Sultan Sri Alam) pada 1576 M. Meskipun Sultan asal Indrapura ini hanya berkuasa singkat sebelum digulingkan karena dianggap tidak cakap,[118] peristiwa ini mencerminkan posisi penting Indrapura dalam politik regional. Kemudian salah satu kerabat Indrapura

---

114 Denys Lombard, *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)* (Jakarta: Balai Pustaka, 1991).

115 Sudarman, *Perniagaan dan Islamisasi di Kerajaan Inderapura (Abad XVII-XVIII M)*.

116 Jeya Kathirithamby-Wells, "The Inderapura Sultanate: The Foundations of Its Rise and Decline, from the Sixteenth to Eighteenth Centuries," *Indonesia* 21 (April 1976): 65–84.

117 Kathirithamby-Wells, "The Inderapura Sultanate: The Foundations of Its Rise and Decline, from the Sixteenth to Eighteenth Centuries."

118 Sudarman, *Perniagaan dan Islamisasi di Kerajaan Inderapura (Abad XVII-XVIII M)*.

kembali menduduki takhta Aceh 1586–1588 M (Sultan Buyung alias Sultan Ali Riayat Syah II) sebelum juga tewas akibat intrik politik. Setelah itu dominasi Aceh kembali bercokol di Indrapura.

Memasuki abad ke-17 M, hubungan Aceh–Indrapura berubah dari aliansi menjadi penaklukan. Sultan Iskandar Muda yang berambisi menguasai sumber lada di Sumatra Barat dan melihat Indrapura sebagai pesaing. Indrapura berusaha melawan dominasi Aceh dengan mengembangkan pelabuhan alternatif di Silebar (lebih ke selatan) dan bekerjasama dengan pedagang Inggris dan Banten untuk menjual lada, menghindari monopoli Aceh. Merespons itu, Aceh melakukan aksi militer. Pada 1626 M, tersiar rumor Aceh hendak menyerbu Indrapura, namun baru pada 1633 M ekspedisi hukuman Aceh benar-benar dilancarkan. Pasukan Aceh menghukum Indrapura dengan mengeksekusi Raja Puti (penguasa Indrapura saat itu) dan bangsawan lain, merampas hasil lada, serta membawa tawanan ke Kutaraja. Aceh kemudian menempatkan seorang keturunan Indrapura yang pro-Aceh, Raja Malfarsyah (cucu Raja Dewi), sebagai raja boneka di Indrapura.[119]

Selama beberapa tahun Indrapura berada di bawah kendali Aceh. Namun, setelah Iskandar Muda wafat pada 1636 M dan penerusnya lemah, kontrol Aceh mengendur. Sekitar tahun 1660 M, Sultan Muzzaffar Syah (cucu Raja Puti) berhasil merebut kembali kekuasaan lokal Indrapura dan menyatakan diri independen dari Aceh.[120] Ia dan putranya, Sultan Muhammad Syah, kembali menjalin hubungan dagang langsung dengan Belanda dan Inggris, serta membangun kembali ekonomi Indrapura.[121] Belanda (VOC) misalnya, sempat membuat perjanjian pengumpulan hasil bumi langsung di pelabuhan Indrapura tanpa dikenai bea dan pada

119 Edwin M. Loeb, *Sumatera: Its History and People* (Singapore: Oxford University Press, 1972).

120 Sudarman, *Perniagaan dan Islamisasi di Kerajaan Inderapura (Abad XVII-XVIII M)*.

121 Loeb, *Sumatera: Its History and People*.

gilirannya menguntungkan ekonomi lokal.[122] Hal ini menandai kebangkitan kembali Indrapura sebagai kerajaan merdeka pada akhir abad ke-17 M.

Dari sisi struktur dan budaya, Indrapura unik karena berada di simpul pengaruh Minangkabau dan Aceh. Penguasa Indrapura berasal dari keluarga Minangkabau (cabang Pagaruyung) tetapi banyak mengadopsi gelar serta sistem Islam dari Aceh. Para Sultan Indrapura abad ke-17 M memiliki dua legitimasi: secara adat Minangkabau mereka adalah raja vasal dari Pagaruyung (disebut "Ujung Karang" atau "Raja di Ujueng" dalam tambo), namun secara de-facto mereka berdaulat penuh dan berafiliasi dengan dunia Melayu-Islam pesisir. Islamisasi di Indrapura kemungkinan besar berlangsung damai melalui dakwah ulama lokal dan adaptasi elite. Tarekat Shattariyah di wilayah ini pun menjadi salah satu pusat dakwah utama di kawasan Sumatera Barat.[123] Sebelum itu, pengaruh Aceh juga membawa ulama-ulama ke Indrapura. Sayangnya, sumber kronik lokal Indrapura sangat minim; sebagian besar informasi yang ada kebanyakan berasal dari laporan Belanda dan catatan Aceh.[124]

Dalam konteks hubungan global, Indrapura turut serta dalam perdagangan internasional rempah (lada) yang menghubungkannya dengan pasar India, Arab, dan Eropa. Pelabuhan Indrapura dikunjungi berbagai pedagang asing. Misalnya, Inggris dan VOC pernah menjalin aktivitas dagang dengan Indrapura di pertengahan abad ke-17 M.[125] Meskipun Indrapura tidak tercatat mengirim utusan ke Mekah atau pusat Islam lain, jaringan niaga yang ada telah menjadi jalan kontak peradaban. Melalui Aceh, Indrapura

122 Kathirithamby-Wells, "The Inderapura Sultanate: The Foundations of Its Rise and Decline, from the Sixteenth to Eighteenth Centuries."

123 Oman Fathurahman, *Tarekat Syattariyah di Minangkabau: Teks dan Konteks* (Jakarta: Prenada Media, 2008).

124 Desy Aryanti, *Surau Syekh Burhanuddin Ulakan and Islamization of Minangkabau* (Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2017).

125 Veevers, "Building Borders in a Borderless Land: English Colonialism and the Alam Minangkabau of Sumatra, 1680-1730."

pasti terhubung secara tidak langsung dengan Kekhalifahan Usmani dan dunia Islam yang lebih luas. Maka, Indrapura memberi contoh bagaimana komunitas Muslim relatif kecil di pantai barat Sumatra dapat bertahan dan memainkan politik cerdik di tengah arus besar kekuatan Aceh dan VOC.

D. DARI SRIWIJAYA KE KERAJAAN ISLAM JAMBI DAN PALEMBANG

Menjelang abad ke-15 M, pengaruh Islam sudah mengakar di pesisir utara Aceh dan meluas melalui jaringan perdagangan. Di Sumatera bagian timur dan tengah, kerajaan-kerajaan Melayu kuno seperti Jambi dan Palembang yang sebelumnya bercorak Hindu-Buddha mulai terpengaruh keberadaan Islam.[126] Meski demikian masih banyak kerajaan pedalaman Sumatera yang menganut agama lokal atau Hindu-Buddha hingga akhir abad ke-15 M. Sebagian besar pedalaman Sumatera pada waktu itu berada di bawah pengaruh kerajaan Minangkabau yang dipimpin oleh tiga raja beragama Hindu.[127] Hal ini menunjukkan bahwa hingga sekitar tahun 1500, proses Islamisasi di Sumatera belum merata. Wilayah pesisir barat lebih dahulu menerima Islam melalui kontak dagang, sementara itu wilayah pedalaman seperti Minangkabau baru berangsur-angsur Islam pada abad ke-16 M dan 17 M.[128] Kemunduran Pasai dan jatuhnya Malaka juga memberi ruang bagi munculnya kekuatan-kekuatan baru di berbagai wilayah Sumatera. Kerajaan Aceh Darussalam bangkit di Aceh Besar, sementara di Sumatera bagian tengah dan selatan, kerajaan-kerajaan seperti Jambi, Palembang, dan Indragiri mulai mengukuhkan identitas sebagai kerajaan Islam.

---

126 Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya. Bagian Pertama: Batas-Batas Pembaratan*, 1:190–93.

127 Christine E. Dobbin, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra* (London: Routledge, 2018), 41–42.

128 Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, 57–59.

Secara umum, boleh dikatakan bahwa proses masuk dan berkembangnya Islam pada kisaran abad ke-15 M sampai ke-17 M di Sumatera sangat dipengaruhi oleh jalur perdagangan dan politik kekuasaan. Islamisasi tidak hanya terjadi melalui penyebaran ajaran, tetapi juga melalui integrasi ke dalam struktur kerajaan. Struktur kekuasaan kerajaan-kerajaan tersebut berpola kerajaan Islam klasik dengan penyesuaian lokal, di mana sultan berperan sebagai pemimpin absolut tetapi tetap harus menjalin aliansi dengan elite melalui distribusi ekonomi dan patronase.[129] Hal ini tercermin di Aceh, Jambi, Siak, hingga beberapa kesultanan kecil di Sumatera. Hubungan dengan dunia Islam global terjalin aktif, khususnya oleh Aceh yang menorehkan sejarah diplomasi dengan Kekhalifahan Utsmani, dan kerajaan lain terhubung lewat perdagangan dan diaspora ulama.

1. Kesultanan Jambi

Kesultanan Jambi (1615-1904 M) awalnya adalah sebuah kerajaan yang bertradisikan Melayu kuno. Berpusat di hulu Sungai Batanghari, Sumatera bagian tengah-timur, wilayah Jambi pada abad ke-7 hingga 13 M merupakan inti Kerajaan Melayu Buddha yang berafiliasi dengan Sriwijaya, sebagaimana terekam dalam *Xin Tang Shu* (*Sejarah Baru Dinasti Tang*). I-Tsing, pendeta Buddha Tiongkok abad ke-7 M, mencatat keberadaan pusat pembelajaran Buddha di Jambi yang disebutnya sebagai *Molooyou* atau *Malayu*.[130] Setelah kemunduran Sriwijaya di abad ke-13 M, kawasan Jambi sempat berada di bawah bayang-bayang Majapahit (Jawa) pada abad ke-14 M. Hal ini berubah seiring datangnya Islam pada periode berikutnya.[131]

---

129 Elsbeth Locher-Scholten, *The Establishment of Colonial Rule in Jambi: The Dual Strand of Politics and Economics* (1996), 138–39.

130 Elisabeth Inandiak, "Muara Jambi: Where Atisha Studied in Indonesia," 2025, https://studybuddhism.com/en/advanced-studies/history-culture/buddhism-in-southeast-asia/muara-jambi-where-atisha-studied-in-indonesia.

131 Annabel Teh Gallop, "A Medieval Solution to an Early Modern Problem?

Proses Islamisasi Jambi berlangsung secara bertahap. Sekitar abad ke-15 M, pengaruh Malaka yang telah menjadi kesultanan mulai dirasakan di sepanjang pesisir timur Sumatera, termasuk muara sungai-sungai Jambi. Namun, sumber Portugis menunjukkan bahwa Islamisasi Jambi juga dipicu intervensi politik dari Jawa. Tomé Pires dalam *Suma Oriental* mencatat bahwa pada awal abad ke-16 M, setelah Malaka jatuh, kekuatan Muslim Jawa—dalam hal ini Kesultanan Demak—berekspansi ke Sumatera bagian timur. Seorang bangsawan Muslim dari Jawa menaklukkan Palembang—yang akan dijelaskan nanti—lanjut menundukkan Jambi, mengganti gelar raja lokal menjadi "Patih/Panembahan" atau pemerintah bawahan dan menempatkannya di bawah kekuasaan Raden Patah, Sultan Demak. Dengan kata lain, Jambi telah ditaklukkan oleh orang Jawa Muslim dan menjadi semacam vasal Demak, menandai konversi struktural Jambi ke Islam. Pires menulis: "Negeri Jambi… dahulunya diperintah seorang raja, namun setelah seorang Moor (Muslim) Jawa merebut Palembang dan Jambi, para penguasanya disebut Pate (Patih/Panembahan)… di bawah kekuasaan Pate Rodim (Raden Patah) raja Demak".[132] Informasi ini menjadi salah satu indikasi bahwa Islam masuk ke Jambi tidak semata lewat dakwah damai para pedagang, tetapi juga melalui penaklukan politik oleh kerajaan Islam tetangga.

Setelah kekuatan Demak surut, Jambi berkembang otonom sebagai kesultanan sendiri. Tradisi lokal menyebutkan bahwa kerajaan Jambi didirikan kembali sekitar pertengahan abad ke-15 M dengan rajanya seorang wanita bergelar Putri Pinang Masak, namun struktur kesultanan baru terbentuk penuh di awal abad ke-17 M.[133]

The Royal Animal Seals of Jambi," dalam *Seals - Making and Marking Connections across the Medieval World*, ed. oleh Brigitte Bedos-Rezak dan Carol Symes (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019), 73–98, https://doi.org/10.1017/9781641892575.004.

132 Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512-1515, and the Book of Francisco Rodrigues Volume II*.

133 Elsbeth Locher-Scholten, *Sumatran Sultanate and Colonial State: Jambi and the Rise of Dutch Imperialism, 1830-1907* (Ithaca, N.Y: Cornell University

Sumber-sumber Melayu mencatat Panembahan Jambi yang pertama memeluk Islam adalah Panembahan Kota Baru (berkuasa akhir 1500 M), diikuti oleh menantunya yang bergelar Sultan Abdul Kahar sekitar tahun 1615 M. Sultan Abdul Kahar disebut sebagai putra raja Kedah yang diangkat menjadi Sultan Jambi pertama. Dengan pengangkatan Sultan tersebut, Jambi secara resmi menjadi kesultanan Islam yang sejajar dengan kerajaan-kerajaan Melayu Islam lainnya.

Struktur pemerintahan Kesultanan Jambi serupa dengan pola Melayu-Islam, yaitu raja bergelar Sultan didampingi pembesar (Orang Empat, Orang Delapan, dsb.), dengan basis ekonomi perdagangan. Wilayah Jambi sangat subur dan dilalui Sungai Batanghari yang panjang, sehingga cocok untuk ekonomi agraris sekaligus akses perdagangan. Komoditas utama Jambi pada abad ke-17 M adalah lada dan hasil hutan seperti getah dan lilin.[134] Pertumbuhan perdagangan lada mendongkrak kemakmuran Jambi. Bahkan catatan VOC menyebut "pada 1616 M Jambi adalah pelabuhan terkaya kedua di Sumatra setelah Aceh", dan menjelang 1670 M kekayaan Jambi sebanding dengan Johor dan Palembang.[135] Pada masa kejayaannya di awal abad ke-17 M, Jambi termasuk tiga kekuatan dominan di kawasan Selat Malaka.[136] Keberhasilan ini tidak lepas dari strategi politik-ekonomi para Sultan Jambi: mereka menguasai distribusi lada dari pedalaman (termasuk melibatkan para petani Minangkabau di hulu) dan menjalin hubungan dagang dengan bangsa Eropa. Tahun 1615 M, VOC Belanda mulai berdagang di Jambi pada masa Sultan Abdul Kahar, membeli lada secara tetap.[137] Sultan-sultan selanjutnya, seperti Sultan Abdul

---

Press, 2010).

134 Barbara Watson Andaya, "The Cloth Trade in Jambi and Palembang Society during the Seventeenth and Eighteenth Centuries," *Indonesia*, no. 48 (1989): 27–46, https://doi.org/10.2307/3351265.

135 Andaya, "The Cloth Trade in Jambi and Palembang Society during the Seventeenth and Eighteenth Centuries."

136 Locher-Scholten, *The Establishment of Colonial Rule in Jambi: The Dual Strand of Politics and Economics*.

137 Andaya, "The Cloth Trade in Jambi and Palembang Society during the Seventeenth and Eighteenth Centuries."

Muhyi, bahkan bersekutu dengan VOC dalam peperangan melawan Johor. Perjanjian dagang dan politik dengan VOC memberi Jambi keunggulan sementara—VOC membantu Jambi mengalahkan Johor sekitar 1640-an—namun dengan konsekuensi Jambi harus menerima monopoli VOC atas pembelian lada.[138] Interaksi ini menunjukkan bahwa Jambi sangat terhubung dengan arus perdagangan global pada masa itu dan menjadi pemasok penting lada bagi pasar dunia, setidaknya melalui perantaraan VOC ataupun pedagang lintas bangsa.

Secara regional, Jambi juga memainkan politik keseimbangan kekuatan. Sultan Jambi kerap berhadapan dengan Aceh maupun Mataram. Sultan Jambi turut serta dalam aliansi beberapa negeri Melayu menentang ekspansi Sultan Iskandar Muda dari Aceh sekitar tahun 1620-an.[139] Aliansi ini kemungkinan melibatkan Johor dan mungkin Palembang, yang sama-sama terancam oleh agresi Aceh. Selain itu, pada akhir 1620 M, Sultan Agung dari Mataram mencoba menaklukkan Sumatra Selatan dan berhasil menundukkan Palembang untuk sementara waktu. Jambi pun dipaksa mengakui vasalitas Mataram. Namun demikian, Jambi menolak tunduk di bawah kedaulatan Mataram dan justru bekerjasama dengan Belanda untuk menahan ekspansi Jawa.[140] Dengan demikian, Jambi berhasil menjaga kedaulatannya di tengah ancaman dua raksasa, Aceh dan Mataram, dengan memanfaatkan keberpihakan kekuatan Belanda VOC. Sikap politik Sultan Jambi ini menegaskan identitas Jambi sebagai kerajaan Melayu-Islam merdeka.

Dari segi hubungan dengan dunia Islam luas, jejak Jambi tidak sekuat Aceh. Namun, sebagai bagian dari jaringan Melayu, Jambi tentu terhubung dengan dunia Islam di Semenanjung dan dunia Lautan

---

138 Locher-Scholten, *Sumatran Sultanate and Colonial State: Jambi and the Rise of Dutch Imperialism, 1830-1907*.

139 Iskandar Zakaria, *Penelitian dan Pengkajian Naskah Kuno Daerah Jambi I* (Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1989).

140 Britannica, "Jambi," Februari 2016, https://www.britannica.com/place/Jambi-province-Indonesia.

Indian. Beberapa Sultan Jambi memiliki hubungan kekerabatan lintas Selat Malaka, contohnya pendiri dinasti Sultan Jambi berasal dari Kedah. Hubungan intelektual atau keulamaan tidak banyak tercatat pada periode ini, namun mengingat pada abad 19 M muncul ulama Jambi yang belajar ke Mekah, dapat diasumsikan benih hubungan ke Timur Tengah sudah dimulai setidaknya akhir abad 17 M. Sementara itu, tercatat juga kehadiran komunitas Arab dan India Muslim hadir di kota dagang Jambi. Secara kultural, masuknya Islam pun turut mengubah tata pemerintahan Jambi. Hukum Islam (syariat), misalnya, mulai diterapkan berdampingan dengan hukum adat Melayu, gelar-gelar seperti Sultan, Sayyid, dan penggunaan aksara Arab (Jawi) menjadi lumrah di dokumen istana.[141] Transformasi Jambi dari bekas pusat Melayu Buddha menjadi kesultanan Islam pada abad ke-17 M merupakan contoh nyata bagaimana proses Islamisasi mengubah lanskap politik Sumatera.

2. Kesultanan Palembang

Sebelum terbentuknya Kesultanan Palembang (1659-1823 M), perlu dijelaskan sedikit tentang masuknya Islam ke Palembang. Islamisasi di wilayah ini terjadi secara bertahap melalui jalur perdagangan dan migrasi. Sejak abad ke-13 M, pantai utara Sumatra telah menjadi gerbang awal Islam di Nusantara melalui pedagang Gujarat, Persia, dan Tiongkok.[142] Palembang, sebagai pelabuhan strategis di Selat Malaka, berhubungan dengan pedagang Muslim.[143] Bahkan, catatan Tiongkok menyebut adanya komunitas Muslim

141 Bella Wahyuni dan Dennys Pradita, "The Influence of Islam in Local Historiography in Jambi in the XVIII Century," *Journal of Islamic History and Manuscript* 1, no. 2 (Desember 2022): 141–58, https://doi.org/10.24090/jihm.v1i2.6959.

142 Kong Yuanzhi, "On the Relationship between Cheng Ho and Islam in Southeast Asia," *Kyoto Review of Southeast Asia*, Agustus 2008, https://kyotoreview.org/issue-10/on-the-relationship-between-cheng-ho-and-islam-in-southeast-asia/.

143 Pierre-Yves Manguin, "Palembang and Sriwijaya: An Early Malay Harbour-City Rediscovered," *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 66, no. 1 (264) (1993): 23–46.

Tionghoa awal di Palembang.[144] Pada tahun 1407, Laksamana Muslim Tiongkok Zheng He (Cheng Ho) menumpas perompak Tionghoa non-Muslim yang menguasai Palembang dan mengangkat seorang pemimpin Tionghoa Muslim, Shi Jinqing, sebagai penguasa Palembang di bawah perlindungan dinasti Ming.[145] Tindakan ini menunjukkan jejak Islam awal, meski kekuasaan formal masih belum sepenuhnya berlandaskan Islam.

Gelombang Islamisasi kian terasa seiring melemahnya pengaruh Majapahit. Menurut catatan lokal, pada akhir abad ke-15 M penduduk Palembang sudah banyak yang memeluk Islam.[146] Seorang pembesar Majapahit, Arya Damar atau Ario Damar, ditunjuk sebagai Adipati Palembang pada masa Majapahit terakhir. Ia sendiri diyakini kemudian masuk Islam dan dikenal dengan nama Ario Abdillah (Arya Dillah). Kisah tradisional menyebut Arya Dillah menerima hadiah seorang putri Tionghoa Muslim dari Raja Majapahit terakhir, Prabu Kertabumi.[147] Dari putri inilah lahir Raden Fatah di Palembang, seorang anak yang dididik dengan ajaran Islam oleh Arya Dillah. Raden Fatah tumbuh menjadi pemuda Muslim terpelajar, dan kelak memainkan peran kunci dalam sejarah Jawa. Setelah keruntuhan Majapahit sekitar akhir abad ke-15 M, Raden Fatah kembali ke Jawa dan oleh Walisongo diangkat menjadi penguasa baru di Demak, mendirikan Kesultanan Demak sekitar tahun 1481 M. Menariknya, gelar kerajaan Raden Fatah mencantumkan unsur Palembang—*Senapati Jimbun Ngabdurrahman Panembahan Palembang Sayidin Panatagama*—yang merefleksikan asal-usulnya dan peran Palembang dalam proses Islamisasi politik di Jawa.[148]

---

144 Gungwu, "The Opening of Relations between Cina and Malacca, 1403-05"; Yuanzhi, "On the Relationship between Cheng Ho and Islam in Southeast Asia."

145 Tan Ta Sen, *Cheng Ho and Islam in Southeast Asia* (Singapore: ISEAS-Yusof Ishak Institute, 2009).

146 Djohan Hanafiah, *Perang Palembang 1819-1821* (Palembang: Parawisata Jasa Utama, 1986).

147 Djohan Hanafiah, *Melayu-Jawa: Citra Budaya dan Sejarah Palembang* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995).

148 Hanafiah, *Melayu-Jawa: Citra Budaya dan Sejarah Palembang*.

Dengan berdirinya Demak, Palembang menjadi bagian dari jaringan politik Islam di Nusantara. Demak menganggap Palembang sebagai wilayah pengaruhnya, mengingat peran Palembang dalam membantu pendirian Demak. Tokoh-tokoh Demak dikirim untuk memerintah Palembang: setelah Arya Dillah wafat pada 1528, putra Sultan Demak Pati Unus yaitu Pangeran Sido Ing Lautan ditunjuk sebagai wakil Demak di Palembang. Sepeninggalnya, digantikan oleh putranya, Kiai Gede ing Suro (Ki Gede Ing Suro).[149]

Pembentukan Kesultanan Palembang sebagai entitas berdaulat baru terjadi ketika pengaruh Mataram melemah pada pertengahan abad ke-17 M. Ki Gede Ing Suro dan keturunannya memerintah Palembang secara semi-otonom, tetapi tetap menghormati otoritas Jawa. Situasi berubah pada masa pemerintahan Pangeran Ki Mas Hindi (juga dikenal sebagai Kimas Endi atau Kimas Cinde). Ia adalah cicit politik dari trah Ki Gede Ing Suro yang berkuasa di pertengahan abad ke-17 M. Pada tahun 1659 M, Ki Mas Hindi memproklamasikan kemerdekaan Palembang dengan memutuskan hubungan vasal dengan Kesultanan Mataram.[150] Tindakan ini menandai berdirinya Kesultanan Palembang Darussalam sebagai kerajaan Islam berdaulat. Ki Mas Hindi naik takhta dengan gelar penuh "Pangeran Ratu Kimas Hindi Sri Susuhunan Abdurrahman Candiwalang Khalifatul Mukminin Sayyidul Imam". Gelar ini menegaskan posisinya sebagai Sultan Palembang pertama (memerintah ±1659–1706 M) dan mengandung gelar keagamaan *Khalifatullah* (wakil Tuhan) yang menunjukkan legitimasi Islam. Ia dikenal sebagai Susuhunan Abdurrahman, pendiri dinasti kesultanan Palembang.

Perubahan struktur kekuasaan pun berlangsung. Sebagai sultan, Abdurrahman Kandas (Susuhunan Abdurrahman) membangun sistem pemerintahan bercorak Melayu-Islam, agak berbeda dari pola feodal Jawa sebelumnya. Bahasa pengadilan dan adat istiadat diistilahkan condong ke tradisi Melayu, menyesuaikan dengan

149 Nawiyanto dan Eko Crys Endrayadi, *Kesultanan Palembang Darussalam: Sejarah Dan Budayanya* (Jember: Tarutama Nusantara, 2016).

150 Hanafiah, *Melayu-Jawa: Citra Budaya dan Sejarah Palembang*, 122–23.

ajaran Islam. Hal ini tampak dari penggunaan gelar-gelar Melayu bagi bangsawan dan lembaga Islam seperti jabatan kadi (*qāḍī*) atau ulama istana yang mulai berperan. Ibu kota kesultanan dipusatkan di keraton Kuto Gawang, sebuah kota benteng yang dibangun di tepi Sungai Musi.

Meski demikian, sebagaimana kekuasaan di berbagai wilayah di dunia, Kesultanan Palembang yang baru berdiri pun harus menghadapi berbagai tantangan eksternal, yang pada gilirannya turut memengaruhi struktur pertahanan dan diplomasi kekuasaannya. Beberapa kerajaan tetangga seperti Banten, Jambi, hingga Aceh sempat menjadi ancaman bagi eksistensi Palembang. Para sultan Palembang memperkuat angkatan laut dan membangun sekutu seperlunya untuk bertahan. Pada sisi lain, Belanda (VOC) mulai terlibat di Palembang dengan mendirikan pos dagang pada 1619 dan memperoleh monopoli dagang lada tahun 1642 M. Ketegangan memuncak ketika terjadi insiden penyerangan kapal Belanda oleh orang Palembang tahun 1657 M, sehingga VOC melancarkan ekspedisi militer tahun 1659 M yang menghancurkan Kuto Gawang dan membumihanguskan ibu kota. Sultan Abdurrahman terpaksa memindahkan pusat istana ke lokasi baru (Beringin Janggut) pasca-1659 M.[151] Meskipun Palembang berhasil bangkit kembali, peristiwa ini menegaskan bahwa struktur kekuasaan Kesultanan Palembang harus beradaptasi di tengah tekanan kolonial, sembari tetap berlandaskan legitimasi Islam.

Dari sisi ekonomi, Palembang sejak lama merupakan pelabuhan kosmopolitan yang dikunjungi pedagang dari berbagai negeri. Catatan kolonial dan sejarawan mencatat Palembang sebagai pusat perdagangan lada yang penting di Sumatra bagian Selatan.[152] Komoditas seperti lada, hasil hutan, emas, kain, dan timah diperdagangkan melalui Palembang ke pasar internasional. Palembang menjalin kontak dagang dengan Kesultanan Banten—

151 Hanafiah, *Perang Palembang 1819-1821*.

152 Andaya, "The Cloth Trade in Jambi and Palembang Society during the Seventeenth and Eighteenth Centuries."

yang pada saat itu adalah pusat lada di Jawa bagian Barat—dan juga berdagang langsung dengan pedagang India, Arab, dan Tiongkok. Bahkan hingga periode modern awal, Palembang aktif mengekspor hasil bumi ke Semenanjung Malaya, Thailand, Tiongkok, dan berbagai pelabuhan Nusantara. Jaringan perdagangan ini otomatis membawa pengaruh dan jejaring dunia Islam: para saudagar Muslim dari Gujarat, Coromandel, Arab, dan Persia kemungkinan singgah di Palembang, mendirikan komunitas, dan menyebarkan praktik Islam. Kehadiran komunitas pedagang asing ini diakomodasi oleh pihak kesultanan dengan menempatkan mereka di seberang Ulu (berhadapan dengan pusat kota) seperti disebut sebelumnya, yang menunjukkan adanya komunitas internasional—termasuk komunitas Muslim—di Palembang.

Maka tidak mengherankan bila Palembang juga terhubung dengan dunia Islam. Pada awal abad ke-17 M, tercatat migrasi beberapa keluarga sayyid Arab ke Palembang. Azra mencatat bahwa para habib (sayyid) dari Hadramaut mulai datang dan menetap di pesisir Sumatra, termasuk Palembang, pada periode itu.[153] Mereka berperan sebagai ulama dan perantara hubungan dengan Timur Tengah. Kehadiran ulama Arab ini berlanjut dan mencapai puncaknya pada abad ke-18 M, ketika Palembang melahirkan cendekiawan Muslim terkemuka seperti Sheikh Abdul Shamad al-Palembani (Abd al-Shamad al-Palimbani). Abdul Shamad adalah putra seorang sayyid Arab yang lahir di Palembang sekitar 1704 M, lalu menuntut ilmu di Mekah dan menjadi ulama terkenal di Timur Tengah. Meski tokoh ini di abad ke-18 M, kemunculannya merupakan buah dari jaringan keilmuan dan haji yang telah tumbuh sejak abad ke-17 M. Dapat disimpulkan bahwa para bangsawan dan ulama Palembang sejak akhir abad ke-17 M mulai aktif berpartisipasi dalam ibadah haji dan menimba ilmu di pusat-pusat Islam seperti Mekkah, Madinah, dan Yaman, serta menjalin persaudaraan dengan ulama dari India dan

153 Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*.

dunia Melayu lainnya. Jaringan haji ini tidak hanya memperdalam pemahaman keislaman di Palembang, tetapi juga mengokohkan hubungan Palembang dengan *dār al-Islām* di level global.

Selain Timur Tengah, hubungan dengan pusat-pusat Islam di India juga tercermin dalam tradisi intelektual Palembang. Tarekat sufi dan kitab-kitab fikih dari India dan Persia mencapai Palembang melalui Aceh dan Jawa.[154] Kesultanan Palembang diketahui menjalin hubungan baik dengan Aceh, terutama karena Aceh pada abad ke-17 M adalah pusat pengajian Islam dan jalur keberangkatan haji. Meskipun Aceh pernah mengancam Palembang secara politik, hubungan kultural-religius tetap terjalin misalnya melalui ulama Aceh yang datang ke Palembang atau sebaliknya.[155]

E. PEMBENTUKAN KESULTANAN DI JAWA: DARI PESISIR KE PEDALAMAN

Proses historis yang berlangsung di Sumatra setelah Portugis menguasai Malaka juga terjadi di Jawa. Institusi kota-dagang, yang sudah lama terbentuk sejak abad ke-14 M dengan karakter kosmopolit, mulai berubah menjadi kerajaan dengan kekuatan yang besar. Para pedagang Muslim, yang menjadi elite terkemuka kota-dagang di sepanjang pantai utara, berkontribusi besar dalam proses transformasi pusat perdagangan tersebut di sejumlah wilayah di Jawa. Berasal dari tanah Arab yang terjalin dalam arus dagang melalui Samudera Hindia, elite kota-dagang tersebut tampil sebagai "kelas menengah" yang mengubah modal ekonomi yang terakumulasi menjadi kekuatan politik. Proses ini berlangsung sejalan dengan meningkatnya volume perdagangan rempah setelah

154 Ahmad Syukri dan Mohammad Nabil Almunawar, "Religious and Economic Contributions of Sayyid Hadhrami in Palembang During the 18th – 21st Centuries," *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage* 13, no. 2 (Desember 2024): 2, https://doi.org/10.31291/hn.v13i2.751.

155 Herlina, "Knowledge Transmission of Palembang Islamic Ulama During Palembang Soultanate to Colonial Era," *Journal of Malay Islamic Studies* 3, no. 1 (Januari 1970): 17–28, https://doi.org/10.19109/jmis.v3i1.4570.

dikuasainya Malaka oleh Portugis pada 1511 M, yang menjadikan pantai utara Jawa berperan penting dalam lalu lintas perdagangan berskala internasional dari barat ke Maluku dan sebaliknya.

Di saat yang bersamaan, pada pertengahan akhir abad ke-15 M, Majapahit—kerajaan Hindu-Jawa terbesar di Nusantara—mengalami kemunduran akibat konflik internal dinasti dan melemahnya kontrol atas daerah-daerah pesisir. Perang saudara di antara elit Majapahit—dikenal juga dengan nama Perang Paragreg—dalam memperebutkan takhta pasca wafatnya Raja Hayam Wuruk membuat stabilitas internal Majapahit melemah. Majapahit sesungguhnya telah berupaya mempertahankan otoritas atas vasal-vasal di kawasan pesisir yang mulai otonom. Catatan Tomé Pires dalam *Suma Oriental* memberi kesan bahwa kekuatan nyata di Jawa sekitar tahun 1500 bukan lagi terpusat pada raja Majapahit, melainkan pada para penguasa lokal dan bangsawan yang semi-otonom.[156] Pires menyebut sosok "Guste Pate" (kemungkinan maksudnya *Gusti Pati*), semacam mangkubumi atau wazir, yang mengendalikan Jawa bagian pedalaman dan memastikan para bupati pesisir tetap mengakui raja Majapahit.[157] Namun, pengaruh Majapahit terus surut seiring bangkitnya kekuatan baru di pesisir yang dipimpin oleh elite Muslim.

Salah satu kekuatan Muslim yang tampak menonjol kala itu adalah Demak, sebuah kerajaan Jawa pertama yang muncul pada akhir abad ke-16 M. Kehadirannya menandai proses transformasi bandar dagang menjadi sebuah institusi politik di mana kekuasaan terkonsentrasi di tangan seorang raja. Proses ini tentu memiliki dasar yang kuat pada letak geografis Demak yang sangat strategis dalam jalur perdagangan yang ramai di sepanjang pantai utara Jawa. Karena itu, Demak menjadi bagian dari dinamika ekonomi

156 Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512-1515, and the Book of Francisco Rodrigues Volume II*.

157 de Graaf dan Pigeaud, *Kerajaan Islam Pertama di Jawa: Tinjauan Sejarah Politik Abad XVI*.

maritim dengan budaya Islam kosmopolit. Banyak pedagang Muslim mancanegara datang dan membuat transaksi ekonomi di kerajaan tersebut, yang sekaligus berimplikasi pada proses Islamisasi. Tidak hanya itu, kerajaan tersebut juga memiliki akses ke wilayah pedalaman penghasil padi, yang menjadi tambahan basis kekuatan untuk bisa berkembang sebagai satu kerajaan.

Begitu juga dalam konteks historiografi, Demak sekaligus menjadi pertanda permulaan periode Islam dalam sejarah Jawa. Raden Patah adalah raja pertama kerajaan tersebut. Tentu tidak mudah untuk menjelaskan siapa Raden Patah. Sumber-sumber Jawa, sebagaimana dikatakan de Graaf dan Pigeaud, sangat bias Mataram dan karena itu pembahasan tentang kerajaan Demak penuh dengan legenda yang menghubungkan kerajaan tersebut dengan runtuhnya Majapahit dari zaman pra-Islam. Dalam kerangka itu, Raden Patah digambarkan sebagai putra dari raja terakhir Majapahit, Brawijaya.[158] Gagasan ini dikemukakan untuk mendukung tradisi Jawa yang menekankan keberlanjutan sejarah (historical continuity) dalam kaitannya dengan kemunculan Demak, yakni bahwa Kerajaan Islam Demak merupakan pewaris langsung Majapahit. Demak berkembang pesat pada masa pemerintahan raja ketiganya, Trenggana (r. 1505–1518 M dan 1521–1546 M). Ia menaklukkan ibu kota Majapahit di Kediri pada tahun 1527 M,[159] yang menandai berdirinya kekuatan politik Islam di Jawa sekaligus menggantikan kerajaan Hindu-Buddha.

Selain itu, prinsip egalitarianisme dalam Islam—tidak seperti sistem kasta dalam Hindu-Budha—membentuk solidaritas sosial yang kuat di antara para pedagang, dan membuka jalan bagi integrasi mereka ke dalam berbagai komunitas lokal.[160] Karenanya, komunitas-komunitas Muslim tumbuh pesat di pesisir, dan kekuatan

158 de Graaf dan Pigeaud, *Islamic States in Java 1500–1700: A Summary, Bibliography, and Index*, 38–39.

159 de Graaf dan Pigeaud, *Islamic States in Java 1500–1700: A Summary, Bibliography, and Index*, 58–67.

160 W. Wertheim, *Indonesian Society in Transition: A Study of Social Change*, 2 ed. (Amsterdam: Hoeve, 1969), 193–96.

Gambar 3.4 Masjid Demak.
Sumber: Koleksi Balai Pelestarian Kebudayaan Jawa Tengah.

politik dan ekonomi tercipta di tangan mereka, sementara kerajaan Majapahit Hindu-Budha di pedalaman Jawa runtuh.[161]

Pasca runtuhnya Dinasti Demak, panggung politik Jawa mengalami fragmentasi sebelum munculnya sentralisasi baru. Arya Penangsang di Jipang berusaha mengambil alih hegemoni Demak, namun ia mendapat perlawanan dari Jaka Tingkir (Hadiwijaya), menantu Sultan Trenggana dan bupati Pajang. Dalam pertarungan tahun 1549 M, Arya Penangsang berhasil ditumpas oleh Jaka Tingkir dengan bantuan para bangsawan terkemuka, termasuk Ki Ageng Pemanahan dan Ki Juru Martani. Kematian Penangsang menandai berakhirnya garis keturunan langsung Raden Patah dalam perebutan takhta dan sekaligus mengakhiri eksistensi Kesultanan Demak sebagai entitas berdaulat.

Jaka Tingkir kemudian memindahkan pusat kekuasaan dari Demak (pesisir) ke Pajang (pedalaman dekat wilayah Surakarta sekarang). Ia naik takhta sebagai Sultan Pajang dengan gelar Sultan Hadiwijaya sekitar 1549 M. Keputusan memindahkan ibu kota ke pedalaman mencerminkan perubahan orientasi: dari kerajaan maritim ke kerajaan agraris interior. Menurut sumber babad dan ditopang catatan kolonial, Hadiwijaya bahkan memindahkan pusaka mahkota Majapahit beserta harta kerajaan Demak ke Pajang sebagai simbol pewarisan legitimasi.[162] Hal ini memperkuat klaim Pajang sebagai penerus baik tradisi Majapahit maupun Demak. Sanusi Pane, dalam analisisnya, menyebut pemindahan mahkota Majapahit ke Pajang ini sebagai upaya Hadiwijaya menjembatani "kerajaan lama" dengan Islam di Jawa. Pajang berusaha mengawinkan warisan politik Majapahit dengan tatanan Islam yang telah dibangun Demak.

Pada masa Pajang (1549–1582 M), praktis hampir seluruh Jawa Tengah dan Timur berada di bawah satu payung kekuasaan

---

161 Hermanus Johannes de Graaf, *De Regering Van Sultan Agung, Vorst Van Mataram (1613-1645) En Die Van Zijn Voorganger Panembahan Séda-Ing-Krapjak (1601-1613)* (Leiden: Brill, 1958), 26–27.

162 de Graaf dan Pigeaud, *Kerajaan Islam Pertama di Jawa: Tinjauan Sejarah Politik Abad XVI*.

lagi. Daerah-daerah vasal Demak seperti Tuban, Gresik, Surabaya, Pasuruan di Jawa Timur, serta wilayah pedalaman (Madiun, Ponorogo, Pajang sendiri, dan bahkan daerah Mataram yang saat itu masih berupa hutan yang mulai dibuka) diadministrasi oleh para bupati (adipati) yang tunduk pada Pajang. Dengan kata lain, Sultan Hadiwijaya berhasil menyatukan kembali banyak bekas wilayah Demak di bawah kontrol Pajang, menjaga kesinambungan politik Jawa setelah kekacauan perang saudara.

Hal yang menarik adalah bahwa era Pajang memperlihatkan proses akulturasi keagamaan yang semakin mendalam. Sementara Demak didirikan oleh figur yang masih berdarah Majapahit dan didampingi para wali, di Pajang pengaruh tradisi pra-Islam tetap bertahan secara lebih subtil. Sumber-sumber menyebut bahwa praktik keagamaan di era Pajang semakin bersifat sinkretis: ajaran mistik Islam (tasawuf) semakin menyerap elemen-elemen tradisi Hindu-Buddha Jawa, termasuk aspek tasawuf yang beririsan dengan mistisisme tantrik Buddhis.[163] Para pujangga kraton Pajang mengadaptasi epos Hindu (Mahabharata dan Ramayana) menjadi cerita wayang bernafaskan Islam, misalnya menambahkan tokoh Punakawan dengan nilai sufistik. Ricklefs menunjukkan bahwa di era Pajang inilah banyak bentuk ritus dan budaya istana Islam-Jawa lahir, yang kelak menjadi ciri khas Mataram dan keraton-keraton penerusnya.[164] Dengan demikian, secara religius Pajang menjadi semacam jembatan kebudayaan lewat pelestarian unsur lama sekaligus memberi warna Islam yang kental.

Namun, stabilitas Pajang tidak bertahan lama. Menjelang akhir pemerintahannya, Sultan Hadiwijaya menghadapi persoalan suksesi yang rumit. Putra mahkota Pajang, Pangeran Benowo, dianggap lemah posisinya. Sementara itu, kekuatan baru mulai tumbuh di alas Mentaok (daerah hutan di Mataram), yang diberikan Hadiwijaya

163 de Graaf dan Pigeaud, *Kerajaan Islam Pertama di Jawa: Tinjauan Sejarah Politik Abad XVI*.

164 Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*.

kepada Ki Ageng Pamanahan sebagai hadiah atas jasa mengalahkan Arya Penangsang pada 1558 M.[165] Ki Ageng Pamanahan membuka hutan tersebut menjadi pemukiman Mataram, dan putranya Danang Sutawijaya (diasuh Hadiwijaya sebagai anak angkat) tumbuh menjadi sosok ambisius. Sutawijaya di kemudian hari dikenal sebagai Senapati Ingalaga (*Panembahan Senapati*), pendiri Kesultanan Mataram Islam. Hubungan Hadiwijaya dan Sutawijaya awalnya adalah hubungan ayah-anak angkat. Sultan Pajang bahkan mengangkat Sutawijaya sebagai kepala prajurit dan urusan religi di Pajang pada 1575 M. Tetapi, Sutawijaya diam-diam membangun kekuatan di Mataram dan menyiapkan pemberontakan untuk merebut hegemoni.

Pun demikian, Pasukan Pajang yang dikirim Hadiwijaya justru kalah berulang kali melawan laskar Mataram yang tangguh. Sultan Hadiwijaya wafat pada tahun 1582 M – sumber kolonial menyebutkan ia mangkat tak lama setelah menderita kekalahan militer, kemungkinan luka atau *shock* akibat pemberontakan tersebut. Sepeninggal Hadiwijaya, Pajang praktis runtuh sebagai kekuatan pusat. Pangeran Benowo menyerahkan kekuasaan kepada Sutawijaya demi menghindari pertumpahan darah lebih lanjut. Dengan demikian, pada awal dasawarsa 1580-an tongkat estafet kepemimpinan Jawa kembali berpindah: dari Pajang ke tangan dinasti Mataram yang baru naik.

Berdirinya Kerajaan Mataram Islam di pedalaman Jawa Tengah (sekitar Kota Gede, Yogyakarta) mengawali fase baru hegemoni politik Jawa pada akhir abad ke-16 M hingga abad ke-17 M. Danang Sutawijaya bergelar *Panembahan Senapati Ingalaga* (berkuasa ±1584–1601 M) menjadi raja pertama. Pemilihan gelar "Panembahan" dan "Senapati" menarik untuk dicatat: alih-alih langsung menyematkan gelar "Sultan" yang bernuansa Islam Timur Tengah, Sutawijaya memilih gelar Jawa tradisional Panembahan (arti harfiahnya "yang dipertuan/yang disembah") dan Senapati

165 de Graaf dan Pigeaud, *Kerajaan Islam Pertama di Jawa: Tinjauan Sejarah Politik Abad XVI*.

Ingalaga ("panglima perang di medan laga"). Hal ini mencerminkan kesinambungan elemen lokal dalam struktur kerajaan baru, Mataram menampilkan diri sebagai penerus konsep kemonarkian Jawa kuno, namun dengan spirit Islam. Baru cucunya, yaitu Sultan Agung (bertakhta 1613–1645 M), yang secara resmi mengambil gelar "Sultan", setelah memperkokoh kedudukan Mataram dan bahkan memperoleh pengakuan simbolis dari Tanah Suci Mekah.

Secara politik, di bawah Panembahan Senapati dan penggantinya, Mataram giat memperluas wilayah kekuasaannya, melanjutkan proses unifikasi Jawa yang sempat terputus. Senapati menaklukkan sisa-sisa kadipaten yang tidak tunduk: Madiun dan Ponorogo ditaklukkan sekitar 1590an, lalu Semarang, Pajang (yang telah diserahkan), dan sebagian wilayah Jawa Timur barat. Penerus Senapati, yaitu putranya Mas Jolang (*Panembahan Seda ing Krapyak*, berkuasa 1601–1613 M), dan terutama cucunya Sultan Agung, menaklukkan kadipaten-kadipaten besar di Jawa Timur yang lebih jauh seperti Pajang yang tersisa, Pasuruan, Tuban, hingga Surabaya (ditaklukkan 1625 M).[166] Sultan Agung pada puncaknya berhasil menguasai hampir seluruh Jawa kecuali Banten dan Batavia. Dengan demikian, Mataram di era Sultan Agung menjadi imperium agraris terkuat sejak Majapahit, bahkan diibaratkan oleh sebagian sejarawan sebagai "Majapahit Baru". Memang, terdapat kesadaran dalam dinasti Mataram untuk mengklaim meneruskan kebesaran Majapahit: misalnya Sultan Agung mengadopsi kalender Jawa Islam (tahun 1633 M Masehi, mengganti kalender Saka) yang menyinkronkan kalender Hijriyah dengan daur penanggalan Jawa, seolah mengukuhkan sintesis budaya lama dan baru dalam kerajaannya.

Pada dimensi religius, Kerajaan Mataram melanjutkan pola sinkretisme yang telah berkembang. Para raja Mataram termasuk Sultan Agung dikenal patron seni dan mistisisme. *Babad Tanah Jawi* menuturkan bahwa Panembahan Senapati memperoleh legitimasi

166 de Graaf dan Pigeaud, *Kerajaan Islam Pertama di Jawa: Tinjauan Sejarah Politik Abad XVI*.

spiritual lewat pertemuannya dengan Nyai Roro Kidul (Ratu Kidul), penguasa lelembut Laut Selatan, yang bersekutu dengannya untuk melindungi Mataram. Mitos ini mengandung simbolisme: raja Mataram mengklaim otoritas bukan hanya duniawi, tetapi juga alam halus, suatu konsep yang sesuai dengan kosmologi Jawa lama. Di sisi lain, Senapati tetap seorang Muslim yang taat pada zahirnya; ia mendirikan masjid dan mendukung pendidikan Islam. Kombinasi klaim kejawen (Jawa mistik) dengan Islam ini menegaskan corak "Islam Jawa" yang khas di Mataram—sering disebut oleh Ricklefs sebagai "mistik sinkretis" (*mystic synthesis*) antara tasawuf Islam dan spiritualitas Jawa pra-Islam (Hindu-Buddha dan animisme lokal).[167] Sultan Agung kemudian memperkuat sintesis ini: ia mendalami ilmu tasawuf dengan guru-guru seperti Syaikh Nurullah (di Cirebon) dan juga mengutus utusan ke Mekah untuk mendapatkan legitimasi keagamaan berupa gelar "Sultan" dari Syarif Mekah pada 1641 M. Namun, di dalam negeri Sultan Agung juga dikenal menjaga tradisi Jawa – ia menyusun karya sastra *Serat Sastra Gending* yang sarat nuansa sufisme dan filosofi Jawa. Dengan demikian, Mataram memberikan model bagaimana sebuah kerajaan Islam dapat memadukan syariat dan budaya lokal.

Kerajaan-kerajaan lain yang memiliki peran penting adalah Banten dan Cirebon di Jawa Barat. Berdirinya dua kerajaan ini erat hubungannya dengan Sunan Gunung Jati (wafat 1570 M), seorang ulama terkenal dan salah seorang wali sembilan di Jawa.[168] Nurullah, nama asli Sunan Gunung Jati, memulai kariernya sebagai seorang penasihat politik untuk Trenggana. Dia disebut-sebut menjadi aktor utama di balik ekspansi militer Demak untuk mengambil

---

167 Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*.

168 Sembilan wali (*wali sanga*) memiliki arti penting dalam kebudayaan Jawa sebagai ulama atau orang suci, yang berperan dalam mengkonversi masyarakat Jawa ke dalam Islam. Jumlah orang suci yang sembilan tadi kemungkinan besar dihubungkan dengan keyakinan kosmologis Hindu-Jawa di mana sembilan merupakan angka penting merujuk pada sembilan tempat dari sembilan dewa pelindung yang menguasai arah-arah mata angin pada kompas dalam sistem kosmologi tua.

alih Banten dari raja lokal Pajajaran. Tidak lama kemudian, sekitar tahun 1552 M, dia pindah ke Cirebon untuk memperluas kekuasaan politik Islam di pantai utara Jawa. Di sini, dia memerintah Cirebon sebagai kerajaan Islam tersendiri, dan menjadikannya sebagai pusat penyebaran Islam ke berbagai daerah di Jawa Barat.[169]

Di bagian Timur Jawa, Giri-Gresik muncul sebagai sebuah kerajaan Islam terkemuka sekaligus sebagai pelabuhan penting dalam jaringan perdagangan internasional. Tomé Pires menggambarkan Giri-Gresik sebagai "mutiara Jawa di antara bandar-bandar perdagangan[170]", mengindikasikan perannya yang penting sebagai sebuah pusat perdagangan sekaligus sebagai sebuah pusat Islam. Giri adalah tempat Sunan Giri, seorang ulama terkenal dan salah seorang wali sembilan di Jawa, yang kemudian menjadi raja Gresik. Maka, Giri-Gresik berkembang sebagai sebuah kerajaan dengan ulama sebagai penguasa (*priester-vorstendom*). Kerajaan ini mencapai puncak kemajuannya di bawah pemerintahan Sunan Prapen (±1548-1605 M).[171] Selama periode ini, Giri-Gresik menjadi pusat Islamisasi di bagian timur Nusantara. Lombok di Nusa Tenggara, Makassar di Sulawesi Selatan, dan Hitu di Maluku adalah beberapa wilayah di bawah pengaruh Giri-Gresik.[172]

Letak Giri-Gresik di belahan timur Jawa memberi kesempatan bagi Sunan Prapen untuk mengkonsolidasikan kekuatan politiknya yang berbasis agama. Kemunculan kerajaan Mataram dengan kekuatan politiknya yang sangat potensial, karena letak geografisnya

---

169 Merle Calvin Ricklefs, *The Seen & Unseen Worlds in Java, 1726-1749* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1998), 56–57; de Graaf, *De Regering Van Sultan Agung, Vorst Van Mataram (1613-1645) En Die Van Zijn Voorganger Panembahan Séda-Ing-Krapjak (1601-1613)*, 138–50.

170 Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512-1515, and the Book of Francisco Rodrigues Volume II*, 193.

171 de Graaf dan Pigeaud, *Islamic States in Java 1500–1700: A Summary, Bibliography, and Index*, 187–88.

172 Gauthier Th. Pigeaud dan Hermanus Johannes de Graaf, "The Reign of Sultan Agung of Mataram, 1613-1645, and His Predecessor Panembahan Seda-Ing-Krapyak, 1601-1613," dalam *Islamic States in Java 1500-1700: Eight Dutch Books and Articles by H.J. de Graaf* (Leiden: Brill, 1976), 190–92.

Gambar 3.5 Ukiran makam Sunan Giri dari tampak depan, circa 1920-an.
Sumber: Perpustakaan Universitas Leiden.

di Jawa Tengah, tidak memiliki pengaruh penting dalam kehidupan politik di Giri-Gresik. Kudus, kerajaan Islam lain yang semasa, tidak seberuntung Giri-Gresik. Upaya Ja'far Sidik—juga dikenal sebagai Sunan Kudus, salah seorang wali sembilan lainnya—untuk menjadikan Kudus sebagai sebuah kerajaan dan pusat Islam tidak seberhasil Sunan Prapen di Giri-Gresik. Kudus harus merasa puas dengan hanya menjadi sebuah "kota suci", menunjukkan peran sentralnya dalam studi teologi Islam.[173] Letak geografisnya di Jawa Tengah telah menghalangi transformasinya menjadi kerajaan yang kuat. Raja-raja Kudus harus menghadapi kebijakan ekspansionis Kerajaan Mataram yang semakin hegemonik.

Sebagaimana telah disebutkan di atas, pada paruh terakhir abad ke-16 M, kerajaan Mataram berdiri di pedalaman Jawa, wilayah yang sekarang disebut Surakarta dan Yogyakarta, dengan Panembahan Senopati (berkuasa 1584-1601 M) sebagai raja pertamanya.[174] Dia mengawali pendirian kerajaan ini setelah Demak runtuh, sementara Pajang—kerajaan lain yang didirikan anak angkat raja Demak, Jaka Tingkir—mulai hancur. Dalam tradisi Jawa, berdirinya Mataram tidak dapat dipisahkan dari Demak dan Pajang. Dua kerajaan ini dipercaya menjadi pewaris Majapahit, yang melaluinya garis legitimasi politik mengalir dan memuncak di Kerajaan Mataram.[175] Munculnya Mataram berpengaruh besar bagi perubahan lanskap politik di Jawa. Sejak awal berdirinya, Mataram mengklaim sebagai satu-satunya kerajaan yang sah di seluruh Jawa. Karenanya, ekspansi teritorial, khususnya di wilayah-wilayah pesisir, tempat di mana ulama menjadi penguasa sekaligus pedagang, merupakan perhatian utama para raja Mataram.

---

173 Ricklefs, *The Seen & Unseen Worlds in Java, 1726-1749*, 58.

174 Pigeaud dan de Graaf, "The Reign of Sultan Agung of Mataram, 1613-1645, and His Predecessor Panembahan Seda-Ing-Krapyak, 1601-1613."

175 Ricklefs, *The Seen & Unseen Worlds in Java, 1726-1749*, 60.

F. KERAJAAN BIMA DI KAWASAN NUSA TENGGARA

Kerajaan Bima berdiri dalam kaitan sangat erat dengan upaya penguasa Gowa dan para ulama yang membangun basis kekuatan di Makassar, yang sejak 1616 M giat membangun afiliasi dengan penguasa Bima. Misi Gowa inilah yang dipandang paling berhasil membuat para penguasa dan rakyat Bima menerima Islam sebagai agama mereka.

Berdasarkan buku catatan harian (*dagboek*) Kerajaan Gowa, di antaranya *Lontarak Bilang*, diperoleh informasi bahwa Panglima Kerajaan Gowa I Lukmuk ri Mandallek dengan iringan sembilan armada kapal perang mencoba untuk pertama kalinya menaklukkan Bima pada 1 April 1616 M.[176] Hal ini dilakukan sebagai ekspansi kekuasaan tidak lama setelah kerajaan Gowa beralih ke Islam pada 1605 M. Kali ini Gowa tidak berhasil karena perlawanan yang keras, sehingga memaksa Raja Gowa I Manga'rangi Daeng Manrabia Sultan Alauddin Tumenanga ri Gaukanna (memerintah 1594-1639) mengirim armada perang kedua pada bulan Juni 1618 di bawah komando Karaeng Maroanging. Bima dan Sumbawa berhasil ditaklukkan, meski pada Juni 1626 Bima kembali memberontak, dan akhirnya dipaksa menyerah sebulan kemudian (3 Juli 1626), termasuk Dompu dan Tambora.[177]

Pada 13 November 1632 M, orang-orang Bima memberontak terhadap Sultan Abdul Kahir (memerintah 1620-1640 M). Pemberontakan tersebut disebabkan ketidaksetujuan rakyat terhadap sultan yang membangun aliansi dengan Gowa. Pemberontakan berlangsung atas bantuan Sultan Dompu Syamsuddin (memerintah 1635-1659 M). Namun, Raja Gowa Sultan Alauddin berhasil memadamkan pemberontakan dan memulihkan

176 Sjahruddin Kaseng dkk., *Lontarak Bilang Raja Gowa dan Tallok (Naskah Makassar): Transliterasi dan Terjemahan*, 1986 ed., ed. oleh Paturungi Parawansa dan Abd Kadir Manyabeang (Ujung Pandang: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1986), 88.

177 Kaseng dkk., *Lontarak Bilang Raja Gowa Dan Tallok (naskah Makassar)*, 88–90.

tahta Raja Abdul Kahir, dengan mengirim pasukan militernya di bawah komando Karaeng ri Burakne pada 25 November 1632 M. Pada 7 April 1633 M, Karaeng ri Burakne kembali dari Bima, dan pada 21 Juni 1633 M orang Bima datang menghadap Raja Gowa untuk berikrar; *"nabattu kalenna Bimaya, makanami karaenga ammiomi*" (bersabdalah raja dan orang Bima pun mengiyakan).[178] Meskipun orang Bima telah menyatakan kesetiaannya kepada raja namun, pada 12 Agustus 1639 M tersiar kabar bahwa orang Bima ingin memberontak lagi. Raja Gowa menyikapinya dengan mengirim sebuah tim untuk menyelidiki dan memastikan bahwa keamanan dan perdamaian dapat segera terwujud di wilayah itu.[179]

Meski kisah penaklukan di atas hanya bisa ditemukan dalam sumber-sumber Gowa, satu hal yang jelas adalah bahwa Abdul Kahar memang diakui sebagai peletak dasar beralihnya Bima menjadi kerajaan Islam. Dia bersaksi menjadi Muslim dengan mengucapkan dua kalimat syahadat, "Tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah Rasul-Nya". Menurut naskah *bo* milik Haji Ahmad Rato Rasana'e (dikenal juga dengan naskah Prof. Held), peristiwa itu berlangsung pada tahun 1018 H (1609 M). Sementara naskah *Bo Sangaji Kai* suntingan Henri Chambert Loir dan Siti Mariam R. Salahuddin mencatat bahwa Raja Bima Abdul Kahir masuk Islam pada 7 Februari 1621 M.[180] Dua tahun setelah itu ia hijrah ke Gowa untuk memperdalam ilmu agama dan administrasi pemerintahan, kemudian menikah dengan adik ipar Sultan Alauddin yang bernama Daeng Sikontu.

Dalam dasawarsa kedua dan ketiga abad ke-17 M di Bima sebagaimana dicatat pula dalam *Dagh Register* VOC di Batavia tahun 1631 M, terjadi pergolakan politik karena perebutan kekuasaan sehingga Abdul Kahir harus meninggalkan Bima. Ia ke Makassar dan

178 Kaseng dkk., *Lontarak Bilang Raja Gowa Dan Tallok (naskah Makassar)*, 15–16; Henri Chambert-Loir dan Siti Maryam R. Salahuddin, *Bo' Sangaji Kai: Catatan Kerajaan Bima* (Jakarta: EFEO-YOI, 2000), xvii.

179 Abdurrazak Daeng Patunru, Sejarah Gowa (Makassar: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan dan Tenggara, 1967), 151–53.

180 Chambert-Loir dan Salahuddin, *Bo' Sangaji Kai: Catatan Kerajaan Bima*, xvii.

kembali lagi ke Bima bersama dua orang ulama asal Minangkabau, yaitu Abdul Kadir Khatib Tunggal/Datok ri Bandang dan Abdul Jawad Khatib Bungsu/Dato ri Tiro untuk menyusun pemerintahan dan menata kehidupan masyarakat serta keagamaan setelah lawannya Salisi tersingkir. Naskah *bo* yang kedua menyebutkan bahwa Abdul Kahir menerima Islam pada tanggal 15 Rabiulawal 1050 H (5 Juli 1640 M).[181] Peristiwa ini menandai status baru kerajaan Bima sebagai bagian dari daerah Islam.[182]

Konversi keagamaan tentu peristiwa yang sangat kompleks. Ini menyangkut tidak hanya soal kapan dan bagaimana, tapi juga soal perubahan orientasi teologis masyarakat paganis menjadi penganut Islam. Karena itu, lebih mudah untuk menjelaskan perubahan itu dengan menyoroti peran sentral seorang tokoh yang bernama Abdul Kahir (lahir tahun 1583 dan wafat 22 Desember 1640 M). Dia dikenal sebagai sultan pertama yang mengucapkan syahadat dan menerima nama baru yang menunjukkan adanya pengaruh Arab, sultan, dan di ujung kematiannya ia digelari "Mantau Bata Wadu" (yang memiliki kubur batu). Segera setelah Sultan Abdul Kahir menerima Islam, Datok ri Bandang dan Datok ri Tiro menuntun para bangsawan dan rakyat melafalkan kalimat syahadat sebagai prasyarat konversi akidah dan keyakinan menjadi mukmin.[183] Dampak yang luas dari Islamisasi Bima yaitu semua kerajaan di Pulau Sumbawa menjadi sekutu Gowa dan menerima Islam sebagai agama baru bagi para penguasa dan rakyatnya.

Bersamaan dengan perkembangan di atas, tumbuh kecenderungan baru para penguasa Bima untuk merajut genealogi mereka ke Sulawesi Selatan. Silsilah raja-raja Bima yang dihubungkan

---

181 Helius Sjamsuddin, *Pertanggungjawaban (rationale) Pemilihan Hari Jadi/ Ulang Tahun Daerah Bima tanggal 5 Juli 1640 M [15 Rabiul Awal 1050 H]* (Bima: Panitia Hari Jadi Bima, 1995), 7.

182 J. Noorduyn, "Makasar and the Islamization of Bima," *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 143, no. 2 (Januari 1987): 314, https://doi.org/10.1163/22134379-90003330.

183 Noorduyn, "Makasar and the Islamization of Bima," 315.

dengan "Somba ri Gowa" dan "Pajung ri Luwu" serta Sawerigading. Hal terakhir ini mungkin bersumber dari cerita lawatan Sawerigading ke Tanah Bima seperti digambarkan dalam epos I La Galigo yang berjudul *Laona Mallira-lira Marapettang Sawerigading* (Sawerigading pun pergi mengembara ke negeri kegelapan) yang disambut hangat oleh raja dan rakyat Bima dengan upacara kebesaran.[184] Dapat diperkirakan bahwa perubahan orientasi politik ini karena Sulawesi Selatan sedang tumbuh sebagai kekuatan politik baru yang mampu mengimbangi kekuasaan Jawa yang mulai merosot.

Dengan demikian Bima menjadi muara pertemuan antara dua arus kebudayaan, yaitu dari barat (Jawa) dan utara (Bugis-Makassar). Historiografi tradisional Bima kemungkinan lahir dengan dua pengaruh tersebut, meski Bima dapat juga mengembangkan sendiri tradisinya yang khas. Bumi Parisi yang bertugas sebagai juru tulis istana berusaha menuliskan silsilah dengan semangat *ka isila weki* (islamisasi diri) secara simbolik agar dipandang sebagai "bagian dari dunia Islam" sehingga unsur-unsur yang bernuansa Hindu-Jawa secara pelan mulai disingkirkan. Proses pembumian nilai-nilai Islam lewat historiografi genealogi wangsa raja-raja Bima inilah yang menjadi awal kebangkitan identitas lokal untuk menampilkan diri secara penuh dengan menggunakan tradisi sebagai latarnya.

Tonggak kebangkitan itu dipelopori oleh Sultan Abil Khair Sirajuddin (memerintah 1640-1682 M) dengan mengeluarkan dekrit pada 15 Muharram 1055 H (13 Maret 1645 M) agar *bo* selanjutnya tidak lagi dicatat di atas daun lontar, tetapi "ditulis di atas kertas dengan memakai bahasa Melayu dengan rupa tulisan yang diridhoi Allah Ta'ala".[185] Lebih dari itu, mitos kerajaan pun dirombak dan ditulis kembali, seperti *Cerita Asal Bangsa Jin dan Segala Dewa-dewa* agar sesuai dengan semangat agama baru.

---

184 Badan Perpustakaan dan Arsip Daerah Provinsi Sulawesi Selatan, "Laona Mallira-lira Marapettang Sawerigading," 1991.

185 L. Massir Q. Abdullah, *Bo: Suatu Himpunan Catatan Kuno Daerah Bima* (Mataram: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan-Proyek Pengembangan Permuseuman Nusa Tenggara Barat, 1981), 3.

Usaha itu memperlihatkan bahwa di lingkungan istana telah ada satu golongan elite terdidik yang mampu meleburkan mitos setempat dalam alam sejarah semesta serta mengaitkan wangsa Raja Bima kepada satu sumber kekuasaan yang lebih tinggi.[186] Jadi, bisa dimengerti mengapa raja-raja dari masa pra-Hindu dan zaman Hindu tidak mendapat tempat yang luas dalam historiografi Bima lama maupun dalam sejarah kontemporer.

Pada pertengahan tahun 1673, seorang penulis lokal melukiskan pandangannya tentang sosok ideal seorang sultan sebagai penguasa negeri dengan perspektif yang lazim dipakai pada masa itu. "Sungguh kamu sekalian [rakyatku], jangan bersalah ikrar dan *tasdiqmu*. Aku jatuhkan rahasiaku ini kepada kamu sekalian, aku menjadi nyawa dan kamu sekalian menjadi tubuh".[187] Pernyataan ini merupakan refleksi psikopolitik yang mempertegas posisi sultan sebagai figur sentral dalam kerajaan. Meski banyak kewenangan dan kekuasaan yang dimiliki, sultan ingin mendapatkan dukungan dan loyalitas lebih dari rakyat secara adil dan merata. Untuk memperkuat basis dukungan tersebut, Sultan Abil Khair Sirajuddin, pengganti Sultan Abdul Kahir (wafat 22 Desember 1640 M), membuat perjanjian dengan seluruh aparatur kerajaan dan segenap rakyat di Oi Ule untuk meneguhkan otoritasnya sebagai penguasa negeri, dengan janji setia, jujur dan mengabdi kekal bertuan kepada sultan. "Berdiri di tempat yang tinggi, di dataran yang lapang dan luas terbentang, agar dapat memandang menyeluruh, melihat yang sama rakyat seluruh negeri Bima, rindang dan bayangannya menjadi tempat berteduh.[188]

Metafora tentang kerindangan yang menaungi, sebagaimana terekam dalam stanza di atas, merupakan refleksi dari idealisasi seorang sultan sebagai "bayang-bayang Tuhan di bumi" (*zhillu Allāh ta'ālā fī al-arḍ*), yang "percaya kepada Tuhan, Raja Yang Maha

186 Henri Chambert-Loir, ed., *Kerajaan Bima dalam Sastra dan Sejarah* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia-EFEO, 2004), 65.

187 Chambert-Loir dan Salahuddin, *Bo' Sangaji Kai: Catatan Kerajaan Bima*, 120.

188 Abdullah Tajib, *Sejarah Bima dan Mbojo* (Jakarta: PT. Harapan Masa PGRI, 1995), 28–29.

Mulia" (*al-wāthiq billāhi al-rabb al-majīd al-sulṭān Ibrāhīm ibn al-Sulṭān ʻAbdullāh Rāja Bima, sanat 1298 H/1881 M*), sebagaimana tampak dalam inskripsi salah satu stempel Sultan Ibrahim (memerintah 1881–1915 M) yang beraksara Jawi. Dari perspektif ini, sultan dipandang sebagai teladan yang memberi inspirasi dan membangkitkan semangat untuk mengabdi kepada rakyat dan negeri secara eda ka sama (menyeluruh dan berkeadilan).[189] Ikrar kesetiaan itu kemudian diteruskan dengan janji: "tuanku adalah raja dan kami menjadi hamba, tuanku menjadi angin kami sekalian daun kayu. Di mana ditiupkan angin di situlah daun terbang, dan di mana diperintahkan nyawa di situlah badan mengikut".[190]

Narasi di atas menggambarkan sebuah relasi yang dibangun berdasarkan ikatan kesetiaan yang mengibaratkan diri sultan *(ruma)* laksana "nyawa" yang menjadi sumber penghidupan bagi rakyat *(dou*) dan negara *(dana)*. "Sultan" yang berarti "kuat dan kuasa"[191] sering dipandang sebagai orang suci, pengemban Rasul Allah (*khalīfah Rasūl Allah*) dan kepala negara (*amīr al-mukminīn*) yang menempatkan kemaslahatan bersama di atas kepentingan personal. Sebuah proses mengonseptualisasikan pandangan dunia tentang pembentukan struktur kekuasaan yang dipengaruhi oleh dinamika internal maupun perubahan struktural yang terinspirasi alam pikiran dunia luar; Melayu dan Arab yang bersemai pada akhir abad ke-16 M, dan mulai tumbuh serta berkembang seiring dengan berlangsungnya Islamisasi di Bima pada dekade kedua dan ketiga di abad ke-17 M.

189 Abdullah Ahmad, *Kerajaan Bima dan Keberadaannya Jilid 1* (Bima, 1992), 102.

190 ANRI (Arsip Nasional Republik Indonesia), "AKB No. Inv. 28; Peraturan Kewajiban Galllarang-gallarang Kepala Dalam Daerah Kerajaan Bima," t.t.

191 Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic. Arabic-English*, ed. oleh J. Milton Cowan (Göttingen: Buchdruckerei Hubert and co. and Librairie du Liban, 1980), 442.

G. KESULTANAN DI KAWASAN TIMUR NUSANTARA

1. Sulawesi Selatan: Gowa-Tallo dan Sekitarnya

Sulawesi Selatan merupakan kawasan dengan sejumlah kerajaan besar (seperti Gowa-Tallo, Bone, Wajo, Soppeng, Luwu) yang baru menerima Islam pada awal abad ke-17 M, relatif terlambat dibanding kawasan barat Nusantara. Proses Islamisasi di Sulawesi Selatan diawali dari kedatangan tiga ulama perantau dari Sumatra (Minangkabau) sekitar tahun 1603–1605 M. Ketiga mubalig tersebut adalah Abdul Makmur (Datuk ri Bandang), Sulaiman (Datuk ri Patimang), dan Abdul Jawad (Datuk ri Tiro), yang mula-mula singgah di Makassar dan berkoordinasi dengan komunitas Muslim Melayu setempat sebelum menyebarkan dakwah.[192] Mereka memutuskan mendatangi Kerajaan Luwu terlebih dahulu, mengingat Luwu adalah kerajaan tua dan disegani di Sulawesi Selatan. Hasilnya, Raja Luwu, La Patiware', bersedia memeluk Islam pada 4 Februari 1603 M (mengucapkan syahadat dan mengambil nama Sultan Muhammad Mudharuddin). Keberhasilan di Luwu ini menjadi titik tolak penting, sebab Raja Luwu kemudian menganjurkan para Datuk Sumatra tersebut agar mengajak penguasa Gowa-Tallo yang lebih kuat untuk turut menerima Islam.[193]

Pada 22 September 1605 M, Raja Gowa I Mangngarangngi Daeng Manrabia bersama Karaeng Matoaya (penguasa Tallo sekaligus *Tumabbicara Butta* atau Perdana Menteri Gowa) secara resmi masuk Islam dengan bimbingan Datuk ri Bandang. Keduanya lalu dikenal dengan gelar Islam: Raja Gowa bergelar Sultan Alauddin, dan Karaeng Matoaya bergelar Sultan Abdullah Awalul Islam.[194] Peristiwa ini menandai Islam sebagai agama istana

---

192 Ahmad M. Sewang, *Islamisasi Kerajaan Gowa Abad XVI sampai Abad XVII: abad XVI sampai abad XVII* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), 114.

193 Djirong Basang dan Sugira Wahid, *Lontarak Bilang Raja Gowa Dan Tallok (Naskah Makassar)* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985), 88.

194 Suriadi Mappangara dan Irwan Abbas, *Sejarah Islam di Sulawesi Selatan* (Makassar: Biro KAPP Setda Propinsi Sulawesi Selatan bekerjasama

Gowa-Tallo. Dalam tempo dua tahun, sebagian besar rakyat Gowa-Tallo pun diislamkan, ditandai dengan pelaksanaan salat Jumat pertama di Tallo pada 9 November. Gowa-Tallo lantas menjadi motor penyebaran Islam ke kerajaan-kerajaan tetangga di seluruh Sulawesi Selatan. Dalam kurun waktu sekitar lima tahun, hampir seluruh wilayah Sulawesi Selatan—kecuali komunitas pegunungan yang terisolasi seperti Toraja—telah menerima Islam.[195]

Penyebaran Islam oleh Gowa-Tallo tidak selalu berlangsung mulus. Beberapa kerajaan Bugis yang tergabung dalam persekutuan Tellumpoccoé (Bone, Wajo, dan Soppeng) mula-mula menolak ajakan Gowa untuk memeluk Islam. Aliansi Tellumpoccoé terbentuk tahun 1582 M sebagai perjanjian tiga kerajaan Bugis untuk saling bahu-membahu menghadapi dominasi Gowa. Para penguasa Bugis memandang langkah Gowa bukan semata soal agama, melainkan juga ekspansi politik yang mengancam kemandirian mereka.[196] Oleh karenanya, ketika Sultan Alauddin (Gowa) dan Karaeng Matoaya (Tallo) mengultimatum kerajaan Bugis agar menerima Islam, mereka ditanggapi dingin. Penolakan ini berujung pada perang terbuka di awal abad ke-17 M. Gowa melancarkan kampanye militer pada 1608–1611: Soppeng diserbu dan ditaklukkan tahun 1609 M, diikuti Wajo pada 1610 M.[197] Setelah mengalami kekalahan militer, kedua kerajaan tersebut akhirnya bersedia mengadopsi Islam sebagai agama resmi (Soppeng 1609 M, Wajo 1610 M). Terakhir, Kerajaan Bone yang paling kuat di antara ketiganya, menghadapi situasi genting setelah sekutu-sekutunya takluk. Ratu Bone saat itu, We Tenrituppu, sebenarnya cenderung menerima Islam, namun terikat keputusan Dewan Adat Tujuh (Dewan *Ade' Pitu*) yang keras menolak perubahan. Dewan para bangsawan Bone khawatir bahwa kehadiran Islam akan menggerus otoritas tradisional dan tatanan

dengan Lamacca Press, 2003), 79.

195 Mappangara dan Abbas, *Sejarah Islam di Sulawesi Selatan*, 88.

196 Sewang, *Islamisasi Kerajaan Gowa Abad XVI sampai Abad XVII*.

197 Basang dan Wahid, Lontarak Bilang Raja Gowa Dan Tallok (Naskah Makassar).

sosial yang mereka kendalikan. Sebagai kompromi, We Tenrituppu diam-diam mencari nasihat ke Kerajaan Sidenreng (yang sudah lebih dulu Islam) tetapi tak sempat mengambil keputusan karena ia wafat pada tahun 1611 M.[198]

Sepeninggal sang Ratu, putranya La Tenriruwa diangkat menjadi Raja Bone XI (1611 M). Ia mencoba mengambil inisiatif dengan mengundang Dewan Ade' Pitu bermusyawarah, dan menyampaikan pandangannya bahwa menerima seruan Sultan Gowa untuk masuk Islam adalah sebuah kehormatan bagi Bone, bukan ancaman.[199] Namun, para bangsawan tetap menolak. Merasa tidak didukung, La Tenriruwa pun memutuskan turun takhta dan meninggalkan istana Bone tahun 1611 M. Ia memilih hijrah ke Makassar (Gowa) di bawah perlindungan Sultan Alauddin, lalu secara resmi memeluk Islam dan diberi gelar kehormatan *Adamul Marhum Kahalnul Awal* ("yang pertama masuk Islam").[200] Kepergian La Tenriruwa membuat Bone vakum kekuasaan; Dewan Ade' Pitu segera mengangkat raja baru yang masih beragama lama (La Tenripale Arung Timurung) demi mempertahankan status quo.[201] Meski demikian, Islam lambat laun mendapat tempat di kalangan masyarakat Bone. Seperti dicatat oleh sejarawan lokal, sesungguhnya jauh sebelum 1611 M sudah ada rakyat Bone (terutama pedagang dan pendatang) yang mengenal Islam, sehingga penolakan kalangan elite tidak sepenuhnya mewakili aspirasi rakyat. Dengan kata lain, proses Islamisasi di Bone berlangsung bertahap: dimulai dari bawah (kontak pedagang Melayu dan Makassar) dan baru diakui penguasa resmi beberapa tahun kemudian.

Pada akhirnya, Kerajaan Bone benar-benar mengadopsi Islam setelah takluk di bawah hegemoni Gowa beberapa tahun kemudian.

---

198 Basang dan Wahid, *Lontarak Bilang Raja Gowa Dan Tallok (Naskah Makassar)*.

199 Mappangara dan Abbas, *Sejarah Islam di Sulawesi Selatan*.

200 "The Gowa Chronicle," dalam *A Chain of Kings*, ed. oleh William Cummings, The Makassarese Chronicles of Gowa and Talloq (Leiden: Brill, 2007), 29–82.

201 Sewang, *Islamisasi Kerajaan Gowa Abad XVI sampai Abad XVII: abad XVI sampai abad XVII*.

Sejarah mencatat, setelah pergolakan awal abad ke-17 M tersebut, Bone sempat menjadi vasal Gowa selama kurang lebih 17 tahun.[202] Baru pada 1630-an Bone bangkit di bawah Raja La Maddaremmeng (Arung Palakka), yang tidak hanya memeluk Islam tetapi juga berupaya menerapkan nilai-nilai Islam secara konsisten dalam pemerintahannya. Salah satu kebijakan progresif La Maddaremmeng adalah melarang praktik perdagangan budak di Bone, karena dianggap bertentangan dengan ajaran Islam tentang martabat manusia.[203] Kebijakan ini menimbulkan pro-kontra serius: para bangsawan Bone dan kerajaan tetangga (Wajo, Soppeng, Sidenreng, dan kerajaan lain) yang perekonomiannya masih bergantung pada perbudakan merasa terancam. Bahkan ibu La Maddaremmeng sendiri, Datu Pattiro We Tenrisoloreng, menentang keputusan tersebut dan meminta bantuan Sultan Gowa untuk menekan Bone. Akhirnya, pada 1640 M, pasukan gabungan Gowa dan sekutu-sekutunya menyerbu Bone. La Maddaremmeng digulingkan dan diasingkan, sementara Bone ditempatkan di bawah kendali Gowa dengan menunjuk pejabat *Jennang* (residen) sebagai penguasa boneka.[204] Peristiwa ini menegaskan dominasi Gowa sebagai kerajaan Muslim terkuat di Sulawesi Selatan pada pertengahan abad ke-17 M.

Di samping Gowa-Tallo, Luwu, dan tiga kerajaan Tellumpoccoé di atas, terdapat pula kerajaan-kerajaan kecil lainnya di Sulsel yang mengalami Islamisasi sejalan dengan ekspansi Gowa. Wilayah pesisir seperti Soppeng Riaja, Sidenreng, Suppa, Sawitto, Alitta dan komunitas pesisir lainnya mengikuti jejak menerima Islam dalam rentang 1607–1610 M.[205] Secara umum, pada akhir dasawarsa 1610-an, dapat dikatakan bahwa hampir seluruh pesisir Sulawesi Selatan telah menjadi wilayah kerajaan Islam, dengan Gowa

202 "The Gowa Chronicle."

203 Andaya, *The Heritage of Arung Palakka: A History of South Sulawesi (Celebes) in the Seventeenth Century*, vol. 91.

204 "The Talloq Chronicle," dalam *A Chain of Kings*, ed. oleh William Cummings, The Makassarese Chronicles of Gowa and Talloq (Leiden: Brill, 2007), 83–104; "The Gowa Chronicle."

205 "The Talloq Chronicle."

(Makassar) berperan sebagai pusat kekuatan politik sekaligus pusat penyebaran Islam di kawasan ini.

2. Sulawesi Tenggara: Kesultanan Buton dan Sekitarnya

Wilayah Sulawesi Tenggara juga merupakan salah satu kawasan awal masuknya Islam di Sulawesi. Bahkan, dibanding Sulawesi Selatan, proses Islamisasi di Sulawesi Tenggara dimulai lebih awal—yakni pertengahan abad ke-16 M—dipelopori oleh Kerajaan Buton (Wolio).[206] Buton adalah kerajaan pesisir di jazirah tenggara Sulawesi yang sejak awal terlibat aktif dalam jalur perdagangan Maluku-Jawa, sehingga lebih dini bersentuhan dengan para pedagang Muslim. Menurut tradisi lokal Buton, agama Islam pertama kali diperkenalkan oleh seorang ulama Melayu bernama Syekh Abdul Wahid bin Sulaiman al-Fathani, yang berasal dari Johor dan berdarah keturunan Arab.[207] Ia tiba di Pulau Buton sekitar tahun 1540 M dan berhasil mengislamkan Raja Buton saat itu, Mulae (Raja Buton V).[208] Sang Raja kemudian dikenal dengan gelar baru Lakilaponto dan setelah pengislamannya ia mengambil nama Sultan Murhum Kaimuddin Khalifatul Khamis, menjadi sultan pertama di Buton.[209] Sumber-sumber Melayu dan lokal Buton konsisten menyebut tahun 1540 M sebagai tonggak resmi konversi istana Buton ke Islam. Hal ini diperkuat oleh laporan peneliti modern yang menyatakan bahwa Raja Buton ke-5, Mulae, sudah menganut Islam tetapi baru pada pelantikan Raja Buton VI (La Kilaponto/Murhum) tahun 1540 M Islam diakui sebagai agama negara dan gelar raja diubah menjadi

206 Susanto Zuhdi, *Sejarah Buton Yang Terabaikan: Labu Rope Labu Wana* (Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2018).

207 Zuhdi, *Sejarah Buton Yang Terabaikan: Labu Rope Labu Wana*, xi.

208 Ali Rosdin, "Buton, Islamization, and This Manuscript Tradition," *International Journal of Nusantara Islam* 2, no. 2 (2014): 2, https://doi.org/10.15575/ijni.v2i2.75.

209 Seung-Won Song, "Origin Narratives, Origin Structures, and the Diarchic System of Buton Kingdom, Indonesia," *Indonesia and the Malay World* 46, no. 135 (Mei 2018): 135–53, https://doi.org/10.1080/13639811.2018.1442700.

Sultan.[210] Dengan demikian, Buton menempati posisi sebagai salah satu kerajaan Islam paling awal di kawasan Indonesia timur, sezaman dengan proses Islamisasi Maluku (Ternate/Tidore) dan lebih awal daripada Islamisasi Makassar.

Setelah Sultan Murhum (Lakilaponto) naik takhta dan menjadikan Islam agama resmi, Kesultanan Buton mengalami serangkaian perubahan kelembagaan. Sultan Murhum menerapkan filosofi perjuangan Islam di Buton yang terkenal berbunyi *"Bolimo arata somanamo karo, bolimo karo somanamo lipu, bolimo lipu somanamo agama"*—yang berarti "Korbankan harta demi keselamatan diri; korbankan diri demi keselamatan negeri; dan tidak apa kehilangan negeri asalkan agama (Islam) tetap terjaga".[211] Falsafah ini menunjukkan tingginya kedudukan agama dalam pandangan orang Buton, dan menjadi landasan orientasi nilai Kesultanan Buton selanjutnya.

Penguasa-penguasa setelah Sultan Murhum melanjutkan penyebaran Islam di masyarakat dengan berbagai cara, terutama melalui jalur perkawinan dengan keluarga kerajaan tetangga dan dakwah sufi. Sebagai contoh, Sultan Buton IV Dayanu Ikhsanuddin (La Elangi, memerintah 1578–1615 M) mencatat prestasi penting dengan menyusun "Martabat Tujuh"—konstitusi Kesultanan Buton di awal abad ke-17 M—yang mengintegrasikan ajaran tasawuf (mistisisme Islam) ke dalam sistem kenegaraan.[212] Martabat Tujuh diilhami oleh konsep *wujūdiyah* Ibn Arabi (ajaran *waḥdatul wujūd*), melalui pengaruh ulama Melayu seperti Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani dari Aceh.[213] Hal ini menunjukkan bahwa

---

210 Song, "Origin Narratives, Origin Structures, and the Diarchic System of Buton Kingdom, Indonesia."

211 Rosdin, "Buton, Islamization, and This Manuscript Tradition."

212 J. W. Schoorl, "Power, Ideology and Change in the Early State of Buton," dalam *State and Trade in the Indonesian Archipelago*, ed. oleh G. J. Schutte (Leiden: Brill, 1995), 17–59, https://doi.org/10.1163/9789004643130_006.

213 Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*.

Buton sangat dipengaruhi arus pemikiran Islam dari dunia Melayu-Nusantara yang lebih luas, terutama melalui jaringan ulama sufi.

Dalam periode Sultan Dayanu Ikhsanuddin pula, Kesultanan Buton memperluas wilayah dan pengaruhnya dengan mengintegrasikan kerajaan-kerajaan kecil di sekitarnya. Sultan Murhum dan penerusnya menjalin hubungan erat dengan kerajaan tetangga seperti Muna, Tiworo, Kulisusu, Kaledupa, dan berhasil memasukkan wilayah-wilayah tersebut ke dalam konfederasi Buton (dengan status *barata* atau daerah otonom bawahan).[214] Integrasi formal ini disahkan dalam Konstitusi Martabat Tujuh pada awal abad ke-17 M, menjadikan Buton sebuah kesultanan federatif yang menaungi beberapa komunitas etnis di Kepulauan Buton.

Proses Islamisasi masyarakat Buton sendiri berlangsung damai, melalui akulturasi adat dan syariat. Bukti historis menunjukkan perubahan gelar penguasa dari "raja" menjadi "sultan" pasca-Islam, masuknya terminologi Arab dan hukum Islam ke dalam pemerintahan, serta perkembangan tradisi intelektual Islam lokal. Sejumlah ulama Buton menonjol pada abad ke-17 M dan 18 M, antara lain Syekh Abdul Wahid (penyebar Islam pertama), Syarif Muhammad, dan kemudian di abad ke-18 M muncul ulama lokal seperti Haji Muhammad Idrus Kaimuddin (yang menjadi Sultan Buton ke-29 dan penulis karya tasawuf). Karya-karya sastra keagamaan beraksara Arab-Melayu pun bermunculan di Buton, menandai fase di mana Islam telah mendarah daging dalam budaya intelektual istana. Dengan demikian, Sulawesi Tenggara melalui Kesultanan Buton mengalami Islamisasi yang cukup awal dan intens, mencakup konversi elite, penyesuaian struktur politik, dan perluasan jaringan keislaman regional.

3. Sulawesi Barat: Kerajaan-Kerajaan Mandar

Wilayah pesisir barat Sulawesi (kini Sulawesi Barat) dikenal dengan etnis Mandar, yang pada abad ke-16 hingga 17 M terdiri

214 Schoorl, "Power, Ideology and Change in the Early State of Buton."

atas sejumlah kerajaan kecil. Secara tradisional terdapat tujuh kerajaan Mandar di hulu sungai (disebut Pitu Ulunna Salu) dan tujuh di muara atau pesisir (disebut Pitu Babana Binanga).[215] Di antara kerajaan-kerajaan Mandar pesisir, yang terbesar adalah Kerajaan Balanipa. Proses Islamisasi Mandar berlangsung tak lama setelah Sulawesi Selatan, namun dengan pola berbeda karena tidak melalui penaklukan Gowa melainkan dakwah langsung oleh pendatang Arab. Menurut naskah lokal *Lontara' Pattodioloang* (tertulis tahun 1814 M), seorang ulama asal Mekah bernama Syekh Abdul Rahim Kamaluddin—dikenal juga sebagai Tuan di Binuang atau To Salamaq Binuang—tiba di pesisir Mandar pada tahun 1610 M.[216]

Ulama ini mula-mula singgah di Binuang (daerah Polewali), kemudian melanjutkan perjalanan menuju Kerajaan Balanipa. Pada waktu itu, Raja Balanipa ke-4 bernama Kanna Idikallong (dalam teks lain disebut Kanna Ipettang Daetta Tommuane) baru tiga tahun bertakhta. Syekh Abdul Rahim berhasil mengislamkan Raja Kanna beserta segenap rakyat Balanipa tanpa pertumpahan darah, ditandai dengan dilaksanakannya salat Jumat pertama di Balanipa tidak lama kemudian. Lontara Pattodioloang menggambarkan peristiwa itu secara simbolis: sang ulama "datang dari Mekah, berperahu kelopak mayang, mendayung tongkat besi" dan langsung mengislamkan raja serta rakyat Balanipa dalam satu prosesi.[217] Setelah Raja Kanna mengucap syahadat, rakyat Balanipa mengikutinya—mereka mulai melaksanakan salat, puasa, zakat, dan tata cara bersuci sesuai ajaran Islam. Peristiwa ini menjadikan Balanipa (Mandar) sebagai salah satu kerajaan pesisir yang masuk

---

215 Nurkidam dkk., "Leadership in the Kingdom of Mandar," *Journal of Research and Multidisciplinary* 3, no. 1 (Maret 2020): 1, https://doi.org/10.5281/jrm.v3i1.24.

216 Abdul Rasyid Asba dan Ismail Ali, "The Mandar War, 1868-1869: An Annihilation Operation Against the Pirates," *SOSIOHUMANIKA* 8, no. 1 (2015): 1, https://doi.org/10.2121/sosiohumanika.v8i1.520.

217 Stephen C. Druce, "Oral and Written Traditions in South Sulawesi," dalam *The Lands West of the Lakes, A History of the Ajattappareng Kingdoms of South Sulawesi, 1200 to 1600 CE* (Leiden: Brill, 2009), 37–90, https://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctt1w76v2t.8.

Islam sekitar waktu yang sama dengan Bone atau Wajo di selatan, meski melalui jalur dakwah damai.[218]

Syekh Abdul Rahim Kamaluddin mengislamkan raja dan sekaligus institusi pernikahan kerajaan. Ia menikahkan Raja Kanna dengan seorang perempuan bangsawan setempat secara Islam, yang tercatat sebagai upacara pernikahan berdasarkan syariat Islam pertama di Balanipa.[219] Keberhasilan dakwah Syekh Abdul Rahim membuatnya dihormati penduduk. Ia menetap hingga wafat di wilayah Mandar dan makamnya di Pulau Tosalama' (Binuang) diziarahi hingga kini.[220] Menariknya, tradisi Mandar menyebut ulama ini dengan beberapa nama, yakni I Ba'durrahimi dan Syekh Abdul Rahim al-Ma'ruf, namun disepakati sebagai orang yang sama.[221]

Sumber lokal lain menyebutkan bahwa sebenarnya Islam sudah mulai masuk Mandar sejak paruh kedua abad ke-16 M, diperkirakan melalui perantau Arab tersebut yang mungkin tiba sebelum 1600-an namun baru membuahkan hasil konversi istana tahun 1610 M. Terlepas dari perbedaan kronologi, jelas bahwa Mandar menerima Islam tanpa penaklukan militer. Bahkan, beberapa dekade kemudian (akhir abad ke-17 M), komunitas Mandar bersama Bugis-Makassar ikut berperan menyebarkan Islam ke wilayah lain. Misalnya, tercatat seorang ulama Mandar bernama Puang Riminge' (Pue Bulangisi) membantu dakwah di kerajaan-kerajaan kecil Sulawesi Tengah seperti Tawaeli dan sekitarnya.[222] Fakta ini menunjukkan

218 Nurkidam dkk., "Leadership in the Kingdom of Mandar."

219 Druce, "Oral and Written Traditions in South Sulawesi."

220 Idham Khalid Bodi, "The Role of the Arab Descendants in Islamic Preaching and the Development of Religious Education in West Sulawesi: Tracing the Significance of the Role and The Their Impacts on the Development in Polewali, Mandar," *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage* 7, no. 2 (Desember 2018): 2, https://doi.org/10.31291/hn.v7i2.532.

221 Bodi, "The Role of the Arab Descendants in Islamic Preaching and the Development of Religious Education in West Sulawesi: Tracing the Significance of the Role and The Their Impacts on the Development in Polewali, Mandar."

222 Andi Nurkidam, "The Contingency of Islamic Socio-Political Leadership in the Balanipa Kingdom," *LOGOS - A Journal of Religion, Philosophy, Comparative Cultural Studies and Art*, no. 116 (2023): 143–56.

bahwa setelah menjadi Muslim, orang Mandar aktif dalam jaringan dakwah regional.

Dengan Islamnya kerajaan-kerajaan Mandar (Balanipa dan sekitarnya), praktis seluruh pesisir barat Sulawesi telah terjamah Islam pada awal abad ke-17 M. Tujuh kerajaan pesisir Mandar (Pitu Babana Binanga) kemungkinan mengikut jejak Balanipa dalam menerima Islam, sebab Balanipa memegang posisi dominan secara politik. Sementara tujuh kerajaan hulu sungai (Pitu Ulunna Salu) mungkin menerimanya lebih lambat mengingat isolasi geografis dan masih kuatnya tradisi lokal animisme. Namun kemudian, melalui hubungan patronase dengan penguasa pesisir dan ikatan pernikahan, Islam pun meresap ke pedalaman Mandar secara bertahap selama abad ke-17 hingga 18 M.

4. Sulawesi Tengah dan Utara: Dari Banggai hingga Gorontalo

Wilayah Sulawesi Tengah (meliputi jazirah teluk Tomini, lembah Palu, hingga bagian timur semenanjung) mengalami proses Islamisasi yang sedikit berbeda, dipengaruhi oleh kedekatan dengan Maluku Utara dan jalur pelayaran niaga. Dua kerajaan awal di Sulawesi Tengah yang diketahui memeluk Islam adalah Kerajaan Buol (di utara Teluk Tomini) dan Kerajaan Banggai (di jazirah timur Sulawesi)—keduanya telah menerima Islam pada pertengahan abad ke-16 M.[223] Hal ini dikarenakan Buol dan Banggai berada dalam lingkup pengaruh Kesultanan Ternate, kerajaan Islam Maluku yang telah menganut Islam sejak akhir abad ke-15 M. Catatan lokal menyebut Raja Buol Eato Muhammad Tahir (berkuasa 1540–1595 M) telah bergelar Sultan, menandakan ia raja Muslim yang menjalin persahabatan dengan Sultan Ternate Khairun (1550–1570 M) dan Baabullah (1570–1583 M).[224] Dengan demikian, selambatnya pertengahan abad ke-16 M, Islam sudah

223 Bambang Suwondo, *Sejarah Daerah Sulawesi Tengah* (Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, 1984).

224 Willard Anderson Hanna dan Des Alwi, *Turbulent Times Past in Ternate and Tidore*, 1 ed. (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1990).

hadir di Buol sebagai agama istana, besar kemungkinan datang melalui intervensi langsung Ternate.

Adapun Kerajaan Banggai di kepulauan Banggai dan jazirah timur Sulawesi memiliki kisah Islamisasi unik yang melibatkan tokoh dari Jawa dan Maluku. Tokoh itu adalah Adi Cokro sebagai pendiri Kerajaan Banggai sekitar tahun 1570-an.[225] Adi Cokro berasal dari bangsawan Jawa (Kediri) dan kemudian menjadi panglima perang Kesultanan Ternate. Ia berhasil menaklukkan serta menyatukan empat komunitas kecil di Pulau Banggai, Peling, dan wilayah daratan timur Sulawesi, membentuk entitas politik baru yang dikenal sebagai Kesultanan Banggai.[226] Adi Cokro menikah dengan wanita lokal berdarah campuran Portugis-Ternate, yang pada derajat tertentu menunjukkan interaksi multi-budaya di kawasan ini, dan memiliki putra bernama Mandapar yang kemudian menjadi raja Banggai pertama. Setelah berhasil mendirikan pemerintahan di Banggai, Adi Cokro kembali ke Jawa, sementara Banggai berkembang sebagai kerajaan Islam mandiri pertama di Sulawesi Tengah.

Dipengaruhi oleh Ternate, Banggai pun makmur sebagai pusat perdagangan rempah dan jalur transit. Pelabuhan Banggai sering disinggahi pedagang Muslim dari Maluku dan Jawa, menjadikannya simpul penting dalam jaringan perdagangan regional, sekaligus mempercepat penyebaran ajaran Islam di kalangan penduduk lokal.[227] Peninggalan seperti Masjid Tua di Banggai (dibangun abad ke-17 M) serta naskah-naskah beraksara Arab-Melayu yang ditemukan di Donggala dan Palu menunjukkan bahwa komunitas

225 Susanto Zuhdi, Haliadi Sadi, dan Didik Pradjoko, "The Kingdom of Banggai and The Reorganization of Administrative Regions: A Perspective In Maritime History," *Jebat: Malaysian Journal of History, Politics & Strategy* 50, no. 1 (Januari 2023): 18–29, https://doi.org/10.17576/jebat.2023.5001.02.

226 Sofyan Madina dkk., *Sejarah Kesultanan Banggai*, ed. oleh Abdurrahman Abdurrahman (Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2012).

227 Madina dkk., *Sejarah Kesultanan Banggai*.

Muslim dan tradisi literasi Islam telah mengakar di Sulawesi Tengah sejak masa awal Islamisasi.[228]

Selain Banggai dan Buol, proses Islamisasi juga merambah wilayah Kaili (Palu) dan sekitarnya di Sulawesi Tengah pada akhir abad ke-16 M. Tokoh kunci di sini adalah Datu Karama, seorang ulama perantau dari Minangkabau di Sumatra Barat yang tiba di kawasan Palu. Cerita rakyat setempat menggambarkan Datu Karama datang secara ajaib terombang-ambing di laut bersama anaknya di atas sehelai sajadah.[229] Ia diselamatkan oleh penduduk lokal dan kemudian memperkenalkan Islam di Kota Palu dan Kerajaan Kaili. Meskipun narasi ini legendaris, fakta sejarahnya adalah memang terdapat komunitas Melayu-Minangkabau Muslim yang menetap di pesisir barat Sulawesi (kawasan Donggala-Palu) sebelum tahun 1600 M, yang berperan menyebarkan Islam di sana.[230] Datu Karama (nama aslinya Abdul Qadir atau Tjatoerul Alam) disebut-sebut mendirikan perkampungan Muslim dan diangkat menantu oleh penguasa lokal, sehingga dakwahnya dapat diterima luas. Ia juga dikenal membawa perangkat adat-budaya baru seperti bendera kuning, panji-panji, dan alat musik islami yang kemudian dijadikan bagian tradisi kerajaan Kaili.[231] Datu Karama wafat dan dimakamkan di Lere (Palu), dan dikenang sebagai wali penyebar Islam pertama di wilayah Palu-Parigi.

Di kawasan teluk Tomini dan jazirah utara Sulawesi, penyebaran Islam tak lepas dari peran Ternate dan Gorontalo. Kesultanan

---

228 Mashadi Mashadi dan Wahidah Suryani, "Jaringan Islamisasi Gorontalo (Fenomena Keagamaan dan Perkembangan Islam di Gorontalo)," *Al-Ulum* 18, no. 2 (Desember 2018): 2, https://doi.org/10.30603/au.v18i2.555.

229 Deni Karsana dkk., "Elaborate The Loanword Arabic in Kaili Language: The Perspective of Language Contact," *Atlantis Press*, Mei 2024, 147–54, https://doi.org/10.2991/978-2-38476-251-4_21.

230 Ismail Suardi Wekke, *Arabian Society in Kaili Lands, Central Sulawesi: Arabic Education and Its Movement*, 7, no. 1 (2015): 63–74.

231 Wekke, *Arabian Society in Kaili Lands, Central Sulawesi: Arabic Education and Its Movement*; Syakir Mahid, Andriansyah Andriansyah, dan Ismail Suardi Wekke, "Arab Community Encounter with Kaili Culture in Education and Da'wah," *El-Harakah* 20, no. 1 (Juni 2018): 1, https://doi.org/10.18860/el.v20i1.4788.

Ternate secara aktif mengirim mubalig ke daerah di bawah pengaruhnya. Dari arah utara, Islam masuk melalui Gorontalo (yang saat itu bagian dari kerajaan Hulontalo di bawah Ternate). Seorang pengembara Gorontalo bernama Ukūm dikenal menyebarkan Islam di pesisir Teluk Tomini, antara lain dengan melakukan khitanan massal di komunitas Muslim baru. Bukti tradisi lisan Lambunu (Parigi Moutong) menyebut adanya gulungan khotbah Jumat berhuruf Arab di Lambunu—diduga peninggalan mubalig Ternate atau Gorontalo abad ke-16 M sebagai khotbah pertama di sana.[232] Sementara itu, dari arah timur, tercatat pula upaya dakwah oleh Kesultanan Jailolo atau Tidore. Misalnya, sekitar tahun 1560-an Sultan Tidore pernah mengirim utusan mengislamkan komunitas di pesisir timur Sulawesi (seperti Moutong dan Tinombo), meski dihambat intervensi Portugis yang saat itu berusaha menancapkan pengaruh Nasrani di utara Sulawesi.[233]

Memang, Sulawesi Utara (daerah Minahasa) pada akhirnya lebih dipengaruhi misi Kristen Spanyol atau Portugis, sehingga mayoritas Minahasa tidak masuk Islam. Namun wilayah Gorontalo, Bolango, hingga Mongondow, belakangan (abad 17–18 M) tetap menerima Islam melalui jaringan Ternate dan transmigrasi pedagang Muslim.[234] Secara umum, dapat disimpulkan bahwa pada akhir abad ke-17 M, pesisir Sulawesi Tengah dan utara yang berhubungan dengan Maluku sudah mengenal Islam, terutama di kerajaan-kerajaan kecil seperti Buol, Banggai, Palu, Parigi, hingga Gorontalo. Interaksi intens perdagangan rempah dan migrasi

---

232 Mattulada dan dkk., ed., *Sawerigading: Folktale Sulawesi* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara, 1990).

233 Mashadi dan Suryani, "Jaringan Islamisasi Gorontalo (Fenomena Keagamaan dan Perkembangan Islam di Gorontalo)."

234 Sven Kosel, "The History of Islam in Bolaang Mongondow, North Sulawesi: Rationalisation and Derationalisation of Religion," *Indonesia and the Malay World* 38, no. 110 (Maret 2010): 43–64, https://doi.org/10.1080/13639811003665397.

antarpulau menjadi sarana difusi Islam ke wilayah-wilayah tersebut.[235]

H. MALUKU UTARA

Menyangkut perkembangan Islam, willayah Maluku Utara kini adalah yang paling awal menerima kehadiran agama Islam. Perlu dicatat bahwa sejak awal istilah "Maluku" mengacu pada wilayah yang kini disebut Maluku Utara, dibedakan dari Ambon. Kitab *Negarakertagama* karangan Empu Prapanca (1365 M) menyebut Maluku (Maloko) dengan pengertian demikian.[236] Begitu pula halnya dengan sumber-sumber lokal, *Hikayat Ternate* dan *Hikayat Bacan*, di mana nama Maluku berarti Ternate, Tidore, Jailolo dan Bacan.[237] Hal yang sama juga bisa dilihat dari catatan perjalanan Tomé Pires, di mana sub-judul Maluku (Molucas) diletakkan terpisah dari wilayah lain yang disebutnya Ambonia (Ambon) di bagian selatan kepulauan tersebut.[238]

Dalam konteks pembahasan ini, hal penting untuk ditekankan adalah bahwa Maluku telah menjadi tempat lahirnya kerajaan-kerajaan yang menjadi basis perkembangan Islam di ujung Timur Nusantara. Hal ini berkembang sejalan dengan sifat alamnya yang memproduksi barang rempah yang diburu pedagang internasional—khususnya pala, cengkeh dan biji pala—sehingga wilayah ini dikenal sebagai pulau penghasil rempah-rempah (*spice-producing islands*). Dari produk inilah Maluku menerima

---

235 Pelras, *Religion, Tradition and the Dynamics of Islamization in South-Sulawesi*.

236 Mpu Prapanca, *Negarakertagama Kawi: In Kawi Script*, trans. oleh Mahisa Graphic (South Carolina: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2017).

237 M. Adnan Amal, *Kepulauan Rempah-rempah: Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2016), 5–9; Uka Tjandrasasmita, *Indonesia dalam Arus Sejarah: Kedatangan dan Peradaban Islam*, ed. oleh Azyumardi Azra dan Jajat Burhanuddin (Bandung: PT Ichtiar Baru van Hoeve dan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2012), 45–46.

238 Pires, The Suma Oriental of Tomé Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512-1515, and the Book of Francisco Rodrigues Volume II, 212–21.

kedatangan para pedagang baik dari dalam Nusantara maupun luar negeri, termasuk pedagang dari negara Muslim Arab, Persia dan juga Gujarat di Asia Selatan. Pires mencatat kapal-kapal dagang dari Malaka banyak berlabuh di Maluku membawa hasil alam daerah tersebut.[239] Begitu juga halnya dengan para pedagang dari Tuban dan Gresik di Jawa, yang disebut bernama Patih Yusuf, telah menjalin hubungan dagang dengan Maluku.

Bersamaan dengan itu, para pedagang internasional, khususnya dari negara-negara Muslim, juga sangat mungkin telah banyak berkunjung untuk berniaga di Maluku. Bahkan, nama Maluku untuk kepulauan ini diambil dari kata bahasa Arab "malik" yang berarti raja. Para pedagang Arab menamakan deretan kepulauan di utara Maluku tersebut sebagai "*jazirah al-mamluk*" (kepulauan raja-raja), yang mengacu pada empat kerajaan utama yang telah disebut di atas.[240] Karena itu, tidak mengherankan jika Islam secara perlahan menjadi bagian dari kehidupan orang-orang Maluku. Hal ini terutama tampak pada kerajaan Ternate, sebagai kerajaan terbesar di Maluku, khususnya pengalaman raja (kolano) Sida Arif Malamo (1317-1331 M). Selain membangun Ternate menjadi kerajaan maritim terkemuka di ujung timur Nusantara—memberikan kemudahan berdagang dan membangun fasilitas ekonomi (pasar), sehingga makin banyak pedagang (dalam dan luar Nusantara) yang datang dan menetap di Ternate—dia juga diceritakan banyak bergaul dengan para pedagang asing. Bahkan, dia disebut-sebut telah belajar bahasa Arab, selain bahasa Cina, dan juga berpakaian ala Cina.[241]

Sejak itu, sejalan dengan kontak dan interaksi sosial dan budaya dengan komunitas pedagang Muslim di Ternate, maka

---

239 Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512-1515, and the Book of Francisco Rodrigues Volume II*, 213–14.

240 Amal, *Kepulauan Rempah-rempah: Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950*, 7.

241 Amal, *Kepulauan Rempah-rempah: Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950*, 59–60.

proses Islamisasi di kerajaan berlangsung demikian intensif, yang semakin tegas—menyatakan diri sebagai kerajaan Islam—ketika Zainal Abidin naik takhta di Kerajaan Ternate (1468-1500 M). Dia adalah putra dari raja sebelumnya, Marhum (1465-1468 M), yang telah menerima Islam dalam kehidupan pribadi dan kerajaan. Meski masih memakai gelar pra-Islam kolano, Marhum telah meletakkan sejumlah agenda Islamisasi. Di samping meminta elite kerajaan (babato) untuk memeluk Islam, dia juga menyiapkan anaknya menjadi pemimpin Muslim untuk kerajaan bercorak Islam. Demikianlah, Zainal Abidin kecil diberi pendidikan Islam. Selain belajar kepada Datu Maulana Husain—seorang Minangkabau yang telah lama belajar Islam di Giri dan menjadi ulama yang memperkenalkan Islam ke istana kerajaan—dia juga kemudian dikirim ke Gresik untuk belajar Islam dengan Sunan Giri.[242] Karena itu, tidak lama setelah berkuasa, Sultan Zainal Abidin segara melakukan sejumlah langkah penting untuk menjadikan Ternate sebagai satu kerajaan Islam. Dia mengadopsi sejumlah ajaran Islam untuk diterapkan dalam sistem hukum dan institusi kerajaan.

Kita akan membahas isu intensifikasi Islamisasi pada bab selanjutnya. Hal penting untuk ditegaskan di sini adalah bahwa sejak masa itu Ternate berkembang menjadi satu kerajaan terkemuka di Nusantara yang mengalami kemajuan di berbagai bidang. Meski sempat mengalami konflik internal, kerajaan ini mampu melakukan konsolidasi kekuasaan pada masa Sultan Khairun Jamil (1546-1570 M). Dia antara lain berusaha menjadikan Ternate sebagai basis pembangunan aliansi kekuatan anti-Portugis—dengan membentuk konfederasi Ternate-Jailolo dan uni Ternate-Tidore—yang mulai masuk dalam kehidupan ekonomi dan politik kerajaan. Hal ini dilakukan bersamaan dengan sikapnya yang dikenal toleran terhadap penganut agama lain, khususnya sikapnya yang

242 Amal, *Kepulauan Rempah-rempah: Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950*, 62–63; Ricklefs, *The Seen & Unseen Worlds in Java, 1726-1749*, 59.

bersahabat dengan para misionaris yang dikirim untuk melakukan misi Jesuit di Maluku.[243]

Perkembangan Ternate terus berlanjut ketika Sultan Babullah Datu Syah berkuasa (1570-1583 M). Dia naik takhta menggantikan ayahnya Sultan Khairun Jamil, yang dibunuh oleh Portugis. Karena itu, usaha membangun Ternate menjadi kerajaan terkemuka secara politik dan militer menjadi agenda utama Babullah. Dan dalam banyak aspek penting dia berhasil melakukan hal itu. Selain berhasil menguasai sejumlah wilayah yang sudah menjadi basis kekuatan Portugis di di sekitar Ambon—dia bahkan diceritakan meminta orang pribumi yang sudah masuk Kristen kembali menjadi Muslim—Babullah juga berhasil mengusir Portugis dari Ternate dengan menduduki bentang Gamlamo pada 26 Desember 1575 M.[244]

Setelah itu, pada 1576 M, dia juga melakukan ekspedisi ke Hoamal, Buru, Manipa, Ambalau, Kelang dan Buano, dan menjadikan daerah tersebut tertutup bagi kegiatan bisnis Portugis yang berpusat di Ambon. Dengan cara demikian, Babullah membatasi ruang gerak orang-orang Portugis dan kaum Kristen untuk lebih terkonsentrasi di Ambon, tempat yang memang mereka tuju setelah terusir dari bentang Gamlamo. Lebih dari itu, ekspedisi juga dilakukan Babullah untuk menguasai daerah-daerah di sepanjang pantai timur Sulawesi—yakni Banggai, Tobungku, Tiboro, dan Pangasain; semuanya dapat dianeksasi (diambil alih) secara mudah. Perlawanan kuat dihadapi Babullah saat menganeksasi wilayah Buton. Bahkan, perlawanan tersebut terus berlangsung setelah wilayah tersebut diduduki. Dalam hal ini, Babullah menjadikan Buton sebagai pasar dagang rempah-rempah Maluku, sehingga para pedagang Jawa, Melayu, Arab dan Cina bisa membeli rempah-rempah Maluku di Buton dengan harga yang sama dengan di Ternate. Dari Buton, Babullah mengambi alih Selayar, yang dilakukan tanpa

243 Amal, *Kepulauan Rempah-rempah: Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950*, 76–82.

244 Amal, *Kepulauan Rempah-rempah: Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950*, 83–86.

Gambar 3.6 Kedaton Sultan Ternate, circa 1908-1930.
Sumber: Perpustakaan Universitas Leiden.

perlawanan berarti Di samping itu, Babullah juga membangun kerja sama dengan Gowa-Tallo di Makassar, sebagai bagian dari usaha membangun aliansi kekuatan anti-Portugis secara lebih luas.[245]

Kerajaan berikutnya yang dibahas di sini adalah Tidore, kerajaan terbesar kedua setelah Ternate. Proses Islamisasi di Tidore berlangsung dengan pola dan waktu yang kurang lebih sama dengan Ternate. Berkat kontak dagang yang intensif dengan pusat-pusat kekuasaan Islam di Jawa dan Sumatra, serta kedatangan banyak pedagang Muslim internasional ke Maluku, proses Islamisasi di Tidore telah berlangsung hampir seawal di Ternate. Proses ini terus berlanjut dan berkembang ketika Jamaluddin berkuasa di Tidore (1495-1512 M) dengan gelar sultan. Dia adalah penguasa Tidore pertama yang memakai gelar sultan.[246] Informasi ini selanjutnya diperkuat informasi hasil perjalanan Tomé Pires, di mana di mencatat bahwa raja Tidore adalah seorang yang sudah beragama Islam, meski sebagian besar rakyatnya masih menganut agama tradisional.[247]

Tomé Pires datang pada masa kekuasaan raja berikutnya, Sultan Al-Mansur, yang mulai berkuasa pada 1512 M dan bergelar Malik al-Din Mansur Kaicil Mulako.[248] Pada periode ini, Tidore mengalami satu perkembangan penting terkait dengan hubungannya dengan pedagang Barat. Berbeda dari Ternate menjalin kerja sama dagang dengan Portugis, Tidore menjalin kemitraan dengan Spanyol, yang tiba di Ternate sembilan tahun setelah Portugis bercokol di Ternate, yakni pada November 1521 M. Dan Sultan Mansur adalah raja yang secara resmi melakukan penyambutan atas kedatangan orang-orang Spanyol. Raja menyatakan kepada pimpinan armada

---

245 Amal, *Kepulauan Rempah-rempah: Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950*, 86–87.

246 Amal, *Kepulauan Rempah-rempah: Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950*, 160.

247 Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512-1515, and the Book of Francisco Rodrigues Volume II*, 217.

248 Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512-1515, and the Book of Francisco Rodrigues Volume II*, 217.

Spanyol bahwa ekspedisi ini diterima dengan senang hati di Tidore. Dia juga menegaskan bahwa Spanyol adalah mitra yang ditunggu-tunggu Tidore untuk menjalin kerja sama perdagangan. Sejak itu, kemitraan Tidore-Spanyol dikukuhkan dan berlangsung sekitar satu setengah abad (1521-1663 M).[249]

Kedua kerajaan ini, Ternate dan Tidore, memang selalu bersaing dan bahkan berseteru satu sama lain. Perseteruan ini telah berlangsung lama, sejalan dengan naiknya Ternate sebagai kerajaan terkemuka di Maluku, secara sosial-ekonomi dan politik. Tidore kerap berada di bawah bayang-bayang kekuatan Ternate. Karena itu, meski dihubungkan dengan tali persaudaraan, perseteruan dua kerajaan tersebut tidak pernah hilang. Termasuk dalam persaingan ini adalah arah dan orientasi peluasan wilayah. Ketika Ternate mengirim ekspedisi ke Sula dan kepulauan Ambon, Tidore di bawah Al-Mansur segera mengirim pasukannya ke Seram Timur, kepulauan Raja Ampat dan Papua Daratan. Persaingan ini semakin memanas, bahkan berubah menjadi perseteruan terbuka, ketika kekuatan dagang asing—Portugis di Ternate dan Spanyol di Tidore—terlibat dalam konflik tersebut.[250] Akibatnya, serangan ke ibu kota kerajaan sempat dilakukan gabungan pasukan Ternate-Portugis ke Tidore-Spanyol. Begitu pula sebaliknya. Perseteruan ini terus mewarnai sejarah kerajaan Maluku pada tahun-tahun berikutnya.[251]

H. Kalimantan

Di wilayah Kalimantan, kerajaan Banjarmasin adalah salah satu pusat kekuatan politik Islam yang sangat berpengaruh. Akar kerajaan tersebut bisa dilacak pada masa pra-Islam, yakni kerajaan Daha yang berpusat di Negara Dipa. Kerajaan bercorak Budha ini pernah memiliki

249 Amal, *Kepulauan Rempah-rempah: Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950*, 161–62.

250 Abdjan Jahja, *Sejarah Sosial Kesultanan Ternate* (Yogyakarta: Ombak, 2012); van Fraassen, *Ternate, de Molukken En de Indonesische Archipel*, vol. 1.

251 Andaya, *The Heritage of Arung Palakka: A History of South Sulawesi (Celebes) in the Seventeenth Century*, vol. 91; Andaya, *The World of Maluku: Eastern Indonesia in the Early Modern Period*.

hubungan diplomatik dengan kerajaan Majapahit di Jawa. Sumber sejarah Jawa, kitab *Negarakertagama*,[252] dan sumber Banjarmasin yang lebih belakangan seperti *Hikayat Banjar*,[253] mencatat hubungan politik tersebut. Pada masa kekuasaan Putri Junjung Buih serta Patihnya Lambung Mangkurat, kerajaan Daha termasuk daerah yang berada di bawah pengarauh kerajaan Majaphit—tepatnya daerah Sungai Nagara, Batang Tabalung, dan Barito.[254]

Proses Islamisasi Banjarmasin, seperti halnya masa kerajaan Daha, juga melibatkan kerajaan Jawa, yakni kerajaan Demak. Diceritakan bahwa proses ini bermula dari konflik internal di kerajaan Daha, tepatnya antara Pangeran Tumenggung (m. 1588-1598 M)—penerus Pangeran Sukarama (m. 1555-1585 M)—dengan Raden Samudera, cucu Pangeran Sukarama. Mengklaim sebagai pewaris kerajaan yang sah, Raden Samudera merasa berhak merebut kekuasaan dari tangan Pangeran Tumenggung. Untuk itu, Raden Samudera meminta bantuan kepada kerajaan Demak, dengan satu "imbalan" bahwa dia masuk Islam. Kerajaan Demak mengabulkan permintaan tersebut, dengan mengirim tentara dalam jumlah yang diperlukan untuk membantu calon pewaris mahkota. Di samping sebagai penengah dalam sengketa keluarga raja, pasukan Demak berhasil menjadikan Pangeran Samudera naik takhta, dan—atas nasehat seorang ulama Arab—dia mengadopsi gelar dan nama raja Islam, Sultan Suryanullah.[255] Sejak itu, pada pertengahan abad ke-16 M, Kerajaan Banjar senantiasa mengirim utusan membawa upeti ke Demak, dan berhenti ketika kekuasaan politik di Jawa telah beralih ke kerajaan Pajang.[256]

---

252 Mpu Prapanca, *Negarakertagama Kawi: In Kawi Script*.

253 Ras, *Hikajat Bandjar*.

254 Tjandrasasmita, *Indonesia dalam Arus Sejarah: Kedatangan dan Peradaban Islam*, 52–53.

255 Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, *Sejarah Kebudayaan Islam di Indonesia I: Akar Historis dan Awal Pembentukan Islam* (Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2009), 71–72.

256 de Graaf, *De Regering Van Sultan Agung, Vorst Van Mataram (1613-1645) En Die Van Zijn Voorganger Panembahan Séda-Ing-Krapjak (1601-1613)*, 68.

Di bawah kekuasaan Sultan Suryanullah, Banjar atau Banjarmasin telah berkembang menjadi kerajaan terkemuka di selatan Kalimantan. Kekuasaan kerajaan menjangkau wilayah yang luas, meliputi Sambas, Batanglawi Sukadana, Kotawaringin, Sampit, Madawi, dan Sambangan. Bahkan, pada masa kekuasaan Sultan Marhum Panembahan atau dikenal dengan Sultan Mustain Billah pada awal abad ke-17 M, kerajaan Banjar mampu menghimpun kurang lebih lima puluh ribu (50.000) prajurit, sehingga sangat ditakuti oleh kerajaan-kerajaan di sekitarnya. Selain mampu membendung pengaruh dan intervensi politik dari Jawa, Tuban dan Mataram, kerajaan Banjar berhasil menguasai daerah-daerah kerajaan di Kalimantan Timur, Tenggara, Tengah dan Barat.[257] Dan kerajaan Banjar ini pula, meski memasuki gejolak politik akibat intervensi VOC dan kemudian kolonialisme Belanda, menjadi tempat kemunculan salah seorang ulama terkemuka Nusantara pada abad ke-18 M, Muhammad Arsyad bin 'Abd Allah Al-Banjari (1710-1812 M). Sebagaimana dikaji Azra,[258] Muhammad Arsyad telah berkontribusi sangat penting dalam laju proses Islamisasi di Kalimantan. Di samping menulis karyanya *Sabīl al-Muhtadīn*, dia juga terlibat dalam isu-isu keagamaan aktual yang berkembang di kerajaan Banjar.

Selain Banjar, kerajaan lain di Kalimantan adalah Kutai, yang terletak di timur pulau tersebut. Tidak banyak informasi mengenai kerajaan ini, selain bahwa Kutai telah ada sejak masa pra-Islam dan banyak mengadakan kontak dengan kerajaan Majapahit di Jawa. Tidak seperti kerajaan Daha yang dipicu konflik internal kerajaan, proses Islamisasi kerajaan Kutai berlangsung secara damai. Berdasarkan sumber lokal *Hikayat Kuati*, diceritakan bahwa Islamisasi kerajaan tersebut dihubungkan dengan kedatangan

257 Tjandrasasmita, *Indonesia dalam Arus Sejarah: Kedatangan dan Peradaban Islam*, 53.

258 Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, 252–54.

ulama asal Minangkabau yang sebelumnya menyebarkan Islam di Makassar, Dato ri Bandang dan Tunggang Parangan.[259] Kedua ulama tersebut diakui telah berjasa besar dalam memperkenalkan elite istana kerajaan Kutai dan masyarakat secara umum ke agama Islam. Masih mengacu kepada *Hikayat Kutai*, konversi raja Kutai ke Islam terjadi setelah dia kalah adu kesaktian dengan sang ulama tersebut, tepatnya Tunggang Parangan. Sejak itu, sekitar tahun 1575 M, Kutai berkembang menjadi salah satu kerajaan Islam yang penting di Kalimantan Timur.[260]

Pontianak adalah wilayah berikutnya untuk pembahasan kerajaan di Kalimantan. Di masa pra-Islam daerah ini telah dikenal karena menjalin hubungan dagang dengan Malaka dan Jawa. Tomé Pires ketika singgah di daerah itu mencatat dua kerajaan yang aktif dalam kegiatan dagang di Nusantara, Kerajaan Tanjungpura dan Lawe (daerah Sukadana).[261] Dua kerajaan tersebut dikenal sebagai penghasil emas, berlian, padi, madu dan banyak jenis bahan makanan. Meski menjalin kontak dagang dengan pusat niaga Islam, yakni Malaka, penduduk kerajaan ini diberitakan masih memeluk agama tradisional. Begitu juga kekuasaan Patih Unus dari Jepara tampaknya tidak berpengaruh terhadap proses Islamisasi. Pihak yang selama ini dinisbahkan dengan penyebaran Islam di Pontianak adalah rombongan pendakwah dari Tarim, Hadramaut. Mereka datang ke Mempawah, kemudian menelusuri sungai ke arah laut memasuki Kapuas Kecil hingga ke suatu tempat yang kemudian menjadi kota Pontianak. Dari rombongan Tarim tersebut, yang muncul ke permukaan dan menjadi pemimpin komunitas Muslim adalah Syarif Idrus, yang bergelar Syarif Idrus bin Abdurrahman

259 Henri Chambert-Loir, "Dato' ri Bandang. Légendes de l'islamisation de la région de Célèbes-Sud," *Archipel* 29 (1985): 137–63, https://doi.org/10.3406/arch.1985.2227.

260 Tjandrasasmita, *Indonesia dalam Arus Sejarah: Kedatangan dan Peradaban Islam*, 54.

261 Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512-1515, and the Book of Francisco Rodrigues Volume II*, 223–25.

al-Aydrus. Dia telah berjasa membangun kota dan membuat benteng atau kubu untuk tujuan pertahanan, sehingga dia dikenal sebagai raja Kubu.[262] Sejak itulah Pontianak mengalami kemajuan, khususnya di bidang perdagangan, di samping menjadi basis Islamisasi di Kalimantan bagian Barat.[263]

Perlu dibahas pula di sini kerajaan Brunei, yang terletak di pantai barat-utara pulau tersebut. Brunei berkembang menjadi kerajaan Islam menyusul kedatangan para pedagang Muslim––dan sangat mungkin juga para elite politik Malaka–– yang kemudian mendorong konversi keagamaan raja Brunei ke Islam pada sekitar 1514 M dan 1521 M. Jauh sebelumnya, Brunei telah berdiri menjadi sebuah kerajaan yang terlibat dalam perdagangan maritim internasional. Sumber-sumber Cina mencatat adanya dua kerajaan yang menjadi cikal bakal kerajaan Brunei, yaitu Vijayapura dan P'o-ni. Sejak abad ke-5 M. Dua kerajaan tersebut telah banyak dikunjungi para pedagang Cina. Khusus kerajaan P'o-ni, sumber-sumber Cina mencatat bahwa kerajaan tersebut terus berkembang bahkan hingga abad ke-15 dan berada di bawah proteksi Imperium Cina. Kerajaan inilah yang kemudian, pada abad ke-16 M, menjadi kerajaan Islam Brunei setelah disinggahi dan selanjutnya bersentuhan erat dengan para pedagang Muslim. Sejak itu, Brunei terus berkembang menjadi kerajaan Islam di Kalimantan, didukung kerajaan Johor yang memberi hak istimewa atas beberapa wilayah sepanjang pantai barat-utara Kalimantan. Sejalan dengan Islamisasi kerajaan, transformasi sosial juga berlangsung di masyarakat, sebab mereka banyak mengadopsi tradisi dan budaya Melayu-Malaka.[264]

---

262 Ridwan dkk., "History of the Alaydrus Dynasty, Founder of the Kubu Sultanate in West Kalimantan in the XVIII-XIX Centuries AD," *HISTORIA: Jurnal Program Studi Pendidikan Sejarah* 12, no. 1 (September 2023): 1, https://doi.org/10.24127/hj.v12i1.8683.

263 Tjandrasasmita, *Indonesia dalam Arus Sejarah: Kedatangan dan Peradaban Islam*, 54–55.

264 Andaya, *The Heritage of Arung Palakka: A History of South Sulawesi (Celebes) in the Seventeenth Century*, 91:2; Jajat Burhanudin, "Converting Belief, Connecting People: The Kingdoms and the Dynamics of Islamization in Pre-Colonial Archipelago," *Studia Islamika* 25, no. 2 (Agustus 2018): 2,

Terakhir adalah Kerajaan Sintang. Proses islamisasi Kerajaan Sintang mencapai titik krusial pada awal abad ke-17 ketika penguasa Sintang memutuskan memeluk Islam. Menurut catatan lokal yang ditulis oleh Pangeran Ratu Idris Kesuma Negara, seorang mangkubumi dan sejarawan istana Sintang abad ke-19 M, raja Sintang pertama yang masuk Islam adalah Pangeran Agung Abang Pincin.[265] Abang Pincin memerintah sekitar tahun 1600–1643 M. Proses konversi ini terjadi seiring kedatangan dua tokoh pendakwah asing ke Sintang pada masa pemerintahannya. Pangeran Idris mencatat bahwa dua "orang asing" tersebut adalah Muhamad Saman yang berasal dari Banjarmasin (Kesultanan Banjar) dan Enci' Shomad dari Serawak (wilayah kekuasaan Kesultanan Brunei pada masa itu).[266] Kehadiran mereka diduga membawa ajaran Islam ke lingkungan istana Sintang, baik melalui pengajaran agama maupun pengaruh diplomatik.

Sayangnya, sumber tersebut tidak menyebutkan secara pasti tahun kedatangan mereka maupun detil proses konversi sang raja. Meski demikian, implikasi kedatangan mubalig dari Banjar dan Serawak menunjukkan bahwa islamisasi Sintang terjadi lewat jalur interaksi sosial lintas wilayah, dimana para ulama atau pendakwah datang melalui jaringan sungai dan perdagangan yang menghubungkan Kalimantan Barat dengan pusat-pusat Islam di Kalimantan Selatan dan pesisir utara.

Selain itu, islamisasi Sintang juga mengubah identitas sosial-budaya masyarakatnya. Sebelum Islam, penduduk Sintang umumnya terdiri dari berbagai sub-suku Dayak yang memegang kepercayaan lokal atau pengaruh Hindu. Setelah elite kerajaan mengadopsi Islam, terjadi diferensiasi sosial antara komunitas yang menerima Islam dan yang tetap pada kepercayaan lama. Dalam konteks Kalimantan, dikenal istilah "masuk Melayu" bagi

---

https://doi.org/10.15408/sdi.v25i2.5682.

265 Helius Sjamsuddin, *Kerajaan Sintang: 1822-1942* (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2013), 114.

266 Sjamsuddin, Kerajaan Sintang: 1822-1942, 115–16.

orang Dayak yang masuk Islam. Artinya mereka otomatis dianggap bagian dari entitas Melayu dengan status sosial yang berbeda. Di Kerajaan Sintang, orang Dayak Muslim disebut "Dayak Senganan" dan praktis diperlakukan sebagai orang Melayu.

I. Islam Sebagai Institusi Politik Baru

Pembentukan kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara bukan sekadar ekspansi agama, melainkan proses historis yang kompleks dan berlapis, di mana Islam hadir sebagai institusi politik yang responsif terhadap konteks lokal dan trans-regional. Melalui tiga tipologi dominan—integrasi elite lama, mobilisasi elite baru, dan konversi politik—kita melihat bahwa formasi kesultanan merupakan hasil negosiasi antara struktur kekuasaan terdahulu dengan peluang baru yang ditawarkan Islam sebagai sumber legitimasi, jaringan dagang, dan kekuasaan simbolik.

Lebih jauh, pembentukan kesultanan Islam memperlihatkan interaksi yang erat antara Islamisasi, restrukturisasi kekuasaan, dan ekspansi ekonomi. Islam tidak hadir dalam kevakuman sosial, tetapi terintegrasi dalam dinamika perdagangan maritim, mobilitas ulama, dan perubahan geopolitik global, terutama dalam jaringan Samudra Hindia dan Laut Tiongkok Selatan. Kota-kota pelabuhan seperti Samudera Pasai, Malaka, Demak, hingga Gowa-Tallo dan Ternate, tumbuh sebagai titik simpul Islamisasi justru karena posisi strategis mereka dalam jaringan niaga internasional dan keterbukaan terhadap pengaruh luar.

Proses-proses ini juga menampilkan adanya keseimbangan antara inovasi dan kontinuitas. Islam diterima bukan dengan menggusur sepenuhnya tradisi lama, tetapi melalui sintesis kultural—memadukan simbol, hukum, dan pranata lokal dengan prinsip Islam. Maka dari itu, Islamisasi politik di Nusantara tidak homogen, melainkan beragam tergantung pada pengalaman historis, struktur sosial, dan strategi diplomasi masing-masing kerajaan. Di sinilah terletak kekhasan Islamisasi Nusantara, sebagai proses yang lokal sekaligus kosmopolit, spiritual sekaligus

pragmatis, dan sebagai fondasi awal dari terbentuknya politik Islam yang berkarakter maritim dan multikultural.

Sebagai catatan penutup, bab ini telah berupaya memetakan dinamika awal tersebut, dengan fokus pada fase pembentukan dan transformasi institusional. Kajian mengenai intensifikasi Islamisasi berikutnya—termasuk dalam hal peran ulama, sistem hukum Islam, pendidikan keagamaan, dan relasi antar kerajaan Islam di kawasan—akan dieksplorasi lebih lanjut pada bagian berikutnya, terutama untuk melihat bagaimana kekuatan Islam tidak hanya terbentuk tetapi juga dirawat dan diperluas dalam waktu yang lebih panjang.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, A. Rahman Tang. "Arab Hadhramis in Malaysia: Their Origins and Their Assimilation in the Malay Society." Dalam *The Hadhrami Diaspora in Southeast Asia: Identity Maintenance or Assimilation?*, disunting oleh Ahmed Ibrahim Abushouk dan Hassan Ahmed Ibrahim, 45–56. Leiden: Brill, 2009.

Abdullah, L. Massir Q. *Bo: Suatu Himpunan Catatan Kuno Daerah Bima*. Mataram: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan-Proyek Pengembangan Permuseuman Nusa Tenggara Barat, 1981.

Abdullah, Taufik. "Islam and the Formation of Tradition in Indonesia: A Comparative Perspective." *Itinerario* 13, no. 1 (Maret 1989): 17–36. https://doi.org/10.1017/S0165115300004137.

Ahmad, Abdullah. *Kerajaan Bima dan Keberadaannya Jilid 1*. Bima, 1992.

Alfian, T. Ibrahim. *Kronika Pasai: Sebuah Tinjauan Sejarah*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1973.

Amal, M. Adnan. *Kepulauan Rempah-rempah: Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2016.

Andaya, Barbara Watson. "The Cloth Trade in Jambi and Palembang Society during the Seventeenth and Eighteenth Centuries." *Indonesia*, no. 48 (1989): 27–46. https://doi.org/10.2307/3351265.

Andaya, Barbara Watson, dan Leonard Y. Andaya. *A History of Early Modern Southeast Asia, 1400-1830*. London; New York: Cambridge University Press, 2015.

Andaya, Leonard Y. *The Heritage of Arung Palakka: A History of South Sulawesi (Celebes) in the Seventeenth Century*. Vol. 91. Leiden: Brill, 1981.

———. *The Kingdom of Johor: 1641-1728*. Oxford: Oxford University Press, 1975.

———. "The Search for the 'Origins' of Melayu." *Journal of Southeast Asian Studies* 32, no. 3 (Oktober 2001): 315–30. https://doi.org/10.1017/S0022463401000169.

———. *The World of Maluku: Eastern Indonesia in the Early Modern Period*. Honolulu, Hawaii: University of Hawai'i Press, 1993.

Anderson, John. *Mission to the East Coast of Sumatra in 1823*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1971.

Aryanti, Desy. *Surau Syekh Burhanuddin Ulakan and Islamization of Minangkabau*. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2017.

Asba, Abdul Rasyid, dan Ismail Ali. "The Mandar War, 1868-1869: An Annihilation Operation Against the Pirates." *SOSIOHUMANIKA* 8, no. 1 (2015): 1. https://doi.org/10.2121/sosiohumanika.v8i1.520.

Atja. *Carita Purwaka Caruban Nagari: Naskah Cirebon sebagai Sumber Sejarah*. Bandung: Proyek Pengembangan Permuseuman Jawa Barat, 1986.

Azra, Azyumardi. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Hawaii: University of Hawaii Press, 2004.

Barnard, Timothy. *Multiple Centres of Authority: Society and Environment in Siak and Eastern Sumatra, 1674-1827*. Leiden: KITLV Press, 2003.

Basang, Djirong, dan Sugira Wahid. *Lontarak Bilang Raja Gowa Dan Tallok (Naskah Makassar)*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985.

Bodi, Idham Khalid. "The Role of the Arab Descendants in Islamic Preaching and the Development of Religious Education in West Sulawesi: Tracing the Significance of the Role and The Their Impacts on the Development in Polewali, Mandar." *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage* 7, no. 2 (Desember 2018): 2. https://doi.org/10.31291/hn.v7i2.532.

Britannica. "Jambi." Februari 2016. https://www.britannica.com/place/Jambi-province-Indonesia.

Brown, C. C. (Charles Cuthbert). "The Malay Annals Translated from Raffles MS 18, by C. C. Brown (Sějarah Mělayu or Malay Annals)." *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 25, no. 2/3 (Oktober 1952): 5–276.

Bulbeck, David. *Southeast Asian Exports Since the 14th Century: Cloves, Pepper, Coffee, and Sugar*. Singapore; Leiden, The Netherland; Canberra, Australia: Research School of Pacific and Asian Studies, ANU, 1998.

Burhanudin, Jajat. "Converting Belief, Connecting People: The Kingdoms and the Dynamics of Islamization in Pre-Colonial Archipelago." *Studia Islamika* 25, no. 2 (Agustus 2018): 2. https://doi.org/10.15408/sdi.v25i2.5682.

———. “The Triumph of Ruler: Islam and Statecraft in Pre-Colonial Malay-Archipelago.” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies* 55, no. 1 (Juni 2017): 211–40. https://doi.org/10.14421/ajis.2017.551.211-240.

Bustamam, Ferry. *Bunga rampai Kesultanan Asahan*. Medan, 2003.

Chambert-Loir, Henri. “Dato’ ri Bandang. Légendes de l’islamisation de la région de Célèbes-Sud.” *Archipel* 29 (1985): 137–63. https://doi.org/10.3406/arch.1985.2227.

———, ed. *Kerajaan Bima dalam Sastra dan Sejarah*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia-EFEO, 2004.

Chambert-Loir, Henri, dan Siti Maryam R. Salahuddin. *Bo’ Sangaji Kai: Catatan Kerajaan Bima*. Jakarta: EFEO-YOI, 2000.

Chaudhuri, K. N. *Trade and Civilisation in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750*. 1 ed. Cambridge Cambridgeshire; New York: Cambridge University Press, 1985.

Cummings, William, ed. “The Gowa Chronicle.” Dalam *A Chain of Kings*, 29–82. The Makassarese Chronicles of Gowa and Talloq. Leiden: Brill, 2007.

———, ed. “The Talloq Chronicle.” Dalam *A Chain of Kings*, 83–104. The Makassarese Chronicles of Gowa and Talloq. Leiden: Brill, 2007.

Daeng Patunru, Abdurrazak. *Sejarah Gowa*. Makassar: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan dan Tenggara, 1967.

Dagh Register Gehouden Int Casteel Batavia Anno 1673. Batavia: M. Nijhoff; Landsdrukkerijk, 1673.

Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya. *Sejarah Kebudayaan Islam di Indonesia I: Akar Historis dan Awal Pembentukan Islam*. Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2009.

Dobbin, Christine E. *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra*. London: Routledge, 2018.

Druce, Stephen C. “Oral and Written Traditions in South Sulawesi.” Dalam *The Lands West of the Lakes, A History of the Ajattappareng Kingdoms of South Sulawesi, 1200 to 1600 CE*, 37–90. Leiden: Brill, 2009. https://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctt1w76v2t.8.

Fathurahman, Oman. *Tarekat Syattariyah di Minangkabau: Teks dan Konteks*. Jakarta: Prenada Media, 2008.

Fraassen, Christiaan van. *Ternate, de Molukken En de Indonesische Archipel*. Vol. 1. Leiden: Rijksmuseum te Leiden, 1987.

Gallop, Annabel Teh. "A Medieval Solution to an Early Modern Problem? The Royal Animal Seals of Jambi." Dalam *Seals - Making and Marking Connections across the Medieval World*, disunting oleh Brigitte Bedos-Rezak dan Carol Symes, 73–98. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019. https://doi.org/10.1017/9781641892575.004.

Gibb, H. A. R. *The Travels of Ibn Battuta*. New Delhi: GoodWord, 2000.

Graaf, Hermanus Johannes de. *De Regering Van Sultan Agung, Vorst Van Mataram (1613-1645) En Die Van Zijn Voorganger Panembahan Séda-Ing-Krapjak (1601-1613)*. Leiden: Brill, 1958.

Graaf, Hermanus Johannes de, dan Gauthier Th. Pigeaud. *Kerajaan Islam Pertama di Jawa: Tinjauan Sejarah Politik Abad XVI*. Diterjemahkan oleh R. Soebagyo. Jakarta: Grafiti, 2001.

Graaf, Hermanus Johannes de, dan Theodore Gauthier Th. Pigeaud. *Islamic States in Java 1500–1700: A Summary, Bibliography, and Index*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.

Gungwu, Wang. "The First Three Rulers of Malacca." Dalam *Admiral Zheng He and Southeast Asia*, disunting oleh Leo Suryadinata, 26–41. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2005.

———. "The Opening of Relations between Cina and Malacca, 1403-05." Dalam *Admiral Zheng He and Southeast Asia*, disunting oleh Leo Suryadinata. Singapore: ISEAS Publishing, 2005. https://doi.org/10.1355/9789814311809-003.

Hadi, Amirul. *Islam and State in Sumatra: A Study of Seventeenth-Century Aceh*. Leiden: Brill, 2004.

Hall, D. G. E. *History of South East Asia*. London: Red Globe Press, 1981.

Hall, Kenneth R. "Trade and Statecraft in Early Southeast Asia." Dalam *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia*, 1–27. Honolulu, Hawaii: University of Hawai'i Press, 1985. https://doi.org/10.2307/j.ctv9zckps.8.

Hanafiah, Djohan. *Melayu-Jawa: Citra Budaya dan Sejarah Palembang*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995.

———. *Perang Palembang 1819-1821*. Palembang: Parawisata Jasa Utama, 1986.

Hanna, Willard Anderson, dan Des Alwi. *Turbulent Times Past in Ternate and Tidore*. 1 ed. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1990.

Herlina. "Knowledge Transmission of Palembang Islamic Ulama During Palembang Soultanate to Colonial Era." *Journal of Malay Islamic Studies* 3, no. 1 (Januari 1970): 17–28. https://doi.org/10.19109/jmis.v3i1.4570.

Hill, Allan Hugh, penerj. *Hikayat Raja Raja Pasai with English Translation*. Singapore: Malaya Publishing House, 1960.

———. "The Coming of Islam to North Sumatra." *Journal of Southeast Asian History* 4, no. 1 (1963): 6–21.

Inandiak, Elisabeth. "Muara Jambi: Where Atisha Studied in Indonesia." 2025. https://studybuddhism.com/en/advanced-studies/history-culture/buddhism-in-southeast-asia/muara-jambi-where-atisha-studied-in-indonesia.

Jahja, Abdjan. *Sejarah Sosial Kesultanan Ternate*. Yogyakarta: Ombak, 2012.

Karsana, Deni, Lukman Lukman, Nurhayati Nurhayati, Katubi Katubi, dan Wati Kurniawati. "Elaborate The Loanword Arabic in Kaili Language: The Perspective of Language Contact." *Atlantis Press*, Mei 2024, 147–54. https://doi.org/10.2991/978-2-38476-251-4_21.

Kaseng, Sjahruddin, Djironq Basang, H. D. Mangemba, dan Kamaruddin Kamaruddin. *Lontarak Bilang Raja Gowa dan Tallok (Naskah Makassar): Transliterasi dan Terjemahan*. 1986 ed. Disunting oleh Paturungi Parawansa dan Abd Kadir Manyabeang. Ujung Pandang: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1986.

Kathirithamby-Wells, Jeya. "The Inderapura Sultanate: The Foundations of Its Rise and Decline, from the Sixteenth to Eighteenth Centuries." *Indonesia* 21 (April 1976): 65–84.

Kosel, Sven. "The History of Islam in Bolaang Mongondow, North Sulawesi: Rationalisation and Derationalisation of Religion." *Indonesia and the Malay World* 38, no. 110 (Maret 2010): 43–64. https://doi.org/10.1080/13639811003665397.

Lach, Donald F., dan Edwin J. Van Kley. *Asia in the Making of Europe, Volume III: A Century of Advance*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Locher-Scholten, Elsbeth. *Sumatran Sultanate and Colonial State: Jambi and the Rise of Dutch Imperialism, 1830-1907*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 2010.

———. *The Establishment of Colonial Rule in Jambi: The Dual Strand of Politics and Economics*. 1996.

Loeb, Edwin M. *Sumatera: Its History and People*. Singapore: Oxford University Press, 1972.

Lombard, Denys. *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*. Jakarta: Balai Pustaka, 1991.

———. *Nusa Jawa: Silang Budaya. Bagian Pertama: Batas-Batas Pembaratan*. Vol. 1. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.

Madina, Sofyan, Gunawan Dulumina, Rusli Takunas, Gusnarib Gusnarib, dan Rahman Ahmad. *Sejarah Kesultanan Banggai*. Disunting oleh Abdurrahman Abdurrahman. Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2012.

Mahid, Syakir, Andriansyah Andriansyah, dan Ismail Suardi Wekke. "Arab Community Encounter with Kaili Culture in Education and Da'wah." *El-Harakah* 20, no. 1 (Juni 2018): 1. https://doi.org/10.18860/el.v20i1.4788.

Manguin, Pierre-Yves. "Palembang and Sriwijaya: An Early Malay Harbour-City Rediscovered." *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 66, no. 1 (264) (1993): 23–46.

Mappangara, Suriadi, dan Irwan Abbas. *Sejarah Islam di Sulawesi Selatan*. Makassar: Biro KAPP Setda Propinsi Sulawesi Selatan bekerjasama dengan Lamacca Press, 2003.

Mashadi, Mashadi, dan Wahidah Suryani. "Jaringan Islamisasi Gorontalo (Fenomena Keagamaan dan Perkembangan Islam di Gorontalo)." *Al-Ulum* 18, no. 2 (Desember 2018): 2. https://doi.org/10.30603/au.v18i2.555.

Mattulada dan dkk., ed. *Sawerigading: Folktale Sulawesi*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara, 1990.

Meilink-Roelofsz, M. A. P. "The Commercial Traffic of Malacca at the End of the 15th Century: Its Bearing and Density." Dalam *Asian Trade and European Influence: In the Indonesian Archipelago between 1500 and about 1630*, 60–88. Dordrecht: Springer Netherlands, 1962. https://doi.org/10.1007/978-94-011-8850-0_5.

Milner, Anthony. "The Timing of Islamization in Southeast Asia: Local Agency, and the Challenge of Analysing Religious Conversion." *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 96 (2023): 21–50.

Milner, Anthony Crothers. *Kerajaan Malay Political Culture on the Eve of Colonial Rule*. Tucson, Arizona: University of Arizona Press, 1982.

Mpu Prapanca. *Negarakertagama Kawi: In Kawi Script*. Diterjemahkan oleh Mahisa Graphic. South Carolina: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2017.

Nawiyanto, dan Eko Crys Endrayadi. *Kesultanan Palembang Darussalam: Sejarah Dan Budayanya*. Jember: Tarutama Nusantara, 2016.

Noorduyn, J. "De islamering van Makasar." *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 112, no. 3 (1956): 247–66. https://doi.org/10.1163/22134379-90002316.

———. “Makasar and the Islamization of Bima.” *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 143, no. 2 (Januari 1987): 312–42. https://doi.org/10.1163/22134379-90003330.

Nurkidam, Andi. “The Contingency of Islamic Socio-Political Leadership in the Balanipa Kingdom.” *LOGOS - A Journal of Religion, Philosophy, Comparative Cultural Studies and Art*, no. 116 (2023): 143–56.

Nurkidam, Ahmad M. Sewang, Musafir Pababbari, dan Darussalam Syamsuddin. “Leadership in the Kingdom of Mandar.” *Journal of Research and Multidisciplinary* 3, no. 1 (Maret 2020): 1. https://doi.org/10.5281/jrm.v3i1.24.

Pelras, Christian. *Religion, Tradition and the Dynamics of Islamization in South-Sulawesi*. 29 (1985): 107–35. https://doi.org/10.3406/arch.1985.2226.

———. *The Bugis*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd, 1996.

Pigeaud, Gauthier Th., dan Hermanus Johannes de Graaf. “The Reign of Sultan Agung of Mataram, 1613-1645, and His Predecessor Panembahan Seda-Ing-Krapyak, 1601-1613.” Dalam *Islamic States in Java 1500-1700: Eight Dutch Books and Articles by H.J. de Graaf*, 35–52. Leiden: Brill, 1976.

Pires, Tomé. *The Suma Oriental of Tomé Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512-1515, and the Book of Francisco Rodrigues Volume II*. 1 ed. Diterjemahkan oleh Armando Cortesão. London: Hakluyt Society, 1944.

Raniri, Nuruddin ar-. *Bustan Al-Salatin*. Diterjemahkan oleh Teuku Iskandar. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1966.

Ras, Johannes Jacobus. *Hikajat Bandjar: A Study in Malay Historiography*. Bibliotheca Indonesica 1. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

Reid, Anthony. *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450 - 1680 - Volume Two: Expansion and Crisis*. New Haven, CT.: Yale University Press, 1988.

———. *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680: Volume One: The Lands below the Winds*. New Haven: Yale University Press, 1988.

———. “The Islamization of Southeast Asia.” Dalam *Historia: Essays in Commemoration of the 25th Anniversary of the Department of History, University of Malaya*, disunting oleh Muhammad Abu Bakar, Abdullah Zakaria Ghazali, dan Amarjit Kaur, 13–33. Kuala Lumpur: Malaysian Historical Society, 1984.

———. “The Ottomans in Southeast Asia.” *ARI Working Paper Series* 36 (Februari 2005): 1–16.

———. “Turkey as Aceh’s Alternative Imperium.” *Archipel* 87, no. 1 (2014): 81–102. https://doi.org/10.3406/arch.2014.4458.

Ricklefs, Merle Calvin. *A History of Modern Indonesia Since C.1200*. London: Macmillan International Higher Education, 2008.

———. *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*. Norwalk: EastBridge, 2006.

———. *The Seen & Unseen Worlds in Java, 1726-1749*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 1998.

Ridwan, Samsul Bahri Hasibuan, Rizal Fauzan, Usman Supendi, dan Ajid Thohir. “History of the Alaydrus Dynasty, Founder of the Kubu Sultanate in West Kalimantan in the XVIII-XIX Centuries AD.” *HISTORIA: Jurnal Program Studi Pendidikan Sejarah* 12, no. 1 (September 2023): 1. https://doi.org/10.24127/hj.v12i1.8683.

Rosdin, Ali. “Buton, Islamization, and This Manuscript Tradition.” *International Journal of Nusantara Islam* 2, no. 2 (2014). https://doi.org/10.15575/ijni.v2i2.75.

Schoorl, J. W. “Power, Ideology and Change in the Early State of Buton.” Dalam *State and Trade in the Indonesian Archipelago*, disunting oleh G. J. Schutte, 17–59. Leiden: Brill, 1995. https://doi.org/10.1163/9789004643130_006.

Schrieke, Bertram Johannes Otto. *Indonesian Sociological Studies: Selected Writings*. The Hague: W. van Hoeve, 1955.

Sen, Tan Ta. *Cheng Ho and Islam in Southeast Asia*. Singapore: ISEAS-Yusof Ishak Institute, 2009.

Sewang, Ahmad M. *Islamisasi Kerajaan Gowa Abad XVI sampai Abad XVII: abad XVI sampai abad XVII*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005.

Sila, Muhammad Adlin. *The Lontara’: The Bugis-Makassar Manuscripts and Their Histories*. Dalam *Maudu’: A Way of Union with God*. Canberra: ANU Press, 2015.

Sinar, Tengku Luckman. *Bangun dan Runtuhnya Kerajaan Melayu di Sumatera Timur*. Medan: Yayasan Kesultanan Serdang, 2007.

———. “Deli (East Sumatra) in the ‘Daghregister’ of the V.O.C. in the 17th Century.” *IAHA Conference*, 1980.

———. *Sari Sejarah Serdang*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1986.

———. *The History of Medan in the Olden Times*. Yayasan Kesultanan Serdang, 2007.

Sjamsuddin, Helius. *Kerajaan Sintang: 1822-1942*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2013.

———. *Pertanggungjawaban (rationale) Pemilihan Hari Jadi/Ulang Tahun Daerah Bima tanggal 5 Juli 1640 M [15 Rabiul Awal 1050 H]*. Bima: Panitia Hari Jadi Bima, 1995.

Song, Seung-Won. "Origin Narratives, Origin Structures, and the Diarchic System of Buton Kingdom, Indonesia." *Indonesia and the Malay World* 46, no. 135 (Mei 2018): 135–53. https://doi.org/10.1080/13639811.2018.1442700.

Sudarman. *Perniagaan dan Islamisasi di Kerajaan Inderapura (Abad XVII-XVIII M)*. Yogyakarta: Ombak, 2022.

Sultan Safiyyat al-Din Syah. *Hikayat Aceh*. Diterjemahkan oleh Teuku Iskandar. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1986.

Suwondo, Bambang. *Sejarah Daerah Sulawesi Tengah*. Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, 1984.

Syukri, Ahmad, dan Mohammad Nabil Almunawar. "Religious and Economic Contributions of Sayyid Hadhrami in Palembang During the 18th – 21st Centuries." *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage* 13, no. 2 (Desember 2024): 2. https://doi.org/10.31291/hn.v13i2.751.

Tajib, Abdullah. *Sejarah Bima dan Mbojo*. Jakarta: PT. Harapan Masa PGRI, 1995.

Tarling, Nicholas, ed. *The Cambridge History of Southeast Asia: Volume One, Part One, from Early Times to c.1500*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Tjandrasasmita, Uka. *Indonesia dalam Arus Sejarah: Kedatangan dan Peradaban Islam*. Disunting oleh Azyumardi Azra dan Jajat Burhanuddin. Bandung: PT Ichtiar Baru van Hoeve dan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2012.

Valentijn, François. *Oud en Nieuw Oost-Indien*. S'Gravenhage: H. C. Susan, C.Hzoon, 1856.

Vann, Michael G. "When the World Came to Southeast Asia: Malacca and the Global Economy." *Maritime Asia* 19, no. 2 (2014): 21–25.

Veevers, David. "Building Borders in a Borderless Land: English Colonialism and the Alam Minangkabau of Sumatra, 1680-1730." *Journal of the British Academy* 9, no. 4 (2021): 58–89. https://doi.org/10.5871/jba/009s4.058.

Vlekke, Bernard Hubertus Maria. *Nusantara: Sejarah Indonesia*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2008.

Wahyuni, Bella, dan Dennys Pradita. "The Influence of Islam in Local Historiography in Jambi in the XVIII Century." *Journal of Islamic History and Manuscript* 1, no. 2 (Desember 2022): 141–58. https://doi.org/10.24090/jihm.v1i2.6959.

Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic. Arabic-English*. Disunting oleh J. Milton Cowan. Göttingen: Buchdruckerei Hubert and co. and Librairie du Liban, 1980.

Wekke, Ismail Suardi. *Arabian Society in Kaili Lands, Central Sulawesi: Arabic Education and Its Movement*. 7, no. 1 (2015): 63–74.

Wertheim, W. *Indonesian Society in Transition: A Study of Social Change*. 2 ed. Amsterdam: Hoeve, 1969.

Winstedt, R. O. "The Malay Founder of Medieval Malacca." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 12, no. 3/4 (1948): 726–29. https://doi.org/10.25501/SOAS.00033678.

Winstedt, Richard Olof. *A History of Malaya*. Kuala Lumpur: Marican & Sons, SDN. BHD., 1988.

Wolters, O. W. *The Fall of Śrīvijaya in Malay History*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1970.

Wolters, Oliver William. *The Fall of Śrīvijaya in Malay History*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1970.

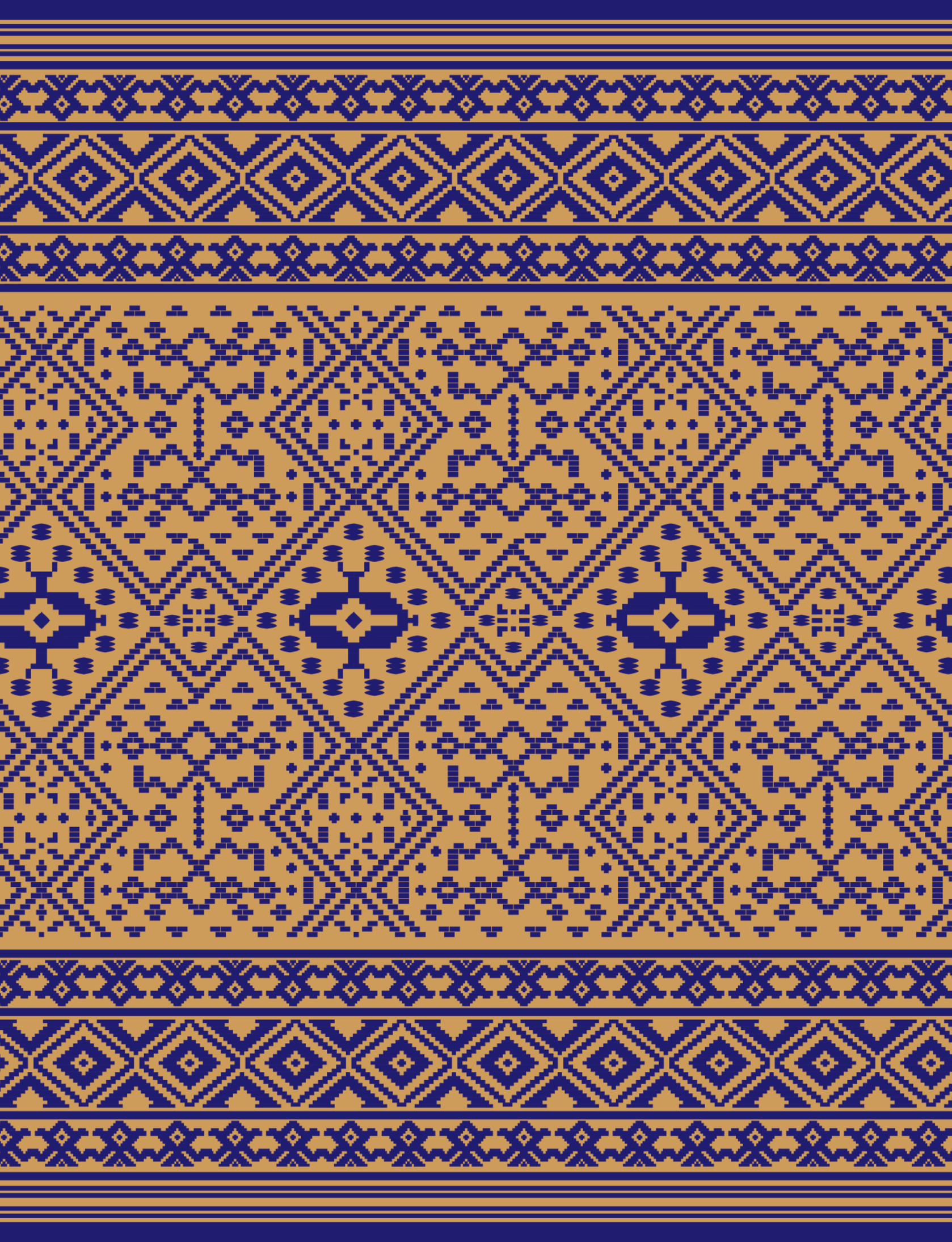
Yuanzhi, Kong. "On the Relationship between Cheng Ho and Islam in Southeast Asia." *Kyoto Review of Southeast Asia*, Agustus 2008. https://kyotoreview.org/issue-10/on-the-relationship-between-cheng-ho-and-islam-in-southeast-asia/.

Zainuddin, H. M. *Tarich Atjeh dan Nusantara*. Aceh: Pustaka Iskandar Muda, 1961.

Zakaria, Iskandar. *Penelitian dan Pengkajian Naskah Kuno Daerah Jambi I*. Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1989.

Zuhdi, Susanto. *Sejarah Buton Yang Terabaikan: Labu Rope Labu Wana*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2018.

Zuhdi, Susanto, Haliadi Sadi, dan Didik Pradjoko. "The Kingdom of Banggai and The Reorganization of Administrative Regions: A Perspective In Maritime History." *Jebat: Malaysian Journal of History, Politics & Strategy* 50, no. 1 (Januari 2023): 18–29. https://doi.org/10.17576/jebat.2023.5001.02.



BAB IV

KERAJAAN DAN INTENSIFIKASI ISLAMISASI

Berdirinya kerajaan-kerajaan Islam yang telah dibahas bab sebelumnya menyisakan satu pertanyaan penting terkait perannya dalam intensifikasi Islamisasi. Memang, adanya kerajaan diakui sebagai satu tahap krusial dalam laju perkembangan Islam. Raja bersama institusi politik berpengaruh besar dalam proses menjadi Muslim di kalangan masyarakat kerajaan. Namun, pengalaman sejarah Nusantara, dan bisa jadi di dunia Muslim secara umum, menunjukkan bahwa kerajaan juga terlibat dalam proses Islamisasi di kerajaan lain di Nusantara. Di sini, jaringan antar-kerajaan menjadi faktor menentukan, di samping faktor-faktor lain dalam internal kerajaan yang ikut bekerja dalam proses intensifikasi di atas. Sebagaimana akan ditunjukkan di bab ini, satu hal yang perlu ditekankan adalah bahwa penerimaan Islam berdampak positif bagi pengembangan dan penguatan kerajaan, termasuk kedudukan raja di istana. Tentu, hal terakhir ini terkait dengan koneksi global, yang dibahas berikut ini.

A. KETERHUBUNGAN GLOBAL

Keterhubungan global bukan hanya menjadi prasyarat, tetapi juga ciri khas utama dalam pembentukan kerajaan-kerajaan Islam. Keterhubungan ini kemudian memainkan peran penting dalam mempercepat proses Islamisasi di Nusantara. Secara historis, hal ini terkait erat dengan posisi strategis Asia Tenggara sebagai

bagian dari jaringan perdagangan global.[1] Berbagai kerajaan berbasis pelabuhan seperti Samudera Pasai, Malaka, Aceh, Demak, dan Giri, menjadi simpul-simpul penting dalam rantai perdagangan internasional kala itu.[2] Sebagai kerajaan berorientasi maritim (*polity port*), pelabuhan-pelabuhan mereka terkoneksi dengan berbagai peradaban dunia seperti India, Cina, Persia, hingga dunia Arab. Tentu saja dalam hal ini, selain disatukan oleh aktivitas perdagangan pra-imperium, kerajaan-kerajaan tersebut juga turut terpapar oleh berbagai ajaran agama global, tak terkecuali Islam.

Dalam *Suma Oriental*, Tomé Pires (1465–1540), seorang apoteker, diplomat, dan penulis asal Portugis, melaporkan bahwa di sepanjang pesisir Selat Malaka dan pesisir Barat Sumatera, terdapat banyak kerajaan Islam.[3] Ia mencatat beberapa nama kerajaan seperti Aceh, Biar dan Lambri (Lamuri), Pedir, Pirada, Pase, Aru, Arcat, Rupat, Siak, Kampar, Tongkal, Indragiri, Jambi, Palembang, Andalasa, Minangkabau, Pariaman, Tiku, Panchur, dan Barus.[4] Lewat proses interaksi dengan para pedagang, diplomasi, dan perkawinan, kerajaan-kerajaan tersebut menerima Islam sebagai agama resmi mereka. Penerimaan ini yang kemudian mempercepat proses konversi masyarakat dari agama-agama sebelumnya menjadi Islam.[5] Selain itu, pernikahan antarkelompok yang berbeda (*inter-matrimony*) antar-elit kerajaan dengan para bangsawan Arab menjadi salah satu mekanisme alam percepatan Islamisasi

---

1 Kenneth R. Hall, "Trade and Statecraft in Early Southeast Asia," dalam *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia* (Honolulu, Hawaii: University of Hawai'i Press, 1985), 1–27, https://doi.org/10.2307/j.ctv9zckps.8.

2 K. N. Chaudhuri, *Trade and Civilisation in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750*, 1st Edition (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1985).

3 Tomé Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512-1515, and the Book of ... Volume I*, 1 edition, trans. oleh Armando Cortesão (London: Hakluyt Society, 1944).

4 Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires*.

5 Jajat Burhanudin, "Converting Belief, Connecting People: The Kingdoms and the Dynamics of Islamization in Pre-Colonial Archipelago," *Studia Islamika* 25, no. 2 (Agustus 2018): 2, https://doi.org/10.15408/sdi.v25i2.5682.

di Negeri Bawah Angin. Pernikahan religius-politik semacam ini kemudian mampu mengaktivasi penyebaran Islam melalui jaringan kekerabatan (*kinship network*), sebagaimana pola-pola awal yang terjadi ketika Islam tumbuh dan berkembang di Tanah Arab.[6]

Lantas pertanyaannya, kenapa kemudian para raja-raja di Nusantara menerima—bahkan menganut—ajaran Islam? Ada beberapa keuntungan kenapa kemudian kerajaan-kerajaan tersebut menerima Islam sebagai agama resmi kerajaan. *Pertama*, dengan menganut Islam, mereka memiliki legitimasi politik dengan dunia perdagangan global. Sebab, besarnya pengaruh Islam yang tumbuh dari kawasan Arabia kala itu menjadikan agama ini memiliki posisi tawar yang kuat. Islam juga memberikan landasan religius baru bagi kepemimpinan raja-raja di Nusantara. Parameśvara (Parameswara), raja Malaka pada abad ke-14, bahkan mengubah namanya menjadi Iskandar Shah. Tidak hanya itu, dia bahkan menggunakan gelar "sultan" di depan namanya. Penggunaan gelar ini memberikan isyarat bahwa raja adalah pemimpin sah komunitas Muslim, sehingga kekuasaannya mendapat justifikasi spiritual.[7]

Di Kesultanan Samudera Pasai, legitimasi religius muncul sebagai legenda konversi raja.[8] Merah Silu, yang kemudian mengubah namanya menjadi Malikussaleh (Malik al-Saleh), mengaku bermimpi telah bertemu dengan Nabi Muhammad. Dalam mimpinya, Nabi membimbing Merah Silu untuk mengucap dua kalimat syahadat dan konversi menjadi seorang Muslim. Tak hanya itu, dirinya bahkan secara tiba-tiba telah tersunat dan bisa membaca Al-Quran.[9] Sama seperti Parameswara, kisah semacam ini

---

6 Anna Marie Chrysostomides, *Ties That Bind: The Role of Family Dynamics in the Islamization of the Central Islamic Lands, 700-900 CE* (Oxford: University of Oxford, 2017).

7 C. M. Turnbull, *A History of Modern Singapore, 1819-2005* (Singapore: NUS Press, 2009).

8 Muhammad Salleh, penerj., *The Genealogy of Kings: Sulalat al-Salatin* (Singapore: Penguin Random House SEA, 2020).

9 A.H. Hill, penerj., *Hikayat Raja Raja Pasai with English Translation* (Singapore: Malaya Publishing House, 1960), 33, http://archive.org/details/hikayat-raja-raja-pasai.

menanamkan kesan bahwa pemerintahan Samudera Pasai direstui oleh otoritas tertinggi dalam Islam, Nabi Muhammad. Sementara di Jawa, legitimasi dibangun lewat dukungan para wali. Sunan Ampel, salah satu Wali Songo, bahkan disebut sebagai pemberi legitimasi bagi Raden Patah dalam pendirian Kerajaan Demak. Dukungan ulama ini membuat rakyat Muslim memandang raja Demak sebagai pemimpin yang sah secara agama dan duniawi.

Kedua, pengadopsian Islam mampu mempererat hubungan raja dengan rakyat. Sebelum Islamisasi, banyak kerajaan di Nusantara menganut ajaran Hindu sebagai agama kerajaan. Salah satu fitur yang melekat dalam tradisi Hindu adalah strata sosial yang kurang lentur, membagi masyarakat ke berbagai tingkatan sosial. Islam membawa konsep kesetaraan umat di hadapan Tuhan. Masyarakat, terutama dari kalangan pedagang, tidak lagi berbatas dengan raja. Mereka berbagi identitas keagamaan yang sama. Kedekatan emosional dan kultural pun terbangun. Dalam catatan Ibn Battuta tahun 1345, Sultan Pasai adalah Muslim yang taat . Ketaatan ini membuat rakyat menghormati sultan sebagai panutan agama. Hal ini berimplikasi pada kestabilan perdagangan, sebab Samudera Pasai masuk ke dalam jaringan dagang internasional dan komunitas dunia Islam (*Islamicate world*).[10] Di Kesultanan Demak, raja bahkan memposisikan dirinya sebagai *khalifatullah* (wakil Tuhan) dan *panatagama* (pengatur agama) yang memandu pelaksanaan syariat Islam.[11] Hal ini meningkatkan loyalitas rakyat, karena pemerintahan raja sejalan dengan keyakinan dan hukum Islam yang mereka anut.

Ketiga, islamisasi memberikan dorongan ideologis untuk melakukan unifikasi dan intensifikasi—sebagaimana akan dijelaskan lebih lanjut pada bagian-bagian selanjutnya—Islam sekaligus penyatuan wilayah. Banyak raja melihat penyebaran Islam sebagai misi politik sekaligus keagamaan. Demak, misalnya, setelah

10 H. A. R. Gibb, *The Travels of Ibn Battuta* (New Delhi: GoodWord, 2000), Chapter 9.

11 Abdul Wahid Hasyim, "Demak Sultanate: The Fortress of Islamic Greatness in the Middle Ages Java Island," *Buletin Al-Turas* 27, no. 1 (Januari 2021): 1.

Majapahit runtuh, berupaya menguasai Jawa dengan semangat jihad melawan kekuatan non-Muslim. Pada 1511, jatuhnya Malaka ke tangan Portugis Katolik dianggap ancaman oleh Demak. Demi melindungi kepentingan Muslim dan mencegah penyebaran Katolik, Demak di bawah Pati Unus melancarkan ekspedisi militer ke Malaka pada 1513, bekerja sama dengan Palembang dan pasukan Muslim Melayu lainnya. Meskipun upaya penyerangan itu gagal, aksi tersebut menunjukkan bahwa identitas Islam mempermudah aliansi antar kerajaan Muslim Nusantara dalam upaya ekspansi dan perlawanan terhadap musuh bersama.[12]

Pada pengalaman lain, Samudera Pasai, sebagaimana terekam dalam *Hikayat Raja-raja Pasai*, pada abad ke-13 dan 14 berhasil menyatukan kelompok-kelompok penduduk hulu dan hilir di timur laut Sumatra. Di bawah otoritas kekuasaan mereka, penyatuan ini dilakukan dengan cara yang tidak hanya sejalan dengan kepercayaan lokal, tetapi sesuai dengan prinsip-prinsip masyarakat Islam. Seperti dicatat Kenneth R. Hall, teks *Hikayat* menggambarkannya dalam ungkapan "tubuh di balik kain" (*the body benath the cloth*), yang berarti sebuah realitas tersembunyi di balik narasi simbolik.[13]

Keempat, Islam menjadi fitur dalam membangun jejaring ekonomi internasional. Pada abad ke-15, dunia perdagangan di Samudra Hindia dikuasai pedagang Muslim dari Arab, Persia, Gujarat (India), hingga Cina. Para pendatang (*sojourner*), terutama pedagang, cenderung memilih singgah dan berdagang di pelabuhan yang dikuasai oleh penguasa Muslim.[14] Beberapa alasannya adalah karena adanya kesamaan budaya hukum dan kepercayaan.[15]

---

12 Hasyim, "Demak Sultanate."

13 Kenneth R Hall, "Upstream and Downstream Unification in Southeast Asia's First Islamic Polity: The Changing Sense of Community in the Fifteenth Century 'Hikayat Raja-Raja Pasai' Court Chronicle," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 44, no. 2 (2001): 199.

14 Kenneth R. Hall, "Local and International Trade and Traders in the Straits of Melaka Region: 600-1500," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 47, no. 2 (2004): 213–60.

15 Jajat Burhanudin, "The Triumph of Ruler: Islam and Statecraft in Pre-Colonial Malay-Archipelago," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 55, no. 1

Kedatangan mereka pun turut berkontribusi pada melonjaknya aktivitas perdagangan, yang pada gilirannya melahirkan imperium-imperium dagang di berbagai wilayah. Kesultanan Malaka adalah contohnya. Setelah kalah dari Majapahit pada 1398, Parameswara pergi ke sungai Bertam pada 1402 untuk mengkonsolidasikan kembali kekuasaannya.[16]

Dalam beberapa dekade, sebuah kekuasaan baru muncul sebagai sebuah kesultanan. Dengan menjadikan Islam sebagai agama resmi kerajaan, Malaka mampu menarik para pedagang Muslim manca-negara. Strategi ini berhasil, sebab Malaka akhirnya mampu bertransformasi dari sebuah kota kecil di pinggiran sungai menjadi emporium kosmoplitan. Selain itu, konversi Malaka ke Islam juga memungkinkan aliansi dagang dengan kerajaan-kerajaan Muslim di Sumatra yang telah lama berdagang dengan Gujarat.[17] Menurut catatan Tomé Pires, di awal 1500-an Malaka dihuni komunitas niaga besar dari Arab, Persia, Gujarat, India Selatan (Keling), Tiongkok, Jawa, hingga Siam. Dengan demikian, adopsi Islam memberi akses ke pasar internasional dan memastikan arus barang seperti rempah, sutra, kain, dan komoditas lokal seperti emas, timah, hasil hutan mengalir lancar melalui pelabuhan-pelabuhan mereka.

Adopsi Islam di Nusantara juga mempererat hubungan dagang dengan pedagang Muslim dari Timur Tengah, India, dan Tiongkok. Pedagang dari Hadramaut (Yaman), Gujarat, dan Bengal merasa lebih diterima di kerajaan-kerajaan Muslim, bahkan banyak yang menetap dan membentuk komunitas di pelabuhan-pelabuhan Nusantara, membawa serta keahlian berdagang dan modal. Beberapa wilayah, seperti Sumatra, sudah menjadi tujuan para penjelajah terkenal: Marco Polo (1292), Ibn Battuta (1345), Zheng He atau Cheng Ho (1405–1433), Nicolò dei Conti (1419), hingga Sir Francis Drake

(Juni 2017): 211–40, https://doi.org/10.14421/ajis.2017.551.211-240.

16 Wang Gungwu, "The First Three Rulers of Malacca," dalam *Admiral Zheng He and Southeast Asia*, ed. oleh Leo Suryadinata (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2005), 26–41.

17 Gibb, *The Travels of Ibn Battuta*, Chapter 9.

(1579). Catatan perjalanan Marco Polo dan Ibn Battuta bahkan menunjukkan bahwa mereka mengunjungi Samudera Pasai. Temuan ini menegaskan hal penting bahwa reputasi Samudera Pasai telah menembus jaringan perdagangan internasional.

Pasai juga menerima hadiah diplomatik seperti Cakra Donya, sebuah lonceng besar yang berarti "roda dunia," dari Laksamana Zheng He, utusan Kaisar Tiongkok, pada awal abad ke-15.[18] Setidaknya, hadiah ini mampu menunjukkan sebuah hubungan yang harmonis antara kerajaan lokal dengan representasi Tiongkok, yang kebetulan adalah seorang Muslim. Kesultanan Malaka pun menjalin hubungan erat dengan Tiongkok; Zheng He tercatat enam kali mengunjungi Malaka dan mengakui Malaka sebagai vasal yang dilindungi Tiongkok.[19] Tentu saja perlindungan Tiongkok ini membuat aktivitas perdagangan di Malaka menjadi kondusif, terutama dari ancaman Siam.[20] Sementara itu, pedagang Gujarat dan Arab berlabuh di Malaka dan Aceh secara rutin pada abad ke-14 hingga 16 M. Mereka membawa kuda, kain, manik, dan senjata, menukar dengan rempah, emas, dan timah. Sebagai lalu lintas komersial (*commercial traffic*) dan zona kontak (*contact zone*), interaksi di Malaka memungkinkan pertukaran informasi mengenai teknologi perkapalan, sistem akuntansi, dan penggunaan mata uang emas—atau perak beraksara Arab seperti koin dinar Dirham Pasai—antara pedagang internasional dan masyarakat Nusantara.[21]

---

18 Sumanto Al Qurtuby, "The Tao of Islam: Ceng Ho and the Legacy of Chinese Muslims in Pre-Modern Java," *Studia Islamika* 16, no. 1 (2009): 1, https://doi.org/10.15408/sdi.v16i1.489.

19 Adam Leong Kok Wey dan Abdul Latif and Harun, "Grand strategy of the Malacca Sultanate, 1400–1511," *Comparative Strategy* 37, no. 1 (Januari 2018): 49–55, https://doi.org/10.1080/01495933.2017.1419726.

20 Wang Gungwu, *The Opening of Relations between China and Malacca, 1403-05*, ed. oleh Leo Suryadinata (Singapore: ISEAS Publishing, 2005), 1–25, https://doi.org/10.1355/9789814311809-003.

21 M. A. P. Meilink-Roelofsz, "The Commercial Traffic of Malacca at the End of the 15th Century: Its Bearing and Density," dalam *Asian Trade and European Influence: In the Indonesian Archipelago between 1500 and about 1630*, ed. oleh M. A. P. Meilink-Roelofsz (Dordrecht: Springer Netherlands, 1962), 60–88, https://doi.org/10.1007/978-94-011-8850-0_5; Ruby Maloni, "Gujarat's Trade with South East Asia (16 Th & 17 Th Centuries)," *Proceedings of the*

Singkatnya, penerimaan Islam sebagai agama resmi oleh raja-raja Nusantara pada abad ke-14 hingga 16 M terbukti memberikan sejumlah keuntungan strategis. Secara politik, Islam memperkokoh legitimasi raja dan mempersatukan rakyat, sekaligus menjadi ideologi pemersatu untuk ekspansi wilayah. Dari sisi ekonomi, kerajaan Islam di Nusantara terintegrasi ke jalur perdagangan maritim internasional yang membawa kemakmuran dan kekayaan. Sementara di ranah hubungan luar negeri, status sebagai kesultanan Islam membuka peluang aliansi dengan jaringan Islam di Timur Tengah. Tentu saja hal ini menjadi modal baik dalam membangun solidaritas regional—menjadikan perkembangan Islam di Nusantara tidak semata-mata periferi dari Islam di Timur Tengah—sekaligus berkontribusi pada stabilitas dan keamanan kerajaan.

Pada bagian selanjutnya, pengalaman kerajaan Samudera Pasai, Malaka, Aceh, Demak, dan berbagai kerajaan Islam di Nusantara lainnya menunjukkan pola yang konsisten: Islamisasi membantu mereka tumbuh sebagai kekuatan berpengaruh di kawasan Selat Malaka dan Asia Tenggara secara umum. Dengan demikian, keputusan raja-raja Nusantara untuk memeluk Islam pada periode tersebut bukan sekadar perubahan religi, tetapi langkah strategis yang membawa keuntungan multidimensi bagi kejayaan kerajaan. Ekonomi yang stabil kemudian mendorong kerajaan-kerajaan ini membangun institusi keislaman yang kokoh, menjadikan Islam sebagai instrumen kekuasaan. Proses Islamisasi yang intensif ini tidak hanya mentransformasi tatanan masyarakat dan sistem pendidikan, tetapi juga melahirkan kehidupan sosial yang berlandaskan nilai-nilai agama, sambil tetap merangkul kearifan lokal.

B. PENGGERAK INTENSIFIKASI ISLAM

Corak utama dari Islam di Nusantara adalah berorientasi kerajaan. Rasanya ini tidak bisa terlepas dari kultur kekuasaan di kawasan ini yang bertindak sebagai penggerak (*enabler*) islamisasi.

Indian History Congress 75 (2014): 336–40.

Salah satu konsep yang mampu menjelaskan fenomena ini adalah "mandala", sebuah struktur kekuasaan di Asia Tenggara pra-kolonial. Mandala menggambarkan kerajaan-kerajaan pra-modern bukan sebagai negara dengan batas teritorial tetap, tetapi sebagai pusat kekuasaan yang bersifat sirkular dan hierarkis.[22] Hubungan patron-klien antara pusat dan kekuasaan menjadi ciri khas model kekuasaan semacam ini. Dalam konteks islamisasi, legitimasi religius dapat menjadi modal guna menjadi sebuah episentrum kekuasaan dalam sebuah mandala. Oleh karenanya, posisi raja dalam pusat mandala mampu menjadi elemen pokok dari Islamisasi.

Dalam konteks Islamisasi Nusantara, konsep mandala menjelaskan bagaimana kerajaan-kerajaan Islam seperti Samudera Pasai, Malaka, Demak, dan Aceh memperluas pengaruh mereka. Sebagai contoh, Kesultanan Malaka tidak menguasai wilayah-wilayah lain secara langsung, tetapi membentuk jaringan diplomasi dan ekonomi dengan kerajaan-kerajaan lain seperti Pasai, Johor, dan Pahang.[23] Begitu pula dengan Kesultanan Demak yang menggunakan hubungan patron-klien. Demak menjadi patron bagi Cirebon dan Banten untuk menyebarkan Islam. Hubungan mereka bukan penakluk (*conqueror*) dan yang ditaklukkan (*conquered*). Sementara itu, pada abad ke-16, Kesultanan Aceh berkembang dalam model mandala. Aceh bahkan menempatkan dirinya sebagai kekuatan di sirkular untuk mempertahankan pengaruhnya atas wilayah-wilayah di Sumatra dan Semenanjung Malaya melalui jaringan perdagangan dan hubungan keagamaan.

Penggerak lain dari intensifikasi Islam adalah ulama dan institusi-institusi keislaman yang terafiliasi dengan kerajaan. Para ulama berfungsi sebagai penyebar ajaran melalui dakwah dan pendidikan, sementara lembaga-lembaga seperti masjid, dan

---

22 O. W. Wolters, *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*, Revised edition (Ithaca, N.Y: Southeast Asia Program Publications, 1999), 17–25.

23 R. J. Wilkinson, "The Malacca Sultanate," *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, no. 61 (1912): 67–71.

peradilan agama menjadi pusat penyebaran dan pendalaman Islam. Tidak jarang para ulama juga terkoneksi dengan jaringan ulama internasional.[24] Agensi para ulama kemudian membuat Islam di Nusantara terhubung dengan pusat-pusat Islam di Timur Tengah. Lewat para guru sufi, berbagai gerakan tarekat tumbuh dan berasimilasi dengan tradisi lokal. Semua ini bisa terwujud salah satunya dengan dukungan dari penguasa Muslim kala itu, menciptakan hubungan unik antara penguasa dan ulama.

Mengenai peran ulama, mereka berfungsi sebagai agen utama penyebaran Islam di berbagai wilayah Nusantara. Mereka menyebarkan ajaran Islam baik secara langsung melalui pengajaran maupun melalui pendirian lembaga-lembaga pendidikan. Pada pengalaman Islamisasi di Jawa, misalnya, Wali Songo terkenal menggunakan berbagai metode dakwah, termasuk pendekatan budaya.[25] Sunan Kalijaga, misalnya, memasukkan nilai Islam dalam lakon wayang. Sementara itu, Sunan Bonang menciptakan tembang suluk (Tombo Ati) bernuansa tasawuf untuk dakwah. Pendekatan inkulturatif semacam ini terbukti efektif menarik simpati masyarakat Jawa yang saat itu masih memegang tradisi Hindu-Buddha. Proses transisi mereka menjadi Islam pun terjadi secara damai tanpa resistensi yang berarti dari masyarakat. Peran ulama akhirnya dapat dipahami sebagai mediator kebudayaan (*cultural broker*). Agensi para ulama, tentu saja, berhasil menjembatani ajaran Islam dengan tradisi lokal sehingga masyarakat lebih mudah memahami dan menerima Islam.

Selain itu, peran ulama tidak terbatas di luar istana. Banyak ulama terlibat sebagai pendidik dan penasihat di internal kerajaan.

---

24 Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Hawaii: University of Hawaii Press, 2004); Ronit Ricci, "Islamic Literary Networks in South and Southeast Asia," *Journal of Islamic Studies* 21, no. 1 (Januari 2010): 1–28, https://doi.org/10.1093/jis/etp084.

25 Kees Van Dijk, "Dakwah and Indigenous Culture: The Dissemination of Islam," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 154, no. 2 (1998): 218–35.

Di Samudera Pasai, Sultan Malik al-Zahir gemar melakukan audiensi dengan publik, termasuk salah satunya debat dan diskusi mengenai mazhab Syafi'i dan salat Jumat tanpa pakaian resmi kerajaan .[26] Ia juga dikenal berwawasan Islam tinggi dan kerap berdiskusi dengan cendekiawan tamu dari Delhi dan Isfahan. Tradisi ini memperlihatkan bagaimana seorang penguasa mampu memainkan peran sebagai penguasa politik sekaligus pembelajar, menciptakan citra raja filsuf (*philosopher king*) yang alim, bijak, sekaligus berpengetahuan luas. Demikian pula di Jawa, Wali Songo berperan sebagai penasihat spiritual Kesultanan Demak, kerajaan Islam pertama di Jawa.[27] Kehadiran ulama di istana memastikan bahwa proses edukasi dan dakwah berlangsung dari tingkat elite hingga rakyat biasa berjalan lancar, dan pada gilirannya nanti hal tersebut dapat memperkuat landasan Islamisasi secara menyeluruh.

Berikutnya adalah peran institusi keislaman yang terafiliasi dengan kerajaan. Percepatan Islamisasi didukung oleh muncul dan berkembangnya institusi-institusi Islam sebagai pusat ibadah, pendidikan, dan hukum di kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara. Di berbagai wilayah Muslim berdiri masjid, surau atau langgar yang berfungsi tidak hanya sebagai pusat kegiatan pendidikan Islam.[28] Pada abad ke-13 hingga 16 M, berbagai kerajaan Islam di Indonesia pra-kolonial giat membangun institusi Islam. Setiap tokoh ulama dan penguasa Muslim cenderung memprioritaskan pembangunan masjid sebagai pusat syiar agama dibanding bangunan lain. Selain berfungsi sebagai simbol kekuatan dan hegemoni, masjid juga menjadi sarana penting dalam proses konsolidasi serta memperkuat penyebaran Islam.[29]

---

26 A.H. Hill, *Hikayat Raja Raja Pasai with English Translation*, 14–15.

27 Hasyim, "Demak Sultanate."

28 Elizabeth Lambourn, "From Cambay to Samudera-Pasai and Gresik–the export of Gujarati grave memorials to Sumatra and Java in the fifteenth century C.E.," *Indonesia and the Malay World* 31, no. 90 (Juli 2003): 221–84, https://doi.org/10.1080/1363981032000165903.

29 Allan Bruce, "Notes on Early Mosques of the Malaysian Peninsula," *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 69, no. 2 (271) (1996): 71–81.

Para ulama meramaikan masjid-masjid tersebut. Pada gilirannya nanti, dengan penghulu sebagai pimpinan masjid, struktur organisasi dalam tata kelola masjid menjadi lebih tertata. Kegiatan ilmiah semacam ini menandai Pasai sebagai pusat keilmuan Islam, sementara jaringan surau dan dayah di luarnya turut menyebarkan pendidikan Islam ke masyarakat luas. Bukti arkeologis seperti nisan Sultan Malik al-Salih yang beraksara Arab menjadi bukti bahwa Islam sudah menjadi identitas keagamaan yang melekat pada Samudera Pasai.[30]

Di Pulau Jawa, institusi Islam berkembang pesat terutama setelah berdirinya Kesultanan Demak pada akhir abad ke-15. Salah satu warisan penting adalah Masjid Agung Demak, yang menurut tradisi didirikan oleh Raden Patah (Sultan Demak) bersama Wali Songo pada 1479 M. Masjid Demak, sebagai masjid kerajaan, tidak hanya berfungsi untuk salat berjemaah tetapi juga menjadi pusat pendidikan dan pengadilan agama. Di sekitarnya muncul komunitas ulama, misalnya di Kudus, Ampel (Surabaya), dan Giri (Gresik) yang semuanya didirikan oleh anggota Wali Songo. Masjid-masjid ini menjadi tempat berkumpulnya para murid dari berbagai daerah untuk belajar ilmu agama kepada para sunan. Dengan demikian, jaringan masjid di Jawa berperan seperti "akademi" Islam awal, sehingga mempercepat proses Islamisasi melalui kaderisasi ulama setempat.

Di kawasan Selat Malaka, Kesultanan Malaka pada abad ke-15 juga mengembangkan institusi Islam demi memperkuat identitasnya sebagai kerajaan Muslim. Hukum Kanun Malaka (undang-undang Malaka), sebagai contoh, disusun berlandaskan syariat Islam (fikih mazhab Syafi'i) yang diterapkan dalam peradilan kerajaan Malaka. Posisi hakim syariat (kadi atau *qāḍī*) diangkat di istana Malaka untuk mengurus berbagai perkara hukum dengan basis Islam. Dalam catatan Tomé Pires awal abad ke-16, Malaka memiliki kadi besar

30 Elizabeth Lambourn, "The Formation of the Batu Aceh Tradition in Fifteenth-Century Samudera-Pasai," *Indonesia and the Malay World* 32, no. 93 (Juli 2004): 211–48, https://doi.org/10.1080/1363981042000320143.

serta Imam-imam masjid utama yang didatangkan dari Pasai atau Jawa.[31] Malaka juga menjadi magnet bagi ulama asing. Beberapa ulama dari Timur Tengah dan India dikabarkan singgah atau menetap di Malaka mengajarkan ilmu agama kepada penduduk setempat,[32] meski laporan detail mengenai ini relatif terbatas. Namun, apa pun yang terjadi, satu hal jelas: keberadaan institusi syariat di Malaka tidak dapat disangkal. Institusi-institusi ini menjadikan Malaka sebagai contoh kerajaan Islam yang tertib secara hukum, sekaligus mempercepat proses Islamisasi di wilayah Melayu sekitarnya.

Adapun di Kesultanan Aceh Darussalam, institusi Islam mencapai tingkat kematangan lebih tinggi. Aceh menerapkan struktur keagamaan hingga ke tingkat desa (*gampong*) melalui pembangunan meunasah di tiap kampung. Meunasah adalah surau di desa yang memiliki berbagai fungsi. Selain menjadi tempat salat, meunasah juga digunakan untuk pengajaran Al-Qur'an, musyawarah, perayaan kenduri, bahkan sebagai tempat singgah bagi para musafir.[33] Setiap masjid besar dikelilingi asrama santri yang disebut rangkang. Rangkang berfungsi sebagai semacam 'melting pot' yang mempertemukan pelajar dari berbagai daerah dengan satu tujuan yang sama: menimba ilmu dari para ulama terkemuka. Di Aceh, sistem pendidikan dayah juga dikenal dengan jenjang yang terstruktur, mengajarkan kitab-kitab berbahasa Arab dalam bidang fikih, tauhid, tafsir, dan tasawuf.

Dengan dukungan langsung kesultanan, sistem pendidikan Islam di Aceh sangat maju melampaui zamannya. Bahkan menurut *Qanun Meukuta Alam* (undang-undang Aceh era Sultan Iskandar Muda), keberadaan meunasah diatur sebagai kewajiban struktural

---

31 Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires*.

32 Christopher H. Wake, "Malacca's Early Kings and the Reception of Islam," *Journal of Southeast Asian History* 5, no. 2 (1964): 104–28.

33 Anthony Reid, "Islamization and Christianization in Southeast Asia: The Critical Phase, 1550-1650," dalam *Southeast Asia in the Early Modern Era* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2018), 151–79, https://www.degruyterbrill.com/document/doi/10.7591/9781501732171-010/pdf?licenseType=restricted.

setiap kampung.[34] Selain itu, Aceh membentuk jabatan Qadhi Malik al-Adil di pusat maupun ulama-ulama lokal di setiap distrik sebagai aparat peradilan dan penasehat pemerintah. Institusi-institusi ini menjadikan Aceh sebagai salah satu pusat pembelajaran Islam dan menjadi titik pusat (*focal point*) dalam mempercepat Islamisasi di Sumatra serta Nusantara bagian barat.

C. INTENSIFIKASI ISLAM DI SEMENANJUNG MALAYA DAN SUMATRA: SAMUDERA PASAI, MALAKA, DAN PERLAK

Sumatera belahan utara menjadi salah satu gerbang bagi para pedagang dari berbagai belahan dunia, termasuk pedagang Muslim, untuk menjangkau pasar dan komoditas di kawasan Nusantara. Sebagai gerbang, salah satu implikasinya adalah kawasan ini menjadi kosmpolit. Dua kerajaan Islam berbasis perdagangan yang ada di sana pun mendapatkan momentum, yakni Perlak (840-1292) dan Samudera Pasai (1267-1524). Keadaan ini semakin menguat setelah mundurnya Sriwijaya (682–1377), kerajaan maritim yang sebelumnya menguasai jalur perdagangan, sehingga komunitas-komunitas Muslim yang terbentuk akibat aktivitas dagang mulai berkembang pesat. Sementara itu, di tataran global, faktor lain yang mendorong kebangkitan kedua kerajaan ini adalah ketidakstabilan kekuasaan di kawasan Jazirah Arab itu sendiri. Kemunduran Kekhalifahan Abbasiyah (750-1258), lalu diikuti dengan invansi Mongol ke Baghdad pada 1258, menciptakan semacam arus balik bagi para pedagang Muslim yang berupaya mencari ruang kondusif untuk berniaga.[35] Tentu saja, kawasan lain di Samudera Hindia turut terimbas. Abad ke-13 juga menyaksikan bagaimana pelabuhan-

34 Jabbar Sabil, "Fiqh and Siyasa Model of Integration: A Study of The Constitution of The Sultanate of Aceh Darussalam," *Legitimasi: Jurnal Hukum Pidana Dan Politik Hukum* 13, no. 1 (Juli 2024): 1, https://doi.org/10.22373/legitimasi.v13i1.23379.

35 Taufik Abdullah dkk., *Sejarah Ummat Islam Indonesia*, ed. oleh Taufik Abdullah (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 1991), 39.

pelabuhan di Gujarat tumbuh menjadi semakin ramai.[36] Sebagai bagian dari jaringan perdagangan samudera, kawasan Asia Tenggara terkoneksi dengan aktivitas niaga para pedagang yang berasal dari Teluk Aden, Teluk Persia, dan berbagai wilayah di Asia dan Afrika.

Terlepas dari itu, wilayah Sumatera Utara sesungguhnya telah lama menjadi tujuan perdagangan bagi para pedagang Arab dan India. Jejaring dan lintasan perdagangan ini pun sudah eksis bahkan sebelum berdirinya Samudera Pasai—yang kemudian menjadi pusat dari simpul-simpul Islamisasi. Informasi ini, selain terekam dalam berita-berita Cina, juga tercatat dalam laporan para pelayar dan ahli geografi berbangsa Arab seperti Ibn Khurdazbih (850), Ya'qubi (875-890), Ibn Faqih (902), Ibn Rusteh (903), Ishaq b. Iman (907), Muhammad b. Zakariya ar-Razi, Abu Zaid dari Sirat (916), Abu Dulaf (940), Mas'udi (943), dan Buzurg b. Shahryar (awal abad ke-10).[37] Menurut Uka Tjandrasasmita, laporan-laporan mereka kerap menyebut berbagai nama tempat di Selat Malaka seperti Salahit (Selat), Kalah (Kedah), Jawah (Sumatera), Sribuza dan Ramni, Qqulah, Fansur, dan Lambri (Lamuri).[38] Namun demikian, jejak kuat kehadiran Islam secara politik baru terlihat jelas pada akhir abad ke-13.

Pertama, mari kita lihat Kerajaan Perlak (Peureulak), yang terletak di Peureulak, Aceh Timur, dan tercatat dalam sejumlah catatan perjalanan klasik. Para pengelana menyebutnya 'Felech', sementara dalam bahasa Latin dan Italia dikenal sebagai 'Ferlech' dan 'Ferlach'. Kawasan ini sering dijuluki 'Diamond Point', istilah yang secara harfiah berarti 'tanjung intan' dan digunakan sebagai referensi navigasi bagi para pelaut, sebagaimana dicatat Sir Roland

---

36 Shireen Moosvi, "India's Sea Trade with Iran in Medieval Times," *Proceedings of the Indian History Congress* 70 (2009): 240–50.

37 Uka Tjandrasasmita, *Indonesia dalam Arus Sejarah: Kedatangan dan Peradaban Islam*, ed. oleh Azyumardi Azra dan Jajat Burhanuddin (Bandung: PT Ichtiar Baru van Hoeve dan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2012), 14.

38 Rita Rose di Meglio, "Arab Trade with Indonesia and the Malay Peninsula from the Eighth to the Sixteenth Century," University of Pennsylvania Press, 1970, 103–35.

Braddell. Tidak heran jika orang Melayu kemudian menamainya 'Tanjung Perlak'.[39] Nama Perlak bahkan sering dikaitkan dengan nama sejenis kayu yang biasa digunakan dalam membuat kapal.

Meski demikian, tidak seperti Samudera Pasai, posisi Perlak dalam historiografi kurang begitu menggairahkan.[40] Keterbatasan sumber adalah alasan utamanya. Dalam sebuah esai singkat yang ditulis oleh J. Turnbull Thomson,[41] posisi Perlak mungkin tidak lagi signifikan pada abad-abad setelahnya: "the place can be of small consequence now, as it is not mentioned in Crawfurd's dictionary." Tetapi, dalam konteks Islamisasi, posisi Perlak tetap penting. Bahkan bila diperhatikan dari tahun berdirinya, Perlak barangkali boleh dikatakan sebagai kerajaan Islam pertama di Nusantara. Dalam naskah *Hikayat Aceh*—sebuah naskah berbahasa Melayu dengan aksara Arab yang terbit sekitar abad ke-17—gelombang dakwah Islam pertama tiba di Perlak sekitar tahun 800 M dipimpin oleh seorang

---

39 J. T. Thomson, "Marco Polo's Six Kingdoms or Cities in Java Minor, Identified in Translations from the Ancient Malay Annals," *Proceedings of the Royal Geographical Society of London* 20, no. 3 (1875): 223, https://doi.org/10.2307/1799765.

40 Dalam historiografi, status Perlak sebagai kerajaan Islam pertama pernah menjadi perdebatan. Pada masa kolonial, orientalis seperti Snouck Hurgronje berpendapat bahwa Islam baru masuk Nusantara sekitar abad ke-13 (era Pasai). Namun, sejarawan nasional banyak yang menolak pandangan itu. Seminar-seminar sejarah masuknya Islam (di Medan 1963, Banda Aceh 1978, dan Perlak 1980) secara resmi menetapkan Perlak (840 M) sebagai kerajaan Islam tertua di Nusantara. Sejarawan seperti Aboebakar Atjeh dan Ali Hasjmy mendukung bahwa pembawa Islam pertama di Aceh cenderung bermazhab Syiah (sesuai jejak awal Perlak). Sebaliknya, cendekiawan seperti Hamka dan Azyumardi Azra lebih skeptis terhadap klaim kuatnya pengaruh Syiah awal; mereka menilai kedatangan Islam pertama lebih berfokus pada peran Sunni dan bukti arkeologis konkret baru terlihat abad ke-13 saat Pasai tumbuh menjadi episentrum baru di Sumatera Utara. Meskipun begitu, pandangan arus utama dalam historiografi Indonesia sekarang cenderung mengakui eksistensi Perlak abad ke-9 sebagai fakta sejarah. Dalam konteks ini, Perlak dianggap sebagai bagian dari proses awal akulturasi Islam dengan masyarakat lokal Aceh. Sementara itu, pandangan lain melihat kesinambungan Perlak–Pasai–Aceh. Misalnya, Uka Tjandrasasmita dan Ayang Utriza Yakin menyoroti peran ulama Persia dan keterkaitan Pasai dengan dunia Islam, misalnya termasuk ditemukannya makam keturunan Khalifah Abbasiyah di Pasai bertarikh 1407 M.

41 Thomson, "Marco Polo's Six Kingdoms or Cities in Java Minor, Identified in Translations from the Ancient Malay Annals."

ulama bernama Nakhoda Khalifah[42] yang berasal dari Mekkah. Ali Hasjmy menjelaskan bahwa nama Nakhoda Khalifah kemungkinan besar berasal dari nama Bani Khalifah yang ada di wilayah Najd. Rombongan Nakhoda Khalifah tercatat berjumlah sekitar 100 orang yang datang dengan tujuan berdagang sambil menyebarkan agama. Penguasa lokal saat itu, Meurah Perlak Syahir Nuwi—atau Maharaja Pho He La—beserta rakyatnya akhirnya menerima Islam . Sebagai bagian dari proses islamisasi itu, Ali bin Muhammad bin Ja'far Shadiq—salah satu anggota rombongan Nakhoda Khalifah—kemudian menikah dengan Makhdum Tansyuri, adik perempuan penguasa Perlak tersebut. Dari pernikahan campuran Arab-Aceh inilah lahir putra bernama Alaiddin Sayyid Maulana Abdul Aziz. Anak ini kemudian dinobatkan sebagai sultan pertama Perlak pada 840 M. Sebagaimana tradisi konversi ke Islam di dunia Melayu, Alaiddin Sayyid Maulana Abdul Aziz juga mengklaim sebagai keturunan Nabi Muhammad melalui garis Ali bin Abi Thalib dan Fatimah az-Zahra. Walau sesungguhnya, klaim genealogi ini lebih bermakna legitimasi politis dan religius bagi kekuasaannya.[43]

Legitimasi tersebut penting sebagai daya tarik bagi para pedagang, terutama pedagang Muslim yang berdatangan dari Arab, Persia, serta Gujarat. Marco Polo juga menyebut adanya peran "pedagang *Saracen*" (*Saracen merchants*) yang berdatangan dari Malabar—dan pada titik tertentu juga berperan dalam proses Islamisasi orang-orang di Perlak.[44] Dengan adanya kekuasaan yang mapan, Perlak bisa menjadi titik awal terbentuknya jaringan komunitas Muslim lokal yang terhubung dengan pusat-pusat Islam di luar negeri melalui jalur perdagangan laut. Jaringan dakwah

---

42 Ali Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam di Indonesia* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), 22.

43 Ismail Fahmi Arrauf Nasution dan Miswari Miswari, "Rekonstruksi Identitas Konflik Kesultanan Peureulak," *Paramita: Historical Studies Journal* 27, no. 2 (September 2017): 2, https://doi.org/10.15294/paramita.v27i2.11159.

44 Marco Polo, "The Travels of Marco Polo — Volume 1, by Marco Polo and Rustichello of Pisa—A Project Gutenberg eBook," trans. oleh Henry Yule, 1903, https://www.gutenberg.org/files/10636/10636-h/10636-h.htm#Ferlec.

pun turut tumbuh bersamaan dengan aktivitas ekonomi. Pasalnya, para saudagar Muslim tersebut tidak hanya berdagang tetapi juga membawa nilai-nilai Islam, mendirikan perkampungan Muslim, dan menikahi penduduk lokal.

Perlak kemudian berfungsi sebagai *hub* di mana agama Islam berakar di masyarakat setempat, lalu menyebar ke wilayah pedalaman Aceh dan pesisir Sumatra lainnya.[45] Kerajaan Perlak juga dikenal aktif dalam mengembangkan pendidikan dan dakwah. Hal ini menunjukkan bahwa Perlak melahirkan ulama-ulama lokal yang mampu meneruskan penyebaran Islam, baik kepada generasi berikutnya maupun ke komunitas di Sumatra dan kawasan Asia Tenggara secara lebih luas.

Selain itu, intensifikasi penyebaran Islam dari pusat kekuasaan Perlak ke masyarakat kemungkinan besar berlangsung secara damai, terutama melalui migrasi penduduk dan institusi ulama. Banyak masyarakat Aceh di wilayah lain yang tertarik datang atau berinteraksi dengan Perlak karena reputasinya sebagai negeri Islam makmur. Dari sinilah Islam menyebar ke kerajaan-kerajaan tetangga di Sumatra Utara. Aceh juga terkoneksi dengan kerajaan-kerajaan kecil lain seperti Jeumpa di Bireuen dan Lamuri di Aceh Besar—yang kemungkinan besar juga sudah menerima Islam.[46] Kemungkinan lainnya, ada pengaruh langsung maupun tidak langsung dari Perlak. Bukti tekstual dari *Hikayat Aceh* dan catatan kolonial pun menyiratkan Jeumpa memiliki keterkaitan keluarga dengan Perlak dan Pasai. Bukti lain yang memperkuat intensifikasi adalah adanya Kerajaan Daya di pantai barat Aceh yang memiliki seorang sultan Muslim pada tahun 1205 M (Sri Paduka Sultan Johan Syah).

Beberapa sumber asing juga memberi kesaksian tentang eksistensi komunitas Muslim di Sumatra sejak periode Perlak. Sumber

---

45 R. O. Winstedt, "A History of Malay Literature," *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 17, no. 3 (135) (1940): 58.

46 Daniel Perret, "Aceh as a Field for Ancient History Studies," dalam *Mapping the Acehnese Past*, ed. oleh R. Michael Feener, Patrick Daly, dan Anthony Reed (Leiden: Brill, 2011), 25–38, https://doi.org/10.1163/9789004253599_003.

Tiongkok seperti *Zhufan Zhi* (1225) karya Zhao Rugua, mengutip pengembara Chou Ku-fei (1178), menyebut adanya "negeri orang Islam" yang jaraknya hanya lima hari pelayaran dari Jawa. Letak ini diperkirakan merujuk pada Perlak, mengingat rute pelayaran zaman itu dari Jawa ke Brunei memakan 15 hari. Lebih lanjut, penjelajah Venesia, Marco Polo, saat pulang dari Tiongkok tahun 1292 singgah di pesisir Sumatra dan mencatat keberadaan negeri bernama *Ferlec* (Ferleh) yang penduduknya telah memeluk Islam.[47] Catatan Marco Polo ini sangat signifikan karena merupakan dokumentasi Eropa tertua tentang kerajaan Muslim di Nusantara, di mana Ferlec jelas merujuk pada Perlak. Ia juga mencatat negeri-negeri lain di Sumatra utara saat itu, seperti *Basma* dan *Samara*, yang diduga merujuk pada Pasai dan Samudra. Penjelajah Italia lainnya, Odorico da Pordenone (1318), juga menyinggung bahwa di pulau *Sumoltra* (Sumatra) telah ada kerajaan besar bernama *Lamori*. Tidak diketahui begitu jelas apakah Lamuri dalam laporannya sudah menjadi Islam atau belum, tapi kemungkinan eksposur terhadap Islam sudah sampai ke sana. Apalagi temuan arkeologi terbaru, sebagaimana telah diuraikan pada bab-bab sebelumnya, memperlihatkan bahwa ada kemungkinan Lamuri menjadi salah satu tempat tertua di Nusantara yang telah dijumpai oleh orang-orang Islam.

Kedua adalah kehadiran Samudera Pasai. Pada paruh kedua abad ke-13, ketika Perlak telah berdiri lebih dari 3 abad sebelumnya, muncul kerajaan Islam baru di pesisir utara Aceh, yaitu Kesultanan Samudera Pasai. Kerajaan ini didirikan sekitar tahun 1287 M oleh Meurah Silu yang setelah masuk Islam bergelar Sultan Malik al-Saleh. Kerajaan ini terletak di daerah Pasai (sekarang Aceh Utara atau Lhokseumawe) dan Samudera (sebuah kawasan di Aceh)—dua kota kembar yang akhirnya disebut secara bersama. Samudera Pasai dengan cepat tumbuh menjadi pusat perdagangan internasional, terutama karena komoditas lada. Setelah menjadi

47 Marco Polo, "The Travels of Marco Polo — Volume 1, by Marco Polo and Rustichello of Pisa—A Project Gutenberg eBook."

salah satu kerajaan yang mapan, Samudera Pasai pun tumbuh menjadi pusat keilmuan Islam di Nusantara.

Pada fase-fase pertumbuhan Pasai, lambat laun terjadi konvergensi politik dan kekuasaan antara Perlak dengan Pasai.[48] Juga, tidak pernah ada catatan perseteruan antara dua kerajaan ini. Sebaliknya, mereka bersekutu. Dari sisi Perlak, kemunculan Pasai juga bukan menjadi ancaman, melainkan sebagai "sekutu seiman" yang meluaskan kekuatan Islam di Sumatra. Sementara itu, dari sisi Pasai, Sultan Malikussaleh (Malik al-Saleh) pun berupaya mempererat hubungan dengan Perlak melalui perkawinan. Ia menikahi seorang putri dari kerajaan Perlak. Sumber-sumber Aceh menyebut putri tersebut bernama Putri Ganggang dari Perlak yang dinikahkan dengan Malikussaleh. Perkawinan ini bukan sekadar ikatan keluarga, tetapi juga aliansi politik strategis. Dengan mengambil istri dari keluarga kerajaan Perlak, Malikussaleh menggabungkan pengaruh dan legitimasi kedua kerajaan. Dari pernikahan ini lahir Sultan Muhammad Malik az-Zhahir, yang kelak menjadi Sultan Pasai kedua sekaligus penerus kekuasaan atas wilayah Perlak.

Hubungan kekerabatan ini pada akhirnya memunculkan penyatuan politik. Ketika Sultan terakhir Perlak, Sultan Makhdum Alaiddin Malik Abdul Aziz Johan Berdaulat, mangkat pada 1292 tanpa penerus yang kuat, Perlak secara otomatis bergabung ke dalam wilayah Kesultanan Samudera Pasai. Sumber-sumber tradisi Aceh dan catatan lokal mencatat bahwa Samudera Pasai kemudian berperan sebagai semacam negara penerus (*successor state*) Perlak. Bahkan ada yang menyebut Samudera Pasai sebagai gabungan dari Kerajaan Pasai (Pase) dan Kerajaan Perlak, di mana raja pertamanya adalah Malik al-Saleh. Meski begitu, fakta tak terbantahkan bahwa eksistensi kedua kerajaan ini terekam dalam banyak catatan para pelancong. Apalagi, integrasi ini diperkuat dengan fakta bahwa putra Malik al-Saleh, yakni Sultan Muhammad Malik az-Zhahir, menguasai kedua wilayah setelah 1292. Dengan demikian, secara

48 A.H. Hill, *Hikayat Raja Raja Pasai with English Translation*.

de facto, Perlak melebur ke Pasai pada akhir abad ke-13, menandai berakhirnya entitas politik Perlak yang mandiri. Pasai mewarisi banyak aspek dari Perlak, termasuk rakyatnya, struktur birokrasi lokal, dan pengalaman sebagai masyarakat Muslim awal.

Secara sosial dan budaya, rakyat Perlak dan Pasai memiliki kesamaan etnis (Aceh/Melayu) dan bahasa, sehingga integrasi keduanya berlangsung relatif mudah. Setelah tahun 1292, wilayah bekas Perlak menjadi bagian dari Kesultanan Pasai. Banyak bangsawan dan ulama Perlak yang kemungkinan melanjutkan peran mereka di istana Pasai, membantu Pasai tumbuh menjadi kerajaan besar. Samudera Pasai dengan demikian melanjutkan warisan Perlak dalam hal tradisi pemerintahan Islam, hukum Islam, dan tentu saja jaringan perdagangan. Hal ini juga menjelaskan mengapa setelah abad ke-13 nama Perlak nyaris tak muncul lagi di sumber-sumber sejarah, sementara Samudera Pasai sangat masyhur. Sebab, identitas Perlak telah terserap dalam entitas Pasai yang lebih luas. Secara historiografis, integrasi ini membuat data spesifik tentang Perlak menjadi langka, namun jejak pengaruhnya terlacak melalui kemajuan Pasai. Kemudian, ada kemungkinan bahwa nama pulau "Sumatra" yang dikenal dunia berasal dari nama Samudera (Pasai), yang ketenarannya di abad ke-13 hingga 14 M, membuat para pelaut Eropa menyebut seluruh pulau dengan nama itu.[49] Kejayaan Pasai inilah hasil sinergi dari fondasi yang diletakkan Perlak.

Samudera Pasai memainkan peran penting dalam intensifikasi pengislaman Negeri di Bawah Angin—atau dalam catatan lain Suvarnabhumi (Tanah Emas) atau Suvarnadvipa (Kepulauan Emas) untuk merujuk kawasan Asia Tenggara. Interkonektivitas dengan negeri-negeri di Tanah Arab menjadi kuncinya. Pada sekitar 1346, berdasarkan berita dari Ibn Batutah, pada masa Sultan Mahmud Malik Zahir, para ahli agama dari kawasan Arab hilir-mudik mengunjungi Samudera Pasai. Setidaknya tercatat ada beberapa

49 Kenneth R. Hall, "Trade and statecraft in the Western Archipelago at the dawn of the European age," *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 54, no. 1 (239) (1981): 21–47.

ulama yang datang ke Pasai, misalnya Qadi Syarif Amir Sayid dari Shiraz dan Tajuddin dari Isfahan.[50]

Sultan-sultan Pasai aktif mengundang ulama dan cendekiawan Muslim dari berbagai negeri untuk datang mengajar di istananya. Catatan Ibn Battutah menyebut bahwa istana Sultan Al-Malik al-Ẓāhir dipenuhi para *faqīh* (ahli fikih) dan *qāḍī* yang mendalami mazhab Syafi'i. *Hikayat Raja-Raja Pasai* menggambarkan Pasai sebagai mercusuar ilmu Islam. Ia menjadi tempat berlangsungnya pengkajian teks-teks keislaman klasik dan diskusi teologi yang hidup. Dengan kata lain, Pasai berfungsi layaknya institusi pendidikan Islam awal bagi kawasan Nusantara. Dari Pasai, ajaran Islam kemudian disebarkan lebih lanjut ke wilayah-wilayah sekitar melalui jaringan ulama dan pedagang. Banyak mubalig dan guru agama dari Pasai yang berlayar ke semenanjung Malaya, Jawa, Kalimantan, dan wilayah lain untuk berdakwah.

Hikayat Patani juga menggambarkan peran Pasai dalam proses konversi raja Patani menjadi Islam. Phaya Tu Nakpa (1530?), raja Pattani saat itu, menjadi Islam berkat Syekh Said dari Pasai.[51] Prosesnya tak begitu jelas, tetapi ia memeluk Islam lantaran Syekh Said berhasil menyembuhkan penyakit Phaya Tu Nakpa. Ia bahkan mengubah namanya menjadi Sultan Ismail Syah Zilullah fil-Alam. Ketiga orang putra dan putrinya pun turut mengganti nama mereka menjadi Sultan Muzaffar Syah (m. 1530-1564), Siti Aisyah, dan Sultan Mansyur Syah (m. 1564-1572). Ketika Muzaffar Syah naik tahta, seorang ulama dari Pasai bernama Syekh Safiuddin datang ke Pattani. Raja kemudian memintanya agar mendirikan sebuah masjid untuk para pemeluk agama Islam di Patani.[52]

Sejak era Samudera Pasai telah terbentuk jaringan ulama Nusantara–Timur Tengah yang kelak berkembang pesat di seluruh

---

50 di Meglio, "Arab Trade with Indonesia and te Malay Peninsula from the Eighth to the Sixteenth Century," 116–17.

51 Tjandrasasmita, *Indonesia dalam Arus Sejarah: Kedatangan dan Peradaban Islam*.

52 A. Teeuw dan D. K. Wyatt, *Hikayat Patani the Story of Patani* (Dordrecht: Springer, 1970).

Nusantara pada abad ke-17.[53] Salah satu faktor utamanya adalah karena Pasai telah terhubung dengan pusat-pusat keilmuan Islam di India dan Timur Tengah jauh sebelum abad ke-16. Dengan demikian, Samudera Pasai berperan tidak hanya sebagai pusat perdagangan, tetapi juga sebagai pusat penyebaran Islam pertama di Asia Tenggara, yang memfasilitasi konversi masyarakat lokal melalui interaksi dagang dan pendidikan agama, bukan penaklukan militer. Pandangan ini menekankan bahwa penyebaran Islam di Nusantara berlangsung secara damai melalui aktivitas pedagang dan ulama.[54]

Ketiga adalah Malaka. Kesultanan Malaka didirikan sekitar tahun 1400 M oleh Parameswara, seorang pangeran Melayu dari Palembang (Sriwijaya) yang melarikan diri akibat ekspansi Majapahit. Menurut kronik Tiongkok Dinasti Ming, Parameswara diakui sebagai penguasa Malaka pada awal abad ke-15 setelah ia mengunjungi Kaisar Yongle tahun 1405 untuk meminta perlindungan dan pengakuan. *Sulalatus Salatin* mengisahkan bahwa Parameswara memilih lokasi Malaka ketika ia menyaksikan seekor pelanduk (kancil) berani menendang anjing perburuannya. Menganggap kejadian itu pertanda baik, ia mendirikan negeri di sana dan menamainya "Malaka" sesuai nama pohon tempatnya berteduh . Kisah pendirian ini sesungguhnya diadaptasi dari mitos asal-usul Pasai. *Hikayat Raja-Raja Pasai* sebelumnya menceritakan legenda anjing dan pelanduk yang serupa sebagai pertanda pendirian kerajaan Pasai. Cerita ini menunjukkan adanya keterkaitan tradisi lisan antara Malaka dan Pasai.

Pada mulanya Parameswara beragama Hindu atau tradisi lokal, sesuai latar belakangnya dari kerajaan Melayu pra-Islam. Namun, demi mengokohkan posisi Malaka dalam lingkungan politik dan dagang yang kian didominasi Muslim, ia atau keturunannya kemudian beralih memeluk Islam. Sumber-sumber berbeda memberikan

53 Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia*.

54 Katherine Watt, "Thomas Walker Arnold and the Re-Evaluation of Islam, 1864-1930," *Modern Asian Studies* 36, no. 1 (Februari 2002): 1–98, https://doi.org/10.1017/S0026749X02001014.

versi beragam mengenai konversi ini. Menurut penjelajah Portugis Tomé Pires, Parameswara tidak langsung memeluk Islam; justru putranya, Megat Iskandar Shah, yang baru masuk Islam pada usia 72 tahun. Sementara itu, *Sulalatus Salatin* mencatat bahwa Islam baru secara resmi dianut oleh istana dan rakyat Malaka pada masa cucu Parameswara, Raja Tengah, yang naik takhta sebagai Sultan Muhammad Shah (r. 1424–1444). Meski waktu pastinya masih diperdebatkan, para sejarawan sepakat bahwa paling lambat pada masa Sultan Muzaffar Shah (r. 1445–1459), Islam telah benar-benar mengakar dan melembaga di Malaka.

Malaka, misalnya, menjadi kerajaan yang bercorak Islam karena tidak terlepas dari pertalian erat dengan Samudera Pasai. Bahkan, sekitar tahun 1414, terjadi pernikahan antara putra-putra sultan Pasai dengan putri-putri Malaka.[55] Tomé Pires menceritakan hubungan antara Pasai dan Malaka, terutama pada masa pemerintahan Saquem Darxa atau Muhammad Iskandar Syah, raja kedua Malaka.[56] Sumber lain mewartakan bahwa seorang ulama dari Pasai disebut berperan dalam mengislamkan Raja Malaka, bahkan terjalin hubungan perkawinan antara dinasti Pasai dan Malaka. Sumber Portugis juga mengonfirmasi hal ini. Parameswara atau putranya dikatakan menikahi putri Raja Pasai, lalu mengambil gelar Persia "Shah" dan nama Islam Iskandar Shah sebagai tanda status barunya. Dengan demikian, sejak awal berdirinya, fondasi kekuasaan Malaka sudah dipengaruhi oleh Pasai baik secara politis maupun kultural.

Malaka, yang ingin melanjutkan tradisi Sriwijaya-Palembang, semakin berkembang menjadi pusat kekuasaan politik dan ekonomi terbesar yang terletak di Selat Malaka, di jalur utama perjalanan antara Timur dan Barat. Malaka mendorong para pedagang dari kota-kota Pantai Utara Jawa untuk menjalankan peran mereka sebagai pedagang transit, dari Malaka ke Jawa, dan kemudian ke Maluku. Dari Malaka, mereka membawa rempah-

55 Tjandrasasmita, *Indonesia dalam Arus Sejarah: Kedatangan dan Peradaban Islam*, 23.

56 Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires*, 242.

rempah yang dibutuhkan di dunia Barat, sementara dari Maluku mereka membawa beras, tekstil, dan berbagai komoditas lainnya. Keberhasilan ekonomi para pedagang ini berdampak langsung pada hubungan politik mereka dengan keraton pusat, Majapahit. Selain mendorong berkembangnya kota-kota pelabuhan di Pantai Utara sebagai pusat-pusat kekuasaan lokal Islam, Malaka juga menjadi fondasi terbentuknya kerajaan-kerajaan bercorak 'dunia Melayu'.[57]

Selain itu, zaman kejayaan Malaka sesungguhnya bertepatan dengan era eksplorasi Barat. Dengan semangat petualang yang didorong oleh hasrat memperoleh rempah-rempah—yang sangat mahal di pasar Eropa—serta dorongan dari semangat 'Perang Salib' yang masih menyala, para pelaut Eropa mencari jalur ke Timur. Keberhasilan Vasco da Gama mencapai Calcutta setelah melayari Tanjung Harapan pada tahun 1485 menandai awal pengenalan Eropa terhadap Nusantara dan Asia Timur.[58] Dalam waktu yang tidak terlalu lama, pelaut Eropa dari berbagai bangsa mulai memasuki perairan Selat Malaka. Malaka, yang oleh Portugis dianggap sebagai urat nadi Konstantinopel, pusat perdagangan di perbatasan Asia-Eropa, sekaligus kunci kekuasaan ekonomi dunia Islam, segera menjadi incaran para pelaut, pedagang, dan pejuang Kristen.

Malaka tidak hanya penting secara ekonomi, tetapi juga menjadi pusat intelektual Islam di Nusantara. Pedagang Muslim dan ulama asing memainkan peran besar dalam administrasi serta penyebaran Islam. Mereka memperkenalkan praktik keagamaan dan tradisi Islam yang diterima dengan baik oleh masyarakat setempat, sehingga melahirkan budaya keislaman yang kuat. Dominasi politik dan kekuatan ekonomi Malaka turut memperlancar proses ini. Wibawa Malaka menjadi daya tarik yang kuat bagi wilayah lain untuk merasakan suasana kosmopolitanisme Islam yang

57 R. O. Winstedt, "The Malay Founder of Medieval Malacca," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 12, no. 3/4 (1948): 726–29.

58 Ian A. Macgregor, "Notes on the Portuguese in Malaya," *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 28, no. 2 (170) (1955): 4–47.

dipancarkan kota ini. Tidak mengherankan jika berbagai tradisi lokal kemudian menempatkan Malaka sebagai fondasi bagi budaya politik Islam mereka.

Kesultanan Malaka juga memperkenalkan pembaruan kelembagaan bercorak Islam. Undang-Undang Malaka, yaitu hukum tertulis kerajaan, mengandung pengaruh hukum Islam dan menetapkan sanksi bagi kejahatan seperti pencurian, perzinaan, dan mabuk.[59] Hukum Maritim Malaka (Undang-Undang Laut) pun diadopsi secara luas, sehingga norma-norma Islam dalam perdagangan tersebar ke pelabuhan-pelabuhan lain.[60] Dengan peran ganda sebagai pusat dakwah dan pusat perdagangan, Malaka secara signifikan mempercepat proses penyebaran Islam di kawasan maritim Asia Tenggara.

Semua berawal ketika raja Malaka memeluk Islam. Proses Islamisasi menjadi begitu cepat dan intensif, terutama juga karena adanya pengaruh dari jaringan ulama serta tradisi keislaman dari Pasai. *Sulalat al-Salatin* mengisahkan secara dramatis peristiwa spiritual konversi Sultan Muhammad Shah (Raja Tengah). Sang raja bermimpi bertemu Nabi Muhammad SAW yang menuntunnya mengucapkan syahadat. Esoknya, datanglah seorang ulama Arab bernama Sayyid 'Abdul 'Aziz dengan kapal dari Jeddah pada waktu salat 'Asar, persis seperti pesan dalam mimpi tersebut, dan ulama itu kemudian membimbing raja dan kerabat istana masuk Islam. Menariknya, kisah mimpi dan pengislaman raja ini serupa dengan cerita dalam *Hikayat Raja-Raja Pasai* tentang konversi Merah Silu (pendiri Pasai) yang bermimpi bertemu Nabi dan diberi nama Muslim Malik al-Salih. Penelitian A.H. Hill menunjukkan bahwa penulis *Sejarah Melayu* kemungkinan sengaja meminjam elemen-elemen dari *Hikayat Raja-raja Pasai* untuk menghubungkan

59 A. C. Milner, "Islam and Malay Kingship," *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, no. 1 (1981): 46–70.

60 R. O. Winstedt dan P.E. De Josselin De Jong, "The Maritime Laws of Malacca," *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 29, no. 3 (175) (1956): 22–59.

legitimasi Islam Malaka dengan tradisi Pasai yang lebih tua.[61] Dengan demikian, secara naratif pun Pasai dijadikan model bagi proses Islamisasi Malaka.

Proses Islamisasi Malaka makin pesat pada pertengahan abad ke-15, dibarengi pertumbuhan Malaka sebagai pusat dagang kosmopolitan. Islam disebarkan tidak hanya di dalam negeri tetapi juga keluar wilayah melalui pengaruh Malaka. Sultan-sultan Malaka aktif menyebarkan Islam ke negeri tetangga. Tomé Pires mencatat bahwa penguasa di Kampar dan Indragiri (Sumatra Timur) masuk Islam berkat pengaruh Sultan Malaka dan bahkan datang belajar Islam di Malaka. Prestasi ini menunjukkan bahwa dalam waktu singkat Malaka berhasil menjadi *hub* baru jaringan ulama internasional, sebuah status yang sebelumnya dipegang oleh Pasai. Meskipun demikian, perintisan jalan oleh Pasai tidak dilupakan, sebab legitimasi keislaman Malaka sedari awal bersandar pada tautan silsilah dan intelektual dengan Pasai.[62]

Hubungan antara Malaka dan Pasai juga ditandai oleh pertukaran ilmu dan para ulama. Hubungan ini bersifat resiprokal dan berdampak pada kemunculan jaringan keilmuan Islam di tingkat regional. Seperti telah diuraikan di atas, sejak masa konversi penguasa Malaka, Pasai berperan sebagai sumber guru-guru agama dan inspirasi syariat. Para ulama Pasai terkenal dengan kedalaman ilmu Islam, sehingga menjadi rujukan bagi Malaka. *Sulalat al-Salatin* menyebut dialog keagamaan antar istana: para ahli agama Malaka dan Pasai saling menguji dengan pertanyaan-pertanyaan ilmu kalam dan fikih, dan masing-masing mampu memberikan jawaban yang cerdas. Interaksi ini tidak hanya menjalin silaturahmi, tapi juga mendorong kemajuan intelektual keislaman di kedua belah pihak.

---

61 A. H. Hill, "The Coming of Islam to North Sumatra," *Journal of Southeast Asian History* 4, no. 1 (1963): 6–21.

62 R. Roolvink, "The Answer of Pasai," *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 38, no. 2 (208) (1965): 129–39; P. L. Amin Sweeney, "The Connection between the Hikayat Raja2 Pasai and the Sejarah Melayu," *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 40, no. 2 (212) (1967): 94–105.

Pasai juga memberikan pengaruh besar dalam pembentukan lembaga keislaman Malaka. Lembaga peradilan syariah misalnya. Di Malaka, lembaga ini dibangun mengikuti model kesultanan Islam sebelumnya.[63] Pasai dikenal memiliki kadi (*qāḍī*) dan sistem peradilan Islam sejak awal berdirinya. Ketika Malaka mengislamkan institusinya, besar kemungkinan Malaka mencontoh Pasai dalam pengangkatan kadi dan implementasi hukum Islam. *Hukum Kanun Malaka* mengatur soal muamalat, pidana, dan tata kerajaan yang banyak paralelnya dengan norma-norma Islam yang sudah dipraktekkan di Pasai. Selain itu, lembaga pendidikan seperti pengajian dan madrasah di Malaka tumbuh dengan kehadiran ulama dari luar. Malaka pada puncaknya mendatangkan ulama bukan hanya dari Pasai, tapi juga dari Arab, Persia, India, dan Jawa.

Dalam konteks Nusantara, banyak tokoh ulama Nusantara generasi awal di Malaka pastilah pernah singgah atau belajar di Pasai, mengingat Pasai telah lebih dulu terkenal. Sebagai contoh, sejarawan menyebut bahwa Malaka dalam beberapa dekade mampu menyalip Pasai sebagai pusat pendidikan Islam di Nusantara, [64] artinya Malaka mewarisi peran Pasai dan mengembangkannya lebih jauh. Salah satu bukti kongkret jaringan ulama ini adalah figur Sunan Gunung Jati (Syarif Hidayatullah) di Jawa. Menurut penelitian terbaru, Sunan Gunung Jati berasal dari Pasai atau setidaknya pernah menimba ilmu di Pasai, kemudian berdakwah ke Jawa pada awal abad ke-16.[65] Ia termasuk Wali Songo yang berperan menyebarkan Islam di Jawa Barat dan mendirikan Kesultanan Cirebon dan Banten.

---

63 Roolvink, "The Answer of Pasai," 134.

64 Ahmad Fauzi Abdul Hamid, *Islamic Education in Malaysia: The Pre-Independence Era*, Islamic Education in Malaysia (Singapore: S. Rajaratnam School of International Studies, 2010), 13–24, https://www.jstor.org/stable/resrep05898.5.

65 Arifin, Abd Rahman Hamid, dan Siti Masykuroh, "Pasai Muslim Diaspora in the 16th Century on the North Coast of Java," *KnE Social Sciences* 9, no. 12 (April 2024): 158–70, https://doi.org/10.18502/kss.v9i12.15847.

Hubungan ini menarik karena Sunan Gunung Jati berangkat ke Jawa setelah Pasai diserang Portugis, menandakan diaspora ulama Pasai membawa warisan keislaman Pasai ke wilayah lain. Dengan demikian, Malaka dan Pasai tidak hanya terhubung langsung, tetapi juga bersama-sama menjadi sumber penyebaran ulama ke seluruh Nusantara (misalnya ke Jawa dan Sulawesi) melalui jaringan perdagangan dan dakwah.

Pengaruh Kesultanan Samudera Pasai terhadap lembaga-lembaga keislaman Malaka tampak jelas dalam berbagai aspek: silsilah sultan, hukum, administrasi agama, hingga budaya intelektual. *Pertama*, legitimasi keagamaan sultan-sultan Malaka sebagian diturunkan dari Pasai. Sultan Malaka pertama yang Muslim, entah itu Parameswara setelah bergelar Iskandar Syah, atau Sultan Muhammad Syah, memperoleh otoritas Islamnya antara lain melalui hubungan dengan Sultan Pasai. Hal ini menambah wibawa spiritual karena Sultan Pasai saat itu dipandang sebagai "ulil amri" Muslim tertua di kawasan. Pengakuan Pasai membantu penerimaan Islam di Malaka—misalnya rakyat Malaka lebih mudah menerima rajanya memeluk Islam karena mengetahui Pasai sebagai kerajaan Muslim yang makmur dan terhormat.[66]

Kedua, dalam bidang hukum, Pasai mewariskan praktik penerapan syariat. Naskah *Hikayat Raja-Raja Pasai* menyebut bahwa setelah Merah Silu atau Malik al-Salih masuk Islam, ia menegakkan ajaran Islam di kerajaannya, menjadikan Pasai semacam model negara Islam.[67] Malaka mengikuti jejak ini dengan mengintegrasikan hukum Islam ke dalam Undang-Undang Malaka. Kemiripan beberapa pasal *Hukum Kanun Melaka* dengan adat hukum Pasai menunjukkan kemungkinan adanya transfer pengetahuan hukum melalui ulama Pasai. Apalagi, kedua kerajaan menganut mazhab Syafi'i, sehingga aturan-aturan fikih yang diterapkan relatif

66 Tun Seri Lanang, *The Genealogy of Kings (Sulalatus Salatin)* (Singapore: Penguin Random House SEA, 2023), https://www.penguin.sg/book/the-genealogy-of-kings-sulalatus-salatin/.

67 A.H. Hill, *Hikayat Raja Raja Pasai with English Translation*.

seragam. Tradisi peradilan Malaka, misalnya hukuman terhadap pelaku zina, pencurian, aturan jual-beli, sejalan dengan tradisi Pasai dan fatwa ulama Pasai sebelumnya.

Ketiga, struktur jabatan keagamaan di Malaka kemungkinan diadopsi dari Pasai. Kesultanan Pasai memiliki jabatan seperti kadi (hakim syar'i) dan *khatib* istana. Malaka kemudian juga memiliki Kadi Besar yang mengurusi pernikahan, hisbah, dan lain-lain. Dalam *Sulalatus Salatin* memang tidak dijelaskan detail jabatan ini, tetapi catatan Portugis menyebut Malaka memiliki penghulu atau hakim untuk komunitas Muslim. Mengingat Malaka "pendatang baru" dalam administrasi Islam, besar kemungkinan ia meniru format Pasai, misalnya dalam menempatkan ulama sebagai penasihat Sultan (semacam *mufti* tidak resmi). Tercatat dalam *Sejarah Melayu*, Sultan Mansur Shah (r. 1459–1477) didampingi Maulana Abu Bakar yang ahli agama, dan Sultan terakhir Malaka, Mahmud Shah, juga memiliki penasihat agama Maulana Sardar Johan.[68] Tokoh-tokoh semacam ini bisa jadi berasal dari tradisi keulamaan Pasai atau didikan Pasai.

Keempat, di bidang budaya keilmuan, Pasai meninggalkan warisan karya-karya Islam klasik berbahasa Melayu yang menjadi rujukan Malaka. Hikayat-hikayat dan cerita bernuansa Islam, seperti *Hikayat Amir Hamzah* dan *Hikayat Muhammad Hanafiah*, diketahui populer di Malaka pada masa akhir kesultanan. Karya-karya tersebut kemungkinan dibawa dari tradisi sebelumnya (Pasai atau Perlak) yang lebih awal mengenal sastra Islam berbahasa Melayu. Selain itu, teks-teks tasawuf dan fikih berbahasa Arab yang sampai ke Malaka bisa jadi melalui Pasai sebagai perantara. Misalnya, *al-Luma' fi al-Taṣawwuf* karya Abū Naṣr ʿAbd Allāh ibn ʿAlī al-Sarrāj al-Ṭūsī (w. 378 H/988 M) disebut dalam *Sejarah Melayu* ditemukan di Malaka. *Al-Luma'* mungkin dibawa oleh ulama yang pernah belajar di Pasai atau Timur Tengah via Pasai, mengingat Pasai rutin menerima ulama dari Arab.[69]

---

68 Ahmad Sarji, *The Encyclopedia of Malaysia: The Rulers of Malaysia*, ed. oleh Abdul Rahim Ramli (Singapore: Archipelago Press, 2011), 16:116–17.

69 Ahmad Sarji, *The Encyclopedia of Malaysia / Vol. 16, The Rulers of Malaysia*

Sayangnya, tahun 1511, Kesultanan Malaka jatuh ditaklukkan oleh Portugis di bawah pimpinan Afonso de Albuquerque. Penaklukan Malaka ini mengguncang tatanan politik-ekonomi kawasan, termasuk posisi Pasai. Portugis berusaha memonopoli perdagangan Selat Malaka dan menyebarkan agama Kristen, yang membuat posisi kerajaan-kerajaan Islam seperti Pasai ikut terancam. Sembilan tahun setelah jatuhnya Malaka, Portugis menyerang Samudera Pasai pada 1521 dan mendudukinya secara militer. Akibat serangan ini, Pasai mengalami kemunduran fatal. Namun, warisan Pasai justru menyebar lebih luas melalui diaspora penduduk dan ulamanya pasca-penaklukan.

Setelah serangan Portugis, banyak penduduk Pasai, terutama para pedagang dan ulama, meninggalkan kampung halamannya. Gelombang migrasi ini membawa komunitas Pasai ke berbagai tempat di Nusantara. Sebagian menetap di kerajaan-kerajaan Melayu lain yang masih merdeka, seperti Aceh di utara Sumatra. Pada 1524, Sultan Ali Mughayat Syah dari Aceh menaklukkan sisa wilayah Pasai dan menggabungkannya ke Kesultanan Aceh Darussalam. Dengan demikian, Aceh menjadi penerus langsung kejayaan Pasai. Aceh mengadopsi gelar-gelar Pasai, menikahi ahli waris Pasai, dan menjadikan ibu kota Pasai (Pasai/Peusangan) sebagai salah satu kota pentingnya. Warisan keislaman Pasai hidup di Aceh. Wilayah berkembang pesat sebagai pusat keilmuan Islam (dikenal kemudian sebagai "Serambi Mekkah"), melanjutkan tradisi yang dulu ada di Pasai dan Malaka.

Di samping itu, sebagian diaspora Pasai bergerak ke timur, terutama ke Jawa. Penelitian sejarah menunjukkan setelah tahun 1521, para pedagang dan ulama Pasai turut berperan dalam pendirian komunitas Muslim di pesisir utara Jawa (Pantura).[70] Tokoh Sunan Gunung Jati, yang berasal dari Pasai, misalnya, tiba di tanah Jawa dan berperan dalam membantu Kesultanan Demak

/ Vol. Ed. Ahmad Sarji Bin Abdul Hamid ; Contrib., 16:116–17.

70 Arifin, Hamid, dan Masykuroh, "Pasai Muslim Diaspora in the 16th Century on the North Coast of Java."

serta mendirikan Kesultanan Cirebon dan Banten. Hal ini menandai penyebaran pengaruh Pasai ke tatar Sunda dan Jawa Barat. Begitu pula, kota-kota pelabuhan seperti Jepara, Tuban, dan Gresik pada abad ke-16 dikunjungi oleh saudagar Pasai yang melarikan diri dari kekacauan Malaka-Pasai, dan mereka turut berkontribusi dalam penyebaran Islam serta tradisi perdagangan di wilayah tersebut. Meskipun secara fisik Pasai sempat dikuasai Portugis kemudian Aceh, warisan Pasai justru meluas: tradisi keulamaan Pasai tersebar ke Aceh, Jawa, hingga Semenanjung Malaya, terutama melalui Kesultanan Johor yang didirikan oleh penerus Malaka.

Warisan Pasai juga tampak dalam ingatan sejarah dan naskah. *Hikayat Raja-Raja Pasai* terus digandakan oleh cendekiawan Melayu jauh setelah Pasai runtuh, menandakan kisahnya dijadikan rujukan identitas. Ketika Kesultanan Johor dan kesultanan-kesultanan Melayu baru bangkit pasca-Portugis, mereka menengok ke masa gemilang Malaka dan Pasai sebagai inspirasi restorasi. Misalnya, *Sulalat al-Salatin* yang ditulis ulang di Johor pada abad ke-17 memuat cerita Pasai dan Malaka sebagai kesinambungan sejarah Melayu-Islam. Hal ini memperlihatkan bahwa Pasai dipandang sebagai bagian integral dari sejarah kejayaan Islam di wilayah Selat Malaka.

1. Aceh Darussalam

Kesultanan Aceh Darussalam adalah sebuah kerajaan Islam yang berpusat di ujung utara Sumatra (sekarang Provinsi Aceh, Indonesia). Kesultanan ini didirikan pada penghujung abad ke-15 oleh Sultan Ali Mughayat Syah. Ia adalah putra dari Syamsu Syah, keturunan dinasti Meukuta Alam, sebuah dinasti lokal yang berkuasa di wilayah Aceh sebelum kesultanan Aceh Darussalam berdiri. Ali Mughayat Syah mulai mempersatukan kerajaan-kerajaan kecil di Aceh Besar dan sekitarnya, termasuk Lamuri, Daya, Pidir, Lidie, dan Nakur, di bawah satu kekuasaan pusat. Proses penyatuan ini bertepatan dengan perubahan geopolitik regional, khususnya

setelah jatuhnya Kesultanan Malaka ke tangan Portugis pada tahun 1511.[71]

Kehadiran Portugis di Selat Malaka mendorong Ali Mughayat Syah untuk menyusun kekuatan militer dan politik yang tangguh demi mencegah ekspansi kekuatan Eropa di Sumatra.

Pada awal pemerintahannya, Ali Mughayat Syah membangun angkatan perang yang kuat dan menjalankan politik ekspansionis. Ia berhasil menundukkan wilayah strategis di Sumatra Utara, seperti Kerajaan Samudera Pasai pada tahun 1524, yang sebelumnya merupakan kesultanan Islam pertama di Nusantara. Penaklukan Pasai menandai beralihnya hegemoni regional dari Pasai ke Aceh. Upaya konsolidasi ini juga mencakup pengusiran kekuatan asing: sejak 1519 Aceh terlibat bentrokan dengan armada Portugis yang mencoba menancapkan pengaruh di pesisir Sumatra.

Dibantu oleh adiknya, Raja Ibrahim, Ali Mughayat Syah melancarkan kampanye militer melawan pos-pos Portugis di Daya, Pidie, hingga Pasai. Konfrontasi memuncak pada tahun 1521 ketika armada Portugis pimpinan Jorge de Brito menyerang Aceh. Pasukan Aceh mampu memukul balik serangan tersebut dengan kekuatan sekitar 1.000 prajurit dan 6 ekor gajah, menewaskan sebagian besar serdadu Portugis.[72] Kemenangan ini, disusul penaklukan benteng Portugis di Pidir (1522) dan Pasai (1524), memperkokoh berdirinya Aceh Darussalam sebagai kekuatan baru. Menurut catatan Portugis, pada penyerbuan Aceh ke benteng Pasai tahun 1524, sebanyak 15.000 pasukan Aceh dikerahkan dan memaksa garnisun Portugis yang dipimpin oleh André Henriquez menyerah. Rangkaian kemenangan tersebut meneguhkan supremasi Aceh di Sumatra Utara dan "menyelamatkan Sumatra dari hegemoni Eropa selama beberapa abad," dibantu oleh dukungan para pedagang Muslim yang hijrah dari pusat dagang lama seperti Pasai ke Aceh.

---

71 Perret, "CHAPTER II."

72 John Villiers, "Aceh, Melaka and the 'Hystoria dos cercos de Malaca' of Jorge de Lemos," *Portuguese Studies* 17 (2001): 75–85.

Sebagai kesultanan baru, Aceh mengukuhkan legitimasinya melalui simbol dan gelar Islam, meneruskan tradisi pendahulunya di Pasai. Ali Mughayat Syah mengambil gelar Sultan dan menamakan kerajaannya *Aceh Darussalam*, menunjukkan identitasnya sebagai "Negeri Sejahtera dalam Islam." Bukti epigrafis berupa batu nisan Sultan Ali Mughayat Syah di kompleks Kandang XII, Banda Aceh, mencatat tanggal wafatnya pada 7 Agustus 1530, mengonfirmasi kronologi pemerintahannya. Sepeninggal Ali Mughayat Syah, takhta Aceh diteruskan oleh putranya Sultan Salahuddin (1530–1537), lalu adiknya Sultan Alauddin Riayat Syah Al-Kahar (1537–1571) . Di bawah para penerus ini, Aceh melanjutkan ekspansi regional sekaligus mempertahankan kemerdekaannya dari ancaman Portugis dan musuh-musuh lainnya.

Selain ketangguhannya dalam politik dan militer, Kesultanan Aceh Darussalam juga masyhur sebagai pusat keilmuan dan penyebaran Islam di Nusantara pada abad ke-16 hingga 17 M. Aceh sering dijuluki "Serambi Mekkah" karena perannya sebagai gerbang bagi para jamaah haji dari Nusantara menuju Tanah Suci serta pusat pembelajaran Islam yang menarik ulama dari berbagai negeri. Para sultan Aceh sangat mendukung pengembangan ilmu pengetahuan Islam, mendirikan berbagai dayah dan perpustakaan, serta melindungi para ulama, baik lokal maupun pendatang.

Pada masa Sultan Alauddin al-Kahar dan terutama Iskandar Muda, Aceh menjadi magnet bagi cendekiawan Muslim. Salah satu ulama besar Aceh abad ke-16 adalah Syekh Hamzah Fansuri, seorang sufi dan pujangga yang menulis karya-karya tasawuf bernuansa filsafat tinggi. Hamzah Fansuri menulis dalam bahasa Melayu dengan aksara Arab (Jawi) puisi-puisi mistik yang kemudian menyebar luas di dunia Melayu, seperti *Syair Perahu*, *Syair Si Burung Pungguk*, dan lain-lain. Gagasan wahdatul wujud (manunggaling dengan Tuhan) dari Hamzah Fansuri dan muridnya Syamsuddin al-Sumatrani menandai kemajuan pemikiran Islam di Aceh pada era Iskandar Muda.

Setelah Iskandar Muda wafat, intelektualisme Aceh berlanjut di bawah menantunya Sultan Iskandar Tsani yang mengundang ulama dari luar, salah satunya Nuruddin al-Raniri. Al-Raniri datang dari Gujarat ke Aceh sekitar 1637 dan diangkat sebagai ulama istana (syaikh al-Islam). Ia pun sangat produktif menulis sejumlah karya keislaman. Ia menulis sedikitnya 27 kitab dalam bahasa Melayu dan Arab. Salah satu karya monumentalnya adalah *Bustān al-Salaṭīn* (Taman Para Sultan) yang disusun pada 1638. Karya ini berisi sejarah dan nasihat pemerintahan yang menggabungkan perspektif Islam dengan legenda Persia. Selain itu, al-Raniri juga menulis *Ṣiraṭ al-Mustaqīm*, sebuah kitab fikih ibadah pertama berbahasa Melayu yang kerap menjadi rujukan hukum Islam di kawasan Asia Tenggara. Kitab ini misalnya, dikutip dalam sejumlah manuskrip yang dijumpai dalam koleksi Syekh Muhammad Said di Marawi City, Mindanao, Filipina Selatan.[73]

Selain karya al-Raniri, sarjana-sarjana yang terafiliasi dengan Aceh banyak memproduksi literatur keislaman, yang pada poin tertentu menjadi titik kebangkitan literatur dunia Melayu. Berbagai karya seperti *Tāj al-Salaṭīn* (mahkota segala raja, 1603) yang ditulis oleh Bukhari al-Jauhari dan *Sulalāt al-Salāṭīn* atau *Sejarah Melayu* (1612) menghiasi sejarah kesusasteraan dunia Melayu bahkan hingga hari ini. Penulisan *Sulalāt al-Salāṭīn* patut dicatat: konon disusun oleh Tun Sri Lanang, bendahara Johor yang ditawan Aceh, sehingga tradisi historiografi Malaka-Johor pun diteruskan di Aceh. Bahkan *Hikayat Aceh*, yang mengisahkan kejayaan Aceh terutama di era Iskandar Muda, ditulis pada rentang 1606–1636 sebagai pujian terhadap patronase Sultan. Produksi pengetahuan semacam ini memperlihatkan bagaimana peran Aceh sebagai

73 Oman Fathurahman, Midori Kawashima, dan Labi Riwarung, *The Library of an Islamic Scholar of Mindanao: The Collection of Sheik Muhammad Said bin Imam sa Bayang at the Al-Imam As-Saddiq (A.S.) Library, Marawi City, Philippines: An Annotated Catalogue with Essays* (Institute of Asian, African, and Middle Eastern Studies of Sophia University., 2019), 308.

pusat pembentukan identitas dan historiografi Melayu-Islam pasca jatuhnya Malaka.

Penting dicatat di sini adalah regenerasi ulama juga terjadi di Aceh. Ulama Aceh seperti Syekh Abdurrauf as-Sinkili (w. 1693) muncul menggantikan peran al-Raniri di awal paruh kedua abad ke-17. Abdurrauf pernah belajar di Mekah dan Madinah selama hampir dua dekade, lalu kembali ke Aceh sekitar 1661. Di Aceh, ia diangkat sebagai Qadhi Malikul Adil pada masa Sultanah Safiatuddin. Karya penting Abdurrauf adalah terjemahan tafsir Al-Qur'an *Anwār al-Tanzīl* ke dalam bahasa Melayu Jawi, dikenal sebagai *Tarjumān al-Mustafīd*, yang menjadi tafsir Melayu pertama lengkap 30 juz, dan tersebar luas se-Nusantara. Selain itu, Aceh memiliki ulama seperti Syekh Baba Daud bin Ismail ibn Mustafa ar-Rumi (dipercaya hidup antara 1650 – 1750) yang menulis *Masā'il al-Muhtadīn* (kitab fikih dasar) yang digunakan di dayah-dayah hingga kini.

Keberadaan para ulama besar dan karya-karya mereka ini menjadikan Aceh semacam universitas terbuka dunia Melayu, di mana pelajar dari berbagai daerah seperti Sumatra, Jawa, Banjar, Pattani, dan kawasan lain di Asia Tenggara datang menimba ilmu. Mereka datang untuk belajar Islam, utamanya tafsir dan fikih. Setelah lulus, mereka pun menjadi agensi untuk menyebarkan ilmu yang telah didapatkannya ke daerah masing-masing. Jaringan ulama Hadramaut (Yaman) juga mencapai Aceh; beberapa ulama Aceh seperti Syekh Nuruddin ar-Raniri memiliki garis keturunan Hadrami.

Proses transmisi keilmuan yang mengglobal itu kemudian membuat Aceh berfungsi sebagai *hub* yang menghubungkan dunia Melayu-Indonesia dengan pusat Islam global. Para peziarah haji dari Jawa dan Maluku sering singgah di Aceh untuk berangkat bersama kapal ke Jeddah. Tidak jarang, para jamaah ini tinggal beberapa bulan di Aceh, belajar pada ulama setempat sebelum melanjutkan perjalanan. Fasilitas dan sikap terbuka Aceh terhadap pelajar dan musafir Muslim memperkuat posisinya sebagai pusat intelektual Islam. Sebaliknya, gagasan-gagasan pembaruan dari Timur Tengah juga cepat sampai ke Aceh. Misalnya, perdebatan aliran tasawuf

antara pendukung Hamzah Fansuri (*wujudiyah*) dan Nuruddin al-Raniri (syariat ortodoks). Perdebatan ini mencerminkan geliat pemikiran yang terhubung dengan diskursus di luar Nusantara. Dengan kata lain, Aceh tidak terisolasi dalam ruang menggema (*eco-chamber*), melainkan aktif mengambil bagian dalam arus pemikiran Islam dunia.

Meski demikian, rasanya naif bila melupakan bagaimana Aceh berdiri di atas fondasi sejarah peradaban-peradaban sebelumnya, terutama peradaban Samudera Pasai dan Malaka. Hubungan Aceh dengan dua entitas ini bersifat kelanjutan politik dan peradaban, meski diwujudkan baik melalui penaklukan militer maupun pewarisan budaya. Penaklukan Pasai bukan sekadar ekspansi teritorial, tetapi juga transfer tradisi. Aceh mengadopsi sistem administrasi Islam yang sudah dipraktikkan Pasai, misalnya penggunaan gelar *Sultan* dan *Syah*, serta bahasa Melayu Jawi sebagai bahasa birokrasi dan dakwah. Para pembesar, ulama, dan pedagang Pasai banyak yang beralih mengabdi di Aceh dan melanjutkan peran mereka di kerajaan baru.

Dengan demikian, Aceh mewarisi peran Pasai sebagai pusat perdagangan pelabuhan di Sumatra Utara dan pusat studi Islam. Bahkan beberapa peninggalan Pasai, seperti tradisi penulisan hikayat, dilanjutkan oleh Aceh. Contohnya adalah *Hikayat Raja-raja Pasai* yang tetap dikenal di kalangan istana Aceh, dan mungkin juga turut menginspirasi penyusunan *Hikayat Aceh*. Secara genealogi, tidak tertutup kemungkinan adanya perkawinan politik antara keluarga kerajaan Pasai dan Aceh, meskipun sumber mengenai hal ini terbatas. Namun yang jelas, legitimasi Aceh diperkuat dengan mencitrakan diri sebagai penerus Pasai dalam menjaga Islam di Sumatra. Aceh juga menjaga situs-situs penting Pasai, misalnya seperti makam Sultan Malik al-Saleh sebagai warisan religius. Hal ini menunjukkan kesinambungan spiritual antara kedua kesultanan.

Sementara itu, hubungan Aceh dengan Kesultanan Malaka lebih kompleks. Pasalnya, Malaka tidak pernah dikuasai langsung oleh Aceh. Ketika Malaka jatuh ke Portugis pada 1511, Aceh masih merupakan

kekuatan regional yang sedang tumbuh. Namun, kehancuran Malaka menciptakan kevakuman kekuasaan dalam jaringan perdagangan Selat Malaka. Aceh cepat mengambil peran yang ditinggalkan Malaka. Banyak pedagang Muslim yang enggan bertransaksi di bawah Portugis memilih pindah ke Aceh, menjadikan pelabuhan Aceh ramai sebagai pusat niaga alternatif. Dalam konteks ini, Aceh menjadi penerima estafet *hub* perdagangan di barat Nusantara, di mana lada dari Sumatra, emas, dan rempah diperjualbelikan kepada pedagang Gujarat, Arab, dan Turki yang dulunya berlabuh di Malaka. Dengan kontrol atas komoditas penting (*cash crop*) seperti lada, Aceh mengisi kekosongan ekonomi pasca-kejatuhan Malaka.

Dari segi politik, pewarisan tradisi Malaka oleh Aceh tampak dalam upaya Aceh menguasai wilayah-wilayah bekas taklukan Malaka di Semenanjung. Malaka pra-1511 menguasai Pahang, Kampar, hingga sebagian Sumatra Timur. Aceh di era Iskandar Muda berhasil menaklukkan Pahang (1612) dan Kedah (1619, 1629) yang dulunya dalam orbit Malaka-Johor. Aceh juga beberapa kali menjalin hubungan dengan sisa keluarga Kesultanan Malaka. Misalnya, ketika menaklukkan Johor pada 1613, Aceh menawan para bangsawan Johor (keturunan Sultan Malaka) termasuk Tun Sri Lanang dan sejumlah kerabat istana. Banyak dari mereka dibawa ke Aceh dan diberi posisi terhormat di sana. Tun Sri Lanang, misalnya, diangkat sebagai penasihat dan disebut *Orang Kaya* di Aceh, dan di sana pula ia menyelesaikan penulisan *Sulalāt al-Salāṭīn* pada 1612.

Dengan demikian, Aceh secara tidak langsung menjadi pelestari sejarah Malaka melalui penulisan hikayat tersebut. Selain itu, Sultan Iskandar Muda memperisteri puteri dari keluarga kerajaan Pahang, yang sesungguhnya masih kerabat Malaka-Johor. Hal ini menggabungkan darah dinasti Malaka ke dalam trah sultan-sultan Aceh selanjutnya. Sultanah Safiatuddin, puteri Iskandar Muda, adalah hasil dari pernikahan itu. Perpaduan dinasti ini memberi Aceh klaim simbolis sebagai penerus kekuasaan Malaka di dunia Melayu.

Dalam hal budaya dan agama, tradisi Islam Malaka juga diwarisi Aceh. Malaka dahulu dikenal menyebarkan Islam ke Semenanjung

dan Nusantara melalui ulama dan pusat pendidikan. Setelah Malaka tumbang, Aceh mengambil alih peran tersebut, mengirim para dai ke wilayah-wilayah baru dan menjadi rujukan hukum Islam. Kitab *Undang-Undang Melaka* yang mengatur hukum kerajaan Malaka kemungkinan ikut memengaruhi hukum adat Aceh. Sebaliknya, Aceh mengembangkan versi hukumnya sendiri yang disebut *Kanun Meukuta Alam* di era Iskandar Muda, namun masih dalam kerangka tradisi hukum Islam Melayu yang diwarisi sejak era Malaka. Kesinambungan terlihat pula pada penggunaan bahasa Melayu sebagai *lingua franca* di Aceh, melanjutkan dominasi bahasa Melayu yang dipupuk Malaka sebagai bahasa perdagangan dan dakwah.

Singkatnya, Kesultanan Aceh Darussalam melanjutkan dan mewarisi tradisi-tradisi penting dari Samudera Pasai dan Malaka. Dari segi politik, Aceh mengisi kekosongan kekuasaan pasca runtuhnya kedua kesultanan itu dengan menyatukan wilayah-wilayahnya. Sementara dari segi Islam dan budaya, Aceh meneruskan peranan mereka sebagai pusat penyebaran Islam, pendidikan ulama, dan patronase sastra-budaya Melayu. Sumber-sumber primer seperti *Hikayat Aceh* mengindikasikan bahwa elite Aceh sadar akan misi historis ini. Hikayat tersebut juga menyanjung Iskandar Muda bak Iskandar Zulkarnain (Alexander Agung) yang membangun imperium Melayu-Islam baru. Ini mengindikasikan bahwa seolah-olah Iskandar Muda meneruskan kejayaan Malaka dan Pasai dalam figur dirinya. Maka, meskipun lahir dari pergolakan abad ke-16, Aceh Darussalam berhasil memposisikan diri bukan sekadar kerajaan baru, tetapi sebagai pewaris sah peradaban Islam Melayu di kawasan Selat Malaka.

2. Minangkabau

Masuknya Islam di pantai barat Sumatera telah lama menjadi bahan perdebatan di kalangan sejarawan. Berita Cina dari Dinasti Tang mencatat adanya sekelompok orang Arab (*Ta'shih*) di wilayah tersebut sekitar tahun 674 M. Bahkan, menurut W.P. Groeneveldt,

perkampungan mereka dapat ditemukan di pesisir barat tersebut.[74] Namun, Uka Tjandrasasmita meragukan temuan ini, dengan alasan bahwa bukti historis maupun arkeologis untuk mendukung berita permukiman tersebut tidak cukup kuat.[75] Terlepas dari perdebatan itu, satu hal tidak terbantahkan: eksposur Islam sudah sampai ke daerah pantai tersebut, kapan pun tepatnya. Kemungkinan besar, pengaruh Islam juga telah merambah hingga Kerajaan Pagaruyung.

Ada satu cerita yang terdapat dalam naskah kuno dari Kerinci tentang Siak Lengih Malin Sabiyatullah dari Minangkabau yang mengenalkan Islam di daerah Kerinci.[76] Tomé Pires juga mencatat keberadaan tempat-tempat seperti Pariaman, Tiku, dan juga Barus. Baginya, ketiga wilayah ini merupakan kunci untuk masuk ke tanah Minangkabau. Setiap tahun, Para pedagang Gujarat, yang kemungkinan besar adalah Muslim, mendatangi Minangkabau dan ketiga wilayah lainnya untuk memeroleh sutra, damar, lilin, madu, kapur barus, dan bahkan emas. Sementara para pedagang tersebut membawa dua sampai tiga kapal berisi pakaian untuk diperdagangkan.[77] Tentu saja terdapat interaksi antara pedagang dengan masyarakat lokal, tak terkecuali interaksi keagamaan. Satu bukti lain soal eksposur Islam di kawasan Minangkabau adalah adanya pengaruh Iskandar Muda di Pariaman.[78]

Mengingat posisinya yang ada di pedalaman pulau, salah satu kemungkinan yang bisa diutarakan di sini adalah kerajaan Pagaruyung mengalami islamisasi parsial dan bertahap. Kontak perdagangan

---

74 W.P Groeneveldt, *Historical Notes on Indonesia and Malaya: Compiled from Chinese Sources* (Jakarta: Bhratara, 1960), 14.

75 Tjandrasasmita, *Indonesia dalam Arus Sejarah: Kedatangan dan Peradaban Islam*, 33.

76 B.A. Iskandar Zakaria, *Penelitian dan Pengkajian Naskah Kuno Daerah Jambi I*, Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara (Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, t.t.), 86; 124.

77 Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires*, 161–65.

78 Uka Tjandrasasmita, *Pertumbuhan dan Perkembangan Kota-Kota Muslim di Indonesia dari Abad XIII Sampai XVIII Masehi* (Jakarta: Menara Kudus, 2000), 27.

menjadi kemungkinan paling kuat mengapa kemudian Pagaruyung menjadi kerajaan Islam. Pola islamisasi kemudian terjadi dari pesisir ke darat (*rantau* ke *darek*). Jaringan perdagangan internasional pada masa itu—yang melibatkan Arab, Gujarat, Persia, dan kemudian pedagang Melayu-Muslim—membawa serta agama Islam. Daerah pesisir dan para pedagang lebih dahulu Islam, sedangkan kalangan bangsawan di pedalaman baru memeluk Islam belakangan.[79]

Tomé Pires melaporkan bahwa di antara tiga raja Minangkabau, hanya satu orang raja yang telah memeluk Islam.[80] Artinya, kira-kira sejak akhir abad ke-15 sebagian elite Minangkabau mulai masuk Islam, sementara yang lain masih menganut kepercayaan lama. Hal ini sejalan dengan dugaan bahwa Islam pertama kali diterima oleh salah satu penguasa atau pemuka di Minangkabau, yang kemudian dijuluki sebagai Raja Ibadat dalam struktur Rajo Tigo Selo. Proses ini kemungkinan berlangsung damai dan perlahan, tanpa paksaan, mengingat kuatnya pegangan adat. Selain itu, fondasi untuk menjadikan Minangkabau sebagai wilayah Muslim telah kokoh menjelang pada abad-abad setelahnya. Hal ini ditandai dengan keberadaan pusat pendidikan surau di nagari-nagari dan berjalinnya Minangkabau dalam jaringan ulama Nusantara.[81] Proses Islamisasi ini unik karena berlangsung tanpa penaklukan militer dari luar, melainkan lewat jalur dakwah kultural yang akhirnya diterima oleh struktur adat setempat.

Di sinilah jaringan ulama berperan sebagai pendorong utama penyebaran Islam di Minangkabau. Kesultanan Malaka, sebagai pusat Islam dan perdagangan di dunia Melayu, turut memfasilitasi proses penyebaran ini. Hubungan dagang antara pedagang Minang dan Malaka memudahkan penyebaran agama melalui interaksi budaya. Setelah jatuhnya Malaka (1511), Kesultanan

79 Gusti Asnan, "Transportation on the West Coast of Sumatra in the Nineteenth Century," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 158, no. 4 (2002): 727–41.

80 Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires*.

81 Azyumardi Azra, *Surau: Pendidikan Islam Tradisi dalam Transisi dan Modernisasi* (Jakarta: Kencana, 2017).

Aceh yang bangkit pada awal abad ke-16 menjadi pusat kekuatan Islam baru di Selat Malaka. Aceh aktif menjalin jaringan ulama dan terkadang mengirim dai ke berbagai wilayah Sumatra Barat. Tradisi lokal menyebut beberapa nama ulama awal, meski catatan historisnya minim sebelum abad ke-17. Salah satu ulama legendaris Minangkabau Syekh Burhanuddin Ulakan pernah belajar Islam sekitar akhir abad ke-16 ke Aceh. Ia adalah salah seorang murid dari Syekh Abdurrauf al-Singkili.[82]

Syeikh Burhanuddin Ulakan memainkan peran kunci dalam memperkenalkan tarekat Syattariyah ke Minangkabau, yang kemudian berkembang pesat di berbagai wilayah.[83] Sebagai jebolan Aceh, bersama para murid al-Singkili dari kawasan lain, Burhanuddin Ulakan pun kembali ke kampung halamannya untuk menyebarkan ajaran tarekat ini. Melalui tarekat Syattariyah, dirinya tidak hanya menyebarkan ajaran Islam, tetapi juga memperkenalkan konsep tasawuf. Burhanuddin Ulakan menekankan pentingnya hubungan spiritual dengan Tuhan melalui zikir dan wirid, tapi di saat yang sama juga menghargai nilai-nilai adat. Proses dakwah asimilatif ini diterima luas oleh masyarakat Minangkabau.

Sehubungan dengan Syekh Burhanuddin Ulakan, penting disebutkan bahwa pada era yang sama, murid al-Singkili lainnya, yaitu Syekh Abdul Muhyi Pamijahan (w. 1730?), juga menjadi pendorong utama penyebaran Islam di wilayah Selatan Jawa. Ia menyiarkan tarekat Syatariyah, mulai dari Pamijahan, Kuningan, Kesultanan Cirebon, hingga Kesultanan Yogyakarta pada abad berikutnya.[84]

---

82 R. Michael Feener, "Hybridity and the 'Hadhrami Diaspora' in the Indian Ocean Muslim Networks," *Asian Journal of Social Science* 32, no. 3 (2004): 353–72.

83 Oman Fathurahman, *Tarekat Syattariyah di Minangkabau: Teks dan Konteks* (Prenada Media Group-EFEO-PPIM-KITLV, 2008).

84 Tommy Christomy, *Signs of the Wali: Narratives at the Sacred Sites in Pamijahan West Java* (ANU E Press, 2008); Oman Fathurahman, "Female Indonesian Sufis: Shattariya Murids in the 18th and 19th Centuries in Java," *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, no. 11 (April 2018): 40–67.

Gambar 4.1 Makam Syekh Burhanudin Ulakan.
Sumber: Koleksi Balai Pelestarian Kebudayaan Sumatra Barat.

Kembali kepada Syekh Burhanuddin, pada awal abad ke-17, ia berhasil mengislamkan banyak masyarakat serta keluarga kerajaan Pagaruyung. Dengan semakin meluasnya penerimaan Islam, kerajaan Pagaruyung pun mengalami transformasi. Sekitar awal abad ke-17, raja Minangkabau terakhir yang masih menganut Hindu-Buddha memeluk Islam, dan Pagaruyung berubah menjadi kesultanan Islam. Tambo Minangkabau mencatat bahwa raja Islam pertama bergelar Sultan Alif.[85] Seperti pola Islam yang berorientasi pada kerajaan di kawasan lain, legitimasi yang diperoleh melalui gelar sultan menjadi penting bagi kekuasaan penguasa baru. Selain itu, perubahan ini juga menandai era baru dalam silsilah kerajaan.

Islam kemudian diangkat sebagai falsafah utama tanpa menanggalkan adat yang sudah berakar. Terjadilah sinkretisme dan kompromi adat dengan agama yang terkenal dengan prinsip "Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah"—adat berlandaskan syariat, syariat berlandaskan Al-Qur'an. Prinsip ini mencerminkan bahwa hukum adat menyesuaikan diri dengan ajaran Islam, dan sebaliknya praktik Islam diwujudkan sesuai konteks adat setempat. Integrasi Islam ke dalam masyarakat Minang berlangsung relatif damai, namun tidak tanpa tantangan.[86]

Unsur adat yang bertentangan dengan Islam secara bertahap dihapus atau disesuaikan. Misalnya, beberapa ritus Hindu-Buddha ditinggalkan dan diganti dengan praktik Islam, sementara adat matrilineal tetap dipertahankan karena tidak dianggap bertentangan, hanya perlu diatur sesuai hukum waris Islam. Kedudukan ulama semakin dihormati sejajar dengan penghulu adat. Dalam struktur kerajaan, institusi baru seperti Tuan Qadi (hakim syariat) mulai dikenal untuk membantu raja dalam urusan hukum Islam. Meskipun mayoritas rakyat lambat-laun memeluk Islam, beberapa sisa kepercayaan lama dan adat non-Islami tetap bertahan dalam praktik

85 Ahmad Datuk Batuah dan Aman Datuk Madjoindo, *Tambo Minangkabau Dan Adatnja* (Djakarta: Dinas Penerbitan Balai Pustaka, 1956).

86 Taufik Abdullah, "Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau," *Indonesia*, no. 2 (1966): 1–24, https://doi.org/10.2307/3350753.

kultural, yang kemudian memunculkan perdebatan panjang. Pada abad-abad berikutnya, gesekan ideologi dan kepentingan ekonomi turut memicu konflik antara Kaum Ulama (Padri) dan Kaum Adat pada awal abad ke-19.

D. DEMAK DAN BANJAR: PERAN ULAMA KERAJAAN

Kesultanan Demak merupakan kerajaan Islam pertama di Jawa dan memainkan peran krusial sebagai episentrum Islamisasi di wilayah Nusantara. Sebagai penerus Majapahit yang mulai melemah, Demak muncul sebagai pusat kekuatan politik baru yang mengusung Islam sebagai identitas kerajaan. Dengan peran sentral ulama seperti Sunan Kalijaga dan Sunan Kudus, Islam mulai diintegrasikan ke dalam sistem pemerintahan dan hukum kerajaan, yang memberikan pengaruh besar terhadap masyarakat luas. Menurut de Graaf dan Pigeaud dalam karya mereka, Sultanat Demak tumbuh dari komunitas perdagangan Islam yang menetap di kota-kota pelabuhan pesisir utara Jawa. Para pedagang Islam ini, yang sebagian besar memiliki latar belakang campuran Jawa-Tionghoa, secara bertahap mengambil alih kontrol politik dari para penguasa lokal yang sebelumnya tunduk pada kerajaan Hindu-Buddha Majapahit.[87]

Di bawah kepemimpinan Raden Patah dan Sultan Trenggana, Demak tidak hanya memperkokoh Islam di tanah Jawa tetapi juga melakukan ekspansi ke wilayah lain, termasuk Kalimantan dan pesisir Sumatera. Sultan Trenggana secara aktif mengirim ekspedisi ke daerah-daerah strategis seperti Banten dan Cirebon. Ekspansi ini dilakukan melalui jalur diplomasi, penaklukan militer, serta penyebaran ajaran Islam melalui jaringan perdagangan maritim. Hubungan dengan jaringan dagang Islam di Asia Tenggara memperkuat posisi Demak sebagai pusat Islamisasi, menjadikannya model bagi kerajaan-kerajaan Islam selanjutnya di Nusantara, yang

87 Hermanus Johannes de Graaf dan Theodore Gauthier Th Pigeaud, *Islamic States in Java 1500–1700: A Summary, Bibliography, and Index* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1976), 6.

kemudian menjadi kerajaan Islam baru yang melanjutkan peran Demak dalam dakwah Islam.

Selain aspek militer dan politik, Demak juga berperan dalam perkembangan kebudayaan Islam di Jawa. Pembangunan Masjid Agung Demak menjadi simbol Islamisasi yang mengakar dalam kehidupan masyarakat. Masjid agung ini dianggap suci oleh umat Muslim Jawa dan tidak hanya berfungsi sebagai tempat ibadah, tetapi juga sebagai pusat pendidikan Islam serta lokasi pertemuan para Wali Songo, tokoh utama penyebaran Islam. Mereka kerap berdakwah dan menjadi imam sholat di masjid tersebut. Menurut *Hikayat Hasanuddin*, beberapa tokoh yang pernah menjadi imam Masjid Agung Demak antara lain Pangeran Bonang, Makdum Sampang, Kiai Pembayun, dan Penghulu Rahmatullah.

Tentu saja, sebagaimana dijelaskan dalam beberapa sumber, proses Islamisasi berjalan bertahap dan diwarnai oleh corak mistisisme Islam yang kuat, di mana para tokoh agama yang karismatik memainkan peranan besar dalam menarik simpati masyarakat lokal terhadap agama baru tersebut.[88] Mereka yang tergabung dalam Wali Songo secara aktif menyebarkan ajaran Islam dengan pendekatan yang adaptif terhadap budaya lokal. Sunan Kalijaga, misalnya, dikenal menggunakan pendekatan seni dan budaya Jawa seperti wayang dan gamelan sebagai media dakwahnya. Sunan Kudus, selain perannya dalam politik, juga merupakan ulama yang mendirikan pusat pendidikan Islam di Kudus, yang menjadi tempat studi agama bagi generasi-generasi berikutnya.

Sebagaimana terjadi di kawasan Sumatera, ulama-ulama ini juga memberikan legitimasi agama kepada para penguasa Demak, sehingga memperkuat hubungan simbiosis antara kekuatan politik dan religius. Aktivitas mereka menjadikan Demak sebagai pusat intelektual Islam, dengan munculnya lembaga-lembaga pendidikan yang menghasilkan ulama-ulama berpengaruh, tidak hanya di Jawa, tetapi juga di kawasan Nusantara secara lebih luas. Dengan

88 de Graaf dan Pigeaud, *Islamic States in Java 1500–1700*, 6–7.

demikian, ulama memainkan peran kunci dalam menciptakan fondasi spiritual, intelektual, dan budaya yang menjadi dasar dari keberhasilan proses Islamisasi di Jawa.

Salah satu momentum penting penyebaran Islam di Demak adalah serangan terhadap ibu kota Majapahit pada tahun 1527, dipimpin oleh Sunan Kudus, yang dikenal sebagai pangulu masjid Demak. Serangan ini merupakan bagian dari jihad melawan kerajaan Hindu-Buddha dan berakhir dengan kemenangan kaum Muslim. Sultan Tranggana, penguasa terpenting Demak (1504-1546), mengambil peran sentral dalam proses ini, memperkuat Islamisasi dengan merebut sejumlah wilayah di Jawa Timur dan Jawa Tengah, sekaligus memperluas pengaruh Demak hingga ke wilayah-wilayah di luar Jawa seperti Palembang dan Banjarmasin[89]—sebagaimana yang akan dijelaskan pada bagian berikutnya. Selain itu, dalam proses Islamisasi ini, Demak juga berperan dalam mentransmisikan budaya politik dan administrasi Majapahit yang telah diislamkan ke kerajaan-kerajaan Islam di kemudian hari seperti Pajang dan Mataram. Dengan demikian, penyebaran Islam di Demak tidak hanya mengubah agama masyarakat Jawa, tetapi juga meninggalkan warisan penting dalam bentuk institusi politik dan budaya yang mamangaruhi perkembangan Jawa selama berabad-abad berikutnya.

Sekarang Banjar. Awalnya, wilayah Banjar didominasi oleh kepercayaan Hindu-Buddha yang menjadi bagian dari kebudayaan Majapahit. Namun, mulai abad ke-15 dan ke-16, situasi mulai berubah ketika para pedagang Muslim dari Jawa dan Sumatera mulai berdatangan dan menetap di wilayah pesisir Kalimantan Selatan. Hubungan perdagangan ini membawa dampak besar dalam proses Islamisasi. Pedagang-pedagang tersebut tidak hanya membawa komoditas ekonomi, tetapi juga budaya dan agama Islam yang secara perlahan mulai diserap oleh masyarakat lokal.

Menurut *Hikayat Banjar*, Pangeran Samudra, yang kemudian mengubah namanya menjadi Suryansyah, meminta bantuan militer

89 de Graaf dan Pigeaud, *Islamic States in Java 1500–1700*.

dari Demak untuk memperkuat posisinya dalam konflik internal kerajaan. Sebagai imbalannya, ia bersedia menerima Islam sebagai agama resmi kerajaan, yang kemudian memicu transformasi sosial dan politik di Banjar. Peristiwa ini menjadi titik balik yang sangat penting dalam sejarah Islamisasi Banjar karena kerajaan secara formal mengadopsi Islam, sehingga membuka jalan bagi penyebaran Islam di seluruh wilayah kekuasaannya.[90]

Hal ini sejalan dengan pola penyebaran Islam di Nusantara, di mana konversi elite politik sering kali menjadi katalis bagi Islamisasi yang lebih luas. Setelah menerima Islam, Kesultanan Banjar berkembang menjadi pusat Islamisasi di Kalimantan. Sultan Suriansyah memainkan peran sentral dalam proses ini dengan aktif mendorong rakyatnya untuk mengikuti ajaran Islam. Ia tidak hanya menggunakan pendekatan politik dan otoritas kerajaan tetapi juga melibatkan para ulama untuk memperkuat fondasi keagamaan dalam masyarakat. Para ulama yang datang dari Jawa, terutama dari kalangan Wali Songo, turut berperan penting dalam menyebarluaskan Islam dengan pendekatan yang inklusif dan adaptif terhadap kebudayaan lokal.

Dengan dukungan ulama dari Demak dan jaringan perdagangan maritim yang semakin luas, ajaran Islam mulai menyebar ke wilayah sekitarnya, termasuk pesisir Kalimantan dan daerah pedalaman. Proses Islamisasi di Banjar juga ditopang oleh institusi pendidikan Islam yang mulai didirikan, termasuk madrasah dan pesantren yang menjadi pusat pembelajaran keislaman. Peran kerajaan dalam membangun jaringan ulama dan pusat pendidikan sangat berkontribusi dalam proses Islamisasi yang lebih mendalam.[91]

Pendidikan Islam juga menjadi salah satu sarana utama dalam proses Islamisasi di Banjar. Sultan Suriansyah dan penerusnya

---

90 Johannes Jacobus Ras, *Hikayat Bandjar: A Study in Malay Historiography* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1968), 430–40.

91 Burhanudin, "Converting Belief, Connecting People"; Maziar Mozaffari Falarti, "Hikayat and Malay–Indonesian Conversion Narratives," dalam *Routledge Handbook of Islam in Southeast Asia* (London and New York: Routledge, 2022).

mendirikan berbagai lembaga pendidikan Islam seperti pesantren dan masjid yang berfungsi sebagai pusat pembelajaran agama. Salah satu masjid tertua yang menjadi simbol penting dari periode ini adalah Masjid Sultan Suriansyah yang terletak di Banjarmasin. Masjid ini tidak hanya berfungsi sebagai tempat ibadah tetapi juga sebagai pusat kegiatan sosial dan pendidikan yang sangat berpengaruh.

Selain Sultan Suriansyah, tokoh ulama seperti Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjari, yang dikenal luas dengan karyanya *Sabīl al-Muhtadīn*, turut memainkan peran besar dalam memperkuat proses Islamisasi di wilayah Banjar. Syaikh Muhammad Arsyad yang belajar di Mekah pada abad ke-18 membawa pengaruh besar dalam penyebaran pemahaman Islam yang lebih sistematis melalui tulisan-tulisannya yang digunakan secara luas dalam pendidikan agama di Banjar hingga saat ini.

Banjar juga memainkan peran kunci dalam penyebaran Islam melalui jaringan perdagangan dan diplomasi dengan kerajaan-kerajaan Islam lainnya di Nusantara. Hubungan erat dengan Kesultanan Aceh dan Giri-Gresik mempercepat adopsi Islam di wilayah-wilayah sekitarnya. Dalam konteks ini, Banjar tidak hanya menjadi penerima pengaruh Islamisasi tetapi juga menjadi episentrum yang aktif menyebarkan Islam ke wilayah Kalimantan lainnya, menjadikannya salah satu pusat Islam yang penting di kepulauan Nusantara.[92]

Peran perdagangan tidak bisa diabaikan dalam mempercepat proses Islamisasi di Banjar. Para pedagang Muslim membawa nilai-nilai Islam yang berpengaruh dalam praktik perdagangan, seperti kejujuran, transparansi, dan keadilan, yang memberikan citra positif Islam di mata masyarakat lokal. Integrasi nilai-nilai Islam dalam kehidupan sehari-hari, terutama dalam perdagangan, membantu dalam mempermudah penerimaan Islam oleh masyarakat yang pada mulanya menganut kepercayaan tradisional.

---

92 Anthony Milner, "Kerajaan Islamization in the Malay World," dalam *Routledge Handbook of Islam in Southeast Asia* (London and New York: Routledge, 2022).

Kuatnya penyebaran Islam juga ditandai dengan transformasi budaya lokal Banjar. Praktik-praktik keagamaan Islam mulai menggeser ritual-ritual lokal yang sebelumnya berbasis Hindu-Buddha. Namun, pendekatan para ulama yang toleran terhadap budaya lokal membuat proses transisi ini berlangsung dengan relatif damai dan harmonis. Islam di Banjar berhasil menyerap dan mengakomodasi berbagai tradisi lokal tanpa kehilangan inti ajaran agamanya. Hal ini terlihat dari banyaknya tradisi lokal yang hingga kini masih dilestarikan dalam bentuk yang sudah disesuaikan dengan nilai-nilai Islam.

Pada abad ke-17 hingga 18 M, proses Islamisasi di Banjar mengalami pendalaman yang signifikan dengan semakin banyaknya ulama-ulama lokal yang muncul dari lingkungan masyarakat Banjar sendiri. Mereka menjadi penyebar utama ajaran Islam, tidak hanya di Kalimantan Selatan tetapi juga ke wilayah sekitarnya seperti Kalimantan Tengah dan Kalimantan Timur. Para ulama lokal ini memainkan peran strategis dalam menjaga kontinuitas penyebaran Islam melalui pendidikan, dakwah, dan keterlibatan aktif dalam kehidupan sosial masyarakat.

Hingga kini, warisan dari proses penyebaran Islam tersebut masih terasa kuat dalam kehidupan masyarakat Banjar. Tradisi keagamaan yang kuat, pendidikan Islam yang tersebar luas, serta pengaruh budaya Islam dalam berbagai aspek kehidupan sosial menjadi bukti nyata dari keberhasilan proses ini. Islam tidak hanya menjadi agama mayoritas di Banjar tetapi juga bagian integral dari identitas kultural masyarakat setempat. Dengan demikian, penyebaran Islam di Banjar bukan hanya merupakan proses historis yang telah selesai di masa lalu, tetapi juga fenomena dinamis yang dampaknya masih dirasakan secara luas hingga kini. Proses ini menggambarkan bagaimana interaksi antara agama, politik, ekonomi, dan budaya mampu membentuk karakter unik dari masyarakat Banjar sebagai salah satu komunitas Islam yang penting di Indonesia.

E. DARI PUSAT EKUMENE ISLAM DI JAWA

1. Giri-Gresik

Kerajaan Giri-Gresik (Giri Kedaton) di Jawa Timur merupakan sebuah kerajaan ulama yang berperan vital dalam proses Islamisasi Jawa pada akhir abad ke-15 hingga awal abad ke-17. Sebagai pusat ekumene Islam, kerajaan ini didirikan oleh Sunan Giri (Raden Paku), salah satu anggota Wali Songo. Dari sebuah pesantren di perbukitan Gresik, Giri berkembang menjadi pusat dakwah Islam yang berpengaruh sekaligus memiliki otonomi politik sendiri .[93] Posisi Gresik sebagai pelabuhan kosmopolitan sejak abad ke-14–15 turut mendukung peran Giri dalam menyebarkan Islam ke berbagai penjuru Nusantara melalui jaringan ulama, pedagangan, dan diplomasi. Sunan Giri bergelar Prabu Satmata—terkadang disebut Sultan Abdul Faqih—memimpin Giri Kedaton dari tahun 1487 hingga wafatnya pada 1506 M. Kepemimpinan ini dilanjutkan secara turun-temurun oleh para penerusnya yang juga menyandang gelar "Sunan Giri".[94] Selama beberapa generasi, Giri Kedaton berfungsi tidak hanya sebagai pusat pendidikan agama, tetapi juga sebagai otoritas politik dan spiritual yang disegani di Jawa.

Gresik sendiri sejak masa akhir Majapahit telah dikenal sebagai pelabuhan kosmopolitan tempat masuk dan berkembangnya Islam di Jawa Timur. Sejak awal abad ke-15, komunitas pedagang Muslim asing telah bermukim di Gresik; bahkan tercatat bahwa pada awal abad ke-15 terdapat lebih dari 1.000 keluarga perantau asing, termasuk di antaranya adalah Tionghoa Muslim, di Gresik.[95] Salah

---

93 Merle C. Ricklefs, *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, c. 1930 to the Present* (Singapore: NUS Press, 2012).

94 H. J. De Graaf dan Theodore G.Th. Pigeaud, "Geschiedenis Van De Vorstendommen in De Noordkust Distrikten Van Oost-Java in De 16de Eeuw: Gresik-Giri," dalam *De eerste moslimse vorstendommen op Java*, Studiën over de staatkundige geschiedenis van de 15de en 16de eeuw (Leiden: Brill, 1974), 69:137–55, https://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctvbqs7vc.15.

95 Alexander Wain, "China and the Rise of Islam on Java," dalam *Islamisation: Comparative Perspectives from History* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017), 419–43, https://www.degruyterbrill.com/document/

satu tokoh perintis adalah Maulana Malik Ibrahim (Sunan Gresik) yang berdakwah di Gresik dan wafat di sana pada tahun 1419. Dinamika perdagangan internasional juga menjadikan Gresik lahan subur bagi pertukaran agama dan budaya, sehingga Islam mulai mengakar kuat di masyarakat pesisir Jawa Timur pada abad ke-15.

Dalam konteks inilah Raden Paku muncul. Raden Paku, yang kelak dikenal sebagai Sunan Giri, adalah putra Maulana Ishaq (seorang ulama dari Gujarat) dan Dewi Sekardadu (putri Raja Blambangan di ujung timur Jawa). Ia lahir dari orang tua yang memiliki latar belakang berbeda, dan secara otomatis mempertemukan dua tradisi keislaman: tradisi Islam Sumatra dengan Jawa. Babad dan hikayat tradisional mengisahkan bahwa Raden Paku muda berguru pada Sunan Ampel di Surabaya, lalu berangkat menimba ilmu ke Samudera Pasai untuk memperdalam pengetahuan agama sekaligus ilmu politik pemerintahan.[96] Di Pasai ia bertemu ayahnya, Maulana Ishaq, yang membekalinya segenggam tanah dan nasihat untuk mendirikan pusat dakwah di tempat di Jawa yang tanahnya memiliki kesamaan dengan tanah Pasai tersebut. Petunjuk ini memperlihatkan adanya transfer pengetahuan dan legitimasi spiritual dari pusat Islam awal di Sumatra (Pasai, sebagaimana dikisahkan dalam *Hikayat Raja-Raja Pasai*) ke tanah Jawa melalui figur Raden Paku.[97]

Sepulangnya ke Jawa sekitar pertengahan abad ke-15, Raden Paku dibantu dua ulama pendamping, yakni Syekh Grigis dan Syekh Koja, guna mencari lokasi yang sesuai dengan petunjuk ayahnya. Lokasi itu ditemukan di sebuah bukit di wilayah Sidomukti, Gresik (sekarang daerah Kebomas), di mana jenis tanahnya serupa dengan tanah Pasai. Di atas bukit tersebut, Raden Paku mendirikan sebuah pesantren pada tahun 1481 M. Tempat ini dinamai Giri yang secara

---

doi/10.1515/9781474417136-024/pdf?licenseType=restricted.

96 Yuda Prinada, "Sejarah Giri Kedaton: Kerajaan Ulama Merdeka dari Majapahit," tirto.id, 15 April 2021, https://tirto.id/sejarah-giri-kedaton-kerajaan-ulama-merdeka-dari-majapahit-gclk.

97 Antoine Cabaton, "Raden Paku, Sunan De Giri (légende Musulmane Javanaise): Texte Malais, Traduction Française Et Notes," *Revue de l'histoire des religions* 54 (1906): 374–400.

harfiah berarti "bukit" atau "gunung" dalam bahasa Sanskerta. Pada kemudian hari Lokasi ini pun berkembang menjadi kompleks Giri Kedaton. Majapahit yang saat itu sedang melemah memberikan otonomi khusus kepada daerah Giri, apalagi mengingat pengaruh Wali Songo di masyarakat. Dengan memanfaatkan situasi tersebut, Raden Paku memprakarsai berdirinya pemerintahan kecil mandiri berpusat di pesantrennya.[98]

Sekitar tahun 1487, ia menobatkan diri (dengan persetujuan para wali) sebagai penguasa Giri bergelar Prabu Satmata (atau Sultan Abdul Faqih) yang berarti raja bijaksana sekaligus ulama pemimpin umat. Menariknya, *Babad ing Gresik* menyebut Sunan Giri sebagai "Ratu Pandhita" (raja merangkap pendeta) dan wilayahnya sebagai Kerajaan Giri. Bahkan, H.J. de Graaf dan rekannya menyebut Giri Kedaton sebagai "kerajaan para ulama" (*geestelijke heeren*) karena kepemimpinan religius menjadi basis legitimasinya.[99] Dengan demikian, sejak awal berdirinya, Giri berperan ganda: pusat pendidikan Islam dan pusat kekuasaan lokal bercorak Islam, yang otonom dari Majapahit.

Keterkaitan Sunan Giri dengan Wali Songo juga merupakan faktor kunci dalam menjadikan Giri sebagai pusat dakwah terkemuka. Sunan Giri adalah generasi penerus Wali Songo didikan Sunan Ampel. Setelah wafatnya Sunan Ampel (sesepuh Wali Songo pertama), Sunan Giri dikenal sebagai salah satu pemimpin dewan Wali Songo selanjutnya. Wali Songo secara kolektif menyebarkan Islam di Jawa dengan membangun pesantren dan mengembangkan tradisi Islam yang berakulturasi dengan budaya lokal.

Dalam hal ini, Sunan Giri dan pesantren Giri menjadi salah satu pilar penting dakwah di wilayah Jawa Timur dan sekitarnya, sejalan dengan kiprah Sunan Ampel di Surabaya dan Sunan Bonang di Tuban. Posisi Gresik yang strategis sebagai pelabuhan

98 Dukut Iman Widodo, *Grissee Tempo Doeloe* (Gresik: Pemerintah Kabupaten Gresik, 2004).

99 De Graaf dan Pigeaud, "Geschiedenis Van De Vorstendommen in De Noordkust Distrikten Van Oost-Java in De 16de Eeuw."

dagang internasional turut memperkuat peran Giri: para peziarah, pedagang, dan pelajar dari berbagai daerah mudah datang ke Giri untuk belajar agama, lalu menyebarkan ajaran Islam ke daerahnya masing-masing. Kombinasi faktor geografis (pelabuhan kosmopolitan) dan kultural-religius (jejaring Wali Songo) inilah yang meletakkan fondasi Giri sebagai pusat dakwah Islam yang berpengaruh di Jawa Timur menjelang berakhirnya era Majapahit.

Sebagai seorang wali sekaligus penguasa, Sunan Giri memainkan peran sentral dalam penyebaran Islam di Jawa dan kawasan sekitarnya, termasuk melalui hubungan diplomatik dan politik dengan kerajaan-kerajaan besar pada masanya. Pada akhir abad ke-15, kekuatan Majapahit merosot dan kerajaan-kerajaan Islam mulai muncul di pesisir Jawa. Sunan Giri, dengan wibawa keulamaannya, terlibat dalam transisi penting ini. Tradisi babad menuturkan bahwa Wali Songo di bawah pimpinan Sunan Giri mendukung Raden Patah—putra Raja Majapahit terakhir yang masuk Islam—untuk mendirikan Kesultanan Demak sekitar tahun 1500 M. Disebutkan bahwa Sunan Giri merestui dan bahkan menghadiri pengangkatan Raden Patah sebagai Sultan Demak, menandai berdirinya kerajaan Islam pertama di Jawa.[100]

Langkah ini menunjukkan bagaimana legitimasi spiritual dari para wali (khususnya Giri) menjadi modal penting bagi penguasa baru. Meskipun catatan sejarah konkretnya terbatas, Demak jelas menjalin hubungan erat dengan Wali Songo: misalnya masjid Demak konon dibangun bersama oleh para wali. Dalam konteks itu, Giri sebagai salah satu pusat Wali Songo tentu berkontribusi terhadap konsolidasi Islam di Demak dan wilayah taklukannya.

Sepeninggal Sunan Giri I (1506 M), kepemimpinan Giri Kedaton dilanjutkan oleh putra dan keturunannya yang menyandang gelar Sunan Giri pula (dikenal juga dengan sebutan Sunan Dalem, Sunan

100 Achmad Fawaid, Wening Udasmoro, dan Sri Margana, "Islam Behind the Court Wall: Politics and Aesthetics of Javanese Islam in Babad Tanah Jawi," Atlantis Press, 17 Februari 2022, 76–84, https://doi.org/10.2991/assehr.k.220206.010.

Sedamargi, Sunan Prapen, dan seterusnya). Sunan Dalem (putra Sunan Giri, memerintah 1506–1545) meneruskan hubungan baik dengan Kesultanan Demak yang pada periode tersebut mencapai puncak kejayaannya di bawah Sultan Trenggana. Giri Kedaton tetap dihormati sebagai pusat ulama. Bahkan, ketika Demak melakukan ekspansi Islam ke Jawa Timur dan luar Jawa, peran spiritual Giri kemungkinan mewarnai legitimasi aksinya. Misalnya, penaklukan Demak atas wilayah Majapahit terakhir (sekitar 1527) dan pengiriman ekspedisi ke Pasuruan, Balambangan, hingga Bali, selalu membawa misi dakwah di bawah panji Islam, yang nilai-nilainya dijaga oleh para wali.[101]

Puncak pengaruh politik-spiritual Giri terjadi pada era Sunan Giri Prapen (cucu Sunan Giri, memerintah 1548–1605). Di bawah Sunan Prapen, Giri Kedaton mencapai *"zaman keemasan"* dengan wibawa yang melampaui wilayahnya sendiri. Kekuasaan dan pengaruh Sunan Giri saat itu diibaratkan sebanding dengan kekuasaan Paus di Roma terhadap kerajaan-kerajaan Kristen Eropa Abad Pertengahan. Hampir semua peristiwa politik penting yang menyangkut suksesi kepemimpinan kerajaan Islam di Jawa kala itu melibatkan Giri sebagai pemberi restu atau fasilitator. Sebagai ilustrasi, Sunan Prapen tercatat dalam tradisi sebagai pihak yang meresmikan pengangkatan Jaka Tingkir (Sultan Hadiwijaya) sebagai Sultan Pajang pada 1568 M.[102] *Babad Tanah Jawi* menyebut bahwa Sunan Prapen mengundang para bupati Jawa Timur untuk bersepakat mengakui kekuasaan Pajang sebagai penerus Demak, suatu langkah diplomatik yang berhasil menjaga stabilitas pasca runtuhnya Demak.[103]

Selain itu, Sunan Prapen berperan sebagai penengah dalam konflik antara Pajang atau Demak dengan daerah-daerah pesisir.

---

101 de Graaf dan Pigeaud, *Islamic States in Java 1500–1700*.

102 De Graaf dan Pigeaud, "Geschiedenis Van De Vorstendommen in De Noordkust Distrikten Van Oost-Java in De 16de Eeuw."

103 Wim Remmelink, penerj., *Babad Tanah Jawi, The Chronicle of Java: The Revised Prose Version of C.F. Winter Sr* (Leiden: Leiden University Press, 2022).

Sebagai contoh, pada tahun 1588 ketika terjadi peperangan antara Panembahan Senapati (pendiri Kesultanan Mataram) melawan Adipati Jayalengkara dari Surabaya (yang didukung para bupati pesisir yang menolak tunduk pada Mataram), Sunan Prapen dikisahkan turun tangan mendamaikan kedua belah pihak. Melalui mediasi Giri, perang dapat dihentikan atau paling tidak tensinya dikurangi, menunjukkan wibawa Giri sebagai otoritas moril yang dihormati baik oleh pihak Mataram maupun para bupati pesisir.

Tidak hanya di Jawa, pengaruh Giri di masa Sunan Prapen juga terasa hingga kerajaan Islam di luar Jawa. Sumber-sumber lokal menyebut bahwa Sunan Prapen (dan umumnya penguasa Giri) "selalu hadir" atau terlibat dalam penobatan raja-raja Islam di berbagai kawasan Nusantara. Ungkapan ini tentu berlebihan secara harfiah, tetapi intinya Giri dipandang sebagai pusat keagamaan terkemuka yang diakui otoritasnya secara luas. Contohnya dapat dilihat di Ternate dan Makassar, yang menjadi kesultanan Islam, menjalin hubungan erat dengan ulama-ulama Giri.[104] Sultan Zainal Abidin dari Ternate (memerintah akhir abad ke-15) dikisahkan pernah belajar langsung kepada Sunan Giri. Menurut M. Adnan Amal, pada tahun 1494 Pangeran Zainal Abidin melakukan perjalanan ke Giri (Jawa Timur) untuk berguru Islam kepada Sunan Giri selama tiga bulan, sepulangnya ia membawa beberapa ulama Jawa untuk mengajarkan Islam di Ternate.[105] Sepulang dari Giri, Sultan Zainal Abidin menerapkan syariat Islam sebagai hukum kerajaan dan mendirikan lembaga pendidikan Islam di Ternate, sehingga Islam semakin kokoh sebagai agama resmi kesultanan tersebut. Interaksi ini menunjukkan bagaimana Giri berperan dalam kaderisasi ulama dan peneguhan Islam di luar Jawa, khususnya di kerajaan-kerajaan maritim yang baru memeluk Islam.[106]

---

104 Christian Pelras, *Religion, Tradition and the Dynamics of Islamization in South-Sulawesi*, 29 (1985): 107–35, https://doi.org/10.3406/arch.1985.2226.

105 M. Adnan Amal, *Kepulauan Rempah-rempah: Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2016).

106 Amal, *Kepulauan Rempah-rempah: Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950*.

Sementara itu, di Jawa bagian barat, Kesultanan Cirebon dan Banten tumbuh di bawah bimbingan Sunan Gunung Jati (Syarif Hidayatullah), yang juga salah satu Wali Songo.[107] Meskipun Giri secara geografis lebih dekat berinteraksi ke timur dan utara, jejaring Wali Songo membuat para wali di berbagai wilayah saling melengkapi. Tidak ada catatan langsung Sunan Giri terlibat politik di Banten, namun nilai dan semangat dakwahnya tentu sejalan. Banten di bawah Maulana Hasanuddin (putra Sunan Gunung Jati) mengukuhkan diri sebagai kesultanan Islam di ujung barat Jawa sekitar pertengahan abad ke-16, bersamaan masanya dengan pengaruh Giri di timur. Kita dapat memandang Demak-Pajang-Giri di Jawa Tengah-Timur dan Cirebon-Banten di Jawa Barat sebagai dua sumbu penting jaringan Islam Jawa abad ke-16, dengan komunikasi tidak langsung melalui ulama dan utusan. Dalam konteks itu, Giri Kedaton dikenal sebagai patron spiritual di Timur, sementara Gunung Jati di Barat, keduanya anggota Wali Songo yang punya otoritas di wilayah masing-masing.

Memasuki akhir abad ke-16 dan awal abad ke-17, konstelasi politik Jawa berubah dengan munculnya Kesultanan Mataram di pedalaman Jawa Tengah. Berbeda dengan Demak atau Pajang yang sangat dekat dengan para wali, Mataram di bawah Panembahan Senapati cenderung menekankan legitimasi dinasti Mataram Kuno sekaligus Islam sinkretis khas pedalaman.[108] Kendati demikian, pada masa awalnya Mataram masih mengakui wibawa Sunan Giri. Babad mencatat Panembahan Senapati pernah sowan atau berhubungan baik dengan ulama pantura. Tetapi seiring Mataram kian kuat, ambisi untuk menaklukkan wilayah pesisir (termasuk Giri) tak terelakkan. Puncaknya terjadi pada masa Sultan Agung (r. 1613–1645) yang bertekad menyatukan Jawa di bawah Mataram dan menghendaki

---

107 Martin Van Bruinessen, "Najmuddin al-Kubra, Jumadil Kubra and Jamaluddin al-Akbar: Traces of Kubrawiyya Influence in Early Indonesian Islam," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 150, no. 2 (1994): 305–29.

108 Merle C. Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries* (Norwalk: EastBridge, 2006).

Giri tunduk sebagai vasal.[109] Mula-mula Sultan Agung mencoba memperkuat legitimasi Islam-nya sendiri dengan mengubah kalender Jawa agar selaras dengan kalender Hijriyah (menciptakan kalender Jawa-Islam tahun 1633) dan meminta gelar "Sultan" kepada khalifah Utsmani di Turki.

Langkah ini untuk menunjukkan bahwa Mataram pun merupakan kerajaan Islam yang sah, sehingga penaklukan atas sesama kerajaan Islam dapat dibenarkan. Namun, Sunan Giri kala itu—Sunan Kawis Guwa (r. 1605–1636)—menolak tunduk dan tetap mempertahankan independensi Giri. Menurut catatan tradisional, para pejabat Mataram sendiri awalnya gentar menghadapi Giri, karena menghormati kesucian wali-wali Giri meski lembaga Wali Songo formal sudah tiada. Sultan Agung lalu mengangkat iparnya, Pangeran Pekik—putra dari Jayalengkara, bekas Adipati Surabaya yang telah ditaklukkan—untuk memimpin ekspedisi penaklukan Giri. Pangeran Pekik dipilih karena ia masih keturunan Sunan Ampel, sehingga diharapkan dirinya bisa mengimbangi aura keramat Sunan Giri di mata laskar Jawa.[110]

Setelah persiapan matang, pasukan Mataram menyerbu Giri Kedaton. Perlawanan Giri akhirnya dapat dipatahkan sekitar tahun 1636, dan ini turut menandai runtuhnya kedaulatan Giri Kedaton di bawah tekanan militer Mataram. Sunan Kawis Guwa beserta keluarga Giri ditawan. Konon, Sultan Agung kemudian "mengampuni" Sunan Kawis Guwa dengan syarat ia bersedia memimpin Giri di bawah kekuasaan Mataram. Namun, status dan prestise Giri menurun drastis sejak itu. Gelar *Sunan Giri* tidak lagi diberikan kepada penerus berikutnya, diganti dengan gelar *Panembahan Ageng Giri* yang

---

109 H. J. De Graaf, "De Historische Betrouwbaarheid Der Javaanse Overlevering," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 112, no. 1 (1956): 55–73.

110 Theodore G. Th. Pigeaud dan H. J. De Graaf, "The Reign of Sultan Agung of Mataram, 1613-1645, and His Predecessor Panembahan Seda-Ing-Krapyak, 1601-1613," dalam *Islamic States in Java 1500-1700: Eight Dutch Books and Articles by Dr. H.J. de Graaf*, Eight Dutch Books and Articles by Dr. H.J. de Graaf (Leiden: Brill, 1976), 35–52, https://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctt1w8h12p.6.

menandakan posisi lebih rendah. Bahkan disebutkan, perubahan gelar ini berimbas hingga ke luar Jawa: misalnya penguasa Kerajaan Tanjungpura di Kalimantan Barat yang masuk Islam mengambil gelar *Panembahan Giri Kusuma* sebagai penghormatan, meski Giri asli sudah tak berdaya.[111] Dengan demikian, era kemandirian politik Giri berakhir pada pertengahan abad ke-17, dan selanjutnya peran Giri lebih sebagai pusat religius lokal di bawah bayang-bayang Mataram.

Singkatnya, Sunan Giri dan para penerusnya terlibat aktif dalam percaturan politik Jawa sejak akhir Majapahit hingga dominasi Mataram. Mereka memberikan legitimasi religius bagi penguasa Islam seperti Demak, Pajang, hingga Ternate. Hal ini kemudian mampu menjembatani konflik antar-kerajaan, sekaligus berusaha mempertahankan kemandirian wilayah dakwahnya. Hubungan Giri dengan kerajaan besar pun bersifat dinamis: kadang kolaboratif (seperti dengan Demak dan Pajang), kadang pula otonom kritis (dengan Mataram, hingga akhirnya dikalahkan). Melalui semua itu, fungsi utamanya sebagai penyebar Islam tidak pudar, justru diperkuat oleh otoritas spiritual yang diakui kawan maupun lawan. Selain itu, sebagai pusat dakwah yang berpengaruh, Giri Kedaton membangun jaringan luas yang melampaui batas geografis Jawa Timur. Jaringan ini bersifat multi-dimensi: mencakup penyebaran ulama, pertukaran ilmu keislaman, serta koneksi ekonomi melalui jalur perdagangan. Peran Giri dalam jaringan Islam Nusantara dapat dilihat dari upayanya mengirim mubalig ke berbagai wilayah, serta hubungannya dengan pusat-pusat Islam lain di Nusantara.

Dari segi jaringan dakwah, Sunan Giri dikenal menerapkan strategi pengiriman santri atau ulama terdidik ke berbagai daerah, baik di Jawa maupun luar Jawa. Sunan Giri menugaskan murid-muridnya berdakwah ke Madura, Bawean, Kangean (pulau-pulau di sekitar Jawa Timur), juga ke pulau-pulau lebih jauh seperti Haruku

111 H. J. De Graaf, "De Ondergang Van Giri. 1635—36," dalam *De regering van Sultan Agung, vorst van Mataram (1613-1645) en die van zijn voorganger Panembahan Séda-ing-Krapjak (1601-1613)* (Leiden: Brill, 1958), 23:205–22, https://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctvbqs60v.15.

(Maluku), Ternate (Maluku Utara), Nusa Tenggara, hingga Sulawesi Selatan. Langkah ini menjadikan Giri semacam "pusat kaderisasi" dai yang kemudian menyebar ke seantero Nusantara. Beberapa nama ulama terpandang hasil jaringan Giri antara lain: Maulana Husain atau Dato Maulana Husain (dari Gresik) yang berdakwah di Ternate pada pertengahan abad ke-15, berhasil mengislamkan Raja Marhum dan masyarakat Ternate; kemudian Datuk ri Bandang (Abdul Makmur) beserta koleganya Datuk ri Tiro dan Datuk ri Pattimang, trio ulama asal Minangkabau yang menimba ilmu di Giri sebelum berlayar ke Makassar dan sukses mengislamkan Karaeng (Raja) Gowa dan Tallo tahun 1605 M.[112] Pengiriman tiga Datuk ini krusial dalam sejarah Islamisasi Indonesia timur, dan kaitannya dengan Giri menunjukkan integrasi jaringan Sumatra-Jawa-Sulawesi: ulama Minang belajar di Jawa (Giri), lalu berdakwah ke Sulawesi.

Selain itu, Sunan Giri juga mengutus ulama ke daerah Pasundan dan pedalaman Jawa. Misalnya, sejumlah murid Giri berperan dalam penyebaran Islam di daerah Pajajaran yang mulai tergerus pengaruh Islam Cirebon dan Banten. Di kepulauan Nusa Tenggara (seperti Lombok dan sekitarnya), tradisi lisan menyebut kemungkinan pengaruh Wali Songo, termasuk dari Giri, meski detailnya kurang terdokumentasi. Yang jelas, langkah proaktif Giri dalam mengirim juru dakwah menjadikannya laksana *agen perantara* Islamisasi bagi wilayah-wilayah di luar jangkauan langsung wali lainnya. Para santri utusan Giri umumnya tidak hanya berdakwah secara lisan, tapi juga mendirikan lembaga permanen (madrasah, pesantren) di daerah sasaran, mereplikasi model pendidikan Giri. Dengan demikian, terbentuklah simpul-simpul jaringan ulama yang terhubung kembali ke Giri sebagai pusatnya.

Jaringan keilmuan Giri juga terjalin melalui hubungan intelektual dengan pusat Islam lain di Nusantara. Koneksi awal tentu dengan Samudera Pasai dan Malaka, mengingat pendiri

112 Ahmad M. Sewang, *Islamisasi Kerajaan Gowa Abad XVI sampai Abad XVII: abad XVI sampai abad XVII* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), 95.

Giri belajar di sana. Ilmu yang diperoleh Raden Paku dari Pasai—termasuk pemahaman fikih mazhab Syafi'i, tasawuf, dan tata kelola masyarakat Islam—ditransfer ke kurikulum di Giri. Giri pun menjalin hubungan baik dengan ulama-ulama Pasai dan Aceh. Misalnya, ada dugaan bahwa setelah Malaka jatuh ke Portugis (1511), beberapa ulama melarikan diri ke Jawa melalui Gresik. Artinya, Giri bisa jadi menjadi tempat bernaung sementara bagi cendekiawan Muslim yang lari dari kekacauan tersebut, sebelum melanjutkan perjalanan ke tempat lain. Hubungan dengan Palembang di Sumatra Selatan juga patut disinggung: Palembang pada abad ke-16 mulai muncul sebagai kesultanan Islam lokal. Ada catatan yang menyebut raja Palembang (Kiai Gede Ing Suro) berbesan dengan keluarga Demak, sehingga kemungkinan ada utusan-ulama dari Jawa (mungkin termasuk jaringan Giri) yang singgah di Palembang.[113] Begitu pula di Kalimantan: kota-kota pesisir seperti Banjarmasin dan Sukadana dipengaruhi ulama Jawa. Tradisi lisan Kalimantan mengenal tokoh seperti Datuk Lungguk (mungkin murid Giri) yang berdakwah di sana. Bahkan setelah Giri ditaklukkan Mataram, pamor intelektualnya masih diakui: gelar "Panembahan Giri" diadopsi penguasa Tanjungpura (Kalimantan Barat) ketika masuk Islam, menandakan prestige keilmuan Giri menjalar jauh.

2. Jaringan Intensifikasi Islam

Secara ringkas, jaringan dakwah intensifikasi Giri terbentuk melalui: (1) pengiriman ulama ke berbagai wilayah (Madura, Nusa Tenggara, Sulawesi, Maluku, Kalimantan, Sumatra); (2) hubungan intelektual dengan pusat Islam sezaman (Pasai, Aceh, Demak, Cirebon, Ternate, Gowa); dan (3) konektivitas ekonomi via perdagangan maritim yang memungkinkan pertukaran ide dan pendanaan misi dakwah. Jaringan inilah yang membuat

113 A. Ginanjar Sya'ban, "Manuskrip Kesultanan Ternate Zaman Wali Sanga (928 H/ 1522 M)," *Nusantara Institute*, 31 Maret 2019, https://www.nusantarainstitute.com/manuskrip-kesultanan-ternate-zaman-wali-sanga-928-h-1522-m/.

pengaruh Giri meluas dengan melintasi batas-batas kerajaan Giri sendiri, menjadikannya salah satu motor utama proses Islamisasi Nusantara pada abad ke-15 hingga 16 M. Selaini tu, salah satu warisan terbesar Kerajaan Giri-Gresik adalah tradisi pesantren dan lembaga keulamaannya yang berperan membentuk identitas Islam lokal (Islam Jawa) yang khas.

Pesantren Giri, sebagai institusi pendidikan Islam yang didirikan Sunan Giri, berfungsi bukan hanya mengajarkan ilmu agama, tetapi juga mengkader ulama, mengembangkan metode dakwah akulturatif, dan memengaruhi model pendidikan Islam di wilayah Jawa dan sekitarnya. Kurikulum dan keilmuan yang diajarkan di Pesantren Giri mencakup dasar-dasar ajaran Islam yang umum di dunia Muslim saat itu, namun disampaikan dengan adaptasi lokal. Sumber-sumber menyebut bahwa di Giri terdapat pengajaran sejumlah disiplin ilmu agama seperti fikih (hukum Islam), tauhid (teologi keesaan Tuhan), tasawuf (mistisisme Islam), serta ilmu dakwah dan bahasa Arab.[114]

Dengan kata lain, kurikulum Giri mirip dengan "kitab kuning" yang kelak menjadi tradisi pesantren (kajian tafsir, hadis, fikih Syafi'i, akidah Asy'ari, tasawuf Al-Ghazali), meskipun nama-nama kitab spesifik dari era Sunan Giri tidak banyak tercatat. Pesantren Giri juga terkenal disiplin dalam mendidik para santrinya, menerapkan sistem asrama (*pondokan*) dan halaqah keilmuan. Banyak santri dari berbagai daerah—dari ujung timur Blambangan, pesisir pantura, Madura, hingga Melayu—datang ke Giri menuntut ilmu.[115] Selain itu, Metode pengajaran dan dakwah di Giri sangat memperhatikan kearifan lokal, sehingga ajaran Islam dapat terinternalisasi dalam budaya Jawa tanpa banyak gesekan. Sunan Giri sendiri dikenal kreatif dalam berdakwah melalui media seni dan tradisi Jawa.

---

114 Van Bruinessen, "Najmuddin al-Kubra, Jumadil Kubra and Jamaluddin al-Akbar: Traces of Kubrawiyya Influence in Early Indonesian Islam."

115 Martin Bruinessen, *Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu; Comments on a New Collection in the Kitlv Library*, 146, no. 2–3 (Januari 1990): 230–36, https://doi.org/10.1163/22134379-90003218.

Menurut catatan *Kompas*, Sunan Giri menciptakan berbagai *tembang dolanan* (lagu permainan anak-anak) sebagai sarana dakwah, antara lain permainan jelungan, cublak suweng, lir-ilir, jor, dan gula ganti. Lagu dan permainan ini mengandung pesan moral Islami namun dikemas dalam bentuk yang menghibur bagi anak-anak, sehingga Islam meresap sejak dini secara alami. Tujuan metode ini dua arah, yaitu menarik minat masyarakat umum karena bentuknya akrab dan menyenangkan sekaligus memberikan pendidikan akidah dasar kepada generasi muda . Selain tembang dolanan, Sunan Giri juga menciptakan atau mempopulerkan gending-gending seperti Asmaradana dan Pucung yang liriknya disisipkan nilai spiritual.[116] Ini menunjukkan adanya proses "indigenisasi" Islam, yaitu menjadikan budaya lokal sebagai kendaraan penyebaran agama. Para santri Giri dididik untuk mampu melakukan pendekatan kultural serupa ketika mereka terjun berdakwah.[117] Dengan demikian, Pesantren Giri menanamkan paradigma bahwa penyebaran Islam harus harmonis dengan budaya setempat—suatu prinsip yang kelak menjadi ciri khas Islam Nusantara.

Lembaga keulamaan Giri, sebuah entitas semacam dewan ulama atau jemaah wali di Giri, juga berperan menjaga ortodoksi sambil memberi ruang penyesuaian lokal. Sunan Giri dan penerusnya sangat teguh dalam hal akidah dan syariat (terbukti misalnya dengan ditegakkannya hukum Islam di wilayah Giri sendiri). Namun mereka fleksibel dalam metode sosial. Pesantren Giri Kedaton dapat dianggap sebagai pelopor institusi pendidikan Islam formal di Jawa yang berkesinambungan. Pola pesantren ini kemudian ditiru oleh pesantren-pesantren lain. Misalnya, Sunan Drajat di Sedayu atau Lamongan dan Sunan Kudus mendirikan pesantren di daerahnya

116 Puspasari Setyaningrum, "Sunan Giri: Nama Asli, Silsilah, Wilayah dan Cara Dakwah Halaman all," KOMPAS.com, 1 September 2022, https://regional.kompas.com/read/2022/09/01/170421378/sunan-giri-nama-asli-silsilah-wilayah-dan-cara-dakwah.

117 Van Dijk, "Dakwah and Indigenous Culture."

masing-masing yang sedikit banyak mengikuti model Giri-Ampel. Di abad-abad berikutnya (18–19 M), ketika jaringan pesantren berkembang pesat di Jawa, para kiai sangat menghormati silsilah keilmuan yang tersambung ke Wali Songo. Tradisi oral pesantren sering menyebut "sanad" (mata rantai guru) yang jika ditarik ke atas, banyak bersambung ke Sunan Giri atau Sunan Ampel. Hal ini menandakan bahwa Pesantren Giri meletakkan dasar bagi kultur keilmuan pesantren di Nusantara: kombinasi ilmu *revealed knowledge* (agama) dengan *practical wisdom* (penghidupan masyarakat).

Pengaruh Pesantren Giri terhadap pesantren lain di Jawa dan luar Jawa juga tampak dalam penyebaran alumni dan jejaring keulamaannya. Para santri terbaik Giri diutus mendirikan pesantren di daerah baru. Contohnya di Sulawesi Selatan, setelah Datuk ri Bandang dan koleganya mengislamkan Gowa-Tallo, mereka mendirikan pusat pengajian di Makassar untuk melanjutkan pendidikan umat setempat. Begitu pula di Ternate, ulama Jawo (Jawa) yang dibawa Sultan Zainal Abidin mendirikan madrasah di keraton Ternate pada akhir abad ke-15. Di Jawa sendiri, banyak murid Giri yang menjadi penghulu atau kadi (hakim syariat) di kerajaan-kerajaan Islam pesisir. Jabatan penghulu di Demak dan Pajang, misalnya, kemungkinan diisi alumni pesantren Ampel atau Giri yang paham hukum Islam. Dengan cara ini, nilai-nilai dan praktik Islam yang diajarkan di Giri menyebar dan mamangaruhi lembaga keagamaan di tempat lain. Identitas Islam lokal pun terbentuk sebagai hasil dialektika ajaran "ortodoks" (bersumber dari Al-Quran dan hadis) dengan adat setempat, difasilitasi oleh para ulama jebolan pesantren.

Secara keseluruhan, peran pesantren dan ulama Giri dalam pembentukan identitas Islam lokal tercermin pada: pendidikan Islam yang berakar kuat namun disampaikan secara ramah budaya, lahirnya tradisi dakwah melalui seni dan pedagogi lokal, terbinanya jaringan antar-pesantren, dan munculnya kepemimpinan ulama yang dihormati oleh masyarakat maupun penguasa. Identitas Islam Jawa yang inklusif dan berwarna lokal ini kelak menjadi

ciri Islam Nusantara, yang jejaknya dapat ditelusuri hingga ke upaya pionir Sunan Giri dan institusi Giri Kedaton pada masa awal berkembangnya Islam di Jawa.

3. Dari Giri-Gresik ke Ternate-Tidore dan Lombok-Bima-Sumba

Pada akhir abad ke-15 hingga 17 M, proses Islamisasi di kepulauan Nusantara bagian timur berlangsung seiring kemunculan pusat-pusat dakwah penting di Jawa. Salah satu pusat tersebut adalah Pesantren Giri di Gresik, Jawa Timur, yang didirikan oleh Sunan Giri (Raden Paku atau Maulana Ainul Yaqin). Sunan Giri, salah satu dari Wali Songo, tidak hanya berperan di Jawa melainkan juga membangun jaringan ulama di Asia Tenggara maritim yang menjangkau wilayah-wilayah jauh di timur Nusantara. Pesantren Giri, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, berkembang menjadi "kerajaan ulama" yang sangat dihormati. Para penguasanya berperan layaknya raja sekaligus ulama besar yang pengaruhnya melintasi batas-batas Jawa. Melalui jaringan inilah Giri-Gresik memberikan kontribusi signifikan dalam menyebarkan agama Islam ke wilayah Maluku (Ternate, Tidore, Bacan, Jailolo) dan kepulauan Nusa Tenggara (termasuk Lombok, Sumbawa, bahkan Sumba) pada periode tersebut.

Dalam tradisi lokal disebutkan bahwa para penguasa Giri Kedaton secara aktif mengirim utusan dakwah ke berbagai pulau. Misalnya, *Babad Giri* menyebut Sunan Giri II (Sunan Dalem, putra Sunan Giri) memerintahkan agar "keyakinan baru" Islam dibawa ke pulau-pulau: Lembu Mangkurat diutus ke Kalimantan (Banjarmasin), Datu Bandan diutus ke Sulawesi Selatan dan Maluku (termasuk Makassar, Tidore, Seram, dan pulau Gala), serta Sunan Prapen diutus ke Bali, Lombok, dan Sumbawa.[118] Jaringan ulama Giri ini beroperasi laksana

118 M. Mudlofar;, *Babad Giri Kedhaton: Dinasti Giri Kedhaton Dalam Islamisasi di Pesisir Jawa* (Gresik, 2020), Gresik, //catalog.uinsa.ac.id%2Findex.php%3Fp%3Dshow_detail%26id%3D100613.

mata rantai dakwah antar-pulau, yang terintegrasi dengan jaringan perdagangan bahari abad ke-15 hingga 16 M.

Salah satu bukti nyata kontribusi jaringan Giri adalah Islamisasi Kesultanan Ternate di Maluku. Hingga pertengahan abad ke-15, Islam memang telah dikenal di Ternate melalui para pedagang, namun belum menjadi agama arus utama karena minimnya dukungan penguasa. Perubahan terjadi di masa Raja Marhum (memerintah 1432–1486). Menurut catatan M. Adnan Amal, Marhum mulai membawa Islam ke lingkungan dalam istana, membuka jalan bagi penerimaan Islam di kalangan elit Ternate.[119] Tokoh kunci di balik proses ini adalah seorang juru dakwah dari Gresik bernama Datu Maulana Husein. Sumber lokal seperti *Hikayat Ternate* mengidentifikasi Maulana Husein sebagai ulama perantau asal Minangkabau yang datang ke Ternate sekitar tahun 1465 M, berperan sebagai pedagang sekaligus pendakwah terkait jaringan Giri. Berkat kepiawaiannya—antara lain mahir membaca Al-Qur'an dengan suara merdu—Maulana Husein berhasil menarik simpati masyarakat dan membina persahabatan dengan Raja Marhum. Ia mengislamkan Sang Raja beserta keluarga istana dan membuka pengajian di Ternate, sehingga Islam mulai dianut secara luas. Marhum tercatat sebagai raja Ternate pertama yang dimakamkan secara Islam.[120]

Setelah wafatnya Marhum, putranya Zainal Abidin naik takhta (1486) dan menjadi Sultan Islam pertama di Ternate. Zainal Abidin inilah figur penting yang memiliki hubungan langsung dengan Pesantren Giri. Sejak remaja ia berkeinginan belajar pada wali di Jawa, dan pada tahun 1495 ia menunaikan niat tersebut dengan melakukan perjalanan ke Gresik, didampingi Maulana Husein. Sultan muda Ternate itu menyantri di Pesantren Sunan Giri selama beberapa waktu untuk memperdalam ilmu agama. Di kalangan

119 Amal, *Kepulauan Rempah-rempah: Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950*.

120 M. Fazil Pamungkas, "Islamisasi di Tanah Ternate," Historia - Majalah Sejarah Populer Pertama di Indonesia, 15 Desember 2020, https://historia.id/agama/articles/islamisasi-di-tanah-ternate-Pdbwl.

murid Giri ia dijuluki *Sultan Bualawa* (Sultan Cengkih) mengingat asalnya dari bumi rempah. Sepulangnya ke Maluku, Sultan Zainal Abidin membawa serta sekelompok ulama Jawa lulusan Giri untuk membantunya mengislamkan masyarakat Ternate. Salah satu ulama tersebut yang terkenal adalah Tuhubahahul, yang kemudian diangkat menjadi imam dan guru agama di Kesultanan Ternate.[121]

Langkah Zainal Abidin mengundang ulama-ulama Giri ini membuahkan hasil institusional, sebab ia membentuk semacam dewan ulama kerajaan yang kerap dikenal sebagai *Jolebe* di Ternate, atau *Bobato Akhirat*.[122] Bahkan permukiman para ulama Jawa tersebut masih bertahan di Ternate hingga kini, disebut sebagai Fala Jawa (kampung Jawa). Dengan dukungan jaringan Giri, Sultan Zainal Abidin menetapkan Islam sebagai agama resmi kerajaan, mengganti gelar raja *Kolano* menjadi Sultan, dan mendirikan madrasah pertama di Ternate. Kebijakan-kebijakannya seperti pembentukan lembaga imam dan penerapan hukum Islam mempercepat proses islamisasi masyarakat Ternate. [123]

Dampak pembaruan di Ternate segera dirasakan oleh kerajaan-kerajaan tetangganya di Maluku. Ternate yang terlebih dahulu menjadi kesultanan Islam memengaruhi Tidore, Bacan, dan Jailolo untuk mengikuti jejak serupa. Dalam catatan Adnan Amal, struktur kelembagaan Islam di Kesultanan Ternate kemudian diadopsi oleh Tidore dan lainnya.[124] Sumber-sumber sejarah menyebut bahwa Tidore resmi menjadikan Islam sebagai agama kerajaan pada akhir abad ke-15, di masa Sultan Tidore pertama yang beragama Islam, yaitu Sultan Jamaluddin. Walaupun detail proses di Tidore kurang terdokumentasi dibanding Ternate, pola islamisasinya serupa: para ulama Jawa dan Melayu berperan penting di sana. Tradisi lisan

121 Willard Anderson Hanna dan Des Alwi, *Turbulent Times Past in Ternate and Tidore*, 1st edition (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1990).

122 Pamungkas, "Islamisasi di Tanah Ternate."

123 Amal, *Kepulauan Rempah-rempah: Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950*.

124 Amal, *Kepulauan Rempah-rempah: Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950*.

Maluku mengisahkan bahwa Datu Maulana Husein dan mungkin utusan Giri lainnya juga singgah di Tidore. Selain itu, pengaruh Sultan Zainal Abidin turut dirasakan di Tidore melalui aliansi politik dan dakwah. Sebagai contoh, Zainal Abidin menjalin persahabatan dengan *Kaicili* (pangeran) Tidore serta penguasa di Ambon atau Hitu saat kembali dari Gresik.[125]

Kolaborasi antar-kerajaan Muslim baru ini memastikan bahwa menjelang awal abad ke-16, dua kekuatan utama Maluku, Ternate dan Tidore, telah menjadi kesultanan Islam yang kokoh. Keberhasilan ini merupakan awal penyebaran Islam di berbagai daerah Indonesia Timur lainnya, karena Ternate-Tidore sebagai penguasa rempah berwibawa turut menyebarkan Islam ke wilayah bawahan dan sekutunya. Peran jaringan Giri dalam Islamisasi Maluku juga terbukti dari tradisi keilmuan dan sufisme yang dibawa. Di Ternate, misalnya, praktik pembacaan syair-syair Barzanji (pujian nabi) dan pengamalan tarekat sufistik berkembang pesat, yang diduga kuat diperkenalkan oleh para mubalig Giri.[126] Pengaruh Giri dan tradisi seperti Barzanji sangat besar dalam sosialisasi Islam di Ternate, pola yang kemudian diikuti pula di Tidore dan kerajaan Maluku lain pada abad ke-15 hingga 16 M. Dengan demikian, jaringan Giri bukan saja mengirim fisik para dai, tetapi juga membawa *warna Islam* tersendiri yang memadukan syariat dan tasawuf ke Maluku.

Selain Maluku, Sulawesi Selatan dan kepulauan Nusa Tenggara menjadi sasaran penting dakwah jaringan Giri-Gresik. Wilayah Kerajaan Gowa-Tallo (Makassar) di Sulawesi Selatan menjadi pintu gerbang menuju Nusa Tenggara. Pada pertengahan abad ke-16, tercatat upaya awal mengislamkan Gowa oleh ulama Melayu bernama Datuk Anakoda Bonang, yang kemungkinan besar berafiliasi dengan Jawa atau Malaka pada masa Raja Gowa ke-10

125 Z.j. Manusama dan Ch.f. Van Fraassen, *Historie En Sociale Structuur Van Hitu Tot Het Midden Der Zeventiende Eeuw* (Utrecht: Landelijk Steunpunt Educatie Molukkers, 2004), https://rozet.nl/catalogus/615634/.

126 Hamri Manopo dkk., *Dinamika Islamisasi di Boolang Mongondow Raya, Sulawesi Utara, Abad ke 17-20* (Jakarta: Litbangdiklat Press, Kementerian Agama, 2020).

(Tonipalangga, 1546–1565).[127] Meskipun upaya tersebut belum sukses menyeluruh, jaringan ulama *Datuk* ini berlanjut. Puncaknya, sekitar pergantian abad ke-16 ke 17, tiga ulama Minangkabau yang dikenal sebagai Datuk Tellue datang dan berhasil mengislamkan raja-raja Gowa dan Tallo (1605 M). Salah satu dari trio itu, Datuk ri Bandang (Abdul Makmur Khatib Tunggal), diketahui memiliki hubungan erat dengan Sunan Giri.

Panambo Lombok (manuskrip Sasak) dan *Lontara Wajo* sama-sama mencatat bahwa Datuk ri Bandang sempat "nyantri" di Giri sebelum melanjutkan dakwah ke Makassar. Bahkan *Babad Lombok* menyebut Datuk ri Bandang memiliki hubungan kekerabatan dengan keluarga Sunan Giri, kemungkinan melalui perkawinan, menunjukkan kuatnya jejaring Giri secara genealogis.[128] Para sejarawan seperti de Graaf dan Pigeaud menguatkan informasi ini dalam studi mereka tentang Giri. Hal ini memperlihatkan bahwa kaderisasi ulama Giri tidak hanya melalui pendidikan, tapi kadang diperkuat ikatan keluarga, memastikan kesinambungan misi dakwah.

Setelah Gowa dan Tallo memeluk Islam, Kesultanan Makassar kemudian menjadi pusat baru penyebaran Islam ke timur, yang tetap terhubung dengan jejaring Giri. Gowa menjalin aliansi dengan Ternate dan pusat Islam Jawa untuk menyebarkan agama ke daerah bawahannya. Salah satu contohnya adalah Kerajaan Bima di Sumbawa. Bima merupakan kerajaan berpengaruh di Kepulauan Nusa Tenggara bagian barat (Pulau Sumbawa) dan sekitarnya, yang mencakup pengaruh sampai ke wilayah Pulau Solor, Flores, Sumba, dan sekitarnya.

Melalui jalur perdagangan laut antara Sulawesi–Nusa Tenggara–Maluku, Bima menjadi titik transit para pedagang dan ulama.[129]

---

127 de Graaf dan Pigeaud, *Islamic States in Java 1500–1700*, 28–31.

128 Syukri Abubakar, "Menelisik Jaringan Ulama dan Islamisasi di Indonesia Timur," PUSTAKA, *Alamtara Institute*, 2 Januari 2021, https://alamtara.co/2021/01/02/menelisik-jaringan-ulama-dan-islamisasi-di-indonesia-timur/.

129 Hilful Fudhul, "Jaringan Ulama Dan Islamisasi Di Indonesia Timur," Islami[Dot]Co, 10 Januari 2020, https://islami.co/jaringan-ulama-dan-

Ternate dan Gowa, setelah Islam kuat di sana, mengirim utusan untuk mengislamkan Bima. Menurut catatan *Bo' Sangaji Kai*, Raja Bima akhirnya masuk Islam pada 7 Februari 1621 atas bimbingan ulama terkenal Dato' ri Bandang.[130] Proses ini diperkuat beberapa tahun kemudian dengan kedatangan Dato' Maharajalela beserta enam ulama Melayu ke Bima, yang memperdalam pengajaran Islam dan mengubah tatanan pemerintahan Bima sesuai berdasar "adat dan hukum Islam". Dengan demikian, pada paruh pertama abad ke-17, Bima resmi menjadi kesultanan Islam, lagi-lagi buah dari mata rantai dakwah yang berakar di jaringan ulama Giri, yang dalam hal ini melalui Makassar.[131]

Sementara itu di Pulau Lombok, jejak jaringan Giri tampak lebih awal, bahkan mendahului konversi Bima. Tradisi Lombok, misalnya tertulis dalam *Babad Lombok* atau *Panji Panambo Lombok*, menegaskan bahwa Islam masuk Lombok sekitar 1540-an dipelopori langsung oleh rombongan ulama dari Jawa yang dipimpin Sunan Prapen, putra Susuhunan Giri II.[132] Sunan Prapen disebut datang melalui jalur Bali bagian utara lalu mendarat di Lombok bagian barat laut di sekitar daerah Bayan. Di Lombok Utara, tepatnya Bayan, Sunan Prapen berhasil mengislamkan sejumlah penduduk dan elit lokal—wilayah Bayan diketahui sebagai komunitas Muslim tertua di Lombok. Setelah sukses di Lombok, *Panambo Lombok* mencatat Sunan Prapen melanjutkan perjalanan dakwah ke timur, menjangkau Sumbawa hingga Bima.[133]

Meskipun kronik Bima tidak secara eksplisit mengonfirmasi kedatangan Sunan Prapen, fakta bahwa pengislaman Bima terjadi

---

islamisasi-di-indonesia-timur/.

130 Henri Chambert-Loir, "Dato' ri Bandang. Légendes de l'islamisation de la région de Célèbes-Sud," *Archipel* 29 (1985): 137–63, https://doi.org/10.3406/arch.1985.2227.

131 Chambert-Loir, "Dato' ri Bandang. Légendes de l'islamisation de la région de Célèbes-Sud."

132 Asnawi Asnawi, "Respons Kultural Masyarakat Sasak Terhadap Islam," *Ulumuna* 9, no. 1 (Juni 2005): 1, https://doi.org/10.20414/ujis.v9i1.440.

133 Fudhul, "Jaringan Ulama Dan Islamisasi Di Indonesia Timur."

beberapa dekade kemudian lewat jalur Makassar tidak menutup kemungkinan adanya kontak pendahulu oleh utusan Giri. Misi Prapen ke Lombok dan Sumbawa ini juga tercatat dalam sumber Jawa: *Babad Lombok* yang dikaji Alfons van der Kraan menyebut Sunan Prapen sebagai penyebar Islam di Lombok. Bahkan lebih rinci, disebutkan bahwa Susuhunan Giri II mengutus Sunan Prapen ke Lombok dan Sumbawa, bersamaan dengan utusan lain ke wilayah berbeda (seperti Datu Bandan ke Makassar dan Maluku).[134] Informasi ini menegaskan adanya sinkronisasi gerakan dakwah: Giri secara terkoordinasi mengirim dai ke berbagai penjuru Nusantara Timur pada pertengahan abad ke-16.

Hasil dakwah Wali Giri di Lombok tampak pada terbentuknya komunitas Muslim Sasak dan institusi lokal. Di Lombok, Sunan Prapen dibantu oleh sejumlah pembesar Jawa seperti Adipati Semarang, Tumenggung Surabaya, serta tokoh lokal untuk membangun basis Islam. Mereka memperkenalkan media dakwah kultural seperti pertunjukan wayang dengan kisah-kisah islami—misalnya kepahlawanan Amir Hamzah dan Sayyidina Ali—yang disesuaikan dalam bahasa dan seni setempat. Konon, wayang dan cerita yang dibawa ulama Giri ini menjadi cikal bakal berkembangnya kesenian wayang Sasak di Lombok. Proses Islamisasi Lombok berlangsung damai dan bertahap; masyarakat Sasak secara berangsur memeluk Islam antara akhir abad ke-16 hingga awal abad ke-17 di bawah pengaruh Sunan Prapen dan penerusnya.[135]

Salah satu warisan uniknya adalah tradisi Islam Wetu Telu di Lombok Utara, sebuah praktik sinkretis Islam yang mengkombinasikan ajaran dasar Islam dengan adat lokal. Tradisi ini diyakini lahir karena para ulama awal—yang kemungkinan

---

134 Alfons Van der Kraan, "Selaparang Under Balinese and Dutch Rule: A History of Lombok 1870-1940" (Ph.D. Dissertation, The Australian National University, 1976), https://www.proquest.com/docview/2599048564/abstract/78E19EFA9543C0PQ/1.

135 Sven Cederroth, *A Sacred Cloth Religion?: Ceremonies of the Big Feast Among the Wetu Telu Sasak (Lombok, Indonesia)* (Copenhagen: NIAS Press, 1999).

besar adalah murid-murid Sunan Prapen—mengakomodasi adat setempat dalam mengajarkan Islam, sehingga sejumlah ritual pra-Islam masih dijalankan bersama rukun Islam yang telah diperkenalkan. Meski Wetu Telu kemudian dikritik oleh gerakan purifikasi abad ke-19, keberadaannya menunjukkan pendekatan inkulturasi dakwah Giri di Lombok—suatu kompromi kultural agar Islam dapat diterima luas tanpa resistensi sosial yang besar.

Adapun di Pulau Sumba dan kepulauan Nusa Tenggara Timur lainnya (Savu, Solor, Flores), proses islamisasi pada periode ini relatif terbatas. Sumba secara mayoritas tetap memegang kepercayaan lokal hingga masa kolonial, namun bukan berarti tanpa pengaruh Islam sama sekali. Melalui hubungan dagang dan politik dengan Bima dan Makassar, komunitas Muslim kecil mulai muncul di Sumba sejak abad ke-17. Kesultanan Bima setelah Islamisasi diketahui menempatkan Sumba dalam lingkup pengaruhnya, terutama bagian barat Sumba yang berhadapan dengan Sumbawa. Para pedagang dan pelaut Bugis, Makassar, dan Buton juga berperan menyebarkan Islam di pesisir NTT, termasuk Sumba, meski skalanya kecil. Catatan tradisional dari NTT menyebut adanya ulama yang diasingkan ke Sumba pada awal abad ke-19 yang kemudian berdakwah di sana, namun pada masa abad ke-17, dampak Islam lebih berupa interaksi dagang dan perkawinan campur yang menanam benih Islam di pulau tersebut.[136] Dengan demikian, Sumba dapat dikatakan menerima pengaruh tak langsung dari jaringan Giri melalui mata rantai Bima-Makassar, meski Islamisasi intensif baru terjadi jauh kemudian.

Secara keseluruhan, pada akhir abad ke-17, berkat jejaring ulama Giri dan kolaborasi dengan kesultanan lokal (Ternate, Gowa, Bima, dll.), peta keagamaan Indonesia Timur telah berubah signifikan: Maluku Utara teguh sebagai kawasan kesultanan Islam,

136 Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Sejarah Daerah Nusa Tenggara Timur*, Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1994), https://www.scribd.com/document/796951443/SEJARAH-DAERAH-NUSA-TENGGARA-TIMUR.

pesisir utara Sulawesi dan sebagian Nusa Tenggara Barat menjadi masyarakat Muslim, dan meskipun beberapa wilayah (seperti Sumba, Flores, Bali) tetap mayoritas non-Muslim, keberadaan komunitas Muslim telah tertanam di hampir setiap pulau utama sebagai titik tumpu bagi perkembangan selanjutnya.

F. DINAMIKA ISLAMISASI DI SULAWESI: GOWA-TALLO

Kerajaan kembar Gowa-Tallo di Sulawesi Selatan mengalami proses Islamisasi relatif terlambat dibanding kawasan lain di Nusantara. Di Sumatra dan Jawa, kerajaan Islam telah muncul sejak abad ke-13 hingga 15, sedangkan Gowa baru bangkit sebagai kekuatan besar pada akhir abad ke-16.[137] Sebelum masuknya Islam, masyarakat Gowa-Tallo menganut kepercayaan lokal dan tradisi Austronesia yang kuat, dengan lapisan elite yang mengklaim asal-usul mitologis, seperti mitos *Tumanurung*. Selain itu, terdapat kaum pendeta tradisional yang disebut bissu, yang memiliki peran penting dalam ritual istana. Namun, gelombang pengaruh Islam mulai terasa seiring meningkatnya aktivitas perdagangan dengan dunia Melayu-Muslim pada abad ke-16.[138]

Jauh sebelum raja Gowa memeluk Islam, komunitas Muslim sudah hadir di wilayah Makassar. Sejak akhir abad ke-15, para pedagang Melayu dari pusat-pusat Islam di barat (Malaka, Pasai, Jawa) singgah dan bermukim di pesisir Sulawesi Selatan. Kemungkinan juga pada era pra-kolonial telah terdapat permukiman orang Melayu Muslim di sana.[139] Keberadaan komunitas Melayu

---

137 Muhammad Adlin Sila, "The Lontara': The Bugis-Makassar Manuscripts and their Histories," dalam *Maudu'*, A Way of Union with God (Canberra: ANU Press, 2015), 28, https://www.jstor.org/stable/j.ctt19893ms.10.

138 "The Gowa chronicle," dalam *A Chain of Kings: The Makassarese Chronicles of Gowa and Talloq*, ed. oleh William Cummings, The Makassarese Chronicles of Gowa and Talloq (Leiden: Brill, 2007), 29–82, https://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctt1w8h2pg.7; "The Talloq chronicle," dalam *A Chain of Kings: The Makassarese Chronicles of Gowa and Talloq*, ed. oleh William Cummings, The Makassarese Chronicles of Gowa and Talloq (Leiden: Brill, 2007), 83–104, https://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctt1w8h2pg.8.

139 Heather Sutherland, "The Makassar Malays: Adaptation and Identity, c. 1660-1790," *Journal of Southeast Asian Studies* 32, no. 3 (2001): 399–400.

ini membawa pengaruh keagamaan, sebab mereka membentuk masyarakat tersendiri dengan tata tertib Islam, menolak upaya Portugis menyebarkan agama lain, dan aktif berdagang hingga menguasai perdagangan lokal.[140]

Bahkan menjelang tahun 1600, perdagangan di pelabuhan Makassar didominasi para pedagang Muslim asal Johor, Patani**,** dan semenanjung Malaka yang menetap di sana serta rutin mendatangkan komoditas dari negeri asal mereka. Melalui interaksi dagang inilah penduduk lokal Makassar mulai berkenalan dengan Islam. Sumber lokal mencatat bahwa pada pertengahan abad ke-16 di Gowa sudah ada perkampungan orang Melayu Muslim, dan kehadiran mereka mendorong sebagian orang Makassar tertarik memeluk Islam. Meskipun jumlah mualaf lokal masih terbatas dan Islam belum menjadi arus utama, benih-benih ajaran baru ini sudah tertanam di masyarakat pesisir.

Selain aktivitas perdagangan, penyebaran Islam di Gowa-Tallo kian intensif berkat peran para ulama perantau yang datang khusus untuk berdakwah. Tokoh sentral dalam proses ini adalah tiga ulama Minangkabau yang kemudian dikenal sebagai Datuk Tallu (Tiga Datuk). Mereka adalah Abdul Makmur (bergelar *Dato' ri Bandang*), Sulaiman (*Dato' ri Patimang*), dan Abdurrahman—beberapa menyebutnya sebagai Nuruddin—dalam beberapa sumber (*Dato' ri Tiro*, terkadang juga Abdul Jawad).[141] Ketiganya berasal dari Minangkabau (Sumatra Barat) dan mendapat pendidikan agama di pusat Islam Aceh. Menurut tradisi, kedatangan mereka ke Sulawesi Selatan juga didukung oleh penguasa Melayu—disebutkan bahwa mereka diutus oleh Sultan Johor—menunjukkan adanya jaringan dakwah inter-

140 Sutherland, "The Makassar Malays," 399.

141 Irwan Abbas, Darmawijaya Bin Idris, dan Mohamad Na'im, "Minang Ulamas And Religious Conversions In South Sulawesi And North Mollucas," *International Journal Of Humanities Education and Social Sciences (IJHESS)* 2, no. 2 (Oktober 2024): 419–29, https://doi.org/10.55227/ijhess.v2i2.254.

regional yang terorganisir. Sebelum Datuk Tallu tiba, sudah ada upaya dakwah oleh mubaligh lain namun dengan hasil terbatas.

Sekitar tahun 1575, Dato' ri Bandang pernah datang sendiri ke Makassar untuk mengenalkan Islam, tetapi mengalami kesulitan menghadapi kebiasaan lokal yang bertentangan dengan ajaran Islam. Salah satu contohnya adalah kebiasaan penduduk lokal yang gemar mengonsumsi dendeng babi, hidangan darah mentah *lawa'* dan minuman tuak. Kondisi sosial-budaya tersebut menjadi hambatan serius, sehingga sementara waktu ia mengalihkan dakwahnya ke kerajaan lain seperti Kutai, yang kemudian akan dijelaskan lebih jauh pada pembahasan berikutnya. Strategi ini menunjukkan fleksibilitas metode dakwah: para juru dakwah memahami bahwa konversi massal di Gowa memerlukan pendekatan tidak langsung.

Pada tahun 1603-1604, ketiga Datuk ulama Minang itu kembali ke Makassar secara bersama-sama. Awalnya dakwah mereka di Gowa masih menghadapi tantangan besar dari kalangan adat istana yang kuat mempertahankan tradisi lama.[142] Menyadari hal ini, Datuk Tallu mengubah taktik: mereka memutuskan untuk terlebih dahulu berdakwah di Kerajaan Luwu, kerajaan tertua yang disegani di Sulawesi Selatan. Langkah ini dinilai efektif karena keberhasilan Islam di Luwu diyakini akan meningkatkan penerimaan di Gowa. Benar saja, Raja Luwu La Patiware' Daeng Parabung bersedia memeluk Islam setelah menerima dakwah Datuk Tallu. Pada 5 Februari 1605, penguasa Luwu itu mengucapkan syahadat dan mengambil nama Islam Sultan Muhammad Waliul Mudharuddin.[143] Keberhasilan ini menandai titik balik penting: Islam kini memiliki patron seorang raja lokal berpengaruh.

Delapan bulan setelah Raja Luwu memeluk Islam, para ulama kembali ke Gowa dan mulai berdakwah secara intensif di lingkungan istana. Tokoh kunci pada masa itu adalah Karaeng Matoaya,

142 Abbas, Idris, dan Na'im, "Minang Ulamas And Religious Conversions In South Sulawesi And North Mollucas."

143 J. Noorduyn, "De Islamisering Van Makasar," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 112, no. 3 (1956): 247–66.

penguasa Tallo sekaligus Mangkubumi atau perdana menteri Gowa, serta keponakannya, I Mangngarangi Daeng Manrabbia, yang menjabat sebagai Raja Gowa yang masih muda. Karaeng Matoaya akhirnya luluh dan memutuskan masuk Islam sekitar September 1605. Menurut kronik Lontara Gowa, upacara masuk Islam raja dilangsungkan pada malam Jumat, 22 September 1605.[144]

Karaeng Matoaya sebagai Raja Tallo memeluk Islam dengan gelar Sultan Abdullah Awwalul Islam, disusul keponakannya Raja Gowa I Mangngarangi Daeng Manrabbia yang bergelar Sultan Alauddin. Peristiwa resmi ini menandai lahirnya Kesultanan Gowa-Tallo. Konversi elite puncak segera diikuti para bangsawan dan rakyat Makassar. Karaeng Matoaya yang berpengaruh mendorong para pemimpin bawahannya serta masyarakat luas untuk mengikuti jejaknya menerima Islam. Sebagai wujud awal institusionalisasi Islam, sebuah masjid agung dibangun di Tallo. Tercatat bahwa pada 9 November 1607, untuk pertama kalinya salat berjemaah diselenggarakan dengan khidmat di Masjid Tallo yang baru saja selesai dibangun.[145] Dengan adanya masjid dan kepemimpinan Sultan-sultan baru, Islam pun mulai ditegakkan sebagai agama resmi kerajaan.

Bagi masyarakat Gowa-Tallo, proses transisi ke Islam berlangsung bertahap. Mula-mula, penerimaan Islam cenderung bersifat dari elit ke masyarakat (*top-down*): rakyat memeluk Islam karena perintah raja dan agar loyal pada penguasa baru yang Muslim. Meskipun demikian, banyak di antara mereka yang tulus tertarik dengan ajaran Islam, apalagi dakwah Datuk Tallu dilakukan secara persuasif dengan hikmah kebijaksanaan lokal. Tradisi lama tidak ditinggalkan seketika; proses pendalaman ajaran membutuhkan waktu panjang. Meski Islam terus disebarkan di sana, sisa-sisa kepercayaan leluhur masih dijumpai di pedalaman Bugis.

144 "The Gowa chronicle."

145 Pelras, *Religion, Tradition and the Dynamics of Islamization in South-Sulawesi*, 134–35.

Hal ini menunjukkan masyarakat perlahan berakulturasi: praktik-praktik adat seperti pesta panen dan kepercayaan animisme berangsur diselaraskan dengan nilai Islam.[146] Contohnya, beberapa upacara tradisional diadaptasi agar tidak bertentangan dengan tauhid, dan para bissu (pendeta adat) mulai kehilangan legitimasi politiknya seiring kuatnya syariat di istana. Respons masyarakat Sulawesi Selatan terhadap dakwah Islam awalnya beragam—ada yang antusias, ada pula yang resisten—namun setelah para penguasa sendiri menjadi Muslim, arus besar masyarakat mengikuti tanpa gejolak berarti. Dengan demikian, melalui perpaduan dakwah damai para ulama dan keteladanan elite, Islam berakar di bumi Gowa-Tallo.

Beberapa rentetan fenomena seperti konversi elit menjadi Muslim dan restrukturisasi kerajaan menggambarkan satu peristiwa penting: Islam semakin terikat secara politik dengan sistem kekuasaan. Maka tidak heran jika masuknya Islam ke istana Gowa-Tallo pada 1605 dapat diklasifikasikan sebagai keputusan politik strategis sekaligus religius. Karaeng Matoaya (Tallo) dan Sultan Alauddin (Gowa) sebagai konversi pertama dari kalangan raja segera mengubah orientasi pemerintahan mereka. Gelar tradisional diganti dengan gelar Sultan, menandakan adopsi identitas politik Islam. Sultan Alauddin menjadi Sultan Gowa I dan Sultan Abdullah Awwalul Islam sebagai Sultan Tallo I.[147]

Langkah ini mirip tren kerajaan lain di Nusantara yang, setelah Islamisasi, rajanya mengklaim gelar "Sultan" untuk menunjukkan kedaulatan dalam bingkai peradaban Islam. Konversi raja membuka babak baru: Islam dijadikan agama negara di Kesultanan Gowa-Tallo. Institusi kerajaan segera disesuaikan dengan prinsip Islam tanpa menghapus seluruh struktur lama. Misalnya, jabatan patih atau mangkubumi yang dipegang Karaeng Matoaya tetap ada, tetapi fungsi keagamaan mulai ditangani oleh ulama. Para Datuk ulama yang berjasa dalam konversi diangkat sebagai penasihat

146 Noorduyn, "De Islamisering Van Makasar."

147 Pelras, *Religion, Tradition and the Dynamics of Islamization in South-Sulawesi*.

raja dalam urusan agama; salah satu dari mereka kemungkinan berperan sebagai kadi atau imam kerajaan, memandu Sultan dalam penerapan syariat. Aturan adat (*butta kalompoang*) mulai dikaji ulang agar selaras dengan hukum Islam. Dalam tradisi Bugis-Makassar kemudian dikenal ungkapan penyesuaian adat dan syara': *"allebbirenna adat, a'lattingennna to-sarang (syara')"* yang berarti adat istiadat pun diislahkan menurut tuntunan agama.[148] Dengan demikian, struktur hukum kerajaan mengalami pembaruan: hukum pidana dan perdata lokal sedikit demi sedikit diwarnai norma Islam, seperti pelarangan konsumsi babi dan minuman keras bagi rakyat Muslim, kewajiban salat Jumat bagi pejabat, dan perayaan hari besar Islam di lingkungan istana.

Selain itu, pasca-konversi, Kerajaan Gowa-Tallo secara resmi menyebut diri sebagai Kesultanan yang sejajar dengan kesultanan lain di Nusantara. Identitas baru ini dibangun melalui berbagai simbol dan kebijakan. Sultan Alauddin dan Sultan Abdullah menjalin hubungan lebih erat dengan dunia Melayu-Islam; korespondensi kerajaan kemungkinan mulai menggunakan bahasa Melayu berhuruf Jawi atau bahasa Arab untuk komunikasi resmi dengan kerajaan Muslim lain. Kronik Lontara Gowa pun mencatat peristiwa-peristiwa penting dengan tarikh Hijriah di samping tarikh Masehi, menandai integrasi Gowa dalam kalender Islam.[149]

Tata upacara kerajaan pun turut diubah. Upacara keagamaan Islam seperti perayaan Idulfitri dan Iduladha diperkenalkan sebagai bagian dari kalender istana, sementara beberapa ritual lama yang berbau pagan dikurangi atau ditafsir ulang dalam kerangka tauhid. Meski demikian, Gowa-Tallo tidak serta-merta menghilangkan identitas lokalnya. Gelar-gelar kebangsawanan tradisional (karaeng, daeng, dan lain sebagainya) tetap dipakai berdampingan dengan gelar Islam. Legitimasi raja masih dihubungkan dengan adat dan kesejahteraan rakyat, namun kini ditambah legitimasi religius

148 Sewang, *Islamisasi Kerajaan Gowa Abad XVI sampai Abad XVII*.

149 "The Gowa chronicle."

sebagai pembela Islam. Dengan memeluk Islam, Sultan Gowa-Tallo juga memperoleh justifikasi ideologis untuk memperluas pengaruhnya: mereka dapat menyandang peran sebagai penyebar agama sekaligus penakluk sah tetangga "kafir" demi menyatukan wilayah di bawah panji Islam. Hal ini berimplikasi besar pada politik ekspansi kesultanan.

Setelah Gowa-Tallo menjadi kesultanan Islam, perhatian penguasa tertuju pada kerajaan-kerajaan tetangga di Sulawesi Selatan yang masih "belum beriman". Sultan Alauddin dan Karaeng Matoaya melihat peluang untuk mewujudkan ambisi lama Gowa sebagai pemimpin seluruh Sulawesi Selatan dengan legitimasi baru . Mula-mula mereka mengirim surat dan utusan damai kepada kerajaan tetangga (Bone, Wajo, Soppeng, dll.), mengajak para raja Bugis tersebut masuk Islam secara sukarela. Diplomasi religius ini disertai hadiah, dan uniknya mengikuti referensi Nabi Muhammad ketika berupaya menyebarkan Islam ke kawasan-kawasan sekitar Hijaz.[150] Menariknya, ada catatan tentang perjanjian antarkerajaan Sulawesi Selatan sebelumnya: *"siapa yang menemukan jalan kebaikan yang lebih baik akan memberitahukan kepada sekutunya"* .[151] Gowa menggunakan kesepakatan ini sebagai alasan moral untuk mengajak tetangganya memeluk Islam, mengklaim telah menemukan "jalan yang lebih baik". Namun, para raja Bugis curiga. Mereka menganggap ajakan Gowa hanyalah dalih politik untuk ekspansi hegemoni Gowa. Penolakan diplomasi ini kemudian dijadikan alasan bagi Gowa-Tallo untuk melakukan *musu' selleng* atau "perang Islam".[152]

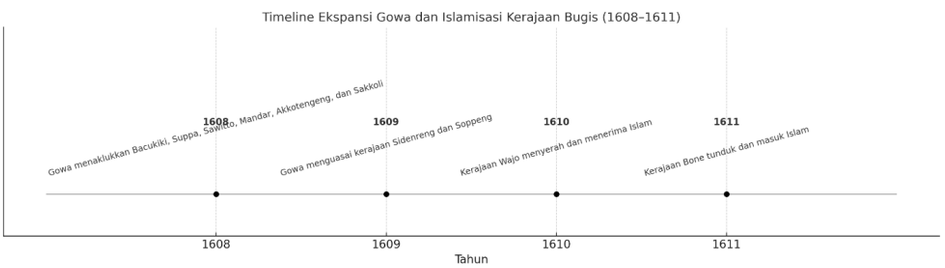
Perang Musu' Selleng (1608–1611) adalah episode unik di Nusantara, karena jarang penyebaran Islam dilakukan lewat penaklukan militer terbuka. Biasanya Islamisasi berlangsung

150 Mukhlis Paeni, Campbell Macknight, dan Muhlis Hadrawi, *The Bugis Chronicle of Bone* (Canberra: ANU Press, 2020), https://doi.org/10.22459/BCB.2020.

151 Sewang, *Islamisasi Kerajaan Gowa Abad XVI sampai Abad XVII*, 111–12.

152 Sewang, *Islamisasi Kerajaan Gowa Abad XVI sampai Abad XVII*, 111–12.

damai, tetapi kondisi geopolitik Sulawesi Selatan saat itu berbeda. Dorongan politik Gowa untuk menundukkan seluruh jazirah Sulsel sejalan dengan semangat jihad penyebaran agama, menghasilkan justifikasi kuat untuk perang.[153] Pasukan Gowa-Tallo yang sudah terlatih dan dipersenjatai meriam sejak reformasi militer Tunipalangga sebelumnya, mulai menggempur satu per satu kerajaan Bugis yang menolak. Berikut rangkaian ekspansi Gowa dengan dalih Islamisasi:



Gambar 4.2 Diagram 1 Linimasa Ekspansi Gowa dan Islamisasi Kerajaan Bugis (1608-1611).

Dengan menyerahnya Bone pada 1611, praktis seluruh wilayah Sulawesi Selatan kecuali komunitas pegunungan terpencil (Toraja) telah resmi memeluk Islam. Dalam kurun sekitar tujuh tahun sejak 1605, Islam berhasil diinstitusikan sebagai agama mayoritas rakyat Sulsel berkat kombinasi strategi dakwah persuasif dan penaklukan politik. Gowa-Tallo pun muncul sebagai kekuatan hegemonik baru, bukan saja secara politik militer, tetapi juga sebagai pemimpin religius di kawasan Indonesia Timur. Perang Musu' Selleng sendiri diingat dalam tradisi Bugis sebagai Perang Penyebaran Islam yang membawa dua konsekuensi: penyatuan wilayah di bawah kekuasaan Gowa, dan penyebaran agama Islam secara luas. Meski berlangsung dengan kekerasan, hasil akhirnya justru menancapkan agama baru

153 Hot Marangkup Tumpal Sianipar, Abednego Andhana Prakosajaya, dan Ayu Nur Widiyastuti, "Islamisasi Kerajaan-Kerajaan Bugis Oleh Kerajaan Gowa-Tallo Melalui Musu' Selleng Pada Abad Ke-16 M," *Jurnal Penelitian Pendidikan Sejarah UHO* 5, no. 4 (Desember 2020): 4, https://doi.org/10.36709/jpps.v5i4.14943.

itu lebih mantap di hati penduduk lokal dibanding jika Islam hanya dianut oleh elit. Setelah periode konflik ini, Islam menjadi faktor pemersatu dan identitas bersama di Sulawesi Selatan.

Pasca ekspansi dan Islamisasi total, Kesultanan Gowa-Tallo mengkonsolidasikan pemerintahannya. Bone, Wajo, Soppeng sebagai wilayah taklukkan Gowa-Tallo kemudian diubah statusnya menjadi vasal. Para rajanya mendapatkan gelar Sultan lokal, tetapi tidak lebih tinggi dari gelar Raja Gowa. Gowa menerapkan semacam persekutuan Islam di Sulawesi Selatan, di mana Sultan Gowa dipandang imam tertinggi. Institusi keagamaan diperkuat: dibentuk jabatan resmi semisal kadi di ibu kota, dan imam-imam dikirim ke daerah bawahan untuk membimbing praktik Islam setempat. Di istana, Sultan Alauddin dan penerusnya juga mengundang ulama dari luar untuk mengajar keluarga kerajaan. Tradisi pencatatan sejarah dengan perspektif Islam dimulai; naskah-naskah Lontara setelah 1605 lebih sering menyebut acara keagamaan, tahun Hijriah, dan gelar-gelar Islam, menunjukkan integrasi norma Islam dalam historiografi lokal.[154]

Secara sosial, konversi massal juga merestrukturisasi tatanan: status bangsawan Makassar yang sebelumnya ditentukan kedekatan dengan arwah leluhur raja (*pammojarang*) bergeser. Kini kesalehan Islam dan gelar haji mulai dihargai sebagai sumber prestise baru. Identitas kesultanan Gowa-Tallo sebagai kerajaan Muslim pun kian melekat ketika para sultannya menjalin hubungan persaudaraan dengan kerajaan Islam lain melalui perkawinan dan aliansi. Salah satu contohnya adalah pernikahan putri Gowa dengan bangsawan Kesultanan Buton atau Ternate di kemudian hari.[155] Dengan

---

154 "The Gowa chronicle"; "The Talloq chronicle"; Paeni, Macknight, dan Hadrawi, *The Bugis Chronicle of Bone*.

155 Susanto Zuhdi, *Sejarah Buton Yang Terabaikan: Labu Rope Labu Wana* (Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2018), https://www.gramedia.com/products/sejarah-buton-yang-terabaikan-labu-rope-labu-wana-edisi-revisi; Irina R. Katkova, "Letters from the Malay Sultanates of the 17th and 18th Centuries: An Unknown Collection in St. Petersburg," *Itinerario* 43, no. 1 (April 2019): 32–46, https://doi.org/10.1017/S0165115319000044.

kata lain, Islamisasi menciptakan identitas politik-religius baru bagi Gowa-Tallo, baik internal maupun di mata dunia luar, tanpa sepenuhnya menanggalkan budaya lokal.

Hubungan Gowa-Tallo dengan Kesultanan Pasai—dan kesultanan-kesultanan Melayu Sumatra secara umum—terjalin melalui jaringan ulama yang menjadi perantara penyebaran Islam. Samudera Pasai sejak abad ke-13 dikenal sebagai pusat studi Islam terkemuka di Nusantara, melahirkan ulama dan tradisi keilmuan yang kemudian diwarisi Kesultanan Aceh pada abad ke-16. Para Datuk Tallu yang menyebarkan Islam di Gowa adalah produk dari jaringan keilmuan tersebut. Mereka berasal dari Sumatra (ranah Minang) yang telah lebih dahulu memeluk Islam, belajar mendalam di Aceh yang waktu itu dipimpin Sultan Alauddin Riayat Syah al-Qahhar dan kemudian Sultan Iskandar Muda, penguasa Aceh yang giat menyebarkan Islam ke daerah lain.[156]

Besar kemungkinan, di Aceh ketiga datuk ini berguru pada ulama yang silsilah keilmuannya tersambung hingga ulama Pasai sebelumnya. Tradisi keilmuan Pasai atau Aceh terkenal kuat dalam bidang fikih Mazhab Syafi'i dan tasawuf (sufisme) yang moderat. Datuk ri Bandang, misalnya, disebut bergelar Khatib Tunggal, menunjukkan ia memiliki kapasitas keilmuan untuk menjadi khatib (pengkhotbah) utama. Gelar ini didapatnya setelah menimba ilmu di Aceh dan mungkin juga Johor, sehingga ketika berdakwah ke Makassar ia membawa otoritas keagamaan yang diakui jaringan ulama Melayu. Keterkaitan guru-murid antara Sumatra dan Sulawesi dilanjutkan generasi berikutnya: setelah Gowa menjadi Muslim, beberapa pemuda Makassar dikirim belajar ke pusat Islam di barat. Tercatat di kemudian hari tokoh seperti Syaikh Yusuf al-Makassari, yang menimba ilmu di Aceh hingga Timur Tengah, menjadi ulama sufi terkenal. Syaikh Yusuf ini pada

156 Abbas, Idris, dan Na'im, "Minang Ulamas And Religious Conversions In South Sulawesi And North Mollucas."

masanya berguru kepada ulama Aceh Abdurrauf al-Singkili, yang sanad keilmuannya bersambung sampai tradisi Pasai.

Ilustrasi di atas menunjukkan bagaimana Islamisasi Gowa menciptakan arus dua arah: ulama dari Sumatra datang ke Sulawesi membawa ilmu, sementara putra Sulawesi pergi ke Sumatra atau Jawa untuk menimba pengetahuan, sehingga terbentuk jaringan intelektual Nusantara yang luas. Jalur migrasi ulama ini terus berlanjut; tidak hanya Datuk Tallu, tetapi pada masa berikutnya, ulama-ulama lain dari Sumatra atau Malaka menetap di Makassar, mengokohkan kota ini sebagai pusat Islam baru di wilayah timur.

Hubungan Gowa-Tallo dan Pasai-Aceh juga terwujud dalam pertukaran budaya materiil maupun intelektual. Masuknya Islam membawa literatur Islam ke Makassar. Para ulama pendatang dipastikan membawa naskah-naskah agama: Al-Qur'an tentunya, beserta kitab-kitab fikih dasar, hadis, tauhid, dan tasawuf berbahasa Arab maupun Melayu-Jawi. Misalnya, Dato' ri Bandang kemungkinan memperkenalkan risalah akidah dan fikih bermazhab Syafi'i yang lazim dipelajari di Aceh atau Pasai. Kitab-kitab klasik seperti *Sabīl al-Muhtadīn* (fikih) atau karya-karya sufi seperti karangan Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Pasai diduga masuk dalam sirkulasi awal ajaran di Gowa (meski bukti tertulis langsung mungkin muncul sedikit kemudian).

Bahasa Melayu sebagai lingua franca turut berkembang di Gowa-Tallo pasca Islamisasi, karena digunakan sebagai bahasa pengajaran agama dan perdagangan. Tradisi penulisan aksara Jawi (aksara Arab-Melayu) diadopsi untuk penulisan teks-teks Islam lokal, melengkapi aksara Lontara yang telah ada. Dengan demikian, terjadi akulturasi literasi. Orang Makassar mulai mengenal huruf Arab, membaca doa dan zikir, serta menulis surat dalam bahasa Melayu kepada kerajaan jauh. Selain kitab, pertukaran budaya tampak pada arsitektur dan kesenian.

Pembangunan masjid Tallo sekitar 1607 mendapat pengaruh arsitektur masjid Melayu-Pasai dengan atap bersusun tiga untuk melambangkan iman, Islam, ihsan—hal serupa terlihat pada

masjid-masjid awal di Sumatra dan Jawa. Pakaian adat kerajaan pun diperkaya simbol Islam: misalnya penggunaan sorban, jubah, dan cap sikke (kopiah) dalam upacara resmi, yang sebelumnya tidak dikenal. Seni musik dan sastra Makassar juga menyerap unsur islami. Syair-syair Melayu tentang kisah nabi dan hikayat para wali mungkin dibacakan di istana Gowa, menggantikan sebagian tembang ritual pra-Islam.

Bahkan ada indikasi bahwa kronik Makassar mencantumkan silsilah raja yang dikaitkan dengan tokoh-tokoh Muslim legendaris, semacam *Tarsilah* genealogis. Penyusunan tarsilah ini bertujuan memberikan legitimasi religius bagi penguasa, fenomena yang serupa juga terjadi di beberapa kerajaan Melayu, di mana silsilah raja dihubungkan hingga Nabi Muhammad atau sahabatnya. Walaupun detail pertukaran kitab dan budaya ini jarang tertulis eksplisit, jejaknya terlihat dari kemiripan praktek keagamaan Makassar dengan tradisi Pasai-Aceh: kuatnya tasawuf (Gowa dikenal sebagai basis Tarekat Khalwatiyah di kemudian hari), penerapan kalender hijriyah, serta penggunaan istilah-istilah Arab dan Melayu dalam bahasa Makassar. Sebagai contoh, ada istilah *Ada' Tunrupa* untuk Allah, serapan dari konsep "adat terupa" dalam sufisme Melayu. Ini semua menunjukkan bahwa Islam yang berkembang di Gowa-Tallo merupakan bagian integral dari tradisi Islam Nusantara yang berakar dari pusat-pusat awal seperti Pasai.

G. DINAMIKA ISLAMISASI KERAJAAN KUTAI

Kerajaan Kutai Kartanegara di Kalimantan Timur awalnya merupakan kerajaan bercorak Hindu-Buddha. Kerajaan ini juga kerap dikaitkan dengan *Kutai Martadipura* di Muara Kaman sebelum mengalami proses Islamisasi pada pertengahan kedua abad ke-16 M.[157] Proses masuk dan berkembangnya Islam di Kutai Kartanegara

157 S. Supomo, "Indic Transformation: The Sanskritization of Jawa and the Javanization of the Bharata," dalam *The Austronesians: Historical and Comparative Perspectives*, ed. oleh Peter Bellwood, James J. Fox, dan Darrell Tryon, Historical and Comparative Perspectives (Canberra: ANU

menjadi titik balik penting yang mengubah lanskap religius, sosial, dan politik kerajaan tersebut. Islamisasi Kutai berlangsung relatif damai melalui peran para ulama pendatang dari dunia Melayu, yang membawa ajaran Islam ke istana raja. Transformasi ini akhirnya melahirkan sebuah kesultanan Islam, yakni Kesultanan Kutai Kartanegara, menggantikan struktur kerajaan lama.

Islamisasi di Kutai Kartanegara berlangsung melalui dakwah damai yang dipelopori oleh ulama-ulama pendatang dari kawasan Melayu.[158] Terekam dalam *Salasilah Kutai*, salah satu tokoh kunci dalam misi penyebaran Islam adalah Tuan Tunggang Parangan, seorang ulama sufi yang menurut tradisi berasal dari Minangkabau .[159] Ia datang ke tanah Kutai sekitar pertengahan abad ke-16 bersama rekannya Datuk Ri Bandang yang juga ulama Minangkabau . Kedua mubalig ini sebelumnya berdakwah di Kerajaan Gowa-Tallo (Makassar) di Sulawesi, kemudian melanjutkan perjalanan ke Kalimantan Timur.[160] Setibanya di Kutai, mereka menghadap Raja Aji Mahkota (juga disebut Raja Makota atau Maharaja Mahkota), penguasa Kutai Kartanegara saat itu (r. ±1525–1589). Para ulama pendatang ini meminta izin untuk menyebarkan agama Islam di wilayah Kutai. Meskipun awalnya Raja Makota belum mengenal Islam sama sekali dan menyatakan bahwa rakyatnya belum ada yang beragama Islam, ia bersedia mendengarkan penjelasan para ulama tersebut.[161]

Di sini, tokoh Tuan Tunggang Parangan berperan sebagai agensi utama dalam proses intensifikasi Islamisasi di Kutai Kartanegara. Sebab, ketika Datuk Ri Bandang memutuskan kembali ke Makassar, Tunggang Parangan memilih untuk menetap di Kutai guna melanjutkan misi syiar Islam. Kesabarannya pun

---

Press, 2006), 309–32, https://www.jstor.org/stable/j.ctt2jbjx1.18.

158 Burhanudin, "Converting Belief, Connecting People."

159 D. Adham, *Salasilah Kutai* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah, 1981).

160 Adham, *Salasilah Kutai*.

161 Adham, *Salasilah Kutai*.

membuahkan hasil besar: pada tahun 1575 M Raja Aji Mahkota memutuskan memeluk Islam, diikuti oleh seluruh keluarga istana dan para pembesar kerajaan. Raja Kutai Kartanegara ke-6 tersebut tercatat sebagai raja pertama Kutai yang masuk Islam. Peristiwa ini menandai awal resmi Kerajaan Kutai sebagai kerajaan Islam. Keputusan Raja diikuti oleh rakyatnya; lambat laun penduduk Kutai di ibu kota dan wilayah taklukannya pun mulai menerima agama baru ini.[162] Strategi *top-down* ini efektif karena rakyat Kutai sangat menghormati titah dan teladan rajanya. Begitu Raja dan elit mengadopsi Islam, rakyat pun berbondong-bondong mengikuti jejak tersebut, sehingga Islam menyebar luas hingga ke pedalaman sepanjang tepian Sungai Mahakam.

Salasilah Kutai juga mengisahkan secara simbolis adanya "adu kesaktian" antara Tuan Tunggang Parangan dan Raja Makota untuk membuktikan kebenaran ajaran baru tersebut. Menurut penafsiran sejarawan, cerita mitologis tentang adu kesaktian ini merefleksikan dialog egaliter antara ulama dan raja dalam proses Islamisasi Kutai. Selain itu, dalam pertemuan di istana, Datuk Tunggang Parangan memperkenalkan ajaran tauhid dan dasar-dasar Islam dengan bijaksana.[163] Dikisahkan dalam *Salasilah Kutai* bahwa Raja beserta para pembesar istana terkesan dan takjub mendengar uraian ajaran Islam yang disampaikan. Melihat ketertarikan ini, Raja Aji Mahkota bahkan memenuhi permintaan ulama untuk mendirikan sebuah langgar di ibu kota kerajaan sebagai tempat ibadah dan pusat pengajaran Islam.[164] Langgar pertama di lingkungan istana tersebut menjadi sarana awal bagi dakwah Islam kepada kalangan elit Kutai.[165]

---

162 Burhanudin, "Converting Belief, Connecting People."

163 Edwin Wieringa, "Structure and Function of the Salasilah Kutai, a Malay Dynastic Myth from East Kalimantan," *Saeculum* 49, no. 2 (Desember 1998): 316–26, https://doi.org/10.7788/saeculum.1998.49.2.316.

164 Adham, *Salasilah Kutai*.

165 Muhammad Azmi, "Islamisasi Di Bumi Etam: Transformasi Politik, Agama Dan Budaya Masyarakat Kutai," *Langgong: Jurnal Ilmu Sosial Dan Humaniora* 1, no. 2 (2021): 100, 2, https://doi.org/10.30872/langgong.v1i2.539.

Selama periode dakwah ini, Tunggang Parangan tak hanya mengislamkan keluarga kerajaan, tetapi juga aktif mengajar dan membimbing masyarakat umum. Setiap hari ia memberikan pelajaran agama kepada Raja Aji Mahkota—misalnya mengajarkan tata cara salat—sekaligus mendidik rakyat tentang akidah dan ibadah Islam. Ia berkeliling ke berbagai kampung di sekitar Kutai Lama, seperti Jaitan Layar, Hulu Dusun, hingga wilayah pesisir lainnya untuk mengajarkan Islam. Dalam beberapa tahun, seluruh negeri di bawah kekuasaan Kutai Kartanegara berhasil diislamkan oleh dakwah Tunggang Parangan.

Faktor kunci kesuksesan dakwah Islam di Kutai adalah penyesuaian dengan kearifan lokal. Ajaran Islam yang dibawa mampu berakomodasi dengan adat-istiadat setempat, tidak serta-merta menghapus tradisi lama yang tidak bertentangan dengan prinsip tauhid. Misalnya, tradisi upacara kenduri yang sudah ada sejak masa pra-Islam tetap dilestarikan, namun diisi dengan doa-doa dan *selamatan* dalam kerangka Islam. Demikian pula istilah dan upacara tradisional seperti *maniga hari* (peringatan tiga hari wafat) dan *manyatus* (peringatan seratus hari wafat) tetap dilakukan, tetapi maknanya disesuaikan sebagai momen berdoa menurut ajaran Islam.[166] Sikap akomodatif ini membuat masyarakat lokal menerima Islam tanpa keterpaksaan, karena tidak merasa identitas budayanya dihancurkan oleh ajaran baru.

Peran ulama pendatang dari dunia Melayu lainnya juga patut dicatat. Sebelum kedatangan Tunggang Parangan, tradisi lokal menyebut sudah ada upaya dari seorang saudagar Arab bersama seorang ulama Minangkabau lain untuk berdakwah di Kutai, namun

166 Muhammad Sarip, "Akomodasi Islam atas Warisan Budaya Hindu dalam Masyarakat Banjar dan Kutai: Tinjauan Manuskrip Hikayat Banjar dan Salasilah Kutai," conf. paper presented pada International Symposium, Jakarta, *Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route*, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia dan Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia, 1 Januari 2022, https://www.academia.edu/79928455/Akomodasi_Islam_atas_Warisan_Budaya_Hindu_dalam_Masyarakat_Banjar_dan_Kutai_Tinjauan_Manuskrip_Hikayat_Banjar_dan_Salasilah_Kutai.

upaya awal itu kurang berhasil menggerakkan sang Raja untuk masuk Islam. Baru setelah hadirnya Tuan Tunggang Parangan dengan metode dakwah yang tepat, Raja bersedia menerima Islam. Hal ini menunjukkan bahwa jaringan ulama Nusantara saling berkesinambungan; kegagalan awal tidak menyurutkan datangnya pendakwah berikutnya. Selain itu, peran Kesultanan Demak dan Kesultanan Banjar mungkin turut mewarnai konteks dakwah di Kutai, mengingat kedua kerajaan Islam tersebut giat menyebarkan Islam di wilayah Nusantara pada abad ke-16. Namun, secara langsung figur paling masyhur di Kutai adalah Tunggang Parangan. Ulama karismatik ini terus menyebarkan syiar Islam di Kutai hingga akhir hayatnya, dan makamnya di desa Kutai Lama hingga kini dihormati sebagai situs bersejarah dakwah Islam di Kalimantan Timur.

Dengan demikian, proses penyebaran Islam di Kutai, Kalimantan Timur, berjalan relatif damai. Artinya Islam diterima melalui diskusi dan logika yang dapat dipahami oleh Raja, alih-alih lewat tekanan. Pendekatan sufistik Tunggang Parangan yang penuh kearifan inilah yang membuat dakwah dapat berlangsung damai dan diterima secara sukarela oleh penguasa Kutai.

H. ISLAM DAN JARINGAN MASYARAKAT NUSANTARA

Abad ke-14 hingga 16 M dapat dipandang sebagai periode krusial di mana titik balik terjadi: jaringan kerajaan Muslim terbentuk dan Islam menjadi arus utama di sebagian besar Nusantara. Akulturasi yang intens di masa ini meletakkan dasar bagi corak keislaman Indonesia-Melayu yang khas, yang terus berkembang hingga era modern. Bab ini memperlihatkan bagaimana kerajaan dan intensifikasi Islamisasi Nusantara pada abad ke-14 hingga 17 M memainkan peran yang dinamis dalam mensintesis Islam sebagai agama baru kerajaan—sekaligus masyarakat, tetapi tanpa menanggalkan nilai-nilai budaya lokal.

Selain itu, proses Islamisasi di Nusantara tidak sekadar perpindahan keyakinan keagamaan, tetapi menjadi suatu

transformasi sosial-budaya yang melintasi batas etnis, kerajaan, dan geografi. Pengalaman-pengalaman berbagai kerajaan yang telah disinggung di atas memperlihatkan bahwa Islamisasi menciptakan jejaring intelektual, perdagangan, dan bahasa yang menyatukan masyarakat kepulauan dalam sebuah komunitas religius dan kultural yang luas.

Bahasa dan aksara turut memainkan peran kunci dalam penyatuan umat Islam di Nusantara. Proses Islamisasi memperkenalkan identitas baru melalui bahasa Melayu dan aksara Jawi. Dengan jatuhnya Malaka ke tangan Portugis pada tahun 1511, peran sentral peradaban Melayu-Islam berpindah ke Aceh. Di sana, ulama seperti Hamzah Fansuri, Syamsuddin al-Sumatrani, Nuruddin al-Raniri, dan Abdul Rauf Singkel mengembangkan tradisi sastra kitab dalam bahasa Melayu. Sastra kitab merupakan karya keagamaan yang ditulis dalam Melayu, namun tetap mempertahankan istilah-istilah Arab untuk konsep-konsep yang tidak dapat diterjemahkan secara sempurna. Dalam karya seperti *Sharab al-ʻĀshiqīn* dan *Mir'at al-Mu'min*, terlihat upaya ulama untuk menyampaikan tasawuf dan teologi dalam bahasa yang dipahami masyarakat lokal.

Jawi menjadi medium tulis utama Islam di berbagai kerajaan, dari Aceh hingga Ternate. Surat-surat Sultan Abu Hayat dari Ternate kepada Raja Portugal pada tahun 1521 hingga 1522 menunjukkan penggunaan bahasa Melayu dengan aksara Jawi yang sudah mapan. Kesamaan gaya tulisan ini dengan naskah-naskah dari Sumatra memperlihatkan keberlangsungan jaringan intelektual Islam lintas kawasan. Pegon di Jawa dan Sunda pun mengalami perkembangan serupa.

Kerajaan Buton, sekali lagi, menjadi cermin penting bagaimana bahasa Melayu berkembang menjadi bahasa resmi dalam diplomasi dan keagamaan. Dari 301 manuskrip yang dikumpulkan di Buton, lebih dari 100 ditulis dalam bahasa Melayu. Surat-menyurat para Sultan Buton dengan pemerintah kolonial Belanda dan Inggris pada abad ke-17 hingga 19 juga menggunakan bahasa Melayu.

Ini menunjukkan bahwa Buton tidak hanya menjadi bagian dari jaringan dagang dan politik Islam, tetapi juga dari jaringan linguistik dan intelektual Islam di Asia Tenggara.

Akhirnya, kitab-kitab Jawi menjadi titik temu intelektual umat Islam di Nusantara. Daftar bacaan yang diberikan Imam Ahmad dari Bacan kepada Snouck Hurgronje di Mekkah tahun 1884 menunjukkan bahwa masyarakat Islam di Ternate, Tidore, Bacan, hingga Kalimantan membaca karya ulama dari Sumatra dan Patani, seperti Abd al-Ra'uf Singkel, Muhammad Arshad al-Banjari, dan Dawud al-Fatani. Kitab seperti *Mir'at al-Ṭullāb*, *Sabīl al-Muhtadīn*, dan *Hidāyat al-Sālikīn* menjadi kurikulum umum Islamisasi di wilayah timur Nusantara.

Dalam seluruh proses ini, Islam menjadi kekuatan pemersatu yang melintasi kerajaan dan komunitas, bukan hanya melalui keyakinan religius, tetapi juga melalui bahasa, jaringan ulama, dan budaya tulisan. Islamisasi Nusantara adalah sebuah jaringan yang menyambungkan Buton ke Ternate, Ternate ke Giri, Giri ke Aceh, Aceh ke Minangkabau, dan Minangkabau ke Kalimantan dan Makassar—semua terikat dalam satu simpul sejarah: umat yang berbagi bahasa, kitab, dan ingatan.

DAFTAR PUSTAKA

Abbas, Irwan, Darmawijaya Bin Idris, dan Mohamad Na'im. "Minang Ulamas And Religious Conversions In South Sulawesi And North Mollucas." *International Journal Of Humanities Education and Social Sciences (IJHESS)* 2, no. 2 (Oktober 2024): 419–29. https://doi.org/10.55227/ijhess.v2i2.254.

Abdullah, Taufik. "Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau." *Indonesia*, no. 2 (1966): 1–24. https://doi.org/10.2307/3350753.

Abdullah, Taufik, Hasan Mu'arif Ambari, Kuntowijoyo, Ahmad Manshur Surya Negara, Moh. Hisyam, dan Ahmad Adabi Darban. *Sejarah Ummat Islam Indonesia*. Disunting oleh Taufik Abdullah. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 1991.

Abubakar, Syukri. "Menelisik Jaringan Ulama dan Islamisasi di Indonesia Timur." PUSTAKA. *Alamtara Institute*, 2 Januari 2021. https://alamtara.co/2021/01/02/menelisik-jaringan-ulama-dan-islamisasi-di-indonesia-timur/.

Adham, D. *Salasilah Kutai*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah, 1981.

A.H. Hill, penerj. *Hikayat Raja Raja Pasai with English Translation*. Singapore: Malaya Publishing House, 1960. http://archive.org/details/hikayat-raja-raja-pasai.

Ahmad Sarji. *The Encyclopedia of Malaysia: The Rulers of Malaysia*. Disunting oleh Abdul Rahim Ramli. Vol. 16. Singapore: Archipelago Press, 2011.

Amal, M. Adnan. *Kepulauan Rempah-rempah: Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2016.

Arifin, Abd Rahman Hamid, dan Siti Masykuroh. "Pasai Muslim Diaspora in the 16th Century on the North Coast of Java." *KnE Social Sciences* 9, no. 12 (April 2024): 158–70. https://doi.org/10.18502/kss.v9i12.15847.

Asnan, Gusti. "Transportation on the West Coast of Sumatra in the Nineteenth Century." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 158, no. 4 (2002): 727–41.

Asnawi, Asnawi. "Respons Kultural Masyarakat Sasak Terhadap Islam." *Ulumuna* 9, no. 1 (Juni 2005): 1. https://doi.org/10.20414/ujis.v9i1.440.

Azmi, Muhammad. "Islamisasi Di Bumi Etam: Transformasi Politik, Agama Dan Budaya Masyarakat Kutai." *Langgong: Jurnal Ilmu Sosial Dan Humaniora* 1, no. 2 (2021): 2. https://doi.org/10.30872/langgong.v1i2.539.

Azra, Azyumardi. *Surau: Pendidikan Islam Tradisi dalam Transisi dan Modernisasi*. Jakarta: Kencana, 2017.

———. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Hawaii: University of Hawaii Press, 2004.

Batuah, Ahmad Datuk, dan Aman Datuk Madjoindo. *Tambo Minangkabau Dan Adatnja*. Djakarta: Dinas Penerbitan Balai Pustaka, 1956.

Bruce, Allan. "Notes on Early Mosques of the Malaysian Peninsula." *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 69, no. 2 (271) (1996): 71–81.

Bruinessen, Martin. *Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu; Comments on a New Collection in the Kitlv Library*. 146, no. 2–3 (Januari 1990): 226–69. https://doi.org/10.1163/22134379-90003218.

Burhanudin, Jajat. "Converting Belief, Connecting People: The Kingdoms and the Dynamics of Islamization in Pre-Colonial Archipelago." *Studia Islamika* 25, no. 2 (Agustus 2018): 2. https://doi.org/10.15408/sdi.v25i2.5682.

———. "The Triumph of Ruler: Islam and Statecraft in Pre-Colonial Malay-Archipelago." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 55, no. 1 (Juni 2017): 211–40. https://doi.org/10.14421/ajis.2017.551.211-240.

Cabaton, Antoine. "Raden Paku, Sunan De Giri (légende Musulmane Javanaise): Texte Malais, Traduction Française Et Notes." *Revue de l'histoire des religions* 54 (1906): 374–400.

Cederroth, Sven. *A Sacred Cloth Religion?: Ceremonies of the Big Feast Among the Wetu Telu Sasak (Lombok, Indonesia)*. Copenhagen: NIAS Press, 1999.

Chambert-Loir, Henri. "Dato' ri Bandang. Légendes de l'islamisation de la région de Célèbes-Sud." *Archipel* 29 (1985): 137–63. https://doi.org/10.3406/arch.1985.2227.

Chaudhuri, K. N. *Trade and Civilisation in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750*. 1st Edition. Cambridge Cambridgeshire ; New York: Cambridge University Press, 1985.

Christomy, Tommy. *Signs of the Wali: Narratives at the Sacred Sites in Pamijahan West Java*. ANU E Press, 2008.

Chrysostomides, Anna Marie. *Ties That Bind: The Role of Family Dynamics in the Islamization of the Central Islamic Lands, 700-900 CE*. Oxford: University of Oxford, 2017.

Cummings, William, ed. "The Gowa chronicle." Dalam *A Chain of Kings: The Makassarese Chronicles of Gowa and Talloq*, 29–82. The Makassarese Chronicles of Gowa and Talloq. Leiden: Brill, 2007. https://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctt1w8h2pg.7.

———, ed. "The Talloq chronicle." Dalam *A Chain of Kings: The Makassarese Chronicles of Gowa and Talloq*, 83–104. The Makassarese Chronicles of Gowa and Talloq. Leiden: Brill, 2007. https://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctt1w8h2pg.8.

De Graaf, H. J. "De Historische Betrouwbaarheid Der Javaanse Overlevering." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 112, no. 1 (1956): 55–73.

———. "De Ondergang Van Giri. 1635—36." Dalam *De regering van Sultan Agung, vorst van Mataram (1613-1645) en die van zijn voorganger Panembahan Séda-ing-Krapjak (1601-1613)*, 23:205–22. Leiden: Brill, 1958. https://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctvbqs60v.15.

De Graaf, H. J., dan Theodore G.Th. Pigeaud. "Geschiedenis Van De Vorstendommen in De Noordkust Distrikten Van Oost-Java in De 16de Eeuw: Gresik-Giri." Dalam *De eerste moslimse vorstendommen op Java*, 69:137–55. Studiën over de staatkundige geschiedenis van de 15de en 16de eeuw. Leiden: Brill, 1974. https://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctvbqs7vc.15.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Sejarah Daerah Nusa Tenggara Timur*. Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1994. https://www.scribd.com/document/796951443/SEJARAH-DAERAH-NUSA-TENGGARA-TIMUR.

Falarti, Maziar Mozaffari. "Hikayat and Malay–Indonesian Conversion Narratives." Dalam *Routledge Handbook of Islam in Southeast Asia*. London and New York: Routledge, 2022.

Fathurahman, Oman. "Female Indonesian Sufis: Shattariya Murids in the 18th and 19th Centuries in Java." *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, no. 11 (April 2018): 40–67.

———. *Tarekat Syattariyah di Minangkabau: Teks dan Konteks*. Prenada Media Group-EFEO-PPIM-KITLV, 2008.

Fathurahman, Oman, Midori Kawashima, dan Labi Riwarung. *The Library of an Islamic Scholar of Mindanao: The Collection of Sheik Muhammad Said bin Imam sa Bayang at the Al-Imam As-Saddiq (A.S.) Library, Marawi City, Philippines: An Annotated Catalogue with Essays*. Institute of Asian, African, and Middle Eastern Studies of Sophia University., 2019.

Fawaid, Achmad, Wening Udasmoro, dan Sri Margana. "Islam Behind the Court Wall: Politics and Aesthetics of Javanese Islam in Babad Tanah Jawi." Atlantis Press, 17 Februari 2022, 76–84. https://doi.org/10.2991/assehr.k.220206.010.

Feener, R. Michael. "Hybridity and the 'Hadhrami Diaspora' in the Indian Ocean Muslim Networks." *Asian Journal of Social Science* 32, no. 3 (2004): 353–72.

Fudhul, Hilful. "Jaringan Ulama Dan Islamisasi Di Indonesia Timur." Islami[Dot] Co, 10 Januari 2020. https://islami.co/jaringan-ulama-dan-islamisasi-di-indonesia-timur/.

Gibb, H. A. R. *The Travels of Ibn Battuta*. New Delhi: GoodWord, 2000.

Graaf, Hermanus Johannes de, dan Theodore Gauthier Th Pigeaud. *Islamic States in Java 1500–1700: A Summary, Bibliography, and Index*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.

Groeneveldt, W.P. *Historical Notes on Indonesia and Malaya: Compiled from Chinese Sources*. Jakarta: Bhratara, 1960.

Gungwu, Wang. "The First Three Rulers of Malacca." Dalam *Admiral Zheng He and Southeast Asia*, disunting oleh Leo Suryadinata, 26–41. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2005.

———. *The Opening of Relations between China and Malacca, 1403-05*. Disunting oleh Leo Suryadinata. Singapore: ISEAS Publishing, 2005. https://doi.org/10.1355/9789814311809-003.

Hall, Kenneth R. "Local and International Trade and Traders in the Straits of Melaka Region: 600-1500." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 47, no. 2 (2004): 213–60.

———. "Trade and Statecraft in Early Southeast Asia." Dalam *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia*, 1–27. Honolulu, Hawaii: University of Hawai'i Press, 1985. https://doi.org/10.2307/j.ctv9zckps.8.

———. "Trade and statecraft in the Western Archipelago at the dawn of the European age." *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 54, no. 1 (239) (1981): 21–47.

Hall, Kenneth R. “Upstream and Downstream Unification in Southeast Asia’s First Islamic Polity: The Changing Sense of Community in the Fifteenth Century ‘Hikayat Raja-Raja Pasai’ Court Chronicle.” *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 44, no. 2 (2001): 198–229.

Hamid, Ahmad Fauzi Abdul. *Islamic Education in Malaysia: The Pre-Independence Era*. Islamic Education in Malaysia. Singapore: S. Rajaratnam School of International Studies, 2010. https://www.jstor.org/stable/resrep05898.5.

Hanna, Willard Anderson, dan Des Alwi. *Turbulent Times Past in Ternate and Tidore*. 1st edition. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1990.

Hasjmy, Ali. *Sejarah Kebudayaan Islam di Indonesia*. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.

Hasyim, Abdul Wahid. “Demak Sultanate: The Fortress of Islamic Greatness in the Middle Ages Java Island.” *Buletin Al-Turas* 27, no. 1 (Januari 2021): 1.

Hill, A. H. “The Coming of Islam to North Sumatra.” *Journal of Southeast Asian History* 4, no. 1 (1963): 6–21.

Iskandar Zakaria, B.A. *Penelitian dan Pengkajian Naskah Kuno Daerah Jambi I*. Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara. Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, t.t.

Katkova, Irina R. “Letters from the Malay Sultanates of the 17th and 18th Centuries: An Unknown Collection in St. Petersburg.” *Itinerario* 43, no. 1 (April 2019): 32–46. https://doi.org/10.1017/S0165115319000044.

Kraan, Alfons Van der. “Selaparang Under Balinese and Dutch Rule: A History of Lombok 1870-1940.” Ph.D. Dissertation, The Australian National University, 1976. https://www.proquest.com/docview/2599048564/abstract/78E19EFA9543C0PQ/1.

Lambourn, Elizabeth. “From Cambay to Samudera-Pasai and Gresik–the export of Gujarati grave memorials to Sumatra and Java in the fifteenth century C.E.” *Indonesia and the Malay World* 31, no. 90 (Juli 2003): 221–84. https://doi.org/10.1080/1363981032000165903.

———. “The Formation of the Batu Aceh Tradition in Fifteenth-Century Samudera-Pasai.” *Indonesia and the Malay World* 32, no. 93 (Juli 2004): 211–48. https://doi.org/10.1080/1363981042000320143.

Macgregor, Ian A. “Notes on the Portuguese in Malaya.” *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 28, no. 2 (170) (1955): 4–47.

Maloni, Ruby. “Gujarat’s Trade with South East Asia (16 Th & 17 Th Centuries).” *Proceedings of the Indian History Congress* 75 (2014): 336–40.

Manopo, Hamri, Donald Qomaindiansyah Tukangi, Almunauwar bin Rusli, Masmedia Pinem, dan Nurman Kholis. *Dinamika Islamisasi di Boolang Mongondow Raya, Sulawesi Utara, Abad ke 17-20*. Jakarta: Litbangdiklat Press, Kementerian Agama, 2020.

Marco Polo. "The Travels of Marco Polo — Volume 1, by Marco Polo and Rustichello of Pisa—A Project Gutenberg eBook." Diterjemahkan oleh Henry Yule. 1903. https://www.gutenberg.org/files/10636/10636-h/10636-h.htm#Ferlec.

Meglio, Rita Rose di. "Arab Trade with Indonesia and te Malay Peninsula from the Eighth to the Sixteenth Century." University of Pennsylvania Press, 1970, 103–35.

Meilink-Roelofsz, M. A. P. "The Commercial Traffic of Malacca at the End of the 15th Century: Its Bearing and Density." Dalam *Asian Trade and European Influence: In the Indonesian Archipelago between 1500 and about 1630*, disunting oleh M. A. P. Meilink-Roelofsz, 60–88. Dordrecht: Springer Netherlands, 1962. https://doi.org/10.1007/978-94-011-8850-0_5.

Milner, A. C. "Islam and Malay Kingship." *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, no. 1 (1981): 46–70.

Milner, Anthony. "Kerajaan Islamization in the Malay World." Dalam *Routledge Handbook of Islam in Southeast Asia*. London and New York: Routledge, 2022.

Moosvi, Shireen. "India's Sea Trade with Iran in Medieval Times." *Proceedings of the Indian History Congress* 70 (2009): 240–50.

Mudlofar;, M. *Babad Giri Kedhaton: Dinasti Giri Kedhaton Dalam Islamisasi di Pesisir Jawa*. Gresik, 2020. Gresik. //catalog.uinsa.ac.id%2Findex.php%3Fp%3Dshow_detail%26id%3D100613.

Nasution, Ismail Fahmi Arrauf, dan Miswari Miswari. "Rekonstruksi Identitas Konflik Kesultanan Peureulak." *Paramita: Historical Studies Journal* 27, no. 2 (September 2017): 2. https://doi.org/10.15294/paramita.v27i2.11159.

Noorduyn, J. "De Islamisering Van Makasar." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 112, no. 3 (1956): 247–66.

Paeni, Mukhlis, Campbell Macknight, dan Muhlis Hadrawi. *The Bugis Chronicle of Bone*. Canberra: ANU Press, 2020. https://doi.org/10.22459/BCB.2020.

Pamungkas, M. Fazil. "Islamisasi di Tanah Ternate." Historia - Majalah Sejarah Populer Pertama di Indonesia, 15 Desember 2020. https://historia.id/agama/articles/islamisasi-di-tanah-ternate-Pdbwl.

Pelras, Christian. *Religion, Tradition and the Dynamics of Islamization in South-Sulawesi*. 29 (1985): 107–35. https://doi.org/10.3406/arch.1985.2226.

Perret, Daniel. “Aceh as a Field for Ancient History Studies.” Dalam *Mapping the Acehnese Past*, disunting oleh R. Michael Feener, Patrick Daly, dan Anthony Reed, 25–38. Leiden: Brill, 2011. https://doi.org/10.1163/9789004253599_003.

Pigeaud, Theodore G. Th., dan H. J. De Graaf. “The Reign of Sultan Agung of Mataram, 1613-1645, and His Predecessor Panembahan Seda-Ing-Krapyak, 1601-1613.” Dalam *Islamic States in Java 1500-1700: Eight Dutch Books and Articles by Dr. H.J. de Graaf*, 35–52. Eight Dutch Books and Articles by Dr. H.J. de Graaf. Leiden: Brill, 1976. https://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctt1w8h12p.6.

Pires, Tomé. *The Suma Oriental of Tomé Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512-1515, and the Book of ... Volume I*. 1 edition. Diterjemahkan oleh Armando Cortesão. London: Hakluyt Society, 1944.

Prinada, Yuda. “Sejarah Giri Kedaton: Kerajaan Ulama Merdeka dari Majapahit.” tirto.id, 15 April 2021. https://tirto.id/sejarah-giri-kedaton-kerajaan-ulama-merdeka-dari-majapahit-gclk.

Qurtuby, Sumanto Al. “The Tao of Islam: Ceng Ho and the Legacy of Chinese Muslims in Pre-Modern Java.” *Studia Islamika* 16, no. 1 (2009): 1. https://doi.org/10.15408/sdi.v16i1.489.

Ras, Johannes Jacobus. *Hikayat Bandjar: A Study in Malay Historiography*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

Reid, Anthony. “Islamization and Christianization in Southeast Asia: The Critical Phase, 1550-1650.” Dalam *Southeast Asia in the Early Modern Era*, 151–79. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2018. https://www.degruyterbrill.com/document/doi/10.7591/9781501732171-010/pdf?licenseType=restricted.

Remmelink, Wim, penerj. *Babad Tanah Jawi, The Chronicle of Java: The Revised Prose Version of C.F. Winter Sr*. Leiden: Leiden University Press, 2022.

Ricci, Ronit. “Islamic Literary Networks in South and Southeast Asia.” *Journal of Islamic Studies* 21, no. 1 (Januari 2010): 1–28. https://doi.org/10.1093/jis/etp084.

Ricklefs, Merle C. *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, c. 1930 to the Present*. Singapore: NUS Press, 2012.

———. *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*. Norwalk: EastBridge, 2006.

Roolvink, R. “The Answer of Pasai.” *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 38, no. 2 (208) (1965): 129–39.

Sabil, Jabbar. "Fiqh and Siyasa Model of Integration: A Study of The Constitution of The Sultanate of Aceh Darussalam." *Legitimasi: Jurnal Hukum Pidana Dan Politik Hukum* 13, no. 1 (Juli 2024): 1. https://doi.org/10.22373/legitimasi.v13i1.23379.

Salleh, Muhammad, penerj. *The Genealogy of Kings: Sulalat al-Salatin*. Singapore: Penguin Random House SEA, 2020.

Sarip, Muhammad. "Akomodasi Islam atas Warisan Budaya Hindu dalam Masyarakat Banjar dan Kutai: Tinjauan Manuskrip Hikayat Banjar dan Salasilah Kutai." Conf. paper presented pada International Symposium, Jakarta. *Cosmopolitanism of Islam Nusantara: Spiritual Traces and Intellectual Networks on the Spice Route*, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia dan Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia, 1 Januari 2022. https://www.academia.edu/79928455/Akomodasi_Islam_atas_Warisan_Budaya_Hindu_dalam_Masyarakat_Banjar_dan_Kutai_Tinjauan_Manuskrip_Hikayat_Banjar_dan_Salasilah_Kutai.

Setyaningrum, Puspasari. "Sunan Giri: Nama Asli, Silsilah, Wilayah dan Cara Dakwah Halaman all." KOMPAS.com, 1 September 2022. https://regional.kompas.com/read/2022/09/01/170421378/sunan-giri-nama-asli-silsilah-wilayah-dan-cara-dakwah.

Sewang, Ahmad M. *Islamisasi Kerajaan Gowa Abad XVI sampai Abad XVII: abad XVI sampai abad XVII*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005.

Sianipar, Hot Marangkup Tumpal, Abednego Andhana Prakosajaya, dan Ayu Nur Widiyastuti. "Islamisasi Kerajaan-Kerajaan Bugis Oleh Kerajaan Gowa-Tallo Melalui Musu' Selleng Pada Abad Ke-16 M." *Jurnal Penelitian Pendidikan Sejarah UHO* 5, no. 4 (Desember 2020): 4. https://doi.org/10.36709/jpps.v5i4.14943.

Sila, Muhammad Adlin. "The Lontara': The Bugis-Makassar Manuscripts and their Histories." Dalam *Maudu'*, 27–40. A Way of Union with God. Canberra: ANU Press, 2015. https://www.jstor.org/stable/j.ctt19893ms.10.

Supomo, S. "Indic Transformation: The Sanskritization of Jawa and the Javanization of the Bharata." Dalam *The Austronesians: Historical and Comparative Perspectives*, disunting oleh Peter Bellwood, James J. Fox, dan Darrell Tryon, 309–32. Historical and Comparative Perspectives. Canberra: ANU Press, 2006. https://www.jstor.org/stable/j.ctt2jbjx1.18.

Sutherland, Heather. "The Makassar Malays: Adaptation and Identity, c. 1660-1790." *Journal of Southeast Asian Studies* 32, no. 3 (2001): 397–421.

Sweeney, P. L. Amin. "The Connection between the Hikayat Raja2 Pasai and the Sejarah Melayu." *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 40, no. 2 (212) (1967): 94–105.

Sya'ban, A. Ginanjar. "Manuskrip Kesultanan Ternate Zaman Wali Sanga (928 H/ 1522 M)." *Nusantara Institute*, 31 Maret 2019. https://www.nusantarainstitute.com/manuskrip-kesultanan-ternate-zaman-wali-sanga-928-h-1522-m/.

Teeuw, A., dan D. K. Wyatt. *Hikayat Patani the Story of Patani*. Dordrecht: Springer, 1970.

Thomson, J. T. "Marco Polo's Six Kingdoms or Cities in Java Minor, Identified in Translations from the Ancient Malay Annals." *Proceedings of the Royal Geographical Society of London* 20, no. 3 (1875): 215–24. https://doi.org/10.2307/1799765.

Tjandrasasmita, Uka. *Indonesia dalam Arus Sejarah: Kedatangan dan Peradaban Islam*. Disunting oleh Azyumardi Azra dan Jajat Burhanuddin. Bandung: PT Ichtiar Baru van Hoeve dan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2012.

———. *Pertumbuhan dan Perkembangan Kota-Kota Muslim di Indonesia dari Abad XIII Sampai XVIII Masehi*. Jakarta: Menara Kudus, 2000.

Tun Seri Lanang. *The Genealogy of Kings (Sulalatus Salatin)*. Singapore: Penguin Random House SEA, 2023. https://www.penguin.sg/book/the-genealogy-of-kings-sulalatus-salatin/.

Turnbull, C. M. *A History of Modern Singapore, 1819-2005*. Singapore: NUS Press, 2009.

Van Bruinessen, Martin. "Najmuddin al-Kubra, Jumadil Kubra and Jamaluddin al-Akbar: Traces of Kubrawiyya Influence in Early Indonesian Islam." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 150, no. 2 (1994): 305–29.

Van Dijk, Kees. "Dakwah and Indigenous Culture: The Dissemination of Islam." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 154, no. 2 (1998): 218–35.

Villiers, John. "Aceh, Melaka and the 'Hystoria dos cercos de Malaca' of Jorge de Lemos." *Portuguese Studies* 17 (2001): 75–85.

Wain, Alexander. "China and the Rise of Islam on Java." Dalam *Islamisation: Comparative Perspectives from History*, 419–43. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017. https://www.degruyterbrill.com/document/doi/10.1515/9781474417136-024/pdf?licenseType=restricted.

Wake, Christopher H. "Malacca's Early Kings and the Reception of Islam." *Journal of Southeast Asian History* 5, no. 2 (1964): 104–28.

Watt, Katherine. "Thomas Walker Arnold and the Re-Evaluation of Islam, 1864-1930." *Modern Asian Studies* 36, no. 1 (Februari 2002): 1–98. https://doi.org/10.1017/S0026749X02001014.

Wey, Adam Leong Kok, dan Abdul Latif and Harun. "Grand strategy of the Malacca Sultanate, 1400–1511." *Comparative Strategy* 37, no. 1 (Januari 2018): 49–55. https://doi.org/10.1080/01495933.2017.1419726.

Widodo, Dukut Iman. *Grissee Tempo Doeloe*. Gresik: Pemerintah Kabupaten Gresik, 2004.

Wieringa, Edwin. "Structure and Function of the Salasilah Kutai, a Malay Dynastic Myth from East Kalimantan." *Saeculum* 49, no. 2 (Desember 1998): 316–26. https://doi.org/10.7788/saeculum.1998.49.2.316.

Wilkinson, R. J. "The Malacca Sultanate." *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, no. 61 (1912): 67–71.

Winstedt, R. O. "A History of Malay Literature." *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 17, no. 3 (135) (1940): i–243.

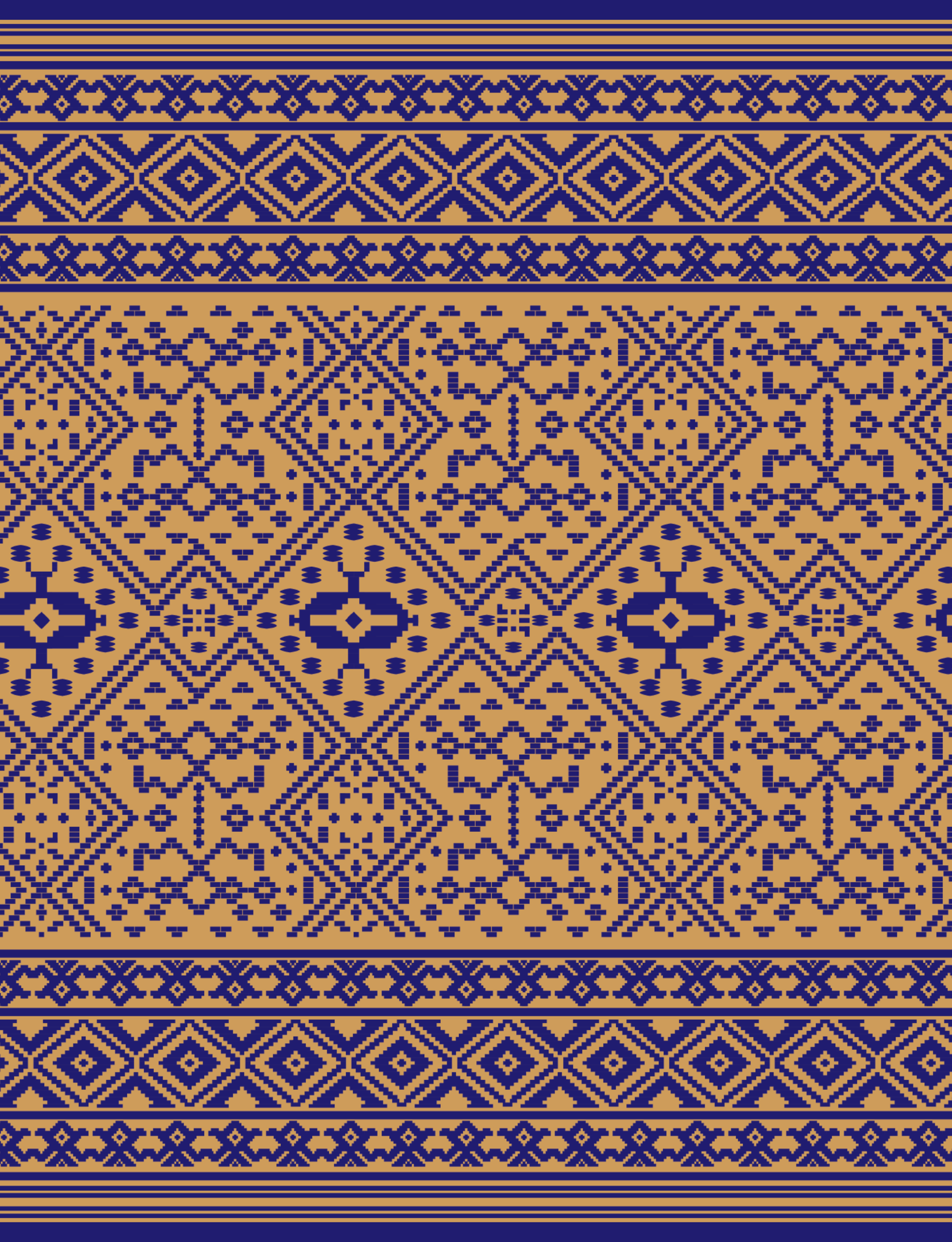
———. "The Malay Founder of Medieval Malacca." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 12, no. 3/4 (1948): 726–29.

Winstedt, R. O., dan P.E. De Josselin De Jong. "The Maritime Laws of Malacca." *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 29, no. 3 (175) (1956): 22–59.

Wolters, O. W. *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*. Revised edition. Ithaca, N.Y: Southeast Asia Program Publications, 1999.

Z.j. Manusama dan Ch.f. Van Fraassen. *Historie En Sociale Structuur Van Hitu Tot Het Midden Der Zeventiende Eeuw*. Utrecht: Landelijk Steunpunt Educatie Molukkers, 2004. https://rozet.nl/catalogus/615634/.

Zuhdi, Susanto. *Sejarah Buton Yang Terabaikan: Labu Rope Labu Wana*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra, 2018. https://www.gramedia.com/products/sejarah-buton-yang-terabaikan-labu-rope-labu-wana-edisi-revisi.



BAB V

PERKEMBANGAN PERDAGANGAN

Menyusul pembentukan komunitas awal Muslim di Nusantara, yang telah dikemukakan pada bab sebelumnya, dinamika perdagangan menjadi satu poin menentukan untuk dibahas, sejalan perannya yang sentral dalam menentukan perkembangan kerajaan-kerajaan Islam. Di bab ini, perkembangan perdagangan pada kurun abad ke-13 hingga ke-16 M akan dibahas seiring dengan kemajuan pelayaran, jaringan maritim antar-pelabuhan, dan penyebaran agama Islam. Perdagangan menjadi medium penting dalam transformasi ekonomi dan budaya. Secara sistematis, pembahasan ini diawali dengan penelusuran berbagai jenis komoditas niaga, barang-barang yang diekspor ke pasar regional dan internasional maupun komoditas yang masuk ke Nusantara, disusul sistem transaksi dagang dalam jaringan kota-kota pelabuhan Islam dengan menggunakan mata uang atau sistem barter. Sistem *commenda* (kemitraan) menjadi satu ciri penting dalam perdagangan ini, di mana para pemilik modal menitipkan modal mereka kepada nakhoda dan pedagang keliling, yang menghantarkan syahbandar berperan sangat penting dalam mengatur lalu lintas niaga, tarif pelabuhan, dan komunikasi dengan pedagang asing.

Kemajuan perdagangan maritim juga telah mendorong para penguasa Muslim menciptakan berbagai regulasi untuk memastikan bahwa aktivitas pelayaran, pelabuhan, dan perdagangan berjalan lancar dan aman. Hal ini dibuktikan dengan lahirnya sejumlah naskah berisi kodifikasi peraturan kerajaan seperti *Undang-undang Melaka* dan *Undang-undang Laut Melaka*, keduanya terkait kerajaan

Malaka pada abad ke-15 M, *Hukum Laut Amanna Gappa* di Wajo, sekutu kerajaan Gowa-Tallo pada abad ke-17 M, dan *Undang-undang Bandar Bima.* Juga dibahas dalam kaitan ini perkembangan teknologi perkapalan Nusantara yang memungkinkan pelayaran dan perdagangan berlangsung dengan baik. Perahu lesung dan perahu papan diciptakan untuk merespons kebutuhan pelayaran niaga. Dengan demikian, kodifikasi aturan kerajaan ini menjadi bukti dari asumsi umum bahwa perdagangan maritim tidak semata-mata dijelaskan dalam terma-terma ekonomi, tapi juga pengayaan budaya.

A. KOMODITAS PERDAGANGAN

Bab ini diawali dengan penelusuran berbagai jenis komoditas niaga, dari segi barang-barang yang diekspor ke pasar regional dan internasional maupun komoditas yang masuk ke Nusantara. Rempah-rempah jenis cengkih, pala, dan lada merupakan komoditas utama ekspor, sementara kain, logam mulia, dan keramik mendominasi komoditas impor dari Asia Selatan dan Timur.

1. Komoditas Ekspor

Sejarawan Anthony Reid, dalam karya monumentalnya *Asia Tenggara Pada Kurun Niaga* (2 jilid), menulis bahwa komoditas ekspor utama Asia Tenggara yang berasal dari Nusantara adalah cengkih, pala, dan lada. Dua komoditas yang disebut pertama hingga awal abad ke-16 M seperti ditulis oleh Tomé Pires dalam *Suma Oriental*, hanya tumbuh di Maloko (sekarang Maluku Utara) dan Wanda (Kepulauan Banda). Sumber Cina dari masa *Dinasti Sung* (960-1279) menyebutkan berbagai jenis komoditas yang diekspor dari pelabuhan-pelabuhan Jawa, yaitu beras, lada, kayu cendana, cengkih, pala, damar, dan kapur barus. Dari semua itu diketahui bahwa asal cengkih dan pala dari Indonesia timur. Komoditas itu terutama diekspor ke Cina. Sebaliknya, komoditas dari Cina yang dibawa ke pelabuhan-pelabuhan di Jawa berupa barang-barang mewah terutama keramik dan kain sutera. Pertukaran ini semakin

mapan setelah abad ke-11 M.[1] Sumber Cina *Daoyi zhilu* karya Wang Dayuan (1350) menyebut Maluku dengan istilah "Wenlaogu". Negeri itu menghasilkan rempah-rempah dan penduduknya mengonsumsi sagu. Pulau Tidoe (*Yixi* atau *Yiqi*) menjadi tempat perdagangan orang-orang Cina. Untuk mendapatkan rempah-rempah, para pedagang Cina menukarnya dengan keramik dan kain sutera.[2]

Pada abad ke-14 M, menurut sumber-sumber Cina, Maluku dikenal sebagai wilayah kaya dengan hasil bumi yang sangat terkenal, yaitu cengkih. Pada musim hujan, bunga cengkih banyak yang jatuh ke tanah, dan baunya harum semerbak. Jumlahnya begitu melimpah sehingga penduduk tidak mampu mengumpulkan semuanya. Para pemimpin selalu menyimpan sejumlah besar rempah untuk dijual kepada kapal dagang Cina yang datang ke Maluku. Sumber tersebut menegaskan bahwa itulah negara di lautan timur yang menghasilkan cengkih.[3] Kedatangan kapal-kapal Cina juga dicatat oleh Antonio Galvao, kapitan Portugis di Ternate pada 1536–1539, yang menyatakan bahwa: "*Ship and junks coming to the Moluccas by the Borneo route were the first to be seen in these islands, and they always came from that direction*."[4]

Sejak kehadiran kapal-kapal Portugis di Ternate, berita mengenai Maluku sebagai penghasil cengkih semakin tersebar luas, antara lain melalui catatan Tomé Pires (1512-1515). Dalam catatan itu disebutkan bahwa Maluku (*Maluqo*) menghasilkan banyak cengkih. Maluku terdiri atas lima pulau utama yaitu: Ternate, Tidore (*Tidora*), Moti (*Motei*), Makian (*Maqujem*), dan Bacan (*Pacham*). Selain itu, cengkih liar dalam jumlah besar ditemukan di pelabuhan Jailolo

---

1 Supratikno Rahardjo, *Peradaban Jawa: Dari Mataram Kuno Sampai Majapahit Akhir* (Depok: Komunitas Bambu, 2011), 292.

2 Abd Rahman Hamid, *Sejarah Maritim Indonesia* (Yogyakarta: Ombak, 2018), 165–66; Roderich Ptak, "The Northern Trade Route to the Spice Islands: South China Sea-Sulu Zone-North Moluccas (14th to Early 16th Century)," *Archipel* 43, no. 1 (1992): 29.

3 Willem Pieter Groeneveldt, *Nusantara Dalam Catatan Tionghoa* (Depok: Komunitas Bambu, 2009), 165–66.

4 Ptak, "The Northern Trade Route to the Spice Islands: South China Sea-Sulu Zone-North Moluccas (14th to Early 16th Century)," 32.

(*Bato Chyna*). Lima pulau tersebut menghasilkan sekitar 6.000 bahar cengkih setiap tahun dan kadang mencapai 1.000 bahar.[5]

Pulau Ternate menghasilkan 150 bahar cengkih. Dua sampai tiga kapal bisa singgah di pelabuhannya. Sultan Ternate, Ben Acorola (Bayanullah atau Sirullah), menguasai setengah pulau Moti sebagai tempat untuk mendapat bahan makanan. Ternate mendapatkan banyak bahan besi dari Kepulauan Banggai dalam bentuk kampak, pedang, dan pisau. Dari sini juga dapat diperoleh banyak beo dari Kepulauan Morotai dan beo putih dari Pulau Seram. Pulau Tidore menghasilkan 1.400 bahar setiap tahun. Tidak ada pelabuhan tempat kapal bisa singgah di sana. Rajanya, Almancor, memiliki 80 perahu. Setengah dari pulau Moti dikuasai Raja Tidore, sebagai tempat mengambil bahan makanan seperti beras, daging, dan ikan. Moti menghasilkan 1.200 bahar cengkih setiap tahun. Cengkih dari Moti dibawa dengan perahu ke pelabuhan Makian. Pulau Makian sendiri menghasilkan 1.500 bahar cengkih setiap tahun. Di pulau ini terdapat pelabuhan yang sangat bagus, tempat di mana jung-jung mengangkut cengkih yang didatangkan dari seluruh bagian kepulauan Maluku, kecuali Ternate. Makian memiliki perahu lebih banyak dari Tidore, yakni sekitar 130 perahu. Sementara itu, pulau Bacan yang memiliki banyak perahu dibandingkan raja-raja lain di Maluku, dari 10 hingga 12 pulaunya hanya ada satu pulau yang menghasilkan cengkih yakni Bacan. Pulau ini setiap tahun menghasilkan cengkih sebanyak 500 bahar. Terakhir, pulau Jailolo, lebih besar dari semua pulau sebelumnya, memiliki sebuah pelabuhan bernama Jailolo. Sebagian pulau ini menghasilkan banyak cengkih liar.

Kalau cengkih dari Maluku, maka buah pala hanya tumbuh di Kepulauan Banda. Pohon ini mulai dipanen saat berusia antara 7 sampai 9 tahun. Setelah mencapai usia 25 tahun, pohon pala akan berproduksi maksimal. Pohon ini dapat tumbuh hingga

5 Tomé Pires, *Suma Oriental Perjalanan Dari Laut Merah Ke Cina & Buku Francisco Rodrigues* (Yogyakarta: Ombak, 2014), 295–297.

ketinggian 20 meter dan dapat berusia ratusan tahun. Setelah dipanen dan dipisahkan dari fuli, biji pala dijemur sampai kering. Lama waktu pengeringan buah pala antara 6 sampai 8 minggu. Ketika pala kering, biji dalam pala menyusut sehingga akan berguncang saat biji pala digoyangkan. Setelah kering, cangkang biji akan pecah dan menghasilkan bagian dalam biji yang dikenal sebagai pala. Biji pala dibungkus oleh bunga pala atau fuli. Daun pala berbentuk elips, sedangkan buahnya agak lonjong. Buah pala berwarna kuning, berdaging, dan memiliki aroma khas. Saat kulit buah matang, dagingnya terbuka sehingga biji yang dibungkus fuli berwarna merah terlihat jelas. Setiap buah pala hanya menghasilkan satu biji berwarna coklat. Bagian pohon pala yang biasanya dipanen adalah biji dan fuli, dengan nilai ekonomis fuli lebih tinggi dibanding biji pala.[6]

Setiap tahun, pedagang Jawa dan Melayu datang ke Kepulauan Banda membawa kain, setelah sebelumnya singgah di Jawa. Di daerah terakhir ini, mereka menjual kain-kain terbaik untuk memperoleh uang tunai dan benda-benda lain yang kualitasnya lebih rendah. Setelah itu, mereka berlayar ke Sumbawa dan Bima, di mana mereka menjual barang-barang yang diperoleh dari Jawa. Di kedua pulau tersebut, mereka membeli kain yang sangat diminati oleh penduduk Banda. Sebagai ganti barang-barang itu serta uang tunai dari Jawa, mereka membeli pala. Penduduk Banda sangat senang memperoleh kain-kain tersebut.[7]

Kepulauan Banda (Bandam) terdiri atas enam pulau utama, yaitu Banda, Neira, Ai, Run, dan Rozengain, yang menghasilkan pala, sedangkan pulau lainnya merupakan gunung berapi. Pulau Banda memiliki empat pelabuhan, yaitu Selamon (*Calamom*), Olutatatam, Lontar (*Bomtar*), dan Kompber (*Comber*). Setiap tahun, pulau ini

6 D. Marihandono and B. Kanumoyoso, *Rempah, Jalur Rempah, Dan Dinamika Masyarakat Nusantara* (Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2016), 12–14.

7 Tomé Pires, *Suma Oriental Perjalanan Dari Laut Merah Ke Cina & Buku Francisco Rodrigues*, 287.

menghasilkan sekitar 500 hingga 600 bahar fuli, sementara buah pala mencapai 6.000 sampai 7.000 bahar. Sebelum kedatangan orang Portugis, Banda mampu menghasilkan pala hingga 1.000 bahar fuli. Pulau Neira juga menghasilkan pala dan memiliki pelabuhan Neira, tempat orang-orang Jawa berlabuh. Tiga pulau lainnya—Ai (*Aee*), Run (*Rud*), dan Rozengain (*Bomcagy*, sekarang Pulau Hatta)—tidak memiliki pelabuhan, sehingga penduduknya harus membawa pala ke Pulau Banda.[8]

Menurut Pires, setelah kedatangan kapal-kapal Portugis, penduduk Banda membeli kain berkualitas dalam jumlah besar dengan harga murah. Pedagang Portugis membawa berbagai jenis kain, antara lain *sinabaff*, kain putih berkualitas dari Bengal, serta kain dari Benuaquelim (Narsinga) seperti *enrolados* besar, *ladrilho* baik yang sedang maupun kecil, *topetins*, dan berbagai jenis kain dari Gujarat. Barang yang paling diminati oleh penduduk setempat adalah kain Gujarat, yaitu bretangi merah dan hitam, *cacuto*, maindi putih dan hitam, kain *coracone*, serta *patola*, diikuti kain dari Bengal dan Benuaquelim. Orang-orang dari luar Banda juga datang untuk membeli kain tersebut. Selain itu, Banda memiliki gading gajah dan emas yang didatangkan dari pulau-pulau lain untuk dijual kepada pedagang asing.

Kepulauan Banda tidak menghasilkan bahan makanan, sehingga harus didatangkan dari pulau-pulau sekitarnya. Jung-jung dari Bima membawa beras dan bahan lain untuk dimakan. Para pedagang membawa sagu dari pulau-pulau sekitar Banda, kemudian digunakannya sebagai uang. Burung *beo nore* (nuri) didatangkan dari Papua. Jenis burung yang paling bernilai di antara burung-burung lain berasal dari Kepulauan Aru (Daru) yang dikenal sebagai burung dari surga (*passaras de deus*). Orang-orang Turki dan Persia menggunakan burung ini untuk pamer, kata Pires.[9]

---

8 Tomé Pires, *Suma Oriental Perjalanan Dari Laut Merah Ke Cina & Buku Francisco Rodrigues*, 286–287.

9 Tomé Pires, *Suma Oriental Perjalanan Dari Laut Merah Ke Cina & Buku Francisco Rodrigues*, 291–292.

Selain di Maluku Utara, cengkih juga dihasilkan di Maluku Selatan, terutama Pulau Seram dan pulau-pulau kecil sekitarnya. Sejak tahun 1475 M, penduduk Seram membuat kebun-kebun cengkih secara teratur, walaupun dalam ukuran kecil. Mereka harus sabar, karena pohon itu perlu waktu lama sebelum menghasilkan buah. Sebelum berbuah dibutuhkan penanganan yang terus menerus dan teratur. Setelah bunga cengkih matang dan siap dipanen, maka diadakan pesta besar-besaran. Menurut Rumphius, para petani cengkih amat ceroboh saat panen sehingga banyak cabang pohon patah atau rusak dan butuh waktu 6 sampai 7 tahun untuk pulih kembali. Namun demikian, cengkih di Seram cukup banyak.[10]

Penduduk Kambelo dari Hoamoal berlayar dengan perahu *korakora* ke Bacan mengambil bibit cengkih lalu ditanam di perkebunan yang teratur dan skala besar. Hasilnya, 50 hingga 60 tahun kemudian seluruh jazirah Hoamoal sudah dipenuhi ribuan pohon cengkih. Ketika orang Belanda tiba pada tahun 1600, penduduk Hoamoal dengan bangga memperlihatkan kebun-kebun cengkih mereka yang berbuah lebat. Setengah abad kemudian, pohon-pohon itu sangat tinggi dan besar sehingga perlu dua sampai tiga orang untuk memeluk pohonnya. Ketika pedagang Belanda datang ke sana, penduduk sudah memetik cengkih sebanyak 550 pon (sekitar 225 kg) setiap pohon.

Cengkih di Pulau Ambon berasal dari Wae Putih, suatu tempat yang berseberangan dengan jazirah Hoamoal, sekitar awal abad ke-16 M. Bibitnya dibawa dan dikembangkan di Hitu. Ketika orang Portugis tiba di Ambon tahun 1520 M, belum ada cengkih di sana. Mereka hanya singgah di sana untuk mengambil perbekalan segar dan air minum, kemudian melanjutkan perjalanan ke Maluku utara untuk mendapatkan cengkih dari Ternate dan Tidore.[11]

---

10 Hermanus Johannes de Graaf, *De Geschiedenis van Ambon En de Zuid-Molukken* (Uitgeverij T. Wever B.V - Franeker, 1977), 17–18.

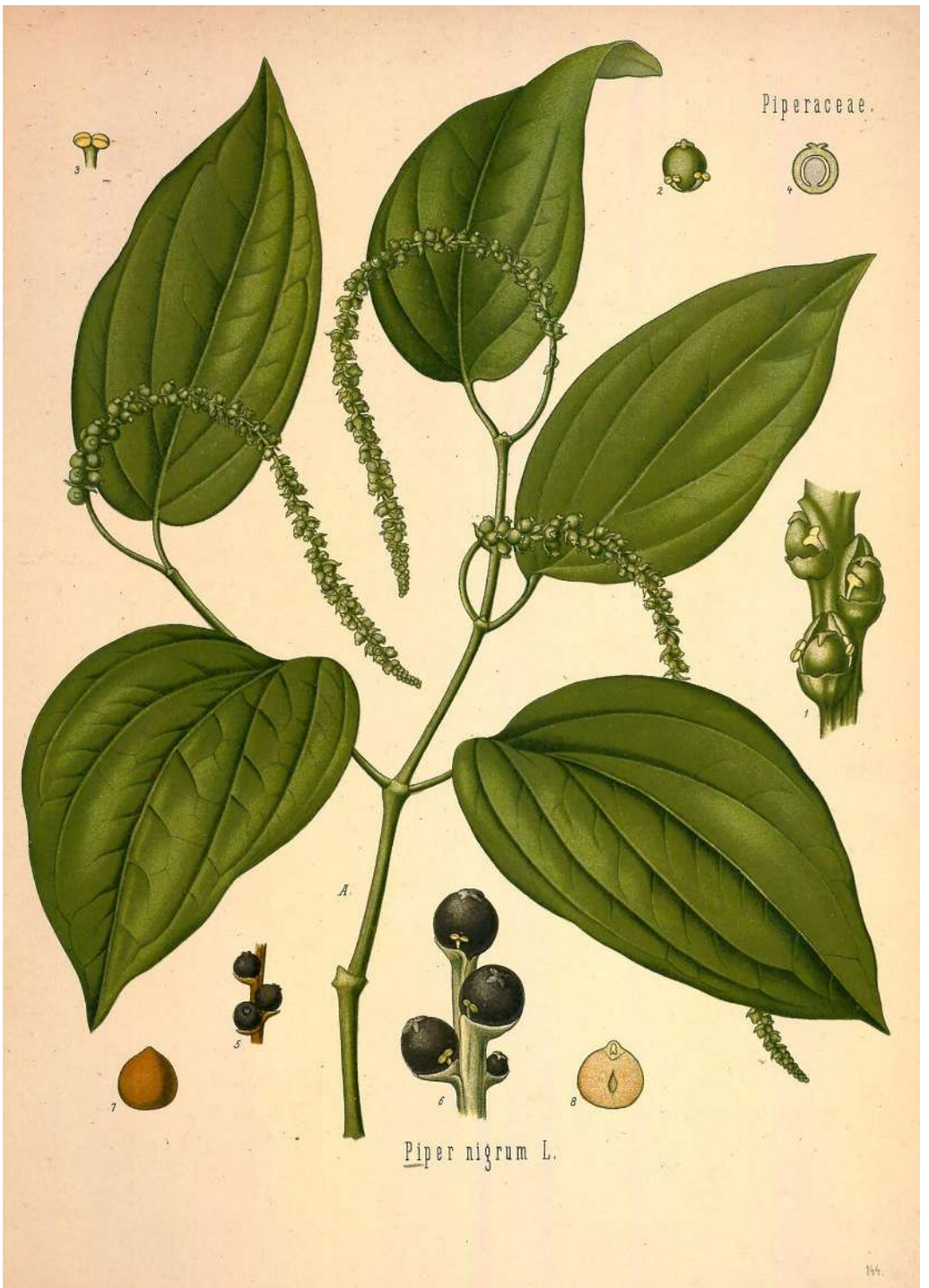
11 J Keuning, *Sejarah Ambon Sampai Pada Akhir Abad Ke-17* (Jakarta: Bhratara, 1973), 15; Graaf, *De Geschiedenis van Ambon En de Zuid-Molukken*, 19–20.

Keterangan tersebut menunjukkan bahwa budidaya cengkih di Hoamual (Pulau Seram) lebih awal dari Pulau Ambon. Itulah sebabnya jumlah produksi cengkih di Hoamual lebih banyak dari semua daerah di Maluku Selatan. Pada tahun 162, jumlah produksi cengkih di Hoamual mencapai 44 persen dari total produksi 400.000 *pond* dan pada tahun 1647 M mencapai 30 persen dari total 500.000 *pond*. Produksi cengkih di Hitu berada pada posisi kedua, masing-masing 29 persen dan 24 persen pada tahun tersebut.[12]

Komoditas ekspor utama yang ketiga adalah lada (*piper nigrum*). Awalnya, tanaman rambat ini berasal Kerala pantai Malabar yang dibawa oleh para pedagang India ke Sumatera Utama yakni Samudera Pasai dan Pidie, kemudian ditanam lagi di pedalaman Minangkabau, Sumatera Selatan, Jawa Barat, dan Kalimantan Selatan antara abad ke-15 sampai ke-17 M.[13] Lada biasanya ditanam bersama pohon dadap yang mengarahkan tunas lada. Di Lampung, penanaman lada sering menggunakan pohon lain (di Batavia disebut *selodong*) yang berduri pendek tetapi sangat tajam di batangnya sehingga tunas lada mudah dilindungi dan menempel tanpa ikatan. Jarak antar pohon lada sekitar 2 ½ sampai 4 kaki. Setelah tunas lada selama setahun tumbuh di sepanjang batang dadap, yang diikat dengan tali ijuk, kadang dilepaskan kembali dengan hati-hati lalu diletakkan di tanah. Orang bisa menyianginya sementara dengan hati-hati agar tidak teriris sampai beberapa bulan kembali dilingkari dan diikat sepanjang batang dadap. Tunasnya berbuah dalam jumlah kecil pada tahun ketiga. Pada tahun ketujuh, buah lada sudah sangat matang sehingga kadang mencapai berat 5 kati, yang mengandung kesuburan sampai usia 10 tahun. Setelah itu,

12 Gerrit Knaap, *Kruidnagelen En Christenen: De Verenigde Oostindische Compagnie En de Bevolking van Ambon, 1656-1696* (Brill, 2004), 295–299.

13 Abd Rahman Hamid, "Jalur Rempah Dan Islamisasi Nusantara: Jaringan Samudera Pasai Abad XIII-XVI," *Masyarakat Dan Budaya* 23, no. 3 (2021): 272, https://doi.org/10.14203/jmb.v23i3.1065; Anthony Reid, *Dari Ekspansi Hingga Krisis: Jaringan Perdagangan Global Asia Tenggara 1450-1680* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999), 9.



Gambar 5.1 Plat botani Piper nigrum (lada). Sumber: Köhler's Medizinal-Pflanzen in naturgetreuen Abbildungen mit kurz erläuterndem Texte

buah lada mulai berkurang sampai usia 16 tahun, kendati ia bisa bertahan sampai usia 20 tahun.[14]

Lampung merupakan sumber utama lada bagi Kesultanan Banten. Sekitar 90 persen lada Banten didatangkan dari Lampung.[15] Untuk memperoleh lada dari Lampung, Sultan Banten mewajibkan setiap pria lokal yang sudah menikah menanam 1.000 pohon dan yang belum menikah 500 pohon. Untuk mengontrol distribusi lada, Sultan menugaskan empat pejabat yang disebut *jinjem* di Menggala, Semangka, Seputih, dan Teluk Betung untuk memastikan penduduk merawat lada dan tidak dijual kepada pedagang lain. Penduduk Lampung wajib menjual semua lada kepada Sultan Banten dengan harga yang sudah ditentukan dan sangat rendah.[16] Sultan Banten memerintahkan pemimpin Lampung mengawasi penduduk agar giat menanam lada. Jika perintah itu tidak dipenuhi, mereka dipanggil ke keraton Banten untuk diminta pertanggungjawaban.[17]

Sultan Banten menggunakan pendekatan kultural untuk mendapatkan banyak lada, yakni dengan memberikan sejumlah gelar kepada orang Lampung yaitu: *pangeran, kyai arya, tumenggung,* dan *ngabehi*. Gelar yang diperoleh sangat tergantung pada jumlah lada yang diberikan kepada Sultan Banten yaitu: 15 pikul untuk *pangeran*, 10 pikul untuk *kyai arya*, 9 pikul untuk *tumenggung*, dan 8 pikul untuk *ngabehi*.[18] Gelar *tumenggung* dan *ngabehi* kemudian dihapus karena kurang disenangi. Orang Lampung lebih memilih gelar pangeran. Untuk mendapatkan gelar dan kedudukan dalam adat Lampung, seseorang harus membayar kepada penyimbang

---

14 TNI, "Over de Landbouw-Produkten Der Lampongs," *TNI* 24, no. 2 (1862): 146–147.

15 Claude Guillot, *Banten Sejarah Dan Peradaban Abad X – XVII* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2008), 204.

16 H. D. Canne, "Bijdrage Tot de Geschiedenis Der Lampong," *TBG* 2 (1862): 514; TNI, "Over de Landbouw-Produkten Der Lampongs," 170–71.

17 Johan Talens, "Het Sultanaan Banten En de VOC: Circa 1680-1720," in *Hof En Handel: Aziatische Vorsten En de VOC*, ed. Elsbeth Locher-Scholten and Peter Rietbergen (Leiden: KITLV Uitgeverij, 2004), 117.

18 TNI, "Blik Op de Lampongsche Distrikten En Hunne Bevolking," *TNI* XXIV (1862): 150.

megou (kepala marga). Pendek kata, gelar dapat diberikan kepada siapa saja yang bisa memberikan lada kepada Sultan Banten.[19]

2. Komoditas Impor

Barang-barang dagangan dari Cina yang biasa diimpor ke pelabuhan Malaka antara lain adalah kesturi, *rhubarb* (sejenis sayuran obat), kapur barus, mutiara, emas, perak, berbagai jenis sutra (baik kasar maupun tenun), serta produk-produk pabrikan bernilai tinggi seperti kain katun, satin, brokat, tawas, sendawa, belerang, tembaga, besi, dan peralatan rumah tangga dari tembaga. Di antara semua komoditas tersebut, barang-barang porselin dan tembikar seperti piring, cangkir, serta pinggan mangkuk, menjadi produk impor yang paling banyak didatangkan. Barang-barang ini tidak hanya diperdagangkan di Malaka, tetapi juga di berbagai pusat perdagangan dan kerajaan di Nusantara.

Di pasar Banten, pedagang Cina menjual aneka barang mewah, yaitu sutra berwarna indah, laken, beludru, satin, benang emas, piring porselin, taplak meja bermotif, bejana dan panci tembaga berbagai ukuran, serta barang-barang kecil seperti cermin, sisir, kacamata, kipas angin, dan payung. Selain itu, tersedia pula sarung pedang berlapis lak, akar-akaran dari Cina, dan aneka hasil kerajinan buatan lokal. Di Aceh, orang Cina memperdagangkan perabot rumah tangga seperti peti, lemari, laci, dan berbagai alat permainan. Di toko dan warung milik pedagang Cina, barang-barang pecah belah dari porselin juga banyak dijual. Di kawasan situs Surosowan Banten ditemukan banyak pecahan keramik, seperti piring, pinggan, baskom, dan botol, yang berasal dari Cina abad ke-16 M dan ke-17 M, serta dari Jepang. Selain itu, ditemukan pula keramik dari Eropa, termasuk dari Belanda, Jerman, dan Inggris, yang menunjukkan luasnya jaringan perdagangan internasional Banten.[20]

---

19 Maria Julia, *Kebudayaan Orang Menggala* (Jakarta: UI Press, 1993), 19; J. E. Kohler, "Bijdrage Tot de Kennis Der Geschiedenis van de Lampongs," *TNI* III, no. New Series (1874): 125.

20 Uka Tjandrasasmita, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Kota-Kota Muslim Di Indonesia Dari Abad XIII Sampai XVIII Masehi*, Kudus: Menara Kudus, 2000,

Pedagang India juga memiliki peran penting dalam perdagangan di pasar-pasar Banten. Mereka membuka warung-warung untuk menjual berbagai barang mewah yang dibawa dari Cambay, seperti produk dari bahan kaca, gading, dan permata. Komoditas utama dari Gujarat adalah tekstil, dengan jenis yang sangat beragam yakni sekitar dua puluh macam. Tekstil Gujarat menjadi barang dagangan utama yang dipertukarkan dengan rempah-rempah dari Nusantara. Ke Aceh, para pedagang Gujarat membawa berbagai jenis bahan pakaian dari katun, pakaian bergambar, selimut tebal, dan permadani.

Pedagang dari Malabar dan Koromandel berdagang di Aceh. Mereka membawa barang-barang seperti mentega dan minyak yang dikemas dalam guci, kain *salapoore* yakni sejenis pakaian berwarna putih dan biru, kain bergambar (*chint*) indah dari Masulipatan, pakaian tenun campuran benang perak, karpet, bantal, serta kain pintado (pakaian bermotif). Selain itu, mereka juga memperdagangkan baja dan budak belian. Pedagang Benggala juga meramaikan perdagangan di pelabuhan-pelabuhan Aceh, Malaka, Banten, dan Pasai. Mereka menjual berbagai jenis pakaian sutra, sapu tangan (orromal), serta kain dengan kualitas kasar maupun halus.[21]

Produk perdagangan utama India ialah kain katun Koromandel dan Gujarat. Pada tahun 1603 M, VOC membeli 1.832 kodi kain dari Koromandel dan 466 kodi kain dari Gujarat. Dalam tahun itu, tercatat pula 1/8 dari kesuluruhan perdagangan kain di Nusantara dilakukan oleh pedagang dari Holandia dan Zeeland. Pada tahun 1619, VOC membutuhkan modal 25.000 *pound* dan tahun 1621 M sebesar 42.000 *pound* untuk pembelian kain-kain Koromandel. Kemudian, pada tahun 1623 M perlu modal 42.000 hingga 48.000 *pound* untuk membeli kain Koromandel dan Gujarat. Pada tahun 1619 M, perdagangan tahunan kain Koromandel di Nusantara mencapai 3.650 kodi. Bila ditaksir saat itu 1/5 dari keseluruhan

144.

21 Tjandrasasmita, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Kota-Kota Muslim Di Indonesia Dari Abad XIII Sampai XVIII Masehi*, 146–47.

perdagangan kain di Nusantara, dilakukan oleh Belanda, maka jumlah keseluruhan kain yang diekspor ke arah timur diperkirakan 18.000 kodi atau 360.000 potong.[22]

Selain pedagang Cina dan India, pedagang-pedagang Asia Tenggara daratan juga ikut meramaikan perdagangan di Nusantara. Pedagang dari Pegu berdagang di Malaka, Aceh, Pasai, dan Banten. Mereka membawa beras, guci-guci bergaya Martaban, lak (getah resin), genta yang terbuat dari logam, batu-batu berharga, batu delima dari Arakan, perak, kesturi, dan kemenyan. Mereka juga membawa bahan makanan seperti mentega, minyak, garam, bawang putih, beras, dan gula tebu. Kemudian, pedagang dari Sri Lanka dan Tanasserim datang ke Aceh membawa timah sebagai komoditas utama. Dari Siam diperdagangkan beras, timah, tembaga, peti-peti (baik yang diukir maupun yang polos), serta berbagai barang buatan Cina. Pedagang Siam menjalin hubungan dagang dengan Palembang, Sunda, dan Jawa. Pedagang Campa datang ke Malaka dan sejumlah wilayah lain di Nusanatra membawa kayu gaharu, emas, perak, dan beberapa jenis barang buatan Cina.[23]

Pires mencatat bahwa masyarakat Sunda membeli berbagai jenis kain putih, seperti *sinabaff,* baik yang berukuran besar maupun kecil, serta *synhavas*, *pachauelezes*, *balachos*, dan *atobalachos* (ketiganya merupakan jenis kain putih). Selain itu, mereka juga mengimpor kain-kain dari Keling, termasuk kain *enrolados* berukuran besar dan ladrilho kecil, yang sangat diminati pada saat itu. Selain kain, orang Sunda membeli akar-akar *pachak*, *catechu*, benih-benih, *bretangis*, pakaian, *turias*, *tiricandies*, dan *caydes* yang sebagian besar dari Cambay. Komoditas itu banyak digunakan di wilayah Sunda dan umumnya dibeli dengan emas.[24]

---

22 J.C. van Leur, *Perdagangan Dan Masyarakat Indonesia* (Yogyakarta: Ombak, 2016), 293–94.

23 Tjandrasasmita, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Kota-Kota Muslim Di Indonesia Dari Abad XIII Sampai XVIII Masehi*, 148.

24 Tomé Pires, *Suma Oriental Perjalanan Dari Laut Merah Ke Cina & Buku Francisco Rodrigues*, 237–238.

Para pedagang Portugis membawa berbagai jenis kain berkualitas ke Banda, termasuk kain *sinabaff*, berbagai jenis kain putih dari Bengal, serta aneka kain dari wilayah Benuaquelim (Narsinga), seperti *enrolados* besar, *ladrilho* ukuran sedang dan kecil, *topetins*, serta berbagai kain dari Gujarat. Sementara pedagang yang datang berlayar ke Banda tidak hanya menjual barang, tetapi juga membeli guci kuno, perhiasan, dan manik-manik dari Cambay, India. Barang dagangan utama yang laris di Banda ialah kain-kain Gujarat antara lain *bretangi* merah dan hitam, *cacuto*, *maindi* putih dan hitam, serta kain *coracone* dan *patola*. Setelah kain Gujarat, kain dari Bengal juga sangat diminati, diikuti oleh kain-kain Benuaquelim, termasuk *lamedares* dan berbagai jenis *sabone*. Banda menjadi pusat perdagangan kain yang ramai, didatangi oleh para pembeli dari berbagai wilayah, mulai dari Halmahera, Papua, Maluku, hingga banyak pulau lain di kawasan timur Nusantara. Transaksi jual beli di Banda menggunakan satuan *bahar* Malaka.[25] Barang berharga yang dijual di Ternate adalah kain Cambay, kain-kain berkualitas seperti *enrolado* dari Benuawuelim (Narsinga), *ladrilho* baik yang berukuran besar, sedang maupun kecil, *patolas,* semua kain kasar dan kain putih seperti *synhaus, balachos, panchavelizes* dan *cotobalachos.* Kendati komoditasnya beragam, namun yang utama ialah kain Cambay dan ekor sapi jantan putih serta sapi-sapi lain yang didatangkan dari Bengal.[26]

B. SISTEM TRANSAKSI PERDAGANGAN

Hal lain yang penting diketahui adalah mengenai sistem transaksi perdagangan dalam jaringan kota-kota pelabuhan Islam yang menggunakan mata uang atau sistem barter. Sistem ini bersifat terbuka dan fleksibel sehingga memungkinkan interaksi antara kelompok pedagang Arab, Gujarat, Cina, Melayu, dan Eropa.

---

25 Tome Pires, *Suma Oriental Perjalanan Dari Laut Merah Ke Cina & Buku Francisco Rodrigues* (Yogyakarta: Ombak, 2014), 287–289.

26 Tome Pires, *Suma Oriental Perjalanan Dari Laut Merah Ke Cina & Buku Francisco Rodrigues*, 299–300.

Sistem *commenda* menjadi satu ciri penting dalam perdagangan ini, di mana para pemilik modal yang umumnya adalah penguasa dan bangsawan lokal, serta kemudian para pedagang Eropa, menitipkan modalnya kepada nakhoda dan pedagang keliling. Dalam hubungan ini, peran syahbandar sangat penting dalam mengatur lalu lintas niaga, tarif pelabuhan, dan perantara pedagang lokal dengan pedagang asing. Selain mengatur distribusi barang, syahbandar juga bertanggungjawab menjaga stabilitas hukum dan perdagangan.

1. Alat Tukar

Penggunaan mata uang, khususnya perak dan emas, sebagai alat tukar dikenal di Jawa sejak abad ke-8 M. Sebagian besar mata uang emas yang ditemukan di Jawa Tengah diperkirakan dari abad ke-9 M hingga ke-10 M. Ukurannya kecil dan bentuknya gepeng seperti dadu dengan sudut membulat. Sebagian besar berupa segi empat dengan ukuran sisi-sisinya 6x6 mm atau 6x7 mm dan ketebalan rata-rata 4 mm. Setelah pemindahan pusat pemerintahan ke Jawa Timur akhir abad ke-10 M, percetakan mata uang emas terus berlanjut, berdasarkan temuan arkeologi di Kediri yang berasal dari abad ke-12 M. Mata emas dalam satuan massa digunakan secara luas di Asia Tenggara antara abad ke-10 M hingga ke-13 M. Mata uang perak memiliki tanda baku pada sisi belakangnya, berupa segi empat yang memuat gambar pola empat kelopak ”bunga cendana” dengan bahan pahatan yang dalam. Mata uang perak yang ditemukan di Jawa Tengah, pada depan sisinya bertulis huruf *ma* yang ditulis dengan huruf Nagari. Hampir semua mata uang perak dan emas mewakili satuan nilai satu *masa* dengan kuran berat 2,4 sampai 2,5 gram.[27]

Mata uang tembaga Cina diimpor secara besar-besaran ke Jawa pada akhir abad ke-10 M. Penggalian di Trowulan pada tahun 1976 dan 1988 menemukan mata uang tembaga dari berbagai dinasti, sejak Dinasti Tang dan yang terbanyak dari Dinasti Sung. Pada abad ke-11 M, seiring peningkatan perdagangan swasta dengan Cina,

27 Rahardjo, *Peradaban Jawa: Dari Mataram Kuno Sampai Majapahit Akhir*, 328–31.

Gambar 5.2 Dirham.
Sumber: Koleksi
Balai Pelestarian
Kebudayaan Aceh.

datanglah mata uang Cina baru yang disebut *picis.* Mata uang ini digunakan secara resmi pada zaman Majapahit, selain mata uang tiruannya serta mata uang lokal *gobong.* Penggunaan mata uang Cina menggantikan sistem moneter sebelumnya yang ditandai dengan menghilangnya mata uang emas dan perak. Setelah tahun 1400 M hingga 1520 M, mata uang Cina kembali memasuki Jawa bersamaan dengan pulihnya hubungan dagang Jawa dengan Cina. Pada masa Majapahit muncul kecenderungan baru, yakni kebiasaan menabung mata uang Cina dalam celengan-celengan dengan berbagai bentuk dan ukuran terutama di pusat kota Majapahit.[28]

Pada awal masa pemerintahan Maulana Muhammad Pangeran Ratu (1580-1596 M), Kesultanan Banten mengeluarkan mata uang sendiri. Dari temuan arkeologi diketahui bahwa mata uangnya dibuat dari bahan tembaga, timah hitam, dan perunggu. Bentuknya bulat tanpa lubang, dengan lubang segi enam dan berlubang bulat, serta bulat dengan lubang segi empat, yang disebut *real.* Mata uang ini digunakan bersamaan dengan mata uang asing, bertuliskan huruf Arab dan huruf Jawa. Pembuatan *real* ini menunjukkan bahwa Banten merupakan produsen alat pembayaran, dan sekaligus melegitimasi kekuasannya. Mata uang ini dipakai sampai masa pemerintaha Sultan Ageng Tirtayasa (1651-1683 M).[29]

Tomé Pires mencatat bahwa di wilayah Sunda digunakan dua jenis sistem mata uang, tergantung pada nilai pecahannya. Untuk transaksi bernilai kecil, masyarakat Sunda menggunakan uang Cina yang memiliki lubang di tengah, mirip uang *ceitis*. Koin-koin ini dirangkai menjadi untaian berisi ratusan keping, dan setiap seribu keping bernilai 5/25 *calai* Melaka. Untuk transaksi bernilai besar digunakan mata uang emas lokal dalam bentuk cetakan 8 *mate*,

28 Rahardjo, *Peradaban Jawa: Dari Mataram Kuno Sampai Majapahit Akhir*, 359–60.

29 Heriyanti Ongkodharma Untoro, *Kapitalisme Pribumi Awal: Kesultanan Banten 1522-1684* (Depok: FIB UI & Komunitas Bambu., 2007), 237.

setara dengan 300 *calai* atau 9 *cruzado*. Selain itu juga dikenal satuan *tumdaya*, yang nilainya setara 15 *dram*.[30]

Pires mencatat bahwa mata uang yang digunakan di Jawa adalah *cash* (picis) dari Cina. Nilai seribu *cash* setara dengan 25 *calai*, sementara 100 *calai* bernilai 3 *cruzado*. Seribu *cash* juga dikenal dengan sebutan satu *puon*, dan seluruh aktivitas perdagangan di Jawa menggunakan mata uang ini. Di Jawa tidak ditemukan koin yang terbuat dari emas atau perak, namun penduduknya sangat menyukai penggunaan mata uang Portugis. Mata uang emas yang dikenal di Jawa disebut *tumdaya* atau *tael*, yang nilainya seperempat lebih tinggi dibandingkan *tumdaya* di Malaka. *Tumdaya* yang dicetak dari emas dengan berat 8 *mate* setara dengan 12.000 *cash* atau setara pula dengan sejumlah *cruzado* jika menggunakan nilai tukar 1.333⅓ *cash* per *cruzado*. Menariknya, emas yang dibawa dari Jawa ke Malaka akan mengalami peningkatan nilai, yaitu satu tambahan pada setiap lima emas yang ditukar.

Pires juga mencatat sistem konversi ukuran berat dan mata uang di Jawa. Setiap 140 *cash* setara dengan satu *arrateis* (sekitar 15 ons), dan satu *kati* memiliki nilai yang sama, yaitu 140 *cash*. Satuan berat *bahar* di Jawa bernilai 200 *kati*, atau setara 48.000 *cash*. Selain itu, sistem ukuran volume di Jawa, terutama untuk beras dan sayuran, berbeda dari Malaka. Di Jawa, 25 *ganta* setara dengan 20 *ganta* di Malaka. Demikian, satuan *ganta* di Jawa lebih kecil daripada di Malaka.[31]

Mata uang Cina *cash* atau *picis* merupakan alat pembayaran yang banyak beredar dan berlaku di Melaka, Mataram, Sumatera, Kalimantan, Sulawesi, dan Maluku. Mata uang ini dipakai di Cina dan luar Cina, meskipun nilai tukarnya pada setiap daerah tidak sama. Keadaan ini menunjukkan bahwa *picis* merupakan mata uang internasional. Dalam konteks ini, peran serta pedagang Cina dalam

30 Tomé Pires, *Suma Oriental Perjalanan Dari Laut Merah Ke Cina & Buku Francisco Rodrigues*, 238.

31 Tomé Pires, *Suma Oriental Perjalanan Dari Laut Merah Ke Cina & Buku Francisco Rodrigues*, 353–354.

sirkulasi mata uang ini sangat besar, bukan saja di pelabuhan atau kota dagang, tetapi juga sampai ke pedalaman Nusantara.[32]

Mata uang yang dipakai di Kesultanan Pasai berupa koin-koin kecil yang disebut *caixa* (ceitis) yang dibuat dari timah dan dilengkapi dengan cap raja yang sedang berkuasa. Selain itu, ada koin-koin kecil emas yang disebut *drama* (derham)*,* nilainya sama dengan 500 *caixa* dan 1/9 cruzado. Jika bernilai lebih dari *drama,* mereka mengggunakan serbuk emas dan perak. Satuan *bahar* yang mereka gunakan untuk merica lebih rendah daripada di Melaka, yakni 5 *kati*.[33] Ini menjadi bukti bahwa emas dan timah ditempa di pelabuhan-pelabuhan Sumatera, jauh sebelum Aceh menjadi pelabuhan internasional. Setelah raja-raja mengalahkan saingannya, mereka meneruskan kebiasaan, antara lain menempa mata uang dari timah (*cash*) dan mata uang emas (*mas*)*.*[34]

Mata uang yang dipakai untuk jual beli di Aceh dikeluarkan oleh sultan. Ada tiga jenis mata uang yang digunakan yaitu mata uang dari timah (*keueh*), mata uang dari perak (*ringget*), dan mata uang dari emas (*deureuham*). Mata uang yang tidak sah disita dan orangnya dihadapkan kepada pengadilan. Selain itu, ada juga mata uang lain yang dibawa oleh pedagang-pedagang asing sebagai harga barang-barang dagangan yang diterima dan diakui sah oleh Sultan Aceh. Mata uang yang dimaksud adalah ringgit (mata uang dari perak).[35]

Mata uang Aceh pertama kali dibuat pada masa Sultan Ala ad-Din al-Kahhar (1539-1571 M). Ada tiga jenis mata uang pada masa ini yaitu: *Keueh,* mata uang yang dibuat dari timah; *Kupan,* yakni terbuat dari perak; dan *Derham,* yang terbuat dari emas.[36]

---

32 Untoro, *Kapitalisme Pribumi Awal: Kesultanan Banten 1522-1684*, 238.

33 Tomé Pires, *Suma Oriental Perjalanan Dari Laut Merah Ke Cina & Buku Francisco Rodrigues*, 204–5.

34 Denys Lombard, *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)* (Jakarta: Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2014), 153–54.

35 Moehamad Hoesin, *Adat Atjeh* (Banda Atjeh: Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Provinsi Daerah Istimewa Atjeh, 1970), 167.

36 Ali Hasjmy, *59 Tahun Aceh Merdeka Dibawah Pemerintahan Ratu* (Jakarta:

Ada empat nilai tukar mata uang yang berlaku yaitu: 1 *cowpan* sama dengan 400 *cash* (mata uang timah), dan 400 *cash* sama dengan 1 *cowpon* (kesatuan hitung). Selanjutnya, 1 *mas* (mata uang emas) sama dengan 1600 *cash*, dan 4 *cowpon* sama dengan 1 *mas.* Kemudian, 1 *perdaw* (kesatuan hitung) sama dengan 4 *mas,* dan 4 *mas* sama dengan 1 *perdaw.* Terakhir, 1 *tayel* (kesatuan hitung) sama dengan 4 *perdaw* atau sama dengan 16 *mas.* Takaran nilai hitung mata uang tersebut berlaku hingga abad ke-17 M.[37]

Pada masa Sultan Iskandar Muda, Aceh pernah berencana mengedarkan mata uang *mas* baru. Mata uang ini tidak sekuat mata uang lama, sehingga menimbulkan kecurigaan khalayak. Sultan menetapkan nilainya dan mengancam hukuman berat—yaitu pemenggalan tangan dan kaki—bagi siapa pun yang menolak menggunakannya. Namun akhirnya usaha ini gagal. *Mas* Aceh tidak berhasil mengambil tempat dalam peredaran internasional.[38]

William Dampier,[39] yang pernah tinggal di Aceh dari tahun 1688 M hingga 1689 M mencatat bahwa mata pencaharian utama penduduk Aceh ialah pandai besi, perajin emas, nelayan, penukar mata uang, dan sebagainya. Perajin emas pada umumnya adalah orang asing, tetapi beberapa orang Aceh mampu menempa logam walaupun tidak terlalu ahli. Penukar mata uang di Aceh adalah perempuan. Mereka biasanya duduk di pasar dan sudut jalan sambil memegang koin dari timah (*cash*). Penduduk Aceh memiliki dua jenis koin. Yang rendah nilainya terbuat dari timah, sama nilainya dengan *petties* di Banten. Uang senilai 1.500 *cash* setara dengan satu *mas,* yaitu jenis koin kedua yang terbuat dari emas tipis dan kecil dengan huruf Melayu pada kedua sisinya.

Bulan Bintang, 1977), 134–35.

37 Lombard, *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*, 155.

38 Lombard, *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*, 157–58.

39 William Dampier, "Krisis Pewarisan Tahta Pada 1688," in *Sumatera Tempo Doeloe Dari Marco Polo Sampai Tan Malaka* (Depok: Komunitas Bambu, 2010), 133–37.

Menurut Dampier, penduduk Aceh hanya membuat sedikit koin emas untuk kepentingan perdagangan dengan sesama mereka. Namun, para pedagang selalu menimbang koin tersebut lebih dahulu jika menerimanya dalam jumlah besar, sehingga penduduk lokal biasanya membayar mereka dengan emas yang belum ditempa yang nilainya setara koin emas. Para pedagang lebih suka dibayar dengan emas yang belum ditempa daripada dengan koin *mas*, dan sebelum mereka meninggalkan Aceh mereka menukar semua koin *mas* dengan emas yang belum ditempa menjadi koin.

Penduduk Aceh mengambil emas dari pegunungan. Hanya penganut Muhammad (Islam) yang mendapat izin untuk pergi ke pertambangan tersebut. Hasil tambang emas inilah yang menarik banyak pedagang asing datang ke Aceh. Pelabuhan Aceh sering dilewati 10 hingga 15 kapal dari Inggris, Belanda, Denmark, dan Cina. Para pedagang membawa berbagai macam barang dagangan, seperti kain sutera, kain cita, kain mori, kain belacu, beras, dan lain-lain. Mereka menjual kain sutera, kain mori, opium, dan barang-barang mewah lainnya kepada pedagang Gujarat. Para pedagang tersebut sering menyewa orang untuk memeriksa uang *mas*, karena ada juga koin palsu berupa koin tembaga atau perak yang disepuh emas. Selain itu, terdapat koin *mas* asli yang sudah sangat tua, sehingga nilainya tidak setara dengan nilai resminya. Saat menerima pembayaran, mereka mengembalikan setengahnya, atau bahkan lebih, untuk ditukarkan dengan emas.[40]

2. Pola Perdagangan

Pola perdagangan di Nusantara mengikuti arah angin musim. Pada saat bersamaan, Nusantara merupakan tempat perdagangan transit dan tujuan perdagangan. Arah angin musim menentukan arah pergerakan kapal-kapal dan perdagangan. Angin Barat Laut membawa kapal-kapal Cina dan India ke Nusantara, dan kapal-kapal Nusantara dari kawasan barat ke Kepulauan Maluku dan

40 Dampier, "Krisis Pewarisan Tahta Pada 1688," 136–37.

Kepulauan Timor. Lama angin bertiup menentukan lama tempo perdagangan. Ketika tiupan angin berganti, maka kapal-kapal pun kembali pulang ke negara masing-masing.[41]

Perjalanan dari Melaka ke Jawa dilakukan pada awal Januari, saat musim hujan pertama, dan kembali ke Melaka antara Mei hingga September pada tahun yang sama.[42] Dalam pola pertukaran ini, Asia Tenggara bertindak sebagai pengimpor tekstil dari India, perak dari negara-negara Amerika dan Jepang, serta barang tembaga, sutera, keramik, dan produk manufaktur lainnya dari Cina. Sebaliknya, Asia Tenggara menukarnya dengan lada, cengkih, pala, damar, pernis, kulit penyu, dan mutiara.[43] Jika pedagang di Melaka tidak memiliki emas untuk membayar, mereka dapat menggunakan barang sebagai pembayaran. Pembayaran dalam bentuk barang justru lebih menguntungkan bagi pedagang yang menetap di Melaka. Oleh karena itu, para pedagang lebih memilih pembayaran dengan barang daripada emas, karena harga barang terus meningkat dari hari ke hari.[44] Setelah musim angin berlalu, kapal-kapal berhenti datang ke pelabuhan, jumlah barang menjadi terbatas, dan harganya naik. Penjualan barang dagangan pun menjadi lebih mudah dan menguntungkan.[45]

Menurut Meilink-Roelofsz,[46] merujuk pada *Undang-undang Laut Melaka* dan catatan Tomé Pires, ada dua jenis perdagangan di Asia. *Pertama*, para pemilik barang dagangan menyewa ruang kargo di atas kapal. *Kedua,* uang dan barang dagangan ditipkan kepada

---

41 van Leur, *Perdagangan Dan Masyarakat Indonesia*, 177–78.

42 Tomé Pires, *The Suma Oriental and the Book of Francisco Rodrigues, Edited and Translated by Armando Cortesão* (London: the Hakluyt Society, 1944), 284.

43 Reid, *Dari Ekspansi Hingga Krisis: Jaringan Perdagangan Global Asia Tenggara 1450-1680*, 31.

44 Pires, *The Suma Oriental and the Book of Francisco Rodrigues, Edited and Translated by Armando Cortesão*, 285.

45 M A P Roelofsz, *Perdagangan Asia Dan Pengaruh Eropa Di Nusantara Antara 1500 Dan Sekitar 1630, Diterjemahkan Oleh A. Pratama.* (Yogyakarta: Ombak, 2016), 65.

46 Roelofsz, *Perdagangan Asia Dan Pengaruh Eropa Di Nusantara Antara 1500 Dan Sekitar 1630, Diterjemahkan Oleh A. Pratama.*, 64.

nakhoda kapal untuk diperdagangkan di daerah tujuan pelayaran. Jenis yang kedua biasanya disebut *commenda*, yaitu suatu sistem perdagangan di mana saudagar tetap tinggal di tempatnya dan mempercayakan barang atau modalnya kepada nakhoda untuk menjalankan perdagangan.[47]

Menurut van Leur[48] dan Burger,[49] bahwa salah satu ciri perdagangan Asia kuno ialah adanya dua aktor utama yang terlibat secara simbiosis, yaitu kaum pemilik modal (*finansir*) dan pedagang keliling (*travelling pedlars*). Latar sosial kaum *finansir* adalah orang kaya dan umumnya raja atau bangsawan, yang memasukkan modal mereka dalam satu usaha perdagangan. Mereka sering menggunakan kekuasaannya untuk memperoleh keuntungan. Para saudagar keliling berada di bawah kontrol mereka. Secara kuantitatif, jumlah kaum *finansir* lebih sedikit dibandingkan pedagang keliling. Nilai jual komoditi yang diperdagangkan sangat mahal. Selain karena jenisnya yang merupakan barang mewah dan mahal, seperti emas, perhiasan, alat-alat senjata, dan sutera, juga karena cara penjualannya yang berpindah dari satu tempat ke tempat lain, serta antar pedagang, sehingga membuat harga jualnya lebih mahal. Jumlah komoditas hanya sedikit, sehingga tak perlu tempat yang luas di atas kapal dan mudah dikontrol oleh para pedagang.[50]

Pada perdagangan di Jawa, pemilik barang mengisi jungnya dengan semua barang yang dibutuhkan. Jika orang menginginkan satu atau dua petak, maka mereka dapat menunjuk dua atau tiga orang awak kapal untuk menjaga dan mengelolanya. Ketika kapal kembali ke Melaka, mereka harus membayar petak 20 persen dari barang-barang yang diangkut dengan jung di Melaka. Lalu, pemilik barang menyerahkan hadiah berupa barang yang dibawa pulang

---

47 Reid, *Dari Ekspansi Hingga Krisis: Jaringan Perdagangan Global Asia Tenggara 1450-1680*, 67.

48 van Leur, *Perdagangan Dan Masyarakat Indonesia*, 69–70.

49 D H Burger, *Sejarah Sosiologis Ekonomis Indonesia Jilid 1* (Djakarta: Pradja Paramita, 1962), 6–7.

50 Abd Hamid, *Sejarah Maritim Indonesia* (Yogyakara: Ombak, 2013), 36–37.

oleh awak kapal. Jika mengangkut barang senilai 100 *cruzado* di Melaka, maka pedagang harus membayar 200 pada saat pulang ke Melaka, sebelum memberi bayaran kepada pemilik barang. Pembayaran dilakukan 44 hari setelah jung tiba di pelabuhan.[51]

Dalam perdagangan di Sunda, laba atas barang dagangan yang diberikan oleh pedagang yang menerapkan sistem *commenda* mencapai hingga 50 persen, atau lebih besar dibandingkan dengan perdagangan di Jawa Timur. Hal ini terjadi karena nakhoda kapal dapat membawa pulang budak dan lada dari Sunda, sebagai barang dagangan yang sangat diminati. Sistem *commenda* di Kalimantan (Tanjungpura) menghasilkan laba 50 persen, dengan ketentuan bahwa risiko dagang ditanggung oleh pemasok modal atau barang. Dalam kasus ini, pembayaran juga dilakukan dalam rentang waktu 44 hari. Perdagangan di Pasai, Pidie, dan Kedah memberikan keuntungan sebesar 35 persen.[52]

Undang-Undang Laut Melaka mengatur kompensasi yang harus dibayarkan oleh seseorang jika sistem *commenda* yang dijalankannya gagal melaksanakan perdagangan sesuai petunjuk. Kegagalan tersebut meliputi, misalnya, mengubah tempat tujuan pelayaran yang telah ditetapkan, membawa pulang barang-barang yang tidak termasuk dalam persetujuan, atau jika barang dagangan yang dibawa mengalami kerusakan. Dalam hal ini, pemasok barang berhak mendapat uangnya kembali. Penyerahan barang dan uang dalam sistem *commenda* merupakan bisnis yang sangat menguntungkan dengan laba besar dan tergantung pada intensitas permintaan barang dagangan dan lama waktu pelayaran.[53]

Hukum Laut Amanna Gappa mengatur sistem usaha yang disebut *samatula,* yakni bukan pembawa barang yang menanggung kerugian jika barang rusak dalam tindakan jual beli, tapi pemilik

---

51 Pires, *The Suma Oriental and the Book of Francisco Rodrigues, Edited and Translated by Armando Cortesão*, 283–84.

52 Roelofsz, *Perdagangan Asia Dan Pengaruh Eropa Di Nusantara Antara 1500 Dan Sekitar 1630, Diterjemahkan Oleh A. Pratama.*, 65–66.

53 Roelofsz, *Perdagangan Asia Dan Pengaruh Eropa Di Nusantara Antara 1500 Dan Sekitar 1630, Diterjemahkan Oleh A. Pratama.*, 66–67.

jualan. Hanya saja, jika bukan cara jual beli yang menyebabkan barang rusak, maka pembawa barang harus menanggung kerugiannya. Kerugian yang timbul karena rusak di lautan, dimakan api, dan kecurian ditanggung bersama. Tetapi, jika pembawa barang menggunakannya untuk berjudi, beristeri, berfoya-foya (boros), dipinjamkan kepada orang lain, dan dipakai belanja untuk kebutuhan sendiri, maka kerugiannya ditanggung sendiri oleh pembawa barang tersebut.[54]

Pelaut dan pedagang Makassar yang mendatangi kota-kota pelabuhan di Maluku Tengah mendapatkan modal dari para pedagang Inggris, Portugis, dan Denmark yang menetap di Makassar. Dengan modal titipan (*commenda*) tersebut, mereka berani membayar harga cengkih 180 *realen* setiap bahar, atau hampir dua kali harga yang dibayar oleh VOC. Apabila perahu-perahu mereka mengalami kegagalan akibat angin topan atau dicegat oleh armada-armada VOC dalam pelayaran, maka kerugian menjadi tanggungan pemberi modal. Lalu, bila cengkih yang mereka bawa selamat sampai di Makassar, maka ditebus oleh pemberi modal dengan harga yang lebih tinggi lagi.[55]

Setiap tahun perahu-perahu Makassar berlayar ke Maluku membeli rempah-rempah.[56] Perahu-perahu itu meninggalkan Makassar pada Desember, Januari, dan Februari melalui perairan Buton menuju Ambon dengan mengangkut kain, beras, perselin, dan kebanyakan uang *real* dalam bentuk *specie.* Mereka singgah di

---

54 Abd Rahman Hamid, "The Role of Makassar in Promoting the Archipelago Spice Route in the XVI–XVII Centuries," *Buletin Al-Turas* 28, no. 2 (2022): 164–65, https://doi.org/10.15408/bat.v28i2.25037; PH.O.L. Tobing, *Hukum Pelajaran Dan Perdagangan Amanna Gappa* (Makassar: Jajasan Kebudajaan Sulawesi Selatan dan Tenggara, 1961), 52–53.

55 N.M. Leod, *De Oost-Indische Compagnie Eerste Deel (1602-1632)* ('s-Gravenhage: Martinus Nijhoff., 1921), 375–76; R.Z. Leirissa, "Kebijaksanaan VOC Untuk Mendapatkan Monopoli Perdagangan Cengkeh Di Maluku Tengah Antara Tahun 1615 Dan 1652," in *Bunga Rampai Sejarah Maluku (I)*, ed. Abdurrahman (Jakarta: Lembaga Penelitian Sejarah Maluku, hal. 84-115, 1973), 101.

56 Albertus Ligtvoet, "Beschrijving En Geschiedenis van Boeton," *BKI* 26 (1878): 36.

Buton dan di sana memperdagangkan budak untuk mendapatkan sebanyak mungkin kain untuk dijual di Ambon. Mereka menetap di Ambon untuk berdagang cengkih hingga bulan Juni, Juli, Agustus, dan September. Perdagangan ini menggunakan jung dan perahu-perahu lain yang jumlahnya mencapai 40 buah. Setiap tahun, perahu-perahu itu membawa 1.000 bahar rempah ke Makassar. Pelaut yang melayarkan jung ke Maluku kebanyakan adalah orang Melayu dari Patani, Johor, dan tempat-tempat lain. Mereka tinggal di Makassar dalam jumlah ribuan dan mengendalikan sebagian besar pelayaran ke arah mana pun.[57]

Penguasa Makassar, Kareng Matowaya Sultan Abdullah, terlibat dalam perdagangan. Pada tahun 1607, ia menempatkan seorang agennya di Banda yang setiap tahun dikirimkan beras, kain, dan barang-barang lain yang diminati penduduk setempat untuk dibarter dengan pala dan fuli. Agen ini membeli banyak rempah dan untuk itu dia memberikan hadiah kepada orang kaya Banda sehingga memberinya banyak keuntungan.[58] Pada tahun 1609, Matowaya singgah di Banda dalam satu misi perdagangan. Kapal-kapalnya sering berdagang sampai ke Melaka dan Ambon.[59]

Adat kebiasaan yang berlaku di Makassar adalah bahwa tidak ada seorang pun boleh berdagang mendahului raja. Artinya, raja harus membeli barang terlebih dahulu. Satu-satunya pihak yang boleh membeli banyak beras adalah raja. Pada awalnya, bangsawan Makassar memanfaatkan orang-orang Portugal sebagai pemberi pinjaman. Kemudian, navigator-navigator Portugal didapatkan di kapal-kapal Makassar. Nilai penting Makassar bertambah ketika orang-orang Inggris dan Denmark menetap di sana dan berdagang di Maluku dengan orang Makassar sebagai perantara. Orang

57 B.J.O Schrieke, *Indonesian Sociological Studies* (Bandung: W. van Hoeve, 1955), 1:66–67.

58 Schrieke, *Indonesian Sociological Studies*, 1:73; Hamid, "The Role of Makassar in Promoting the Archipelago Spice Route in the XVI–XVII Centuries," 163.

59 Anthony Reid, *Sejarah Modern Awal Asia Tenggara, Diterjemahkan Oleh S. Siregar Dkk* (Jakarta: LP3ES, 2004), 156, 176.

Inggris, Denmark, dan lainnya memanfaatkan *bottomry* (semacam asuransi saudagar) di Makassar. Saudagar Inggris Sihordt, misalnya, memberikan uang kepada beberapa orang Makassar untuk pengiriman cengkih di Maluku.[60]

C. PERANAN SYAHBANDAR

Satu ciri penting dalam sejarah perdagangan maritim ialah jabatan syahbandar. Istilah syahbandar berasal dari bahasa Persia yakni *shahbandar*. Dalam bahasa Inggris, kata ini kerap diterjemahkan sebagai *King of the Havens*, dan dalam bahasa Jerman dikenal sebagai *Hafenkönig*. Unsur kata "shah" dalam bahasa Persia sejajar maknanya dengan "king" atau "lord" dalam bahasa Barat. Menurut Purbatjaraka,[61] jabatan syahbandar berkaitan erat dengan otoritas atas berbagai aktivitas di pusat-pusat perdagangan, terutama di pantai utara Sumatera. Istilah ini tersebar luas di berbagai wilayah Nusantara dengan variasi lokal yang beragam. Tidak kurang dari seratus tempat dari ujung utara Sumatera hingga timur Kepulauan Banda mengenal istilah ini dalam bentuk fokalnya seperti *sabonda* di Aceh, *sihibanda* di Minangkabau, *sabannara* di Makassar dan Bone, *subandar* di Bali dan Lombok, serta *sabanda* di Bima.

Tugas utama syahbandar adalah menangani urusan luar negeri kerajaan, khususnya dalam pengelolaan pedagang di pelabuhan. Jabatan ini sering dipercayakan kepada tokoh-tokoh dari kelompok pedagang asing yang dominan pada suatu pelabuhan. Penempatan seseorang dalam jabatan ini bebas dari nepotisme. Ia jarang dijabat oleh orang pribumi atau keluarga sultan. Syahbandar utama Malaka, misalnya, ialah orang Gujarat, kemudian syahbandar Makassar dari keturunan Melayu, dan syahbandar Banten dari keturunan Cina. Fakta ini menunjukkan bahwa penempatan seseorang dalam jabatan tertentu sesuai dengan profesionalismenya, sekaligus

60 Schrieke, *Indonesian Sociological Studies*, 1:68–71.

61 Purnadi Purbatjaraka, "Shahbandars in the Archipelago," *Journal of Southeast Asian History* 2, no. 2 (1961): 1–7.

mencerminkan keterbukaan penguasa Muslim dan satu cara untuk menarik perhatian saudagar asing datang ke pelabuhannya.

Pada masa puncak kemajuan Kesultanan Melaka abad ke-15 M terdapat empat syahbandar yang dipilih dari kelompok pedagang asing dan ditunjuk untuk mewakili saudagar dari berbagai negeri. Syahbandar pertama dan paling senior dari orang Gujarat yang khusus mengurus para saudagar Gujarat. Syahbandar kedua juga dari Gujarat, bertugas mengurus pedagang-pedagang Keling, Bengal, Pegu, dan Pasai. Syahbandar ketiga dari Bengal mengurus kepentingan para pedagang Bengal, Jawa, Maluku, Banda, Palembang, Kalimantan, dan Filipina. Syahbandar keempat mengurus para pedagang dari Asia Timur (Cina dan Ryukyu).[62]

Syahbandar mengurus pedagang dari negeri mereka masing-masing dan juga negeri lain yang dipercayakan oleh sultan kepadanya. Pasar dan gudang berada di bawah pengawasan syahbandar. Mereka melakukan pemeriksaan terhadap bobot, ukuran, dan koin serta memutuskan perkara yang melibatkan kapten kapal dan saudagar yang menumpang kapal-kapal yang datang dari negerinya. Ketika kapal-kapal tiba di bandar Melaka, para kapten atau nakhoda melapor kepada syahbandar negara mereka masing-masing. Syahbandar menyewakan kepada mereka gudang untuk akomodasi sementara bagi barang dagangan dan membekali mereka dengan gajah untuk melakukan perjalanan. Kapten kapal tidak boleh melakukan apa pun tanpa izin dari syahbandar dan jika melanggar maka mereka akan dipanggil oleh pengadilan.[63]

---

62 Pires, *The Suma Oriental and the Book of Francisco Rodrigues, Edited and Translated by Armando Cortesão*, 273; Ahmad Jelani Halimi, *Perdagangan Dan Perkapalan Melayu Di Selat Melaka: Abad Ke-15 Hingga Ke-18* (Dewan Bahasa dan Pustaka, 2006), 37–38.

63 Roelofsz, *Perdagangan Asia Dan Pengaruh Eropa Di Nusantara Antara 1500 Dan Sekitar 1630, Diterjemahkan Oleh A. Pratama.*, 52–53.

Gambar 5.3 Gapura Kampung Pacinan di Banten
Sumber: Sumber: Dok. Abd Rahman Hamid, 16 Mei 2025

Gambar 5.4 Menara Masjid Pacinan Tinggi di Banten
Sumber: Sumber: Dok. Abd Rahman Hamid, 16 Mei 2025

Di Kesultanan Banten, ada dua syahbandar Cina yang paling besar pengaruhnya terhadap perkembangan perdagangan Banten, yaitu Kiyai Ngabehi Kaytsu (1657–1674 M) dan Tantseko Kiayi Ngabehi Cakradana (1677–1680 M).[64] Semua syahbandar Banten adalah Muslim dan berasal dari kelompok pedagang asing yang memiliki pemukiman khusus di tempat tugasnya. Orang Cina di Banten menempati kawasan khusus, yakni kampung Pacinan, yang terletak di luar benteng. Kampung ini terhubung dengan kota melalui sebuah jembatan gantung yang terbuat dari batu pahat. Pacinan menjadi pusat aktivitas perdagangan lada.[65]

Sebelum menjabat syahbandar, Kaytsu merupakan anak buah syahbandar utama Banten, Abdul Wakkil. Dia memiliki sejumlah jung yang digunakan untuk berdagang lada antara Banten dan Sumatera Selatan, terutama Silebar dan Pariaman. Setiap tahun dua jung besar miliknya berlayar ke Macao dan Jepang. Kapal-kapalnya yang lebih kecil berdagang di wilayah Nusantara membawa beras, lada, berbagai kain katun India, serta buah-buahan dan sayuran. Kapal-kapal Kaytsu menjelajahi pelabuhan-pelabuhan penting di Jawa, Sumatera, Sulawesi, Macao, Nagasaki, Siam, Vietnam, dan Kamboja.[66]

Pada tahun 1657 M, Kaytsu menggantikan Abdul Wakkil sebagai syahbandar. Perannya tidak hanya mengurus administrasi pelabuhan dan pabean, tetapi juga merancang kebijakan dagang serta hubungan luar negeri Kesultanan Banten. Ia dikenal sebagai menteri perdagangan luar negeri. Menariknya, meskipun telah menjadi seorang Muslim, Kaytsu tidak mengganti namanya dengan nama Arab, melainkan tetap menggunakan gelar khas Jawa yaitu *Kiyai*

64 Cesaria Oktaviani, Abd Rahman Hamid, and Uswatun Hasanah, "The Role Of Kaytsu and Cakradana In Promoting Trade In The Banten Sultanate In The 17th Century," *Criksetra: Jurnal Pendidikan Sejarah* 14, no. 1 (2025): 65–70.

65 Oktaviani, Hamid, and Hasanah, "The Role Of Kaytsu and Cakradana In Promoting Trade In The Banten Sultanate In The 17th Century," 64.

66 Gabriel Rantoandro, "Kiyai Ngabehi Kaytsu Di Banten: Syahbandar Dan Perantara," in *Panggung Sejarah Persembahan Kepada Prof. Dr. Denys Lombard*, ed. Henri Chambert-Loir and Hasan Muarif Ambary (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999), 282–283.

Ngabehi. Ia memiliki peran penting dalam mengelola perdagangan dan pelayaran. Setelah Sultan Ageng memutuskan untuk mengelola kepentingannya sendiri pada 1659 M, Kaytsu membentuk armada dagang untuk menjalin hubungan dengan Manila, yang sering dikunjungi kapal-kapal Spanyol yang membawa uang perak dari Meksiko.[67] Armada tersebut terdiri dari berbagai jenis kapal yang dibeli dari orang-orang Inggris, Belanda, India, dan sebagian jung dibuat di Rembang. Kapal jung lebih awet dan cocok sebagai kapal dagang daripada kapal-kapal Eropa. Sultan Banten memiliki 12 kapal dagang, dan hampir seluruh awak kapalnya berasal dari orang Tionghoa, Inggris, India, dan hanya sedikit orang Jawa.[68]

Kaytsu berupaya melindungi armada dagang Banten. Ketika terjadi perang antara Inggris dan Belanda, kehadiran pelaut Inggris di kapal Banten dapat menjadi masalah karena berpotensi ditahan oleh Belanda. Kaytsu pergi ke Batavia menyampaikan kepada Gubernur Jenderal agar pelaut Inggris di kapal Banten tidak ditahan, karena mereka bekerja untuk Sultan Banten. Kaytsu bertanggung jawab mengatur perjalanan armada, termasuk mengurus muatan kapal pada waktu keberangkatan dan penyaluran barang dagangan dari Surat, Coromandel, dan Manila. Armada Banten sering membawa modal dari pedagang asing di Banten.[69] Kaytsu berhasil membawa Banten dalam jaringan perdagangan internasional. Setelah ia wafat tahun 1674 M, Sultan Ageng Tirtayasa memerintahkan untuk memakamkan Kaytsu di kompleks Masjid Agung dan kemudian mengangkat Cakradana sebagai penggantinya.[70]

---

67 Mufti Ali, "Perdagangan Banten–Manila, 1663–1682," *Masyarakat Dan Budaya* 23, no. 3 (2021): 283–302, https://doi.org/10.14203/jmb.v23i3.1335.

68 Oktaviani, Hamid, and Hasanah, "The Role Of Kaytsu and Cakradana In Promoting Trade In The Banten Sultanate In The 17th Century," 67; Rantoandro, "Kiyai Ngabehi Kaytsu Di Banten: Syahbandar Dan Perantara," 278–79.

69 Rantoandro, "Kiyai Ngabehi Kaytsu Di Banten: Syahbandar Dan Perantara," 279–280.

70 Guillot, *Banten Sejarah Dan Peradaban Abad X – XVII*, 352.

Sebelum menjadi syahbandar, Cakradana adalah syahbandar kota Cina dan kepala bea cukai di bawah pengawasan Kaytsu. Setelah menjadi syahbandar, Cakradana menerima gelar *Kiayi Ngabehi*. Cakradaa mengawal proyek pembangunan besar-besaran di kawasan Pacinan pada tahun 1671 M. Pembangunan ini didorong oleh pesatnya perdagangan Banten dan untuk menampung orang-orang Ming yang melarikan diri dari Tiongkok. Dalam proyek ini dibangun 120 rumah bata masing-masing dilengkapi toko di lantai bawahnya. Selain itu, tiga ruas jalan utama dibangun dengan kualitas yang cukup baik, lengkap dengan rumah-rumah di sisi jalannya.[71] Cakradana menggunakan biaya pribadi untuk pembangunan tersebut. Pada tahun yang sama, dua jembatan batu dibangun dalam kota. Satu jembatan di sebelah utara istana dan lainnya menghubungkan daerah kota raja (Surosowan) dengan kawasan niaga Karangantu di sebelah timur kota.[72]

Guna mengantisipasi ancaman dari VOC di Batavia, Cakradana memperkuat pertahanan kota dengan membangun benteng di sepanjang pantai. Proyek ini dilaksanakan dari awal tahun 1677 M hingga 1678 M, membentang dari muara sungai besar di barat kota hingga ke arah Pacinan.[73] Cakradana membangun sebuah benteng pertahanan di Karangantu pada tahun 1679 M. Temboknya sangat tebal dari batu yang dilapisi adukan kapur. Blok batu karang diambil dari pulau-pulau di teluk untuk pembangunannya, dengan kapur yang diproduksi dari batu karang yang sama. Proses pembakaran kapur dilakukan di Pacinan. Tembok benteng diperkuat dengan sejumlah menara pertahanan, dengan empat menara terletak di sepanjang sisi utara. Proyek arsitektural ini merupakan pencapaian luar biasa yang tak tertandingi di Indonesia pada zamannya. Ketika Sultan Ageng dan Syekh Yusuf meninggalkan istana Tirtayasa akibat serangan Belanda, Cakradana meninggalkan Banten ke Cirebon. Di

71 Guillot, *Banten Sejarah Dan Peradaban Abad X – XVII*, 354.

72 Oktaviani, Hamid, and Hasanah, "The Role Of Kaytsu and Cakradana In Promoting Trade In The Banten Sultanate In The 17th Century," 69.

73 Guillot, *Banten Sejarah Dan Peradaban Abad X – XVII*, 353–354.

sana ia menjadi syahbandar dan terlibat dalam perdagangan skala kecil sampai akhir hayatnya akhir tahun 1680-an.[74]

Keberadaan dan peran syahbandar di Kesultanan Aceh dikemukakan oleh William Dampier, yang tinggal di sana pada tahun 1688–1689 M. Kesultanan ini diperintah oleh seorang sultanah, Zakiathuddin Inayat Syah (memerintah 1688–1678 M), dengan dibantu 12 orangkaya (bangsawan besar). Di bawah orangkaya terdapat pejabat-pejabat kecil yang bertugas menjaga ketenteraman di berbagai daerah kekuasaan Aceh. Syahbandar sendiri adalah salah satu orangkaya yang memiliki pengetahuan lebih luas daripada orang lain dan juga kaya raya. Setiap orang yang baru datang ke Aceh harus meminta izin dari syahbandar. Biasanya mereka membawa hadiah untuk syahbandar, dan ketika meninggalkan Aceh, semua barang bawaan mereka juga dibawa oleh syahbandar. Semua perkara penting yang berkaitan dengan pedagang ditentukan oleh syahbandar. Pengetahuannya begitu luas sehingga ia disebut sebagai pedagang ahli.[75]

D. HUKUM PERDAGANGAN

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, perdagangan maritim telah berkontribusi bagi lahirnya berbagai regulasi aturan kerajaan di Nusantara dalam rangka memberi jaminan hukum dan keamanan proses transaksi dagang di berbagai pelabuhan kerajaan. Empat teks undang-undang akan dikaji di bagian ini, yakni *Undang-undang Melaka*, *Undang-undang Laut Melaka*, *Hukum Laut Amanna Gappa*, dan *Undang-undang Bandar Bima.*

1. Undang-undang Melaka

Di Kerajaan Malaka, praktik-praktik hukum para penguasa tercatat dalam dua teks tentang hukum yaitu: *Undang-Undang*

74 Guillot, *Banten Sejarah Dan Peradaban Abad X – XVII*, 357–361.

75 Dampier, "Krisis Pewarisan Tahta Pada 1688," 140, 142.

Melaka[76] dan *Undang-Undang Laut Melaka*.[77] Teks-teks ini diterima sebagai sumber utama untuk mengetahui praktik-praktik hukum para penguasa Melaka. Teks pertama mencakup hampir setiap aspek persoalan Kerajaan Melaka, seperti tanggungjawab dan tugas-tugas raja dan para pegawainya, regulasi tingkah laku para rakyat kerajaan, hukuman bagi tindakan kriminal, yurisdiksi persoalan rumah tangga, dan regulasi yang berkenaan dengan hak milik. Fungsi teks kedua adalah untuk memberitahu kita tentang peraturan bahari bagi Kerajaan Melaka, seperti tugas-tugas nahkoda kapal, transaksi komersil para penguasa yang memerintah, dan persoalan lain yang berkenaan dengan yurisdiksi nahkoda kapal laut.

Keputusan hukum yang terkandung dalam teks tersebut diterima sebagai rumusan nilai-nilai yang berlaku dan menjadi landasan kultural penyebaran hukum Melaka. Demikian juga unsur-unsur ketetapan hukum Islam tidak akan dihubungkan dengan jelas, dalam pengertian bahwa unsur-unsur tersebut terpisah dari kebiasaan lokal (adat).[78] Fakta bahwa dua elemen tersebut terdapat dalam teks harus dipahami dalam karakter islamisasi. Unsur-unsur pra-Islam tersebut, dalam penyebaran hukumnya, tidak harus dinilai sebagai persoalan Islami atau non-Islami, melainkan bagaimana Islam dikonseptualisasikan dalam konteks budaya dan politik hukum.

Dibangun dalam gagasan politik yang berpusat pada raja, dua Undang-undang tersebut melibatkan kebesaran para penguasa dan mengganggap semua regulasi tersebut berasal dari mereka. Para penguasa yang ditempatkan dalam teks diakui datang dari tradisi besar genealogi raja para penguasa Melaka. Menunjuk pada pembentukan ideologi politik, teks-teks tersebut menyatakan bahwa isi hukum Malaka bersumber dari adat istiadat yang

76 Liaw Yock Fang, *Undang-Undang Melaka* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1976).

77 R O Winstedt, "The Maritime Law of Malacca," *JMBRAS* 29, no. 3 (1956): 22–59.

78 M.B. Hooker, *Islamic Law in Southeast Asia* (Singapore: Oxford University Press, 1984), 9–16.

diperkenalkan pada masa Raja Iskandar Zulkarnaen. *Undang-Undang Melaka* menceritakan sebagai berikut:

> "Agar diketahui kalian bahwa adat istiadat ini telah datang kepada kita dari masa Sultan Iskandar Zulkarnaen yang berkuasa dengan begitu baik sampai periode putranya, Sultan Iskandar Shah. ... Dia merupakan raja pertama yang memeluk agama Islam dan menyusun adat kerajaan dan para raja, dan para penguasa yang tergolong berkedudukan tinggi."[79]

Meyakini peraturan tersebut sebagai berasal dari Raja Iskandar Zulkarnaen tentu saja didorong oleh alasan-alasan politik, yaitu memberi muatan hukum otoritatif yang bertindak sebagai para penguasa Melaka. Ini merupakan justifikasi ideologis terhadap penyebaran hukum. Raja Iskandar Zulkarnaen diklaim sebagai sumber genealogi para penguasa Melayu untuk menyampaikan mandat para penguasa sebagai pelindung rakyat, khususnya bagi kelompok masyarakat Muslim. Jadi, muatan hukum tersebut disebarkan sebagai implementasi ideologi politik, dan dibangun secara kuat dalam kondisi historis masyarakat selama periode Kerajaan Melaka.

Berdasarkan uraian tersebut, jelas bahwa para penguasa yang berkedudukan di Kerajaan Melaka berfungsi sebagai suatu instrumen yang meletakkan dasar hukum bagi tradisi politik yang berbasis pada raja (raja-*centred*). Dalam substansi ini, posisi raja yang penting dan kuat kepada rakyatnya ditekankan sedemikian rupa yang menunjukkan bahwa mereka bertanggungjawab bagi pengenalan hukum adat. Raja, dalam konteks ini Iskandar Shah, diakui dalam teks tersebut sebagai pemilik "otoritas tertinggi yang mengakui adat istiadat dan peraturan ini".[80] Raja memiliki hak untuk mengambil keputusan dan menentukan peraturan kerajaan, dan melalui rajalah praktik-praktik hukum dijalankan. Pada bagian pertama *Undang-Undang Melaka*, dinyatakan bahwa tugas dan tanggungjawab

79 Fang, *Undang-Undang Melaka*, 65.

80 Fang, *Undang-Undang Melaka*, 65.

raja adalah mengangkat administrator kerajaan dan menentukan kewajiban yang harus mereka jalankan.

Setiap penguasa harus mengangkat orang-orang yang berkedudukan tinggi untuk bertindak atas namanya sendiri, sehingga ia tidak perlu memusatkan perhatiannya pada persoalan-persoalan kecil. Setiap raja, dalam kedudukan awalnya, wajib mengangkat seorang menteri ketua (bendahara), seorang ketua polisi (tumenggung), seorang penghulu bendahara, dan seorang syahbandar (ketua pelabuhan). Dengan demikian, baik raja maupun rakyatnya dapat hidup dalam kedamaian dan keamanan. Peraturan ini memberikan penguasa hak dan otoritas untuk menetapkan elit pemerintahan kerajaan. Dalam hal ini, elit penguasa berfungsi sebagai agen pelaksana politik yang membantu penguasa menjalankan kekuasaannya terhadap rakyat. Undang-undang ini juga secara rinci menyebut pembagian tugas yang dipercayakan kepada mereka yang terkemuka dan berkedudukan tinggi tersebut.

Bendahara diberi kekuasaan, misalnya, atas mereka yang memiliki jabatan, serta terhadap mereka yang berpangkat sebagai tuan, *sida-sida* (hakim), dan anak-anak dari orang-orang berkedudukan tinggi. Tumenggung diberikan hak hukum atas kejahatan-kejahatan yang terjadi di dalam negeri kerajaan, termasuk melakukan investigasi terhadap kejahatan dan menangkap pelaku dalam perkara terkait tanah. Syahbandar memiliki wewenang untuk mengurus semua persoalan yang berkaitan dengan pedagang asing, anak yatim, serta orang-orang yang mengalami ketidakadilan, termasuk mengatur barang-barang rongsokan, muatan kapal, dan angkutan lainnya.[81]

Hal ini tentu saja berdampak besar terhadap kedudukan para penguasa di kerajaan. Dengan memberikan tugas kepada penguasa untuk mengangkat elit pemerintahan, peraturan tersebut berakar kuat pada hukum adat kerajaan, di mana para penguasa menjadi sumber setiap pangkat, status, atau gelar sebagai tanda kebesaran

81 Fang, *Undang-Undang Melaka*, 63–65.

dan kebangsawanan di mata rakyat. Para penguasa memiliki otoritas untuk menentukan kedudukan sosial dan politik orang-orang tertentu di antara rakyatnya, sekaligus memberikan dan melimpahkan kebesaran mereka. Singkatnya, nasib dan keberadaan rakyat berada di tangan para penguasa.[82]

Intisari hukum tersebut menyatakan aturan-aturan yang melarang rakyat mengadopsi sikap-sikap tertentu yang berkaitan dengan hak-hak raja, seperti memakai pakaian berwarna kuning, tipis, dan *khasah*, serta keris dengan gagang emas. Benda-benda ini semata-mata diperuntukkan bagi penguasa, sedangkan rakyat, terutama rakyat biasa (jelata), tidak diperbolehkan menggunakannya kecuali telah mendapat izin dari penguasa. Aturan serupa berlaku dalam penggunaan bahasa. Intisari hukum itu memuat ketentuan yang membatasi pemakaian kata-kata tertentu milik penguasa untuk digunakan kepada rakyat, antara lain: *titah*, *patik* (saya, aku), *murka*, *kurnia*, dan *nugeraha*. Semua kata-kata ini tidak boleh digunakan oleh rakyat, karena pelanggarannya dapat dihukum mati. Rakyat hanya diperbolehkan menggunakan kata-kata tersebut jika telah mendapat izin yang jelas dari raja, dan penggunaannya terbatas untuk menyampaikan perintah yang memang berasal dari sang raja.[83]

Larangan ini menunjukkan bahwa perhatian utama Undang-Undang Melaka adalah mengesahkan hukum adat bagi tradisi politik yang berpusat pada raja. Aturan ini memberi kesan bahwa otoritas penguasa kerajaan terselubung dalam suatu aura martabat suci yang membedakan mereka dari rakyat biasa. Terutama dalam hal penggunaan bahasa, larangan tersebut menampilkan dengan jelas aspek-aspek konsepsi politik yang dibangun. Dengan memberikan penguasa hak istimewa untuk menggunakan "kata-kata kerajaan", sebagaimana dikutip di atas, tujuan aturan ini adalah menegaskan bahwa penguasa memegang inisiatif politik atas rakyatnya. "Kata-kata kerajaan" (*royal words*) menjadi unsur

82 A C Milner, *The Invention of Politics in Colonial Malaya* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 21–23.

83 *Undang-Undang Melaka*, Liaw Yock Fang, h. 65-67.

dasar aturan tersebut mengenai hubungan penguasa-rakyat, di mana pengaturan kekuasaan sepenuhnya berada dalam otoritas penguasa. Hanya penguasa yang berhak mengeluarkan perintah (titah), menetapkan norma bagi penyimpangan (murka), serta melegitimasi dan mengesahkan kedudukan serta status sosial masyarakatnya (*kurnia* dan *nugeraha*).

Berdasarkan peraturan ini, hukum menetapkan syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh rakyat yang berkedudukan sangat rendah di bawah penguasa. Teks-teks tersebut menekankan kualifikasi rakyat berdasarkan sikap mereka terhadap raja dan tingkat kepatuhan mereka terhadap perintah penguasa. Tiga sifat yang diharapkan penguasa dari rakyatnya adalah: *pertama*, mulia dalam semua pola tingkah lakunya; *kedua*, patuh terhadap perintah penguasa, tanpa memandang apakah penguasa bersifat tirani atau tidak; dan *ketiga*, mengharapkan belas kasih dari rajanya.[84]

Pada intinya, aturan ini sejalan dengan perjanjian raja–rakyat yang tercantum *dalam Sejarah Melayu*, yaitu bahwa rakyat harus mengikuti penguasa dengan ketaatan penuh, tanpa mempertanyakan perlakuan penguasa terhadap mereka. Hal ini menegaskan bahwa undang-undang tersebut muncul sebagai ketentuan praktis dalam budaya politik yang dibangun di Kerajaan Melaka. Undang-undang ini menetapkan aturan-aturan hukum berdasarkan tradisi politik yang berlaku. Oleh karena itu, semangat dari keputusan hukum ini terletak pada upaya menanamkan ideologi politik yang berpusat pada raja (*raja-centred*), melalui landasan operasional yang bermakna secara kultural dan mengakar secara struktural dalam konteks historis Kerajaan Melaka secara menyeluruh.

Semangat hukum ini secara jelas ternyatakan dalam peraturan-peraturan yang berkenaan dengan kehidupan sehari-hari masyarakat. Namun demikian, penyelidikan ini diarahkan

84 Fang, *Undang-Undang Melaka*, 67.

kepada beberapa contoh dari *Undang-Undang Melaka*. Mengenai pembunuhan terhadap rakyat, teks dalam Bab 5: bagian 1 dan 3 menceritakan sebagai berikut:

> Bahkan jika seorang rakyat membunuh tanpa kesalahan (dalam bagian ini, misalnya jika dia dihasut), dia diserahkan untuk dihukum oleh Hukum Tuhan (*Law of God*). Inilah yang dipahami sebagai adil. Mengenai pembunuhan terhadap seorang pasangan hidup: jika seseorang (kekasih) berjalan ke arah halaman seseorang dan dikejar oleh suami tersebut, dengan mana yang terakhir terlibat dalam sebuah perkelahian dengan pemilik halaman: jika dia (pemilik halaman) melawan dia dan yang mengejar terbunuh, yang terakhir dipastikan meninggal dan tidak akan ada pengadilan. Ini merupakan kebiasaan dari negeri. Tetapi menurut hukum Tuhan, dia yang membunuh harusnya juga dibunuh. Ini sesuai dengan apa yang dinyatakan dalam Al-Qur'an dan terdapat dalam ajaran: Tuhan menyuruh kita menegakkan yang baik, dan melarang untuk melakukan yang buruk (*amr bi al-ma'rûf wa nahy 'an al-munkar*).[85]

Suatu penelitian yang cermat terhadap ketentuan hukum ini memberikan kesan bahwa aturan tersebut disusun berdasarkan hukum Islam dari Al-Qur'an dan adat lokal. Khususnya pada paragraf kedua kutipan ini, jelas dinyatakan bahwa ketentuan hukum tersebut mengacu pada Al-Qur'an sebagai pengganti atau alternatif bagi kebiasaan lokal di Kerajaan Melaka. Dari sini, dapat diakui bahwa tradisi pra-Islam dalam hukum yang ada, yang umumnya dikenal sebagai hukum adat, masih dianggap memiliki peran penting dalam mengatur kehidupan masyarakat.

Untuk memberikan penilaian yang tepat terhadap pernyataan hukum ini, perlu diperhatikan aspek kultural dan politik dari undang-undang tersebut. Sejalan dengan tradisi politik yang berkembang di Kerajaan Melaka, penerapan hukum Islam sekaligus mempertahankan tradisi hukum pra-Islam sebagai

85 Fang, *Undang-Undang Melaka*, 71.

bagian dari peraturan seharusnya dipahami sebagai manifestasi kekuatan politik dalam perumusan hukum. Dalam konteks ini, baik Islam maupun tradisi lokal memiliki peranan penting dan harus dipandang sebagai sesuatu yang bernilai. Di Kerajaan Melaka, para penguasa dihadapkan pada dua kelompok masyarakat: Muslim dan non-Muslim, yang keduanya masih sangat terikat dengan kebudayaan dan struktur politik pra-Melaka. Dari perspektif ini, sifat putusan hukum dalam aturan Melaka terbentuk oleh, dan terkait erat dengan, kondisi historis pada periode tersebut.

Dalam konteks ini, penting untuk memahami sifat penerapan hukum Islam dalam undang-undang tersebut. Undang-Undang Melaka memasukkan hukum Islam terutama dalam kasus-kasus di mana adat istiadat pribumi telah menyediakan mekanisme penyelesaian hukum mereka, misalnya peraturan yang berkaitan dengan hukuman bagi pembunuhan seorang budak, penyalahgunaan atau penamparan terhadap orang lain, pencurian atau perusakan rumah orang lain, pencurian ternak seperti kerbau, sapi, lembu, atau kambing, serta peraturan mengenai tuduhan hubungan seksual yang tidak sah.[86] Peraturan-peraturan ini menunjukkan bahwa baik hukum Islam maupun adat lokal sama-sama menjadi sumber perumusan hukum dalam undang-undang tersebut. Hukum Islam digambarkan sebagai memperluas—atau lebih tepatnya membawa ajaran baru ke dalam—adat lokal, dengan menekankan bahwa aturan tersebut "hanya mengacu kepada hukum Tuhan". Dengan demikian, teks ini menampilkan solusi hukum Islam yang diterapkan di kerajaan, kemudian melengkapinya dengan penjelasan tambahan yang berasal dari hukum Islam sebagaimana tercantum dalam Al-Qur'an. Berikut adalah contoh keputusan

86 Fang, *Undang-Undang Melaka*, 75–85; Hooker, *Islamic Law in Southeast Asia*, 10–11. Hooker juga menyebutkan bahwa penerapan hukum Islam, tanpa menyinggung tradisi hukum pribumi, hanya terjadi dalam peraturan-peraturan yang mengatur pernikahan umat Muslim. Secara keseluruhan, hal ini merupakan versi sederhana sekaligus adaptasi dari hukum mazhab Syafi'i.

hukum yang berkaitan dengan pembunuhan seorang budak dalam undang-undang tersebut.

> Jika seorang budak mencuri dan ditangkap lalu kemudian dibunuh, denda bagi separuh harga si budak akan dibayar oleh si pembunuh: setengah dari jumlah tersebut diserahkan kepada menteri kerajaan dan setengah yang lain diserahkan kepada pemilik budak (tuan), karena (pembunuh tersebut) tetap lalai dan tidak berhasil untuk memberitahu menteri. Tetapi menurut hukum Tuhan, dia yang mencuri tidak harus dibunuh tetapi sebagai gantinya tangannya harus dipotong.[87]

Contoh di atas menunjukkan bahwa Undang-Undang Melaka mengadopsi hukum Islam lebih sebagai alternatif bagi adat lokal daripada sebagai hukum yang berlaku secara resmi. Undang-undang ini memberikan kemungkinan bagi penerapan hukum Islam di samping hukum adat. Hukum Islam kemungkinan besar bukan satu-satunya opsi hukum yang diterapkan di Kerajaan Melaka. Undang-undang tersebut tampaknya memberikan kebebasan kepada para penguasa Melaka untuk memilih antara hukum Islam atau adat lokal sesuai dengan persoalan hukum yang dihadapi, serta kondisi di mana persoalan tersebut muncul. Hal ini kemungkinan disebabkan oleh fakta bahwa kekuasaan politik Melaka menjangkau masyarakat yang beragam dan tersebar di berbagai wilayah di Nusantara Melayu.[88]

Sejalan dengan ekspansi politik tersebut, para penguasa Melaka harus menguasai masyarakat pra-Islam beserta setiap budaya dan tradisi hukumnya. Dengan kondisi ini, penerapan hukum Islam sebagai tambahan bagi adat lokal dalam undang-undang dapat dipahami sebagai bagian dari strategi politik yang

---

87 Fang, *Undang-Undang Melaka*, 75.

88 Pires, *The Suma Oriental and the Book of Francisco Rodrigues, Edited and Translated by Armando Cortesão*, 248–50; 259–64.Mohammad Yusoff Hashim, *The Malay Sultanate*, 144–150.

dijalankan oleh para penguasa Melaka.[89] Strategi ini diperlukan agar Undang-Undang Melaka efektif sebagai instrumen peraturan yang tidak hanya mengatur umat Muslim, tetapi juga masyarakat Melayu pribumi secara keseluruhan.

Ketiadaan ketetapan hukum Islam yang eksplisit, sebagaimana dikutip dalam Al-Qur'an dan praktik politik para penguasa Melayu, tidak mesti dipahami sebagai keengganan mereka untuk menerapkan ajaran Islam dalam praktik politik. Apa yang tercermin dalam Undang-Undang Kerajaan Melaka justru merupakan upaya untuk mengintegrasikan ajaran wahyu Tuhan ke dalam kerangka kondisi sosial-politik yang ada. Dalam konteks ini, fakta bahwa unsur-unsur pra-Islam tetap berlaku secara historis bukan hanya masuk akal, tetapi secara doktrinal juga dapat dibenarkan. Sejarah Islam menunjukkan banyak contoh yang menegaskan kontribusi umat Muslim dan non-Muslim dalam terbentuknya tradisi keagamaan di wilayah Islam.[90] Dengan demikian, ketetapan hukum Islam di Melaka tidak harus dianggap sebagai satu-satunya hukum yang berlaku di kerajaan tersebut. Lebih tepat dipahami, dalam kata-kata Hooker,[91] "sebagai sekumpulan norma hukum" yang menjadi dan dijalankan sebagai landasan etis bagi perkembangan hukum. Hukum Islam dalam undang-undang ini berfungsi sebagai sumber prinsip dan ajaran moral yang, dalam penerapannya, dijadikan nilai dan diterima masyarakat sebagai kerangka acuan.[92]

Hukum Islam yang diadopsi dalam Undang-Undang Melaka tampaknya tidak berfungsi sebagai peraturan hukum yang tetap.

---

89 L.F. Ferreira Reis Thomaz, "The Malay Sultanate of Melaka," in *Southeast Asia in the Early Modern Era: Trade, Power, and Belief*, ed. Anthony Reid (Ithaca and London: Cornell University Press, 1993), 79.

90 Marshal Hodgson, *The Venture of Islam Chicago* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 1:58. Hodgson, dalam hal ini, membedakan antara "Islam" sebagai agama umat Muslim dan "Islamicate"sebagai budaya dan tradisi yang terbentuk dalam masyarakat Muslim.

91 Hooker, *Islamic Law in Southeast Asia*, 5.

92 *Ibid*., h. 33; untuk diskusi yang luas tentang prinsip-prinsip dan nasihat moral sebagai semangat perundang-undangan Qur'ani, lihat, lihat Fazlur Rahman, *Islam*, (London: William Clowes and Sons, 1966), h. 37-40.

Islam memberi para penguasa pilihan hukum yang memerlukan penerapan yang tepat untuk menciptakan kondisi tertentu di kerajaan, yang pada gilirannya membutuhkan regulasi dari para pemegang otoritas politik. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika Undang-Undang Melaka mendorong penggunaan hukum tersebut berdasarkan analogi (qiyās), salah satu prinsip dasar dalam yurisprudensi Islam (*usûl al-fiqh*).[93] Hal ini tercermin, misalnya, dalam peraturan mengenai seorang budak yang hendak membunuh tuannya. Teks undang-undang menyatakan bahwa hukuman bagi kejahatan semacam ini harus diterapkan di seluruh wilayah kerajaan berdasarkan analogi.

> "...tetapi jika dia (si budak) benar-benar dilukai, kemudian membunuh, tak ada penyerangan yang telah dilakukan. Seperti itulah adat memandang budak tersebut. Dan begitulah yang disebutkan dalam hukum *kanun*. Berdasarkan analogi, aturan yang sama berlaku di setiap bagian negara dan di daerah-daerah aliran sungai tanpa kecuali".[94]

Praktik hukum di kerajaan tersebut diselenggarakan dengan penekanan pada peran tradisi lokal sebagai pertimbangan dalam penyusunan hukum. *Kiyās*, yang berasal dari bahasa Arab *qiyās*, adalah salah satu prinsip yurisprudensi Islam yang berfungsi sebagai "metode untuk merumuskan prinsip-prinsip hukum berdasarkan ajaran Al-Qur'an, sunnah, dan kesepakatan (*ijtihad*), yang diperluas dan diterapkan untuk menyelesaikan persoalan-persoalan yang tidak secara eksplisit diatur dalam Al-Qur'an dan sunah." [95] Implikasi dari metode ini adalah bahwa perumusan hukum dalam tradisi Islam berjalan sesuai dengan tatanan sosial pada periode historis tertentu, sekaligus dilaksanakan berdasarkan

93 Noel Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburg: Edinburgh University Press, 1964), 59–60; J. Schacht, "The Origins of Muhammadan Jurisprudence," preprint, Oxford: Clarendon Press, 1950, 98–99.

94 Fang, *Undang-Undang Melaka*, 73.

95 Coulson, *A History of Islamic Law*, 60.

norma dan prinsip yang bersumber dari wahyu Tuhan yang suci. Dengan demikian, jelas bahwa para penguasa dan keputusan hukum yang dirumuskan dalam kerangka kondisi sosial dan historis tertentu dianggap Islami selama tidak menyimpang dan sah menurut kehendak Ilahi (wahyu).

Berdasarkan argumen ini, pengenalan dan penggunaan analogi (*qiyās*) dalam Undang-Undang Melaka dapat dipahami sebagai bukti proses Islamisasi masyarakat. Hal ini meletakkan landasan etis bagi pengaturan persoalan sosial dan politik pada periode historis tertentu. Pada dasarnya, adopsi atau penggabungan hukum Islam ke dalam tradisi hukum di Kerajaan Melaka bukanlah sekadar kumpulan preskripsi. Sebaliknya, dengan meminjam kata-kata M.B. Hooker,[96] hal itu merupakan "sebuah cara atau metode untuk mendefinisikan pencarian esensi agama." Metode analogi memberikan pertimbangan praktis dalam perumusan hukum, sekaligus membuka peluang yang luas untuk menemukan, dan akhirnya memasukkan, perintah Ilahi ke dalam pola sistem sosial dan budaya masyarakat pada periode yang dimaksud dalam diskusi ini.

Dalam konteks Melayu, praktik hukum dan perkembangannya berada di bawah otoritas para penguasa. Disusun dalam tradisi politik yang berpusat pada raja, seperti dijelaskan sebelumnya, Undang-Undang Melaka menyerahkan pelaksanaan peraturan kepada para penguasa dan pemuka kerajaan. Mereka memegang kekuasaan yang sangat besar dalam menetapkan aturan bagi kerajaan. Hal ini terlihat jelas, misalnya, dalam peraturan yang menyatakan bahwa rakyat hanya boleh melakukan pembunuhan jika mendapat otoritas terlebih dahulu dari penguasa. Undang-undang tersebut juga mengakui wewenang penguasa untuk mengangkat para elite kerajaan, sebagaimana telah dikutip sebelumnya.

> "Orang yang dibolehkan untuk membunuh mempunyai empat kategori. *Pertama*, bendahara dalam ketiadaan penguasa atau dalam wilayah kekuasaannya sendiri boleh

96 Hooker, *Islamic Law in Southeast Asia*, 33.

> membunuh tanpa perintah raja. *Kedua*, tumenggung ketika sedang menangkap seorang rakyatnya (boleh juga membunuh) tanpa harus menunggu perintah dari raja. *Ketiga*, syahbandar, ketika dia sedang berada di muara, (dibolehkan membunuh) beberapa orang yang tidak taat pada perintahnya ketika sedang berlayar dengan sebuah perahu atau kapal. *Keempat*, nahkoda kapal juga boleh membunuh tanpa perintah raja ketika dia sedang berada di laut karena dia sendiri merupakan seorang penguasa pada waktu tersebut."[97]

Pemberian otoritas praktik hukum kepada para penguasa dan pejabat tinggi kerajaan tentu dapat dipandang sebagai konsekuensi dari tatanan politik yang mendasari rumusan hukum. Dalam hal ini, tidak ada alasan untuk memandang otoritas penguasa secara negatif. Namun demikian, sebagian besar undang-undang tersebut memberikan mereka kebebasan luas dalam pelaksanaan dan pengembangan peraturan, sekaligus menegaskan prinsip-prinsip moral dan pedoman yang bersumber dari ajaran Islam. Sejalan dengan semangat penerimaan dan penggabungan hukum Islam, *Undang-Undang Melaka* menyusun peraturan kerajaan untuk mencapai dan menegakkan keadilan serta hak milik di kerajaan. Sebagai contoh, dalam peraturan yang berkaitan dengan pembunuhan oleh seorang budak, teks undang-undang secara jelas menegaskan prinsip moral ini sebagai dasar rumusan hukum.

> Jika seseorang mengganggu seorang budak dan ditikam hingga kemudian meninggal, tak ada penyerangan yang dianggap telah dilakukan. Tetapi menurut hukum Tuhan, dia yang membunuh tersebut harus dibunuh agar keadilan dapat ditegakkan.[98]

Mengacu pada hal tersebut, tepat untuk mengatakan bahwa kontribusi Islam terhadap pembentukan hukum adat di Kerajaan

97 Fang, Undang-Undang Melaka, 77–79.

98 Fang, Undang-Undang Melaka, 77.

Melaka terletak pada pengembangan prinsip keadilan. Islam berperan sebagai landasan etis bagi praktik dan perumusan hukum. Dari sini, dapat disimpulkan bahwa kedudukan yang kuat dan menentukan para penguasa dalam pembentukan hukum di Kerajaan Melaka sejalan dengan, dan berpedoman pada, prinsip moral yang tercermin dalam kehendak keadilan. Keadilan pada kenyataannya dilaksanakan oleh para penguasa dan akhirnya menjadi aspek paling penting dalam praktik politik mereka.[99]

Dalam konteks ini, dapat dipahami bahwa *Undang-Undang Melaka* mengatur tugas dan tanggung jawab para penguasa dengan ketentuan yang jelas, yang pada hakikatnya memiliki substansi serupa dengan peraturan mengenai hubungan penguasa dan rakyat dalam *Sejarah Melayu*. *Undang-Undang Melaka*, seperti *Sejarah Melayu*, menekankan prinsip hukum pemerintahan yang bersumber dari postulat politik Islam. Sebagaimana akan terlihat dari kutipan berikut, teks tersebut menyatakan bahwa para penguasa memiliki kewajiban untuk mengatur rakyatnya berdasarkan kebenaran dan keadilan, serta memperlakukan dan menuntun rakyat mereka dengan baik.

> Dan inilah yang dilakukan oleh semua menteri yang memegang jabatan ini. Kalian harus pagi-pagi benar telah duduk di hadapan rakyat, karena Tuhan harus meletakan semua kehidupan manusia kepada penguasa dan menteri-menterinya, karena Nabi, semoga tuhan memberkatinya dan memberinya kedamaian, telah berkata: "*Kullukum râ'in wa kullukum mas'ulûn 'an ra'iyatihi*", yakni, kalian semua adalah gembala, akan ditanyai tentang gembalamu, dan karenanya kita harus dengan sepenuh hati melaksanakan dan memikul tugas apapun yang diberikan pada kita di dunia ini sehingga kita dapat merasa tanpa beban di dunia yang akan datang, karena, bahkan jika penguasa hanya, jika dia tidak memiliki

99 Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680: Volume One: The Lands below the Winds* (New Haven and London: Yale University Press, 1988), 137–38.

menteri atau hakim-hakim untuk melaksanakan (aturannya), keadilannya tidak bisa memberikan pengaruh.[100]

Kutipan ini mendukung argumen sebelumnya bahwa pengaruh Islam terhadap hukum adat di Kerajaan Melaka berjalan secara efektif dalam menegakkan prinsip-prinsip etis. Prinsip-prinsip tersebut membentuk substansi praktik hukum dan politik yang dijalankan oleh para penguasa. Kesamaan substansi ini dengan apa yang terkandung dalam *Sejarah Melayu* memperkuat asumsi bahwa pembentukan hukum adat, sebagaimana tercantum dalam undang-undang tersebut, merupakan praktik ideologi politik yang berpusat pada raja (*raja-centred*). Prinsip etis ini menjadi diskursus politik utama di Melayu-Nusantara pada periode yang dimaksud. Islam telah memberikan kontribusi besar terhadap perumusan prinsip etis dalam tradisi politik Melayu.

2. Undang-undang Laut Melaka

Keberhasilan luar biasa Kerajaan Melaka pada dasarnya sangat bergantung pada kemampuan para penguasa untuk meyakinkan masyarakat tentang pengaturan politik dan hukum yang menjamin keamanan transaksi perdagangan dari gangguan tertentu. Melaka bergantung pada jaringan perdagangan internasional, dan para penguasanya menerapkan peraturan yang menerima serta melindungi pedagang asing. Faktanya, terdapat tata cara resmi untuk penyambutan para pedagang, sebuah tugas yang dipercayakan kepada shahbandar (kepala pelabuhan), namun hal ini tidak menunjukkan adanya kecurigaan terhadap pedagang asing yang masuk ke pelabuhan.[101]

Para penguasa Melaka menempatkan pejabat shahbandar untuk mengawasi pedagang asing. Para shahbandar diangkat untuk mewakili para saudagar dari berbagai negara yang datang ke kerajaan. Tomé Pires melaporkan bahwa di Kerajaan Melaka

100 Fang, *Undang-Undang Melaka*, 163–65.

101 Thomaz, "The Malay Sultanate of Melaka," 72.

terdapat shahbandar untuk orang Gujarat, yang disebut sebagai "yang terpenting dari yang lain", serta untuk orang Bengali, Pegu, dan Pasai; untuk orang Jawa, Maluku, Benda, dan Palembang; dan seorang shahbandar khusus diangkat untuk pedagang Cina.[102] Seperti halnya para petinggi istana, posisi shahbandar sangat penting dalam pengaturan perdagangan. Para penguasa Melaka memberikan mereka yurisdiksi atas semua persoalan yang berkaitan dengan saudagar asing, serta tanggung jawab lain yang berhubungan dengan peraturan perdagangan di kerajaan.[103] Dengan demikian, para penguasa Melaka memang mendukung dan mendorong pedagang asing untuk melakukan kegiatan dagang di kerajaan ini. Sultan Mansur Shah, misalnya, dilukiskan membangun masjid-masjid besar untuk menarik pedagang Muslim dan, yang lebih penting, mengurangi bea atas barang dagangan. Untuk barang dagangan dari wilayah timur Nusantara, penguasa bahkan membebaskan mereka dari pembayaran tertentu, kecuali untuk pemberian kepada penguasa dan pegawai istana yang ditugaskan mengatur usaha dagang.[104]

Aspek paling nyata dari dorongan para penguasa untuk jaminan perdagangan adalah kodifikasi peraturan mengenai perdagangan maritim yakni *Undang-undang Laut.* Hukum maritim ini dengan sengaja disusun untuk melindungi para pedagang, khususnya nahkoda, dari kejahatan tertentu baik di darat maupun di laut pada perairan di sekitar Kerajaan Malaka.[105] Kutipan kata-kata seorang penguasa, Sultan Mahmud Shah, dalam pendahuluan teks *Undang-undang Laut* tersebut yang menyatakan bahwa "Kita hendak menyusun hukum dan titah bagi setiap nahkoda yang berada di laut, agar setiap abdi Tuhan dilindungi oleh berkah-Nya."[106]

---

102 Pires, *The Suma Oriental and the Book of Francisco Rodrigues, Edited and Translated by Armando Cortesão*, 265.

103 Fang, *Undang-Undang Melaka*, 65.

104 Pires, *The Suma Oriental and the Book of Francisco Rodrigues, Edited and Translated by Armando Cortesão*, 249, 272–74.

105 *Undang-Undang Laut Melaka*, Winstedt and J. de Jong, h. 28-29

106 Winstedt, "The Maritime Law of Malacca," 28–29.

Dampak dari penyusunan peraturan tersebut adalah bahwa para penguasa Melaka berupaya sepenuhnya untuk mendukung aktivitas perdagangan dengan menyediakan fasilitas yang memadai. *Undang-Undang Laut* secara jelas mencerminkan keinginan para penguasa untuk menjadikan Kerajaan Melaka sebagai pusat kegiatan perdagangan maritim internasional. Teks tersebut menunjukkan bahwa sebagian peraturan yang dibuat berkaitan dengan perlindungan pedagang asing dari berbagai pelanggaran dalam aktivitas ekonomi mereka. Hukum ini mencakup, misalnya, hukuman bagi pembunuh seorang nahkoda kapal, penghancuran perahu patroli di laut, perkelahian di atas kapal, serta perusakan kapal-kapal pedagang. Selain itu, tugas-tugas seperti pengawasan di laut terhadap ancaman musuh dan peninjauan kondisi angin badai juga ditegaskan dalam teks tersebut.[107]

Peraturan tersebut mencerminkan bahwa para Raja Melaka berperan aktif dalam persoalan ekonomi. Mereka terlibat langsung dalam jalannya roda perdagangan dan menjadi agen penting bagi pesatnya perkembangan perdagangan di kerajaan. Dengan diberlakukannya hukum maritim, para penguasa dan pejabat tinggi turut serta secara aktif dalam kegiatan perdagangan, dengan mengambil hak dagang dan bagian dalam ekspedisi dagang asing berdasarkan peraturan yang dibuat.[108] *Undang-Undang Melaka* selanjutnya menetapkan peraturan yang menunjukkan keterlibatan shahbandar dalam aktivitas perdagangan ini, termasuk pembatasan modal dalam perdagangan timah—yang tampaknya menjadi komoditas paling berharga—agar tidak melebihi jumlah tertinggi yang diperbolehkan di kerajaan, yaitu seratus dua puluh setengah nyata.[109] Contoh serupa juga

---

107 Winstedt, "The Maritime Law of Malacca," 36–45.

108 Pires, *The Suma Oriental and the Book of Francisco Rodrigues, Edited and Translated by Armando Cortesão*, 273–74; Jeyamalar Kathirithamby-Wells, "Restraints on the Development of Merchant Capitalism in Southeast Asia before c. 1800," in *Southeast Asia in the Early Modern Era* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1993), 130.

109 Fang, *Undang-Undang Melaka*, 171.

dapat ditemukan dalam *Sejarah Melayu*, di mana teks tersebut mengungkapkan keterlibatan dua pejabat kerajaan, shahbandar dan bendahara, dalam kegiatan perdagangan di Kerajaan Melaka. Dalam teks ini, mereka digambarkan sebagai berikut:

> "Ini adalah cerita seorang lelaki Kalinga yang tinggal di Malaka pada waktu itu, yang menjadi Ketua Pelabuhan, dengan julukan Raja Mendaliar, dan menjadi orang terkaya pada masanya di Malaka. Suatu hari telah terjadi dimana dia hadir di hadapan Bendahara Sri Maharaja dan Bendahara berkata kepadanya: "Maka, sekarang, Raja Mendaliar, biarkan kita meminta kebenaran dari kamu! Berapa nilai kamu?" Dan Raja Mendaliar menjawab: "Saya tidak berharga, Yang Mulia, saya hanya berharga senilai lima *bahara* emas". Lalu Bendahara menjawab kembali, "Maka saya hanya bernilai lebih satu *bahara* dibanding kamu, Raja Mendaliar". Bendahara Sri Maharaja sebenaranya selalu terlibat dalam usaha perdagangan dan tidak pernah satu kalipun dia mengalami kegagalan dalam usahanya."[110]

Contoh di atas memberikan kesan bahwa di kerajaan-kerajaan Asia Tenggara, perdagangan dan politik saling terkait dan berkembang pesat dalam bidang tertentu di bawah perlindungan raja. Perdagangan menjadi bagian yang sangat erat dengan persoalan politik para penguasa dan pelaksanaan kekuasaan mereka, sekaligus tetap memperhatikan perkembangan perdagangan itu sendiri. Dari perspektif ini, dapat diterima bahwa pendapat yang menyatakan sikap politik para raja Melayu tidak berkaitan dengan perdagangan—seperti yang dikemukakan oleh A.C. Milner—[111] mungkin didasarkan pada perkembangan kemudian, ketika Kerajaan Melaka telah berada di bawah kekuasaan kolonial.[112]

---

110 Richard Olof Winstedt, "The Malay Annals of Sejarah Melayu," *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 16, no. 3 (132 (1938): 184.

111 A.C. Milner, *Kerajaan*, 20.

112 Studi Milner pada dasarnya didasarkan pada kajian terhadap kerajaan-kerajaan Melayu abad ke-19 M, khususnya Pahang dan Deli, ketika keduanya berada di bawah kekuasaan kolonial Inggris. Dalam sejarah Melayu-Nusantara, periode ini menandai kemunduran kerajaan-kerajaan

Para raja Melayu menunjukkan partisipasi yang luas dan memberikan kontribusi signifikan terhadap perkembangan kegiatan perdagangan. Pemeriksaan lebih teliti terhadap *Undang-Undang Melaka* bahkan memberi kesan bahwa usaha ekonomi yang dilakukan dengan cara tersebut, pada aspek tertentu, mengingatkan pada dasar penting lahirnya kapitalisme di Eropa, yaitu "percepatan perdagangan/ekonomi, monetisasi jual beli, pertumbuhan kota, akumulasi modal, dan spesialisasi fungsi."[113] *Undang-Undang* ini, misalnya, memperkenalkan peraturan mengenai kepemilikan modal, kepailitan, penjualan tanah, aturan pasar, serta memberikan yurisdiksi atas para pejabat kerajaan yang bertugas dalam pengelolaan ekonomi.[114] Sebagai contoh, kutipan berikut berkaitan dengan pengaturan pasar dalam teks tersebut:

> "Aturan mengenai berat dan timbangan seperti gantang, cupak, kati, tahil, dan aturan pasar, semata-mata diberikan kepada shahbandar; dan juga aturan yang berkenaan dengan ketua kapal layar, barang-barang bekas kapal dan perahu serta semua jenis kapal yang dikenal sebagai perahu, apakah berukuran besar atau kecil….semua hal yang dilimpahkan kepada shahbandar yang akan bertindak sebagai penentu keputusan bagi hal tersebut."[115]

Satu aspek lain yang bahkan lebih penting bagi perkembangan perdagangan Melaka adalah fakta bahwa para penguasa berusaha menegakkan prinsip-prinsip ekonomi Islam dalam pengelolaan urusan ekonomi kerajaan. Undang-Undang Melaka dengan tegas memuat aturan mengenai penjualan dan larangan riba. Peraturan ini bersumber dari Al-Qur'an (2:275), di mana disebutkan

---

pribumi dalam bidang politik dan ekonomi. Kay Kim Khoo, *The Western Malay States, 1850-1873: The Effects of Commercial Development on Malay Politics* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1975).

113 A. Reid, "Introduction: a Time and a Place", dalam A. Reid, (ed.), *Southeast Asia*, 2; J. Kathirithamby-Wells, "Restrain", 124-125.

114 Fang, *Undang-Undang Melaka*, 117, 135–49.

115 Fang, *Undang-Undang Melaka*, 135.

bahwa "Allah membenci dan melarang perbuatan riba".[116] Dalam *Undang-Undang* tersebut, aturan ini mencakup beberapa hal yang mendorong aktivitas perdagangan berdasarkan jual beli yang adil. Teks ini menyatakan, misalnya, bahwa perdagangan harus dilakukan oleh orang yang sudah akil baligh, bukan oleh anak-anak yang belum cukup umur, atau oleh seseorang yang sedang mabuk akibat minuman keras. Teks ini menganjurkan praktik perdagangan yang jujur dan bermanfaat, serta mengatur bahwa penjual memiliki kewajiban untuk menyerahkan barang dagangannya. Mengenai pembeli, ia memiliki pilihan untuk menerima barang dagangan dan melakukan jual beli, atau—jika tidak puas dengan barang yang ditawarkan—menolaknya.[117]

Peraturan ini—selain tentu saja peraturan-peraturan lain yang telah disebut di atas—menunjukkan keterlibatan aktif para penguasa Melayu dalam kegiatan ekonomi. Khususnya, upaya mereka dalam melarang riba tampaknya memiliki arti penting bagi perkembangan perdagangan di Melaka. Bagi para saudagar Muslim, peraturan ini menegaskan bahwa Melaka adalah sebuah kerajaan Islam yang menerapkan hukum Islam dalam urusan ekonomi. Hal ini, pada gilirannya, menarik mereka untuk datang ke Melaka, tidak hanya untuk tujuan ekonomi, tetapi juga untuk misi agama.

Berdasarkan gambaran ini, dapat dikatakan bahwa Kerajaan Melaka mewakili sebuah "kota Islam" yang berjaya pada abad ke-15 M di Melayu-Nusantara. Di kota ini, perkembangan ekonomi hampir sepenuhnya didasarkan pada perdagangan maritim—bukan pertanian—dan dicirikan oleh pemusatan kekuasaan pada bangsawan politik, elite agama, dan saudagar aristokrasi di lingkungan kerajaan serta pusat administrasi. Unsur-unsur ini menjadi elemen penting dalam sistem penguasaan pekerjaan.[118]

---

116 *The Holy Qur'ân: English Translation of the Meanings and Commentary*, h. 126-127.

117 Fang, *Undang-Undang Melaka*, 135–39.

118 J. Kathirithamby-Wells, "The Islamic", h. 340; A. Reid, "The Structure", 247.

Di Kerajaan Melaka, istana raja dikelilingi oleh elit ekonomi yang kaya—sebuah kelompok yang sangat penting dalam masyarakat Melayu dan menarik perhatian karena aktivitas perdagangan mereka[119]—serta elit agama, kadli, dan ulama, yang sering, untuk mengutip O.W. Wolters, "menjadi hiasan istana kerajaan, pelayan para raja yang biasa menjadi pemandu belajar".[120]

Terutama jika melihat elit-elit agama, baik *Sejarah Melayu* maupun Tomé Pires mengakui kemunculan dan kedudukan penting kadi dan ulama dalam pelaksanaan politik para penguasa. Dalam *Sejarah Melayu*, Sultan Mahmud Shah disebut telah mempelajari ajaran Islam mengenai urusan sosial (*mu'amalat*)[121] dari Kadi Munawar Shah. Lebih dari itu, teks ini memberi perhatian khusus kepada kadli, dalam hal ini Kadi Yusuf—ayah Kadi Munawar Shah—karena dialah "yang telah mendorong masuknya rakyat Melaka kepada agama Islam."[122] Penjelasan lebih rinci dapat diperoleh dari karya Tomé Pires, di mana kedua elit agama tersebut digambarkan sebagai tokoh yang berhasil meyakinkan penguasa Melaka untuk berjuang melawan Portugis.

> "…para kashis dan para mollah mengatakan padanya bahwa dia tidak seharusnya berdamai; karena ketika India telah dikuasai oleh Portugis, Melaka tidak seharusnya menyerah kepada orang kafir tersebut."[123]

Pentingnya Islam dalam aktivitas politik para penguasa juga terlihat di Samudera Pasai. Ibn Battuta, yang mengunjungi kerajaan ini pada abad ke-14 M, melaporkan bahwa raja kerajaan tersebut terlibat aktif dalam pengajaran Islam. "Dia adalah Sultan Malik

---

119 A. Reid, "Trade and State Power", h. 399; untuk diskusi lebih lanjut dan menyeluruh, lihat J. Khatirithamby-Wells, "Royal Authority and the *Orang Kaya* in the Western Archipelago, Circa 1500-1800", *JSEAS*, 17 (1986), 256–267.

120 O.W. Wolters, *The Fall*, 175.

121 *Sejarah Melayu*, Winstedt, 157; Brown, 124.

122 *Sejarah Melayu*, Winstedt, 129; Brown, 94.

123 Pires, *The Suma Oriental and the Book of Francisco Rodrigues, Edited and Translated by Armando Cortesão*, 280.

al-Zahir,"[124] demikian Ibn Battuta menceritakan, "salah seorang bangsawan dan raja yang paling dermawan, seorang penganut mazhab Syafi'i, dan pencinta hukum, yang datang kepada para pengikutnya untuk pengajian dan diskusi."[125]

Pencapaian luar biasa Melaka, seperti telah dijelaskan sebelumnya, merupakan hasil dari adopsi Islam sebagai ideologi politik pada tingkat yang lebih mendasar. Dalam hal ini, ideologi daulat berkontribusi secara langsung pada terbentuknya Melaka sebagai sebuah kerajaan Islam terkemuka, yang membuat Tomé Pires terkesan karena "tiada bandingnya di dunia."[126] Yang penting ditekankan di sini adalah bahwa ideologi *daulat* tersebut, sebagaimana dibahas sebelumnya, memasukkan kewajiban moral dan etis melalui lambang-lambang suci para penguasa. Hal ini dinyatakan secara khusus dalam perjanjian mengenai hubungan penguasa-rakyat, di mana penguasa harus memperlakukan dan memerintah rakyatnya berdasarkan semangat keadilan.

Pada tingkat implementasi praktis, ideologi ini terwujud dalam bentuk pengakuan terhadap masyarakat Melayu sebagai komunitas politik dan religius yang diikat oleh "perasaan ketuhanan," sebagai *ummah*. Dalam tradisi politik Islam, terminologi *ummah*, yang berasal dari bahasa Arab, digunakan untuk memperkenalkan "satu-satunya komunitas Islam universal yang melingkupi semua negeri di mana kekuasaan umat Islam dibangun dan berjaya".[127] Pada periode yang dibahas dalam diskusi ini, istilah *ummah* dalam tradisi politik Melayu sebenarnya belum muncul. *Hikayat Raja-Raja Pasai* sebagai gantinya menggunakan kata *rakyat* untuk menyebut kumpulan masyarakat.[128]

---

124 Dalam *Hikayat Raja-Raja Pasai*, ia dijuluki Sultan Malik al-Tahir, penguasa kedua Samudra Pasai setelah Sultan Malik al-Saleh. Hal ini kemungkinan disebabkan oleh kesalahan penulisan, karena dalam aksara Arab perbedaan antara huruf "z" dan "t" hanya terletak pada penggunaan satu titik.

125 Ibn Battuta, *The Travel of Ibn Battuta*, translated and edited by H.A.R. Gibb, (London: The Hakluyt Society, 1994), vol. IV, h. 876-877.

126 *Ibid*., h. 285.

127 Bernard Lewis, *The Political*, h. 32.

128 A H Hill, "Hikayat Raja-Raja Pasai," *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 33, no. 2 (190 (1960): 47.

Namun demikian, sejauh teks tersebut diperhatikan, hal ini tidak berarti bahwa semangat yang dikandung oleh konsep ummah tidak memengaruhi pertimbangan politik tertentu. Penggunaan dan penjelasan terminologi *dar al-Islam* (wilayah Islam) dalam Hikayat Raja-Raja Pasai merupakan sinyal yang jelas mengenai hal ini. Istilah *dar al-Islam* tentu berkembang dalam sejarah untuk memperkenalkan negeri-negeri yang termasuk wilayah Islam, memisahkan wilayah tersebut dari dunia yang dianggap sebagai *dar al-harb* (wilayah perang).[129] *Hikayat Raja-Raja Pasai* pada dasarnya menggunakan istilah *dar al-Islam* dengan arti politik yang sama, yaitu memberikan definisi Islam dalam ranah wilayah tersebut.

> "Semua penduduk dengan sepenuh hati menyatakan keyakinannya, dengan semua keiklasan dan keyakinan yang benar di hati mereka. Oleh karena itu, kota Samudera diberi nama *Dar al-Islam*. Rakyat yang terlebat dalam perselisihan jadi terhenti, dan mereka tiada henti-hentinya mengobarkan semangat mereka dalam mengembangkan keyakinan Islam."[130]

Oleh karena itu, dengan penjelasan istilah ini, rakyat Melayu diakui sebagai orang yang setia kepada para penguasa tidak hanya dalam pengertian politik, sebagai rakyat, tetapi juga dalam pengertian agama, sebagai *ummah*. Mengenai fakta ini, antara penguasa dan rakyat disatukan oleh Islam, dan pada saat yang sama mereka memikul tugas dan tanggungjawab atas diri mereka; rakyat harus menaati para penguasa sebagai bayangan tuhan, dan raja harus memerintah rakyatnya atas dasar prinsip keadilan etis-politik yang didasarkan agama. Dari pandangan ini, proses Islamisasi di Melayu-Nusantara telah digolongkan sebagi "berkontribusi secara luas bagi proses humanisasi banyak adat istiadat di Asia.[131] Dengan mengenalkan kosep *ummah*, Islam

129 Bernard Lewis, *The Political*, h. 73.

130 Hill, "Hikayat Raja-Raja Pasai," 58.

131 Willem Frederik Wertheim, *Indonesian Society in Transition: A Study of Social Change* (The Hague and Bandung: W. van Hoeve Ltd, 1959), 196.

menyediakan masyarakatnya "suatu pemahaman tentang nilai dirinya sebagai anggota komunitas Islam".[132] Dalam konsep ini, baik para penguasa dan rakyat memiliki derajat yang sama di hadapan Tuhan, dan secara bersama-sama tinggal di dalam *dar al-Islam*.

Berdasarkan konsepsi politik ini, masyarakat Melayu menjadi terlibat dalam perdagangan internasional dan memasuki fase kosmopolitan dalam sejarahnya. Kemunculan dan perkembangan Kerajaan Melaka yang maju, seperti dijelaskan sebelumnya, merupakan hasil penerimaan Islam sebagai ideologi politik. Islam berkontribusi tidak hanya dalam membentuk hubungan penguasa-rakyat yang berlandaskan prinsip moral dan etis, tetapi juga, lebih penting lagi, dalam menyediakan masyarakat Melayu dengan ideologi kosmopolit yang secara efektif berfungsi sebagai landasan etis bagi keberadaan mereka. Ideologi ini juga memungkinkan mereka memperoleh keuntungan besar dari interaksi multikultural dan internasional. Dalam konteks Kerajaan Melaka, hal ini tercermin jelas dalam kodifikasi hukum, hukum maritim, dan Undang-Undang Melaka. Dua aturan ini, seperti telah dibahas sebelumnya, menunjukkan kehendak dan komitmen para penguasa untuk mengkomunikasikan dan menjamin terbentuknya masyarakat Muslim yang terintegrasi secara utuh, di bawah ikatan *ummah*, melalui upaya Melaka menjadi sebuah kerajaan Islam yang terkenal di Melayu-Nusantara.

Institusi syahbandar, seperti dijelaskan di atas, adalah bukti meyakinkan terkait kekuatan ideologi kosmopolit Islam dalam menyerap unsur asing bagi pengayaan tradisi Melayu. Institusi shahbandar ini sebenarnya berasal dari Persia, tetapi berkembang menjadi sebuah lembaga dagang yang sangat penting di Melayu-Nusantara.[133] Kondisi ini, tentu saja, sangat sulit untuk memastikan dengan tanpa mempertimbangkan

132 Wertheim, *Indonesian Society in Transition: A Study of Social Change*, 198.

133 Purbatjaraka, "Shahbandars in the Archipelago," 2.

kontribusi Islam yang memberi para penguasa dan rakyatnya sebuah pandangan ideologis yang luas, *dar al-Islam*, yang mencapai batas-batas regional dan nasional. Mengenai kontribusi Islam ini, dapat dikatakan di sini bahwa di Kerajaan Sriwijaya, misalnya, tidak hanya dirintangi hubungan ekonomi secara langsung dengan saudagar asing, tetapi lebih daripada itu mereka "termasuk dalam daftar mereka yang secara potensial dianggap berbahaya bagi raja".[134]

Dari perspektif ini, dapat dipahami bahwa masyarakat Melayu dipandang sebagai kelompok yang berada dalam suatu keadaan "menunjukkan kecenderungan ke arah terbentuknya tradisi integrasi.".[135] Dalam tradisi ini, pemusatan ekonomi, kekuatan agama, dan kekuasaan politik di istana kerajaan muncul sebagai ciri paling penting; para elit ekonomi dan elit agama mengelilingi penguasa sebagai pemegang ideologi daulat. Oleh karena itu, baik *Hikayat Raja-Raja Pasai*[136] maupun *Sejarah Melayu* menekankan pentingnya aspek ekonomi bagi kekuatan politik penguasa. Keduanya menjadi komponen substantif bagi sistem kekuasaan yang berfungsi efektif. Dalam *Sejarah Melayu*, hal ini diilustrasikan melalui ungkapan: "di mana ada kedaulatan, di situ ada emas."[137]

Dengan demikian, konsep *daulat* dalam tradisi politik Melayu tidak menghasilkan penguasa yang kekuasaannya semata-mata didasarkan pada klaim ketuhanan, atau—dalam kasus Jawa—suatu "pemusatan individual dari dalam" melalui praktik yogaistis.[138] Sebaliknya, para penguasa Melayu menemukan kekuatan mereka melalui kemampuan menata dan mengatur persoalan duniawi, khususnya perdagangan maritim. Mereka terlibat aktif dalam menetapkan peraturan terkait kegiatan jual beli kerajaan. Para penguasa bukanlah penjelmaan kembali dewa yang menahan diri

134 Kenneth R. Hall, *Maritime Trade*, h. 99.

135 Taufik Abdullah, "Islam and the Formation", h. 28.

136 Hill, "Hikayat Raja-Raja Pasai."

137 *Sejarah Melayu*, Winstedt, h. 209; Brown, h. 182.

138 B.R.O'G. Anderson, "The Idea of Power", h. 8.

dari partisipasi dalam urusan duniawi tertentu, dengan kekuatan yang terbatas dan peran yang semata-mata seremonial.[139] Mereka menjadi antitesis dari konsep itu: wakil dan agen yang aktif mengembangkan masyarakat melalui kekuasaan mereka. Faktanya, terdapat atribut-atribut suci, misalnya klaim genealogi dari Sultan Iskandar Zulkarnaen dan unsur-unsur mistis yang melekat pada konsep *daulat*. Namun, atribut-atribut ini berfungsi sebagai kekuatan politik yang menekankan kemampuan para penguasa untuk mengendalikan administrasi negara secara langsung.

Walhasil, dapat dikatakan bahwa Islam memberikan para penguasa Melaka justifikasi religius untuk membangun dan memperluas kekuatan politik mereka dengan menyusun peraturan atas urusan duniawi, tanpa mengurangi aura suci mereka sebagai pemegang ideologi *daulat*. Islam berkontribusi, pada tingkat tertentu, terhadap terbentuknya ideologi politik yang secara efektif berfungsi sebagai landasan kekuatan bagi perkembangan kerajaan, seperti telah dijelaskan sebelumnya. Di Kerajaan Melaka, aktivitas agama dan duniawi yang berpusat pada masjid dan pasar berkembang pesat di bawah perlindungan para penguasa.

3. Hukum Laut Amanna Gappa

Pada 1 April 1676 M, atas inisiatif seorang pemuka adat Wajo, Amanna Gappa, bersama pemuka masyarakat dari Sumbawa, Pasir, dan daerah lain, berhasil dikodifikasi peraturan mengenai pelayaran dan perdagangan di Kampung Wajo, Ujung Pandang. Nama inisiator tersebut dijadikan identitas hukum ini, yakni hukum pelayaran dan perniagaan Amanna Gappa, selanjutnya disebut Hukum Laut Amanna Gappa (HLAG). Makna penting lahirnya hukum ini terletak pada kenyataan bahwa peristiwa politik tidak mematikan kebudayaan bahari. Sebelum dan pada saat Perang Makassar (1666–1669 M), Wajo merupakan sekutu Kerajaan Gowa-Tallo sehingga dihancurkan oleh Arung Palakka pada tahun 1670

139 Lihat J.M. Gullick, *Indigenous*, h. 21, 46, 49, 54; juga A.C. Milner, *Kerajaan*, h. 51, 70-71.

M. Akibatnya, banyak orang Wajo meninggalkan negeri mereka menuju Bima, Sumbawa, Pasir, Kutai, Banjarmasin, dan Selangor. Namun, setelah situasi kembali aman, banyak di antara mereka kembali dan menetap di Ujung Pandang, membentuk pemukiman sendiri bernama Kampung Wajo, yang dipimpin oleh seorang *matoa* atau orang yang dituakan.[140]

Menurut Tobing, minimal ada empat syarat seseorang dapat diangkat menjadi *matoa*: keturunan bangsawan, kejujuran, pandai berbicara dan berunding, serta memiliki pengetahuan yang baik mengenai adat istiadat negeri.[141] *Matoa* memiliki sejumlah peran penting dalam komunitas pedagang Wajo: *pertama*, tidak ada orang yang boleh menawar barang lebih tinggi dari *matoa*; *kedua*, *matoa* berhak turut dalam pembelian orang lain; *ketiga,* hanya setelah barang-barang terjual barulah penjual mendatangi dan menawari matoa pembagian (untung atau rugi); *keempat*, *matoa* boleh memberi barang dagangan hingga 100 *real* sebagai komisi bagi seorang kapten kapal dan menjualnya atas nama *matoa*, dengan ketentuan bahwa kapten itu harus menyerahkan keuntungan kepada *matoa*; *kelima*, jika orang membeli atau menjual barang dagangan dengan cepat sebelum dilihat oleh *matoa* maka yang bersangkutan harus memberi tahu *matoa* dan membagi dua keuntungannya; *keenam*, *matoa* boleh menyerahkan barang komisi senilai 100 real per kapal ke Batavia. Barang komisi hanya boleh dimuat oleh kapal orang Wajo, meskipun juga tersedia kapal lain.[142]

Di kalangan pedagang berlaku beberapa aturan: *pertama*, pedagang, pemilik toko, dan penjaja tidak boleh melanggar wilayah dagangan masing-masing; *kedua*, penjual borongan tidak boleh melakukan eceran dan pedagang eceran tidak boleh bertindak sebagai penjaja; *ketiga*, pemilik toko harus membeli dari pedagang

---

140 J. Noorduyn, "Komunitas Saudagar Wajo Di Makassar," in *Kuasa Dan Usaha Di Masyarakat Sulawesi Selatan*, ed. R. Tol et all (Makassar: Ininnawa, 2009), 125–26.

141 Tobing, *Hukum Pelajaran Dan Perdagangan Amanna Gappa*, 20.

142 Noorduyn, "Komunitas Saudagar Wajo Di Makassar," 131–34.

borongan; *keempat*, hanya pedagang borongan yang boleh membeli dari orang Cina dan Belanda. Barang siapa yang melanggar aturan ini maka ia harus menyiapkan 20 bungkus nasi beras ketan beserta isinya untuk dimakan bersama di langgar, dan setelah itu dibawa kepada *matoa* untuk penyelesaian masalahnya. Setelah pelanggaran ketiga, maka pelanggar akan dilarang berdagang.[143]

Matoa Wajo yang paling terkemuka ialah Amanna Gappa. Ia menjadi *matoa* selama 26 tahun (1697-1723 M). Setelah delapan bulan bekerja, dia ditunjuk menjadi kepala seluruh pedagang Bugis di Ujung Pandang. Dia membuat kesepakatan dengan Kapten Cina, I Wakko dan Kapten Melayu, Anceq Cuka, pada 5 Februari 1698, bahwa jika pedagang Wajo terlibat perselisihan dagang di Kampung Cina, maka kapten Cina dan matoa menjalankan pengadilan. Begitu pula sebaliknya, bila orang Cina berdagang di Kampung Wajo dan Melayu. Amanna Gappa sangat dihargai oleh rakyat karena selalu ramah dan jujur.[144]

Hukum Laut Amanna Gappa dimulai dengan aturan mengenai sewa perahu. Dari sembilan kelompok pelabuhan (tempat naik) perahu, ongkos tertinggi dikenakan bagi perahu yang berlayar dari Makassar, Bugis, Pasir, Sumbawa, dan Kaili menuju Aceh, Kedah, dan Kamboja, yaitu 7 *real* (=14 rupiah) untuk setiap hasil penjualan senilai seratus *real*. Apabila perahu bertolak dari empat pelabuhan pertama menuju Selangor, Malaka, Johor, Tanapulo, Tarapou, Jakarta, Palembang, dan Aru, sewanya adalah 6 real per seratus *real*, atau setara dengan 12 rupiah. Sementara itu, sewa perahu termurah, yaitu 2½ real per seratus *real*, berlaku untuk rute berikut: Makassar ke Selayar, Sambas dan Banjarmasin ke Jawa, serta Sumbawa ke Bali dan Manggarai. Selanjutnya, dapat dilihat peta dan tabel berikut.

143 Noorduyn, "Komunitas Saudagar Wajo Di Makassar," 134.

144 Noorduyn, "Komunitas Saudagar Wajo Di Makassar," 135–36.

Gambar 5.5 Peta Jaur pelayaran Bugis, Makassar, dan Mandar abad XVII.
Sumber: Tobing (1961).

Tabel 5.1 Sewa perahu menurut hukum laut Amanna Gappa

No	Tempat Naik	Tempat Tujuan	Sewa (dalam rial)	Nilai sewa (dalam rupiah)
1	Makassar, Bugis, Paser, Sumbawa, Kaili	Aceh, Kedah, Kamboja	7 *real* dari tiap-tiap seratus	14 rupiah
2		Selangor, Malaka, Johor, Tanapulo, Tarapuo, Jakarta, Palembang, Aru	6 *real* dari tiap-tiap seratus	12 rupiah
3		Semarang, Sambas, Pontianak, Ambon, Banda, Kei, Ternate	5 *real* dari tiap-tiap seratus	10 rupiah
4		Bicara (=Banjarmasin), Berau, Sumenep, Timor	4 *real* dari tiap-tiap seratus	8 rupiah
5	Sambas, Banjarmasin	Tanah Jawa	4 *real* dari tiap-tiap seratus	8 rupiah
6	Makassar	Selayar	2 ½ *real* dari tiap-tiap seratus	5 rupiah
7	Paser	Mampawa, Sambas, Kaili, Berou, Sulu, *Leppee,* Bali, Manggarai, Timor	4 *real* dari tiap-tiap seratus	8 rupiah

No	Tempat Naik	Tempat Tujuan	Sewa (dalam rial)	Nilai sewa (dalam rupiah)
8	Sumbawa	Bali, Manggarai	2 ½ *real* dari tiap-tiap seratus	5 rupiah
9	Paser, Sumbawa	Makassar, Buton, Bugis, Timor	4 *real* dari tiap-tiap seratus	8 rupiah

Sumber: Tobing (1961) & Hamid (2013)

Barang-barang yang memerlukan tempat luas di atas perahu dikenakan *sima biring* atau sewa yang dipungut 1/11 dari jumlah modal. Barang-barang yang dimaksud seperti beras, garam, kapas, rotan, tembakau bakala, gambir, agar-agar, dan kayu. Jadi setiap sebelas jenis barang diambil satu barang sebagai sewanya. Khusus barang-barang mewah seperti uang, emas, dan batu permata sewanya ½ dari harga (jual) sarung, sutera, dan kemenyan.[145]

Sewa pergi-pulang hanya dibayar sekali jika pedagang tidak singgah atau bermalam di tengah pelayaran menuju tempat tujuan. Namun, jika pedagang kembali ke daerah yang pernah disinggahi sebelumnya untuk membeli barang dagangan dan bermalam, kemudian menumpang perahu kembali, maka ia dikenakan sewa kedua. Dengan kata lain, jika pedagang membeli barang ketika perahu singgah di suatu negeri sebelum mencapai tujuan, kemudian melanjutkan pelayaran ke negeri tujuan setelah barang dagangannya terjual, lalu kembali membeli dagangan dan kembali ke negerinya, ia hanya dikenakan satu kali sewa pergi-pulang. Namun, pedagang yang kembali ke pelabuhan yang telah dilewati sebelum melanjutkan ke negeri tujuan dianggap sebagai penumpang baru dan harus membayar sewa perahu lagi.[146]

Barang dagangan yang kembali (tidak laku) setelah tiba di negeri tujuan hanya dikenakan sewa setengah oleh pedagang yang

145 Abd Hamid, *Sejarah Maritim Indonesia*, 169.

146 Abd Hamid, *Sejarah Maritim Indonesia*, 170.

menumpang perahu. Namun, jika perahu tidak sampai ke tempat tujuan awal tetapi pedagang singgah di satu pelabuhan untuk berdagang, maka ia dikenakan sewa penuh. Apabila perahu tidak sampai ke negeri tujuan dan juga tidak singgah di pelabuhan lain, kemudian kembali ke pangkalan, pedagang tidak dipungut sewa (Pasal 3).

Sewa perahu berbeda tergantung apakah nakhoda memiliki hubungan atau tidak dengan pemilik perahu. Jika perahu dijalankan oleh nakhoda yang hanya mengharapkan sewa—bukan teman pemilik perahu yang menjabat sebagai juru mudi dan juru batu—maka sewanya dibagi dua: sebagian untuk pemilik perahu dan sebagian lagi untuk nakhoda beserta juru mudi dan juru batu. Namun, jika teman pemilik perahu ditunjuk sebagai juru mudi dan juru batu, maka sewa perahu dibagi tiga: dua bagian untuk pemilik perahu dan satu bagian untuk nakhoda beserta juru mudi dan juru batu. Selanjutnya, pembagian dilakukan lagi di antara kru: dua bagian untuk juru mudi dan satu bagian untuk juru batu.[147]

Nakhoda bertanggung jawab atas segala sesuatu yang terjadi selama pelayaran. Setiap calon penumpang harus memperoleh persetujuan dari nakhoda. Oleh karena itu, apabila nakhoda melakukan kesalahan dalam mengenakan sewa kepada penumpang, kesalahan tersebut tidak boleh dibebankan kepada kelasi, melainkan menjadi tanggung jawab nakhoda sendiri. Setiap masalah yang muncul di perahu harus diselesaikan atau dicari solusinya oleh nakhoda. Sebisa mungkin, masalah diselesaikan di atas perahu sehingga tidak perlu dibawa ke pengadilan di darat. Apabila terjadi perubahan jalur pelayaran yang menyebabkan penumpang pulang padahal ia telah membayar sewa penuh kepada nakhoda, maka nakhoda bertanggung jawab untuk mencarikan tumpangan lain yang setara bagi penumpang tersebut.

147 Abd Hamid, *Sejarah Maritim Indonesia*, 171; Tobing, *Hukum Pelajaran Dan Perdagangan Amanna Gappa*, 46–47.

Selain sewa perahu, bagian terpenting dalam Hukum Laut Amanna Gappa (HLAG) adalah ketentuan mengenai lima cara berdagang:

1) Berkongsi sama banyak, maksudnya keuntungan atau kerugian ditanggung bersama apabila cara berdagang dijalankan dan menimbulkan kerusakan. Namun, bila bukan cara berjualan yang dilakukan sehingga terjadi kerusakan, maka kerugian ditanggung oleh pembawa jualan. Jika kerusakan terjadi akibat bencana di laut, kebakaran, atau pencurian, kerugian tetap ditanggung bersama. Sebaliknya, bila kerugian disebabkan oleh dijudikan, diperlacurkan, dipakai beristeri, diboroskan, dipinjamkan, dimadatkan, atau untuk belanja kebutuhan pribadi, maka kerugian menjadi tanggung jawab pembawa jualan.

2) *Samatula*, yaitu pembawa barang tidak memikul kerugian bila barang rusak dalam tindakan jual beli; risiko kerusakan ditanggung sepenuhnya oleh pemilik jualan. Namun, jika kerusakan terjadi bukan dalam proses berjualan, maka pembawa barang bertanggung jawab.

3) Utang tanpa bunga , yaitu pinjaman diberikan berdasarkan kepercayaan tanpa tanggungan kerugian. Pemberi utang hanya menagih pembayaran. Setelah janjinya ditepati, pihak yang berutang membayar, sementara pemilik uang tidak menuntut keuntungan maupun menanggung kerugian.

4) Utang kembali (barang komisi), yaitu harga barang harus ditetapkan terlebih dahulu. Jika barang terjual atau berubah bentuk, pihak yang berutang wajib membayar. Jika barang tidak laku dan tidak mengalami perubahan, barang dikembalikan kepada pemiliknya.

5) *Kalula,* yaitu pembawa barang titipan terbebas dari pertanggungjawaban. Bila barang rusak tetapi pembawa telah bertindak sesuai cara jual beli, kerusakan ditanggung oleh pemilik barang. Namun, jika kerusakan terjadi bukan dalam cara berjualan, pembawa bertanggung jawab, dan tanggung jawab ini tidak diwariskan kepada keluarganya.[148]

148 Tobing, *Hukum Pelajaran Dan Perdagangan Amanna Gappa*, 52–53.

HLAG juga mengatur mengenai hutang dan cara pelunasannya. Orang yang mengambil utang di pasar atau perantauan, yang tidak diketahui oleh keluarganya, dan meninggal sebelum bertemu keluarganya, maka keluarganya tidak wajib membayar atau ditagih hutangnya. Namun, jika orang tersebut telah bertemu keluarganya, baik memberi tahu atau tidak mengenai hutang itu, istri dan keluarganya wajib membayar hutang tersebut. Apabila orang yang berhutang telah berupaya membayar tetapi hartanya sudah habis, maka ia tidak boleh ditagih lagi, walaupun kelak memperoleh rezeki. Demikian pula, jika ia melunasi hutang dengan cara mengabdi kepada peminjam, pemilik modal tidak boleh menuntut pembayaran lagi. Bagi orang yang mengambil utang berbunga, ibaratnya seperti daun yang dicabut dari dahan dan ketika tumbuh kembali dipetik lagi. Hal ini digolongkan sebagai keburukan di dunia (Pasal 14 & 21).[149]

Hal penting lain yang diatur dalam HLAG adalah cara penyelesaian konflik. Jika terjadi perselisihan di antara pelaut selama pelayaran, nakhoda wajib menyelesaikannya terlebih dahulu sebelum perahu memasuki suatu negeri. Dalam hal ini, para pelaut dilarang membawa masalah di laut ke darat, sesuai dengan prinsip: "*di mana api mulai menyala, di situ juga padam*." Apabila konflik terjadi antara sesama pedagang, masalah tersebut diajukan kepada *matoa* atau orang yang dituakan. Sebelum mengambil keputusan, *matoa* harus mendengarkan dengan seksama seluruh keterangan dari pihak-pihak yang bersangkutan serta memeriksa keadaan dan perbuatan mereka. Keputusan diambil setelah tersedia empat alat bukti utama dan empat alat bukti tambahan, untuk menentukan siapa yang benar dan siapa yang salah. Jika bukti dari kedua pihak sama kuat, penyelesaian terakhir dilakukan berdasarkan hukum Tuhan. Pada abad XV di Wajo diterapkan sistem undian, sedangkan

149 Andi Zainal Abidin, Beberapa Catatan Tentang Kitab Hukum Pelayaran Dan Perniagaan Amanna Gappa (Bandung: Binacipta, 1979), 59–59; Tobing, Hukum Pelajaran Dan Perdagangan Amanna Gappa, 63–64.

di Mandar pada abad XVII, penyelesaian dilakukan dengan cara bertanding menyelam ke dalam air.[150]

4. Undang-undang Bandar Bima

Undang-undang Bandar Bima (UBB) disusun pada masa pemerintahan Sultan Bima VIII, Abdul Kadim Muhammad Syah *Zilullah fi'l-'Alam* (1751–1773). Naskahnya ditulis pada 7 Sya'ban 1173 H, bertepatan dengan 25 Maret 1760 M. Dalam tradisi lokal, naskah ini dikenal juga sebagai *hukum bicara*, yakni seperangkat ketentuan hukum adat yang mengatur kehidupan ekonomi dan sosial masyarakat di Kesultanan Bima, khususnya yang berkaitan dengan aktivitas pelabuhan dan perdagangan maritim.[151] Secara umum isinya mencakup lima hal yaitu: bea cukai dan pajak pelabuhan, utang dan piutang, masalah budak, keamanan pedagang, dan penyelesaian sengketa.[152]

5. Bea cukai dan pajak pelabuhan

Hukum bicara menetapkan bahwa semua orang diwajibkan membayar bea cukai sebagai sumber pendapatan utama Kesultanan Bima, kecuali beberapa kelompok yang dibebaskan yaitu: Jeneli, Tureli, dan Bumi Nggeko (pejabat tinggi yang umumnya berasal dari kalangan bangsawan dan termasuk anak-anak raja). Pengumpulan bea cukai ini dilakukan di bawah pengawasan syahbandar. Setiap pedagang yang baru tiba dari luar Bima wajib melapor kepada Duli Yang Dipertuan Sultan Bima untuk mengajukan permohonan keringanan harga.[153]

Hukum bicara mengatur secara rinci mengenai jenis dan besaran pajak pelabuhan. Setiap pedagang Islam atau Kristen yang singgah

---

150 Abidin, Beberapa Catatan Tentang Kitab Hukum Pelayaran Dan Perniagaan Amanna Gappa, 55.

151 Siti Maryam R Salahuddin, Hukum Adat Undang-Undang Bandar Bima (Mataram: Lengge, 2004), 86.

152 H. Chambert-Loir and S M R Salahuddin, *Bo'Sangaji Kai: Catatan Kerajaan Bima* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999), 108–13.

153 Salahuddin, *Hukum Adat Undang-Undang Bandar Bima*, 87.

di Bima dan membawa barang dagangan sebanyak 10 koyan, wajib membayar pajak sebesar 10 *real*, dan kelipatannya berlaku serupa. Setiap kapal yang berlabuh dikenakan dua jenis pajak: pajak *labuh batu* (pajak berlabuh per kapal) dan pajak *kepala tiang* (pajak berdasarkan jumlah tiang layar). Satu tiang layar dikenai pajak satu suku. Jadi, sebuah kapal dengan tiga tiang layar wajib membayar tiga suku.[154]

Kapal dagang dari Tanah Jawa yang hendak menuju timur (Maluku), atau sebaliknya, yang singgah di Bima dan membeli sirih pinang serta menetap selama tujuh hari atau lebih, dikenakan pajak *labuh batu*. Namun, jika kapal tersebut tidak melakukan aktivitas niaga, maka hanya pajak *labuh batu* dan *kepala tiang* yang dikenakan. Bila kapal berdagang selama masa berlabuh, mereka wajib membayar dua suku untuk setiap penjualan senilai 10 real.[155]

Perahu dagang Makassar dan Bugis mendapat perlakuan istimewa. Untuk dua perahu, dikenakan pajak hanya satu *real*; tiga perahu dikenakan enam suku; dan empat perahu dua *real*. Mereka tidak diwajibkan membayar pajak *labuh batu* dan *kepala tiang*.[156] Perlakuan khusus ini mencerminkan hubungan historis dan kultural antara Bima dan Kerajaan Gowa-Tallo, sejak masa Islamisasi Sultan Bima oleh Datuk di Bandang dan Datuk ri Tiro atas perintah Sultan Gowa Alauddin.[157] Bima, bahkan, menjadi sekutu setia Gowa-Tallo dalam Perang Makassar (1666-1669 M).

6. Utang dan Piutang

Dalam *hukum bicara* terdapat peraturan mengenai tata cara utang-piutang. Pedagang dilarang memberikan utang kepada hamba raja atau hamba milik orang lain tanpa sepengetahuan

154 Chambert-Loir and S M R Salahuddin, *Bo'Sangaji Kai: Catatan Kerajaan Bima*, 109.

155 Chambert-Loir and S M R Salahuddin, *Bo'Sangaji Kai: Catatan Kerajaan Bima*, 109–10.

156 Salahuddin, *Hukum Adat Undang-Undang Bandar Bima*, 11.

157 Ahmad M Sewang, *Islamisasi Kerajaan Gowa Abad XVI Sampai Abad XVII* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005).

tuannya, guna menghindari sengketa jika utang tak dapat dilunasi. Bila utang diberikan kepada anak raja atau orang dari lingkungan istana, maka transaksi harus dilakukan dengan sepengetahuan syahbandar, pejabat Bumi Parisi, dan para juru bahasa. Perjanjian yang tidak memenuhi prosedur ini tidak memiliki kekuatan hukum dan tidak bisa ditagih secara resmi.

Ketika terjadi wanprestasi, tanggung jawab hukum tetap dibebankan kepada pihak yang berutang secara pribadi, bukan kepada pejabat atau lembaga istana. Selain itu, *hukum bicara* juga mengatur bahwa penagihan terhadap orang yang berutang tidak boleh dilakukan tanpa sepengetahuan keluarga terdekatnya, terutama istri dan anak, kecuali telah ada keputusan dari pejabat hukum yang berwenang.

7. Masalah Budak

Hukum bicara mengatur secara ketat tentang transaksi penebusan budak agar tidak terjadi penyalahgunaan atau perdagangan ilegal. Setiap transaksi penebusan harus disaksikan oleh syahbandar, Bumi Parisi, dan juru tulis. Jika transaksi dilakukan tanpa persetujuan resmi, maka budak dan harga tebusannya dirampas, dan penjual kehilangan hak atas hasil penjualan tersebut. Transaksi tetap sah secara hukum meski hanya disaksikan dua dari tiga pejabat tersebut.

Apabila budak melarikan diri dan ditemukan berada di atas kapal dagang, maka pemilik budak wajib segera melaporkannya kepada syahbandar dan Bumi Parisi. Jika terbukti bahwa keberadaan budak di kapal tidak diberitahukan secara sah, kapal beserta seluruh muatannya dapat disita. Pemilik kapal bertanggung jawab atas seluruh penumpangnya, dan kelalaian dalam pelaporan budak pelarian dianggap sebagai pelanggaran hukum.

Lalu, jika budak milik pedagang melarikan diri di wilayah Bima, penanganannya harus melalui syahbandar. Tidak ada pihak lain, termasuk yang memiliki surat kuasa, yang diperbolehkan menangani budak tersebut secara langsung. Bila budak itu

meninggal atau melarikan diri saat berada di bawah pengawasan syahbandar, maka syahbandar tidak bertanggung jawab secara hukum. Hal ini menegaskan peran sentral syahbandar sebagai "ibu bapak segala dagang" atau otoritas tertinggi dalam menjaga ketertiban komunitas niaga.

8. Keamanan Pedagang

Hukum bicara menetapkan sejumlah aturan untuk menjaga keamanan pedagang dan ketertiban umum. Pedagang yang bepergian pada malam hari wajib membawa api atau alat penerangan sebagai tanda bahwa mereka bukan penjahat. Jika aturan ini dilanggar dan pedagang tertangkap atau terbunuh oleh penjaga malam (kawal), maka Kesultanan Bima tidak bertanggung jawab atas kejadian tersebut. Pedagang juga dilarang melakukan perjalanan saat salat Jumat kecuali ke masjid, sebagai bentuk penghormatan terhadap nilai-nilai Islam dalam kehidupan masyarakat Bima.

Sanksi tindakan kekerasan oleh pedagang juga diatur, bahwa jika terjadi perkelahian, dan pedagang kedapatan membawa senjata meskipun belum digunakan, maka senjata akan disita dan pelaku didenda sepuluh tahil emas. Jika pelaku adalah budak atau abdi, denda ditetapkan sebesar tiga tahil mas lima besar. Besarnya denda dipengaruhi oleh status sosial pelaku. Anak raja yang berkelahi dikenai denda lima puluh lembar kain gajah, sementara orang biasa dikenai lima lembar. Bila kain tidak tersedia, maka nilai pasar saat itu dijadikan acuan.

9. Penyelesaian Sengketa

Apabila terjadi sengketa, pedagang harus terlebih dahulu menghadap para sesepuh atau nakhoda yang ditunjuk, seperti Datuk Raja Lela, Nakhoda Suba, atau Nakhoda Bungso. Jika sengketa tidak selesai, kasus dapat dibawa ke syahbandar dan Bumi Parisi, dengan kewajiban membayar "penyapu balai" sebesar satu tahil atau sepuluh *real* kepada masing-masing pejabat. Apabila putusan

hukum ditolak oleh salah satu pihak, maka ia akan dikenai denda lima tahil atau hukuman takzir.

Hukum bicara menetapkan bahwa pemilik kapal wajib melaporkan semua penumpang kepada syahbandar untuk mencegah penyelundupan budak, pelarian utang, atau pelarian kriminal lainnya. Jika seorang pedagang melakukan kejahatan besar yang layak dihukum mati, eksekusi hanya boleh dilakukan atas izin Duli Yang Dipertuan, atau tidak dapat dilakukan oleh sesama pedagang. Jika pembunuhan terjadi tanpa izin, pelaku didenda sepuluh tahil emas dan lima besar. Namun, jika pembunuhan terjadi dalam keadaan darurat, seperti perkelahian mendadak tanpa kehadiran penguasa, tindakan tersebut dapat dibenarkan.

Uraian di atas menunjukkan bahwa UBB tidak hanya mencerminkan sistem hukum maritim yang berlaku di pelabuhan Bima pada abad ke-18 M, tetapi juga memperlihatkan integrasi antara struktur kekuasaan, norma Islam, dan praktik sosial lokal dalam menjaga stabilitas dan keadilan di wilayah Kesultanan Bima.

E. TEKNOLOGI PERKAPALAN

Secara umum, mengikuti pendapat Nooteboom[158] dan Lapian,[159] teknik pembuatan perahu dan kapal di Indonesia dibagi menjadi dua. Teknik *pertama*, perahu dari batang pohon, yang dikorek di bagian tengahnya sehingga menyerupai lesung. Karena itulah, jenis ini biasa juga disebut perahu lesung. Ini merupakan teknik yang paling tua. Mengorek batang pohon sampai bisa digunakan untuk berlayar tampaknya sangat sederhana, tetapi sebenarnya sangat sulit. Perlu banyak pengetahuan dan pengalaman. Batang pohon yang lurus dan bagus sudah ditebang, dibuat dengan teliti sehingga mengambang dan mempunyai bentuk yang seimbang agar tidak mudah terbalik. Ia harus dapat membawa muatan dan bergerak cepat di atas permukaan air. Kedua belah sisinya harus sama agar

158 Christiaan Nooteboom, *De Boomstamkano in Indonesie* (Brill Archive, 1932).

159 Adrian B Lapian, *Pelayaran Dan Perniagaan Nusantara Abad Ke-16 Dan 17* (Komunitas Bambu, 2008).

seimbang saat oleng ke kiri dan kanan. Batang kayu harus dikorek sampai menjadi tipis, tetapi tidak boleh terlalu tipis karena akan mudah bocor, dan jika terlalu tebal akan berat serta lajunya lambat. Bagian lunas yang akan terantuk dengan batu-batu dan tanah-tanah yang keras harus lebih tebal. Haluannya, tempat urat kayu melintang dinding perahu, harus lebih tebal, kalau tidak akan berakibat mudah patah.[160]

Teknik *kedua,* perahu yang dibuat dari bagian-bagian yang lepas sehingga menghasilkan perahu yang lebih lebar dan isinya lebih banyak dari batang pohon itu sendiri. Ada dua cara yang ditempuh: (1) memasang papan sepanjang tepi perahu atau (2) meninggikan tepi dinding perahu. Sebuah perahu dapat dibuat dari beberapa macam kayu, karena bagian-bagian perahu seperti lunas, haluan, gading, dan papan dibuat secara terpisah sesuai dengan bahan baku kayunya.[161] Orang bisa menghasilkan bentuk perahu yang sebaik-baiknya. Ukurannya tidak lagi terbatas, karena tukang tidak terikat pada keadaan batang pohon. Apabila ingin membuat perahu dengan panjang 30 meter, meskipun batang pohon yang tersedia hanya panjang 10 atau 15 meter, maka bagian-bagian yang pendek itu disambung sehingga menjadi panjang. Tukang juga bisa membuat perahu dengan lebar mencapai empat atau lima meter, bermodal kayu yang lebar kurang dari 2 meter, dengan cara disambung. Jadi, tukang dapat memasang papan-papan menjadi lebih panjang dan lebar sesuai dengan kebutuhan dari batang pohon kayu yang digunakan.[162]

1. Perahu Lesung

Berdasarkan catatan Antonio Galvao, kapitan Portugis di Ternate (1536-1539 M), Adrian B. Lapian[163] menguraikan mengenai

160 Christiaan Nooteboom, *Perihal Perkapalan Dan Pelajaran Di Indonesia* (Verlag nicht ermittelbar, 1959), 3–5.

161 Nooteboom, *Perihal Perkapalan Dan Pelajaran Di Indonesia*, 6.

162 Nooteboom, *Perihal Perkapalan Dan Pelajaran Di Indonesia*, 6–7.

163 A B Lapian, "Ternate Sekitar Pertengahan Abad XVI: Catatan Antonio Galvano, Kapitan Di Ternate 1536-1539," in *Ternate Sebagai Bandar Di Jalur*

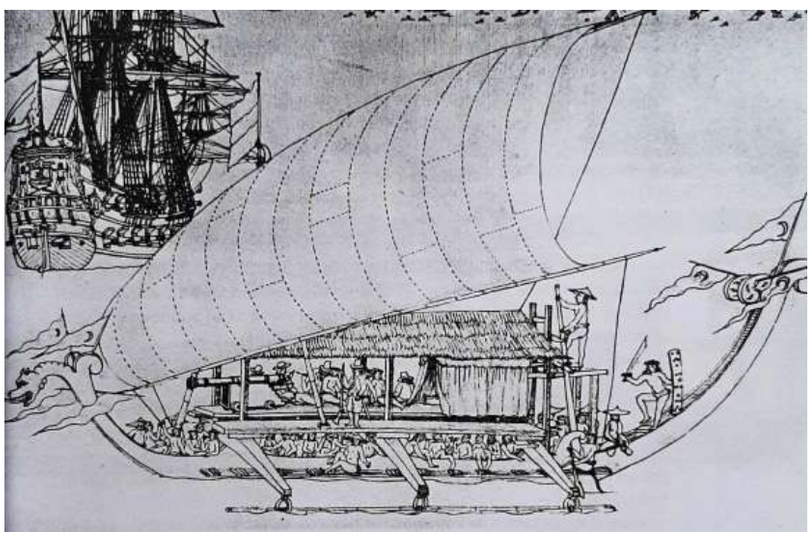
kontruksi jenis-jenis perahu yang diproduksi dan digunakan oleh kesultanan-kesultanan di Maluku dalam ekspedisi maritim, baik untuk penaklukan maupun menagih pajak di wilayah kuasanya, yang biasa disebut pelayaran *hongi.*

Perahu dibuat untuk memenuhi kebutuhan kerajaan. Pada bagian tengah bentuknya bulat telur dan kedua ujungnya melekuk ke atas, sehingga kapal dapat berlayar ke depan dan ke belakang. Bagian-bagiannya tidak disambung dengan paku atau dempul. Lunas, gading-gading, dan kayu-kayu depan dan belakang diikat dengan tali ijuk (*gomutu*) yang dimasukkan ke lubang yang terdapat dibeberapa tempat tertentu. Lubang dibuat pada bagian papan yang menonjol di bagian dalam sehingga tidak kelihatan dari luar. Untuk menyambung papan-papannya, dibuatkan pasak pada ujung papan, dan pada jarak tertentu dibuat lubang tempat memasukan pasak secara teratur pada papan penyambungnya. Sebelum papan disambung, telah dibubuhkan *baru* di antaranya sehingga air tak dapat masuk. Setelah papan disambung, maka akan terlihat seolah-olah semuanya terdiri dari satu papan. Pada bagian buritan ditempatkan sebuah kayu yang telah dipahat dalam bentuk leher dan kepala ular yang bertanduk.

Setelah kapal selesai dibuat, kemudian diletakkan secara melintang 10 atau 12 balok (*ngaju*). Balok-balok itu menjorok ke luar di sebelah menyebelah lambung perahu, sepanjang satu sampai tiga depa sesuai dengan ukuran kapalnya. Pada *ngaju* diikatkan dua atau tiga baris rotan sejajar dengan panjang kapal (*cangalha*) untuk tempat para pengayuh. Mereka duduk di atas air, terpisah dari pendayung lainnya yang duduk di dalam kapal. Pada paling ujung *ngaju* diikatkan kayu bercabang (*pagu*), tempat diikatkan rotan yang lebih panjang dan tebal (*samah*) untuk menjaga keseimbangan kapal.

Sutra: Kumpulan Makalah Diskusi, ed. G A Ohorella (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1997), 64–67.

Di dalam kapal dibuat lantai di atas *ngaju,* yang terdiri dari belahan-belahan rotan sebagai tingkat atau geladak atas, yang disebut *baileu,* berfungsi sebagai tempat duduk bagi laskar bersenjata. Baileu diberi atap dari tikar (*kakoya*) yang dibagi dalam petak-petak untuk tempat para pembesar berlindung dari hujan dan terik matahari. Raja, saudara-saudaranya, dan para *sangaji* berteduh di bawah *kakoya* yang berwarna putih, atau disebut *papanjangga.* Pada setiap sudut atap diberi hiasan semacam kipas dari bulu beraneka ragam seperti ekor ayam jantan. Di samping itu, ada dua bendera dikibarkan pada bagian haluan di kedua sisi kapal, dibuat dari kain merah yang berbentuk seperti lidah, bukan empat persegi. Ada juga bendera lain yang dikibarkan di tengah-tengah kapal, khusus bagi kapal yang digunakan oleh kapitan utama (*kapitalao jeral*), yakni orang kedua dalam kerajaan, yang tidak berlayar bersama raja, atau di kapal kebesaran yang lain.



Gambar 5.6 Perahu perang *korakora* di Ambon 1654 M.
Sumber: Sumber: de Graaf (1977: 125).

Kapal yang membawa raja dilengkapi dengan tifa serta berbagai macam tabuh dan gong. Dengan irama lagu dan bunyi-bunyian tersebut, mereka mendayung[164] sambil bernyanyi. Raja,

164 Dayungnya ringan, dibuat dengan sangat indah, dan dihiasi ukiran. Bentuk

para kapitan, dan menteri duduk di baileu, sedangkan putra-putra mereka berada di bawah sambil mendayung, yang lain mengayuh di atas *cangalha.* Dalam tradisi kerajaan setempat, selama belum membuktikan kecakapan dan keberaniannya, putra-putra mereka tidak boleh memakai pedagang dan harus tetap duduk di bawah. Kalau telah menunjukkan jasanya, barulah mereka dinaikkan satu tingkat dan boleh mengambil tempat di beileu sehingga tidak lagi diharuskan untuk mendayung. Dengan demikian, hierarki dalam kapal berkaitan dengan tempat duduk mereka. Yang paling rendah duduk di *cangalha,* sedangkan satu tingkat di atasnya adalah para pendayung yang duduk di dalam. Pemindahan ke baileu merupakan suatu kehormatan.

Menurut Antonio Galvao,[165] ada beberapa jenis kapal yang digunakan oleh kerajaan dan penduduk di Ternate. Yang pertama adalah *juanga,* yakni armada kebesaran untuk raja. Ia digerakkan dengan dayung oleh pengayuh. Palkanya rendah dan panjang. Panjang lunas juanga antara 18 sampai 20 depa. Di lambung kiri dan kanan ada 200 pendayung dan hampir 100 baileu. Ada juga juanga yang lebih kecil, panjangnya 10 sampai 12 depa, dengan 150 pendayung dan 50 orang baileu. Dengan demikian, satu juanga dapat membawa antara 200 sampai 300 orang pada setiap ekspedisi maritim.

Bentuk kapal kedua, *lakafinu,* menyerupai *juanga.* Cara pembuatannya pun juga sama. Para awaknya (pengayuh dan orang baileu) dipilih dari orang-orang yang kuat. Geladaknya ditutup denhan rotan dan papan yang menyerupai tandu. Kapal ini sulit dikalahkan karena bahan buatannya sangat kuat dan tidak mudah rusak jika ditabrak. Selanjutnya adalah *korakora* dan *kamanomi.* Kapal ini tidak terlalu panjang, begitu juga tingginya tidak seberapa

daun dayung menyerupai ujung besi pada tombak, atau kadang berbentuk bundar. Pada ujung pegangan terdapat sepotong kayu kecil yang melintang, yang dipegang dengan tangan kanannya, sementara tangan kirinya menggenggam bagian bawah dekat daun dayung (Lapian 1997: 65-66).

165 Lapian, "Ternate Sekitar Pertengahan Abad XVI: Catatan Antonio Galvano, Kapitan Di Ternate 1536-1539," 66–67.

dibandingkan dengan *juanga* dan *lakafunu.* Kapasitas awaknya antara 40 sampai 70 pendayung dengan 25 orang baileu.

Selain itu, ada juga *rorehe* dan perahu. Jumlah pendayung perahu tersebut 15 sampai 30 orang, dengan 10 orang baileu. Semua kapal itu mempunyai cadik. Kapal yang tak bercadik disebut *kalulus,* dengan daya muat 20 sampai 50 pendayung dengan 10 sampai 20 baileu. Yang terakhir, perahu *ngonyu,* digerakan oleh tiga sampai 12 pendayung dengan dua baileu. Perahu itu sering dibawa oleh *juanga, lakafunu,* dan *korakora,* sebagai berkas.

Korakora digunakan oleh Belanda di Maluku. Ketika Steven van der Hegen memasuki Teluk Ambon pada 24 Februari 1605 M menuju Hitu, raja Hitu menyiapkan 20 *korakora* untuk membantunya yang membawa 10 kapal. Dengan 30 kapal itu, mereka berlayar ke Ambon untuk menaklukan Portugis. Usaha ini berhasil, dan nama benteng Portugis yang disebutnya lalu diganti nama menjadi Victoria. Pasukan Belanda dipimpin oleh Barenz berhasil mengusir Portugis dari Tidore dengan bantuan 14 *korakora* dari Sultan Ternate Said. Kemudian pada 1 April 1606, armada Spanyol dari Filipina dipimpin oleh Pedro d'Acunta dengan 30 kapal layar (1.300 serdadu dan 400 orang Filipina) berhasil menguasai Ternate dan sultannya ditangkap lalu dibuang ke Filipina sampai meninggal di sana. Lima tahun kemudian (1663 M), Spanyol melepaskan Ternate kepada kuasa Belanda.[166]

2. Perahu Papan

Salah satu jejak kapal yang terpahat indah terdapat pada relief Candi Borobudur yang dibangun sekitar abad ke-8 M dan ke-9 M. Menurut Horridge,[167] desain perahu ini punya banyak kesamaan dengan *korakora* di Maluku. Perahu Borobudur dilengkapi dengan cadik mengapung yang menyokong sepasang bagian tiang penyangga yang bercadik. Ia mempunyai dua tiang kaki tiga

166 Graaf, *De Geschiedenis van Ambon En de Zuid-Molukken*, 45–51.

167 Adrian Horridge, *Perahu Layar Tradisional Nusantara* (Yogyakarta: Ombak, 2015).

penyangga layar persegi panjang (*tanja*) yang miring. Perahu ini juga dilengkapi kemudi samping dan memiliki badan yang sangat kuat, serta tiang yang pada saat tertentu dapat ditutupi dan dilapisi tikar. Perahu ini juga memiliki anjung, di mana tergantung sebuah layar persegi yang terlihat seperti layar depan.

Gambar 5.7 Perahu Borobudur.
Sumber: Sumber: Dok. Abd. Rahman Hamid, 12 Desember 2024.

Perahu Borobudur sama modelnya dengan *korakora* di Maluku, yang digunakan untuk mengangkut prajurit (pria) ketika menyerang kampung-kampung di pulau-pulau atau untuk pertahanan laut menghadapi serangan bajak laut. Penguasa yang membangun Borobudur tampak menunjukkan gaya perahu petarungnya. Dari sumber Cina diketahui bahwa perahu-perahu besar Indonesia tanpa cadik menjalin perdagangan dengan pelabuhan di Cina Selatan dari abad ke-8 M hingga ke-15 M. Barang-barang dagangan dari Indonesia dan Cina sampai ke Kekaisaran Romawi melalui jalur laut ke pelabuhan di Arab dan Teluk Persia setelah berganti perahu di India. Ukiran candi di Kamboja menunjukan perahu tanpa cadik pada periode yang sama dengan ukiran candi Borobudur.[168]

168 Horridge, *Perahu Layar Tradisional Nusantara*, 2.

Menurut Nooteboom, pelaut-pelaut Jawa berlayar sampai ke Maluku, Sumatera, dan Hindia Belakang. Bentuk cadik perahu-perahu Borobudur, yang bentuknya agak berbelit-belit, merupakan kapal-kapal Indonesia dan bukanlah "kapal-kapal Hindu". Sejauh ini belum dapat dipastikan apakah bentuk perahu itu juga dipakai di seluruh perairan Nusantara. Namun kemungkinan besar perahu tersebut merupakan bentuk dari perahu-perahu yang digunakan pada waktu itu di pantai utara Jawa, yang dilengkapi dengan tiang-tiang, kemudi-kemudi samping, dan cadik-cadik ganda (Nooteboom 1972:19).

Menurut Reid,[169] perahu bercadik yang terpahat di candi Borobudur hanyalah satu petunjuk bahwa kapal-kapal dan pelayaran telah memainkan peran besar di Jawa dan Laut Jawa selama berabad-abad sebelum abad ke-15 M. Lambung perahu ini dibentuk dengan menyambung papan-papan pada lunas dan kemudian saling disambungkan dengan pasak kayu tanpa menggunakan kerangka. Ujung haluan dan buritan berbentuk lancip, dilengkapi dengan dua batang kemudi menyerupai dayung dan berbentuk layar segi empat yang diikat dengan tali. Desain perahu ini sangat berbeda dengan kapal tipe "Cina" yang sering digambarkan secara berlebihan, yang lambungnya dikencangkan dengan bilah-bilah kayu dan paku besi pada kerangka dan dinding penyekat yang memisahkan ruang muatan. Kapal-kapal Cina memiliki satu kemudi yang dipasang pada palang rusuk buritan. Kecuali untuk tipe Fujian dan Kwangtung, dasar kapal dibuat mendatar tanpa lunas.

Kapal-kapal dagang Jawa dalam sumber-sumber Eropa sering disebut "jung" (bahasa Portugis *juncos,* bahasa Italia *giunchi* atau *zonchi*). Istilah *jung* pertama kali dipakai dalam catatan perjalanan Rahib Ordorico, John de Marignolli, dan Ibnu Batthuta pada abad ke-14 M. Pendapat lain mengatakan bahwa *jung* dari kata *jong,*

169 Reid, *Sejarah Modern Awal Asia Tenggara, Diterjemahkan Oleh S. Siregar Dkk*, 77–78.

ditemukan dalam prasasti Jawa kuno abad ke-9 M. *Kidung Sunda,* memperingati perjalanan terkenal kerajaan dari Sunda ke Majapahit abad ke-14 M, menyebutkan bahwa raja Sunda melancong dengan sebuah *jong sasana,* sama seperti yang dibuat di negeri Tartar dan ditiru sejak perang oleh Raja Wijaya. Makna kata itu masuk dalam bahasa Melayu menjelang abad ke-15 M, ketika daftar kata-kata Cina mengidentifikasikannya sebagai istilah Melayu untuk kapal. Undang-undang Laut Melaka, yang disusun akhir abad ke-15 M, menggunakan *jung* sebagai kapal pengangkut barang.[170]

Jung Jawa pertama kali digambarkan oleh orang Portugis sebagai sebuah kapal yang mereka tawan pada tahun 1511 M dalam perjalanan menuju Malaka. Kapal tersebut memiliki empat lapis papan lambung yang mampu menahan tembakan meriam Portugis, dengan bobot sekitar 600 ton dan ukuran yang melebihi kapal-kapal perang Portugis. Orang Portugis mengenal Jawa sebagai tempat asal *jung-jung* terbesar ketika mereka baru saja menancapkan kekuasaan di Melaka. Duarte Barbosa (1518) mencatat bahwa dari Kerajaan Jaoa (Jawa) datang kapal-kapal junco raksasa dengan empat tiang layar ke kota Malaka. Kapal-kapal itu sangat berbeda dibandingkan dengan kapal Portugis; dibuat dari kayu yang sangat tebal sehingga ketika kayu tersebut menua, papan-papan baru dapat dilapiskan kembali di atasnya.[171]

Manguin,[172] dalam artikelnya mengenai Laut Cina dan jaringan-jaringannya, menulis bahwa kapal-kapal dengan banyak tiang dan layar serta menggunakan kemudi ganda di kedua sisinya mencapai tonase yang cukup besar pada masa itu, yakni antara 500 hingga 1.000 ton. Yang dimaksud bukanlah perahu besar bercadik—perahu kuno yang sering dikaitkan dengan pelayaran antarpulau—melainkan kapal pengangkut yang hampir seukuran

170 Reid, *Sejarah Modern Awal Asia Tenggara, Diterjemahkan Oleh S. Siregar Dkk*, 78–80.

171 Reid, *Sejarah Modern Awal Asia Tenggara, Diterjemahkan Oleh S. Siregar Dkk*, 79.

172 P Y Manguin, "Dunia Yang Ramai: Laut Cina Dengan Jaringan-Jaringannya," in *Citra Masyarakat Indonesia* (Jakarta: Sinar Harapan, 1983), 88.

dengan kapal-kapal Genova pada abad ke-15 M, yaitu *jung* Jawa. Cina baru mengalami kemajuan maritim di Laut Cina pada abad ke-11 M, ketika angkatan lautnya mulai terbentuk dan para pelaut Cina secara aktif memasuki jaringan-jaringan maritim Asia Tenggara. Pada masa itu, Cina mulai mewarisi tradisi maritim dari kerajaan-kerajaan yang terletak di kawasan selatan Laut Cina, yang sebelumnya tidak terpengaruh oleh kebudayaannya.[173]

Tomé Pires menulis bahwa Demak merupakan negeri terluas di antara semua wilayah di Jawa Barat, dengan jumlah rumah mencapai 8.000 hingga 10.000, yang dipimpin oleh Pate Rodim. Ia adalah penguasa tertinggi di Jawa. Wilayah kekuasaannya meliputi Palembang, Jambi, Monombi, dan pulau-pulau lainnya. Beras dan bahan makanan dari negerinya dikirim ke Malaka menggunakan *jung* dan *pangajava*. Para pedagang dari Malaka juga datang ke Demak dengan menggunakan *jung*. Dari perdagangan tersebut, ia memperoleh keuntungan besar. Dahulu, ayahnya memiliki empat puluh *jung*, namun kini sepuluh jung pun sulit ia miliki. Sisa *jung* yang masih ada telah dihancurkan di Malaka pada tahun 1512 M, ketika saudara tirinya, Pati Unus, menyerang Malaka.[174]

Salah satu pelabuhan terpenting di Jawa adalah Jepara, yang dipimpin oleh Pati Unus. Setiap orang yang hendak berlayar ke Jawa dan Maluku akan singgah di pelabuhan ini. Wilayah kekuasaannya meliputi Bangka, Tanjung Pura, Laue, dan pulau-pulau lainnya. Menurut Pires, Jepara dahulu memiliki banyak *jung*. Dalam waktu lima tahun, dengan bantuan dari Palembang, Jepara berhasil membangun armada yang terdiri atas seratus kapal layar. Kapal terkecil di antaranya mampu mengangkut beban tidak kurang dari 200 ton. Dengan kekuatan armada tersebut, Pati Unus melancarkan serangan terhadap Portugis di Malaka pada tahun 1512. Hanya sekitar tujuh atau delapan kapal yang berhasil kembali dengan

173 Manguin, "Dunia Yang Ramai: Laut Cina Dengan Jaringan-Jaringannya," 90–91.

174 Tomé Pires, Suma Oriental Perjalanan Dari Laut Merah Ke Cina & Buku Francisco Rodrigues, 258–60.

selamat, sedangkan sisanya dibakar, karam, atau ditangkap. Sekitar seribu prajurit tewas dan sisanya tertawan. Penyerangan itu menelan biaya hingga 100.000 *cruzado* untuk membiayai armada perang. Setelah peristiwa tersebut, Jepara hanya memiliki tiga *jung* dan dua hingga tiga *pangajava*. Daerah Rembang, yang dahulu menghasilkan beras dalam jumlah besar serta kayu untuk pembuatan *jung*, dulunya membuat *jung* dari kayu-kayu tua. Namun setelah peristiwa itu, daerah tersebut tidak lagi memiliki *jung*, kecuali dua *pangajava.*[175]

Selain *jung* dan *pangajava*, terdapat pula jenis kapal bernama *calaluze*. Gresik merupakan pelabuhan terbaik di seluruh Jawa, tempat para pedagang dari Gujarat, Calicut, Bengal, Siam, Cina, dan Liu-Kiu (Laqueos) berlayar dan berlabuh. Karena itu, Gresik dikenal sebagai pelabuhan para pedagang. Para penguasa lokal memiliki *jung* yang digunakan untuk berdagang dengan Maluku dan Banda. Menurut Pires, semua pati di Jawa memiliki banyak kapal *calaluze*. Namun sayangnya, kapal-kapal tersebut terlalu besar untuk keluar dari tempat penyimpanannya di daratan. Kapal-kapal itu diukir dengan berbagai motif, dihiasi gambar ular berlapis emas, dan dipenuhi ornamen indah, karena diperuntukkan bagi raja. Kapal jenis ini juga pernah digunakan di Portugal.[176]

Pires mencatat bahwa hampir semua pelabuhan di Jawa memiliki *jung* dan *pangajava* yang digunakan untuk berdagang. Setelah penyerangan Portugis di Melaka 1512 M, tidak banyak lagi *jung* dan *pangajava* di Jawa. Bahkan, seluruh Jawa dan Palembang tidak memiliki lebih dari 10 *jung* dan 10 *pangajava*.[177] Kendati sisa jumlah kapal itu masih perlu dikaji, sebagai titik balik (masa suram) perkapalan dan perdagangan Jawa, namun jelas sebelum

175 Tomé Pires, *Suma Oriental Perjalanan Dari Laut Merah Ke Cina & Buku Francisco Rodrigues*, 261–63.

176 Tomé Pires, *Suma Oriental Perjalanan Dari Laut Merah Ke Cina & Buku Francisco Rodrigues*, 270–71.

177 Tomé Pires, *Suma Oriental Perjalanan Dari Laut Merah Ke Cina & Buku Francisco Rodrigues*, 271.

Portugis menguasai Malaka 1511 M, ratusan atau ribuan kapal *jung* dan *pangajava* berangkat dan bongkar muatan pada sejumlah pelabuhan di Jawa.

Orang Portugis begitu terpesona melihat ukuran dan jumlah kapal *jung* di Nusantara awal abad ke-16 M. Karena itulah, setelah Alburquerque meninggalkan Malaka pada 1512 M, ia membawa 60 tukang perahu Jawa bersamanya.[178] *Jung* sangat penting dalam perdagangan maritim dan pembuatan perahu di Nusantara yang menghilang setelah kedatangan orang Eropa. Menurut Horridge,[179] *jung* tidak mampu berkompetisi menghadapi konstruksi, badan kapal, dan senjata dari kapal-kapal Barat. Kematiannya dipercepat oleh berbagai serangan. Para saudagar yang biasanya menggunakan kapal tersebut kalah dalam perebutan monopoli dagang dari orang-orang Barat, sehingga perannya tergesar atau menghilang secara alamiah.

Pelayaran Jawa pulih kembali pada abad ke-16 M, ketika kapal-kapal Belanda tiba di Nusantara. *Jung-jung* besar yang dapat mengangkut muatan hingga 400 ton semuanya berlabuh di pelabuhan Jepara, yang melanjutkan hubungan dengan Melaka dan memasok bahan pangan ke sana seperti dahulu. Seni navigasi yang dikuasai pelaut Jawa berkembang cukup baik. Albuquerque mengirimkan kepada Raja Portugal sebuah salinan bagian grafik kelautan area navigasi di Samudera Hindia yang dibuat oleh seorang nakhoda Jawa. Faktor ekonomi yang membuat para saudagar Jawa membatasi pelayarannya pada abad ke-15 M dan ke-16 M di Nusantara dan daerah sekitarnya. Hasil padi yang melampaui kebutuhan domestik memungkinkan Jawa untuk mengirimnya ke negeri-negeri lain terutama Maluku untuk mendapatkan rempah-rempah.[180]

---

178 Roelofsz, *Perdagangan Asia Dan Pengaruh Eropa Di Nusantara Antara 1500 Dan Sekitar 1630, Diterjemahkan Oleh A. Pratama.*, 153.

179 Horridge, *Perahu Layar Tradisional Nusantara*, 5.

180 Roelofsz, *Perdagangan Asia Dan Pengaruh Eropa Di Nusantara Antara 1500 Dan Sekitar 1630, Diterjemahkan Oleh A. Pratama.*, 154–56.

Memasuki pertengahan abad ke-17 M, *jung* Jawa masih digunakan di Laut Jawa, namun kapasitasnya lebih kecil yakni rata-rata 100 ton. Sebaliknya, *jung-jung* Cina bertambah besar hingga mencapai 600 ton. Daya muat kapal-kapal Siam 500 ton, sedangkan kapal-kapal Tonkin, Annam, dan Kamboja adalah 400 ton. Berdasarkan *Dagregister* (catatan harian resmi VOC di Batavia yang memuat laporan kedatangan dan keberangkatan kapal), terdapat dua pelabuhan asal kapal yang terbanyak tiba di pelabuhan Batavia tahun 1636 M, yaitu Banten (61 kapal), Jepara (36 kapal), Jeratan (19 kapal), Tegal (19 kapal), Surabaya (15 kapal), dan Pekalongan (14 kapal). Sepuluh kapal dari pesisir barat Sumatera dan 11 kapal dari Lampung dan Palembang. *Jung* yang paling banyak dari luar negeri datang dari Cina yakni 6 kapal.[181]

Dalam abad ke-17 M, terdapat satu jenis perahu dagang dari Sulawesi yang paling dikenal, yaitu *padewakang*. Cikal bakalnya adalah perahu *pajala*, yang memiliki bentuk haluan dan buritan serupa. Papan pertama pada perahu ini lebih panjang daripada lunasnya, kemudian disesuaikan dengan lekukan sudut pusat pada linggi depan dan linggi buritan. Papan tersebut dirangkai dari sudut ke sudut menggunakan paku sentral internal. Di bagian linggi depan terdapat geladak rendah, sementara di belakangnya terdapat tempat mencuci.[182] *Pajala* tidak memiliki cucur (jib) dan buritannya berbentuk persegi di bagian belakang. Baik tiang haluan maupun tiang buritan berdiri agak terjal, namun keduanya melengkung pada garis sarat dan menjulang lebih lurus ke atas di sisi lambung perahu. Sebuah balok melintang pada sisi lambung perahu yang mengarah ke buritan berfungsi menopang kemudi tunggal. Jurumudi berlindung di bawah atap kecil berpuncak runcing. Layar tunggal berbentuk persegi dikembangkan di atas tiang berkaki tiga. Tidak terdapat geladak di bagian tengah perahu; hanya ada panggung terbuka di bagian haluan dan buritan. Tipe

181 van Leur, *Perdagangan Dan Masyarakat Indonesia*, 295–96.

182 Horridge, *Perahu Layar Tradisional Nusantara*, 14–15.

pajala yang diperbesar dengan menambahkan papan lebih tinggi pada kedua sisinya, serta dilengkapi dek dan buritan, kemudian dikenal sebagai *padewakang*.[183]

Padewakang pernah digunakan oleh Wallace[184] saat berlayar dari pelabuhan Makassar pada akhir tahun 1856 M menuju Maluku. Ia tiba di Kepulauan Kei pada awal Januari 1857 M. Perahu ini mampu membawa muatan hingga 70 ton dan bentuknya menyerupai *jung* Cina. *Padewakang* memiliki dua tiang layar berbentuk segitiga yang dapat dipindah-pindahkan. Kabin utama maupun kabin belakang tidak ada, digantikan oleh balok-balok kayu besar dan kuat. Tiang layar utama juga ditiadakan. Di atas kabin dan pada papan melintang hingga tiang, dipasang tiang layar dan andang-andang yang terbuat dari bambu. Andang-andang pada tiang utama panjangnya hampir 30 kaki dan terdiri atas sekumpulan potongan kayu serta bambu yang diikat dengan rotan. Layar yang dikaitkan pada andang-andang berbentuk segiempat dan diikat di bagian tengahnya. Bagian bawah layar dibuat lebih pendek daripada bagian atas untuk menyeimbangkan tinggi tiang layar. Layar depan juga berbentuk segiempat, tetapi berukuran lebih kecil. Kedua layar tersebut merupakan hasil anyaman. Selain itu, terdapat dua layar segitiga—satu di belakang dan satu di depan—yang terbuat dari kanvas katun, melengkapi keseluruhan layar perahu.

Padewakang digunakan oleh para pelaut Makassar, Bugis, Mandar, dan Buton dalam pencarian teripang di pantai utara Australia pada akhir abad ke-17 M. Daya muat perahu ini berkisar antara 10 hingga 15 *koyang*, atau sekitar 20 hingga 30 ton.[185] Pada awal Mei 1789 M, dua *padewakang* dengan awak terdiri atas 13 orang Mandar dan dua

183 Charles Campbell Macknight, *The Voyage to Marege: Pencari Teripang Dari Makassar Di Australia Utara* (Makassar: Ininnawa, 2017), 44.

184 Alfred Russel Wallace and Tim Komunitas Bambu, *Kepulauan Nusantara: Sebuah Kisah Perjalanan, Kajian Manusia Dan Alam* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2009), 100–301.

185 Heather Sutherland, "Teripang Dan Perahu Wangkang Perdagangan Makassar Dengan Cina Pada Abad Ke-18 (Kl.1720an-1840-An)," in *Kuasa Dan Usaha Di Masyarakat Sulawesi Selatan*, ed. Roger Tol, Kees van Dijk, and Greg Aciaioli (Makassar: Ininnawa, 2009), 99.

orang Jawa tiba di pantai Batu Ulu di bawah pimpinan Kapten Buton. Mereka datang untuk memburu para *zeerovers* (perompak Bugis, Iranum, dan Didong) di sepanjang pesisir Selat Jawa. Setelah menahan lima perahu Bugis, Kapten Buton bersama Van Rijcke dan satu unit ekspedisi militer menyerang markas bajak laut Bugis di daerah Adi Alit dan Manong. Serangan tersebut berhasil menghancurkan permukiman Bugis; sebanyak 50 orang Bugis ditangkap dan dibawa ke Puger. Atas keberhasilan itu, Kapten Buton dan pengikutnya menetap di Puger untuk menjaga gua-gua sarang burung walet. Di tempat itu kemudian terbentuk permukiman Mandar. Namun, pada tahun 1793 M, kampung tersebut diserang oleh pasukan Kompeni dari Pasuruan, yang menyebabkan Kapten Buton tewas. Para pengikutnya kemudian meninggalkan pesisir selatan Jawa dan berpindah ke pulau-pulau di bagian timur Madura.[186]

F. PENGORGANISASIAN PELAYARAN NIAGA

Pembagian ruang muatan kapal ke dalam beberapa petak merupakan hal penting bagi para saudagar dalam mengatur kegiatan perdagangannya. Undang-Undang Laut Melaka menjelaskan bahwa para saudagar secara rutin menyewa satu atau lebih petak di kapal milik saudagar lain berdasarkan kesepakatan sebelumnya. Aturan ini disebut *hukum kiwi*, yakni hukum yang mengatur para saudagar selama berada dalam pelayaran. Hukum tersebut mengatur empat jenis hubungan keuangan antara *kiwi* dan nakhoda, di mana nakhoda bertindak sebagai wakil dari pemilik kapal. Para saudagar sepenuhnya berada di bawah otoritas nakhoda dalam hal disiplin selama pelayaran, namun mereka juga harus diajak bermusyawarah apabila sebagian muatan perlu dibuang. Para perwakilan mereka (*maula kiwi*, *kiwi*, atau *mulkiwi*) secara rutin berkonsultasi dengan nakhoda mengenai berbagai persoalan yang dapat memengaruhi hasil perdagangan dari

186 Sri Margana, *Perebutan Hegemoni Blambangan: Ujung Timur Jawa, 1763-1813* (Yogyakarta: Pustaka Ifada, 2012), 259–74.

pelayaran. Setibanya di pelabuhan atau bandar, nakhoda berhak untuk terlebih dahulu menjual barang dagangan yang menjadi tanggung jawabnya. Empat hari kemudian, para *kiwi* diperbolehkan mulai menjual barang dagangannya, dan dua hari setelah itu giliran para pelaut dapat menjual barang mereka. Para *kiwi* dilarang menawarkan harga yang lebih rendah atau lebih bersaing daripada nakhoda, serta tidak diperbolehkan membeli budak tanpa sepengetahuan nakhoda.[187]

Menurut hukum pelayaran dan perniagaan Amanna Gappa, sistem pelayaran dan perkapalan di kalangan pelaut Makassar, Bugis, dan Mandar umumnya terbagi menjadi tiga kelompok utama, yaitu nakhoda, jurumudi dan jurubatu, serta kelasi (penumpang). Nakhoda memegang peranan sentral dan memikul tanggung jawab besar dalam pelayaran maupun perdagangan. Oleh karena itu, seseorang yang ingin menjadi nakhoda harus memenuhi sejumlah kriteria kemampuan dan perilaku sebagaimana tercantum dalam Pasal 6, antara lain: 1. Memiliki senjata yang kuat dan ringan; 2 Rajin, teliti, dan terampil dalam berlayar; 3. Mampu mengawasi serta membela kelasinya dalam kebenaran; 4. Siap menerima nasihat; 5. Jujur terhadap kelasi, orang lain, dan Tuhan; 6. Memiliki kesabaran; dan 7. Dihormati serta disegani..[188]

Nakhoda merupakan pemimpin pelayaran yang memikul tanggung jawab penuh atas keselamatan perahu, seluruh awak, dan para penumpang. Karena besarnya tanggung jawab tersebut, seseorang yang dipilih menjadi nakhoda harus memiliki keterampilan serta pengalaman berlayar yang memadai. Pemilihan nakhoda dilakukan melalui musyawarah antara pemilik perahu, pemuka adat atau tokoh masyarakat, dan calon awak perahu. Seorang nakhoda harus bersifat adil, jujur, dan berani. Ia harus adil dalam memperlakukan orang-orang yang dipimpinnya, jujur dalam setiap transaksi perdagangan, serta berani mengambil keputusan

187 Reid, *Dari Ekspansi Hingga Krisis: Jaringan Perdagangan Global Asia Tenggara 1450-1680*, 65–66.

188 Abd Hamid, *Sejarah Maritim Indonesia*, 165–66.

dan menanggung konsekuensinya selama pelayaran maupun dalam kegiatan perdagangan.[189]

Apabila nakhoda mengubah tujuan pelayaran, maka ia wajib mengusahakan tumpangan baru bagi kelasi yang telah membayar sewa penuh dan ingin pulang. Dalam situasi bahaya di tengah laut, apabila muatan penumpang melebihi kapasitas yang telah ditetapkan, maka barang-barang tersebut harus dibuang ke laut. Jika keadaan perahu masih belum stabil, semua barang penumpang dibuang, diikuti oleh barang milik kelasi bebas, kelasi tetap, dan terakhir barang milik nakhoda.[190]

Nakhoda bertanggung jawab menyelesaikan konflik di atas perahu. Konflik yang dapat mengganggu kestabilan pelayaran harus diselesaikan berdasarkan prinsip kejujuran. Dalam pasal 10 ditegaskan bahwa: *"Jika salah satu di antara yang bertengkar terbukti bersalah atau berada dalam kebenaran, salahkanlah yang salah dan benarkanlah yang benar."* Setelah penyelesaian dilakukan, kedua pihak tidak boleh lagi menggunakan kekerasan. Masalah harus diselesaikan di tempat kejadian, sebagaimana pasal 11 yang menyebutkan bahwa: *"Di mana api jadi, di situ juga padam."* Apabila masalah terjadi di laut, nakhoda bertindak sebagai hakim tertinggi; namun jika terjadi di darat, maka penyelesaiannya berada di tangan pemimpin negeri setempat sesuai dengan hukum yang berlaku.

Nakhoda dibantu oleh jurumudi dan jurubatu. Jurumudi bertanggung jawab atas kendali arah (kemudi) perahu, sementara jurubatu bertugas mengamati dan memastikan agar perahu tidak menabrak karang. Meskipun tugas mereka terbagi secara fungsional, namun pelaksanaan tugas di atas perahu dilakukan secara kolaboratif. Pembagian tersebut dimaksudkan untuk memperjelas tanggung jawab dan memudahkan koordinasi. Baik jurumudi maupun jurubatu memiliki tanggung jawab penuh atas keselamatan perahu dan penumpang. Jika terjadi kerusakan pada

189 Abd Rahman Hamid, *Orang Buton: Suku Bangsa Bahari Indonesia* (Yogyakarta: Ombak, 2011), 106–8.

190 Tobing, *Hukum Pelajaran Dan Perdagangan Amanna Gappa*, 49–50.

perahu yang dapat mengganggu keselamatan pelayaran, jurumudi dan jurubatu berhak memimpin para kelasi untuk melakukan perbaikan. Dengan demikian, tanggung jawab atas keselamatan tidak hanya menjadi beban nakhoda, tetapi juga menjadi tugas bersama seluruh awak kapal.

Kelompok terakhir ialah kelasi (penumpang). *Hukum Amanna Gappa* membedakan empat jenis kelasi atau penumpang yang berada di atas perahu yaitu: kelasi tetap, kelasi bebas, kelasi penumpang, dan orang yang menumpang.[191] Kelasi tetap adalah awak perahu yang terikat secara penuh dengan perahu selama pelayaran dan tidak boleh meninggalkannya sebelum kembali ke pelabuhan. Ia bertanggung jawab terhadap keselamatan kapal, termasuk wajib melakukan *timba roang* (menimba air dari dalam perahu). Jika ia turun di tengah perjalanan, ia dikenakan denda lima *real* (10 rupiah), wajib membayar sewa penuh, dan barang-barangnya diturunkan.

Kelasi bebas memiliki kebebasan lebih dari kelas tetap. Ia boleh turun kapan saja tanpa dikenai denda, tidak memiliki kewajiban timba roang, dan tidak terikat pada tanggung jawab keselamatan kapal. Ketentuan serupa berlaku untuk kelasi penumpang, yang juga tidak memiliki ikatan penuh dengan nakhoda. Sementara itu, orang yang menumpang tidak berhak menempati petak atau ruang dagangan. Barang-barangnya ditempatkan di bagian atas perahu. Setelah sampai di tempat tujuan, ia membayar sewa dan perjalanannya selesai. Jika hendak kembali, maka ia harus kembali bermufakat dengan nakhoda. Tiga kelasi terakhir ini tidak memiliki tanggung jawab langsung atas keselamatan kapal. Oleh karena itu, dalam keadaan darurat di tengah laut, apabila harus dilakukan pembuangan muatan untuk menjaga keselamatan kapal, urutannya dimulai dari barang penumpang, barang kelasi bebas dan penumpang, dan barang milik nakhoda.[192]

---

191 Abd Hamid, *Sejarah Maritim Indonesia*, 167.

192 L J J Caron, *Het Handels- En Zeerecht in de Adatrechts-Regelen van Den Regelen van Den Rechtskring Zuid-Celebes* (Bussum: Uit.Mij.CAJ van Dishoek, 1937), 101.

DAFTAR PUSTAKA

Abidin, Andi Zainal. *Beberapa Catatan Tentang Kitab Hukum Pelayaran Dan Perniagaan Amanna Gappa*. Bandung: Binacipta, 1979.

Ali, Mufti. "Perdagangan Banten–Manila, 1663–1682." *Masyarakat Dan Budaya* 23, no. 3 (2021): 283–302. https://doi.org/10.14203/jmb.v23i3.1335.

Burger, D H. *Sejarah Sosiologis Ekonomis Indonesia Jilid 1*. Djakarta: Pradja Paramita, 1962.

Canne, H. D. "Bijdrage Tot de Geschiedenis Der Lampong." *TBG* 2 (1862): 503–24.

Caron, L J J. *Het Handels- En Zeerecht in de Adatrechts-Regelen van Den Regelen van Den Rechtskring Zuid-Celebes*. Bussum: Uit.Mij.CAJ van Dishoek, 1937.

Chambert-Loir, H., and S M R Salahuddin. *Bo'Sangaji Kai: Catatan Kerajaan Bima*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999.

Coulson, Noel. *A History of Islamic Law*. Edinburg: Edinburgh University Press, 1964.

Dampier, William. "Krisis Pewarisan Tahta Pada 1688." In *Sumatera Tempo Doeloe Dari Marco Polo Sampai Tan Malaka*, 132–43. Depok: Komunitas Bambu, 2010.

Fang, Liaw Yock. *Undang-Undang Melaka*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.

Graaf, Hermanus Johannes de. *De Geschiedenis van Ambon En de Zuid-Molukken*. Uitgeverij T. Wever B.V - Franeker, 1977.

Groeneveldt, Willem Pieter. *Nusantara Dalam Catatan Tionghoa*. Depok: Komunitas Bambu, 2009.

Guillot, Claude. *Banten Sejarah Dan Peradaban Abad X – XVII*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2008.

Halimi, Ahmad Jelani. *Perdagangan Dan Perkapalan Melayu Di Selat Melaka: Abad Ke-15 Hingga Ke-18*. Dewan Bahasa dan Pustaka, 2006.

Hamid, Abd. *Sejarah Maritim Indonesia*. Yogyakara: Ombak, 2013.

Hamid, Abd Rahman. "Jalur Rempah Dan Islamisasi Nusantara: Jaringan Samudera Pasai Abad XIII-XVI." *Masyarakat Dan Budaya* 23, no. 3 (2021): 269–82. https://doi.org/10.14203/jmb.v23i3.1065.

———. *Orang Buton: Suku Bangsa Bahari Indonesia*. Yogyakarta: Ombak, 2011.

———. *Sejarah Maritim Indonesia*. Yogyakarta: Ombak, 2018.

———. "The Role of Makassar in Promoting the Archipelago Spice Route in the XVI–XVII Centuries." *Buletin Al-Turas* 28, no. 2 (2022): 155–70. https://doi.org/10.15408/bat.v28i2.25037.

Hasjmy, Ali. *59 Tahun Aceh Merdeka Dibawah Pemerintahan Ratu*. Jakarta: Bulan Bintang, 1977.

Hill, A H. "Hikayat Raja-Raja Pasai." *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 33, no. 2 (190 (1960): 1–215.

Hodgson, Marshal. *The Venture of Islam Chicago*. Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Hoesin, Moehamad. *Adat Atjeh*. Banda Atjeh: Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Provinsi Daerah Istimewa Atjeh, 1970.

Hooker, M.B. *Islamic Law in Southeast Asia*. Singapore: Oxford University Press, 1984.

Horridge, Adrian. *Perahu Layar Tradisional Nusantara*. Yogyakarta: Ombak, 2015.

Julia, Maria. *Kebudayaan Orang Menggala*. Jakarta: UI Press, 1993.

Kathirithamby-Wells, Jeyamalar. "Restraints on the Development of Merchant Capitalism in Southeast Asia before c. 1800." In *Southeast Asia in the Early Modern Era*, 123–48. Ithaca and London: Cornell University Press, 1993.

Keuning, J. *Sejarah Ambon Sampai Pada Akhir Abad Ke-17*. Jakarta: Bhratara, 1973.

Khoo, Kay Kim. *The Western Malay States, 1850-1873: The Effects of Commercial Development on Malay Politics*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1975.

Knaap, Gerrit. *Kruidnagelen En Christenen: De Verenigde Oostindische Compagnie En de Bevolking van Ambon, 1656-1696*. Brill, 2004.

Kohler, J. E. "Bijdrage Tot de Kennis Der Geschiedenis van de Lampongs." *TNI* III, no. New Series (1874): 122–51.

Lapian, A B. "Ternate Sekitar Pertengahan Abad XVI: Catatan Antonio Galvano, Kapitan Di Ternate 1536-1539." In *Ternate Sebagai Bandar Di Jalur Sutra: Kumpulan Makalah Diskusi*, edited by G A Ohorella, 59–72. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1997.

Lapian, Adrian B. *Pelayaran Dan Perniagaan Nusantara Abad Ke-16 Dan 17*. Komunitas Bambu, 2008.

Leirissa, R.Z. "Kebijaksanaan VOC Untuk Mendapatkan Monopoli Perdagangan Cengkeh Di Maluku Tengah Antara Tahun 1615 Dan 1652." In *Bunga Rampai Sejarah Maluku (I)*, edited by Abdurrahman. Jakarta: Lembaga Penelitian Sejarah Maluku, hal. 84-115, 1973.

Leod, N.M. *De Oost-Indische Compagnie Eerste Deel (1602-1632)*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff., 1921.

Leur, J.C. van. *Perdagangan Dan Masyarakat Indonesia*. Yogyakarta: Ombak, 2016.

Ligtvoet, Albertus. "Beschrijving En Geschiedenis van Boeton." *BKI* 26 (1878): 1–112.

Lombard, Denys. *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*. Jakarta: Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2014.

Macknight, Charles Campbell. *The Voyage to Marege: Pencari Teripang Dari Makassar Di Australia Utara*. Makassar: Ininnawa, 2017.

Manguin, P Y. "Dunia Yang Ramai: Laut Cina Dengan Jaringan-Jaringannya." In *Citra Masyarakat Indonesia*, 84–100. Jakarta: Sinar Harapan, 1983.

Margana, Sri. *Perebutan Hegemoni Blambangan: Ujung Timur Jawa, 1763-1813*. Yogyakarta: Pustaka Ifada, 2012.

Marihandono, D., and B. Kanumoyoso. *Rempah, Jalur Rempah, Dan Dinamika Masyarakat Nusantara*. Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2016.

Milner, A C. *The Invention of Politics in Colonial Malaya*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Noorduyn, J. "Komunitas Saudagar Wajo Di Makassar." In *Kuasa Dan Usaha Di Masyarakat Sulawesi Selatan*, edited by R. Tol et all, 125–56. Makassar: Ininnawa, 2009.

Nooteboom, Christiaan. *De Boomstamkano in Indonesie*. Brill Archive, 1932.

———. *Perihal Perkapalan Dan Pelajaran Di Indonesia*. Verlag nicht ermittelbar, 1959.

Oktaviani, Cesaria, Abd Rahman Hamid, and Uswatun Hasanah. "The Role Of Kaytsu and Cakradana In Promoting Trade In The Banten Sultanate In The 17th Century." *Criksetra: Jurnal Pendidikan Sejarah* 14, no. 1 (2025): 58–73.

Pires, Tomé. *Suma Oriental Perjalanan Dari Laut Merah Ke Cina & Buku Francisco Rodrigues*. Yogyakarta: Ombak, 2014.

Pires, Tome. *Suma Oriental Perjalanan Dari Laut Merah Ke Cina & Buku Francisco Rodrigues*. Yogyakarta: Ombak, 2014.

Pires, Tomé. *The Suma Oriental and the Book of Francisco Rodrigues, Edited and Translated by Armando Cortesão*. London: the Hakluyt Society, 1944.

Ptak, Roderich. "The Northern Trade Route to the Spice Islands: South China Sea-Sulu Zone-North Moluccas (14th to Early 16th Century)." *Archipel* 43, no. 1 (1992): 27–56.

Purbatjaraka, Purnadi. "Shahbandars in the Archipelago." *Journal of Southeast Asian History* 2, no. 2 (1961): 1–9.

Rahardjo, Supratikno. *Peradaban Jawa: Dari Mataram Kuno Sampai Majapahit Akhir*. Depok: Komunitas Bambu, 2011.

Rantoandro, Gabriel. "Kiyai Ngabehi Kaytsu Di Banten: Syahbandar Dan Perantara." In *Panggung Sejarah Persembahan Kepada Prof. Dr. Denys Lombard*, edited by Henri Chambert-Loir and Hasan Muarif Ambary, 261–84. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999.

Reid, Anthony. *Dari Ekspansi Hingga Krisis: Jaringan Perdagangan Global Asia Tenggara 1450-1680*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1999.

———. *Sejarah Modern Awal Asia Tenggara, Diterjemahkan Oleh S. Siregar Dkk*. Jakarta: LP3ES, 2004.

———. *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680: Volume One: The Lands below the Winds*. New Haven and London: Yale University Press, 1988.

Roelofsz, M A P. *Perdagangan Asia Dan Pengaruh Eropa Di Nusantara Antara 1500 Dan Sekitar 1630, Diterjemahkan Oleh A. Pratama*. Yogyakarta: Ombak, 2016.

Salahuddin, Siti Maryam R. *Hukum Adat Undang-Undang Bandar Bima*. Mataram: Lengge, 2004.

Schacht, J. "The Origins of Muhammadan Jurisprudence." Preprint, Oxford: Clarendon Press, 1950.

Schrieke, B.J.O. *Indonesian Sociological Studies*. Vol. 1. Bandung: W. van Hoeve, 1955.

Sewang, Ahmad M. *Islamisasi Kerajaan Gowa Abad XVI Sampai Abad XVII*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005.

Sutherland, Heather. "Teripang Dan Perahu Wangkang Perdagangan Makassar Dengan Cina Pada Abad Ke-18 (Kl.1720an-1840-An)." In *Kuasa Dan Usaha Di Masyarakat Sulawesi Selatan*, edited by Roger Tol, Kees van Dijk, and Greg Aciaioli, 95–124. Makassar: Ininnawa, 2009.

Talens, Johan. “Het Sultanaan Banten En de VOC: Circa 1680-1720.” In *Hof En Handel: Aziatische Vorsten En de VOC*, edited by Elsbeth Locher-Scholten and Peter Rietbergen, 114–36. Leiden: KITLV Uitgeverij, 2004.

Thomaz, L.F. Ferreira Reis. “The Malay Sultanate of Melaka.” In *Southeast Asia in the Early Modern Era: Trade, Power, and Belief*, edited by Anthony Reid. Ithaca and London: Cornell University Press, 1993.

Tjandrasasmita, Uka. *Pertumbuhan Dan Perkembangan Kota-Kota Muslim Di Indonesia Dari Abad XIII Sampai XVIII Masehi*. Kudus: Menara Kudus, 2000.

TNI. “Blik Op de Lampongsche Distrikten En Hunne Bevolking.” *TNI* XXIV (1862): 166–76.

———. “Over de Landbouw-Produkten Der Lampongs.” *TNI* 24, no. 2 (1862): 141–57.

Tobing, PH.O.L. *Hukum Pelajaran Dan Perdagangan Amanna Gappa*. Makassar: Jajasan Kebudajaan Sulawesi Selatan dan Tenggara, 1961.

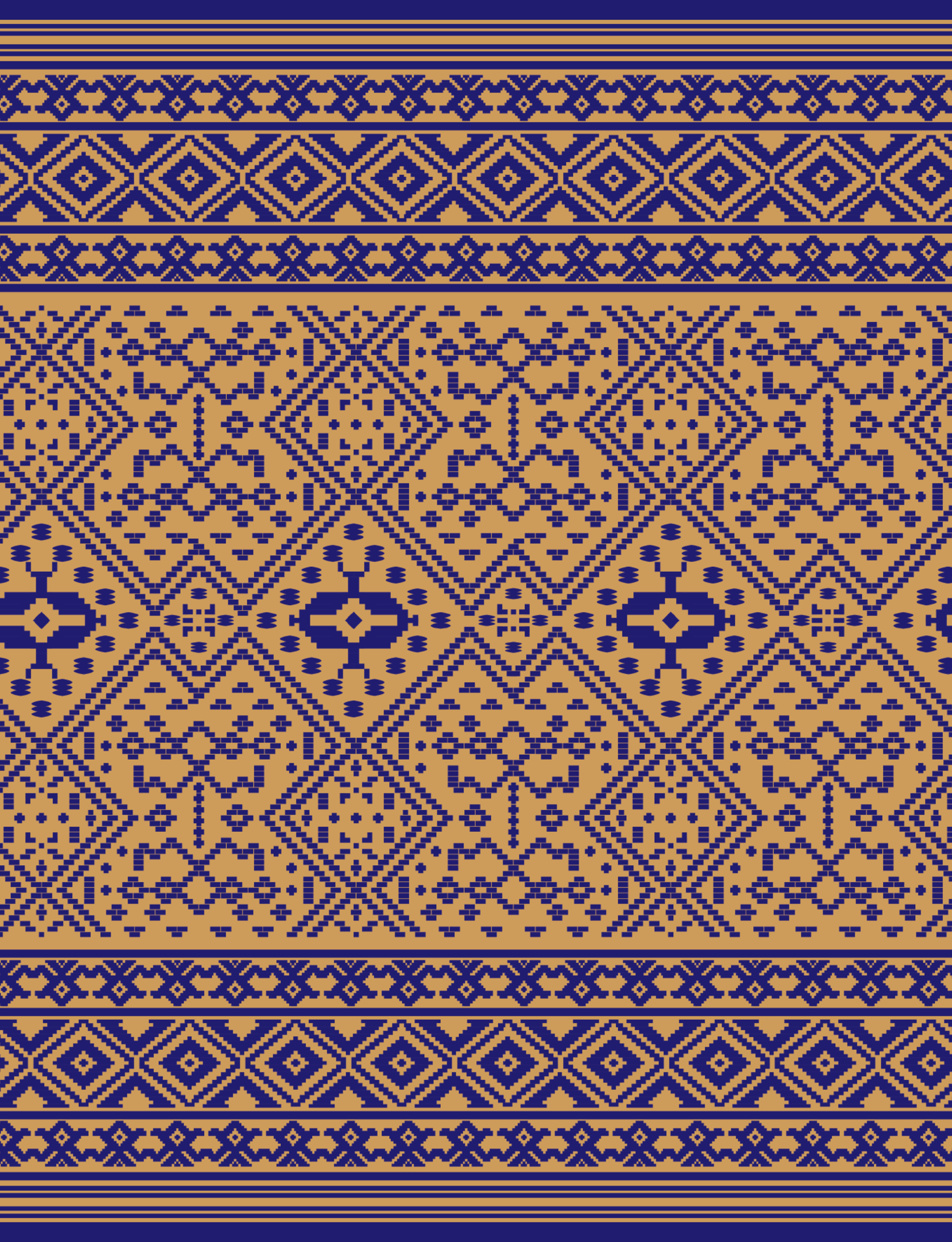
Untoro, Heriyanti Ongkodharma. *Kapitalisme Pribumi Awal: Kesultanan Banten 1522-1684*. Depok: FIB UI & Komunitas Bambu., 2007.

Wallace, Alfred Russel, and Tim Komunitas Bambu. *Kepulauan Nusantara: Sebuah Kisah Perjalanan, Kajian Manusia Dan Alam*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2009.

Wertheim, Willem Frederik. *Indonesian Society in Transition: A Study of Social Change*. The Hague and Bandung: W. van Hoeve Ltd, 1959.

Winstedt, R O. “The Maritime Law of Malacca.” *JMBRAS* 29, no. 3 (1956): 22–59.

Winstedt, Richard Olof. “The Malay Annals of Sejarah Melayu.” *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 16, no. 3 (132 (1938): 1–226.



BAB VI

ISLAM DALAM BUDAYA POLITIK KERAJAAN

Pembahasan bab ini menyasar satu periode sejarah ketika Islam sudah tampil sebagai kekuatan politik yang mapan, jauh setelah agama tersebut terkonsentrasi di bandar-bandar dagang sebagaimana dibahas di bab-bab sebelumnya. Masa yang dikaji di sini merupakan tahap lanjut dari proses perkembangan Islam yang terefleksikan dalam bentuk kerajaan dengan kekuasaan yang terkonsolidasi. Dalam sejarah Indonesia, periode ini bermula pada abad ke-13, ketika kerajaan Samudra Pasai di ujung utara pulau Sumatra berdiri, dan terus berlanjut ketika kekuatan Eropa mulai hadir dalam kehidupan sosial-ekonomi dan politik di wilayah Nusantara.

Karena itu, isu yang dibahas tidak lagi terkait bagaimana kerajaan berdiri, juga tidak mengenai bagaimana raja beralih menjadi Muslim; melainkan, bagaimana kekuasaan dirumuskan dalam bahasa-bahasa konseptual baru yang berakar kuat dalam budaya Islam, yang saat itu telah berkembang di tengah masyarakat di atas Hindu-Budha. di mana Islam telah menjadi unsur penting dalam sistem makna yang beraku di tengah kehidupan masyarakat. Berikutnya adalah pengaturan kekuasaan dalam struktur kerajaan, di mana pembagian wewenang dan tugas dirumuskan. Dua poin itu menjadi substansi utama pembahasan bab ini.

Satu hal yang perlu ditekankan di sini adalah, baik gagasan tentang kekuasaan maupun manajemen pemerintahan

memperlihatkan fakta tentang Islam-berorientasi raja dan kerajaan; suatu pemikiran politik yang menekankan posisi sentral raja dalam seluruh bangunan sistem kekuasaan. Termasuk dalam kaitan ini adalah sufisme, yang tumbuh di lingkungan kerajaan karena saat itu potensial memberi legitimasi spiritual terhadap raja yang berkuasa berikut sistem pemerintahan yang dibangunnya.

A. ISLAM DAN GAGASAN POLITIK-BERORIENTASI KERAJAAN

Kehadiran kerajaan Islam memberikan kosa kata baru terhadap tradisi kerajaan. Di antara kosa kata ini adalah kata "sultan", yang berarti raja Muslim.[1] Di antara contoh para sultan adalah Sultan Malik al-Saleh (berkuasa pada tahun 1267-1297 M) di Samudra Pasai, Sultan Alauddin Riayat Syah (berkuasa pada tahun 1596–1604 M) dan Sultan Iskandar Muda (berkuasa pada tahun 1607-1636 M) di Aceh. Para raja ini membangun hubungan dengan ulama di kerajaan mereka, yang menjadi penasihat keagamaan mereka. Para raja itu juga mengadakan jalinan dengan kaum elite ekonomi di kerajaan mereka, yang menjadi penopang kekuasaan para raja itu. Demikian pula, para raja itu mendirikan lembaga hukum Islam, seperti qadi, syaikh al-Islam (penasihat raja dalam

1 Kata "sultan" dalam bahasa Indonesia ini berasal dari bahasa Arab, yaitu *sulṭānah*, yang secara harfiyah berarti kekuatan atau kekuasaan. Kata "*sulṭānah*" juga bermakna gelar untuk penguasa perempuan (Dalam beberapa sumber termasuk *Ensiklopedia Kerajaan Islam di Indonesia*, kata "*sulṭānah*" seringkali merujuk kepada perempuan Muslimah yang berijiwa besar). Adapun kata "*sulṭān*" dalam bahasa Arab merujuk kepada penguasa atau raja pria. Lihat dalam Binuko Amarseto, *Ensiklopedia Kerajaan Islam di Indonesaia* (Yogyakarta: Istana Media, 2015), 59; Ibrahim Anis, *al-Mu'jam al-Wasith*, Juz I (Kairo: Darul al-Ma'arif, 1972), 443; Tim Penulis Pusat Penelititian dan Pengabdian Masyarakat (P3M) STAIN Ternate, *Sejarah Sosial Kesultanan Ternate* (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2012), 68; Muhammad Farid Biek Al-Mahāmi, *Tarikh al-Daulah al-Utsmåniyyah* (Beirut: Där al-Nafa'is, 1983), 25–713. Penyebutan gelar "*sulṭān*" pernah disebutkan oleh Nuruddin ar-Raniri di salah satu kitabnya, *Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan*. Lihat dalam Nuruddin Ar-Raniri, *Al-Tibyan fi Ma'rifah al-Adyan: Agama-Agama Samawi dan Sekte-Sektenya (Analisis Aliran Wujudiyah Hamzah Fansury)*, Terjemahan, ed. oleh Mohammad Kalam Daud (Banda Aceh: PeNA, 2021), 6.

bidang keagamaan), penghulu (pemimpin urusan agama Islam), dan pakih najmuddin (ahli hukum). Ajaran Islam, yang berkembang dalam kerajaan Islam di Nusantara juga dilestarikan oleh para ulama dan sufi, seperti Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani. Mereka menanamkan nilai kejujuran, kesederhanaan, dan spiritualitas dalam kepemimpinan istana melalui ajaran sufi yang mereka ajarkan di Kerajaan Aceh pada abad ke-16 M.[2] Semua perubahan dari kerajaan Hindu-Buddha ke kerajaan Islam ini menandai kehadiran budaya politik khas kesultanan Islam pada abad ke-13 M hingga ke-16 M di Nusantara.

Selain gelar sultan, kehadiran Islam dalam politik juga bisa dilihat dalam rumusan asal-usul atau genealogi raja. Di dunia Melayu, hal tersebut bisa dibaca antara lain dalam teks *Sejarah Melayu*.[3] Meski kerap dikategorikan sebagai sastra sejarah,[4] tidak diragukan lagi teks ini memiliki makna penting dalam wacana politik dan intelektual Islam Indonesia pra-kolonial. Mempertimbangkan baik masa penulisan—yang berlangsung ketika Islam telah menjadi satu kekuatan sosial dan politik di dunia Melayu—maupun substansinya yang sangat akrab dengan terma-terma Islam, *Sejarah Melayu* hadir sebagai satu bukti penting dari penterjemahan Islam ke dalam

---

2 Jajat Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial* (Jakarta: Kencana, 2017), 108.

3 The *Sejarah Melayu* atau Malay Annals dianggap sebagai satu teks terbaik dan terpenting dalam karya sastra Melayu klalik . Lihat, Richard Olaf Winstedt, *A History of Classical Malay Literature* (New York etc: Oxford University Press, 1969), 111. Teks ini besar kemungkinan ditulis seorang anggota keluarga Bendahara, elite politik kerajaan Malaka, Tun Muhammad or Tun Sri Lanang. Lihat R. Roolvink, "The Varian Versions of the Malay Annals," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde (B.K.I.)* CXXIII, no. 3 (1967): 301–12. Ini didasakan pada bagian pendahuluan manuscript Sejaah Melayu yang ditransliterasi oleh W. G. Shellabear, *Sejarah Melayu of the Malay Annals*, ed. oleh W. G. Shellabear (Singapore: The Malaya Publishing House, 1950), 3. di mana dikatakan bahwa Tun Sri Lanang sebagai pengarang, dan juga dalam *Bustan as-Salatin*, karangan al-Raniri (Jilid ll Bab 12, yang berkenaan dengan geneologi raja-aja Malaka, Johor, dan Pahang. Sementara waktu penulisanya, disepakai bahwa eks esebu selesai ditulis pada 1612, lihat Richard Olaf Winstedt, *A History of Classical Malay Literature*, 158.

4 Richard Olaf Winstedt, *A History of Classical Malay Literature*, 158–62.

budaya politik Melayu-Indonesia. Teks ini berakar sangat kuat dan karenanya memiliki makna kultural di lingkungan Melayu yang tengah mengalami proses islamisasi demikian intensif.[5]

Teks *Sejarah Melayu* menuturkan geneologi raja-raja Melayu sebagai berasal dari keturunan Iskandar Zulkarnain. Dalam teks tersebut Iskandar Zulkarnain digambarkan sebagai seorang raja Muslim yang agung, pemegang kekuasaan politik yang membentang dari barat hingga ke dunia timur; teguh melaksanakan ajaran Islam; dan berjasa melaukan Islamisasi di setiap wilayah yang ditaklukkan. Tegasnya, *Sejarah Melayu* menuturkan kisah Iskandar ini demikian penting dan rinci, sehingga bagian pertama teks cendrung dianggap sebagai "episode Iskandar".[6]

Kisah Iskandar merupakan respon politik raja-raja Melayu terhadap situasi di mana Islam semakin mendapat tempat di masyarakat Melayu.[7] Geneologi dalam hal ini merupakan alat ideologi politik guna memperteguh kekuasaan raja dengan memperkenalkan istilah-istilah politik yang *legitimate* dalam suasana masyarakat yang tengah mengalami perubahan dalam orientasi keagamaan mereka. Klaim geneologi membentuk satu wacana politik yang menjadikan raja-raja Melayu diyakini sebagai

---

5 Shelly Errington, "A Study of Genre: Meaning and Form in the Malay Hikayat Hang Tuah" (Ph.D. Diss., Cornell University, 1975), 53; A. Day, "Islam and Literature in Southeast Asia Some Pre-Modern, Mainly Javanese Perspectives," dalam *Islam in Southeast Asia*, ed. oleh M. B. Hooker (Leiden: E. J. Brill, 1984), 141. Sekadar contoh, teks *Sejarah Melayu* memulai dengan pujian dan shalawat kepada Allah, Rasul dan para sahabatnya. Selanjutnya, penulis teks tersebut mendifinsikan dirinya seorang fakir, "yang insaf akan lemah keadaan dirinya dan singkat pengetahuan ilmunya", dan karena iu dia memohon "taufik ke hadirat Allah sani al-'alam dan kepada nabi sayyid al-anam", lihat, Richard Olaf Winstedt, "Sejarah Melayu or Malay Annals," *JM* 16 (1938): 42. Ini umumnya dilakukan para ulama untuk menulis buku-buku keagamaan (kitab).

6 J. J. Ras, *Hikayat Bandjar: A Study in Malay Historiography* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1968), 129.

7 D. Z. Abidin bin Wahab, "Power and Authority in the Melaka Sultanate: The Traditional View," dalam *Melaka: The Transformation of a Malay Capital c. 1400-1980*, ed. oleh K. S. Sindhu dan Paul Wheatley (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1983), 101–2; O. W. Wolters, *The Fall of Śrīvijaya in Malay History*, with Internet Archive (Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1970), 163, http://archive.org/details/fallofsrivijayai0000wolt.

pemimpin serta pelindung rakyat berdasarkan otoritas kekuasaan yang dilandasi nilai-nilai keagamaan. Dengan kata lain, klaim geneologi merupakan konsekuensi dari tumbuhnya suasana baru yang memerlukan perumusan mitos asal-usul dalam rumusan terma-terma Islam, sehingga sesuai dengan lingkungan baru yang diislamkan. Maka munculnya tokoh Iskandar dalam wacana politik Melayu bisa dikatakan––dalam ungkapan J.J. Ras[8]–– "sebagai satu karakteristik konsepsi Melayu untuk menjelaskan eksistensi dinasti yang berkuasa". Hal ini pada gilirannya memperkuat argumen yang mengatakan bahwa Islamisasi di dunia Melayu berlangsung dalam kaitan dengan perkembangan politik yang berbasis di kerajaan. Islam dalam hal ini menjadi landasan penting upaya perumusan sebuah ideologi politik, serta merupakan pertimbangan utama rekayasa politik penguasa di kerajaan.

Meletakkan geneologi sebagai rumusan ideologi politik, maka hubungan dengan konsepsi politik pra-Islam yang sudah melembaga di dunia Melayu menjadi penting untuk diperhatikan. Dalam hal ini, betapapun Islam telah menjadi bagian penting masyarakat Melayu saat itu, ruang bagi keberlangsungan unsur-unsur pra-Islam tetap dipertahankan. Dalam konteks politik, hal tersebut bahkan sangat signifikan terutama mempertimbangkan kondisi sosial politik masyarakat Melayu yang masih terikat pada tradisi pra-Islam. Di sini, upaya mempertahankan unsur-unsur pra-Islam, dan menampilkannya dalam hubungan dengan nilai-nilai Islam menjadi penting dalam satu rekayasa politik kerajaan. Karena itu, apa yang dikatakan B.J.O. Schrieke,[9] dalam kasus Jawa, sebagai "transferensi prinsip-prinsip kebesaran otoritas kekuasaan" menjadi releven untuk menjelaskan kondisi politik Melayu-Nusantara, khususnya pada periode yang menjadi pembahasan ini. Seperti halnya Jawa, kerajaan-kerajaan Islam Melayu––khususnya dalam konteks ini Samudera Pasai dan Malaka––dihadapkan pada keharusan mengetengahkan

8 Ras, *Hikayat Bandjar: A Study in Malay Historiography*, 133.

9 B. J. O. Schrieke, *Indonesian Sociological Studies, Part II: Ruler and Realm in Early Java*, II (W. van Hoeve, 1957), 8.

justifikasi ideologis yang berakar pada konsepsi politik pra-Islam. Hal ini untuk menunjukkan bahwa kerajaan-kerajaan Islam yang baru berdiri tersebut merupakan penerus orde yang telah berlaku sebelumnya. Maka di kerajaan Mataram Islam di Jawa, misalnya––seperti dicatat Schrieke––mahkota kerajaan Majapahit senantiasa digunakan raja-raja Mataram sebagai bukti klaim mereka terhadap keberlangsungan otoritas kekuasaan pra-Islam.[10]

Proses yang relatf sama juga berlaku di kerajaan Bima. Bersamaan dengan perkembangan agama baru tersebut terdapat kecenderungan bagi para penguasa Bima untuk merajut genealogi raja-raja pra-Islam sampai sejauh tokoh pendiri dinasti Sang Bima, sebagai dasar pembenaran kekuasaan untuk mendapat legitimasi kerajaan besar seperti Majapahit mulai terjadi disrupsi. Orientasi penguasa dan para bangsawan justru beralih ke Sulawesi Selatan. Silsilah raja-raja Bima yang dihubungkan dengan "Somba ri Gowa" dan "Pajung ri Luwu" serta Sawerigading yang merupakan leluhur raja-raja di Sulawesi Selatan merupakan fakta yang menunjukkan adanya perkembangan orientasi dalam upaya memperoleh otoritas kekuasaan. Hal terakhir ini mungkin bersumber dari cerita lawatan Sawerigading ke Tanah Bima seperti digambarkan dalam epos I La Galigo yang berjudul *Laona Mallira-lira Marapettang Sawerigading* (Sawerigading pun pergi mengembara ke negeri kegelapan) yang disambut hangat oleh raja dan rakyat Bima dengan upacara kebesaran.[11] Dapat diperkirakan bahwa perubahan orientasi politik ini karena Sulawesi Selatan sedang tumbuh sebagai kekuatan politik baru yang mampu mengimbangi kekuasaan Jawa yang mulai merosot. Dengan demikian Bima menjadi muara pertemuan antara dua arus kebudayaan, yaitu dari barat (Jawa) dan utara (Bugis-Makassar). Historiografi tradisional Bima hendaknya dilihat dari

10 Schrieke, *Indonesian Sociological Studies, Part II: Ruler and Realm in Early Java*, II, 7.

11 Badan Perpustakaan dan Arsip Daerah Provinsi Sulawesi Selatan, *Laona Mallira-lira Marapettang Sawerigading* (Jakarta: Universitas Hasanuddin-Arsip Nasional Republik Indonesia, 1991).

kemungkinan adanya dua pengaruh tersebut meskipun Bima dapat juga mengembangkan sendiri tradisinya yang khas.[12]

Bumi Parisi yang bertugas sebagai juru tulis istana berusaha menuliskan silsilah dengan semangat *ka isila weki* (islamisasi diri) secara simbolik agar dipandang sebagai "bagian dari dunia Islam" sehingga unsur-unsur yang bernuansa Hindu-Jawa secara pelan mulai disingkirkan. Proses pembumian nilai-nilai Islam lewat historiografi genealogi wangsa raja-raja Bima inilah yang menjadi awal kebangkitan identitas lokal untuk menampilkan diri secara penuh dengan menggunakan tradisi sebagai latarnya.

Tonggak kebangkitan itu dipelopori oleh Sultan Abi'l Khair Sirajuddin (memerintah 1640-1682) dengan mengeluarkan dekrit pada 15 Muharram 1055 H. (13 Maret 1645) agar selanjutnya tidak lagi dicatat di atas daun lontar, tetapi "ditulis di atas kertas dengan memakai bahasa Melayu dengan rupa tulisan yang diridhoi Allah Ta'ala".[13] Dan lebih dari itu mitos kerajaan pun dirombak dan ditulis kembali, seperti *Cerita Asal Bangsa Jin dan Segala Dewa-dewa* agar sesuai dengan semangat agama baru. Usaha itu memperlihatkan bahwa di lingkungan istana telah ada satu golongan elite terdidik yang mampu meleburkan mitos setempat dalam alam sejarah semesta serta mengaitkan wangsa Raja Bima kepada satu sumber kekuasaan yang lebih tinggi.[14] Jadi, bisa dimengerti mengapa raja-raja dari masa pra-Hindu dan zaman Hindu tidak mendapat tempat yang luas dalam khasanah historiografi Bima lama maupun dalam sejarah kontemporer.

Pada pertengahan tahun 1673 seorang penulis lokal melukiskan pandangannya tentang sosok ideal seorang sultan sebagai penguasa negeri dengan perspektif yang lazim dipakai pada masa

---

12 Helius Sjamsuddin, *Bo Mbojo: Historiografi Tradisional Bima (Kronik Bima)* (Penelitian Mandiri, 1938), xix–xx.

13 L. Massir Q. Abdullah, *Bo: Suatu Himpunan Catatan Kuno Daerah Bima* (Mataram: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan-Proyek Pengembangan Permuseuman Nusa Tenggara Barat, 1981), 3.

14 Henri Chambert-Loir, ed., *Kerajaan Bima dalam Sastra dan Sejarah* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia-EFEO, 2004), 65.

itu. “Sungguh kamu sekalian [rakyatku], jangan bersalah ikrar dan *tasdiqmu*. Aku jatuhkan rahasiaku ini kepada kamu sekalian, aku menjadi nyawa dan kamu sekalian menjadi tubuh”.[15] Pernyataan ini merupakan refleksi psikopolitik yang mempertegas posisi sultan sebagai figur sentral dalam kerajaan. Meski banyak kewenangan dan kekuasaan yang dimiliki namun, sultan ingin mendapatkan dukungan dan loyalitas lebih dari rakyat secara adil dan merata. Untuk memperkuat basis dukungan tersebut Sultan Abi’l Khair Sirajuddin (memerintah 1640-1682), pengganti Sultan Abdul Kahir (wafat 22 Desember 1640) membuat perjanjian dengan seluruh aparatur kerajaan dan segenap rakyat di Oi Ule untuk meneguhkan otoritasnya sebagai penguasa negeri. Dengan janji setia, jujur dan mengabdi kekal bertuan kepada sultan. “Berdiri di tempat yang tinggi, di dataran yang lapang dan luas terbentang, agar dapat memandang menyeluruh, melihat yang sama rakyat seluruh negeri Bima, rindang dan bayangannya menjadi tempat berteduh.[16]

Metafora sebagai rindang yang menaungi yang terekam dalam stanza di atas adalah refleksi dari idealisasi seorang sultan sebagai “bayang-bayang Tuhan di bumi” (*zhillu a-Lâh ta ‘âlâ fi al-ardli*) yang “percaya kepada Tuhan, Raja Yang Maha Mulia” (*al-Wathiq bi’llahi al-rabbi al-majidi al-sultan Ibrahim ibn al-Sultan Abdullah Raja Bima, sanat* 1298 H (1881) seperti tampak dalam inskripsi salah satu stempel Sultan Ibrahim (memerintah 1881-1915) yang beraksara Jawi. Dari perspektif ini maka sultan adalah teladan yang memberi inspirasi, membangkitkan semangat untuk mengabdi kepada rakyat dan negeri secara *eda ka sama* (menyeluruh dan berkeadilan).[17] Ikrar kesetiaan itu kemudian diteruskan dengan janji: “tuanku adalah raja dan kami menjadi hamba, tuanku menjadi angin kami sekalian daun kayu. Di mana ditiupkan angin

15 Henri Chambert Loir dan Siti Mariam R. Salahuddin, *Bo’ Sangaji Kai : Catatan Kerajaan Bima* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia-EFEO, 2012), 120.

16 Abdullah Tajib, *Sejarah Bima Dana Mbojo* (Jakarta: PT. Harapan Masa PGRI, 1995), 28–29.

17 Abdullah Ahmad, “Kerajaan Bima dan Keberadaannya Jilid 1,” 1992, 102.

di situlah daun terbang, dan di mana diperintahkan nyawa di situlah badan mengikut".[18]

Narasi di atas menggambarkan sebuah relasi yang dibangun berdasarkan ikatan kesetiaan yang mengibaratkan diri sultan *(ruma)* laksana "nyawa" yang menjadi sumber penghidupan bagi rakyat *(dou*) dan negara *(dana)*. "Sultan" yang berarti "kuat dan kuasa"[19] sering dipandang sebagai orang suci, pengemban Rasul Allah (*khalîfah Rasûl al-Lâh*) dan kepala negara (*amirul mukminin*) yang menempatkan kemaslahatan bersama di atas kepentingan personal. Sebuah proses mengkonseptualisasikan pandangan dunia tentang pembentukan struktur kekuasaan yang dipengaruhi oleh dinamika internal maupun perubahan struktural yang terinspirasi alam pikiran dunia luar; Melayu dan Arab yang bersemai pada akhir abad ke-16, dan mulai tumbuh dan berkembang seiring dengan berlangsungnya Islamisasi di Bima pada dekade kedua dan ketiga di abad ke-17.

Bersamaan dengan itu ketika Islam sudah menjadi bagian dari pranata kelembagaan kerajaan unsur-unsur kepemimpinan yang mencerminkan nilai dan ajaran tauhid makin diperkuat. Persyaratan kepemimpinan disemua level pemerintahan diarahkan untuk merefer kepada asas hukum Islam seperti tercermin dalam "delapan pilar" kepemimpinan yang mensyaratkan; 1). *Ma to'a di Ruma labo Rasul* (taat kepada Allah dan Rasul), 2) *ma loa ro bade* (cerdas dan bijaksana), 3) *ma mbani ro disa* (gagah dan berani), 4). *ma bisa ro guna* (wibawa dan kharismatik), 5). *ma tenggo ro wale* (kuat dan gigih), 6). *mantiri nggahi ro kalampa* (jujur, sesuai ucapan dan perbuatan), 7). *mantiri fiki ro paresa* (adil dan seksama), 8). *londo dou mataho* (keturunan yang baik).[20]

---

18 Arsip Nasional Republik Indonesia, "AKB No. Inv. 28; 'Peraturan Kewajiban Galllarang-gallarang Kepala Dalam Daerah Kerajaan Bima,'" t.t.

19 Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic. Arabic-English*, ed. oleh J. Milton Cowan (Göttingen: Buchdruckerei Hubert and co., Librairie du Liban, 1980), 422.

20 Ahmad, "Kerajaan Bima dan Keberadaannya Jilid 1," 76–87.

Prinsip-prinsip kepemimpinan seperti yang disimbolkan di dalam desain arsitektur bangunan "bersegi delapan" (*nggusu waru* atau octagonal) tersebut mungkin sekali dipengaruhi oleh teks-teks fikih Islam yang berkembang di dunia Melayu Nusantara pada abad ke-17. Pedoman tersebut juga memiliki banyak persamaan dengan risalat *Jawharat al-ma'ãrif* (Permata Ilmu Makrifat) karya Haji Nur Hidayatullah al-Mansur Muhammad Syuja'uddin. Di dalam risalat tersebut telah diatur sebuah "hukum atau adab ketatanegaraan" (*fiqh siyasah)* yang harus dilakukan oleh seorang penguasa, raja atau sultan baik yang berhubungan dengan rakyat maupun dirinya.[21] Persamaan itu antara lain, menyangkut pribadi raja yang harus "mengabdi dan menyerahkan diri kepada Allah, berbuat adil terhadap rakyat, memberi nasehat kepada menteri dan hulubalangnya."[22]

Oleh karena itu, untuk menjadi seorang sultan yang agung, seperti yang menjadi keinginan sebagian besar para sultan di Asia Tengah pada umumnya, dan yang memengaruhi pikiran sultan di Nusantara pada abad ke-16-20, maka ia harus memenuhi enam belas kriteria, sebagai berikut. Pertama, berakal. Kedua, berilmu. Ketiga; dapat menahan amarah. Keempat, elok parasnya. Kelima, mengetahui bagaimana cara memacu kuda. Keenam, perkasa. Ketujuh, berbicara dengan santun, perlahan-lahan. Kedelapan, baik perangainya. Kesembilan, insyaf pada segala yang teraniaya daripada segala yang menganiaya. Kesepuluh, mengasihi dan menolong rakyat yang mengalami kesulitan. Kesebelas, memaafkan kesalahan rakyat sesuai hukum syara' yang berlaku. Keduabelas, memberi pekerjaan agar rakyat tidak mengalami kesusahan, kelaparan. Ketigabelas, senantiasa membaca Kitab *Qisas al-anbiya* [Kisah-kisah para Nabi], Kitab *Bidayat al-hidayah* [Awal Petunjuk/

21 Oman Fathurahman, "Pengantar: Jawharat al-Ma'ãrif Mempertegas Identitas Kesultanan Islam Melayu," dalam *Iman dan Diplomasi. Serpihan Sejarah Kerajaan Bima*, ed. oleh Henri Chambert-Loir dkk. (Jakarta: KPG-EFEO-Dirjen Sejarah dan Purbakala Kemeneg Budpar, 2010), 191.

22 Fathurahman, "Pengantar: Jawharat al-Ma'ãrif Mempertegas Identitas Kesultanan Islam Melayu," 195–96, 198.

Hidayah] dan Kitab *Ihya 'ulum al-din* [Menghidupkan Ilmu Agama] karya Imãm al-Gãzãli atau membaca kitab raja-raja terdahulu agar menjadi contoh dan teladan dalam memerintah. Keempatbelas, mengikuti perangai raja-raja terdahulu. Kelimabelas, memeriksa perangai hal-ihwal dirinya dan kerabatnya dan mengikuti perbuatan raja-raja terdahulu. Keenambelas, jangan terlena dengan urusan dunia dan mengabaikan urusan akhirat.[23]

Prasyarat untuk menjadi pemimpin seperti yang diatur di atas, mencerminkan betapa alam pikiran para ulama dan tokoh-tokoh intelektual Muslim berkeinginan kuat mentransmisikan nilai-nilai keislaman sebagai bagian integral dalam tata kehidupan bernegara. Karena itu, sultan sebagai representasi Sangaji yang *malondo* (menurunkan) raja-raja Bima, berusaha mempertahankan kesatuan dan kemurnian darah penguasa serta derajat kebangsawanan dengan mengikuti suatu pembatasan yang ketat dalam identitas sosialnya. Karena itu sultan hanya bisa melakukan perkawinan dengan kelompok setara seiman, yang dipandang masih memiliki hubungan dengan Sangaji. Sultan tidak diperbolehkan melangsungkan perkawinan dengan putri tureli nggampo yang masih termasuk kerabat dekatnya. Hal itu untuk mencegah agar sultan tidak berada di bawah pengaruh tureli nggampo tetapi tanpa ketentuan itupun semuanya bisa terjadi. "Di luar itu sultan bisa memilih seorang istri dari semua golongan".[24] Tidak ada pertimbangan khusus mengenai keputusan ini, kecuali alasan psikologis dan penguatan politik identitas untuk memperkuat jaringan transmisi kekuasaan para bangsawan.

B. RAJA, ULAMA DAN ELIT EKONOMI

Temuan dari kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara di atas menunjukan bahwa hubungan antara raja, ulama, dan elit

23 Fathurahman, "Pengantar: Jawharat al-Ma'ãrif Mempertegas Identitas Kesultanan Islam Melayu," 203–4.

24 J. E. Jasper, "Het Eiland Soembawa en zijn Bevolking," *Tijdschrift van het Binnenlandsch Bestuur (TBB)* 34 (1908): 121.

ekonomi merupakan tiga unsur yang membuat kerajaan Islam menjadi ada dari abad ke-13 M sampai abad ke-16 M di Nusantara. Ulama ikut serta dalam memberikan penguatan kekuasaan (legitimasi) keagamaan kepada raja di satu sisi. Demikian pula, ulama mendapat perlindungan dan dukungan dari raja di sisi lain. Sedangkan elit ekonomi, terutama pedagang besar, menyediakan sumber daya yang menopang birokrasi dan militer kerajaan.

1. Hubungan Raja dengan Ulama

Dalam Tradisi politik Islam di Nusantara memandang raja tidak hanya sebagai pemimpin duniawi, tetapi juga sebagai sosok yang memimpin rakyat berdasarkan ketentuan yang telah diberikan oleh Tuhan (Allah).[25] Pandangan ini melihat peran para ulama dalam kerajaan Islam sebagai perkara yang sangat penting. Yaitu, para ulama memiliki peran sebagai penasihat di bidang agama dan hukum bagi raja, serta memastikan bahwa kebijakan yang diambil oleh raja selaras dengan prinsip-prinsip Islam.[26] Contoh dari bentuk hubungan, yang erat antara raja dan ulama, itu sudah tampak hadir di Kerajaan Aceh. Yaitu, pada masa Sultan Alauddin Riayat Syah atau Sayid al-Mukammil (memerintah 1589 M-1604 M) dengan seorang ulama, yang bernama Bukhari al-Jauhari. Ulama ini adalah penulis kitab, yang berjudul *Tajussalatin* (Mahkota para Raja), pada tahun 1603 M di Aceh. Kitab ini menjelaskan tentang perilaku dan budi pekerti para raja, menteri, panglima, tokoh-tokoh besar, rakyat biasa, tugas, tanggung jawab dan kebijaksanaan raja. Kitab tersebut menyampaikan itu semua dengan syair, ungkapan-ungkapan yang indah dan penuh makna.[27] Semua ini dijelaskan oleh Bukhari al-Jauhari sendiri dalam kitabnya itu sebagai berikut:

---

25 Ann. K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists* (Oxford: Oxford University Press, 1981), XIV–XI.

26 Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*, 101.

27 Bukhari Al-Jauhari, *Tajussalatin*, Terjemahan, ed. oleh Jumsari Jusuf (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan: Proyek Penerbitan Buku Bacaan dan Sastra Indonesia dan Daerah, 1979), 14–15.

> ... Khabar syafa'a yaumal mahsyar seperti sabdanya Qala'n-nabiyyu salla '1-Lahu 'alayhi wa sallama, "Ana madinatu 'l-'ilmi wa 'Ali babuha, "artinya, akulah kota segala alam dan Ali itu pintunya radiya '1-Liihu 'anhu ammii ba'du, adapun kemudian dari pada itu bahwa inilah kitab yang mahamulia yang menerangkan pekerti segala raja, dan menteri hulubalang, dan segala orang besar-besar, dan rakyat, dan barang yang bergantung dengan segala pekerjaan raja-raja dengan ibaratnya yang ahsan, dan derajat yang disimpan, dan beroleh manfaat bagi yang membaca dia, dan dinamai kitab ini Tajussalatin, artinya, "makota segala raja-raja". Bermula sebab dinamai kitab ini demikian itu dari pada fihak kemuliaan karena barang siapa raja-raja yang ada menaruh kitab ini maka senantiasa dibacanya dan didengarnya katanya serta diturut barang yang ada perkataan di dalamnya, maka ialah raja yang sempurna yang ada padanya makota. Ketahui olehmu bahwasanya segala cerita di dalam kitab ini semuanya dua puluh empat fasal.[28]

Tajussalatin banyak menjelaskan secara lengkap dan rinci tentang peranan raja dalam mengatur sistem pemerintahan, yang berdasarkan pada prinsip-prinsip hukum Islam. *Tajussalatin* ini merupakan hasil pemikiran Bukhari al-Jauhari dalam kedudukannya sebagai seorang ulama terkemuka di Aceh. Pada masa hidupnya, Aceh sudah menjadi pusat keilmuan Islam di kawasan Nusantara. Aceh, pada masa hidup Bukhari al-Jauhari, sudah dihuni oleh para ulama dari berbagai negeri yang mendapatkan perlindungan dan dukungan dari sultan. Kehadiran kitab ini mencerminkan keberadaan hubungan yang erat antara kekuasaan politik dan kewenangan keilmuan, serta wujud ulama yang membentuk adab pemerintahan yang berlandaskan nilai-nilai Islam.[29]

Kitab *Tajussalatin* menganggap kekuasaan politik sebagai bagian penting dari ajaran Islam. Dalam hal ini, *Tajussalatin* menggunakan kosa kata bahasa Arab tentang wewenang politik.

---

28 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 14–15.

29 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 12.

Misalnya, *Tajussalatin* menyebut tugas mengatur masyarakat dengan istilah "*hukumah*."[30] Kitab *Tajussalatin* juga memandang tugas membina rakyat itu sepadan dengan *nubuwah* (kiprah kenabian). Yaitu, membimbing manusia menuju jalan yang benar. *Tajussalatin* menegaskan bahwa kedua peran ini, mengatur dan membimbing rakyat, harus dimiliki oleh seorang raja. Kitab ini menggambarkan kedua tugas itu sebagai "dua permata dalam satu cincin", yang berarti keduanya sangat berharga dan tidak bisa dipisahkan dalam kepemimpinan yang ideal.[31]

Kitab *Tajussalatin* menguraikan bahwa seorang raja menjabat tidak hanya sebagai seorang pemimpin biasa saja, melainkan juga bertugas sebagai seorang *khalifah,* yaitu pemimpin di muka bumi yang menjalankan tugas langsung dari Tuhan. *Tajussalatin* sendiri menjelaskan jika Tuhan adalah kewenangan tertinggi dalam sebuah pemerintahan di sebuah kerajaan, maka raja wajib mematuhi ketentuan yang telah ditentukan oleh Tuhan.[32] Karena itu, sebagai seorang yang berkuasa, raja adalah sosok yang harus dipatuhi. Kepatuhan ini bagi umat Islam masuk ke dalam kewajiban agama.[33] Seiring dengan penjelasan ini, naskah *Sejarah Melayu*[34] juga menyatakan bahwa rakyat harus memiliki sikap kesetiaan dan kepatuhan kepada raja. Sikap kesetiaan dan kepatuhan kepada raja

30 Nuruddin Ar-Raniri, *Taj us-Salatin*, Terjemahan, ed. oleh Khalid M. Hussain (Kuala Lumpiur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992), 46–47.

31 Ar-Raniri, *Taj us-Salatin*, 46–47.

32 Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*, hal. 98. Lihat juga dalam Ar-Raniri, *Taj us-Salatin*, 43.

33 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 82.

34 *Sulalatus Salatin* atau yang lebih dikenal dengan nama *Sejarah Melayu* (*Malay Annal*s) adalah sebuah karya sastra berbahasa Melayu yang ditulis pada abad ke-16 M oleh Tun Muhammad, atau lebih dikenal dengan nama Tun Sri Lanang (1565-1659 M). Tun Sri Lanang merupakan seorang bendahara istana kerajaan Kesultanan Johor yang hidup pada abad ke-16 dan ke-17. Lihat dalam S. Amran Tasai, Djamari, dan Budiono Isas, *Sejarah Melayu Sebagai Karya Sastra dan Karya Sejarah: Sebuah Antologi* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2005), 3. Lihat juga dalam Oman Fathurahman, "Sulalat al-Salatin Karya Tun Seri Lanang: Kebesaran Karya Sastra Melayu yang Melampaui Zamannya," *Jumantara* 3, no. 1 (2012): 167–77.

disamakan dengan patuh terhadap perintah Tuhan. Dengan hal ini, sang raja secara mutlak dan sah diberikan kewenangan politik yang harus diakui oleh rakyat-rakyatnya.[35]

Dengan demikian, kesetiaan dan kepatuhan rakyat kepada raja bukan hanya merupakan norma politik, tetapi juga bagian dari kepercayaan agama Islam yang membentuk sistem pemerintahan kerajaan. Dengan adanya penyamaan kepatuhan kepada raja sama dengan kepatuhan kepada Tuhan, maka raja secara mutlak memiliki kewenangan politik dan spiritual yang sah, dan rakyat wajib mengakuinya. Konsep ini juga memperlihatkan bagaimana pengakuan yang sah terhadap raja tidak hanya didasarkan pada faktor politik, tetapi juga pada aspek budaya dan agama yang memastikan kelangsungan kekuasaannya.

Kitab *Tajussalatin* memuat beberapa syarat yang harus dilakukan oleh seorang raja ketika hendak menjadi seorang pemimpin ideal. Dalam konteks ini, seorang raja dituntut untuk memiliki kecakapan dalam memimpin wilayah kekuasaannya serta membimbing rakyatnya menuju kehidupan yang sesuai dengan nilai-nilai kebenaran dan mendapatkan ridho atau restu dari Tuhan (Allah). *Tajussalatin* menjelaskan beberapa perihal syarat seorang raja ketika memimpin. Dalam salah satu bab di dalam *Tajussalatin*, yang berjudul *Pasal yang Ketujuh Belas pada menyatakan peri segala syarat kerajaan tak dapat tidak bagi segala raja-raja hendaklah memeliharakan segala syarat itu* (Pasal ketujuh belas menjelaskan bahwa segala ketentuan atau syarat kerajaan wajib dipatuhi dan dijaga oleh setiap raja), Bukhari al-Jauhari memaparkan secara rinci sepuluh syarat seorang raja dalam menjalankan pemerintahan. Ia dasarkan persyaratan in di dalam kitabnya, *Tajussalatin*, yang ia dasarkan pada sebuah kitab yang berjudul *Sifatul Muluki*.[36] Ciri-ciri para Raja sebagai berikut:

---

35 Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*, 105.

36 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 99.

> "Pertama, hendaklah segala raja-raja itu dalam segala hukum membilang dirinya berhukum dengan raja lain, disamakan dirinya dengan segala rakyat yang mengadap, barang hukum yang tiada diperkenankan atas dirinya, tiada harus dihukumkan atas segala rakyat ialah raja yang adil namanya."[37]

Pasal di atas mengandung pesan moral dan prinsip keadilan dalam kepemimpinan. Seorang raja atau pemimpin yang adil harus menempatkan dirinya setara dengan rakyat dalam hal hukum. Ia tidak boleh menetapkan hukum yang tidak ia terima untuk dirinya sendiri kepada rakyatnya. Dalam menjalankan pemerintahan, seorang raja harus menganggap dirinya tunduk pada hukum yang sama seperti raja-raja lain dan rakyat biasa. Jika ada hukum yang dirasa tidak layak untuk dirinya, maka hukum itu juga tidak layak diberlakukan kepada rakyat. Dengan prinsip kesetaraan dan keadilan seperti inilah seorang raja layak disebut sebagai raja yang adil.

> "Kedua, hendaklah raja itu senantiasa terbuka pintunya supaya segala hamba Allah yang datang kesukarannya mendapatkan pintu raja itu terbuka, dapatlah mengadukan halnya pada raja dengan segeranya. Bermula raja yang menantikan segala hamba Allah mengadukan halnya akan dihukumkan dengan kebenarannya, maka terlebih pahalanya daripada sembahyang sunat dan hendaklah raja itu jangan berbuat kebaktian lain daripada lima waktu karena segala pekerjaan hamba Allah amat besar pahalanya."[38]

Pasal di atas mengandung ajaran tentang pentingnya keterbukaan dan tanggung jawab sosial seorang raja terhadap rakyatnya. Seorang raja yang adil hendaknya senantiasa membuka pintu istananya bagi siapa saja dari kalangan rakyat yang ingin

37 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 99.

38 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 99.

mengadukan kesulitan hidupnya. Keterbukaan ini mencerminkan kepedulian dan kesiapan raja untuk mendengar serta menegakkan keadilan dengan segera. Raja, yang menanti dan menyambut pengaduan rakyatnya untuk diputuskan secara benar, mendapatkan pahala yang lebih besar daripada ibadah sunat, karena menolong sesama adalah bentuk kebaktian yang tinggi nilainya. Oleh karena itu, raja tidak perlu memperbanyak ibadah sunat, melainkan cukup menjaga salat lima waktu dan mengutamakan pelayanan kepada rakyat. Sebab, pahala dari menunaikan tanggung jawab sosial sebagai pemimpin sangatlah besar di sisi Tuhan.

> "Ketiga, hendaklah bagi raja itu barang perbuatannya hendaklah mengikut segala raja-raja yang beriman dan adil. Keempat, hendaklah raja itu tatkala menghukumkan segala rakyat berkata-kata dengan perkataan yang lemah lembut supaya jangan takut orang mengadukan halnya dan hendaklah dengarkan dan pikirkan dan diperiksai dan dibicarakan. Bermula hikayat Sultan Makmun Ar Rasyid ada dua orang berdosa besar, maka disuruh oleh Sultan Makmun Ar Rasyid bunuh. Maka kata orang itu, "Ya Amirulmukminin, dengarkan dahulu firman Allah taala, *wa Ia taziru wizratan wizra ukhra,* "artinya, dan tiada menanggung dosa seseorang kepada orang lain maka apabila didengar oleh sultan orang itu. Maka kata sultan, "Lepaskan ia.""[39]

Pasal di atas mengandung ajaran tentang teladan, kelembutan dalam kepemimpinan, dan pentingnya keadilan yang berpijak pada nilai-nilai agama. Seorang raja yang bijaksana hendaknya meneladani perilaku raja-raja terdahulu yang beriman dan adil dalam setiap tindakannya. Dalam menjalankan hukum, ia harus berbicara dengan lemah lembut agar rakyat tidak merasa takut untuk menyampaikan keluh kesahnya. Setiap pengaduan harus didengar dengan penuh perhatian, dipikirkan secara mendalam, diperiksa dengan teliti, dan dibicarakan secara adil. Kisah Sultan

39 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 99.

Makmun Ar-Rasyid menjadi contoh nyata: ketika dua orang dijatuhi hukuman mati, salah satu dari mereka mengingatkan Sultan Makmun Ar-Rasyid tentang firman Allah, "dan tiada seseorang menanggung dosa orang lain." Mendengar ayat tersebut, Sultan pun membatalkan hukuman dan membebaskan orang itu. Kisah ini menunjukkan bahwa pemimpin sejati adalah mereka yang tunduk pada kebenaran dan nilai-nilai ilahi, serta tidak gegabah dalam menjatuhkan hukuman.[40]

> "Kelima, hendaklah raja itu takut akan murka Allah dan jangan dilalui daripada hukum Allah taala dan syariat pesuruhnya itu. Keenam, hendaklah raja itu diusahakannya pekerjaan yang baik dalam takhta kerajaannya dan bicaranya supaya beroleh pahala daripada Allah taala ganda-berganda. Bermula tersebut di dalam kitab Fada'ilu 's-Salatin pada tiap-tiap hari segala malaikat menimbang pahala segala raja-raja yang adil dengan kebaktian segala manusia yang di dalam hukumnya, maka segala raja-raja yang lalim demikian jua pada dosanya."41

Pasal di atas mengandung ajaran penting tentang integritas spiritual dan tanggung jawab moral seorang raja dalam menjalankan kekuasaannya. Seorang raja yang sejati hendaknya senantiasa takut akan murka Allah dan tidak menyimpang dari hukum serta syariat yang telah Allah tetapkan. Dalam menjalankan pemerintahan, raja harus mengusahakan segala bentuk kebaikan di dalam kerajaannya, baik melalui kebijakan maupun tindakan, agar memperoleh pahala yang berlipat ganda dari Allah. Dalam kitab Fadā'ilu 's-Salāṭīn.[42] disebutkan bahwa setiap hari para malaikat menimbang pahala para raja yang adil, membandingkannya dengan amal kebajikan rakyat yang berada di bawah kekuasaannya. Sebaliknya,

---

40 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 99.

41 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 99–100.

42 *Fadā'ilu 's-Salā□īn* (tidak disebutkan tahun dan penulisnya) adalah salah satu kitab rujukan yang digunakan dalam Tajussalatin, lihat Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 99–100.

bagi raja yang zalim, dosa-dosanya pun ditimbang dengan berat yang sama. Hal ini menunjukkan betapa besar tanggung jawab seorang pemimpin, karena kebaikan atau keburukannya tidak hanya berdampak pada dirinya sendiri, tetapi juga pada seluruh rakyat yang ia pimpin.[43]

> "Ketujuh, hendaklah raja itu sangat kasih akan segala orang yang alim dan segala musyaikh dan duduk sertanya dan mendengar katanya dan bertanya kepadanya dan menyukakan hatinya dan pekerti inilah kesempurnaan raja-raja. Bermula hikayat, jaman Sultan Ismail Samani, di negeri Khorasan. Pada suatu hari datang seorang pendeta padanya, maka ia memberi hormat akan alim itu dan tatkala pendeta itu kembali, maka sultan berjalan tujuh tapak dari belakang pendeta itu. Maka pada suatu malam raja itu bermimpi akan hadirat nabi sallalahu alaihi wa salam, sabdanya, "Hai Ismail, engkau muliakan orang alim itu, engkau minta kepada Allah taala, engkau raja turun-temurun sampai kepada anak cucu cicitmu, mereka itu dipeliharakan Allah taala dan dikekalkan Allah taala dengan berkat ilmunya itu." Bermula diceritakan orang telah beberapa jaman Kerajaan Khorasan dalam hukum cucu Sultan Ismail itu."[44]

Pembahasan di atas menggambarkan hubungan antara raja dan para ulama, serta pentingnya ilmu dan kebijaksanaan dalam kepemimpinan. Seorang raja yang sempurna hendaknya memiliki kasih yang besar terhadap para ulama dan orang-orang bijak, duduk bersama mereka, mendengarkan nasihatnya, dan bertanya tentang hal-hal yang bermanfaat. Kisah Sultan Ismail Samani (seorang amir/penguasa yang memerintah wilayah Transoxiana (892-907) (sekarang Uzbekistan, Tajikistan, Kazakhstan, dan Turkmenistan), dan Khorasan (900-907) (Persia kuno, sekarang adalah wilayah Iran, Afghanistan, Tajikistan, Turkmenistan, dan Uzbekistan di

43 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 99–100.

44 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 100.

bawah Dinasti Samaniyah) menunjukkan betapa mulianya seorang raja yang menghormati ulama. Sehingga, raja mendapat mimpi bertemu Nabi Muhammad Shallallahu 'Alaihi Wasallam (saw), yang memberinya kabar gembira bahwa keturunan raja akan dijaga oleh Allah karena kemuliaan ilmu. Begitu pula kisah Sultan Abdullah Tahar Syah (tidak diketahui asal usulnya) yang rela mendatangi ulama yang enggan datang ke istana, menunjukkan kerendahan hati dan penghormatannya terhadap ilmu. Namun, jika ulama menjual kebenaran demi menyenangkan raja dan mengikuti hawa nafsu, maka keduanya akan terseret ke dalam kebinasaan. Oleh karena itu, raja yang berbudi harus mampu membedakan ulama yang benar dan mengikuti nasihatnya. Karena, kemuliaan ilmu itu lebih tinggi daripada kekuasaan duniawi. Hubungan yang sehat antara raja dan ulama adalah fondasi bagi pemerintahan yang adil dan diridai oleh Allah.[45]

> "*Kedelapan, hendaklah bagi segala manusia dan raja-raja itu jangan takabur melihat kebesarannya dan kemuliaannya dan jangan mudah melihat manusia, karena pekerti itu jahat dan harus mengikut peri Nabi Musa alaihi 's salam serta dengan adab tawado' dan mengasihi segala hamba Allah supaya segala manusia mengasihi dia dan menolong doanya.*"[46]

Pasal di atas mengandung ajaran tentang pentingnya kerendahan hati dan kasih sayang dalam kepemimpinan. Seorang raja maupun manusia biasa hendaknya tidak takabur atau sombong terhadap kebesaran dan kemuliaan yang dimilikinya. Sifat merendahkan orang lain adalah perilaku tercela yang harus dihindari. Sebaliknya, seorang pemimpin harus meneladani Nabi Musa alaihi salam (a.s.), yang dikenal dengan sikap tawaduk dan kasih sayangnya terhadap sesama hamba Allah. Dengan bersikap rendah hati dan penuh kasih, seorang raja akan dicintai oleh

45 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 100.

46 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 101.

rakyatnya, dan doa-doanya pun akan lebih mudah diterima. Sikap ini bukan hanya mencerminkan kebijaksanaan raja, tetapi juga menjadi jalan untuk meraih keberkahan dan pertolongan dari Allah dalam menjalankan amanah kepemimpinan.[47]

> "*Kesembilan, hendaklah segala raja itu jikalau melihat peri perbuatan orang benar jua, memeliharakan segala rakyatnya dengan kebajikan, maka harus raja itu membesarkan dia dan muliakan supaya orang lain mengikut perbuatan itu dan jikalau melihat perbuatan orang yang salah dan aniaya atas segala rakyat, maka harus disakiti orang itu, supaya orang lain jangan mengikut perbuatan orang itu dan jikalau didiamkan oleh raja, tiada disiasatkan dia, maka aniaya raja jua. Maka pada hari kiamat disiksa raja itu terlebih dari orang yang teraniaya itu.*"[48]

Pasal di atas mengandung ajaran tentang tanggung jawab moral seorang raja dalam menegakkan keadilan dan memberi teladan kepada rakyatnya. Seorang raja yang adil harus mampu membedakan antara perbuatan yang benar dan yang salah di tengah rakyatnya. Jika raja melihat seseorang berbuat baik dan menjaga kebajikan, maka raja wajib memuliakan dan mengangkat derajat orang tersebut agar orang itu menjadi teladan baik bagi yang lain. Sebaliknya, jika ada yang berbuat sewenang-wenang dan merugikan rakyat, maka raja harus menindak tegas agar perbuatan buruk itu tidak ditiru. Jika raja membiarkan kezaliman tanpa penyelidikan dan tindakan, maka raja sendiri dianggap turut berbuat aniaya. Bahkan, di hari kiamat kelak, raja yang lalai akan menerima siksa yang lebih berat dari pada orang yang teraniaya, karena raja memiliki kuasa untuk mencegah kezaliman, namun raja memilih untuk diam. Sikap ini menegaskan bahwa keadilan bukan hanya soal hukum, tetapi juga soal keberanian moral dalam menjaga kebaikan dan menolak keburukan.[49]

---

47 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 101.

48 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 102.

49 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 102.

> "*Kesepuluh, hendaklah bagi raja itu dengan bijaksana ingat dan kira-kira membicarakan dalam hukum, maka jangan alpa jikalau orang datang mengadukan halnya harus dilihat pada rupanya dan kelakuannya dan perkataannya, kemudian maka dibicarakannya.*"[50]

Pasal di atas mengandung ajaran tentang pentingnya kebijaksanaan dan ketelitian dalam proses penegakan hukum oleh seorang raja. Seorang raja yang bijaksana harus senantiasa mengingat dan mempertimbangkan dengan cermat setiap perkara yang dihadapi oleh raja, terutama dalam urusan hukum. Ketika ada rakyat yang datang mengadukan masalah, raja tidak boleh gegabah dalam mengambil keputusan. Ia harus memperhatikan dengan seksama rupa, sikap, dan ucapan orang yang mengadu, serta membicarakan dan menimbang perkara tersebut secara hati-hati. Sikap ini mencerminkan keadilan yang sejati, di mana keputusan tidak diambil berdasarkan prasangka atau emosi, melainkan melalui proses yang penuh pertimbangan dan rasa tanggung jawab. Dengan cara ini, raja akan menjadi pemimpin yang dihormati dan dipercaya oleh rakyatnya.[51]

Dengan memenuhi syarat-syarat ini, seorang raja akan tampak menjadi seorang pemimpin yang ideal—bijaksana, adil, dan mendapat keberkahan dalam pemerintahannya. Keberhasilan seorang raja dalam menjalankan kepemimpinan yang ideal, tentunya tidak dapat terlepas dari peran para ulama yang mendampingi raja untuk memberikan nasihat kepada raja, serta untuk mengabadikan prinsip-prinsip kepemimpinannya dalam mengembangkan karya-karya intelektual yang sesuai dengan ajaran Islam.[52]

Peran ulama dalam mendukung kekuasaan raja juga tercermin dalam berbagai sumber sejarah lainnya. Salah satunya adalah *Bustan*

---

50 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 102.

51 Al-Jauhari, *Tajussalatin*, 102.

52 Jajat Burhanudin, *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Politik Muslim Dalam Sejarah Indonesia* (Jakarta: Mizan, 2012), 53.

as-Salatin (Taman para Raja), karya monumental dari ulama Aceh, Nuruddin ar-Raniri (w. 1658 M). Kitab ini menegaskan pentingnya posisi ulama dalam struktur kerajaan. Dalam karya tersebut, para ulama digambarkan sebagai pihak yang memperkuat legitimasi kekuasaan raja melalui pendekatan keagamaan. Para ulama menyampaikan bahwa kekuasaan raja bukan semata-mata hasil dari proses politik atau warisan dinasti, melainkan merupakan mandat ilahi yang wajib dihormati dan ditaati oleh rakyat. Oleh karena itu, kitab *Bustan as-Salatin* memandang kepatuhan terhadap raja sebagai bagian dari ajaran agama, dan penolakan terhadapnya sebagai hal yang bertentangan dengan nilai-nilai keislaman.[53] Kitab tersebut menyatakan hal itu sebagaimana berikut:

> Maka setiap orang yang khianat sungguh dimurkai oleh Allah Yang Maha tinggi dan akan datang baginya hukuman atas perbuatannya itu, dan begitu juga orang-orang yang khianat kepada raja pasti akan datang kepada mereka murka Allah… Wahai, setiap hamba Allah, janganlah berkhianat kepada raja.[54]

Pengakuan ulama terhadap kekuasaan raja tidak hanya didasarkan pada aspek politik dan militer saja, tetapi juga diperkuat oleh doktrin keagamaan melalui para ulama itu sendiri, yang menegaskan bahwa kepemimpinan raja sah menurut ajaran Islam. Salah satu bentuk pengakuan kekuasaan terhadap kedaulatan raja ini terlihat dalam penegasan dari para ulama bahwa pengkhianatan terhadap raja bukan sekadar pelanggaran politik, tetapi juga pelanggaran terhadap hukum Tuhan, yang dapat mendatangkan murka Allah dan hukuman bagi pelakunya.[55]

---

53 Nuruddin Ar-Raniri, *Bustan's-Salatin: Bab II Fasal 13*, Terjemahan, ed. oleh Teuku Iskandar (Kuala Lumpiur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1966), 46. Lihat dalam Burhanudin, *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Politik Muslim Dalam Sejarah Indonesia*, 58., Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*, 105.

54 Ar-Raniri, *Bustan's-Salatin: Bab II Fasal 13*, 46.

55 Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*, 105.

Para ulama juga menguatkan kekuasaan raja melalui fatwa, penulisan karya-karya intelektual, dan ajaran keagamaan yang menempatkan raja sebagai pemimpin yang mendapatkan restu ilahi. Hubungan erat antara ulama dan raja semakin nyata dengan adanya jabatan keagamaan di lingkungan istana, yang tidak hanya bertugas dalam urusan spiritual, tetapi juga dalam menjaga stabilitas kekuasaan. Dengan dukungan dari para ulama, raja memperoleh kewenangan yang lebih luas, mencakup kendali atas aspek moral dan sosial dalam masyarakat. Dukungan keagamaan ini berdampak pada semakin menguatnya absolutisme kerajaan, di mana kekuasaan raja menjadi sulit digugat, baik oleh rakyat, maupun kelompok oposisi dalam istana. Keberadaan ulama yang berperan dalam memperkokoh kekuasaan raja menjadikan hubungan antara keduanya terus terpelihara, serta menciptakan suatu hubungan saling memperkuat antara agama dan politik dalam struktur pemerintahan kerajaan Islam.[56]

Posisi kitab *Bustan as-Salatin* sebetulnya dapat memperkuat narasi hubungan raja dengan ulama yang sebelumnya telah dilakukan oleh Bukhari Al-Jauhari dalam kitab *Tajussalatin* nya. Tetapi, kitab *Bustan as-Salatin* lebih dikenal sebagai "*Ensiklopedia Sejarah Dunia*" oleh Winstedt. Bagaimanapun, kedua kitab ini merupakan sebuah bukti bahwa ulama memiliki peranan penting di sistem kerajaan.[57]

Setelah Sultan Iskandar Muda meninggal dunia pada tahun 1636 M., Kesultanan Aceh dipimpin oleh penggantinya, yakni Sultan Iskandar Thani (1610-1641 M), yang memerintah Kesultanan Aceh sekitar tahun 1636-1641 M. Iskandar Thani memiliki peranan dalam penulisan kitab *Bustan as-Salatin*. Yaitu, atas perintah Iskandar Thani, ditunjuklah seorang ulama masyhur pada saat itu, yang bernama Nuruddin ar-Raniri (tidak diketahui tahun lahir dan wafatnya), untuk menulis sebuah kitab. Kemudian ulama ini

56 Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*, hal. 105.

57 Richard Olaf Winstedt, *A History of Classical Malay Literature*, 90.

menulisnya pada sekitar tahun 1638 M.[58] Kitab *Bustan as-Salatin* dikarang oleh Nuruddin ar-Raniri (tidak diketahui kelahirannya) pada bulan Syawal 1074 Hijriah atau tahun 1638 M (abad ke-17 M). Penulisan kitab ini menggambarkan kedekatan ar-Raniri dengan seorang sultan Kerajaan Aceh. Yaitu, Sultan Iskandar Thani (1610-1641 M).[59] Seperti yang termuat dalam mukaddimah (pendahuluan) kitab *Bustan as-Salatin*, Nuruddin ar-Raniri menyatakan hal itu sebagaimana berikut:

> *Bahwa membasakan suatu kitab dengan bahasa Jawi pada hal mengandung perkataan segala yang mengediami tujuh petala langit dan tujuh petala bumi... Dan menyatakan kelakuan segala raja-raja yang dahulu dan yang kemudian. Maka dijunjung fakir titah yang maha milia serta singkat pengetahuannya lagi kurang fahamnya pada basa Jawi pada hal berpegang ia kepada Tuhan yang menjadikan seru sekalian alam*. (Artinya: Untuk menyusun sebuah kitab dalam bahasa Melayu mengenai perbuatan para penghuni tujuh lapis langit dan tujuh lapis bumi... Untuk menceritakan perbuatan para raja pada masa lampau dan masa kini. Meskipun pengetahuan saya terbatas dan saya tidak banyak memahami bahasa Melayu, saya menaati perintah Yang Mulia dan saya bergantung pada Tuhan Yang Maha Pencipta alam semesta.)[60]

> *Dan ditentukan fakir pada menyatakan kesudahannya segala hikayat itu dengan ayat Qu'an yang mulia dan dengan hadis yang sahih lagi patut dengan hikayat itu... Dan dinamai fakir kitab ini Bustan us-Salatin, artinya*

---

58 Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*, 103.

59 Catherine Anne Grinter, "Book IV of the 'Bustan us-Salatin' by Nuruddin ar-Raniri: A Study from the Manuscripts of a 17th Century Malay Work Written in North Sumatra" (Ph. D. Thesis Scholl of Oriental and African Studies, 1979), 10.

60 Grinter, "Book IV of the 'Bustan us-Salatin' by Nuruddin ar-Raniri: A Study from the Manuscripts of a 17th Century Malay Work Written in North Sumatra," 10. Mengutip dari koleksi naskah Sir Thomas Stamford Raffles Malay Manuscripts, MS, No. 8, hal. 3

> *kebun segala raja-raja dan menyatakan permulaan segala kejadian dan kesudahnya. Dan dijadikan oleh fakir kitab ini tujuh babnya.* (Artinya: Saya memutuskan untuk mengiringi setiap cerita dengan ayat-ayat yang sesuai dari Al-Qur'an suci dan hadits yang terpercaya... Dan saya menamai karya ini Bustan us-Salatin, yang berarti taman para raja, untuk menceritakan awal penciptaan dan akhir. Karya ini telah saya bagi menjadi tujuh buku.)[61]

Kitab *Bustan as-Salatin* sejatinya ditulis oleh Nuruddin ar-Raniri sebagai bentuk pengabdiannya kepada Sultan Iskandar Thani. Nuruddin ar-Raniri mengawali kitab *Bustan as-Salatin* dengan pembahasannya tentang penciptaan dunia. Kemudian, ia lanjutkan dengan tema-tema lainnya, seperti sejarah para nabi dan rasul, para raja-raja pra-Islam, Islam pada masa Nabi Muhammad, hingga kepada Kerajaan Islam di Nusantara. Menurut Grinter (penulis asal University of London yang menulis tentang *Bustan as-Salatin* karya Nuruddin ar-Raniri), *Bustan as-Salatin* adalah salah satu karya yang kaya dengan pengetahuan dan sejarah yang ditulis oleh Nuruddin ar-Raniri, yang mencakup kerajaan Islam di Nusantara, khususnya Kerajaan Aceh.[62]

Pada masa kerajaan-kerajaan Islam dari abad ke-13 M sampai abad ke-16 M, Islam sangat berkontribusi dalam pembentukan kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara. Para ulama, seperti Bukhari al-Jauhari (tidak diketahui tahun lahir dan tahun wafatnya) dan Nuruddin ar-Raniri, mengakui bahwa Islam dapat memperkuat kedudukan raja melalui unsur agama, hukum, dan dukungan

---

61 Grinter, "Book IV of the 'Bustan us-Salatin' by Nuruddin ar-Raniri: A Study from the Manuscripts of a 17th Century Malay Work Written in North Sumatra," 10–11. Mengutip dari koleksi naskah Sir Thomas Stamford Raffles Malay Manuscripts, MS, No. 8, hal. 4

62 Grinter, "Book IV of the 'Bustan us-Salatin' by Nuruddin ar-Raniri: A Study from the Manuscripts of a 17th Century Malay Work Written in North Sumatra," 12–37.

ulama, sehingga kekuasaan raja menjadi lebih sah dan diterima oleh rakyat.[63]

Baik kitab *Tajussalatin*, maupun *Bustan as-Salatin*, keduanya sama-sama mengedepankan konsep keadilan dan gagasan politik Islam yang selaras dengan budaya politik Nusantara. Kedua karya ini bukan sekadar teks sastra atau hukum, tetapi juga menjadi pedoman bagi para penguasa, seperti raja atau sultan, dalam menjalankan pemerintahan yang berbasis nilai-nilai Islam. Konsep keadilan yang ditekankan dalam kedua kitab ini mencerminkan bagaimana Islam memberikan panduan bagi seorang pemimpin untuk bertindak bijaksana, melindungi rakyat, serta memastikan kesejahteraan masyarakat yang ia pimpin.

Kesamaan tujuan dalam kedua kitab ini juga tidak dapat dilepaskan dari peran penting para penulisnya, yaitu Bukhari al-Jauhari dan Nuruddin ar-Raniri. Keduanya adalah tokoh intelektual yang memiliki wawasan luas tentang sejarah besar Islam serta dinamika politik yang berkembang di dunia Islam dan Nusantara. Dengan latar belakang keilmuan yang kuat dari kedua ulama ini, mereka berdua mampu merumuskan ajaran-ajaran kepemimpinan yang tidak hanya berdasarkan pada syariat Islam, tetapi juga mempertimbangkan kondisi sosial, budaya, dan politik di lingkungan kerajaan-kerajaan Melayu.[64]

Selain itu, pembahasan dalam kitab *Tajussalatin* maupun *Bustan as-Salatin* menunjukkan bagaimana pemikiran politik Islam berkembang di masa kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara melalui proses menyesuaikan diri terhadap nilai-nilai lokal. Kedua kitab ini menjadi bukti bahwa Islam tidak hanya hadir sebagai ajaran spiritual (kejiwaan), teologi dan metafisik (abstrak), tetapi juga sebagai tatanan yang mengatur pemerintahan, keadilan, dan tata kelola negara. Dalam konteks struktural pemerintahan kerajaan,

63 Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*, 105.

64 Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*, 103–5.

dua kitab tersebut juga menegaskan hubungan erat antara ulama dan raja. Ulama menjadi penasihat penting dalam pemerintahan yang mengikuti ajaran Islam, serta mendukung raja secara moral dan agama. Ulama juga memastikan bahwa kebijakan yang diambil oleh raja selaras dengan ajaran Islam.

Dalam banyak kerajaan Islam di Nusantara, seperti Kesultanan Aceh, ulama menempati kedudukan tinggi dalam struktur pemerintahan. Ulama tidak hanya berperan sebagai pendidik dan pembimbing spiritual, tetapi juga sebagai bagian dari lembaga negara yang turut memberikan pengakuan yang sah terhadap kekuasaan sultan. Oleh karena itu, keberadaan kitab *Bustan as-Salatin* dan kitab *Tajussalatin* menjadi bukti nyata bagaimana ajaran Islam dan praktik politik saling terkait erat dalam membentuk tatanan pemerintahan yang stabil, adil, serta berlandaskan pada hukum agama dan adat istiadat lokal.

2. Hubungan Raja dengan Elite Ekonomi

Hubungan, yang dibangun antara raja dengan elit ekonomi, menampilkan suatu hal yang tidak kalah pentingnya dari hubungan raja dengan ulama. Dalam sistem politik di kerajaan-kerajaan Melayu pra-Islam di Nusantara, hubungan antara penguasa dan elit ekonomi memegang peranan penting dalam menopang kekuasaan. Seiring keterlibatan kerajaan-kerajaan Melayu di Nusantara itu dalam perdagangan laut internasional, muncul kelompok elite lokal yang disebut "orang besar" atau "orang kaya".[65] Yakni, kalangan saudagar atau pejabat yang memiliki kekuasaan dan kekayaan besar. Jejak keberadaan mereka sudah dapat dilacak sejak masa Kerajaan Sriwijaya, di mana muncul para tokoh penting di kerajaan seperti "pratyaya", "nayaka", dan pejabat lainnya yang mengelola

65 J . Kathirithamby-Wells, "Royal Authority and the " Orang Kaya " in the Western Archipelago , circa 1500-1800," *Journal of Southeast Asian Studies* 17, no. 2 (1986): 256.

kekayaan istana, mengumpulkan pajak, serta mengatur wilayah yang jauh dari pusat kekuasaan.[66]

Di samping para tokoh tersebut, ada juga kalangan terkemuka (elite) sekuler yang mengurusi urusan duniawi pemerintahan dalam struktur pemerintahan. Kalangan sekuler ini, misalnya, terlihat jelas keberadaan mereka ada di Kerajaan Malaka. Berdasarkan berbagai sumber barat dan lokal, urusan pemerintahan sehari-hari dijalankan oleh para pejabat tinggi di bawah pengawasan penguasa. Adapun urusan keagamaan menjadi tanggung jawab kalangan terkemuka agama, seperti qadi. Para pejabat terkemuka sekuler itu meliputi Bendahara, Temenggung, Bendahari, dan Laksamana. Masing-masing dari mereka memiliki peran strategis dalam mengelola administrasi kerajaan. *Sejarah Melayu* menggambarkan bendahara sebagai tokoh kunci dalam gerak politik kerajaan Islam.[67] Catatan perjalanan Tomé Pires memperkuat gambaran tersebut. Tomé Pires menyoroti bukan hanya peran bendahara, laksamana, dan temenggung, tetapi Tomé Pires juga mencatat keberadaan tokoh penting lainnya, seperti paduka raja, dalam struktur birokrasi Malaka.[68]

Kerajaan Islam Malaka merupakan contoh nyata dari kerajaan Islam, yang menunjukan adanya hubungan antara erat tantara golongan orang kaya dengan para raja atau penguasa di Kerajaan Islam Malaka. Lebih dari itu, kehidupan perdagangan internasional di Kerajaan Islam Malaka menunjukan kenyataan dua kenyataan. Pertama, Kerajaan Islam Malaka bergantung pada ketersediaan komoditas dari berbagai wilayah di Kepulauan Melayu. Kedua,

---

66 J . Kathirithamby-Wells, "Royal Authority and the " Orang Kaya " in the Western Archipelago , circa 1500-1800." Lihat juga Jajat Burhanudin, "The triumph of ruler Islam and statecraft in pre-Colonial Malay-archipelago," *Al-Jami'ah* 55, no. 1 (2017): 224–25, https://doi.org/10.14421/ajis.2017.551.211-240.

67 Tun Sri Lanang, *Sulalatus Salatin: Sejarah Melayu*, Terjemahan, ed. oleh A. Samad Ahmad (Kuala Lumpiur: Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP), 2008), 75. Lihat juga dalam Richard Olaf Winstedt, "The Malay Annals of Sejarah Melayu," *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 16, no. 3 (1938): 70.

68 Tomé Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires (I)*, Terjemahan, ed. oleh Armando Cortesão (London: Hakluyt Society, 1944), 264–65.

ketergantungan ini telah membuka peluang bagi Kerajaan Islam Malaka untuk memunculkan kelompok sosial, yang dikenal sebagai orang kaya. Proses perdagangan ini menuntut adanya kemampuan untuk menghimpun barang dari berbagai daerah menuju pusat kekuasaan. Yakni, ibu kota Kerajaan Malaka telah menjadi tempat para pedagang asing untuk melakukan transaksi.[69] Kerajaan Malaka memiliki wilayah-wilayah di sekitarnya, yang menyuplai berbagai komoditas untuk pasar internasional. Di antara wilayah itu adalah Klang, Pahang, Indragiri, Rokan, dan Singapura. Selain itu, kerajaan-kerajaan di Jawa, Sulawesi, dan Maluku juga menjadikan Malaka sebagai pusat pemasaran hasil produksi mereka.

Kemunculan para pelaku ekonomi di Kerajaan Islam Malaka berperan sebagai penghubung antara para penguasa lokal di Malaka dan di wilayah-wilayah sekitarnya dengan para pedagang internasional. Peran ini muncul karena kekuasaan kerajaan, termasuk lembaga, seperti bendahara, tidak mampu menangani seluruh proses perdagangan yang berlangsung. Ketiadaan anggota Kerajaan Islam Malaka, yang digaji oleh kerajaan itu secara khusus, bertugas mengelola perdagangan. Keadaan ini menjadi faktor lain yang mendorong para agen ekonomi muncul di Kerajaan Islam Malaka. Dari sini, muncul kelompok orang kaya di Kerajaan Islam Malaka. Keberadaan mereka juga mendapat dukungan dari sistem hukum Kerajaan Islam Malaka. Dalam keadaan ini, *Undang-Undang Melaka* menjadi dasar aturan di Kerajaan Islam Malaka. Dasar aturan inilah yang memungkinkan praktik ekonomi di Kerajaan Islam Malaka. Karena, di antara isi dari dasar aturan itu menetapkan batasan terhadap keterlibatan langsung dari kekuasaan kerajaan dalam kegiatan perdagangan. Undang-Undang Melaka, hanya mengizinkan kekuasaan kerajaan, dalam hal ini Syahbandar, untuk berdagang komoditas timah. Lebih dari itu, undang-undang itu

69 Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires (I)*.

tidak membolehkan perdagangan komoditas timah ini melebihi nilai 112,5 real.[70]

Penjelasan di atas merupakan salah satu contoh dari sistem pemerintahan kerajaan Islam Malaka, yang ada di Nusantara. Jadi, kekuasaan raja di Kerajaan Islam Malaka tidak berdiri sendiri, melainkan ditopang oleh dua pilar utamanya: ulama dan elit ekonomi. Raja berperan bukan hanya sebagai pemimpin duniawi, tetapi juga sebagai khalifah (pemimpin) yang menjalankan kehendak Tuhan di muka bumi. Peran ulama sangat penting dalam meneguhkan pengukuhan kekuasaan raja melalui ajaran agama, hukum Islam, dan nasihat spiritual. Kitab *Tajussalatin* karya Bukhari al-Jauhari,[71] dan *Bustan as-Salatin* karya Nuruddin ar-Raniri[72] menunjukkan bahwa kedua penulis tersebut merupakan ulama yang membingkai konsep kepemimpinan yang ideal dalam Islam. Yaitu, konsep kekuasaan yang menekankan keadilan, ketakwaan, dan kebijaksanaan, sekaligus memperkuat hubungan antara agama dan politik dalam tatanan kerajaan.

Di sisi lain, kalangan terkemuka (elite) di bidang ekonomi, seperti orang kaya, berperan dalam menopang stabilitas kerajaan melalui jalur perdagangan dan pengelolaan sumber daya. Keberadaan mereka menjadi krusial, terutama di pusat-pusat perdagangan seperti Malaka, yang menggantungkan diri pada pasokan komoditas (barang yang dijual untuk produksi atau konsumsi) dari berbagai wilayah. Lebih dari itu, sistem hukum, seperti Undang-Undang Melaka, mengatur batas keterlibatan kerajaan dalam perdagangan. Pengaturan ini secara tidak langsung memberi ruang bagi para pelaku ekonomi untuk tumbuh dan berperan penting dalam memperkuat kerajaan.

---

70 Yock Fang Liaw, *Undang-Undang Melaka* (The Hague: M. Nijhoff, 1976), 71. Lihat dalam Burhanudin, "The triumph of ruler Islam and statecraft in pre-Colonial Malay-archipelago," 224–25.

71 Al-Jauhari, *Tajussalatin*.

72 Ar-Raniri, *Bustan's-Salatin: Bab II Fasal 13*.

Hubungan raja dengan para ulama dan kalangan terkemuka di bidang ekonomi, serta penguatan hubungan ini dengan sistem hukum, yang menekankan pada keadilan, kesalehan, hubugnan perdagangan, politik dan agama, telah membentuk relasi simbiotik (timbal balik) yang baik antara raja, ulama, dan elit ekonomi. Mereka saling memperkuat dalam menjaga stabilitas pemerintahan. Ketiganya membentuk fondasi pemerintahan Islam yang berlandaskan nilai-nilai agama, keadilan sosial, dan keteraturan ekonomi. Hubungan antara raja, ulama dan kalangan terkemuka dalam ekonomi membuktikan bahwa kekuasaan di kerajaan Islam Malaka di Nusantara dibangun bukan hanya melalui kekuatan politik dan militer, tetapi juga melalui pengukuhan keagamaan dan kekuatan ekonomi yang terorganisir.

Sementara itu, hubungan yang dibangun antara raja dengan elit ekonomi menampilkan suatu hal yang tidak kalah pentingnya dengan hubungan raja dengan ulama. Dalam sistem politik kerajaan-kerajaan Melayu pra-Islam, hubungan antara penguasa dan elit ekonomi memegang peranan penting dalam menopang kekuasaan. Seiring keterlibatan kerajaan-kerajaan ini dalam perdagangan laut internasional, muncul kelompok elit lokal yang disebut *orang kaya*, yakni kalangan saudagar atau pejabat yang memiliki kekuasaan dan kekayaan besar. Jejak keberadaan mereka sudah dapat dilacak sejak masa Kerajaan Sriwijaya, di mana muncul figur-figur seperti *pratyaya*, *nayaka*, dan pejabat lainnya yang mengelola kekayaan istana, mengumpulkan pajak, serta mengatur wilayah yang jauh dari pusat kekuasaan.[73]

Keberadaan elit-elit sekuler dalam struktur pemerintahan juga terlihat jelas di Kerajaan Malaka. Berdasarkan berbagai sumber barat dan lokal, urusan pemerintahan sehari-hari dijalankan oleh para pejabat tinggi di bawah penguasa, sementara urusan keagamaan menjadi tanggung jawab elit agama seperti qadi. Para

73 J . Kathirithamby-Wells, “Royal Authority and the " Orang Kaya " in the Western Archipelago , circa 1500-1800.” Lihat juga Burhanudin, “The triumph of ruler Islam and statecraft in pre-Colonial Malay-archipelago,” 224–25.

pejabat tersebut meliputi Bendahara, Temenggung, Bendahari, dan Laksamana, yang masing-masing memiliki peran strategis dalam mengelola administrasi kerajaan. Dalam *Sejarah Melayu*, khususnya, Bendahara digambarkan sebagai tokoh kunci dalam dinamika politik kerajaan.[74] Gambaran ini diperkuat oleh catatan perjalanan Tomé Pires, yang tidak hanya menyoroti peran Bendahara, Laksamana, dan Temenggung, tetapi juga mencatat keberadaan tokoh penting lainnya seperti Paduka Raja dalam struktur birokrasi Malaka.[75]

Sebagai contoh kasus yang cukup menarik untuk diperhatikan, kita dapat melihat Malaka sebagai contoh nyata munculnya golongan orang kaya dan hubungannya dengan para raja atau penguasa. Perlu dicatat bahwa aktivitas perdagangan internasional di Kerajaan Malaka yang sangat bergantung pada ketersediaan komoditas dari berbagai wilayah di Kepulauan Melayu telah membuka peluang bagi kemunculan kelompok sosial yang kemudian dikenal sebagai *orang kaya*. Proses perdagangan ini menuntut adanya kemampuan untuk menghimpun barang dari berbagai daerah menuju pusat kekuasaan—yakni ibu kota Kerajaan Malaka—yang telah menjadi tempat berkumpulnya para pedagang asing untuk melakukan transaksi. Seperti dicatat oleh Pires.[76] Kerajaan Malaka memiliki wilayah-wilayah sekitar yang menyuplai berbagai komoditas untuk pasar internasional, di antaranya Klang, Pahang, Indragiri, Rokan, dan Singapura. Selain itu, kerajaan-kerajaan di Jawa, Sulawesi, dan Maluku juga menjadikan Malaka sebagai pusat pemasaran hasil produksi mereka.

Dalam konteks ini, kemunculan para pelaku ekonomi yang berperan sebagai penghubung antara para penguasa lokal (beserta pedagang mereka) dan pedagang internasional menjadi hal yang tak terelakkan. Peran ini muncul karena kekuasaan kerajaan, termasuk lembaga seperti Bendahara, tidak mampu menangani

74 Lanang, *Sulalatus Salatin: Sejarah Melayu*, 75. Lihat juga dalam Richard Olaf Winstedt, "The Malay Annals of Sejarah Melayu," 70.

75 Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires (I)*, 264–65.

76 Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires (I)*.

seluruh proses perdagangan yang berlangsung. Ketiadaan anggota kerajaan bergaji yang secara khusus bertugas mengelola perdagangan menjadi faktor lain yang mendorong munculnya para agen ekonomi ini, yang pada akhirnya memunculkan kelompok *orang kaya*. Keberadaan mereka juga mendapat dukungan dari sistem hukum Kerajaan Malaka. *Undang-Undang Melaka*, yang menjadi dasar aturan di kerajaan tersebut, memungkinkan terjadinya praktik ekonomi tersebut karena menetapkan batasan terhadap keterlibatan langsung kekuasaan kerajaan dalam aktivitas perdagangan. Menurut *Undang-Undang Melaka*, kekuasaan kerajaan—dalam hal ini Syahbandar—hanya diizinkan berdagang komoditas timah dan tidak boleh melebihi nilai 112,5 real.[77]

Kesimpulannya, dalam sistem pemerintahan kerajaan Islam di Nusantara, kekuasaan raja tidak berdiri sendiri, melainkan ditopang oleh dua pilar utama: ulama dan elit ekonomi. Raja dipandang bukan hanya sebagai pemimpin duniawi, tetapi juga sebagai khalifah yang menjalankan kehendak Tuhan di muka bumi. Peran ulama sangat penting dalam meneguhkan legitimasi kekuasaan raja melalui ajaran agama, hukum Islam, dan nasihat spiritual. Karya-karya seperti *Taj us-Salatin* dan *Bustan as-Salatin* menunjukkan bahwa para ulama membingkai konsep kepemimpinan ideal dalam Islam yang menekankan keadilan, ketakwaan, dan kebijaksanaan, sekaligus memperkuat hubungan antara agama dan politik dalam struktur kerajaan.

Di sisi lain, elit ekonomi seperti *orang kaya* berperan dalam menopang stabilitas kerajaan melalui jalur perdagangan dan pengelolaan sumber daya. Keberadaan mereka menjadi krusial, terutama di pusat-pusat perdagangan seperti Malaka, yang menggantungkan diri pada suplai komoditas dari berbagai wilayah. Sistem hukum seperti *Undang-Undang Melaka* bahkan mengatur batas keterlibatan kerajaan dalam perdagangan, yang secara tidak

77 Liaw, *Undang-Undang Melaka*, 71. Lihat dalam Burhanudin, "The triumph of ruler Islam and statecraft in pre-Colonial Malay-archipelago," 224–25.

langsung memberi ruang bagi para pelaku ekonomi untuk tumbuh dan berperan penting.

Dengan demikian, terbentuklah relasi simbiotik antara raja, ulama, dan elit ekonomi yang saling memperkuat dalam menjaga stabilitas pemerintahan. Ketiganya membentuk fondasi pemerintahan Islam yang berlandaskan nilai-nilai agama, keadilan sosial, dan keteraturan ekonomi. Ini membuktikan bahwa kekuasaan di kerajaan Islam Nusantara dibangun bukan hanya melalui kekuatan politik dan militer, tetapi juga melalui legitimasi religius dan kekuatan ekonomi yang terorganisir.

3. Sufisme dan Legitimasi Spiritual untuk Kerajaan

Sufisme Dalam kajian Islam, ada Sufisme (tasawuf). Yaitu, pemahaman bahwa jiwa murni (bersih) dan amal saleh (perilaku baik yang dilaksanakan dengan lurus hati karena Allah, serta berguna bagi diri sendiri, orang lain, dan lingkungan) akan menjadi sahabat baik, yang menentramkan jiwa di kehidupan akhirat nanti. Keyakinan, yang mendorong perilaku baik dalam kehidupan sehari-hari ini, merupakan sebuah aspek fundamental dari penyembuhan spiritual dan komponen penting dari tujuan pembangunan berkelanjutan. Hubungan antara tubuh dan jiwa dalam Sufisme memperkuat 'tubuh sosial'—yang diwujudkan dalam perilaku etis—dan mendorong penyesuaian terhadap kenyataan fisik, spiritual yang lebih tinggi, serta kesejahteraan pribadi dan sosial.[78]

---

78 Usep Abdul Matin, "Spiritual Healing Practices of Grave Visits in Sufism: Good Conduct," dalam *Towards Resilient Societies: The Synergy of Religion, Education, Health, Science, and Technology: Proceedings of the International Conference on Innovative Interdisciplinary Science for Inclusive and Sustainable Future (Greenthink 2024)*, ed. oleh Maila D.H. Rahiem (Jakarta, Indonesia; Boca Raton, London, New York, Leiden: CRC Press, Taylor & Francis Group, 2025), 2:139–45, https://doi.org/10.1201/9781003654940-22. Lihat juga Usep Abdul Matin, "'Scenting the heart' and 'two wings' of sufism," dalam *Religion, Education, Science and Technology towards a More Inclusive and Sustainable Future: Proceedings of the 5th International Colloquium on Interdisciplinary Islamic Studies (ICIIS 2022)*, 1st ed., ed. oleh Maila D.H. Rahiem (Lombok, Indonesia; Routledge: Taylor & Francis Group, 2022), 56–60, https://doi.org/10.1201/9781003322054.

Melihat pola ajaran Sufisme, yang luwes dan terbuka seperti itu, Anthony Hearle Johns (sarjana Inggris yang mengemukakan pendapat tentang Islamisasi di Nusantara), menemukan bahwa sufisme memainkan peran besar dalam mempermudah penerimaan Islam oleh masyarakat luas. Pendekatan sufistik yang mengedepankan pengalaman batin dan metode dakwah yang lebih fleksibel (lembut dan tidak memaksa) menjadikan Islam lebih menarik dan mudah dipahami oleh penduduk lokal. Sufisme dapat dikategorikan sebagai kunci keberhasilan dalam penyebaran Islam di Nusantara. Selain itu, ajaran agama Islam, yang disebarkan oleh para sufi, tidak hanya menyampaikan ajaran tauhid, tetapi juga membentuk tatanan sosial dan budaya yang selaras dengan nilai-nilai Islam.[79]

Penyebaran Sufisme oleh para sufi berperan dalam memperkuat kekuasaan para raja Muslim (sultan) atau ratu Muslimah (sultanah) di kerajaan Islam mereka di Nusantara. Sebelum Islam masuk ke Nusantara, para raja di Nusantara memperkuat kekuasaan mereka dengan memperlihatkan kesaktian mereka dan dengan garis keturunan mereka dari para raja sebelumnya. Tetapi, di masa sudah masuk ke Nusantara, para sufi menyebarkan ajaran tasawuf mereka, dan reputasi (citra) keagamaan mereka membantu masyarakat di Nusantara untuk menerima atau menolak sesuatu dalam kehidupan keseharian.[80]

Ajaran tentang nilai-nilai kesufian (tasawuf) para sufi itu berperan memperkuat hubungan antar sesama di dalam kerajaan, serta menyatukan antara raja dengan para pejabat dan rakyatnya. Tasawuf menjadi corak yang memiliki ciri khas dalam proses penyebaran Islam, baik di lingkungan kerajaan maupun di kalangan masyarakat. Ajaran tasawuf sangat menekankan aspek spiritualitas

---

79 A. H. Johns, "Sufizm As a Category in Indonesian Literature and History," *Journal of Southeast Asian History* 2, no. 2 (1961): 10–23, https://doi.org/10.1017/S0217781100100547; Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*, 107–8.

80 Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal* (Bandung: Mizan, 2002), 33–34.

dan pendekatan yang mudah menyesuaikan diri terhadap budaya lokal, sehingga Islam lebih mudah diterima oleh berbagai lapisan masyarakat. Keadaan ini menunjukkan bahwa tasawuf memiliki peranan yang sangat penting dalam perkembangan Islam di Nusantara.[81]

Dalam sejarah perkembangan sufisme di Nusantara, ajaran para sufi (tasawuf) yang sebagian besar dianut oleh masyarakat merupakan sebuah pembauran (kontak budaya) dengan budaya lingkungan setempat. Sufisme menyerap berbagai unsur non-Islami, seperti ajaran Hindu dan Budha—yang sangat mendominasi dan mengakar kuat berabad-abad lamanya pada budaya dan jati diri masyarakat Nusantara. Meskipun demikian, unsur-unsur budaya dan kebiasaan masyarakat, yang disadur (dimodifikasi/disesuaikan) oleh para sufi, tetap berada dalam ajaran agama Islam yang berorientasi kepada al-Qur'an dan sunnah (ucapan, sikap, dan ketetapan Nabi Muhammad saw).[82] Karena itu, sufisme dalam sejarah dan hubungannya dengan kekuasaan, tetap bersumber pada al-Qur'an dan sunnah.[83]

Perkembangan ajaran sufisme tetap berakar pada ajaran Islam dan merujuk kepada kitab suci al-Qur'an dan sunnah. Ajaran yang dibawa oleh para sufi tidak dapat langsung dianggap sebagai sebuah penyimpangan. Dalam beberapa literatur sejarah, disebutkan bahwa meskipun para pedagang Arab telah berlayar ke Nusantara sejak abad ke-7 M dan ke-8 M, kehadiran komunitas Islam (para sufi yang mendakwahkan ajaran Islam ke Nusantara) baru ada pengaruhnya pada abad ke-13 M. Hal ini bersamaan dengan adanya peralihan dari kerajaan, yang menganut ajaran dan budaya Hindu-Buddha, menjadi sebuah kerajaan Islam (kesultanan).[84]

---

81 Johns, "Sufizm As a Category in Indonesian Literature and History."

82 Johns, "Sufizm As a Category in Indonesian Literature and History," 13.

83 Tanvir Anjum, "Sufism in History and its Relationship with Power," *Islamic Studies* 45, no. 2 (2006): 221–68, https://doi.org/10.52541/isiri.v45i2.4632.

84 Johns, "Sufizm As a Category in Indonesian Literature and History," 14.

Para sufi, yang berperan dalam Islamisasi di Nusantara, harus melakukan penyesuaian diri dengan budaya sebelumnya, yang sangat kental dengan ajaran nenek moyang dan ajaran Hindu-Budha yang dianut oleh masyarakat Nusantara. Islamisasi yang dilakukan tidak selalu berarti seseorang langsung berpindah agama dari ajaran sebelumnya ke agama Islam. Tetapi, proses Islamisasi yang dilakukan oleh para sufi terjadi secara bertahap. Pada awal prosesnya, masyarakat lokal penasaran terhadap Islam yang dibawa oleh para sufi. Kemudian, masyarakat lokal itu mulai melihat manfaatnya dalam kehidupan sehari-hari, seperti dalam perdagangan atau sistem sosial. Setelah berinteraksi lebih lama dengan umat Islam, mereka menjadi lebih akrab dengan ajaran Islam, hingga akhirnya memutuskan untuk menjadi bagian dari komunitas Muslim. Jadi, Islamisasi bukan sekadar hasil dakwah langsung, tetapi juga dipengaruhi oleh hubungan sosial, ekonomi, dan budaya.[85] Selain itu, sufisme yang berkembang pada abad ke-13 M tidak terlepas dari ajaran tarekat, yang memainkan peran penting dalam dinamika intelektual dan keagamaan di kalangan Muslim di Nusantara. Tarekat yang diajarkan oleh para sufi menjadi sarana utama dalam penyebaran ajaran Islam.[86]

Beberapa tokoh sufi terkemuka, yang berpengaruh pada periode ini, antara lain adalah Abu Hamid al-Ghazali (w. 1111), Ibn 'Arabi (w. 1240), dan Abdul Qadir al-Jailani (w. 1166). Jika melihat rentang waktu kehidupan mereka, pemikiran dan ajaran mereka berkembang dalam periode yang berdekatan dengan proses Islamisasi di Nusantara. Hal ini menunjukkan bahwa gagasan-gagasan sufistik dari Asia Barat atau Timur Tengah dan dunia Islam lainnya memiliki peluang besar untuk tersebar dan berakar di Nusantara, baik melalui jalur perdagangan, interaksi jaringan

85 A. H. Johns, "Islamization in southeast Asia: reflections and reconsiderations with special," *Southeast Asian studies* 31, no. 1 (1993): 44.

86 Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*, 108.

ulama, maupun hubungan intelektual yang terbentuk antara dunia Islam global dan komunitas Muslim lokal.[87]

Pada pertengahan abad ke-13 M, dunia Islam mengalami guncangan besar akibat serangan bangsa Mongol, yang dipimpin oleh Hulagu Khan (1217 M-1265 M). Ia menghancurkan pusat kekuasaan Islam Abbasiyyah pada saat itu, yaitu Kota Baghdad. Pemerintahan dan kebudayaan Islam, yang sebelumnya berkembang pesat, runtuh seketika. Buku-buku karya para ilmuwan pada masa itu, yang menjadi sumber utama pengetahuan dunia Muslim, hilang akibat serangan dahsyat bangsa Mongol. Di tengah krisis ini, para sufi muncul sebagai kekuatan baru dengan berusaha memulihkan dan menghidupkan kembali semangat Islam. Mereka membawa sufisme sebagai napas baru Islam ke berbagai wilayah, khususnya Nusantara.[88]

Para sufi dikenal bukan hanya karena ajaran spiritual mereka yang mendalam, tetapi juga karena pendekatan dakwah yang damai dan mudah beradaptasi dengan budaya lokal. Seiring dengan penemuan bukti-bukti arkeologis, hasil ekskavasi keberadaan Islam di Nusantara sejak abad ke-7 M menunjukan kehadiran para sufi pada abad ke-13 M. Keberadaan para sufi menjadi bagian penting dalam memperkuat dan memperkokoh ajaran Islam di Nusantara. Dengan metode dakwah para sufi, yang damai dan dapat menyesuaikan diri, mereka memperluas pengaruh Islam. Para sufi itu juga semakin memperkuat posisi agama Islam di wilayah yang telah mengenalnya sejak abad pertama Hijriah (7 Masehi).

Jejak tradisi sufisme di Nusantara terdapat dalam teks lama, seperti *Hikayat Raja-Raja Pasai*. Salah satu kisah, yang menonjol dalam teks klasik ini, adalah tentang proses Islamisasi kerajaan Melayu (Samudera Pasai) yang terjadi melalui pengalaman spiritual

87 Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*, 108.

88 Muhammad Saleem Ahmad, "Islam in Southeast Asia: A Study of the Emergence and Growth in Malaysia and Indonesia," *Islamic Studies* 19, no. 2 (1980): 136.

rajanya melalui mimpinya. Dikisahkan bahwa Merah Silu merupakan raja Islam pertama Kerajaan Samudera Pasai. Ia bergelar Sultan Malik as-Shaleh. Ia mendapatkan sebuah mimpi bertemu dengan Nabi Muhammad saw. Dalam pengalaman mistisnya tersebut, Raja Merah Silu bercerita bahwa Nabi Muhammad saw mengajarkan, dan membimbingnya untuk masuk agama Islam.[89] Kisah ini adalah sebagai berikut:

> "*Sa-bermula bermimpilah Merah Silu, di-lihat-nya dalam mimpi-nya itu ada sa-orang orang menampong dagu-nya dengan segala jari-nya dan mata-nya pun di-tutop-nya dengan empat jari-nya, demikian kata-nya, "Hai Merah Silu, uchap olëh-mu du'a kalimat al-shahada." Maka sahut Merah Silu, "Tiada hamba tahu menguchap akan dia." Maka ujar-nya, "Bukakan mulut-mu." Maka di-bukakan-nya olëh Merah Silu. Maka di-ludahi-nya mulut Merah Silu, rasa-nya lemak manis. Maka ujar-nya akan Merah Silu, "Hai Merah Silu, engkau-lah Sultan Malik al-Salleh nama-mu sekarang, islam-lah engkau dengan menguchap du'a kalimat al-shahada itu, dan segala bintang yang hidup lagi halal engkau sembelëh, 'kau makan, dan yang tiada di-sembelëh jangan engkau makan. Sa-bermula dalam empat puloh hari lagi ada sa-buah kapal datang dari Makah, barang segala kata-nya dan barang segala perbuatan-nya yang berpatutan dengan segala pekerjaan ugama Islam orang yang dalam kapal itu jangan-lah engkau-lalui, dan hendak-lah engkau turut barang pengajar-nya.*" [90]

Peristiwa mimpi Raja Merah Silu bertemu Nabi Muhammad saw dan masuk Islam dala cerita itu, menjadi anugerah dalam kehidupannya. Atas peristiwa tersebut, Merah Silu akhirnya memeluk agama Islam dan memainkan peran penting dalam penyebaran agama Islam di wilayah Pasai. Kisah ini mencerminkan bagaimana unsur spiritualitas dan pengalaman mistis, yang

89 A H Hill, "Hikayat Raja-Raja Pasai," *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 33, no. 2 (1960): 56–57.

90 Hill, "Hikayat Raja-Raja Pasai," 56–57.

merupakan ciri khas tradisi sufisme, sering kali menjadi bagian dari narasi Islamisasi di Nusantara. Hal ini juga menunjukkan bahwa memeluk agama Islam tidak selalu terjadi melalui dakwah atau paksaan, tetapi juga melalui pengalaman batiniah yang diyakini sebagai petunjuk ilahi.[91]

Kisah mimpi yang dialami oleh Sultan Malik as-Shaleh memberikan kesan mendalam dan mencerminkan perjalanan spiritualnya, yang sarat dengan nuansa sufistik. Dalam tradisi tasawuf (sufisme), mimpi sering kali dipandang sebagai salah satu bentuk pengalaman batin, yang memiliki makna simbolik dan dapat menjadi sarana penyebaran ilmu-ilmu keislaman. Dalam hal ini, al-Ghazali menjelaskan bahwa mimpi seseorang merupakan perumpamaan atau pengalaman spiritual, yang dapat dialami oleh para sufi dalam perjalanan mereka menuju makrifat (perjalanan batin yang melahirkan pengetahuan mendalam atau pengenalan spiritual tentang Tuhan/Allah).[92]

Dalam konteks sufistik ini, mimpi Merah Silu mempunyai arti bukan hanya menjadi titik awal pengalamannya dalam memeluk Islam, tetapi juga menunjukkan adanya unsur pembaiatan spiritual yang khas dalam tradisi sufi. Peristiwa tersirat, seperti perintah untuk mengucapkan syahadat, ludah yang terasa "lemak manis", serta pesan lainnya yang diterima oleh Raja Merah Silu mengandung tanda pencerahan batin, yang mengantarkan dirinya kepada perubahan keagamaannya. Selain itu, kedatangan kapal dari Mekah dalam mimpi tersebut semakin memperkuat makna sufistiknya. Dalam sufisme, kapal sering kali dilambangkan sebagai wahana ilmu dan petunjuk dalam perjalanan rohani. Dengan demikian, kisah ini menegaskan bahwa Islamisasi di Nusantara terjadi tidak hanya melalui jalur politik dan perdagangan, tetapi juga melalui proses spiritual yang berlandaskan tradisi tasawuf (sufisme).[93]

---

91 Hill, "Hikayat Raja-Raja Pasai," 56–57.

92 Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*, 108.

93 Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin*

4. Hamzah Fansuri

Hamzah Fansuri (selanjutnya, Fansuri) merupakan seorang sufi terkemuka yang berperan menyebarkan ajaran agama Islam, dan menjadikan sufisme sebagai arus utama pemikiran Islam di Nusantara. Fansuri dikenal bukan hanya sebagai ulama sufi yang berpengaruh di Aceh, tetapi juga sebagai ulama sufi yang memperoleh posisi istimewa dalam struktur pemerintahan di Kerajaan Aceh di Nusantara. Pemikiran dan ajaran Hamzah Fansuri berandil besar dalam perkembangan spiritual dan intelektual di lingkungan Kerajaan Aceh, sekaligus memainkan peran penting dalam penyebaran tasawuf (sufisme) di Nusantara.[94] Waktu dan tempat kelahiran Hamzah Fansuri tidak dapat dipastikan secara akurat. Meskipun demikian, Hamzah Fansuri merupakan seorang ulama sufi ternama yang menetap di Barus, Sumatra Utara, pada abad ke-16 M, dan memainkan peran penting dalam perkembangan Islam di wilayah tersebut.[95]

Permasalahan tentang tempat kelahiran Fansuri pernah menjadi bahan perdebatan di kalangan sejarawan dan peneliti. Tetapi, berdasarkan penelitian terdahulu, ada temuan bahwa Fansuri lahir dan besar di Barus. Ketika itu, Barus merupakan wilayah penting yang terletak di pesisir barat Sumatra Utara, dan dikenal sebagai pusat perdagangan serta perkembangan intelektual Islam. Barus sendiri memiliki keterkaitan erat dengan nama Fansur, sebuah sebutan dalam bahasa Arab yang digunakan untuk merujuk pada wilayah Barus. Nama "Fansuri" yang melekat pada Hamzah Fansuri menjadi bukti kuat yang mendukung anggapan bahwa ia

ke Negara Kolonial, 108.

94 Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*, 118–25.

95 Syed Muhammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (London: University of London, 1966), 19. Lihat juga dalam Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*, Perenial (Jakarta: Kencana, 2013), 205–8.

berasal dari Barus. Keberadaan nama ini menunjukkan hubungan langsung antara Hamzah Fansuri dengan Barus.[96]

Salah satu karya Hamzah Fansuri, *Sharabu al-'Ashiqin* (Minuman bagi para pencinta atau orang-orang yang tenggelam dalam cinta ilahi), mencantumkan istilah "*al-mudunayn*", yang berarti "dari dua kota". Namun, Doorenbos, seorang ahli filologi yang melakukan kajian terhadap karya-karya Hamzah Fansuri, berpendapat bahwa istilah tersebut, *al-mudunayn,* merupakan kesalahan penulisan. Yaitu, istilah "*al-mudunayn*" seharusnya dibaca sebagai "*al-haramayn*", yang merujuk kepada dua kota suci dalam agama Islam, yaitu Makkah dan Madinah. Pendapat ini menunjukkan bahwa Hamzah Fansuri ingin menghubungkan dirinya dengan perjalanannya ke kedua kota suci tersebut dalam dunia Islam. Namun, pandangan Doorenbos ini mendapat sanggahan dari Syed Muhammad Naquib al-Attas. Syed Muhammad Naquib al-Attas berpendapat bahwa istilah yang benar bukanlah "*al-haramayn*" (dua kota suci), melainkan "*al-madinatayn*", yang berarti "dua kota". Dalam analisisnya, al-Attas menegaskan bahwa dua kota yang dimaksud bukanlah Makkah dan Madinah, melainkan Barus dan Shahr Naw, yang merupakan dua tempat yang berkaitan erat dengan kehidupan Hamzah Fansuri.[97]

Perdebatan ini menunjukkan bahwa tempat asal Hamzah Fansuri masih belum ada peneliti yang mengetahuinya. Meskipun demikian, tradisi dalam dunia sufi, yang mengaitkan nama seseorang dengan daerah asalnya, semakin memperkuat dugaan bahwa Hamzah Fansuri memang memiliki hubungan erat dengan Barus dan Shahr Naw, baik yang berhubungan dengan sejarah maupun budaya.[98]

Beberapa tokoh sufi terkemuka, seperti Shabistari, Jami, Baghdadi, Shirazi, Bistami, dan Jilani, juga mengaitkan nama mereka

96 Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 19.

97 Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 19.

98 Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 20.

dengan tempat asal mereka, tempat di mana mereka dilahirkan. Hal ini menunjukkan bahwa dalam tradisi sufi, menghubungkan nama seseorang dengan daerah asalnya bukanlah sesuatu yang kebetulan, melainkan sebuah bentuk pengenalan diri yang mencerminkan latar belakang tempat dan budaya mereka.[99]

Dengan demikian, nama "Fansuri" yang termuat dalam nama Hamzah Fansuri, merujuk kepada salah satu tempat di mana Hamzah dilahirkan, yaitu antara Barus di Sumatra Utara dan Shahr Naw di Siam (Thailand). Kedua tempat ini memiliki makna tersendiri dalam perjalanan intelektual dan spiritual Hamzah Fansuri. Yaitu, Barus dikenal sebagai pusat perdagangan rempah dan kapur barus yang berhubungan erat dengan dunia Islam, sementara Shahr Naw di Siam merupakan salah satu tempat yang pernah Hamzah Fansuri singgahi.

> *Hamzah Fansuri di negeri Melayu,*
> *Tempatnya kapur di dalam kayu.* [100]

Dalam bait tersebut, Hamzah Fansuri dengan jelas menyatakan keberadaannya di "negeri Melayu," yang merujuk kepada wilayah Sumatra, khususnya Barus. Yakni, sebuah daerah yang sejak lama terkenal sebagai pusat produksi kapur barus, komoditas berharga yang berasal dari getah kayu tertentu. Ungkapan "*Tempatnya kapur di dalam kayu*" tidak hanya mengacu pada sumber daya alam khas Barus, tetapi juga bermakna sebagai simbol keterikatan diri Hamzah Fansuri dengan tanah kelahirannya. Melalui baris ini, Hamzah Fansuri seolah ingin menegaskan ciri khas wilayah dan budayanya sebagai bagian dari tradisi intelektual Melayu yang berkembang di wilayah tersebut.

Selain itu, dalam bait lain yang berbunyi *"Hamzah nin asalnya Fansuri,"* tersirat bahwa ia berasal dari Fansur (Barus). Tetapi, istilah "*asal*" dalam puisi tersebut lebih mengacu pada tempat asal

---

99 Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 21.

100 Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 22.

Hamzah Fansuri secara umum, bukan secara spesifik menyatakan tempat kelahirannya. Keterkaitan Hamzah Fansuri dengan Barus tidak serta-merta membuktikan bahwa ia lahir di sana, melainkan bisa jadi keluarganya berasal dari wilayah tersebut atau leluhurnya telah lama bermukim di sana. Oleh karena itu, meskipun Barus memiliki peran penting dalam identitas Hamzah Fansuri, belum tentu tempat itu merupakan lokasi kelahirannya.[101]

Terlepas dari masalah tempat kelahirannya, Hamzah Fansuri merupakan tokoh penting dalam penyebaran Islam di Kerajaan Aceh, terutama melalui peranannya sebagai seorang sufi yang memperkenalkan ajaran tasawuf *wujudiyah* (secara harfiah, kesatuan wujud). Paham ini berpijak pada konsep *wahdat al-wujud* yang pertama kali dikembangkan oleh Ibnu Arabi (1165-1240 M). Paham ini juga menjadi salah satu ajaran Islam awal, yang lahir dan berkembang di Nusantara. Keberadaan Hamzah Fansuri sebagai seorang intelektual Muslim pada masanya di abad ke-16 M memberikan pengaruh besar dalam membentuk corak pemikiran keislaman di Aceh, terutama dalam ranah tasawuf dan sastra sufi. Hamzah Fansuri diketahui lahir sebelum dan hidup pada masa pemerintahan Sultan Alauddin Riayat Shah (1589–1602 M.) di Kerajaan Aceh. [102]

Hamzah Fansuri sebagai tokoh, yang pertama kali memperkenalkan serta menjelaskan konsep *wahdat al-wujud* di Nusantara, pemikirannya menjadi landasan penting dalam perkembangan spiritualisme (mistisisme) Islam di wilayah ini. Muridnya, yang bernama Syamsuddin as-Sumatrani, kemudian melanjutkan dan memperkuat ajaran ini, menjadikannya bagian kesatuan dari pemikiran keagamaan dan kebudayaan Islam di Aceh serta di wilayah sekitarnya. Melalui karya-karya sastra sufistiknya, Hamzah Fansuri tidak hanya berperan dalam penyebaran ajaran Islam, tetapi juga dalam membentuk identitas intelektual Islam di

101 Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 22.

102 Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*, 108.

Nusantara yang bercorak esoteris (berkaitan dengan pengalaman spiritual dan alam gaib) dan filosofis (cara berpikir yang mendalam tentang hakikat sesuatu).[103]

Dalam hal pemikiran kedua tokoh sufi tersebut, baik Hamzah Fansuri maupun Syamsuddin as-Sumatrani sama-sama mengikuti ajaran tasawuf *wahdat al-wujud*. Dalam sejarah Islam, aliran ini berasal dari ajaran seorang sufi besar bernama Ibnu 'Arabi (1156–1240 M). Salah satu gagasan utama dari *wahdat al-wujud* adalah tentang hubungan antara Tuhan dan segala ciptaan-Nya, termasuk manusia dan alam semesta. Menurut pandangan Ibnu 'Arabi dan para pengikutnya (Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani), keberadaan Tuhan ada dengan sendirinya, tidak bergantung pada apa pun (*maujud*). Tuhan adalah wujud mutlak yang tidak dibatasi oleh apa pun, bukan hasil dari sesuatu (*ma'ul*), dan juga bukan penyebab dari sesuatu (*'illat*). Dialah pencipta dari semua sebab dan akibat yang ada. Alam dan manusia tidak memiliki keberadaan yang berdiri sendiri—keduanya hanya ada karena hubungan mereka dengan Tuhan. Dengan kata lain, wujud alam dan manusia merupakan manifestasi dari wujud Tuhan. Dari sinilah muncul pemahaman bahwa manusia dan Tuhan dapat bersatu, karena pada hakikatnya keduanya memiliki wujud yang sama dan tidak terpisahkan.[104]

Seorang murid dari Hamzah Fansuri, yang menjadi ulama sufi yang turut serta dalam menyebarkan ajaran *wahdat al-wujud* di Nusantara, adalah Syamsuddin as-Sumatrani. Menurut Azyumardi Azra, Syamsuddin as-Sumatrani juga merupakan penyebar ajaran wujudiyah atau wahdat al-wujud yang sangat dipengaruhi oleh seorang sufi bernama Ibnu 'Arabi. Syamsuddin memiliki kedudukan

---

103 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*, 206–7.

104 Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*, 109.

penting di Kesultanan Aceh pada abad ke-17, yaitu sebagai Syaikh al-Islam (akan dijelaskan di sub Hukum: Lembaga dan Praktik).[105]

5. Syamsuddin as-Sumatrani

Syamsuddin as-Sumatrani, dilihat dari tahun lahir (1575 M) dan tahun wafatnya (1630 M),[106] pernah hidup pada masa Sultan Iskandar Muda (1607-1636 M.). Baik Hamzah Fansuri maupun Syamsuddin as-Sumatrani, keduanya memiliki kedekatan dengan, dan mendapat dukungan penuh dari Sultan Iskandar Muda. Kedua tokoh tersebut diberi oleh Sultan Iskandar Muda dengan jabatan di Kerajaan Aceh sebagai Syaikh al-Islam, yaitu jabatan sebagai penasihat kerajaan dalam bidang keagamaaan.[107]

Syamsuddin as-Sumatrani dikenal juga dengan sebutan Syamsuddin Pasai. Julukan ini muncul karena namanya mengandung kata "Sumatrani", yang merujuk pada Pulau Sumatra, tempat di mana dahulu pernah berdiri kerajaan Islam pertama di Nusantara, yakni Kerajaan Samudera Pasai (abad ke-13 M hingga abad ke-15 M). Sebagai seorang ulama sufi, Syamsuddin as-Sumatrani memiliki peran penting dalam perkembangan pemikiran Islam di Aceh, terutama dalam penyebaran ajaran tasawuf *wahdat al-wujud,* yang sebelumnya telah dikembangkan oleh gurunya, Hamzah Fansuri. Keberadaan Syamsuddin as-Sumatrani sebagai seorang cendekiawan Muslim tidak hanya memperkuat posisi sufisme dalam struktur keislaman di Aceh, tetapi juga menunjukkan kesinambungan intelektual antara pusat-pusat keilmuan Islam di Nusantara dengan tradisi keislaman yang lebih luas, termasuk yang berkembang di Timur Tengah (Asia Barat).[108]

---

105 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*, 208.

106 Dalmi Iskandar Sultani dan Syarifuddin Syarifuddin, "Ajaran Pendidikan Islam Syaikh Syamsuddin As-Sumatrani," *An-Nur: Jurnal Studi Islam* 15, no. 1 (2023): 68–83, https://doi.org/10.37252/annur.v15i1.447.

107 Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*, 108–9.

108 Budi Handoyo, "Konsep Wahdatul Wujud dalam Pandangan Syekh Syamsuddin As-Sumatrani," *Ta'wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an, Tafsir dan*

Pola pemikiran, yang dimiliki oleh Syamsuddin as-Sumatrani, berakar dan mengembangkan pemikiran sufi bernama Ibnu Arabi (lahir di Andalusia/Spanyol, 1165 – wafat di Damaskus, Suriah 1240 M) dan Syekh Abdul Karim al-Jilli (Baghdad, 1365 – Damaskus, 1424 M.).[109] Konsep ajaran *wahdat al-wujud* yang dikembangkan oleh Hamzah Fansuri dan muridnya, Syamsuddin as-Sumatrani, menegaskan bahwa dzat dan hakikat Tuhan memiliki dasar yang serupa dengan hakikat alam semesta beserta seluruh isinya. Ajaran ini berlandaskan pada pemikiran Ibnu Arabi (1165–1240 M), seorang ulama sufi terkemuka yang mengembangkan gagasan sufistik tentang hubungan wujud Tuhan, alam semesta, dan manusia.[110]

Dalam pandangan *wahdat al-wujud* ini, segala sesuatu yang ada di alam semesta merupakan manifestasi (perwujudan) dari wujud Tuhan, sehingga pencarian spiritual manusia berujung pada penyatuan kesadaran dengan hakikat ketuhanan. Pemikiran ini menjadi fondasi utama dalam tasawuf *wujudiyah*, yang kemudian berkembang pesat di Nusantara, terutama di Kesultanan Aceh. Sebagai seorang sufi dan pemikir, Hamzah Fansuri tidak hanya mengadopsi ajaran Ibnu Arabi, tetapi juga mengontekstualisasikan (memahaminya) dalam budaya lokal melalui karya-karya sastra sufistiknya. Dengan demikian, *wahdat al-wujud* tidak hanya menjadi doktrin teologis, tetapi juga sebuah pendekatan spiritual yang memengaruhi perkembangan pemikiran Islam dan kehidupan intelektual di Nusantara.[111]

Pemikiran Islam 3, no. 1 (2022): 131, https://doi.org/10.58401/takwiluna.v3i1.758.

109 Budi Handoyo, "Konsep Wahdatul Wujud dalam Pandangan Syekh Syamsuddin As-Sumatrani," *Ta'wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an, Tafsir dan Pemikiran Islam* 3, no. 1 (2022): 130, https://doi.org/10.58401/takwiluna.v3i1.758.

110 Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*, 109.

111 Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*, 109.

Abad ke-16 M adalah masa di mana Kerajaan Aceh mengalami perkembangan dan kemajuan baik dari segi ekonomi. Kemajuan ekonominya ini mendorong Kerajaan Aceh unggul dalam bidang politik. Selain itu, kepercayaan dan dukungan yang diberikan oleh Sultan Iskandar Muda kepada dua tokoh sufi terkemuka, yakni Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani, menempatkan Kerajaan Aceh maju dan berkembang pesat dari segi keagamaan.[112] Faktor hubungan, yang dilakukan ulama dengan raja, menjadikan Islam secara nyata punya sumbangsih besar dalam kerajaan.

Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani adalah dua tokoh sufi yang mengembangkan dan turut mendukung aliran sufisme *wahdat al-wujud* di Aceh melalui karya-karyanya, seperti *Asrar al-'Arifin* (Rahasia-rahasia Kaum yang Bijaksana) oleh Hamzah Fansuri dan *Jawhar al-Haqa'iq* (Esensi Hakikat-hakikat) oleh Syamsuddin as-Sumatrani. Baik *Asrar al-'Arifin* maupun Jawhar al-Haqa'iq, keduanya sangat dominan dengan ajaran sufisme yang dikembangkan oleh Ibnu 'Arabi, yang memang dijadikan rujukan utama dalam aliran sufisme wahdat al-wujud Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani.[113]

Pengaruh kuat dari kecenderungan aliran sufistik yang disebarkan dan diajarkan oleh Hamzah Fansuri serta Syamsuddin as-Sumatrani memberikan pengaruh yang penting terhadap penulisan karya-karya, baik dalam bentuk teks kuno, maupun kitab-kitab Di Dunia Melayu dan beberapa wilayah lain seperti di Buton, Sulawesi Tenggara.[114] Pemikiran sufistik yang dikembangkan oleh Ibnu 'Arabi menjadi landasan utama dalam tradisi tasawuf yang berkembang di wilayah ini, terutama melalui konsep *wahdat*

---

112 Denys Lombard, *Kerajaan Aceh: Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)* (Jakarta: Balai Pustaka, 1986). Lihat juga pada Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*, 109.

113 Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*, 109.

114 Susanto Zuhdi, *Sejarah Buton yang Terabaikan. Labu Rope Labu Wana*, Revisi (Jakarta: Penerbit Wedatama Widya Sastra, 2018).

al-wujud, yang menekankan hubungan inti antara Tuhan, alam semesta, dan manusia.[115]

Pengaruhnya sufisme tidak hanya terbatas pada ranah spiritual, tetapi juga meresap ke dalam wacana intelektual Islam di Nusantara, dan membentuk corak pemikiran Islam yang lebih mistis dan filosofis. Bahkan, pemikiran sufistik Ibnu 'Arabi turut berperan dalam mewarnai perkembangan Islam di Jawa, sebagaimana tercermin dalam ajaran para wali dan karya-karya sastra keagamaan yang berkembang di Jawa. Sufisme, dengan demikian, yang diperkenalkan oleh Hamzah Fansuri, dan dilanjutkan oleh Syamsuddin as-Sumatrani, telah menjadi bagian yang menyatu dalam sejarah perkembangan Islam di Nusantara, membentuk identitas keislaman yang khas dengan perpaduan antara mistisisme Islam dan budaya lokal.[116]

Peran para sufi dalam menyebarkan ajaran Islam secara damai dan masuk ke dalam struktur pemerintahan kerajaan Islam di Nusantara tampak ada di wilayah lain. Kenyataan ini terlihat pada studi tentang para sufi di Bijapur, India Selatan, yang dilakukan oleh Richard Maxwell Eaton. Ia memberikan gambaran tentang proses Islamisasi dan peran sufisme dalam tatanan politik kerajaan-kerajaan Islam di anak benua India. Ini menunjukkan bahwa sufisme menyebar lintas wilayah, serta berperan penting dalam menyebarkan Islam, dan membangun pengaruh keagamaan di berbagai tempat dalam dunia Islam.[117]

Peran sufisme dalam sejarah Islamisasi di Nusantara di atas tadi menegaskan bahwa tasawuf bukan hanya menjadi medium spiritual, tetapi juga berfungsi sebagai jembatan budaya yang memungkinkan Islam diterima oleh berbagai lapisan masyarakat di

---

115 Syed Muhammad Naquib Al-Attas, "The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translatation of The 'Aqaid of al-Nasafi," preprint, Kuala Lumpiur: Department of Publication: University of Malaya, 1988, 110–11.

116 Al-Attas, "The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translatation of The 'Aqaid of al-Nasafi," 110–11.

117 Richard Maxwell Eaton, *Sufis of Bijapur 1300-1700: Social Roles of Sufis in Medieval India* (New Jersey: Princenton University Press, 1996).

Nusantara. Pendekatan sufistik yang menyesuaikan diri terhadap budaya lokal, serta peran tokoh-tokoh sufi, seperti Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani, menunjukkan bahwa Islam di Nusantara berkembang melalui proses yang harmonis dan dinamis. Keberadaan sufisme tidak hanya memperkuat nilai-nilai spiritual masyarakat, tetapi juga membentuk tatanan sosial, intelektual, dan politik yang berakar kuat hingga saat ini. Jika sufisme tetap menjadi bagian penting dalam memahami sejarah dan perkembangan Islam dari abad ke-13 M sampai abad ke-16 M di kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara, bagaimana dengan lembaga dan praktik hukum Islam pada masa itu di kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara?

C. LEMBAGA DAN PRAKTIK HUKUM ISLAM

Penerapan hukum Islam di kerajaan-kerajaan yang kemudian berkembang menjadi kesultanan Islam sejak abad ke-13 M hingga abad ke-16 M menunjukkan perubahan besar dalam sistem hukum dan kerajaan-kerajaan di Nusantara. Sebelum ada kesultanan Islam di Nusantara, masyarakat masih bersifat kesukuan. Mereka menyelesaikan perkara melalui musyawarah adat tanpa aturan tertulis. Pada masa kesultanan Islam, hukum Islam mulai diberlakukan secara resmi melalui lembaga seperti *qadi* dan pengadilan syariah. Dalam periode ini, terjadi perpaduan antara hukum Islam dan adat setempat yang menjadikan sistem hukum Islam lebih lentur dan sesuai dengan kondisi sosial masyarakat lokal. Pola ini sekaligus memperkuat posisi raja sebagai pelindung agama dan sumber legitimasi kekuasaan.[118]

---

118 Salah satu contoh penyelesaian masalah melalui musyawarah dapat ditemukan dalam kisah pemilihan Merah Silu, ketika para bangsawan di Pasai mengadakan perundingan untuk menentukan pemimpin pertama Samudra Pasai. Lihat dalam Kenneth R. Hall, *A History of Early Southeast Asia: Maritime Trade and Societal Development, 100-1500*, dalam *Source: Religious Studies*, no. 3 (Lanham: Rowman & Littlefield Publisher, Inc., 2011), 13:54. M. Adnan Amal, *Kepulauan Rempah-Rempah Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950* (Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), 2010), 62; Masmedia Pinem, "Sigi lamo dan tinggalan sejarah islam di ternate," *Profetika* 14, no. 2 (2013): 193.

Kelembagaan hukum Islam yang tumbuh dalam kesultanan pada abad ke-13 M hingga ke-16 M menjadi dasar dari peningkatan peran ulama di bidang sosial, politik, dan hukum. Hukum Islam tidak hanya berfungsi sebagai pedoman spiritual bagi masyarakat dan raja, tetapi juga menjadi kerangka normatif dalam penyelenggaraan pemerintahan. Penerapan hukum Islam di setiap wilayah memiliki corak yang berbeda. di Aceh, contohnya, ulama berperan aktif dalam pemerintahan dan perumusan kebijakan hukum. Di abad ke-16 M di Nusantara, terdapat ulama yang menduduki jabatan sebaga syaikh al-Islam di Kesultanan Aceh, yaitu Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumaterani.[119] Sedangkan di Jawa, kerja sama antara bangsawan dan ulama melahirkan model penerapan hukum Islam yang berpadu dengan budaya lokal. Pola penerapan yang adaptif dan damai ini menjadi ciri menonjol dari praktik hukum Islam di kerajaan-kerajaan Islam Nusantara pada abad ke-13 hingga ke-16 M.[120]

Sejak abad ke-13 M, jalur perdagangan internasional di Nusantara telah menjadi sarana utama penyebaran Islam sekaligus penerapan prinsip-prinsip hukumnya. Para pedagang Muslim dari Arab, Gujarat, Bengal, Persia, dan Melayu, yang singgah di pelabuhan-pelabuhan besar, seperti Perlak, Samudra Pasai, dan Lamuri, tidak hanya berdagang, tetapi juga memperkenalkan nilai-nilai hukum Islam dalam praktik ekonomi dan sosial.[121] Melalui kegiatan perdagangan itu, para pedagang Muslim itu menanamkan etika bisnis berdasarkan syariat, seperti kejujuran, keadilan, dan akad yang sah. Dengan demikian, hukum Islam mula-mula diterapkan dalam bentuk hukum dagang (muamalat), yang kemudian diadopsi oleh masyarakat pesisir Nusantara. Pengaruh ini semakin kuat, karena para pedagang Muslim itu membentuk

119 Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*, 133–36.

120 Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*, 136–42.

121 Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires (I)*, 182.

komunitas-komunitas dagang yang dihormati dan diakui oleh penguasa lokal.[122]

Pada abad ke-14 M, proses Islamisasi semakin meluas di Sumatra. Malaka, yang sebelumnya bercorak Hindu-Buddha, mulai menarik pedagang Muslim untuk mengadopsi sistem hukum Islam dalam perdagangan dan pemerintahan. Di bawah bimbingan para ulama, hukum Islam mulai menjadi acuan moral dan sosial dalam masyarakat kota pelabuhan. Pola yang sama terlihat di pesisir utara Jawa pada abad ke-15 hingga awal abad ke-16 M, di mana komunitas Muslim dari Gujarat, Bengal, dan Melayu membentuk jaringan dagang yang kuat di Gresik, Tuban, dan Demak. Dalam hal ini, catatan Tome Pires (1513 M) menunjukkan bahwa wilayah tersebut telah menjadi pusat aktivitas dagang Muslim, yang berpengaruh besar terhadap kehidupan sosial dan politik setempat.[123]

Melalui perdagangan, perkawinan, dan pendidikan keagamaan, Islam tidak hanya diterima sebagai ajaran spiritual, tetapi juga sebagai sistem sosial dan hukum baru. Pada abad ke-15 M, para ulama dari Timur Tengah dan India memainkan peran penting sebagai *hakam* (penengah) dan *qadi* (hakim) dalam masyarakat Muslim di Nusantara.[124] Kehadiran mereka memperkenalkan tradisi penyelesaian hukum, yang berdasarkan syariat dan memperkuat legitimasi penguasa Muslim. Dalam konteks ini, lembaga-lembaga hukum Islam seperti *qadi* dan *syaikh al-Islam* (ulama yang berpengetahuan mendalam tentang Islam) mulai muncul secara formal di kesultanan-kesultanan Islam di Nusantara.[125]

Pada abad ke-16 M, penerapan hukum Islam mencapai bentuk institusional (terlembaga atau terorganisir). Di Aceh, misalnya, pada

---

122 Ross E. Dunn, *Petualangan Ibnu Battutta: Seorang Musafir Muslim Abad ke-14* (Jakarta: Yayasan Obor, 1995), 377–78.

123 Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires (I)*, 182.

124 Badri Yatim, "Pranata Hukum Islam Indonesia," dalam *Indonesia dalam Arus Sejarah: Kedatangan dan Peradaban Islam*, Jilid III (Jakarta: Ichtiar Baru dan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2012), 307.

125 Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*, 133–36.

abad ke-16 M, ulama menduduki jabatan penting dalam struktur pemerintahan dan berperan langsung dalam perumusan hukum dan kebijakan kerajaan. Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumaterani merupakan ulama yang menduduki jabatan syaikh al-Islam pada abad ke-16 M di Aceh. Sedangkan di Jawa, khususnya di Kerajaan Demak, para ulama yang tergabung dalam Wali Songo, menjadi penasihat sultan dan pengesah kekuasaan raja. Pola ini menunjukkan bahwa hukum Islam di Nusantara berkembang secara bertahap, adaptif, dan institusional, yakni dari praktik ekonomi dan sosial menuju sistem hukum kerajaan yang terlembaga. Proses tersebut menandai transformasi hukum Islam dari norma keagamaan menjadi dasar politik dan pemerintahan yang sah di kerajaan-kerajaan Islam Nusantara pada abad ke-13 hingga ke-16 M.[126]

Ulama dalam kerajaan Islam (kesultanan) menduduki jabatan formal seperti qadi, syaikh al-Islam, penghulu dan pakih najmuddin dengan kewenangan yang diakui secara resmi oleh raja. Kedekatan antara raja dengan ulama memungkinkan pengaruh besar terhadap kebijakan negara dan kehidupan keagamaan rakyat. Dengan demikian, ulama menjadi salah satu pilar, yang memastikan sistem kerajaan yang berbasis Islam mampu berjalan.

Kedudukan ulama dalam kerajaan atau kesultanan tergambar dalam naskah *Hikayat Raja-Raja Pasai*. Naskah ini menceritakan bagaimana Islam mulai berkembang pada abad ke-13 M di Samudra Pasai, termasuk peran ulama dan tokoh agama dalam membimbing raja serta masyarakat menuju Islam. Hal ini menunjukkan bahwa ulama tidak hanya berperan sebagai penyebar agama, tetapi juga sebagai bagian dari transformasi sosial dan politik yang membentuk identitas Islam di Nusantara. Salah satu kisah dalam naskah tersebut adalah kabar tentang sebuah negeri kawasan bawah angin, yang bernama Samudra yang sampai ke telinga Khalifah Syarif di Mekah. Mendengar kabar itu, Khalifah Syarif mengambil

126 Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*, 133–42.

langkah strategis dengan memerintahkan persiapan sebuah kapal berisi perlengkapan kerajaan untuk dikirim ke negeri bawah angin. Khalifah Syarif pun mengutus seorang ulama bernama Syekh Ismail untuk memimpin pelayaran, dengan instruksi agar terlebih dahulu singgah di Negeri Ma'abri.[127]

Setelah melakukan perjalanan panjang dalam berlayar melintasi samudra, kapal yang dipimpin oleh Syekh Ismail, akhirnya mencapai perairan Ma'abri. Mereka pun menambatkan kapal di teluk negeri tersebut. Pada masa itu, Ma'abri berada di bawah kekuasaan Sultan Muhammad. Kedatangan kapal asing segera menarik perhatian penduduk setempat, kemudian melaporkan peristiwa ini kepada sang raja. Dengan penuh penghormatan, mereka menghadap dan menyampaikan laporan bahwa sebuah kapal tidak dikenal telah berlabuh di teluk kerajaan. Menanggapi laporan tersebut, Sultan Muhammad mengambil tindakan dengan memerintahkan perdana menteri untuk memastikan asal-usul dan tujuan kapal tersebut. Perdana menteri segera mengutus beberapa orang untuk menggunakan perahu untuk mendekati kapal dan melakukan penyelidikan (interogasi). Sesampainya di kapal, mereka menanyakan identitas kapal, nama nakhodanya, serta maksud dan tujuan perjalanannya.[128] Seorang awak kapal menjawab bahwa mereka berasal dari Makkah, di bawah pimpinan Syekh Ismail yang diutus oleh Khalifah Syarif, untuk melakukan perjalanan menuju negeri Ma'abri atau Samudera.[129]

Setelah mendapatkan informasi dari awak kapal yang dipimpin oleh Syekh Ismail, utusan perdana menteri kembali ke daratan, dan segera menyampaikan laporan kepada perdana menteri. Kemudian, perdana menteri segera menghadap Sultan Muhammad, dan menyampaikan informasi yang telah diperoleh bahwa kapal tersebut berasal dari Mekah, yang dinahkodai oleh Syekh Ismail,

127 Hill, "Hikayat Raja-Raja Pasai," 56.

128 Hill, "Hikayat Raja-Raja Pasai," 56.

129 Hill, "Hikayat Raja-Raja Pasai," 56.

dan sedang dalam perjalanan menuju Samudera Pasai atas perintah Khalifah Syarif. [130] Peristiwa ini menggambarkan bagaimana kehadiran ulama sejak awal (pada abad ke-13 M) tidak hanya diterima sebagai tamu kerajaan, tetapi juga diakui sebagai sosok yang membawa kewenangan keagamaan dan legitimasi politik dari pusat Islam (Mekah, Asia Barat).

Peristiwa yang tercatat dalam *Hikayat Raja-Raja Pasai* menandai salah satu tahap penting dalam interaksi antara dunia Islam dengan kerajaan-kerajaan di Nusantara. Peristiwa ini tidak hanya terkait diplomasi dan penyebaran Islam melalui perdagangan serta jaringan keagamaan, tetapi juga dengan proses Islamisasi Merah Silu.[131] (lihat sub Islam dan Politik yang Berorientasi Kerajaan (*Chiefdom*) Islam: Kerajaan Samudera Pasai dan Kerajaan Malaka).

Peristiwa yang dicatat dalam *Hikayat Raja-Raja Pasai* memperlihatkan bagaimana ulama memainkan peran penting dalam proses Islamisasi dan hubungan diplomatik di Nusantara. Pola serupa juga terlihat di Malaka, sebagaimana dituturkan oleh Tomé Pires. Menurutnya, para ulama yang telah lama bermukim di kota dagang itu tidak hanya berfungsi sebagai pendakwah, melainkan juga sebagai penasihat kerajaan. Salah satu momen penting adalah ketika mereka mendorong Raja Malaka pertama, Iskandar Shah, untuk memeluk Islam. Keputusan tersebut bukan saja memberi penguatan kedudukan keagamaannya sebagai penguasa, tetapi juga mengubah Malaka menjadi pusat perdagangan Islam strategis di Asia Tenggara, sekaligus mempercepat proses penyebaran Islam di kawasan sekitarnya.[132]

Dalam konteks Islamisasi di Nusantara, peran ulama memang melampaui fungsi dakwah dan pendidikan. Mereka juga terlibat dalam urusan hukum serta pemerintahan, dengan membawa sistem hukum Islam ke dalam administrasi kerajaan. Keberadaan

130 Hill, "Hikayat Raja-Raja Pasai," 56.

131 Hill, "Hikayat Raja-Raja Pasai," 53–54, 115–17, 176.

132 Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires (I)*, 241–42.

ulama menjadikan Islam tidak hanya sebagai identitas keagamaan, melainkan juga sebagai fondasi sosial dan politik dalam kerajaan Islam. Para ulama kerap mendampingi raja, memberikan nasihat keagamaan, serta mengukuhkan legitimasi politik penguasa di tengah rakyat yang berangsur-angsur memeluk Islam.[133]

Kedudukan istimewa ulama itu kemudian dilembagakan dalam jabatan-jabatan resmi, seperti qadi, syaikh al-Islam, penghulu, dan pakih najmuddin (ahli hukum). Sebagai contoh, qadi (hakim) bertugas menangani perkara hukum yang berdasarkan syariat Islam, sementara syaikh al-Islam (ulama yang mendalami agama) memiliki peran lebih luas sebagai penasihat keagamaan utama kerajaan. Jabatan-jabatan ini tidak hanya memperkuat posisi raja di mata rakyat Muslim, tetapi juga memastikan bahwa nilai-nilai Islam menjadi dasar dalam pemerintahan dan kehidupan sosial. Contoh yang paling jelas dapat ditemukan di Kesultanan Aceh, yang secara sistematis menempatkan qadi dan syaikh al-Islam dalam struktur pemerintahannya.

1. Qadi

Dalam sistem hukum Islam, keberadaan peradilan memiliki peran yang sangat penting dalam menjaga ketertiban sosial dan memastikan penerapan hukum syariah dalam kehidupan masyarakat. Salah satu jabatan yang menonjol dalam struktur peradilan Islam adalah qadi, yaitu hakim yang bertanggung jawab dalam menyelesaikan berbagai perkara hukum berdasarkan prinsip-prinsip syariah Islam. Sejak masa awal Islam, qadi memiliki kewenangan besar dalam menegakkan keadilan, mengeluarkan fatwa, serta mengawasi perjalanan hukum dalam pemerintahan Islam. Untuk memahami lebih dalam, perlu ditelusuri sejarah, tugas, serta pengaruh qadi dalam berbagai pemerintahan Islam sepanjang waktu.

---

133 Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*, 132.

Ulama di Nusantara memiliki peran yang signifikan melalui institusi hukum. Salah satu bentuk kedudukan penting mereka dalam sistem peradilan adalah melalui lembaga qadi yang memberikan kesempatan bagi ulama untuk memiliki kewenangan dalam aspek keagamaan. Melalui peran qadi, hukum Islam (syariah) dirumuskan, fatwa-fatwa dikeluarkan. Kegiatan ini kemudian menjadikan ulama sebagai figur utama yang penting dalam mengatur dan menentukan aspek kehidupan keagamaan umat Islam. Kedudukan seorang qadi sering kali dijadikan tolak ukur sejauh mana pengaruh Islam berkembang dalam suatu masyarakat Muslim.[134]

Keberadaan qadi dapat ditelusuri sejak Islam mulai muncul sebagai kekuatan politik. Pada abad ke-15 M, Kerajaan Malaka diketahui telah memiliki lembaga qadi. *Sejarah Melayu* beberapa kali menyebutkan keberadaan kepala pengadilan (qadi), yang menunjukkan bahwa agama memiliki peran penting dalam sistem peradilan kerajaan. Sultan Mahmud Shah (penguasa Malaka), digambarkan dalam *Sejarah Melayu* sebagai seorang raja yang mendalami ajaran Islam melalui bimbingan qadi Munawar Shah, terutama terkait dengan permasalahan sosial.[135] Selain itu, disebutkan pula bahwa qadi Yusuf (ayah dari qadi Munawar Shah) berperan dalam mendorong penduduk Malaka untuk memeluk agama Islam.[136]

Keberadaan qadi di Kerajaan Malaka juga tercatat dalam laporan perjalanan Tomé Pires, yang menyebutkan bahwa para qadi memiliki pengaruh besar dalam keputusan politik Kerajaan Malaka. Menurutnya, para qadi dan ulama di Malaka mendesak sang raja untuk tidak berdamai dengan Portugis, dengan alasan bahwa sebagaimana India telah jatuh ke tangan Portugis, Malaka tidak boleh menyerah kepada kaum non-Muslim.[137]

---

134 J. M. Gullick, *Indigenous Political System of Western Malaya* (London: The Athlone Press, 1965), 139.

135 Richard Olaf Winstedt, "The Malay Annals of Sejarah Melayu," 157.

136 Winstedt, "Sejarah Melayu or Malay Annals," 129.

137 Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires (I)*, 280. Mengenai lembaga qadi

Jejak qadi dapat ditemukan pada penemuan arekologis di Situs Lamreh, Aceh Besar, Aceh. Temuan tersebut juga menandakan tentang keadaan jejak Kerajaan Lamuri di Aceh. Dalam penemuan arkeologis tersebut ditemukan pahatan pada batu nisan beberapa tokoh penting dalam kerajaan Aceh. Terdapat tokoh serta gelar yang dimiliki yang dipahat dalam batu nisan tersebut. Beberapa yang dapat ditemukan di antaranya adalah qadi.[138]

Pada penemuan arkeologis pada Situs Lamreh, terdapat seorang qadi bernama Ismail yang hidup pada abad ke-15 M. Dia bertugas sebagai seorang qadi yang mengeluarkan fatwa dan memutuskan suatu perkara dan hukum pada masa Kerajaan Lamuri.[139] Penemuan batu nisan ini juga menunjukkan bahwa Kerajaan Lamuri pernah dipimpin oleh Sultan Sulaiman bin al-Basyir bin Abdullah, yang wafat pada 1211 M (abad ke-13). Dengan demikian, makam Sultan Sulaiman di Situs Lamreh terbukti lebih tua 88 (delapan puluh delapan) tahun dibandingkan makam Sultan Malik al-Shaleh, yang batu nisannya bertanggal 1267 M.[140]

2. Syaikh al-Islam

Selain peran qadi dalam sistem peradilan Islam, terdapat juga jabatan syaikh al-Islam atau syaikhul Islam. Lembaga ini merupakan kewenangan tertinggi dalam urusan keagamaan di kerajaan Islam (kesultanan). Berbeda dengan qadi yang berfokus pada penyelesaian perkara hukum di pengadilan, syaikh al-Islam memiliki kewenangan lebih luas, meliputi pengawasan institusi

---

pada abad ke-17 M di Kerajaan Aceh, lihat Lombard, *Kerajaan Aceh: Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*, 134. Ito Takashi, *The World of Adat Aceh: A Historical Study of the Sultanate of Aceh*, Disertasi (Canberra: Australian National University, 1984), 167–88.

138 Saryulis, Husaini Ibrahim, dan Mokhtar Saidin, "Kajian Epigrafi pada Batu Nisan Islam di Situs Lamreh dan Kaitannya dengan Kerajaan," *Journal of Archaelogy* 1, no. 1 (2025): 55–56.

139 Saryulis, Husaini Ibrahim, dan Mokhtar Saidin, "Kajian Epigrafi pada Batu Nisan Islam di Situs Lamreh dan Kaitannya dengan Kerajaan," 62.

140 Suwedi Montana, "Nouvelles données sur les royaumes de Lamuri et Barat," *Archipel* 53, no. 1 (1997): 92, https://doi.org/10.3406/arch.1997.3393.

keagamaan, penerbitan fatwa resmi, serta pemberian pengakuan yang sah bagi penguasa kerajaan. Syaikh al-Islam berperan besar dalam menetapkan kebijakan negara berbasis syariah. Untuk memahami lebih jauh, penting untuk menelusuri bagaimana peran dan kewenangan lembaga ini berkontribusi dalam sistem pemerintahan Islam di Nusantara.

Sejarah mencatat bahwa jabatan syaikh al-Islam mulai dikenal di Kerajaan Aceh, bersamaan dengan pendirian lembaga qadi pada abad ke-16 M sebagai institusi hukum Islam. Keberadaan dua lembaga ini memperkuat posisi ulama dalam struktur kerajaan, memberikan mereka kewenangan dalam menetapkan hukum dan fatwa, serta bertanggung jawab atas berbagai kebijakan yang berkaitan dengan kehidupan politik dan sosial masyarakat. Dengan demikian, Syaikh al-Islam tidak hanya berfungsi sebagai penasihat spiritual bagi raja, tetapi juga memiliki pengaruh dalam membentuk tatanan pemerintahan, menjadikan ulama sebagai salah satu pilar utama dalam sistem politik kerajaan Islam.[141]

Pada abad ke-16 M di Kesultanan Aceh, Syaikh al-Islam adalah lembaga yang berfungsi sebagai penasihat utama raja dalam urusan keagamaan dan sosial. Berbeda dengan qadi yang berperan dalam bidang peradilan, Syaikh al-Islam memiliki akses langsung kepada raja sehingga menjadi tokoh penting dalam perkembangan politik kerajaan. Keberadaan lembaga ini menunjukkan pengaruh yang besar dari ulama dalam struktur pemerintahan Aceh. Karena, jabatan tersebut selalu diamanahkan kepada tokoh keagamaan terkemuka dengan pengaruh yang luas, seperti Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumaterani. Dalam praktik pemerintahan, raja tidak hanya mengandalkan ulama untuk urusan keagamaan, tetapi juga mempercayai mereka dalam merumuskan kebijakan politik dan sosial. Sebagai pejabat yang berada langsung di bawah raja, Syaikh al-Islam memiliki peran strategis dalam mengarahkan kebijakan

141 Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*, 135–36.

kerajaan, baik di bidang keagamaan maupun administratif, sehingga menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari sistem pemerintahan.[142]

Keberadaan syaikh al-Islam di Aceh menjadi salah satu aspek yang membedakannya dari kerajaan Islam lain di Nusantara. Aceh merupakan satu-satunya kerajaan yang secara resmi melembagakan ulama dalam struktur pemerintahannya, memberikan mereka kewenangan tidak hanya dalam bidang keagamaan, tetapi juga dalam politik, ekonomi, dan sosial. Model lembaga ini diduga terinspirasi dari Kesultanan Turki Utsmani, yang sejak lama telah mengintegrasikan ulama dalam sistem pemerintahannya. Hubungan erat antara Aceh dan Turki Utsmani pada akhir abad ke-15 M hingga abad ke-16 M, yang mencakup kerja sama dalam bidang politik, perdagangan, dan agama, kemungkinan besar menjadi dasar bagi pendirian syaikh al-Islam di Aceh.[143] Dengan demikian, lembaga ini tidak hanya memperkuat kekuasaan raja lewat keagamaan saja, tetapi juga menjadikan ulama sebagai pilar

142 Mengenai posisi Hamzah Fansuri sebagai syaikh al-Islam pada abad ke-16 M di Kerajaan Aceh, yang diibaratkan oleh Sir James Lancaster (seorang utusan Inggris yang mengunjungi Aceh pada tahun 1602) setara dengan "uskup agung" (*the chief bishop*) di dalam Gereja Katolik, karena peran penting Hamzah Fansuri dalam diplomasi, termasuk memimpin perundingan damai antara Aceh dan Inggris. Lihat dalam Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*, 135; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*, 207–8. Pengaruh besar Syaikh al-Islam juga terlihat pada masa Nuruddin ar-Raniri pada abad ke-17 M di Kesultanan Aceh. Dia memiliki kewenangan dalam kebijakan perdagangan kerajaan. Ar-Raniri tercatat pernah menjadi penengah pada saat terjadinya ketegangan antara Aceh dengan Belanda terkait aturan dagang yang lebih menguntungkan pedagang Gujarat. Dengan kapasitasnya sebagai penasihat utama Kesultanan Aceh, ar-Raniri berhasil meyakinkan Ratu Safiyyatuddin (1641-1675 M) untuk menyesuaikan kebijakan tersebut guna menjaga keseimbangan ekonomi dan hubungan luar negeri Kesultanan Aceh. Lihat dalam Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*, 361.

143 Anthony Reid, *The Contest for North Sumatra: Aceh, the Netherlands and Britain 1858-1898* (Kuala Lumpiur: Oxford University Press, 1969), 395–414. Lihat juga Azyumardi Azra, *The transmission of Islamic reformism to Indonesia : networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian 'Ulamâ' in the seventeenth and eighteenth centuries*. (New York: Ph.D Thesis Columbia University, 1992), 99–115.

utama dalam tata kelola kerajaan, menunjukkan bagaimana agama dan politik berjalan seiring dalam sistem pemerintahan Aceh.

Dari penjelasan mengenai posisi qadi dan syaikh al-Islam dalam lembaga hukum Islam di beberapa kerajaan, seperti Malaka dan Aceh, dapat disimpulkan bahwa jabatan syaikh al-Islam dalam kesultanan Islam pada abad ke-15 M sampai abad ke-16 M di Nusantara merupakan institusi keagamaan yang memiliki kewenangan luas, mencakup pengawasan terhadap institusi agama, penerbitan fatwa, serta memberikan pengakuan terhadap kekuasaan raja atau sultan yang sah. Berbeda dengan qadi, yang lebih fokus pada peradilan dan hukum syariah, syaikh al-Islam memiliki peran yang lebih kompleks dalam tata kelola negara, terutama dalam Kesultanan Utsmaniyah dan Kerajaan Aceh. Di Aceh, syaikh al-Islam memiliki akses langsung ke raja, yang menjadikannya sebagai penasihat utama dalam urusan politik dan sosial. Posisi ini mulai dikenal di Aceh pada abad ke-16 M seiring dengan pendirian lembaga qadi, yang semakin memperkuat kedudukan ulama dalam sistem pemerintahan. Peran syaikh al-Islam dalam Kerajaan Aceh tidak hanya sebatas urusan keagamaan, tetapi juga memberikan sumbangsih dalam perumusan kebijakan kerajaan. Peran ini menunjukkan bahwa ulama menjadi salah satu pilar utama dalam sistem politik kerajaan Islam pada abad ke-16 M di Kerajaan Aceh.[144]

Selain pada Kerajaan Aceh, kita juga dapat menemukan peran syaikh al-Islam pada abad ke-13 M di Kerajaan Lamuri, ujung barat Pulau Sumatera. Seperti yang sudah dijelaskan di atas, penemuan batu nisan di Situs Lamreh, Aceh, memberikan informasi baru tentang jejak kehadiran Islam di Nusantara. Penemuan batu nisan seorang ulama, yang memiliki kedudukan sebagai syaikh al-Islam di Kerajaan Lamuri tersebut, bernama Syeikh Zainuddin. Tahun kelahiran dan wafatnya tidak dapat diketahui. Namun, Syeikh

144 Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*, 135.

Zainuddin adalah seorang ahli agama, yaitu orang yang dipercaya dan memiliki penguasaan ilmu agama Islam oleh masyarakat, seperti halnya Hamzah Fansuri dan Nuruddin ar-Raniri di Kesultanan Aceh.[145]

3. Penghulu

Beralih ke Pulau Jawa, terdapat lembaga yang memiliki fungsi serupa dengan qadi (hakim) di Kesultanan Aceh, Malaka, dan Lamuri. Namun, di Jawa lembaga qadi ini lebih dikenal masyarakat dengan sebutan penghulu. Kehadiran kerajaan-kerajaan Islam di Jawa, seperti Demak, tidak dapat dipisahkan dari proses perkembangan Islam di Nusantara. Dalam struktur pemerintahan Islam di Jawa, jabatan penghulu sejatinya memiliki tugas yang sama dengan qadi, hanya berbeda dalam penyebutannya. Keberadaan jabatan penghulu dapat ditelusuri sejak berdirinya kerajaan-kerajaan Islam di Jawa pada abad ke- 15 M dan ke-16 M.[146]

Kerajaan Islam Demak (1478-1554 M) adalah kerajaan Islam pertama di Jawa yang didirikan oleh Raden Patah (1455-1418 M). Dalam sejarah pendirian Kerajaan Demak, Raden Patah menjadikan Pangeran Bonang menjadi penghulu pertama di Jawa pada tahun 1490 M.[147] Informasi terkait penghulu di Jawa kiranya hanya dapat kita temukan di Kerajaan Demak. Para penghulu memiliki tugas sebagai penasihat raja, hal ini sama dengan tugas yang dilakukan oleh para qadi di Aceh terhadap para sultan mereka. Penghulu memiliki tugas penting lainnya, yaitu untuk mengatur persoalan mengenai ritual Islam dan pribadi. Para penghulu di Kerajaan Demak seringkali dikaitkan juga dengan jabatan seorang imam di masjid.[148]

---

145 Saryulis, Husaini Ibrahim, dan Mokhtar Saidin, "Kajian Epigrafi pada Batu Nisan Islam di Situs Lamreh dan Kaitannya dengan Kerajaan," 63.

146 Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*, 136.

147 Muhammad Hisyam, *Caught Between Three Fairs: The Javanese Pengulu under the Dutch Colonial Administration* (Jakarta, 2001), 20–21. Lihat juga H. J. De Graaf dan TH. G. TH. Pigeaud, *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa Peralihan dari Majapahit ke Mataram* (Jakarta: Grafitipers, 1985), 53–55.

148 H. J. De Graaf dan TH. G. TH. Pigeaud, *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa*

Perlu ditekankan kembali, posisi jabatan penghulu yang diemban oleh para ulama di Kerajaan Demak memiliki pola yang sama yang dapat kita lihat pada Kesultanan Aceh. Dalam menjalankan pemerintahan, raja atau sultan seringkali mengandalkan ulama sebagai penasihatnya, terutama dalam masalah urusan keagamaan.[149] Melihat posisi ulama yang sangat dekat dengan raja, semakin kuat bahwa ulama memiliki peranan yang sangat penting di kerajaan, khususnya dalam hal pembentukan kebijakan dan hukum.

Di Kerajaan Demak, Wali Songo adalah yang dimaksud sebagai penasihat raja dalam hal mengurus permasalahan agama. Para Wali Songo adalah pihak atau ulama yang mengembang wewenang dan bertindak sebagai *ahlulhalli walaqdi.* Yaitu, lembaga permusyawaratan yang dibentuk oleh kerajaan yang memiliki hak dalam memutuskan perkara agama Islam, kenegaraan/kerajaan/kesultanan, dan segala sesuatu yang berhubungan dengan kaum Muslimin.[150]

Wali Songo yang masuk dalam lembaga *ahlulhalli walaqdi* memiliki wewenang dalam memutuskan, memilih, dan mencopot jabatan seorang sultan yang menjabat sebagai seorang pemimpin kesultanan (kerajaan Islam). Mereka para penghulu yang sebagian besar adalah kalangan para Wali Songo, berhak untuk mengesahkan dan memberi gelar sultan pada Kerajaan Islam di Jawa. Para penghulu juga berwenang mencopot jabatan sultan jika mereka menyimpang dari kebijakan yang dibuat para wali.[151]

Faktanya, sejak awal berdirinya Kerajaan Demak, peranan para ulama sangat menonjol dalam kehidupan politik dan keagamaan kerajaan. Sunan Giri dan dan Sunan Ampel, misalnya, memiliki

---

Peralihan dari Majapahit ke Mataram, 77.

149 Ahmad Adaby Darban, *Sejarah Kauman Yogyakarta 1900-1950: Suatu Studi terhadap Perubahan Sosial*, Thesis (Yogyakarta: Gajah Mada University, 1988), 34.

150 H. J. De Graaf dan TH. G. TH. Pigeaud, *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa Peralihan dari Majapahit ke Mataram*, 314.

151 H. J. De Graaf dan TH. G. TH. Pigeaud, *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa Peralihan dari Majapahit ke Mataram*, 314.

peran yang penting dalam kerajaan di Jawa. Kedua wali ini sangat berpengaruh pada deklarasi yang dilakukan Raden Patah untuk memutuskan hubungan dan menjadikan demak merdeka dari Kerajaan Majapahit (Hindu-Buddha) yang pada saat itu pada abad ke-15 M sudah mulai mengalami keruntuhan.[152]

Lebih dari itu, peran Wali Songo juga sangat penting dalam pengangkatan Raden Patah sebagai raja pertama Kerajan Demak.[153] Hal ini tidak dapat terpisahkan pula dari peranan Sunan Kudus yang memiliki kedudukan yang penting dalam menjadikan Kerajaan Demak sebagai pusat Islamisasi di Pulau Jawa di bawah dukungan para wali.[154]

Peran ulama, yang ditunjuk menjadi penghulu, menjadi faktor penting yang membedakan lembaga penghulu pada masa Kerajaan Demak-Pajang dengan masa Kerajaan Mataram. Di masa Demak-Pajang, penghulu berfungsi sebagai lembaga tempat para ulama berkumpul dan bermusyawarah, yang mencerminkan budaya pesisir utara Jawa yang terbuka terhadap pengaruh luar dan bersifat mendunia. Sementara itu, pada masa Kerajaan Mataram, penghulu justru menjadi bagian dari struktur pemerintahan yang sepenuhnya dikendalikan oleh raja.

Untuk memahami peran penghulu di masa Mataram, terlebih dahulu kita perlu melihat bagaimana sistem pemerintahan di kerajaan tersebut dijalankan, terutama dalam hal keagamaan. Kerajaan Mataram, khususnya pada masa Sultan Agung (1613–1645 M), menganut sistem kekuasaan yang sangat terpusat. Raja berada di posisi paling atas, baik dalam urusan dunia (sekuler) maupun agama. Raja bukan hanya pemimpin pemerintahan, tetapi juga bertanggung jawab mengatur kehidupan beragama sebagai panatagama, atau pengatur agama.155

---

152 Yatim, "Pranata Hukum Islam Indonesia," 314.

153 H. J. De Graaf dan TH. G. TH. Pigeaud, *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa Peralihan dari Majapahit ke Mataram*, 61.

154 Yatim, "Pranata Hukum Islam Indonesia," 314.

155 S. Moertono, *Negara dan Usaha Bina-Negara di Jawa Masa Lampau* (Jakarta:

Pandangan bahwa raja Mataram memegang kendali penuh atas urusan negara dan agama tampak jelas dalam gelar-gelar yang mereka sandang. Raja dianggap sebagai pemegang kekuasaan tertinggi yang berwenang menunjuk para pejabat negara, termasuk pejabat agama.[156] Sejak awal Kerajaan Mataram berdiri, Senopati (raja yang berkuasa) sudah menggunakan gelar "panembahan", padahal sebelumnya gelar ini hanya dipakai oleh keturunan Sunan Giri, salah satu dari Wali Songo. Ini menunjukkan bahwa Senopati ingin menempatkan dirinya sejajar dengan tokoh-tokoh spiritual.[157]

Sultan Agung mengikuti jejak Senopati dengan langkah yang lebih jauh. Ia tidak hanya menaklukkan Giri-Gresik (wilayah yang sebelumnya merupakan pusat kekuasaan keagamaan), tetapi juga menggabungkannya ke dalam wilayah Kerajaan Mataram. Selain itu, Sultan Agung menyatakan dirinya sebagai pemimpin spiritual dengan menyandang gelar-gelar keagamaan yang bermakna tinggi, seperti *Panembahan Agung Senopati Cakra Kusuma* (Penguasa besar yang dihormati, pemimpin perang agung, pemegang kekuasaan (cakra) dan lambang keharuman atau kemuliaan) atau *Hanyakra Kusuma* (Penguasa agung yang luhur dan harum namanya), gelar yang dulu pernah digunakan oleh Sunan Bonang. Bahkan dia juga menyebut dirinya sebagai *Ngabdurahman Sayidin Panatagama Kalifatullah Ing Tanah Jawa*, yang berarti "hamba Tuhan, pemimpin agama, dan wakil Tuhan di Tanah Jawa.".[158] Dengan demikian, sosok penghulu, yang dapat ditemui di masa Kerajaan Demak-Pajang, tidak akan ditemui lagi pada masa Kerajaan Demak-Mataram. Hal ini disebabkan oleh keadaan perubahan sistem pemerintahan kerajaan yang terjadi seiring dengan perkembangan waktu.

Yayasan Obor, 1985), 97.

156 S. Moertono, *Negara dan Usaha Bina-Negara di Jawa Masa Lampau*, 97.

157 Setelah berhasil memerdekakan Kerajaan Mataram Islam, Sutawijaya menobatkan dirinya sebagai raja dengan gelar Panembahan Senopati. Gelar lengkapnya, Senopati ing Alaga Sayidin Panatagama, mencerminkan bahwa ia memiliki kekuasaan penuh atas urusan pemerintahan dan keagamaan. Sementara itu, sebutan "Senopati" sendiri berarti panglima perang atau pemimpin pasukan.

158 S. Moertono, *Negara dan Usaha Bina-Negara di Jawa Masa Lampau*, 97.

4. Pakih Najmuddin

Selain penghulu, di pulau Jawa, ada juga jabatan yang diberikan kepada ulama, yaitu pakih najmuddin. Dalam Kerajaan Banten (1526-1816 M),[159] pakih najmuddin merupakan jabatan yang hampir mirip mendekati qadi, yang ada di Kesultanan Aceh dari pada jabatan penghulu yang ada di Kerajaan Demak. Pada Kerajaan Banten, pakih najmuddin adalah istilah lembaga hukum yang dimiliki kerajaan.[160]

Badri Yatim mengutip dari catatan seorang Belanda yang pertama kali datang ke Banten pada tahun 1596, yang menyebutkan bahwa jabatan-jabatan di Kerajaan Aceh banyak dijabat oleh para ulama, yang disebut sebagai *opperste ceque*. Yakni, syekh tertinggi. Yaitu, para ulama yang didatangkan oleh para sultan Banten (penguasa Banten) dari Mekah menuju Banten.[161] Banyak jabatan yang diduduki oleh para ulama, salah satunya adalah jabatan mahkamah agung, yang mengurus sistem dan fungsi pengadilan.

Pada masa kejayaan Kesultanan Banten, peran ulama sangat unggul. Hal ini terlihat dari pengaruh besar yang dimiliki pakih najmuddin. Dibandingkan dengan penghulu di kerajaan-kerajaan Jawa, kedudukan pakih najmuddin jauh lebih kuat karena memiliki wewenang dalam menunjuk pejabat agama tingkat desa, dan memberi mereka keabsahan atas kekuasaan mereka. Bahkan, pada akhir abad ke-16 M hingga awal abad ke-17 M, pakih najmuddin di Banten terlibat aktif dalam politik kerajaan. Hal ini tercatat dalam *Sejarah Banten* (kronik tahun 1662–1663 M), disebutkan bahwa seorang pakih najmuddin memberi pengakuan kekuasaan kepada Pangeran Muhammad—putra Maulana Yusuf yang masih kecil—

159 Kerajaan Banten dapat disebut juga dengan Kesultanan Banten. Hal tersebut dikarenakan Kerajaan Banten bercorak Islam dan dipimpin oleh seorang sultan. Sultan pertama Kesultanan Banten adalah Sultan Hasanuddin (1479-1570 M)

160 Yatim, "Pranata Hukum Islam Indonesia," 316.

161 Yatim, "Pranata Hukum Islam Indonesia," 316.

sebagai pengganti ayahnya, sekaligus menolak klaim Pangeran Jepara atas takhta Kesultanan Banten.[162]

Dengan kedudukan yang kuat, pakih najmuddin mampu menjalankan hukum Islam secara berhasil di Banten. Dalam hal ini, Banten setara dengan Aceh, karena penerapan syariat Islam di kedua kerajaan berlangsung lebih ketat dibandingkan di wilayah lain di Nusantara. Kedua kerajaan ini menjadi contoh nyata tentang orientasi syariah yang menguat dalam Islam pada abad ke-17 M di Nusantara.[163]

Dari penjelasan di atas mengenai lembaga qadi, syaikh al-Islam, penghulu, dan pakih najmuddin, dapat disimpulkan bahwa hukum Islam dan ulama memiliki peran dan pengaruh yang sangat besar dalam kehidupan sosial-politik di kerajaan pada masa pra-kolonial. Hukum Islam pada awal mula penyebaran Islam di kerajaan-kerajaan di Nusantara tidak langsung menggantikan hukum kerajaan yang sebelumnya. Namun, para ulama secara perlahan mengadaptasi dan melakukan pendekatan dengan budaya dan tradisi sebelumnya.

Pada gilirannya, hukum Islam memiliki momentum untuk menggantikan hukum kerajaan yang sebelumnya didasarkan pada adat dan titah raja menjadi sistem hukum Islam. Hukum Islam mulai diterapkan dalam kerajaan-kerajaan Islam, seperti Samudera Pasai, Malaka, Aceh, Ternate, Demak, dan lainnya, dengan menyesuaikannya terhadap kondisi sosial dan politik yang berkembang antara abad ke-13 M hingga abad ke-16 M. Lembaga qadi menjadi salah satu institusi penting dalam sistem peradilan Islam, yang memberikan ulama kewenangan untuk menegakkan hukum, mengeluarkan fatwa, dan mengawasi jalannya pemerintahan berdasarkan prinsip syariah. Selain itu, jabatan syaikh al-Islam, penghulu, dan pakih najmuddin turut

---

162 Hoesein Djajadiningrat, *Tinjauan Kritis tentang Sajarah Banten* (Jakarta: Djambatan, 1983), 7–8, 42–44.

163 A. C. Milner, *Islam and the Muslim State, in M. B. Hooker (ed.) Islam in Southeast Asia* (Leiden: E. J. Brill, 1983), 26–27.

muncul sebagai lembaga yang memberikan kewenangan tertinggi dalam urusan agama, bahkan turut memengaruhi kebijakan politik kerajaan/kesultanan.

Ulama juga berperan sebagai penasihat raja, juru damai (*hakam*), dan tokoh penyebar ajaran Islam melalui interaksi sosial dan perdagangan. Kehadiran komunitas Muslim, khususnya para pedagang, membantu memperkuat pengaruh Islam dalam aspek ekonomi dan hukum dagang di Nusantara. Dengan demikian, Islam menjadi fondasi penting dalam pembentukan sistem hukum, struktur politik, dan dinamika sosial di kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara.

5. Daengte Kaliya, Parewa Sara, dan Babato Akhirat

Kita ke wilayah Timur Nusantara. Di sini, kerajaan Gowa-Tallo adalah yang pertama untuk dijelaskan. Sejak mengadopsi Islam sebagai agama kerajaan pada 1607, raja Gowa-Tallo secara perlahan berusaha menerapkan ajaran Islam dalam kehidupan masyarakat. Untuk itu, raja meminta para ulama penyebar Islam di Gowa-Tallo—khususnya tiga orang ulama asal Minangkabau, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya—untuk menyediakan pihak kerajaan naskah (lontara) keagamaan yang diperlukan sebagai sumber penerapan ajaran Islam di lingkungan kerajaan. Dan di antara naskah keagamaan yang sangat penting untuk dicatat di sini adalah lontara hukum waris (*kitab faraid*), lontara hukum nikah, lontara tentang wewenang kali (kadi) menurut ajaran Islam, dan sejumlah lontara lain yang berisi sejarah Islam.[164]

Berdasarkan lontara inilah raja Gowa-Tallo berusaha menerapkan ajaran Islam dalam kehidupan masyarakat. Pada tahap awal, raja bertindak langsung sebagai hakim agama Islam di kerajaan dan sekaligus sebagai pelindung agama ini. Baru pada masa pemerintahan Sultan Malikkusaid (I Mannuntungi Daeng Mattola Karaeng Lakiung, sebagai raja Gowa-Tallo ke-15 (± 1637-

164 Mattulada, "Islam di Sulawesi Selatan," dalam *Agama dan Perubahan Sosial*, ed. oleh Taufik Abdullah (Jakarta: YIIS & CV. Rajawali, 1983), 238–39.

1653), lembaga kadi mulai terbentuk. Berbasis di masjid kerajaan di Lakiung, seorang kadi diangkat dengan sebutan Daengte Kaliya Gowa, yang mengepalai pejabat sara' (syariah) di kerajaan, yakni Imam, Khatib, Bilal, Mukim dan jabatan lain yang membantu tugas-tugas yang diemban kadi kerajaan (Mattulada 1983: 239).[165] Berada di samping kanan raja saat upacara kerajaan, Dangte Kaliya Gowa in bertanggungjawab dalam penerapan hukum Islam di kerajaan Gowa-Tallo.

Lembaga yang sama juga terdapat di kerajaan Bone, masih di Sulawesi Selatan. Juga seperti halnya kerajaan Gowa-Tallo, lembaga kadi terbentuk beberapa lama setelah Islam secara resmi diadopsi menjadi agama kerajaan Bone. Dan pada masa menjelang pembentukan lembaga kadi tersebut, peran ulama asal Minangkabau, Khatib Tunggal Dato'ri Bandang, sangat penting. Dia dipercaya pihak kerajaan untuk menjadi penasihat spiritual dan—meski tidak rinci seperti halnya di Gowa-Tallo—sangat mungkin mengarang sejumlah naskah untuk menjadi pegangan ulama yang akan bertindak sebagai kadi dan jabatan-jabatan di bawahnya. Demikilah, pada masa kekuasaan raja Bone ke-13, La Maddaremeng (± 1631-1640), lembaga hukum Islam resmi dibentuk, yang lebih dikenal sebagai pejabat sara' (Syariah). Lebih dari itu, mereka yang diangkat sebagai pejabat diberi gelar kebangsawanan *Petta* (Tuan Guru). Maka kadi disebut Petta Kali-e dan Imam disebut Petta Imang, dan seterusnya untuk jabatan lain di bawahnya.[166]

Dalam perkembangannya kemudian, ketika institusi hukum di kerajaan Bone semakin mapan, pejabat-pejabat sara' tersebut di atas dikenal dengan sebutan Parewa Sara', yang sejajar—khusus untuk pimpinannya Petta Kali-e—dengan Daengte Kaliya di Kerajaan Gowa-Tallo. Jabatan Parewa Sara terdiri dari seorang kadi untuk seluruh kerajaan, Imam, khatib, bilal, mukim dan amil; mereka untuk jabatan di bawah bekerja terutama dalam urusan

165 Mattulada, "Islam di Sulawesi Selatan," 239.

166 Mattulada, "Islam di Sulawesi Selatan," 245–46.

keagamaan dan juga politik. Mereka mengatur urusan upacara-upacara keagamaan (seperti maulid, Isra Mi'raj, Idul Fitri, dan upacara lain di istana. Juga termasuk dalam tugas mereka adalah pernikahan raja dan keluarga serta kaum bangsawan, dan upacara kematian raja dan keluarganya.[167]

Lebih ke timur lagi, kita juga menyaksikan perkembangan lembaga hukum di kerajaan Ternate di Maluku Utara. Di sini kita mengenal satu lembaga hukum di kerajaan, Babato Akhirat, yang terus eksis hingga saat ini. Keberadaan lembaga ini bisa dilacak pada periode ketika Zainal Abidin berkuasa di kerajaan Ternate (1468-1500), yang memang sudah mulai beralih menjadi kerajaan Islam. Berbekal pengetahuan Islam yang diperolehnya setelah belajar kepada Sunan Giri di Gresik, Zainal Abidin melakukan sejumlah langkah perubahan dalam struktur pemerintahan Ternate, di mana Islam diadopsi menjadi satu elemen penting. Perubahan tersebut bisa dilihat dari dibentuknya satu lembaga baru yang bertanggung-jawab membantu sutan untuk urusan agama Islam, yakni Babato Berjubah Putih, mendampingi Babato Berjubah Hitam yang sudah ada dan bertugas untuk urusan-urusan politik. Babato Berbaju Putih, yang juga kerap disebut Jolebe, terdiri dari seorang Kadi (*Kalem*), beberapa orang Imam, Khatib, dan Moding; mereka semua bekerja membantu tugas-tugas sultan di bidang agama Islam dan karenanya berada di bawah lindungan sultan sebagai pembina agama Islam (*amir al-din*).[168]

Untuk memperkuat proses Islamisasi di kerajaan, Sultan Zainal Abidin membentuk satu komunitas yang diharapkan—dan memang demikian—memperkuat upaya penerapan ajaran Islam dalam kehidupan masyarakat di kerajaan. Komunitas tersebut dikenal dengan "Imam Jawa", mengacu pada asal suku yang sengaja direkrut untuk kepentingan Islamisasi. Seperti telah disinggung sebelumnya, Zainal Abidin muda sempat belajar Islam ke Sunan

167 Mattulada, "Islam di Sulawesi Selatan," 246.

168 Amal, *Kepulauan Rempah-Rempah Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950*, 64.

Guri di Gresik. Sekembalinya dari sana, dia membawa sejumlah guru agama dari Jawa ke Ternate. Mereka diberi tugas sebagai ustaz dan ulama, guru agama, dan juga sebagai Imam; semuanya menjadi satu kekuatan untuk mendorong lajunya proses Islamisasi di Ternate secara intensif, sehingga usaha raja untuk menerapkan ajaran Islam di Ternate, melalui lembaga kadi yang dia bentuk, memiliki basis sosiologis yang kuat di tengah masyarakat. Dan sebagaimana halnya Babato Akhirat, komunitas Imam Jawa ini juga masih eksis hingga kini dengan nama *Fala Jawa* (rumah orang Jawa).[169] Begitu pula bersama dengan Babato Akhirat, Imam Jawa ini telah memberi kontribusi besar bagi penerapan atau praktik ajaran Islam di tengah masyarakat lingkungan kerajaan.

Lembaga Bobot Akhirat selanjutnya juga terdapat di kerajaan Bacan, masih di Maluku Utara. Seperti halnya di Ternate, Boboto Akhirat di Bacan juga terdiri dari jabatan-jabatan berikut untuk urusan keagamaan, yakni Kadi sebagai pimpinan tertinggi, diganti Khatib dan Modin. Dalam struktur kerajaan Bacan, Babato Akhirat ini berdampingan dengan Boboto Dalam untuk urusan militer dan pertahanan dan Boboto Luar untuk urusan hukum dan juga ketertiban masyarakat.[170] Struktur ini jelas mengindikasikan bahwa Bobot Akhirat dirumuskan belakangan sejalan dengan proses Islamisasi, sesuai perkembangan baru menyusul beralihnya raja dan masyarakat memeluk agama Isam. Karena itu, lembaga ini dirancang untuk menerapkan ajaran Islam di tengah masyarakat.

D. PENUTUP

Kehadiran Islam dan proses Islamisasi di Nusantara sudah terjadi pada abad ke-7 M. Hal ini terbukti dari koin Islam, yang ditemukan pada tahun 2019 oleh para arkeolog (para peneliti benda kuno) di Situs Bongal, Tapanuli Tengah, Sumatra Utara. Koin

169 Amal, *Kepulauan Rempah-Rempah Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950*, 65–66.

170 Amal, *Kepulauan Rempah-Rempah Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950*, 200.

ini bertuliskan ayat-ayat al-Qur'an, yang dibuat pada akhir abad ke-7 M di Basrah, Irak, dan berasal dari dinasti Islam Bani Umayyah. Kerajaan Islam ini berpusat di Suriah. Temuan koin di Bongal itu menunjukan proses Islamisasi, yang sudah ada pada abad ke-7 M di Nusanatara. Proses Islamisasi ini mencapai puncaknya pada abad ke-13 M hingga abad ke-16 M. Selama 4 (empat) abad itu, kerajaan-kerajaan Islam berdiri di Nusantara. Yaitu, pada abad ke-13 M, telah berdiri 1 (satu) kerajaan Islam di Samudera Pasai (Sumatera), yang bernama Kerajaan Islam Samudera Pasai. Pada abad ke-15 M, sudah muncul 8 (delapan) kerajaan Islam. Yakni, Kerajaan Islam Malaka, Jambi, Palembang, Demak, Cirebon, Indragiri (Sumatera Utara), Ternate, Tidore (Maluku Utara). Selanjutnya, pada abad ke-16 M, sudah ada 9 (sembilan) kerajaan Islam lainnya. Yaitu, Kerajaan Islam Aceh, Pajang (Jawa Tengah), Mataram (Jawa Tengah), Banten, Banjarmasin (Kalimantan Selatan), Kutai (Kalimantan Timur), Pariaman, Tiku, dan Barus (Sumatera Barat).

Dari 18 (delapan belas) kerajaan Islam tersebut di atas, ada 7 (enam) pola bagaimana 18 itu menjadi kerajaan Islam. *Pola pertama*, terdapat 7 (tujuh) yang bermula (asalnya) dari sistem kesukuan (*chiefdom*), yang kemudian menjadi kerajaan (*kingdom*) Islam. Yaitu, Kerajaan Islam Samudera Pasai, Kerajaan Islam Aceh, Kerajaan Islam Ternate, Kerajaan Islam Tidore, Kerajaan Islam Demak, Kerajaan Islam Cirebon, dan Kerajaan Islam Banten. *Corak kedua*, ada 2 (dua) kerajaan yang sebelum menjadi kerajaan Islam, sudah berbentuk kerajaan Hindu. Yaitu, Kerajaan Banjar dan Kerajaan Kutai. *Warna ketiga*, ada 1 (satu) kerajaan Islam, yang sebelum menjadi kerajaan Islam, sudah menjadi kerajaan Hindu-Buddha, yaitu Kerajaan Indragiri. *Corak keempat*, terdapat 5 (lima) kerajaan, yang berada di bawah kekuasaan kerajaan lain di Nusantara. Yaitu, Kerajaan Jambi dan Kerajaan Palembang di bawah kekuasaan Kerajaan Demak; adapun Kerajaan Pariaman, Kerajaan Tiku, dan Kerajaan Barus berada di bawah kekuasaan Kerajaan Aceh. *Ragam kelima*, ada 1 (satu) kerajaan, yaitu Malaka, yang muncul menjadi kerajaan Islam karena adanya hubungan dagang dan diplomasi politik

dengan Kerajaan Samudera Pasai, serta adanya perkawinan antara elite atau bangsawan dari Kerajaan Samudera Pasai dan Malaka. Proses pembentukan Malaka menjadi kerajaan Islam ini berjalan dengan damai. *Pola keenam*, ada 1 (satu) kerajaan, yaitu Pajang, yang menjadi kerajaan, karena adanya konflik internal (perebutan kekuasaan) di Kerajaan Demak, sehingga Kerajaan Demak runtuh. Kemudian, berdirilah Kerajaan Pajang ini. Pembentukan Kerajaan Pajang ini bermula dari keruntuhan Kerajaan Demak akibat pemberontakan Arya Penangsang pada tahun 1549. Jaka Tingkir, menantu Sultan Trenggono dan pengikut setia Demak, berhasil mengalahkan dan membunuh Arya Penangsang. Sebagai penghormatan atas jasa Jaka Tingkir, ia diangkat menjadi pewaris tahta Demak. Jaka Tingkir, kemudian, memindahkan pusat kerajaan ke Pajang. Dengan demikian, Jaka Tingkir secara resmi mengubah Demak menjadi Kerajaan Pajang. *Pola ketujuh*, terdapat 1 (satu) kerajaan, yaitu Mataram, yang merupakan kerajaan yang melanjutkan Kerajaan Pajang. Proses kelanjutan ini berlangsung damai (tidak ada peperangan).

Kerajaan Islam, yang berdiri melalui proses perubahan dari sistem kesukuan ke kerajaan, awalnya dipimpin oleh kepala suku, yang kemudian menguasai beberapa kepala suku dari suku-suku lainnya. Penguasaan oleh satu kepala suku ini membuat susunan kekuasaan dari para kepala suku lainnya menjadi terpusat padanya. Kepala suku ini, kemudian, menjadi raja. Demikian pula, wilayahnya dan daerah-daerah dari para kepala suku lainnya menjadi bagian dari kerajaannya. Penguasaan terhadap beberapa kepala suku dari daerah-daerah lainnya itu terjadi ada yang melalui proses peperangan, dan ada juga yang melalui jalur damai (tanpa peperangan).

Proses perubahan dari kesukuan menuju kerajaan Islam di berbagai wilayah Nusantara memperlihatkan pola yang beragam, baik dari segi asal kekuasaan, cara pembentukan, maupun corak kekuasaannya. Kerajaan Islam Samudera Pasai di pesisir utara Sumatra pada abad ke-13 M merupakan contoh paling jelas dari perubahan kesukuan (*chiefdom*) ke kerajaan (*kingdom*). Samudera

Pasai berasal dari komunitas lokal yang dipimpin oleh tokoh kharismatiknya, yaitu Merah Silu, yang diangkat menjadi raja secara damai melalui musyawarah oleh para tokoh (kepala suku) lokal di Pasai. Salah satu tokoh itu adalah Megat Iskandar. Setelah Merah Silu menjadi raja, yang bergelar Sultan Malik as-Shaleh, ia memimpin (membawahi) para kepala suku lainnya yang telah mengangkatnya menjadi raja Pasai. Merah Silu, yang sudah masuk Islam dan bergelar Sultan Malik as-Shaleh, mendasarkan kerajaannya pada nilai-nilai Islam. Ia juga memperkuat dan mempertahankan kerajaannya dengan perdagangan maritim.

Berbeda dengan Kerajaan Islam Samudera Pasai di atas, Kesultanan Malaka, yang berdiri pada abad ke-15 M, di Semenanjung Malaka, tidak mengalami proses kesukuan, melainkan melalui perubahan dari kerajaan Hindu ke kerajaan Islam. Malaka sebelum jadi kerajaan Islam, sudah menjadi sebuah kerajaan, yaitu kerajaan Hindu. Perubahan kerajaan ini menjadi Kesultanan (kerajaan Islam) itu pun tidak melalui peperangan, tetapi melalui jalur diplomasi, juga melalui perkawinan antara bangsawan Kerajaan Samudera Pasai dengan bangsawan Kerajaan Malaka. Pola kekuasaan, yang menonjol dari Kerajaan Malaka, adalah politik maritim dan diplomasi global dengan dunia Islam dari Timur Tengah. Politik maritim dan diplomasi ini merupakan identitas pemersatu para pedagang di Kerajaan Malaka.

Kerajaan Aceh Darussalam, yang berdiri pada abad ke-16 M di ujung utara Sumatra, juga tidak berasal dari kesukuan, tetapi dari sistem pemerintahan lokal, yang diperluas oleh rajanya (Sultan Ali Mughayat Syah) melalui penaklukan militer yang ia pimpin. Dengan penaklukan ini, berdirilah kerajaan Islam yang kuat. Pola militer dan ekonominya berdasarkan pada perdagangan rempah (lada), dan pada penerapan nilai-nilai ajaran Islam di dalam Kerajaan Aceh Darussalam.

Di kawasan timur Nusantara, ada Kerajaan Ternate dan Kerajaan Tidore, yang berdiri pada abad ke-15 M di Maluku Utara. Dua kerajaan ini mengalami perubahan dari sistem kepemimpinan *momole*

(kepala suku) menuju kesultanan Islam, sehingga sesuai dengan pola kesukuan menuju kerajaan. Prosesnya berlangsung damai dan berkembang perlahan, ditandai dengan penyesuaian antara adat dan hukum Islam di bawah Sultan Zainal Abidin. Karena itu, pola kekuasaan yang menonjol di sana adalah perpaduan antara hukum adat dan nilai-nilai Islam.

Di Pulau Jawa, Kesultanan Demak, yang berdiri pada akhir abad ke-15 M di Jawa Tengah, lahir dari komunitas Muslim pesisir di bawah pengaruh Majapahit. Kesultanan Demak ini termasuk kategori kerajaan yang tumbuh dari kesukuan. Karena, Kesultanan Demak mengalami perubahan dari kepemimpinan lokal menuju kerajaan Islam melalui penaklukan dan dukungan para ulama (Wali Songo). Kemudian, Kerajaan Pajang, yang berdiri pada abad ke-16 M di Jawa Tengah, terbentuk dari konflik internal Kerajaan Demak tanpa perang besar. Sementara, Kerajaan Mataram, yang muncul pada abad ke-16–17 M di Jawa Tengah, tumbuh melalui ekspansi militer. Kerajaan Mataram ini menampilkan pola kekuasaan yang terpusat, dan memadukan dua kebudayaan, yaitu antara tradisi Islam dan budaya Jawa.

Di Jawa Barat, Kesultanan Cirebon, yang berdiri pada akhir abad ke-15 M, berkembang dari komunitas pesisir Caruban dan sistem kepemimpinan lokal menuju kerajaan Islam secara damai dan bertahap melalui dakwah, pendidikan, dan dukungan Demak. Adapun Kesultanan Banten, yang berdiri pada awal abad ke-16 M, terbentuk melalui kombinasi dakwah dan penaklukan politik terhadap Kerajaan Pajajaran. Setelah itu, Kesultanan Banter menjadi kerajaan maritim yang kuat dengan pola kekuasaan yang bersatu antara ulama, pedagang, dan sultan. Selanjutnya, berdiri Kerajaan Jambi dan Palembang pada abad ke-15 M sampai 16 M di Sumatra bagian tengah. Dua kerajaan ini menunjukkan perubahan dari kerajaan lokal menjadi kerajaan Islam melalui inisiatif lokal dan pengaruh politik Demak. Perubahan ini berlangsung relatif damai dengan kekuasaan berbasis gelar keislaman dan jaringan dagang internasional. Kerajaan Indragiri, yang berdiri pada abad

ke-13 M sampai 15 M di Riau, berubah secara damai dari kerajaan kecil Hindu-Buddha menuju kerajaan Islam. Perubahan ini berkat adanya hubungan dagang antara Kerajaan Indragiri dengan Kerajaan Malaka, dan Kerajaan Samudera Pasai. Hubungan ini memperlihatkan pola penguatan terhadap ekonomi dan diplomasi Islam. Kerajaan-kerajaan di Pariaman, Tiku, dan Barus (Sumatra Barat, abad ke-15–16 M) juga mengalami perubahan damai dari komunitas dagang lokal menuju kerajaan Islam. Karena, pengaruh perdagangan Muslim dan hubungan dengan Kerajaan Aceh. Adapun di Kalimantan Selatan, ada Kerajaan Banjarmasin, yang muncul pada abad ke-16 M. Kerajaan ini terbentuk dari konflik politik di Kerajaan Daha melalui perang dan bantuan Kerajaan Demak. Sedangkan Kerajaan Kutai, yang berdiri pada abad ke-16 M di Kalimantan Timur, berubah menjadi kerajaan Islam dengan cara damai melalui dakwah ulama, yakni Datuk Ri Bandang dan Tunggang Parangan. Pola kekuasaan Kerajaan Banjarmasin dan Kerajaan Kutai ini menjelaskan bahwa sultan adalah pemimpin politik, dan agama tertinggi di dalam sebuah kerajaan.

Dengan demikian, kerajaan-kerajaan seperti Samudera Pasai, Ternate, Tidore, Demak, Cirebon, dan sebagian kerajaan di Sumatra Barat jelas memperlihatkan pola kesukuan (*chiefdom*) menuju kerajaan (*kingdom*). Sedangkan Malaka, Aceh, dan Palembang merupakan pola kerajaan dari kerajaan Hindu-Buddha yang telah mapan sebelumnya. Dari segi proses, kerajaan seperti Pasai, Cirebon, Kutai, dan Indragiri terbentuk secara damai. Sedangkan Aceh, Demak, Banjar, dan Mataram muncul melalui perang atau ekspansi militer. Pola kekuasaan yang menonjol di semua kerajaan Islam tersebut adalah perpaduan antara wewenang keagamaan dan politik, di mana sultan tidak hanya berperan sebagai penguasa duniawi, tetapi juga sebagai penjaga dan pelindung Islam di wilayahnya.

Selain raja atau sultan, keberlangsungan pertahanan kerajaan Islam di Nusantara juga ditopang oleh peran ulama dan elite ekonomi. Ulama berfungsi sebagai penasihat raja, penjaga moral, dan pelaksana hukum, sedangkan elite ekonomi mendukung

kekuasaan melalui jaringan perdagangan internasional. Hubungan erat antara raja, ulama, dan elite ekonomi menciptakan kekuatan politik dan ekonomi, yang saling melengkapi, seperti terlihat di Samudera Pasai, Malaka, dan Aceh.

Selain itu, ajaran sufisme juga berperan besar dalam memperkuat tradisi politik dan nilai-nilai keislaman di kerajaan-kerajaan Nusantara. Tokoh sufi, seperti Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani, mengajarkan nilai kejujuran, kesederhanaan, dan kedekatan dengan Tuhan. Nilai-nilai tersebut tidak hanya membentuk perilaku masyarakat, tetapi juga menjadi pedoman bagi para sultan dalam memimpin rakyat.

Dalam bidang hukum, kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara menerapkan syariat Islam secara berdampingan dengan hukum adat. Lembaga-lembaga, seperti qadi (hakim), syaikh al-Islam (penasehat raja dalam bidang keagamaan), penghulu (pemimpin urusan agama Islam), dan pakih najmuddin (ahli hukum), menjadi bagian penting dalam pemerintahan. Penerapan hukum Islam ini dilakukan dengan menyesuaikan kondisi lokal, sehingga lahir sistem hukum yang adil dan mudah diterima masyarakat.

Dengan demikian, perjalanan dari kesukuan ke kerajaan Islam antara abad ke-13 M hingga abad ke-16 M menunjukkan bahwa Islam tumbuh secara damai, berbaur dengan budaya lokal, dan membentuk sistem politik yang kuat. Islam tidak menghapus tradisi lama, tetapi memberi makna baru pada sistem kerajaan yang sudah ada. Melalui perdagangan, dakwah, serta kerja sama antara raja, ulama, dan elite ekonomi, masyarakat Nusantara berhasil menciptakan bentuk kerajaan Islam yang berakar pada tradisi lokal sekaligus terbuka terhadap dunia luar.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, L. Massir Q. *Bo: Suatu Himpunan Catatan Kuno Daerah Bima*. Mataram: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan-Proyek Pengembangan Permuseuman Nusa Tenggara Barat, 1981.

Abidin bin Wahab, D. Z. "Power and Authority in the Melaka Sultanate: The Traditional View." Dalam *Melaka: The Transformation of a Malay Capital c. 1400-1980*, disunting oleh K. S. Sindhu dan Paul Wheatley, 101–20. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1983.

Ahmad, Muhammad Saleem. "Islam in Southeast Asia: A Study of the Emergence and Growth in Malaysia and Indonesia." *Islamic Studies* 19, no. 2 (1980): 134–41.

Al-Attas, Syed Muhammad Naguib. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. London: University of London, 1966.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. "The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translatation of The 'Aqaid of al-Nasafi." Preprint, Kuala Lumpiur: Department of Publication: University of Malaya, 1988.

Al-Jauhari, Bukhari. *Tajussalatin*. Terjemahan. Disunting oleh Jumsari Jusuf. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan: Proyek Penerbitan Buku Bacaan dan Sastra Indonesia dan Daerah, 1979.

Al-Mahāmi, Muhammad Farid Biek. *Tarikh al-Daulah al-Utsmåniyyah*. Beirut: Där al-Nafa'is, 1983.

Amal, M. Adnan. *Kepulauan Rempah-Rempah Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950*. Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), 2010.

Amarseto, Binuko. *Ensiklopedia Kerajaan Islam di Indonesaia*. Yogyakarta: Istana Media, 2015.

Anis, Ibrahim. *al-Mu'jam al-Wasith*. Juz I. Kairo: Darul al-Ma'arif, 1972.

Anjum, Tanvir. "Sufism in History and its Relationship with Power." *Islamic Studies* 45, no. 2 (2006): 221–68. https://doi.org/10.52541/isiri.v45i2.4632.

Ar-Raniri, Nuruddin. *Al-Tibyan fi Ma'rifah al-Adyan: Agama-Agama Samawi dan Sekte-Sektenya (Analisis Aliran Wujudiyah Hamzah Fansury)*. Terjemahan. Disunting oleh Mohammad Kalam Daud. Banda Aceh: PeNA, 2021.

———. *Bustan's-Salatin: Bab II Fasal 13*. Terjemahan. Disunting oleh Teuku Iskandar. Kuala Lumpiur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1966.

———. *Taj us-Salatin*. Terjemahan. Disunting oleh Khalid M. Hussain. Kuala Lumpiur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992.

Azyumardi Azra. *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*. Bandung: Mizan, 2002.

———. *Jaringan Ulama Timur Tengah & Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Perenial. Jakarta: Kencana, 2013.

———. *The transmission of Islamic reformism to Indonesia : networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian 'Ulamâ' in the seventeenth and eighteenth centuries.* New York: Ph.D Thesis Columbia University, 1992.

Badan Perpustakaan dan Arsip Daerah Provinsi Sulawesi Selatan. *Laona Mallira-lira Marapettang Sawerigading*. Jakarta: Universitas Hasanuddin- Arsip Nasional Republik Indonesia, 1991.

Budi Handoyo. "Konsep Wahdatul Wujud dalam Pandangan Syekh Syamsuddin As-Sumatrani." *Ta'wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an, Tafsir dan Pemikiran Islam* 3, no. 1 (2022): 127–52. https://doi.org/10.58401/takwiluna.v3i1.758.

———. "Konsep Wahdatul Wujud dalam Pandangan Syekh Syamsuddin As-Sumatrani." *Ta'wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an, Tafsir dan Pemikiran Islam* 3, no. 1 (2022): 127–52. https://doi.org/10.58401/takwiluna.v3i1.758.

Burhanudin, Jajat. *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia: dari Negeri di Bawah Angin ke Negara Kolonial*. Jakarta: Kencana, 2017.

———. "The triumph of ruler Islam and statecraft in pre-Colonial Malay-archipelago." *Al-Jami'ah* 55, no. 1 (2017): 211–40. https://doi.org/10.14421/ajis.2017.551.211-240.

———. *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Politik Muslim Dalam Sejarah Indonesia*. Jakarta: Mizan, 2012.

Chambert Loir, Henri, dan Siti Mariam R. Salahuddin. *Bo' Sangaji Kai : Catatan Kerajaan Bima*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia-EFEO, 2012.

Chambert-Loir, Henri, ed. *Kerajaan Bima dalam Sastra dan Sejarah*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia-EFEO, 2004.

Darban, Ahmad Adaby. *Sejarah Kauman Yogyakarta 1900-1950: Suatu Studi terhadap Perubahan Sosial*. Thesis. Yogyakarta: Gajah Mada University, 1988.

Day, A. “Islam and Literature in Southeast Asia Some Pre-Modern, Mainly Javanese Perspectives.” Dalam *Islam in Southeast Asia*, disunting oleh M. B. Hooker, 131–58. Leiden: E. J. Brill, 1984.

Djajadiningrat, Hoesein. *Tinjauan Kritis tentang Sajarah Banten*. Jakarta: Djambatan, 1983.

Dunn, Ross E. *Petualangan Ibnu Battutta: Seorang Musafir Muslim Abad ke-14*. Jakarta: Yayasan Obor, 1995.

Eaton, Richard Maxwell. *Sufis of Bijapur 1300-1700: Social Roles of Sufis in Medieval India*. New Jersey: Princenton University Press, 1996.

Errington, Shelly. “A Study of Genre: Meaning and Form in the Malay Hikayat Hang Tuah.” Ph.D. Diss., Cornell University, 1975.

Fathurahman, Oman. “Pengantar: Jawharat al-Ma’ãrif Mempertegas Identitas Kesultanan Islam Melayu.” Dalam *Iman dan Diplomasi. Serpihan Sejarah Kerajaan Bima*, disunting oleh Henri Chambert-Loir, Massir Q. Abdullah, Suryadi, Oman Fathuraahman, dan H. Sitti Maryam Salahuddin, 191–210. Jakarta: KPG-EFEO-Dirjen Sejarah dan Purbakala Kemeneg Budpar, 2010.

———. “Sulalat al-Salatin Karya Tun Seri Lanang: Kebesaran Karya Sastra Melayu yang Melampaui Zamannya.” *Jumantara* 3, no. 1 (2012): 167–77.

Grinter, Catherine Anne. “Book IV of the ‘Bustan us-Salatin’ by Nuruddin ar-Raniri: A Study from the Manuscripts of a 17th Century Malay Work Written in North Sumatra.” Ph. D. Thesis Scholl of Oriental and African Studies, 1979.

Gullick, J. M. *Indigenous Political System of Western Malaya*. London: The Athlone Press, 1965.

H. J. De Graaf dan TH. G. TH. Pigeaud. *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa Peralihan dari Majapahit ke Mataram*. Jakarta: Grafitipers, 1985.

Hall, Kenneth R. *A History of Early Southeast Asia: Maritime Trade and Societal Development, 100-1500*. Dalam *Source: Religious Studies*, vol. 13. no. 3. Lanham: Rowman & Littlefield Publisher, Inc., 2011.

Hill, A H. “Hikayat Raja-Raja Pasai.” *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 33, no. 2 (1960): 1–215.

Hisyam, Muhammad. *Caught Between Three Fairs: The Javanese Pengulu under the Dutch Colonial Administration*. Jakarta, 2001.

J . Kathirithamby-Wells. “Royal Authority and the “ Orang Kaya “ in the Western Archipelago , circa 1500-1800.” *Journal of Southeast Asian Studies* 17, no. 2 (1986): 256–67.

Jasper, J. E. “Het Eiland Soembawa en zijn Bevolking.” *Tijdschrift van het Binnenlandsch Bestuur (TBB)* 34 (1908): 121–37.

Johns, A. H. “Islamization in southeast Asia: reflections and reconsiderations with special.” *Southeast Asian studies* 31, no. 1 (1993): 43–61.

———. “Sufizm As a Category in Indonesian Literature and History.” *Journal of Southeast Asian History* 2, no. 2 (1961). https://doi.org/10.1017/S0217781100100547.

Lambton, Ann. K.S. *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

Lanang, Tun Sri. *Sulalatus Salatin: Sejarah Melayu*. Terjemahan. Disunting oleh A. Samad Ahmad. Kuala Lumpiur: Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP), 2008.

Liaw, Yock Fang. *Undang-Undang Melaka*. The Hague: M. Nijhoff, 1976.

Lombard, Denys. *Kerajaan Aceh: Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*. Jakarta: Balai Pustaka, 1986.

Matin, Usep Abdul. “‘Scenting the heart’ and ‘two wings’ of sufism.” Dalam *Religion, Education, Science and Technology towards a More Inclusive and Sustainable Future: Proceedings of the 5th International Colloquium on Interdisciplinary Islamic Studies (ICIIS 2022)*, 1st ed., disunting oleh Maila D.H. Rahiem, 56–60. Lombok, Indonesia; Routledge: Taylor & Francis Group, 2022. https://doi.org/10.1201/9781003322054.

———. “Spiritual Healing Practices of Grave Visits in Sufism: Good Conduct.” Dalam *Towards Resilient Societies: The Synergy of Religion, Education, Health, Science, and Technology: Proceedings of the International Conference on Innovative Interdisciplinary Science for Inclusive and Sustainable Future (Greenthink 2024)*, disunting oleh Maila D.H. Rahiem, 2:139–45. Jakarta, Indonesia; Boca Raton, London, New York, Leiden: CRC Press, Taylor & Francis Group, 2025. https://doi.org/10.1201/9781003654940-22.

Mattulada. “Islam di Sulawesi Selatan.” Dalam *Agama dan Perubahan Sosial*, disunting oleh Taufik Abdullah, 238–46. Jakarta: YIIS & CV. Rajawali, 1983.

Milner, A. C. *Islam and the Muslim State, in M. B. Hooker (ed.) Islam in Southeast Asia*. Leiden: E. J. Brill, 1983.

Montana, Suwedi. “Nouvelles données sur les royaumes de Lamuri et Barat.” *Archipel* 53, no. 1 (1997): 85–95. https://doi.org/10.3406/arch.1997.3393.

Pinem, Masmedia. “Sigi lamo dan tinggalan sejarah islam di ternate.” *Profetika* 14, no. 2 (2013): 187–207.

Pires, Tomé. *The Suma Oriental of Tomé Pires (I)*. Terjemahan. Disunting oleh Armando Cortesão. London: Hakluyt Society, 1944.

Ras, J. J. *Hikayat Bandjar: A Study in Malay Historiography*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

Reid, Anthony. *The Contest for North Sumatra: Aceh, the Netherlands and Britain 1858-1898*. Kuala Lumpiur: Oxford University Press, 1969.

Richard Olaf Winstedt. *A History of Classical Malay Literature*. New York etc: Oxford University Press, 1969.

———. "The Malay Annals of Sejarah Melayu." *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 16, no. 3 (1938): 1–226.

Roolvink, R. "The Varian Versions of the Malay Annals." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde (B.K.I.)* CXXIII, no. 3 (1967): 301–12.

S. Moertono. *Negara dan Usaha Bina-Negara di Jawa Masa Lampau*. Jakarta: Yayasan Obor, 1985.

Saryulis, Husaini Ibrahim, dan Mokhtar Saidin. "Kajian Epigrafi pada Batu Nisan Islam di Situs Lamreh dan Kaitannya dengan Kerajaan." *Journal of Archaelogy* 1, no. 1 (2025): 55–65.

Schrieke, B. J. O. *Indonesian Sociological Studies, Part II: Ruler and Realm in Early Java*. II. W. van Hoeve, 1957.

Shellabear, W. G. *Sejarah Melayu of the Malay Annals*. Disunting oleh W. G. Shellabear. Singapore: The Malaya Publishing House, 1950.

Sjamsuddin, Helius. *Bo Mbojo: Historiografi Tradisional Bima (Kronik Bima)*. Penelitian Mandiri, 1938.

Sultani, Dalmi Iskandar, dan Syarifuddin Syarifuddin. "Ajaran Pendidikan Islam Syaikh Syamsuddin As-Sumatrani." *An-Nur: Jurnal Studi Islam* 15, no. 1 (2023): 68–83. https://doi.org/10.37252/annur.v15i1.447.

Tajib, Abdullah. *Sejarah Bima Dana Mbojo*. Jakarta: PT. Harapan Masa PGRI, 1995.

Takashi, Ito. *The World of Adat Aceh: A Historical Study of the Sultanate of Aceh*. Disertasi. Canberra: Australian National University, 1984.

Tasai, S. Amran, Djamari, dan Budiono Isas. *Sejarah Melayu Sebagai Karya Sastra dan Karya Sejarah: Sebuah Antologi*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2005.

Ternate, Tim Penulis Pusat Penelititian dan Pengabdian Masyarakat (P3M) STAIN. *Sejarah Sosial Kesultanan Ternate*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2012.

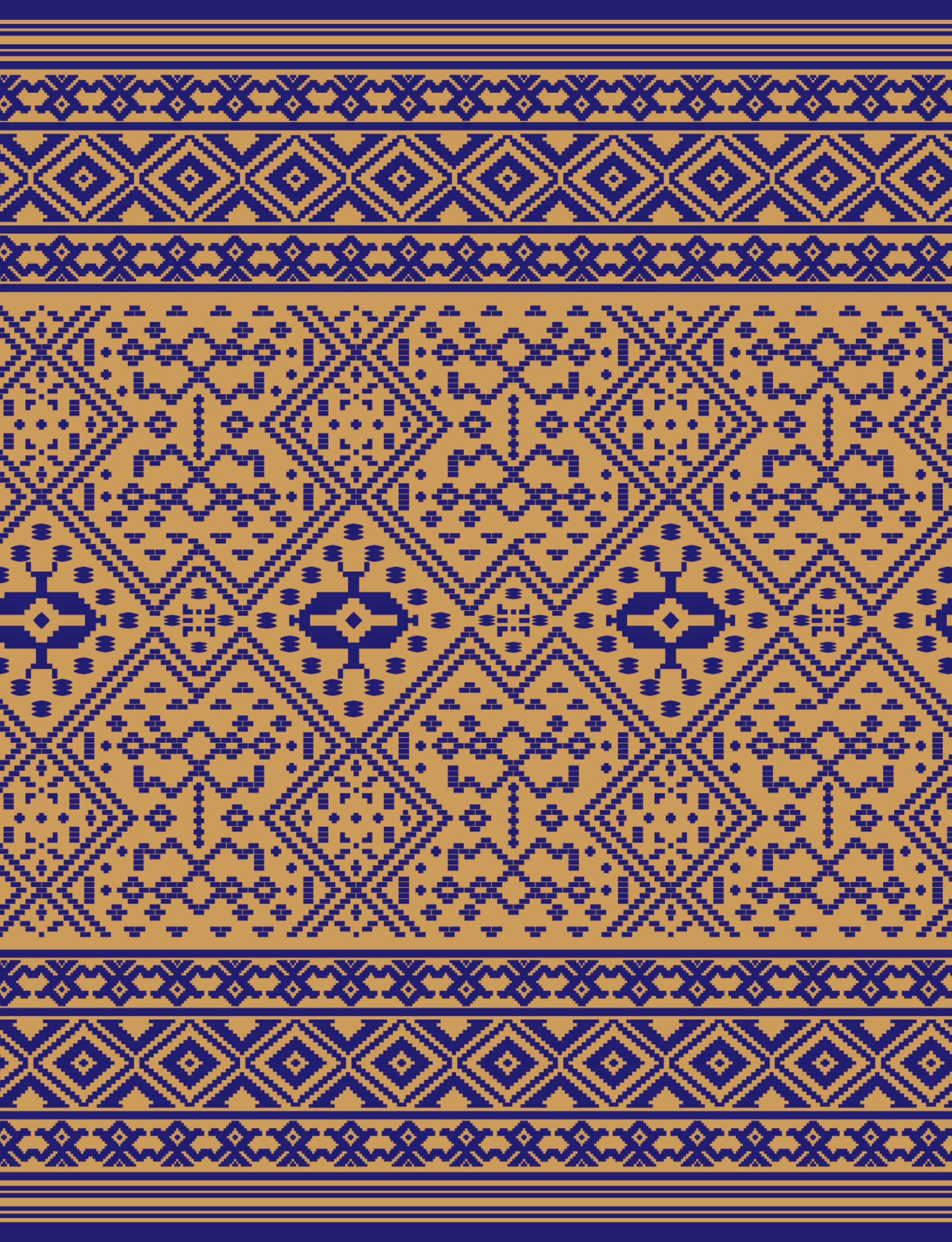
Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic. Arabic-English*. Disunting oleh J. Milton Cowan. Göttingen: Buchdruckerei Hubert and co., Librairie du Liban, 1980.

Winstedt, Richard Olaf. "Sejarah Melayu or Malay Annals." *JM* 16 (1938): 1–226.

Wolters, O. W. *The Fall of Śrīvijaya in Malay History*. With Internet Archive. Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1970. http://archive.org/details/fallofsrivijayai0000wolt.

Yatim, Badri. "Pranata Hukum Islam Indonesia." Dalam *Indonesia dalam Arus Sejarah: Kedatangan dan Peradaban Islam*, Jilid III. Jakarta: Ichtiar Baru dan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2012.

Zuhdi, Susanto. *Sejarah Buton yang Terabaikan. Labu Rope Labu Wana*. Revisi. Jakarta: Penerbit Wedatama Widya Sastra, 2018.



BAB VII

WALI SONGO MENGISLAMKAN JAWA

Dalam pembahasan mengenai Islamisasidi Nusantara, sebagaimana telah diuraikan pada bab-bab sebelumnya, kisah pengislaman Jawa oleh Wali Songo (dalam bahasa Jawa, secara harfiah berarti "sembilan wali") memiliki makna khusus. Oleh karena itu, pembahasannya disajikan tersendiri dalam bab ini. Sejalan dengan besarnya kontribusi mereka dalam menyebarkan Islam di tengah masyarakat Jawa, dari wilayah pesisir hingga pedalaman, pengakuan istimewa terhadap posisi sosial-keagamaan mereka yang unik juga turut mewarnai diskursus tentang sekelompok figur suci nan saleh ini, suatu bentuk pengakuan sosial yang relatif tidak ditemukan di tempat lain di Nusantara. Istilah wali yang disematkan kepada mereka merupakan bukti penting dalam konteks tersebut. Istilah ini mengacu pada status sosial khusus yang didasarkan pada tingkat pengetahuan serta praktik keagamaan mereka.

Bab ini bertujuan untuk menghadirkan rekonstruksi sejarah Wali Songo dalam proses Islamisasidi Jawa. Wali Songo menjadi bukti penting atas kiprah para aktor lokal yang, dengan kreativitas dan pengetahuan keagamaan yang mumpuni, mampu mengislamkan masyarakat Jawa tanpa paksaan dan dengan penuh kedamaian. Pilihan dakwah yang diambil oleh Wali Songo, yakni dengan cara yang ramah serta akomodatif terhadap kepercayaan dan budaya lokal, berhasil meyakinkan masyarakat untuk memeluk Islam, agama yang kini dianut oleh mayoritas penduduk Jawa.

A. LATAR BELAKANG ISLAM JAWA

Wali Songo berperan besar dalam membentuk tatanan keagamaan masyarakat Muslim di tengah perkembangan budaya Hindu-Buddha serta menguatnya *Javanisatie process,* yaitu proses kembalinya unsur-unsur budaya Indonesia asli dari zaman prasejarah (totemisme, pemujaan arwah leluhur, animisme dan dinamisme), serta unsur-unsur lain yang muncul seiring dengan perkembangan transisi ajaran Hindu-Buddha seperti seni wayang, seni gamelan, seni batik, pertanian, astronomi, pemerintahan desa yang otonom, sistem mata uang, dan sistem pelayaran.[1]

Wali Songo membuka babak baru dalam perkembangan Islam di Jawa setelah sebelumnya didominasi oleh pengaruh Hindu-Buddha. Di bawah orkestrasi Wali Songo, Jawa memasuki *Zaman Kuwalen* (zaman para wali), menggantikan *Zaman Budo*, zaman Pra Islam ketika agama Hindu dan Buddha menjadi dasar pijakan dalam kehidupan politik, ekonomi, sosial budaya, dan militer. Dalam sejarah politik Jawa, *Zaman Kuwalen* dimulai sejak periode Demak hingga berakhir di periode Pajang. Di era kekuasaan kerajaan Mataram Islam,[2] peran dan pengaruh Wali Songo sudah memudar dan tidak lagi menonjol seperti era-era sebelumnya.[3]

Meski demikian, kerajaan Mataram Islam tetap memberi ruang khusus bagi kiprah Wali Songo dalam memperkuat posisi Islam di Jawa. Seiring kekacauan dan perang saudara yang panjang—dialami,

---

1 Aminuddin Kasdi, "Persoalan Walisanga dalam Penulisan Sejarah Indonesia dan Jatuhnya Majapahit," dalam *Walisanga Tak Pernah Ada?: Menyingkap Misteri Para Wali dan Perang Demak-Majapahit*, 1 ed., ed. oleh Sjamsudduha (Surabaya: JP Books, 2006), ix–xxi.

2 Zaini Muchtarom, *Santri dan Abangan di Jawa*, 1 ed. (Jakarta: INIS, 1988), 21.Penyebutan kerajaan Mataram Islam untuk membedakannya dengan kerajaan Mataram Kuno, yang pernah berkuasa pada abad ke-8 M di bawah dinasti Sanjaya (Hindu Syiwa) dan dinasti Syailendra (Buddha). Soedjipto Abimanyu, *Kitab Terlengkap Sejarah Mataram* (Yogyakarta: Saufa, 2015).

3 Muchtarom, *Santri dan Abangan di Jawa*, 21. Suwedi Montana, "Studi Perbandingan Naskah Islamologi tentang Orang-Orang Keramat pada Zaman 'Kuwalen' di Jawa," *Berkala Arkeologi* 9, no. 1 (Maret 1988): 40, https://doi.org/10.30883/jba.v9i1.497; D. A. Rinkes, *Nine Saints of Java*, ed. oleh Alijah Gordon (Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute, 1996), xxxii.

misalnya oleh kerajaan Majapahit (perang Paregreg, 1404-1406 M) dan kerajaan Demak (perang saudara antara Sunan Prawoto dan Arya Penangsang, 1546-1549 M)—kekuatan kerajaan-kerajaan Islam tua di pantai utara dan timur Jawa memudar. Kesempatan ini dimanfaatkan secara optimal oleh kerajaan Mataram Islam di bawah pimpinan Penembahan Senopati (berkuasa 1584-1601 M) untuk mengembalikan lokus kekuasaan politik yang semula berada di pesisir Jawa, menjadi terpusat di pedalaman Jawa: Surakarta dan Yogyakarta.[4] Di bawah kendali Penembahan Senopati, kedudukan Islam secara politik dan kebudayaan semakin kuat. Selain menegaskan peralihan orientasi dari Islam pesisir (maritim) ke Islam pedalaman (agraris) di Jawa, kerajaan Mataram Islam turut memperkuat proses di mana politik dan budaya terintegrasi dengan sempurna mengukuhkan posisi Wali Songo di berbagai dimensi kehidupan masyarakat Jawa.[5]

Jumlah orang suci yang sembilan seringkali dihubungkan dengan keyakinan kosmologis Hindu-Jawa. Hal ini, bagi masyarakat Jawa, merupakan ikhtiar menjaga kesinambungan konsep-konsep yang sudah berlangsung sejak beradab-abad lamanya.[6] Jumlah wali bukan merupakan hasil dari penjumlahan, tetapi sisa konsepsi kuno mengenai kekuasaan yang mengatur tatanan kosmik dan

---

4 Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan* (Yogyakarta: LKIS, 1999), 13–14.

5 Fenomena peralihan orientasi dari Islam pesisir (maritim) ke Islam pedalaman (agraris) semakin kokoh, terutama di era Sultan Agung (1613-1646 M). Di bawah kekuasaan Sultan Agung, Mataram Islam menjadi kekuatan dominan di dalam kehidupan politik, sosial, ekonomi, dan kebudayaan, meluluhlantakkan peran pesisir utara Jawa yang selama dua abad menjadi pusat ekonomi dan politik. Jatuhnya Kerajaan maritim di pesisir Jawa menyebabkan munculnya bentuk baru kehidupan ekonomi, yang menjadi dasar bagi pembentukan corak keagamaan baru di Nusantara, terutama di pulau Jawa. Jajat Burhanuddin, *Ulama & Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, Cet.1., Islamic knowledge, authority and political power; the ulama in colonial Indonesia (Bandung: Mizan, 2012), 70–71.

6 Soemarsaid Moertono, *State and Statecraft in Old Java: a Study of the Later Mataram Period, 16th to 19th Century* (New York: Cornell University, 1968), 38.

kehidupan serta upaya manusia.[7] Sembilan merupakan angka penting dan magis dalam kebudayaan Jawa, merujuk pada sembilan tempat dari sembilan dewa pelindung yang menguasai arah-arah mata angin. Ada delapan dewa penguasa mata angin dan satu dewa penguasa arah pusat, sehingga keseluruhannya berjumlah sembilan, meliputi: Kuwera (Utara), Isyana (Timur Laut), Indra (Timur), Agni (Tenggara), Kama (Selatan), Surya (Barat Daya), Baruna (Barat), Bayu (Barat Laut), dan satu penjaga titik pusat, yaitu Syiwa.[8]

Sebagian akademisi berpendapat bahwa Wali Songo adalah sebuah dewan dakwah (dewan mubalig), organisasi ulama dalam bentuk lembaga dakwah para wali yang berjumlah sembilan. Setiap ada wali yang wafat atau meninggalkan Jawa, maka akan diangkat wali lain sebagai penggantinya sehingga tetap berjumlah sembilan, sesuai dengan fungsi koordinatif dalam dewan dakwah tersebut.[9] Sebagai dewan dakwah, Wali Songo mengalami beberapa periode penggantian pengurus. Periode I, mencakup Maulana Malik Ibrahim, Maulana Ishaq, Maulana Ahmad Jumadil Kubra, Maulana Muhammad al-Maghribi, Maulana Malik Israíl, Maulana Muhammad Ali Akbar, Maulana Hasanuddin, Maulana Aliyuddin, dan Syekh Subakir. Periode II, Sunan Ampel menggantikan Maulana Malik Ibrahim, Ja'far Shodiq (Sunan Kudus) menggantikan Maulana Malik Israíl, dan Sunan Gunung Jati menggantikan Maulana Muhammad Ali Akbar, ketiganya diganti karena wafat.

---

7 Rinkes, *Nine Saints of Java*, xxxii.

8 Merujuk *Babad Cirebon*, Wali Songo dikelompokkan ke dalam empat orang yang lahir di Jawa, empat orang yang datang dari seberang lautan, dan seorang di pusat, Sunan Gunung Jati, untuk menyempurnakan bilangan menjadi sembilan. Moertono, *State and Statecraft in Old Java: a Study of the Later Mataram Period, 16th to 19th Century*, 38; Widji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa*, 1 ed. (Bandung: Mizan, 1996), 22; Simuh, "Pandangan H.M. Rasyidi Tentang Kebatinan," *Al Jamiah* 34 (1986): 24–30; Agus Sunyoto, *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, 1 ed. (Jakarta: Transpustaka, 2011), 83.

9 Rachmad Abdullah, *Walisongo: Gelora Dakwah dan Jihad di Tanah Jawa (1404-1482)*, 1 ed. (Solo: Al Wafi Publishing, 2015), 70; Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa*, 22; Asnan Wahyudi dan Abu Khalid, *Kisah Wali Songo: Para Penyebar Agama Islam di Tanah Jawa* (Surabaya: Karya Ilmu, t.t.), 11–15.

Pada periode III, Sunan Giri bergabung untuk menggantikan Maulana Ishaq yang pindah ke Pasai, Sunan Kalijaga menggantikan Syekh Subakir yang kembali ke Persia, Sunan Bonang menggantikan Maulana Hasanuddin yang wafat, dan Sunan Drajat menggantikan Maulana Aliyuddin yang wafat. Periode IV, Raden Fatah dan Fathullah Khan bergabung menggantikan Maulana Ahmad Jumadil Kubra dan Maulana Muhammad al-Maghribi. Periode V, masuk Sunan Muria menggantikan Raden Fatah yang naik takhta sebagai Sultan Demak.[10] Pendapat lain menambahkan nama Sunan Tembayat yang bergabung ke dalam kepengurusan majelis dakwah periode ke VI.[11]

Terkait asal usul nama Wali Songo, Baso (2025) dengan merujuk pada pupuh II *Serat Babak Demak* dan pupuh VII *Babad Gresik*, menjelaskan bahwa terdapat dua kali pertemuan antara para wali sampai akhirnya muncul istilah Wali Songo. Pertemuan pertama terjadi pada momen wafatnya Sunan Ampel. Para wali berkumpul untuk berdoa dan melakukan salat jenazah yang dipimpin oleh Sunan Giri. Setelah itu mereka berkumpul dan membahas arah dakwah Islam selepas Sunan Ampel wafat. Mereka yang berkumpul saat itu adalah Sunan Bonang, Sunan Giri, Sunan Kalijaga, Sunan Drajat, Sunan Gunung Jati, Sunan Muria, Sunan Kudus, Sunan Ngudung, Sunan Melaya (Raden Jakandar, mertua Sunan Bonang), Sunan Wilis (Sayid Muhsin, menanntu Sunan Ampel), Sunan Manyuran, Sunan Demak (Raden Patah) dan Sunan Kertayasa (Sayid Ahmad). Jumlah mereka lebih dari Sembilan orang sehingga belum disebut sebagai Wali Songo. Baru setelah mereka berkumpul kembali untuk yang kedua kalinya di Demak, mulai muncul istilah Wali Songo. Pada pertemuan kedua di Demak, seperti dijelaskan dalam pupuh III *Serat Babak Demak*, nama-nama yang hadir antara lain Sunan Giri, Sunan Bonang, Sunan Kalijaga, Sunan Ngudung, Sunan Muria, Sunan Gunung Jati, Sunan Kudus, Sunan Drajat, dan Sunan Demak (Raden Patah). Pertemuan diadakan dalam rangka

10 Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa*, 22.

11 Wahyudi dan Khalid, *Kisah Wali Songo: Para Penyebar Agama Islam di Tanah Jawa*, 117–20.

pembangunan masjid Demak dan para wali berdiskusi perihal arah kiblat masjid.[12]

Tidak hanya berkaitan dengan proses dakwah dan transmisi pengetahuan keislaman, Wali Songo turut mewarnai perkembangan politik kerajaan di pulau Jawa. Peran mereka tidak sekadar sebagai ulama sufi yang berdakwah dan menjadi panutan kaum muslim Jawa, tapi juga, seperti telah diurai pada bab terdahulu, sebagai pendiri dan penentu kebijakan kerajaan (Sunan Giri mendirikan Kerajaan Giri Kedaton dan Sunan Gunung Jati mendirikan Kesultanan Cirebon dan Banten). Sebagian mereka mendirikan sebuah kota sebagai basis Islamisasi, semisal Sunan Kudus mendirikan kota Kudus sepulangnya dari Palestina. Kota Kudus dalam sejarahnya menjadi satu-satunya kota di tanah Jawa yang diberi nama dalam Bahasa Arab—*al-Quds* secara harfiah berarti "suci" atau "tempat yang suci".[13]

Pada proses penyebaran Islam yang semakin masif, Wali Songo juga berperan penting menghubungkan masyarakat lokal (Jawa) dalam spektrum global, terutama pada penguatan jaringan perdagangan internasional, melalui dukungan dari kerajaan Demak, Giri, Cirebon, dan Banten. Sebagai simpul-simpul penting dalam rantai perdagangan internasional, kerajaan berorientasi maritim (*polity port*) tersebut membawa kemakmuran bagi masyarakat Jawa. Dalam proses tersebut, beberapa wali yang memimpin kerajaan atau kesultanan, seperti Sunan Giri dan Sunan Gunung Jati, turut terlibat dalam perdagangan jarak jauh. Sunan Giri, misalnya, sebagai pemimpin Kerajaan Giri Kedaton, diyakini telah memantapkan posisi wilayah pantai utara Jawa Timur—terutama pelabuhan Gresik—sebagai pusat perdagangan yang disinggahi para saudagar asing dari India, Cina, Persia, Semenanjung Arab,

12 Ahmad Baso, *Studi Filologi-Historis Sumber-sumber Primer Historiografi Wali Sanga, Buku I*, 1 ed. (Tangerang Selatan: Pustaka Afid, 2025), 392–93.

13 Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa*, 44; Solichin Salam, *Ja'far Shadiq, Sunan Kudus* (Kudus: Menara Kudus, 1986); H. J. De Graaf dan G. Th. Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam Pertama di Jawa Peralihan dari Majapahit ke Mataram* (Jakarta: PT. Pustaka Utama Grafiti, 1989), 115.

dan berbagai wilayah Asia Tenggara.[14] Hal serupa juga dilakukan oleh Sunan Gunung Jati, yang berhasil membawa Kesultanan Cirebon mencapai kejayaan tidak hanya dalam bidang agama dan politik, tetapi juga ekonomi. Kebijakannya dalam membangun infrastruktur, terutama pelabuhan Muara Jati dan Tanjung Emas, turut meningkatkan kesejahteraan ekonomi masyarakat Cirebon.[15]

Pengaruh Wali Songo dalam keputusan raja-raja Nusantara untuk memeluk Islam, khususnya pada periode abad ke-15 M dan ke-16 M, diyakini memberi dampak nyata bagi terjadinya revolusi politik, keagamaan dan ekonomi sekaligus. Ekonomi yang stabil turut mengokohkan sistem politik kerajaan. Seiring tatatan politik yang kian kokoh, posisi Islam juga semakin menguat sebagai instrumen kekuasaan. Seiring proses islamisasiyang semakin intensif, kerajaan atau kesultanan tampil sebagai pusat dinamika sosial-politik dan keagamaan. Beberapa kerajaan berhasil memfasilitasi proses islamisasidan menjadi tempat bernaung bagi para ulama. Proses ini melahirkan jaringan keislaman di mana para ulama, yang diwakili oleh Wali Songo, berperan penting dalam memperkenalkan Islam kepada para penguasa dan masyarakat di Pulau Jawa.[16] Upaya tersebut semakin kuat dengan adanya dukungan dari kalangan atas masyarakat Jawa serta patronase dari elite tradisional. Bahkan pihak kerajaan, seperti raja Majapahit yang beragama Hindu, tidak menentang berbagai praktik keislaman, melainkan justru membenarkan dan mendukungnya.[17]

---

14 Aminuddin Kasdi, *Kepurbakalaan Sunan Giri* (Surabaya: IKIP Surabaya & IAIN Sunan Ampel, 1987), 23.

15 Azizah Khoirotun Nisa, "Peran Pelabuhan Muara Djati dalam Islamisasidi Cirebon," *Priangan Journal of Islamic Sundanese Culture* 1, no. 2 (2022): 84–95.

16 Jajat Burhanudin, "Converting Belief, Connecting People: The Kingdoms and the Dynamics of Islamization in Pre-Colonial Archipelago," *Studia Islamika* 25, no. 2 (2018): 247–78, https://doi.org/10.15408/sdi.v25i2.5682.

17 Merle Calvin Ricklefs, "Six Centuries of Islamization in Java," dalam *Conversion to Islam*, ed. oleh Nehemia Levtzion (New York and London: Holmes & Meier Publishers, 1979), 103.

Bersamaan dengan munculnya kekuatan Kerajaan Aceh di Sumatera, yang didirikan pada tahun 1496 M oleh Sultan Ali Mughayat Syah (1450–1530 M), wilayah Jawa mengalami proses Islamisasiyang semakin intensif. Masyarakat di pelabuhan-pelabuhan pantai, karena faktor ekonomi dan politik, telah memeluk Islam pada akhir abad ke-15 M.[18] Intensifikasi penyebaran Islam terutama terjadi setelah berdirinya Kerajaan Islam Demak pada perempat akhir abad ke-15 M, yang tidak hanya menandai berakhirnya kekuasaan Kerajaan Majapahit, tetapi juga mengawali masuknya periode baru proses Islamisasidi Jawa yang terintegrasi dalam sistem dan kebijakan politik kerajaan. Pada masa itu, berlangsung proses perubahan sosial dan budaya dari tradisi bercorak Hindu-Buddha menuju tradisi bercorak Islam.[19]

Jika sebelumnya proses Islamisasidilakukan oleh para wali dan berpusat di kota-kota pantai yang menjadi pusat kegiatan ekonomi dan perdagangan—seperti Tuban, Gresik, Panarukan, Demak, Pati, Jepara, dan Kudus—maka dengan berdirinya Kerajaan Demak di bawah pimpinan Raden Fatah (1455–1588 M), upaya Islamisasidilaksanakan sejalan dengan kebijakan politik kerajaan. Sejak saat itu, proses pemantapan institusionalisasi Islam mulai digalakkan. Islamisasiberjalan beriringan dengan ekspansi kekuasaan Demak pada abad ke-16 M. Setelah berhasil menguasai wilayah Jawa Tengah dan Jawa Barat, Sultan Demak memperluas kekuasaannya ke wilayah timur Jawa yang penduduknya masih menganut agama Hindu-Buddha, seperti Wirasari, Madiun, Blora, Surabaya, Pasuruan, Lamongan, Blitar, Wirasaba, Gunung Penanggungan, Blambangan, dan Panarukan.[20]

Wali Songo mewartakan ajaran Islam di tengah-tengah Jawa yang saat itu tampil sebagai wilayah kosmopolit dengan

18 Ricklefs, "Six Centuries of Islamization in Java," 105.

19 Hasan Djafar, *Masa Akhir Majapahit: Girindra Wardhana dan Masalahnya*, 1 ed. (Depok: Komunitas Bambu, 2009), 2.

20 Abdul Wahid Hasyim, "Demak Sultanate: The Fortress of Islamic Greatness in the Middle Ages Java Island," *Buletin Al-Turas* 27, no. 1 (2021): 1–16, https://doi.org/10.15408/bat.v27i1.16400.

struktur ekonomi, politik, dan kebudayaan yang sangat kompleks. Masyarakat Jawa tidak hanya bersifat multietnis, tetapi juga multikultural, karena telah mengalami proses persilangan budaya sejak lama. Keberadaan berbagai etnis dan ras yang hidup berdampingan serta saling berinteraksi telah membentuk corak keragaman kultural masyarakat Jawa. Kosmopolitanisme Jawa terbentuk, antara lain, karena letak geografisnya yang sangat strategis. Selain berkembangnya kota-kota pelabuhan di pesisir utara Jawa yang berdekatan dengan Semenanjung Malaka, sejak dahulu bagian timur Pulau Jawa juga menjadi persimpangan jalur laut yang menghubungkannya dengan Gujarat dan Indocina.

Catatan berita Tiongkok mengenai para pendeta Buddha yang berlayar dengan kapal dagang dari India ke Tiongkok dan sebaliknya, memuat kisah tentang seorang pendeta bernama Faxian (Fa Hsien). Setelah menetap lebih dari dua belas tahun di India, Faxian berlayar dari Sri Lanka dengan sebuah kapal besar yang mengangkut sekitar dua ratus penumpang. Dalam perjalanan, kapal tersebut diserang badai besar, namun Faxian dan para penumpang lainnya berhasil mendarat di Ye-po-ti, yang berarti Yawadwipa—nama Pulau Jawa dalam transkripsi Sanskerta. Ia tinggal di Jawa selama sekitar lima bulan, dari Desember 412 hingga Mei 413, sebelum akhirnya mereka membangun kapal baru untuk melanjutkan pelayaran kembali ke Tiongkok.[21]

Cerita tentang kosmopolitanisme Jawa juga dibuktikan dengan pengalaman Gunawarmma, seorang pangeran dari Kasymir, yang beberapa tahun menetap dan menyebarkan Buddhisme di pulau She-po, tempat yang pengucapannya sepadan dengan pelafalan Jawa dari kata "Jawa", sebelum ia berlayar ke Cina sekitar tahun 422 M. Kedua berita tersebut membuktikan bahwa sejak lama, Jawa telah berinteraksi dengan Srilanka, Kanton, dan Kashmir.[22]

---

21 Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya Kajian Sejarah Terpadu, Bagian II: Jaringan Asia*, 3 ed. (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005), 12; Djafar, *Masa Akhir Majapahit: Girindra Wardhana dan Masalahnya*, 82.

22 Menukil catatan Tome Pires, Lombard (1993) menjelaskan bahwa

Interaksi serupa berlangsung pada masa-masa berikutnya, sehingga pada abad ke-14 M, pulau Jawa telah menjadi pusat sebuah sistem pelayaran antarpulau yang sangat canggih di bawah imperium Majapahit.[23] Dengan posisi tersebut, pulau Jawa terus berperan dalam interaksi antarnegara, berpengaruh signifikan dalam perkembangan lalu lintas dan perdagangan antarbangsa.

Di masa-masa kemudian, kosmopolitanisme Jawa semakin menguat seiring keterlibatan aktif kesultanan maupun kerajaan di pulau Jawa dalam perdagangan internasional abad ke-15 M dan ke-16 M. Memadukan kepentingan dagang dan politik, kesultanan di Cirebon dan Banten, atau kerajaan Giri di Gresik, terlibat aktif dalam perdagangan internasional, menyumbang saham pada ekpedisi-ekspedisi di laut, serta memperoleh pendapatan yang berasal dari pabean dan aneka ragam pajak perdagangan. Pelabuhan Cirebon, Banten, Gresik, seperti terbaca dalam sumber-sumber asing: berita Portugis, berita Cina, arsip-arsip Belanda, tampil sebagai salah satu pusat perdagangan internasional yang menghubungkan wilayah Nusantara dengan dunia luar, menjembatani proses akulturasi budaya, meneguhkan proses IslamisasiNusantara, serta memperkokoh relasi ekonomi para pedagang Nusantara dengan pedagang dari berbagai belahan dunia.[24]

Penaklukan Portugis atas Malaka pada tahun 1511 M juga penting dicatat sebagai faktor yang menyebabkan makin tersebarnya jaringan perdagangan Asia. Hal ini memberi kesempatan kepada

---

kosmopolitanisme masyarakat Jawa di pesisir terlihat melalui interaksi yang intens dengan orang Cina, Arab, Gujarat, Bengali, serta bangsa-bangsa lainnya. Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya Kajian Sejarah Terpadu, Bagian II: Jaringan Asia*, 12; Denys Lombard dan Claudine Salmon, "Islam and Chineseness," *Indonesia* 57 (April 1993): 115, https://doi.org/10.2307/3351244.

23 Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya Kajian Sejarah Terpadu, Bagian II: Jaringan Asia*, 19.

24 Bochari Sanggupri dan Wiwi Kuswiah, *Sejarah Kerajaan Tradisional Cirebon* (Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional, 2001), 41–41; Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, 1 ed. (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998), 117; Susanto Zuhdi, *Cirebon sebagai Bandar Jalur Sutra: Kumpulan Makalah Diksusi Ilmiah*, 1 ed. (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1996).

wilayah-wilayah pesisir Jawa untuk terlibat secara aktif dalam perdagangan jarak jauh, khususnya pada abad ke-16 M. Sebelum Malaka jatuh, kebanyakan pedagang dari suku-suku di Nusantara, antara lain Aceh, Melayu, Bugis, Jawa, Banjar, Bali, Maluku, bermukim di sana.[25]

Kondisi tersebut turut berdampak kepada semakin kokohnya proses Islamisasi, terutama di pantai utara Jawa, menandai munculnya sebuah tata ekonomi dan sosial baru. Para pedagang muslim, yang menjadi elite sosial terkemuka "kelas menengah Muslim" berkontribusi dalam proses transformasi pusat perdagangan di wilayah-wilayah itu untuk menjadi kerajaan Islam, selain juga mengubah akumulasi kekuatan ekonomi mereka menjadi kekuatan politik.[26] Pada posisi ini Wali Songo tampil tidak hanya sebagai pendakwah, tapi juga saudagar berstatus sosial tinggi yang memiliki pengaruh kuat pada para pemimpin serta orang terpandang dan terkemuka di kalangan masyarakat seperti bupati, adipati, raja-raja atau bangsawan. Hal ini mempertegas peran Wali Songo pada tiga ranah sekaligus: melakukan islamisasi, mendirikan kerajaan, serta meningkatkan kesejahteraan ekonomi masyarakat di pulau Jawa.

Selain ajaran Islam yang *kāffah*, Wali Songo juga berikhtiar membentuk konsepsi-konsepsi tentang dunia dan serangkaian motivasi serta dorongan keagamaan kepada masyarakat untuk tetap menjaga nilai-nilai budaya lokal. Pengalaman para wali yang menggunakan medium budaya sebagai sarana dakwah mempertegas hubungan dialogis antara agama dan budaya. Agama memengaruhi budaya, sebaliknya, budaya memengaruhi agama. Penyelarasan antara agama dan budaya menjadi strategi terpenting Wali Songo yang membuat Islam dianut oleh mayoritas masyarakat Jawa. Wali

25 Sartono Kartodirdjo, "Rekonstruksi Latar Belakang Historis Sunan Drajat [Interaksi Berganda Wilayah Samudra Hindia 500-1500]," dalam *Sejarah Sunan Drajat dalam Jaringan Masuknya Islam di Nusantara*, ed. oleh Sjamsudduha (Surabaya: PT. Bina Ilmu Surabaya, 1998), xvi.

26 Jajat Burhanudin, *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Politik Muslim Dalam Sejarah Indonesia* (Jakarta: NouraBooks, 2012), 18–19.

Songo, dengan sangat cermat dan penuh kehati-hatian, meyakinkan masyarakat Jawa tentang keparipurnaan ajaran Islam, mendorong masyarakat Jawa untuk secara sadar menerjemahkan konsep kosmologi dan ketuhanan melalui ritual keberagamaan berdasarkan tuntutan Islam, setelah sebelumnya mempraktikkan cara beragama Hindu-Buddha. Pengalaman beragama masyarakat Jawa tersebut menjadi elemen penting bagi terbentuknya sikap terbuka, akomodatif dan adaptif terhadap perubahan, serta konsisten menghormati keragaman,[27] termasuk dalam perkara ritus-ritus kebudayaan dan keagamaan yang dipraktikkan oleh masyarakat Jawa.

Praktik dakwah Wali Songo memperlihatkan pentingnya mengakomodasi lokalitas dengan tetap menjaga substansi ajaran agama seperti keimanan, syariat, dan hakikat. Prinsip utama yang dipegang teguh adalah beradaptasi, mengikuti sambil memengaruhi, hingga lambat laun meyakinkan masyarakat untuk memeluk Islam.[28] Di tengah situasi politik, ekonomi, dan sosial budaya yang sering bergejolak, Islam sebagai agama dan budaya dengan mudah diterima di dalam kehidupan masyarakat yang sedang mencari pegangan hidup. Terlebih, metode yang digunakan oleh para penyebar Islam di masa awal selalu disesuaikan dengan kondisi sosial-budaya yang telah ada sebelumnya.[29]

Dalam konteks islamisasidi pulau Jawa, penguatan relasi antara agama dan budaya semakin diperkuat dengan tumbuhnya bahasa Melayu dan aksara Jawi, bentuk khazanah kebudayaan Nusantara yang tampil sebagai media komunikasi antarkomunitas agama, selain sebagai bentuk ekspresi Islam. Bahasa Melayu dan aksara Jawi mendorong munculnya kepustakaan Islam yang karena bantuan dan dukungan dari Wali Songo, khususnya sejak berdirinya

---

27 Amanah Nurish, Agama Jawa: Setengah Abad Pasca-Clifford Geertz (Yogyakarta: LKIS, 2019), 166.

28 Achmad Syahid, *Islam Nusantara: Relasi Agama-Budaya dan Tendensi Kuasa Ulama*, 1 ed. (Depok: Rajawali Pers, 2019), 101.

29 Uka Tjandrasasmita, *Sejarah Nasional Indonesia Jilid III: Jaman Pertumbuhan dan Perkembangan Kerajaan-kerajaan Islam di Indonesia*, 8 ed. (Jakarta: Balai Pustaka, 1993), 180.

kerajaan Demak yang menggantikan kerajaan Majapahit, turut memperkuat proses Islamisasidi Jawa.[30]

Kecenderungan dakwah Wali Songo yang adaptif dan toleran turut membentuk wajah Islam Indonesia yang ramah tanpa kekerasan. Ajaran-ajaran Wali Songo menjadi kekuatan moral masyarakat Islam di pulau Jawa yang secara perlahan menempa jati diri mereka sebagai Muslim yang berbudaya. Pengalaman IslamisasiWali Songo yang mendasarkan pada keselarasan antara agama dan budaya telah melahirkan satu ingatan kolektif bahwa sebagian mereka menjadi bagian dari sebagian yang lain, dan pada akhirnya meletakkan dasar kesatuan bagi bangsa Indonesia dewasa ini.

B. DISKURSUS WALI SONGO DALAM HISTORIOGRAFI TRADISIONAL

Merujuk sumber naskah kuno atau manuskrip (*manuscript*) yang tersebar pada historiografi tradisional, nama Wali Songo berbeda-beda. Wali Songo versi *Babad Tjerbon, Venhandelingen* (Vol.LIX, 1911) adalah Maulana Maghribi, Sunan Bonang, Sunan Giri, Sunan Gunung Jati, Sunan Kudus, Sunan Drajat, Syaikh Majagung, Syaikh Bentong, dan Syaikh Lemah Abang atau Siti Jenar.[31] Versi *Babad Tanah Jawi*, nama sembilan wali tersebut adalah Sunan Ampel, Sunan Bonang, Sunan Giri, Sunan Gunung Jati, Sunan Kalijaga, Sunan Drajat, Sunan Udung, Sunan Muria, dan Syaikh Maulana Maghribi.[32]

Keragaman tersebut sudah menjadi gejala umum dalam tradisi pernaskahan. Hal tersebut, misalnya, terlihat pada sebuah naskah surat Kiai Hasan Moalani, figur penting penyebar Islam di daerah Kuningan, Jawa Barat yang ditulis antara tahun 1853 M hingga 1854 M. Pada naskah tersebut tertera deskripsi sebagai berikut,

---

30 Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi terhadap Serat Wirid Hidayat Jati* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1983).

31 Rinkes, *Nine Saints of Java*, xxxii.

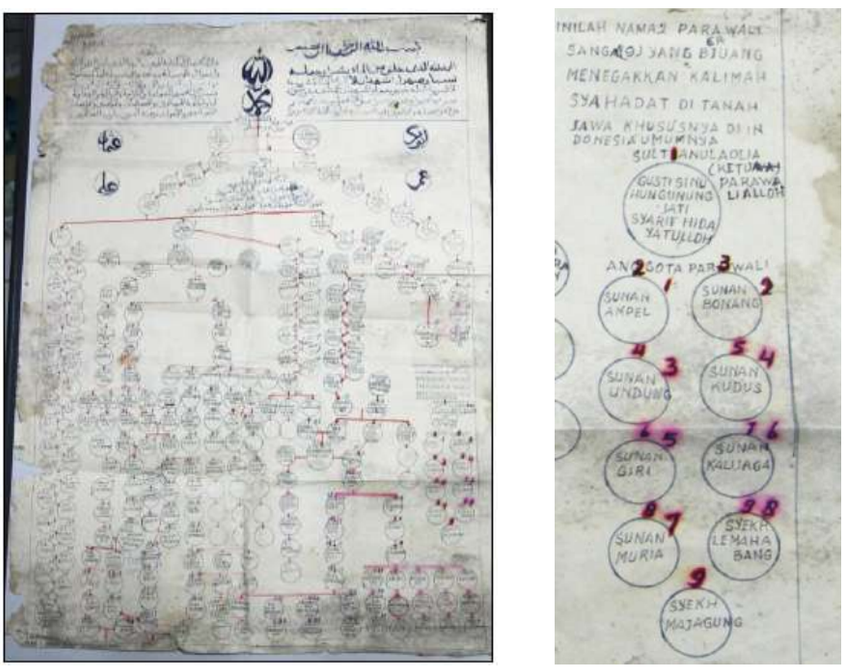
32 Sunyoto, *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, 85.

(75) al-nāsi. “Munabbihāt”.

Tinulis malem Arba‘ shahra Rabī‘ al-Awwāl taun Dal hijrata al-Nubūwah sallallāhu ‘alayhi wa sallam 1271 a-r-‘-gh.

Iki Namane Wali Sanga: (1) Suhunan Bonang; (2) Pangeran Giri Gaja; (3) Suhunan Kalijaga; (5) Shaykh Mawlana Maghrib; (5) Pengeran Majagung; (6) Shaykh Lemah Abang; (7) Shaykh Bentong; (8) Suhunan Maqdum; dan (9) Suhunan Gunung Jati.[33]

Nama-nama Wali Songo tersebut termaktub pula dalam silsilah Kiai Hasan Maolani yang tercatat sebagai keturunan ke-12 dari Sunan Gunung Jati.[34]



Gambar 7.1 Silsilah Kiai Hasan Maolani yang Menyebut Nama-Nama Wali Songo[35]

33 Muhammad Nida Fadlan, *Kajian Kiai Hasan Maolani, Lengkong: Sejarah dan Surat-suratnya dari Tanah Pengasingan*, 1 ed. (Jakarta: Perpusnas Press, 2019), 98.

34 Fadlan, *Kajian Kiai Hasan Maolani, Lengkong: Sejarah dan Surat-suratnya dari Tanah Pengasingan*, 13.

35 Fadlan, *Kajian Kiai Hasan Maolani, Lengkong: Sejarah dan Surat-suratnya dari*

Merujuk silsilah tersebut, Kiai Hasan Maolani mencantumkan Syekh Lemah Abang atau Syekh Siti Jenar sebagai bagian dari para wali Allah. Catatan ini serupa dengan apa yang termaktub dalam *Babad Cirebon*, yang menempatkan Syaikh Lemah Abang sebagai wali kedelapan dari sembilan wali. Ketegasan ini juga diambil oleh Uka Tjandrasasmitha, seorang arkeolog Islam Indonesia yang menempatkan Syekh Lemah Abang sebagai salah satu Wali Songo. Menurutnya, sembilan wali pelopor Islamisasidi Jawa adalah Sunan Ampel, Sunan Giri, Sunan Bonang, Sunan Gunung Jati, Sunan Muria, Sunan Kali Jaga, Sunan Drajat, Sunan Kudus dan Syekh Lemah Abang atau Syekh Siti Jenar.[36] Ketegasan serupa disampaikan Claude Guillot dan Henri Chambert-Loir. Menurut mereka, sembilan nama Wali Songo adalah Maulana Malik Ibrahim, Sunan Ampel, Sunan Giri, Sunan Bonang, Sunan Muria, Sunan Kudus, Sunan Kalijaga, Sunan Gunung Jati, dan Syaikh Siti Jenar.[37]

Dalam perkembangan sejarah Islam di Indonesia, nama Syaikh Siti Jenar menjadi basis perdebatan para akademisi dengan pangkal pertanyaan: apakah ia tokoh nyata yang hadir sebagai bagian sejarah, atau hanya tokoh imajiner yang direkayasa untuk kepentingan politik? Di sisi lain, pengenalan masyarakat Jawa terhadap Syaikh Siti Jenar sama baiknya dengan perkenalan mereka terhadap Wali Songo. Walaupun sebagian orang memandang Syaikh Siti Jenar bukan bagian dari Wali Songo atau setidaknya sebagai wali yang telah murtad dari kewaliannya, hal tersebut tidak menghilangkan

---

Tanah Pengasingan, 250.

36 Uka Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara*, 1 ed. (Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), 2009), 28.

37 Menurut Guillot dan Loir, daftar ini bersifat fleksibel dan tidak terbatas pada sembilan nama saja; kadang-kadang juga dicantumkan Sunan Majagung, Sunan Sendang Duwur, Sunan Ngudung, Sunan Panggung, Sunan Geseng, Sunan Drajat, dan Sunan Tembayat.Henri Chambert-Loir dan Claude Guillot, "Indonesia," dalam *Ziarah dan Wali di Dunia Islam* (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta bekerjasama dengan École française d'Extrême-Orient dan Forum Jakarta-Paris, 2007), 335.

kenyataan bahwa ajaran tawasuf, *manunggaling kawulo gusti,* tetap hadir dalam ingatan masyarakat Jawa.[38]

Selain menegaskan keragaman penulisan nama Wali Songo dalam naskah-naskah yang ditulis oleh ulama di masa lalu, beberapa contoh di atas juga menunjukkan bahwa mustahil mereduksi keanekaragaman nama orang yang dianggap sebagai wali menjadi daftar sembilan orang yang disepakati oleh semua naskah. Beberapa naskah bahkan menyebut nama Sunan Bayat sebagai salah satu dari Wali Songo.[39] Sunan Bayat diyakini sebagai nama tokoh agama lokal (wali lokal) yang menyebarkan agama Islam di daerah tertentu—sering disebut juga Wali Nawbah atau wali pengganti, murid-murid yang menjadi kader Wali Songo—seperti juga berlaku bagi Syekh Abdul Muhyi (Tasikmalaya), Sunan Geseng (Magelang), Sunan Tembayat (Klaten), Ki Ageng Gribig (Klaten), Sunan Panggung (Tegal), Sunan Prapen (Gresik), Mbah Bungkul (Surabaya), Pangeran Wijil (Kadilangu, Demak), Syekh Wasil (Kediri), Ki Ageng Pemanahan (Yogyakarta), Ki Gede Kenanga (Pengging, Boyolali) dan wali lokal lainnya yang banyak tersebar di berbagai kota di Indonesia.[40]

Terlepas dari ragam perbedaan nama Wali Songo yang terekam dalam naskah-naskah kuno Nusantara, satu hal yang seringkali menjadi pangkal perdebatan, dan menjadi diskursus yang tak berkesudahan, adalah tentang apakah Wali Songo merupakan sosok nyata, atau hanya mitos dan legenda yang diceritakan masyarakat secara turun-temurun? Jika Wali Songo adalah realitas sejarah, bagaimana membuktikannya? Pertanyaan ini telah menjadi pembahasan akademis dalam beberapa dekade. Berbagai riset dilakukan untuk mengurai fakta sejarah seputar Wali Songo.

---

38 Abdul Munir Mulkhan, *Ajaran dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar: Konflik Elite dan Lahirnya Mas Karebet* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2001), 1–2.

39 Merle Calvin Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c.1200*, 3rd Edition (Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2001), 10.

40 Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa*, 152.

Dua kutub pandangan terlihat, misalnya, dari argumen Cornelis Christiaan Berg (C.C. Berg), seorang Indolog Belanda, yang menegaskan tidak adanya dasar sejarah dari kisah tentang Wali Songo yang tumbuh dari keyakinan umum masyarakat. Berg, misalnya menulis,

Santri Giri, the chief wali or apostle of Islam, represents king of the demons of Middle-Javanese mythology, and that, from the point of view of typology, he has nothing to do with Snouck Hurgronje's merchants. Mythology, however, is an essential by-product of human language, and through language it is connected with human sense experience. Santri Giri is indeed an element of Javanese mythology, but at the same time the notion corresponds to a historical fact, and factually he must have been one of the Muslim coastal lords.[41]

Catatan dari Berg serupa dengan para sejarawan Barat yang menolak hikayat orang-orang suci tersebut karena terlalu banyak diwarnai oleh narasi yang mengandung hal-hal ajaib seperti kesaktian dan keramat para wali.[42] Terlalu besarnya porsi cerita kesaktian dan berbagai kisah keramat para wali dalam historiografi tradisional mendorong sebagian pihak, khususnya ilmuwan Barat, menganggap bahwa Wali Songo hanya legenda.

Hal ini memunculkan kutub lain yang menegaskan bahwa posisi Wali Songo sebagai realitas sejarah. Agus Sunyoto, misalnya, melalui karyanya *Atlas Wali Songo* (2017) berikhtiar memberikan penegasan ilmiah. Menurutnya,

> Mengingkari keberadaan Wali Songo dari ranah sejarah, tidak saja menolak kebenaran faktual tentang dakwah Islam Nusantara yang sampai saat ini masih dianut oleh sebagian besar masyarakat muslim di Nusantara, melainkan juga mengingkari perubahan sosiokultural-religius yang terjadi pada masa akhir Majapahit pada abad

41 C. C. Berg, "The Islamisation of Java," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 111, no. 4 (1955): 134.

42 H. J. De Graaf dan G. T. Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam Pertama di Jawa: Kajian Sejarah Politik Abad ke-15 dan ke-16* (Jakarta: Grafitipers, 1985), xvi.

ke-15 M yang melahirkan peradaban dan budaya baru yang disebut peradaban dan budaya Islam Nusantara.[43]

Diskursus tentang Wali Songo sangat lumrah terjadi, mengingat selama hidup dan aktif berdakwah, para wali tidak pernah meninggalkan warisan akademis. Kala itu, tradisi menulis belum umum dilakukan. Terlebih fokus para wali hanya menyebarkan ajaran-ajaran Islam kepada masyarakat Jawa, tanpa pernah menuliskannya dalam bentuk tulisan. Satu-satunya naskah berbahasa Jawa yang terhubung dengan Wali Songo adalah *Het Boek Van Bonang* (*Buku Sunan Bonang*). Naskah ini menjadi sumber kajian ilmuwan Belanda seperti B. J. O. Schrieke (1890- 1945) dan GWJ Drewes (1899-1992).

Naskah *Het Boek Van Bonang* ditemukan di pelabuhan Jawa Timur (Sedayu atau Tuban) oleh Damesius Van Blijemburg pada pelayaran Belanda ke Indonesia yang pertama sekitar tahun 1597. Manuskrip *Boek Van Bonang* oleh Damesius Van Blijemburg diperlihatkan kepada gurunya Bonaventura Vulcanius, yang di kemudian hari menjadi orang pertama yang mengoleksi naskah tersebut. Catatan lain menyebutkan bahwa naskah tersebut kemudian diterima oleh seorang ahli perpustakaan bernama Merula dari Van Dulmen, seorang pedagang asal Amsterdam.[44]

Menurut Drewes, naskah tersebut bukan karya Sunan Bonang. Tidak ada nama penulis di dalamnya dan hanya menampilkan nama orang yang bertutur dan memberi nasihat, yaitu Seh Bari. Hal ini yang menjadi dasar keyakinan Drewes sehingga ia memberi opsi judul yang lebih tepat untuk naskah tersebut, yaitu *The Admonitions of Seh Bari* (*Pitutur Seh Bari*). Drewes juga merujuk catatan perjalanan Alfonso Dalboquerque (*Commentaries of the Great Afonso Dalboquerque*) tentang peristiwa penyerangan Malaka

43 Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, 7 ed. (Tangerang Selatan: Pustaka IIMaN, 2017), vi.

44 Tjandrasasmita, *Sejarah Nasional Indonesia Jilid III: Jaman Pertumbuhan dan Perkembangan Kerajaan-kerajaan Islam di Indonesia*, 208.

oleh Sunan Bonang dan Sunan Giri sewaktu mereka masih belia. Dalam analisa Drewes, ada rentang masa sekitar 75 tahun antara kematian Sunan Bonang dengan munculya *Het Boek Van Bonang.*[45]

Pandangan Drewes berbeda dengan Schrieke yang menggunakan *Het Boek Van Bonang* untuk tesis doktoralnya pada 1916. Bagi Schrieke, naskah tersebut berasal dari Sunan Bonang dengan berdasar pada tiga alasan, yaitu (1) kesederhanaan naskah; (2) kesesuaian antara isi naskah dengan ajaran yang dianggap berasal dari Sunan Bonang dalam karya-karya berikutnya; dan; (3) berdasarkan nama pemberi nasehat, Seh Bari, guru Sunan Bonang yang berasal dari Persia.[46] Dengan alasan ini, Schrieke meyakini bahwa Sunan Bonang adalah penulis naskah yang merupakan ringkasan nasihat dari gurunya, Seh Bari. Drewes menolak argumen Schrieke dan berupaya membuktikan kekeliruan yang menganggap Seh Bari sebagai guru dari Sunan Bonang, justru sebaliknya, Sunan Bonang adalah pendahulu Seh Bari.[47] Pembahasan akademis perihal *Het Boek Van Bonang* dari Drewes dan Schrieke menjadi bukti nyata tentang sulitnya merekonstruksi sejarah Wali Songo dengan merujuk sumber primer dalam bentuk manuskrip. Selain *Het Boek Van Bonang* tidak ada lagi manuskrip yang berkaitan dengan Wali Songo pada rentang abad ke-16 M dan ke-17 M.

Perihal sumber primer Wali Songo, riset filologis-historis dari Ahmad Baso (2025) berupaya mengurai teks-teks naskah yang diriwayatkan oleh para Wali Songo kepada para muridnya.[48] Menurut Baso, ada dua jenis sumber primer historiografi Wali Songo, *pertama*, sumber primer langsung, yakni periwayatan secara turun-temurun (melalui transmisi guru ke murid, atau dari ayah ke anak, dalam satu teks). Kelompok sumber primer

---

45 G. W. J. Drewes, *The Admonitions of Seh Bari* (Springer Netherlands, 1969), 9, https://doi.org/10.1007/978-94-015-0899-5.

46 Bertram Johannes Otto Schrieke, *Het boek van Bonang* (Utrecht : P. den Boer, 1916).

47 Drewes, The Admonitions of Seh Bari, 10–11.

48 Baso, *Studi Filologi-Historis Sumber-sumber Primer Historiografi Wali Sanga, Buku I*, 126–29.

tersebut menghimpun teks-teks berdasar informasi *first-hand* (dari tangan pertama). Penulisan naskah-naskah tersebut dimulai tidak lama setelah berakhirnya masa generasi awal para wali, dengan bentuk redaksi, bahasa, dan isi yang masih sederhana, menyerupai laporan langsung seorang wartawan di lapangan. Penokohan dan karakterisasi tokoh-tokohnya masih bersifat alami, objektif, apa adanya, dan rasional, belum mengalami mistifikasi atau glorifikasi melalui bahasa-bahasa metaforis dan simbolik. Contoh sumber primer langsung ini antara lain meliputi himpunan naskah Banten–Cirebon yang memuat riwayat Maulana Hasanuddin dan saudara-saudaranya di Cirebon dari ayah mereka, Sunan Gunung Jati; himpunan naskah Demak yang berisi riwayat Sunan Kalijaga; serta himpunan naskah Gresik yang memuat riwayat Sunan Giri Dalem (Sunan Giri II) dari ayahnya, Sunan Giri I Prabu Satmata).[49]

Kedua, sumber primer tidak langsung, yaitu sumber-sumber primer yang diriwayatkan berdasarkan keterangan dari masa yang sezaman dengan kehidupan para wali dan murid-muridnya, namun disampaikan secara tidak langsung, diturunkan dari satu generasi ke generasi berikutnya melalui beberapa jalur transmisi, antara lain melalui: (1) jejaring tekstual kutipan, seperti naskah *Babad Lombok*, *Babad Sasak Bali-Lombok*, *Hikayat Banjar,* dan *Babad Cerbon;* (2) penulisan ulang dalam redaksi baru, seperti naskah *Serat Babad Demak* dan *Serat Babad Gresik*; (3) penerjemahan atas sumber-sumber primer langsung (seperti naskah *Hikayat Hasanuddin*); serta (4) penulisan tafsiran historis atas sumber-sumber primer langsung (seperti naskah *Merapi-Merbabu* dan lontar beraksara Bali, *Raden Patah*).[50]

Pada kisaran abad ke-18 M, informasi terkait Wali Songo diurai dalam beberapa karya historiografi tradisional seperti *Babad Tanah*

---

49 Ahmad Baso, "Belajar dari Tradisi Para Sayid-Wali Songo di Nusantara," *Besari: Journal of Social and Cultural Studies* 1, no. 1 (2023): 7–17, https://doi.org/10.71155/besari.v1i1.16.

50 Ahmad Baso, *Wali Songo: Khittah Kebangkitan Bangsa* (Jakarta: Pustaka Afid, 2023), 14–16.

Jawi (1722, 1788). Beberapa cerita tentang Wali Songo dalam *Babad Tanah Jawi*, misalnya, mengurai pengalaman Sunan Kalijaga yang terbimbing ke jalan yang benar. Kalijaga disebutkan sebagai anak laki-laki Tumenggung Wilatikta yang mengabdi kepada Majapahit, yang afiliasi keagamaannya tidak ditegaskan. Pemuda tersebut bernama Said. Setelah kalah main judi, Said menjadi perampok jalanan di pesisir utara. Pada suatu hari, Sunan Bonang melewati daerah itu dan didekati oleh Said, tetapi Sunan Bonang berkata kepadanya bahwa akan jauh lebih menguntungkan apabila ia merampok seseorang yang akan melewati daerah itu kemudian, yang berpakaian serba biru dan memakai sekuntum bunga sepatu berwarna merah di belakang telinganya. Said pun menuruti nasihat itu, dan tiga hari kemudian muncullah orang yang dikatakan oleh Sunan Bonang. Tentu saja, orang itu tak lain adalah Sunan Bonang sendiri yang sedang menyamar. Ketika Said menyerangnya, Sunan Bonang mengubah dirinya menjadi empat orang. Said begitu terguncang karena pengalamannya itu, sehingga dia meninggalkan jalan sesat yang telah ditempuhnya selama ini dan kemudian hidup sebagai seorang pertapa. Dia memakai nama Kalijaga, menjadi wali, dan menikah dengan saudara perempuan Sunan Gunung Jati.[51]

Babad tanah Jawi juga menceritakan perihal Raja Brawijaya yang hendak memusnahkan Sunan Giri. Kewibawaan dan kekuasaan Sunan Giri kala itu dianggap mengancam Majapahit, dan karenanya Raja Brawijaya mengutus Gajah Mada yang membawa ribuan prajurit, hendak merusak Giri. Sampai di Giri, Sunan Giri sedang menulis. Begitu melihat ada rombongan musuh yang akan merusak, kalam (pena) yang dipakai menulis dibuang dan ia berdoa memohon pertolongan kepada Allah SWT. Kalam yang sedang dipakai sunan mendadak berubah menjadi keris. Keris itu bergerak sendiri, menusuk para prajurit Majapahit dan sebagian besarnya tewas. Prajurit yang masih hidup kembali ke Majapahit.

51 Wim Remmelink, *Babad Tanah Jawi, The Chronicle of Java: The Revised Prose Version of C.F. Winter Sr* (Leiden: Leiden University Press, 2022), 10.

Setelah huru hara itu selesai, keris yang berlumuran darah tersebut kembali ke hadapan Sunan Giri. Kepada pengikutnya Sunan Giri memberitahu bahwa keris itu diberi nama *Kalam Munyeng.*[52]

Pada bagian lain diceritakan tentang perlunya simbol-simbol yang menunjukkan otoritas, kekuasaan, dan juga aspirasi serta sifat-sifat yang dianggap penting bagi raja atau sultan di Jawa agar mereka memiliki kekuatan magis. Raden Patah, misalnya, berupaya menolak bala dengan cara membiarkan Sunan Giri menduduki kedaton Demak selama 40 hari. Setelah selesai proses *perlungguhan,* baru kedaton diberikan kepada Raden Patah, sampai akhirnya ia dinobatkan sebagai Sultan Demak I dengan gelar *Senopati Jimbun Ngabdul Rahman Panembahan Palembang Sayidin Panatagama.*[53] Dijelaskan pula soal benda yang akan menjadi perlambang raja-raja Jawa. Pada suatu hari, para wali sedang berzikir di masjid Demak. Tiba-tiba dari atas jatuh sebuah bungkusan yang berisi *pasujudan* dan selendang Rasullullah. Kedua benda tersebut oleh Sunan Kalijaga disebut baju Antakusuma yang bergelar Ki Gundil. Baju inilah yang menjadi perlambang pakaian resmi raja-raja di Jawa yang mulai dikenakan sejak masa Senapati ing Alaga di Mataram.[54]

Ragam cerita yang tertuang dalam *Babad Tanah Jawi* tersebut menjelaskan bagaimana penggambaran Islamisasioleh Wali Songo di masa awal masih diwarnai unsur mitologi. Sosok wali seringkali digambarkan memiliki kekuatan supernatural, dan karena kesaktiannya dipercaya untuk memimpin raja-raja Jawa.[55] Hal ini harus dipahami, seperti dikatakan para ahli sejarah, bukan sebagai bentuk rekonstruksi sejarah berlangsungnya proses Islamisasidi Jawa, melainkan sebagai ungkapan masyarakat lokal di Jawa

52 Remmelink, *Babad Tanah Jawi, The Chronicle of Java: The Revised Prose Version of C.F. Winter Sr*, 16.

53 Remmelink, *Babad Tanah Jawi, The Chronicle of Java: The Revised Prose Version of C.F. Winter Sr*, 18.

54 Tjandrasasmita, *Sejarah Nasional Indonesia Jilid III: Jaman Pertumbuhan dan Perkembangan Kerajaan-kerajaan Islam di Indonesia*, 305.

55 Ermita Soenarto, "From Saints to Superheroes: The Wali Songo Myth in Contemporary Indonesia's Popular Genres," *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 78 (2005).

tentang penerimaan mereka terhadap dakwah Islam Wali Songo. Mereka percaya peradaban Islam-Jawa yang dikembangkan oleh Wali Songo merupakan kelanjutan dan pembaruan peradaban Hindu-Jawa kuno.[56]

Ragam ungkapan mitologis dan cerita-cerita kesaktian para penyebar Islam di pulau Jawa pada abad ke-15 M dan ke-16 M digunakan sebagai bentuk penjelasan berlangsungnya perubahan keagamaan masyarakat yang kala itu berpusat di kerajaan. Pada sistem kerajaan, raja atau penguasa digambarkan sebagai wujud ekstensi kekuasaan yang sepenuhnya menentukan kehidupan rakyat, termasuk dalam aspek beragama. Dengan demikian, pola penggambaran Islamisasioleh Wali Songo dalam *Babad Tanah Jawi* merupakan bentuk kontekstualisasi Islam dalam sistem budaya masyarakat Jawa yang berbasis kerajaan. Fakta bahwa penganjur Islam bukan pedagang atau orang biasa melainkan orang ningrat berkedudukan tinggi di masyarakat, turut memudahkan rakyat awam mengambil keputusan untuk menganut agama Islam. Kecenderungan ini pula yang mewarnai narasi Islamisasioleh Wali Songo dalam historiografi tradisional pada abad-abad berikutnya, seperti tercermin dalam *Serat Kanda, Babad Cirebon*, *Sejarah Banten*, *Babad Majapahit,* atau *Babad Jaka Tingkir.*

Pada *Babad Cirebon* tercatat perihal perkawinan antara Sunan Gunung Jati dengan Putri Kawung Anten yang memiliki motif keagamaan sekaligus ekonomi. Naskah menegaskan bahwa di Gunung Jati (± 5 km sebelah utara kota Cirebon) telah tumbuh lembaga pendidikan Islam yang dipimpin Syaikh Datu Kahfi dan terletak tidak jauh dari Desa Pasambangan. *Babad Cirebon* juga mengurai aktivitas Cakrabhumi yang bergelar Cakrabhuwana, ketika melakukan perjalanan ibadah haji ke Mekah bersama adiknya, Rara Santang. Disebutkan bahwa Rara Santang dinikahi Sultan Mesir dan memiliki putra bernama Syekh Syarif (Syarif

56 De Graaf dan Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam Pertama di Jawa Peralihan dari Majapahit ke Mataram*.

Hidayatullah) yang kelak memimpin kesultanan Cirebon. Pada sekitar 1479 M, Cakrabhumi membuat pusat pemerintahan di Lemah Wungkuk. Ia membangun istana Pakungwati yang kelak menjadi tempat tinggal tetap raja-raja Cirebon.[57]

Selain *Babad Cirebon*, proses Islamisasioleh Wali Songo juga tercatat dalam *Sejarah Banten*. Dalam naskah berbahasa Jawa tersebut dikisahkan asal-usul Sunan Giri. Diceritakan bahwa ada seorang tokoh suci berkebangsaan asing bernama Molana Usalam yang datang ke Balambangan, wilayah di ujung timur Jawa yang hingga akhir abad ke-18 belum menganut agama Islam. Penguasa Balambangan memiliki seorang putri yang menderita penyakit tak tersembuhkan, tetapi putri itu akhirnya sembuh setelah Molana Usalam memberinya buah pinang untuk dikunyah. Sebagai ungkapan syukur, sang putri kemudian dinikahkan dengan Molana Usalam. Namun, ketika Molana meminta penguasa Balambangan memeluk Islam, permintaan itu ditolak. Karena itu, Molana Usalam meninggalkan Balambangan, termasuk istrinya yang saat itu sedang mengandung. Ketika putri tersebut melahirkan bayi laki-laki, bayi itu dimasukkan ke dalam sebuah peti dan dihanyutkan ke laut. Peti itu kemudian terdampar di pantai Gresik. Di tempat itulah sang bayi tumbuh menjadi seorang Muslim yang saleh dan kelak dikenal sebagai Sunan Giri.[58]

Karya historiografi tradisional lainnya, *Serat Kanda*, juga mengisahkan tentang Ampel Denta sebagai satu-satunya pusat penyebaran Islam di pulau Jawa. Di wilayah tersebut muncul Sunan Ngampel yang bukan saja pemimpin besar kegiatan dakwah, tapi juga tokoh inti dalam ikatan kekeluargaan antara wali yang menyebarkan Islam di Jawa. Ia mengutus calon penguasa Islam di Jawa ke tempat di mana kelak karatonnya akan berdiri. *Serat Kanda* juga mengisahkan bagaimana Campa turut terkait dengan Islamisasi. Campa merupakan daerah asal Raden Rahmat, anak

57 D. A. Rinkes dan J. L. A. Brandes, *Babad Tjerbon: Uitvoerige Inhoudsopagave en Notes* (Batavia: Albrecht & Co., 1911), 93.

58 Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c.1200*, 10.

seorang putri Campa dengan seorang Arab. Ia datang ke Majapahit untuk menemui bibinya, yang ternyata telah menikah dengan Raja Majapahit. Ia kemudian dikenal sebagai Sunan Ampel.[59]

Lebih jauh, tergambar pula dalam *Serat Kanda*, para wali atau utusan Islam di Jawa adalah ulama setempat yang bertindak sebagai khalifah atau penghulu di berbagai kelompok masyarakat Islam di sepanjang pantai utara Pulau Jawa. Kecuali tokoh Sunan Ngampel, pada masa awal agama Islam mereka semua adalah orang-orang penting di tempatnya. Mereka bekerja sama, selain pada pembangunan masjid suci di Demak, juga penggulingan karaton Majapahit, dan kesepakatan mengutuk dewan yang menganut doktrin heterodoks mistik dari Syaikh Siti Jenar serta menghukum mati pengusungnya.[60]

Penggambaran tentang Wali Songo dalam karya-karya historiografi tradisional menjadi bentuk ikhtiar para pujangga Jawa di masa lalu untuk menokohkan figur-figur suci dengan berbagai kelebihannya, dan menghadirkan figur-figur tersebut dalam alam pikiran dan alam perasaan masyarakat Jawa. Dengan mengurai kisah-kisah tentang para wali dalam babad, serat, kidung, atau karya historiografi tradisional lainnya, para pujangga Jawa di masa lalu berupaya menegaskan posisi penting Wali Songo dalam pembentukan Islam Jawa yang bertahan hingga abad-abad berikutnya.

C. WALI SONGO SEBAGAI REALITAS SEJARAH

Karya-karya historiografi tradisional tentang Wali Songo seringkali dibumbui dengan unsur-unsur mitologi yang sulit diterima secara ilmiah, dan pada akhirnya memantik perdebatan serta menghadirkan diskursus tak berkesudahan. Hal ini memperlihatkan keterbatasan sumber primer menjadi hambatan

59 Pierre-Yves Manguin dan Robert Nicholl, "The Introduction of Islam Into Campa," *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 58 (1985).

60 J. J. Ras, "Tradisi Jawa Mengenai Masuknya Islam di Indonesia," dalam *Beberapa Kajian Indonesia dan Islam*, ed. oleh WAL Stokhof dan NJG Kaptein (Jakarta: INIS, 1999), 126–28.

utama dalam merekonstruksi sejarah Wali Songo. Namun, terlepas dari minimnya sumber primer, upaya menegaskan keberadaan Wali Songo sebagai sebuah realitas sejarah tetap dapat dilakukan.

Salah satu argumentasi yang kuat untuk menegaskan keberadaan Wali Songo adalah dengan melihat berbagai peninggalan kebudayaan material (*material culture*) dalam bentuk benda-benda fisik dan arsitektur bangunan seperti makam, masjid, bangunan kraton, serta kebudayaan non-material (*non-material culture*) yang terepresentasikan melalui lagu dan syair selawat hasil kreasi dan hasil cipta rasa Wali Songo. Khazanah warisan budaya tersebut masih terjaga dan terpelihara dengan baik hingga saat ini.

Terkait makam, keberadaan makam para wali tersebar, baik di Jawa Timur (Sunan Gresik, Sunan Ampel, Sunan Bonang, Sunan Drajat, Sunan Giri), Jawa Tengah (Sunan Kalijaga, Sunan Kudus, Sunan Muria), maupun Jawa Barat (Sunan Gunung Djati). Makam Wali Songo masih kokoh berdiri, diziarahi oleh umat Muslim dari berbagai wilayah pada waktu-waktu tertentu yang dianggap memiliki makna penting dalam kehidupan seperti saat menjelang dan sesudah bulan Ramadan, hari raya ldulfitri, bulan Maulid, dan bulan Muharam. Beberapa di antaranya berlokasi di atas bukit-bukit seperti tempat pemakaman Sunan Gunung Jati yang berlokasi Desa Astana, Gunung Jati, Cirebon, Sunan Giri di Dusun Giri Gajah, Desa Giri, Kebomas, Gresik, serta Sunan Muria di Jalan Terminal Wisata, Colo, Dawe, Kudus.[61]

Akulturasi beragam kebudayaan, baik lokal maupun asing, menjadi karakteristik makam Wali Songo. Makam Sunan Gresik yang berada di dalam kompleks makam Pusponegoro, di desa Gapura, Sukalila, Gresik, misalnya, terletak di sebuah bangunan cungkup yang berjajar arah barat-timur, beserta dua makam lain milik sang istri, Siti Fatimah, dan anaknya, Moqfaroh. Semuanya

61 Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara*, 211; Ambary, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, 99–100.

memiliki bentuk jirat dan nisan serupa berbahan marmer yang berasal dari Cambay.[62]

Akulturasi budaya juga terlihat di makam Sunan Ampel yang terletak di dalam kompleks Masjid Jami Ampel di Surabaya. Makamnya diberi pagar teralis dari besi setinggi 110 cm. Di arah kaki (bagian selatan) ada pintu yang dapat dibuka dan ditutup yang dilengkapi dengan kunci gembok. Jiratnya dibuat bersusun 4 tingkat dan nisan bagian atas berbentuk seperti daun teratai. Pada sisi jirat bagian selatan dituliskan keterangan tentang diri Sunan Ampel dalam aksara latin. Di depan kompleks makam ada pintu gerbang besar bergaya Eropa.[63] Pengaruh Eropa juga terlihat pada dinding kamar makam Sunan Gunung Jati yang dipasangi keramik berhias dan berbagai porselen Eropa dan Cina.[64]

Gambaran akulturasi dalam arsitektur juga terlihat pada makam Sunan Bonang di Tuban. Kompleks makam dikelilingi oleh tembok keliling dengan 4 pintu gapura. Makam Sunan Bonang dilindungi oleh sebuah cungkup dengan atap bentuk joglo bersusun 2 tingkat dengan tiang yang berbahan kayu jati. Nisan bagian atas dihias dengan pahatan matahari dengan corak Majapahit dan bagian bawah dipahat dengan hiasan tumpal.[65] Hal yang sama juga tampak pada makam Sunan Giri di desa Giri Gajah, Kebomas. Bangunan makamnya berbentuk joglo. Cungkup kecil yang melindungi makam Sunan Giri dipenuhi dengan ukiran ragam hias suluran, daun, dan bunga. Di ambang pintunya ada pahatan kala makara dan naga.[66]

Begitu juga dengan makam Sunan Drajat di Paciran, Lamongan. Kompleks makam dikelilingi pagar tralis yang mempunyai empat

---

62 Hasan Muarif Ambary, *Makam-Makam Kesultanan Dan Para Wali Penyebar Islam di Pulau Jawa: Aspek-Aspek Arkeologi NoIndonesia, No.12*, Laporan (Jakarta: Tidak Diketahui, 1991), 7; Machi Suhadi dan Halina Hambali, *Makam-makam Wali Sanga di Jawa* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1995), 37–39.

63 Suhadi dan Hambali, *Makam-makam Wali Sanga di Jawa*, 45–49.

64 Suhadi dan Hambali, *Makam-makam Wali Sanga di Jawa*, 85–86.

65 Suhadi dan Hambali, *Makam-makam Wali Sanga di Jawa*, 48–49.

66 Suhadi dan Hambali, *Makam-makam Wali Sanga di Jawa*, 54.

gapura dan pintu pada empat penjuru mata angin. Di tengah kompleks ada cungkup makam dan di dalam cungkup ini ada kamar atau bilik makam Sunan Drajat beserta isterinya, R.A. Condrosekar. Dekorasi kamar dan dindingnya merupakan hasil seni ukir Jepara.[67]

Ukiran khas Jepara juga terlihat pada daun pintu kamar makam Sunan Muria di puncak Gunung Muria,[68] serta makam sunan Kalijaga di desa Kadilangu. Kompleks makam dikelilingi tembok dengan gapura berpintu, dikenal dengan paduraksa, yang merupakan bagian dari arsitektur khas Hindu-Buddha.[69] Hal ini mirip dengan bangunan makam Sunan Kudus di desa Kauman Menara, Kudus. Kompleks makamnya diberi tembok keliling serta pintu-pintu gapura di empat sisinya. Cungkup makam Sunan Kudus beratap tunggal bentuk limasan.[70]

Uraian tentang makam-makam Wali Songo tersebut menandai keberadaan sembilan wali yang hingga kini diyakini oleh mayoritas masyarakat Muslim Indonesia, khususnya yang berada di Pulau Jawa. Makam-makam Wali Songo juga mencerminkan sisi kosmopolit masyarakat Jawa yang berhasil memberikan corak dominan pada ragam kebudayaan material (*material culture*) yang bernafaskan keislaman. Hal ini memperkuat simbiosis antara ajaran Islam di satu sisi dengan tradisi lokal serta unsur-unsur asing di sisi lain.

Selain makam, rumah ibadah (masjid, musala) di beberapa daerah juga diyakini menjadi bukti nyata keberadaan Wali Songo. Pola arsitektur masjid yang dibangun Wali Songo memiliki corak khas, misalnya berbentuk kuil-kuil Hindu Asia selatan yang saat itu hanya ada di Indonesia dan tidak dikenal di kawasan dunia Muslim lainnya. Pembuatan masjid dengan gaya bangunan dan ukiran yang menunjukkan kelanjutan tradisi sebelum Islam, khususnya unsur-unsur bangunan candi, bertujuan untuk lebih menarik perhatian

67 Suhadi dan Hambali, *Makam-makam Wali Sanga di Jawa*, 60.
68 Suhadi dan Hambali, *Makam-makam Wali Sanga di Jawa*, 79.
69 Suhadi dan Hambali, *Makam-makam Wali Sanga di Jawa*, 68–69.
70 Suhadi dan Hambali, *Makam-makam Wali Sanga di Jawa*, 74.

masyarakat yang belum memeluk Islam atau yang baru menjadi mualaf agar mereka senang mengunjungi masjid.[71]

Kekhasan pola arsitektur masjid hasil kreasi Wali Songo terlihat pada Masjid Sunan Ampel di Surabaya. Masjid yang diyakini sebagai peninggalan Sunan Ampel ini didirikan pada tahun 1421 M oleh Sunan Ampel bersama dengan sahabat-sahabat karibnya, Mbah Sholeh dan Mbah Sonhaji, serta para santrinya. Bangunan masjid memiliki enam belas tiang saka berornamen kalimat syahadat yang berukuran tujuh belas meter. Dari segi arsitektur, penggabungan unsur Hindu-Jawa dan Islam terlihat pada mimbar masjid yang dihiasi motif garuda; plengkung mimbar dihiasi medalion dan daun-daunan serta matahari Majapahit,[72] lima gapura paduraksa, serta atap masjid yang berbentuk tajug, atap limas bersusun tiga yang merupakan adaptasi dari arsitektur Majapahit. Atap tajuk yang berjumlah tiga melambangkan bagaimana manusia hidup di dunia ini tidak bisa dilepaskan dari tanah, udara, dan air. Sedangkan lima buah gapura sering kali dimaknai oleh masyarakat sebagai simbol lima rukun Islam. Beberapa sumber mengaitkannya dengan ajaran dakwah *moh limo*. Kata *moh* (atau *emoh*) berarti tidak mau, menolak, atau pantang, sedangkan *limo* berarti lima, yakni: *main* (berjudi), *maling* (mencuri), *madat* (mencandu), *minum* (mabuk), dan *madon* (berzina)..[73]

Peninggalan lain yang diyakini sebagai kreasi Wali Songo adalah Masjid Menara Kudus di Kudus. Sesuai inskripsi, masjid ini didirikan oleh Sunan Kudus (Jakfar Shadiq) pada tahun 1549 M. Masjid yang dibangun dari bata merah dan berhias mangkok atau piring keramik kuno dari dinasti Tiongkok ini memiliki inskripsi berbahasa Arab di atas mihrab; relung dinding masjid yang menunjukkan arah kiblat. Di kompleks masjid, terdapat menara dari susunan batu bata merah

71 Tjandrasasmita, *Sejarah Nasional Indonesia Jilid III: Jaman Pertumbuhan dan Perkembangan Kerajaan-kerajaan Islam di Indonesia*, 287.

72 Suhadi dan Hambali, *Makam-makam Wali Sanga di Jawa*, 46.

73 Ambrosius Harto Manumoyoso dan Caecilia Mediana, "Menempel 'Panca-Sila' Sunan Ampel," dalam *Kompas*, Maret 2025, https://www.kompas.id/artikel/menempel-panca-sila-sunan-ampel.

setinggi 18 meter. Di bagian atas menara yang menyerupai candi ini terdapat kentongan dan beduk.[74]

Masjid Agung Demak di Demak dan Masjid Agung Sang Cipta Rasa di Cirebon menjadi contoh lain peninggalan Wali Songo yang bangunannya masih berdiri tegak hingga saat ini. Masjid Agung Demak dibangun pada tahun 1466 M atas petunjuk Wali Songo yang pengerjaannya dilakukan oleh tukang-tukang yang berasal dari Majapahit.[75] Penanda tahun awal pembangunan ini terukir di Pintu Bledeg berwarna merah berbentuk mahkota dengan gambar dua kepala naga, hewan yang kerap muncul dalam cerita Hindu-Jawa dan Tionghoa.[76] Sunan Kalijaga diyakini berperan sebagai arsitek masjid, membetulkan kedudukan *mihrab* arah kiblat, serta membuat sebuah *sakaguru* (tiang utama) yang dibuat dari tatal—pecahan-pecahan kayu kecil-kecil yang disatukan sehingga kuat untuk menjadi salah satu tiang utama masjid—dengan julukan *Sakatatal.* Salah satu tatal berasal dari keraton Majapahit.[77]

Sakaguru yang dibuat Sunan Kalijaga merupakan sakaguru timur-laut, sedangkan Sunan Bonang membuat *sakaguru* barat–laut, Sunan Gunung Jati membuat *sakaguru* barat-daya, dan Sunan Ampel membuat *sakaguru* tenggara. Sakatatal melambangkan kesatuan dan samangat gotong royong yang selain dipengaruhi ayat Al-Quran dan hadis juga telah menjadi karakteristik dasar masyakat Indonesia.[78]

---

74 dkk Manumoyoso Ambrosius Harto, "Sunan Kudus, Menyiarkan Islam dengan Budaya," dalam *Kompas*, Maret 2025, https://www.kompas.id/artikel/sunan-kudus-menyiarkan-islam-dengan-budaya.

75 Uka Tjandrasasmita, *Pertumbuhan dan Perkembangan Kota-kota Muslim di Indonesia dari Abad XIII sampai XVIII Masehi*, 1 ed. (Kudus: Menara Kudus, 2000), 164.

76 dkk Manumoyoso Ambrosius Harto, "Jalan Dakwah Progresif Sunan Kalijaga," dalam *Kompas*, Maret 2025, https://www.kompas.id/artikel/jalan-dakwah-progresif-sunan-kalijaga-5.

77 Ambary, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, 99; Tjandrasasmita, *Pertumbuhan dan Perkembangan Kota-kota Muslim di Indonesia dari Abad XIII sampai XVIII Masehi*, 165.

78 Tjandrasasmita, *Sejarah Nasional Indonesia Jilid III: Jaman Pertumbuhan dan Perkembangan Kerajaan-kerajaan Islam di Indonesia*, 286.

Berkaitan dengan *sakaguru* (tiang utama) Masjid Agung Demak, *Babad Tanah Jawi* menceritakan bahwa ketika tiba di tahap akhir membangun *sakaguru*, ada satu soko guru yang ditugaskan ke Kalijaga belum siap, karena Sunan Kalijaga sedang berada di Pamantingan. Ketika Sunan Kalijaga sampai ke Demak, masjid sudah akan didirikan, tetapi satu *sakaguru* belum dibuat. Sunan Kalijaga Bergegas mengumpulkan serpihan kayu-kayu sisa *sakaguru* yang sudah jadi, lalu mengikatnya menjadi satu, dan terbentuklah *sakaguru* yang siap didirikan. Pagi harinya, tanggal 1 bulan *Dulkangidah* (Zulkaidah) tahun 1420 H, masjid dipercaya berdiri kokoh menghadap Ka'bah di Mekah.[79] Untuk desain atap, penutup Masjid Sunan Agung Demak berupa tiga tingkatan. Dua atap terbawah berbentuk prisma, lalu ditutup dengan atap berbentuk limas. Sekilas mirip dengan atap meru pada bangunan-bangunan tradisional Bali.[80]

Seperti juga Masjid Demak, Masjid Agung Sang Cipta Rasa di Cirebon diyakini sebagai hasil kreasi Wali Songo dengan Sunan Kalijaga sebagai pimpinan pembangunan sekaligus arsitek yang turut membuat sakatatal. Menurut Tjarita Purwaka Tjaruban Nagari karya Pangeran Arya Cirebon (1720 M), masjid berdiri sekitar tahun 1480 M. Pembangunan masjid dilakukan oleh sekitar 500 orang dari Cirebon dan Demak yang dikepalai oleh Raden Sepat dari Demak.[81] Estetika lokal Hindu atau Tionghoa sangat terlihat dalam banyak elemen bangunan masjid. Atapnya berbentuk limas, bertingkat tiga, mirip dengan desain atap Wantilan, balai tradisional Bali. Di ruang utama, ukiran bunga teratai terpatri di mihrab, sebuah bagian setengah lingkaran tempat mimbar masjid biasa ditempatkan.[82]

---

79 Remmelink, *Babad Tanah Jawi, The Chronicle of Java: The Revised Prose Version of C.F. Winter Sr*, 18.

80 Manumoyoso, "Jalan Dakwah Progresif Sunan Kalijaga."

81 Atja, *Tjarita Purwaka Tjaruban Nagari (Sedjarah Muladjadi Tjirebon)* (Jakarta: Ikatan Karyawan Museum, 1972).

82 Raynard Kristian Bonanio Pardede dan Caecilia Mediana, "Sunan Gunung Jati, Berdakwah dengan Kerendahan Hati," dalam *Kompas*, Maret 2025,

Masjid lain yang juga menjadi peninggalan Wali Songo adalah Masjid Menara Kudus (Masjid Al-Quds) yang didirikan pada sekitar 1549 M. Dari segi arsitektur, masjid ini dibangun mengikuti gaya arsitektur Jawa (Hindu-Buddha), tidak seperti masjid di Arab dan Parsi, terlihat pada menara masjid yang mirip dengan bentuk candi, serta bentuk masjid yang bertingkat tiga, melambangkan perpaduan syariat, tarekat, dan hakekat. Di lingkungan masjid terdapat gapura atau pintu masuk menuju masjid, yang melambangkan bahwa siapa saja yang melewati gapura tersebut akan diampuni dosa-dosanya.[83]

Karakteristik Wali Songo sangat terlihat pada beberapa bagian bangunan masjid yang menunjukkan penerapan ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis, seperti terlihat dalam perlambangan pintu-pintu masjid yang dibuat rendah dengan maksud agar memasuki masjid dengan takzim. Pola serupa dimiliki oleh Masjid Pesucinan di Manyar, Gresik yang merupakan peninggalan Maulana Malik Ibrahim (Sunan Gresik). Memiliki desain yang memadukan unsur Hindu dan Buddha, masjid yang didirikan pada sekitar tahun 1389 M ini menjadi cerminan toleransi dan upaya Sunan Gresik untuk beradaptasi, sekaligus menghargai masyarakat setempat.[84] Di bagian depan sebelum masuk ke area masjid terdapat gerbang berbentuk melengkung. Pada bagian atasnya, ada kaligrafi berwarna emas dengan tulisan Masjid Syekh Maulana Malik Ibrahim. Lantai masjid menggunakan keramik, sedangkan bagian atap menggunakan genteng. Salah satu ornamen masjid adalah menur atau bagian pucuk atap yang terbuat dari tanah liat. Pada bagian ujungnya terdapat ornamen ukiran.[85]

Selain sebagai pendakwah, beberapa Wali Songo dikenal sebagai pendiri kerajaan. Setelah wafat, jejak bangunan keraton

---

https://www.kompas.id/artikel/dakwah-rendah-hati-sunan-gunung-jati.

83 Afif Rifai, "Pendekatan Kultural dalam Dakwah 'Walisongo,'" *Jurnal Al-Jamiah* 54 (1994): 118–25.

84 Masykur Arif, *Wali Sanga: Menguak Tabir Kisah hingga Fakta Sejarah* (Yogyakarta: Laksana, 2016), 61.

85 Caecilia Mediana, Ambrosius Harto Manumoyoso, dan Raynard Kristian Bonanio Pardede, "Sunan Gresik, Saudagar Penyebar Islam di Tanah Jawa," dalam *Kompas*, Maret 2025.

atau kerajaan yang dipimpin oleh Wali Songo masih berdiri, seperti bangunan Keraton Kasepuhan, Cirebon, yang dikenal juga dengan nama Keraton Pakungwati yang diambil dari nama Ratu Ayu Pakungwati, putri Pangeran Cakrabuana. Keraton ini dibangun pada abad ke-15 M dan menjadi keraton tertua di Cirebon. Ketika Sunan Gunung Jati memimpin kesultanan Cirebon sekitar tahun 1483 M, Keraton Kasepuhan difungsikan tidak hanya untuk urusan pemerintahan, tetapi juga sebagai pusat kebudayaan dan media dakwah Islam kepada masyarakat.[86]

Selain keraton Kasepuhan, Cirebon, peninggalan Wali Songo lainnya adalah situs Giri Kedaton yang berlokasi di Sidomukti, Kebomas, Gresik. Berada di atas bukit, bangunan kedaton yang dibangun sekitar akhir abad ke-15 M ini difungsikan sebagai pusat politik kerajaan, tempat dilakukannya berbagai aktivitas kerajaan, termasuk suksesi pemerintahan. Di lokasi itu juga Sunan Giri mendirikan lembaga pendidikan Islam, beberapa akademisi mendefinisikannya sebagai pesantren,[87] yang sejauh ini telah berhasil melahirkan para ulama penyebar Islam di Nusantara. Setelah wafat, Sunan Giri dimakamkan di lingkungan kedaton, bersama sang putra, Raden Supeno.[88]

Bukti keberadaan Wali Songo tampak juga dalam persebaran lagu dan syair selawat yang masih digaungkan oleh masyarakat di pulau Jawa, seperti lagu *Durma* dan syair *Tombo Ati* yang diajarkan oleh Sunan Bonang, lagu *Dhandanggula* dan *Lir Ilir* karya Sunan Kalijaga, wasiat *Aku Titip Tajug lan Fakir Miskin* karya Sunan Gunung Jati, gubahan *Asmaradhana*, *Pucung*, dan tembang dolanan anak-anak (*Jamuran, Jelungan*) dari Sunan Giri, *Catur Piwulang* karya

86 Zulham Farobi, *Sejarah Wali Songo: Perjalanan Penyebaran Islam di Nusantara* (Yogyakarta: Anak Hebat Indonesia, 2019), 195; Tim Kraton Kasepuhan Cirebon, *Babad Galuh I: Koleksi Naskah Kuno Kraton Kasepuhan Cirebon*, 1 ed. (Jakarta: Perpustakaan Nasional RI, 2003).

87 Abdurrahman Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*, 1 ed. (Jakarta: Kencana, 2006).

88 Farobi, *Sejarah Wali Songo: Perjalanan Penyebaran Islam di Nusantara*, 218–19.

Sunan Drajat yang juga menggubah *Pangkur*, serta Sunan Muria yang menciptakan *Sinom* dan *Kinanti*, serta menginisiasi ajakan *Pagerono Omahmu Kanthi Mangkok.*[89]

Berbagai peninggalan kebudayaan, baik yang bersifat kebendaan (*tangible*) maupun non-kebendaan (*intangible*) tersebut menjadi penegas keberadaan Wali Songo yang tetap hidup melintasi ruang dan waktu, menjadi '*ibrah* (teladan) bagi generasi saat ini, juga di masa mendatang.

D. WALI SONGO: PROFIL SOSIAL-INTELEKTUAL

Meskipun jumlah Wali Songo ditetapkan dengan tegas, daftar individu yang membentuk dewan dakwah beranggotakan sembilan orang ini bervariasi di antara banyak sumber sejarah. Konsepsi sembilan nama wali yang digunakan dalam tulisan ini disandarkan pada publikasi Solichin Salam, *Sekitar Walisanga* (1960) dan Hamka, *Sejarah Umat Islam: Jilid IV* (1961).[90] Di Indonesia, kedua buku tersebut menjadi karya ilmiah yang paling awal mengulas kiprah Wali Songo dan menjadi dasar pijakan karya-karya akademik berikutnya.[91] Jumlah dan nama-nama Wali Songo yang ditulis, baik oleh Salam maupun Hamka, termasuk buku-buku ilmiah di tahun-tahun berikutnya, besar kemungkinan mengacu pada tradisi lisan atau sumber ingatan yang hidup (*living memory*) di masyarakat. Sumber ilmiah dan tradisi lisan dalam konteks

89 Rifai, "Pendekatan Kultural dalam Dakwah 'Walisongo'"; Sofwan Ridin, Mundiri, dan Wasit, *Islamisasidi Jawa: Walisongo, Penyebar Islam di Jawa, Menurut Penuturan Babad* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2024), 157.

90 Solichin Salam, *Sekitar Wali Songo*, 1 ed. (Kudus: Menara Kudus, 1960); Hamka, *Sejarah Umat Islam, Jilid IV* (Bukit Tinggi: Nusantara, 1961).

91 Menyebut beberapa di antaranya Nur Amin Fattah, *Metode Da'wah Wali Songo* (Pekalongan: T.B. Bahagia, 1985); Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c.1200*; Pungky Kusumah dan Muhammad Zakki, ed., *Jejak Kanjeng Sunan Perjuangan Walisongo* (Surabaya: Yayasan Festival Walisongo, 1999); Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001); A. G. Muhaimin, *The Islamic Traditions of Cirebon Ibadat and Adat Among Javanese Muslims* (Canberra: ANU E Press, 2006); Sunyoto, *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*; Baso, *Wali Songo: Khittah Kebangkitan Bangsa*.

ini saling memperkuat dan membentuk pemahaman bersama di masyarakat tentang Wali Songo.

Bertolak dari fakta tidak adanya sumber primer yang ditulis sezaman dengan Wali Songo, uraian biografi kesembilan wali pada bab ini selain merujuk karya-karya ilmiah dari para akademisi, juga mendasarkan pada sumber tradisi lisan di masyarakat—yang sebagian besar telah dihimpun dalam bentuk historiografi tradisional. Memori sejarah dari masyarakat tentang Wali Songo telah membentuk semacam mata-rantai ingatan kolektif, *networks of collective memories,* yang selalu terjaga dan diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya sebagai sebuah tradisi yang hidup (*living tradition*); direvitalisasi, dikontekstualisasi, dan direaktualisasi dalam berbagai spektrum kehidupan. Penggunaan memori sejarah yang berkembang di masyarakat tentang Wali Songo menjadi metode alternatif dalam meminimalkan kesenjangan antara pengetahuan yang bersumber dari ingatan kolektif (tradisi lisan) dengan catatan sejarah formal (sejarah tertulis).[92]

Sembilan wali tidak hidup dalam satu periode zaman, namun satu sama lain saling terhubung, baik dalam ikatan darah maupun dalam relasi guru-murid. Bagian ini akan mengurai profil singkat sembilan wali yang umum dikenal oleh masyarakat, yaitu: Sunan Gresik (Maulana Malik Ibrahim), Sunan (Ng)Ampel (Raden Rahmat

92 Belajar dari diskursus akademis antara Drewes dan Schrieke mengenai *Het Boek Van Bonang*, diperlukan pendekatan alternatif ketika sumber sejarah (manuskrip) bersifat anonim sehingga memunculkan berbagai interpretasi dan kesimpangsiuran informasi. Berdasarkan hal ini, pembacaan mengenai Wali Songo perlu dilakukan dengan pendekatan yang lebih beragam, tidak hanya dari perspektif sejarah, tetapi juga budaya. Salah satunya adalah melalui teori representasi dari Stuart Hall. Menurut Hall, representasi adalah sistem di mana bahasa bekerja dengan menggunakan 'tanda' dan 'simbol' untuk mewakili atau merepresentasikan ide, pikiran, perasaan, ekspresi, dan emosi, yang tidak terbatas pada bahasa lisan tetapi juga tulisan. Dalam konteks Wali Songo, teori representasi dapat digunakan sebagai upaya menghadirkan kembali sosok-sosok penting penyebar Islam di Jawa pada masa awal, yang memerlukan pemaknaan bersama akibat minimnya data historis. Tentang teori Representasi dapat dibaca lebih jauh dalam Stuart Hall, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (London; Thousand Oaks, Calif.: Sage in association with the Open University, 1997), 1.

atau Ahmad Rahmatullah), Sunan Bonang (Makdum Ibrahim), Sunan Giri (Raden Paku atau Muhammad Ainulyakin), Sunan Drajat (Syarifudin atau Hasjim), Sunan Kalijaga (Raden Mas Said atau Jaka Said), Sunan Kudus (Jafar Sodiq), Sunan Muria (Raden Umar Said), Sunan Gunung Jati (Syarif Hidayatullah).

1. Maulana Malik Ibrahim (Sunan Gresik)

Dari kesembilan wali, Maulana Malik Ibrahim (Sunan Gresik) adalah yang pertama datang ke pulau Jawa, sekitar tahun 1389 M, dan menyiarkan Islam di sekitar Gresik.[93] Tak ada kesepakatan kapan dan dari mana Maulana Malik Ibrahim berasal. Diperkirakan ia lahir sekitar pertengahan abad ke-14 (1350 M atau 1359 M). Sebagian menyebut ia berasal dari Arab dan nasabnya bertalian dengan golongan sayid dari Hadramaut,[94] sebagian lain mewartakan Gujarat (India), Kashan (Iran), dan Magribi (Afrika Utara) sebagai negara asalnya.[95]

Maulana Malik Ibrahim menetap di Gresik ketika wilayah tersebut masih dihuni oleh mayoritas penganut agama Hindu dan Buddha. Dalam sejarah, Gresik pernah tercatat sebagai bandar niaga yang maju dan ramai dikunjungi orang dari berbagai daerah, termasuk dari luar Indonesia. Hal ini membuat Gresik menjadi wilayah yang kosmopolit. Sejak awal, Gresik memang telah menjadi pusat dagang dan Islamiasasi di wilayah sekitarnya. Bermula dari sebidang tanah terlantar di daerah pesisir pantai berpasir, Gresik bertransformasi menjadi kota pelabuhan. Pada tahun 1350 M–1400 M, orang-orang dari Tiongkok bagian tengah (para pelaut dan

---

93 Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan perkembangannya di Indonesia* (Bandung: PT Al-Maarif, 1979), 262; Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, 9 ed. (Jakarta: LP3ES, 2011), 33; Hamka, *Sejarah Umat Islam, Jilid IV*, 135.

94 Michael Laffan, *The Makings of Indonesian Islam Orientalism and the Narration of a Sufi Past* (Princeton and Oxford, UK: Princeton University Press, 2011), 25.

95 Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam, Jilid III* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993), 2–3.

pedagang Tiongkok) membangun pemukiman baru di daerah ini. Setelah tahun 1400 M, Gresik mengalami pertumbuhan pesat dan diakui sebagai kota pelabuhan penting yang menjalin hubungan dengan kota-kota pelabuhan lainnya, seperti Tuban, Sidhayu, Hujunggaluh, dan Surabaya.[96]

Selain menjadi salah satu pusat Islam tertua di tanah Jawa, Gresik juga memegang peranan besar sebagai pelabuhan laut internasional. Dalam catatan Tomé Pires, seorang pengembara Portugis, sejak awal abad ke-16 M, Gresik digambarkan sebagai kota perdagangan laut yang paling kaya dan paling penting di seluruh Jawa. Di kota tersebut berlangsung transaksi bisnis dalam skala cukup besar, yang melibatkan para pedagang asing, yaitu Gujarat, Kalikut, Bengal, Siam, Tiongkok. Salah satu tokoh penting dalam keberhasilan ini adalah Patih Yusuf, pengusaha yang lahir dan tumbuh di Malaka. Selain dengan pedagang mancanegara, ia juga bertransaksi dengan orang-orang Maluku dan Banda di timur Nusantara.[97]

Perkembangan ekonomi Gresik sebagai kota pelabuhan menjadi basis gerakan IslamisasiMaulana Malik Ibrahim, sebelum akhirnya berhasil mengislamkan masyarakat di wilayah pesisir utara Jawa. Sebagai saudagar yang berniaga di daerah pelabuhan, Maulana Malik Ibrahim memahami dengan sangat baik struktur sosial ekonomi masyarakat sehingga memudahkannya dalam melakukan syiar Islam. Kemampuannya berdagang selaras dengan kedalaman ilmu agama yang dimiliki. Hal ini menjadi kunci penting dalam meyakinkan masyarakat untuk secara sadar menerima ajaran Islam.

---

96 Kondisi pelabuhan Gresik di abad ke-14 dicatat oleh Ma Huan (1380-1460), seorang pelancong asing, penerjemah, sekaligus penulis Muslim Tiongkok. Hasil catatan perjalanannya dalam Bahasa Mandarin diterjemahkan oleh Feng Ch'eng-Chün yang kemudian disunting dan diberikan pendahuluan oleh JVG Mills. Lihat Ma Huan, *Ying Yai Sheng Lan: The Overall Survey of the Ocean's Shores (1433)*, ed. oleh John VG. Mills (Cambridge: Hakluyt Society, 1970), 89–91.

97 Jajat Burhanudin, *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia*, 1 ed. (Jakarta: Kencana, 2017), 43–44.

Selain kalangan masyarakat, Maulana Malik Ibrahim juga berdakwah di kalangan istana. Beberapa kali ia mencoba membujuk raja Hindu-Buddha Majapahit, Vikramavarddhana, yang berkuasa pada tahun 1386-1429 M untuk memeluk Islam.[98] Status ekonomi dan reputasi sosial yang baik menjadikan Maulana Malik Ibrahim dipercaya oleh pemimpin kerajaan. Prabu Brawijaya I, misalnya, memberikannya izin penggunaan tanah *perdikan* (bebas pajak dan berstatus istimewa) untuk syiar Islam.[99] Pemberian izin oleh Prabu Brawijaya I menandai dua hal, yaitu Maulana Malik Ibrahim dipercaya sebagai kepala daerah yang harus menjaga wilayahnya (tanah *perdikan*) sekaligus diberi kewenangan sebagai imam bagi masyarakat Muslim yang tinggal di sekitar tanah *perdikan*.

Maulana Malik Ibrahim membangun Masjid Pesucinan di Leran, Gresik pada tahun 1389 M sebagai salah satu basis Islamisasi. Metode dakwah yang dilakukan mencakup dua aspek: ekonomi dan pendidikan. Pada aspek ekonomi, Maulana Malik Ibrahim berikhtiar meningkatkan kesejahteraan ekonomi masyarakat, mengoptimalkan bidang pertanian, serta mengadakan proyek pengairan dengan mengalirkan air dari gunung untuk mengairi lahan pertanian penduduk. Dengan ekonomi yang baik, masyarakat semakin rajin beribadah.[100]

Pada aspek pendidikan, metode dakwah yang digunakan Maulana Malik Ibrahim adalah dengan mendirikan lembaga pendidikan Islam di desa Gapura yang berfungsi memadukan tiga unsur pendidikan, yaitu ibadah untuk menanamkan iman, tablig untuk menyebarkan ilmu, dan amal untuk menerapkan ilmu tersebut dalam kehidupan sehari-hari. Berbentuk langgar yang menjadi tempat orang belajar mengaji, baik Al-Quran maupun kitab kuning, lembaga pendidikan tersebut mengadaptasi bentuk

98 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad Ke-XVII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*, Perenial (Jakarta: Prenada Media, 2013), 11; Kusumah dan Zakki, *Jejak Kanjeng Sunan Perjuangan Walisongo*, 3.

99 Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa*, 78.

100 Kusumah dan Zakki, *Jejak Kanjeng Sunan Perjuangan Walisongo*, 19–20.

pendidikan biara dan asrama yang dipakai oleh pendeta dan biksu terkait proses belajar mengajar dalam agama Buddha. Melalui lembaga pendidikan tersebut, lahir para kader pemimpin umat dan penyebar Islam yang melanjutkan kiprah dakwah Maulana Malik Ibrahim.[101]

Maulana Malik Ibrahim menggunakan pendekatan yang lebih akomodatif dalam mengajak masyarakat belajar di lembaga pendidikannya, salah satunya melalui ikhtiar memenuhi kebutuhan dasar masyarakat. Saat terjadi bencana kekeringan yang menyebabkan sawah dan ladang kering dan tidak bisa menghasilkan panen yang berkualitas, Maulana Malik Ibrahim mengajarkan salat *istisqā* (salat untuk memanggil hujan). Ketika ada kasus pengusiran perampok di sekitar wilayah Gresik, Maulana Malik Ibrahim berinisiatif untuk mengajarkan salat taubat bagi para perampok yang terusir, memberikan pencerahan dan mengajarkan praktik shalat taubat, serta beragam ajaran agama Islam lainnya.[102]

Maulana Malik lbrahim telah menginspirasi tidak hanya masyarakat santri Jawa, tapi juga para tokoh agama dan masyarakat di luar Jawa, seperti terlihat dari pendirian pesantren Nahdlatul Wathan di Lombok Timur, Nusa Tenggara Barat pada tahun 1934.[103] Khususnya di pulau Jawa, Maulana Malik lbrahim menjadi pelopor sistem dan penyelenggaraan pendidikan Islam tradisional yang memiliki banyak pengikut (santri atau murid) dari berbagai wilayah yang di kemudian hari mendirikan surau dan langgar (cikal bakal pesantren) untuk keperluan dakwah dan syi'ar Islam. Dengan mengoptimalkan peran lembaga pendidikan tradisional, Maulana Malik lbrahim berhasil mendorong masyarakat di pesisir pantai utara Jawa Timur untuk bertransformasi menjadi masyarakat

101 Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, 133.

102 Ridin, Mundiri, dan Wasit, *Islamisasidi Jawa: Walisongo, Penyebar Islam di Jawa, Menurut Penuturan Babad*.

103 Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan perkembangannya di Indonesia*, 263; Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*, 56.

Gambar 7.2 Makam Maulana Malik Ibrahim, circa 1965.
Sumber: Perpustakaan Universitas Leiden.

modern yang perlahan mengalami kemajuan dalam berbagai bidang kehidupan.[104]

Kiprah dakwah Maulana Malik Ibrahim yang dilakukan secara dialogis dan akomodatif terhadap tradisi dan budaya lokal turut membentuk tatanan masyarakat pesisir pantai utara Jawa menjadi lebih kosmopolit. Ia tidak hanya pandai berdakwah, tetapi juga ahli dan terampil dalam berbagai bidang kehidupan seperti bercocok tanam, pengobatan, pelayaran maupun pendidikan. Konsistensi ini ia jaga hingga wafat pada tahun 1419 M. Maulana Malik Ibrahim dimakamkan di Gresik.

Dalam sejarah IslamisasiNusantara, keberadaan makam Maulana Malik Ibrahim menjadi penanda penting keberadaan masyarakat Muslim di pulau Jawa yang telah terlibat aktif dalam proses Islamisasi di bawah kekuasaan Majapahit. Keberadaan makam juga menunjukkan pada abad ke-15 M, Islam sudah berkembang pesat di wilayah Jawa Timut. Di Gresik, misalnya, perkembangan Islam tersebut ditandai dengan adanya sebutan *salatin, wuzara*, dan *dawlah,* yakni para sultan, menteri, dan pemerintahnnya.[105] Selain itu, kemiripan batu nisan makam Maulana Malik Ibrahim dengan batu nisan makam Umar bin al-Kazurani tertanggal 1333 M dari Cambay (Khambat, Gujarat) juga menunjukkan adanya hubungan dagang antara saudagar, terutama di pantai utara Jawa, dengan para pedagang asing asal Gujarat.[106]

2. Raden Rahmat (Sunan Ampel)

Raden Rahmat dilahirkan sekitar tahun 1401 M di Champa. Para sejarawan berbeda pendapat terkait letak Champa. Merujuk

---

104 Sjamsudduha, ed., *Sejarah Sunan Drajat dalam Jaringan Masuknya Islam di Nusantara* (Surabaya: PT. Bina Ilmu Surabaya, 1998), 62. Amich Alhumami, *K.H. Faqih Maskumambang: Geneologi Ulama Jawa dan Modernisasi Pendidikan* (LP3ES (Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial), t.t.); Tim Peneliti LP3ES, *Kyai Faqih Maskumambang: Peradaban Santri dan Altar Kebangsaan*, 1 ed. (Depok: LP3ES, 2025), xi–xii.

105 Sjamsudduha, ed., *Sejarah Sunan Drajat dalam Jaringan Masuknya Islam di Nusantara* (Surabaya: PT. Bina Ilmu Surabaya, 1998), 62.

106 Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara*, 16.

Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië, Champa terletak di Kamboja. Akan tetapi Raffles, Gubernur Jendral Hindia Belanda dari Kerajaan Inggris, meyakin, Champa terletak di sekitar daerah Kabupaten Bireuen, Aceh yang saat ini dikenal dengan sebutan *Jeumpa*.[107]

Raden Rahmat dipercaya oleh sebagian ahli sejarah sebagai putra dari Syaikh Ibrahim As-Samarkandi (Sayyid Ibrahim al-Asmar), seorang penyebar Islam yang diperkirakan lahir di Samarkand, Asia Tengah, pada paruh kedua abad ke-14 M.[108] Ibunda Raden Rahmat adalah Raden Ayu Candrawulan, putri seorang Kaisar Champa yang telah memeluk Islam.[109] Raden Rahmat menikah dengan Nyi Ageng Manila, putri Bupati Tuban dan memperoleh dua putra yang di kemudian hari tergabung dalam Wali Songo, yakni Makdum Ibrahim (Sunan Bonang) dan Raden Syarifudin (Sunan Drajat). [110]

Di wilayah Ampeldenta, sebelah timur Gresik, Raden Rahmat diangkat sebagai gubernur dan diberikan kebebasan penuh oleh Raja Majapahit untuk menyebarkan ajaran Islam, meski Sang Raja enggan untuk menjadi Muslim. Dalam membangun tatanan kehidupan beragama masyarakat, Raden Rahmat memulainya

---

107 Champa adalah ucapan atau logat *Jeumpa* dengan dialek "Jawa", karena penyebutannya inilah banyak ahli yang keliru dan mengasosiasikannya dengan Kerajaan Champa di wilayah Kambodia dan Vietnam sekarang. Jeumpa yang dinyatakan Raffles sekarang berada di Bireun, Aceh. Lihat Thomas Stamford Raffles, *The History of Java, from the Earliest Traditions till the Establisment of Mahomedanism. Vol II, 2nd Ed, Chap X* (John Murray, Albemarle-Street, 1830); dkk Madina, *Sejarah Kesultanan Banggai* (Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2012).

108 Makam Syaikh Ibrahim As-Samarkandi terletak di Desa Gisikharjo, Kecamatan Palang, Kabupaten Tuban. Keberadaan makam ini penting untuk disebut karena dalam sejumlah kajian historiografi Jawa, tokoh As-Samarkandi sering disamakan dengan Syaikh Maulana Malik Ibrahim, sehingga menimbulkan kerumitan dalam menelaah kisah hidup, asal-usul, dan silsilah keluarganya. Kondisi ini kerap berujung pada penafian keberadaannya sebagai tokoh sejarah. Padahal, situs makam beserta gapura dan mihrab masjid yang berada di bawah perlindungan dinas purbakala menunjukkan lokasi dan era yang berbeda dengan situs makam Maulana Malik Ibrahim. Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, 82–83.

109 dkk Mufrodi Ali, *Sunan Ampel: Biografi, Peran dan Ajarannya* (Siduarjo: Nuwaila Ahsana, 2021), 76.

110 Hamka, *Sejarah Umat Islam, Jilid IV*, 136.

dengan membangun musala (*langgar*) di kawasan Ampeldenta. Dengan pendekatan yang adaptif dan nirkekerasan, dalam beberapa tahun Raden Rahmat berhasil mengislamkan sekitar 3000 kepala keluarga di Ampeldenta. Wilayah tersebut kala itu menjadi salah satu pusat keilmuan Islam yang mendidik kader-kader penggerak dakwah, seperti Sunan Giri, Raden Patah, Sunan Bonang, dan Sunan Drajat.[111]

Model dakwah yang digunakan Raden Rahmat merujuk pada prinsip dakwah *maw'izah al-ḥasanah* (memberi nasihat yang baik) dan *wa jādil hum bi al-latī hiya aḥsan* (berdialog dengan cara terbaik). Pilihan untuk menyebarkan Islam secara damai mendapat respons positif tidak hanya dari masyarakat tapi juga kalangan kerajaan Majapahit. Beberapa "raja pesisir"—para penguasa wilayah sepanjang pantai utara Jawa, yang sudah bosan dengan penindasan raja dewa Majapahit, memutuskan hubungannya dengan Majapahit dan menjadi pemeluk Islam.[112] Ada kecenderungan yang penting dilihat dari pola syiar Islam Raden Rahmat. Selain mengajarkan ilmu syariat, ia juga mengajarkan tarekat dan hakikat. Ilmu tasawuf yang diajarkannya mengacu pada praktik ajaran tarekat Naqsyabandiyah. Dengan mengajarkan ilmu tasawuf, Raden Rahmat dianggap sederajat dengan para guru suci Syiwais yang berwenang melakukan *diksha* (baiat) sehingga diberi sebutan kehormatan *susuhunan*.[113] Raden Rahmat wafat di Surabaya pada tahun 1481 M. Makamnya terletak di kampung Ampel, Surabaya.

---

111 Thomas W. Arnold, *Sejarah Dakwah Islam* (Jakarta: Penerbit Widjaya, 1979), 12.

112 H. J. De Graaf, "Southeast Asian Islam to the Eighteenth Century," dalam *The Cambridge History of Islam. The Further Islamic Lands, Islamic Society and Civilization*, ed. oleh P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, dan Bernard Lewis (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 130.

113 Gelar *susuhunan* untuk Raden Rahmat (Sunan Ampel) memiliki dua makna yang saling menguatkan. Pertama, sebutan susuhunan diberikan karena kedudukannya sebagai Raja (Bhupati) Surabaya yang berkediaman di Ampel. Kedua, gelar tersebut juga diberikan karena posisinya sebagai guru suci di Dukuh Ampel, yang memiliki kewenangan melakukan *diksha* (baiat) kepada para murid rohaninya. Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, 202.

3. Makdum Ibrahim (Sunan Bonang)

Sunan Bonang terlahir sekitar tahun 1465 M di Lasem dengan nama Raden Maulana Makhdum Ibrahim. Selain belajar agama dengan ayahnya, Raden Rahmat (Sunan Ampel), di Ampeldenta, ia juga berguru kepada Syekh Maulana Ishak, ayahanda dari Raden Paku (Sunan Giri), di Pasai, Aceh. Selain menguasai ilmu fikih, Sunan Bonang juga sangat mumpuni dalam ilmu usuluddin, tasawuf, seni, sastra, arsitektur, termasuk ilmu beladiri.

Sunan Bonang menyiarkan Islam di Tuban, Lasem, dan Rembang, salah satunya melalui media seni dan budaya. Merujuk Primbon KH. R. Mohammad Adnan, *Petikan Saking Buku Primbon Kuno milik Raden Hardjaprawira* (1952), dalam mengubah dan menyesuaikan tatanan nilai-nilai dan sistem sosial budaya masyarakat, Sunan Bonang *adamel susuluking ngelmi kaliyan amewahi ricikanipun ing gangsa, utawi amewahi lagunipun ing gending*—menciptakan cara belajar baru dengan mengubah detail pada gangsa, alat musik berbilah-bilah dari perunggu yang merupakan bagian dari gamelan, atau mengubah irama melodi dalam musik gamelan.[114]

Sunan Bonang sangat mumpuni memainkan gamelan berjenis bonang, perangkat musik ketuk berbentuk bundar dengan lingkaran menonjol di tengahnya, yang ketika tonjolan tersebut diketuk dengan kayu akan memunculkan bunyi merdu. Hal tersebut mengundang kekaguman masyarakat sehingga mereka penasaran untuk melihat pertunjukan yang juga disertai dengan syiar agama Islam. Dengan kemampuan dakwah yang baik, banyak masyarakat memeluk Islam tanpa paksaan, terutama setelah menyaksikan pagelaran kesenian dari Sunan Bonang.

Selain gamelan, Sunan Bonang juga mahir memainkan wayang serta menguasai seni dan sastra Jawa. Dikenal sebagai pencipta gending *darma,* serta piawai menggubah tembang-tembang macapat, Sunan Bonang banyak belajar dan memahami seni dan budaya, termasuk kesusastraan Jawa, dari keluarga ibunya yang

114 Sunyoto, *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, 91.

merupakan bangsawan di Tuban.[115] Secara perlahan, ia mengganti nama-nama dewa Hindu dengan nama-nama malaikat dan nabi-nabi menurut Islam.[116] Ikhtiar tersebut dimungkinkan karena Sunan Bonang mempunyai pengetahuan yang baik tentang tasawuf, dibuktikan salah satunya dengan menciptakan *Suluk Wujil*, karya sastra berkarakteristik esoteris yang kaya atas tafsir kehidupan beragama, khususnya perihal hakikat ketuhanan.[117] Selapas memperdalam ajaran agama di Pasai, Sunan Bonang berdakwah di kalangan bangsawan keraton Majapahit, memberi pelajaran keislaman kepada Raden Patah, sultan Demak pertama, putra Brawijaya V (Raja Majapahit). Ia menjadi penyokong utama kerajaan Demak dan menjadikannya sebagai tempat berkumpul para muridnya yang sedang mendalami Islam.[118]

Sunan Bonang juga turut membantu berdirinya Masjid Agung Demak, menyumbang pilar (*sokoguru*) masjid di bagian barat laut, selain 3 pilar lain yang disiapkan oleh Sunan Ampel (bagian tenggara), Sunan Gunung Jati (barat daya), dan Sunan Kalijaga (timur laut). Empat pilar tersebut dipercaya mengarah empat penjuru mata angin, mencerminkan empat pilar utama dalam Islam yang menjadi pegangan umat muslim: Al-Quran, hadis, ijmak ulama dan *qiyās* (analogi hukum). Sebagai *panatagama* (selevel mufti), Sunan Bonang bergelar Prabu Hanyakrakusuma yang tugas utamanya mengatur bidang *ngelmu*. Dengan posisi tersebut, ia dipercaya menjadi imam masjid Demak, dibantu oleh Sunan Kalijaga sebagai muazin.[119]

Di masa hidupnya, kedigdayaan kerajaan Majapahit mulai merosot seiring munculnya berbagai konflik internal kerajaan. Hal ini berdampak pada kegiatan intelektual dan budaya yang

115 Sunyoto, *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, 132.

116 Muhammad Syamsu, *Ulama pembawa Islam di Indonesia dan sekitarnya* (Jakarta: Lentera, 1999), 60.

117 Sunyoto, *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, 133.

118 Salam Solichin, *Sekitar Wali Songo* (Kudus: Menara Kudus, 1960), 33.

119 Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa*, 100.

dengan cepat berpindah dari pusat dan kantong-kantong kerajaan Hindu di pedalaman ke daerah-daerah pesisir, terutama kota-kota pelabuhan, tempat para ulama, pendakwah, dan para saudagar Muslim berkumpul. Khususnya di kota-kota pesisir, atmosfer dakwah begitu terasa, ditunjang oleh semakin intensnya kegiatan kebudayaan dan pendidikan masyarakat.[120]

Merespons perkembangan tersebut sekaligus untuk memperkuat syiar Islam, ia mendirikan padepokan yang mendidik para calon ahli agama. Pada masa-masa berikutnya, mereka menjadi tokoh-tokoh penyebar Islam di berbagai pulau di Indonesia. Selepas tidak lagi menjadi imam di Masjid Agung Demak, Sunan Bonang menetap di daerah Lasem dan Tuban, berdakwah sambil merawat makam neneknya yang berasal dari Champa di Puthuk Regol hingga ia wafat pada tahun 1525 M. Sunan Bonang dimakamkan di kompleks pemakaman Desa Kutorejo, di barat alun-alun dekat Masjid Agung Tuban, Jawa Timur.

4. Raden Syarifudin (Sunan Drajat)

Raden Syarifuddin (Sunan Drajat) terlahir sekitar tahun 1470 M di Ampeldenta, Surabaya. Memiliki nama kecil Raden Qosim Putra, Sunan Drajat di usia muda tinggal di Ampeldenta bersama ayahnya, Raden Rahmat dan ibunya, Nyai Ageng Manila atau Dewi Candrawati, putri Bupati Tuban, Arya Teja. Selain dikenal dengan nama Raden Syarifuddin, nama-nama lain yang dihubungkan dengan Sunan Drajat yaitu Maulana Hasyim, Masaikh Munad, Sunan Mahmud, Raden Imam, dan Sunan Muryapada.[121]

Selain belajar agama dengan Raden Rahmat, ia juga mendalami kitab-kitab yang berkaitan dengan bidang ajaran Islam dari sang kakak, Makhdum Ibrahim (Sunan Bonang). Tercatat, ia juga belajar agama kepada Sunan Gunung Jati di Cirebon, khususnya wejangan

120 Abdul Hadi Wiji Muthari, *Kembali ke Akar Kembali ke Sumber: Esai-esai Sastra Profetik dan Sufistik*, 1 ed. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999), 132.

121 Sjamsudduha, *Sejarah Sunan Drajat dalam Jaringan Masuknya Islam di Nusantara*, 103–6.

ilmu sejati atau tasawuf. Modal kedalaman ilmu tasawuf yang telah dipelajari sejak belia membuatnya menjadi satu-satunya murid Sunan Gunung Jati yang mencapai derajat wali. Saat itu ada lima murid lain yang juga memperoleh wejangan ilmu sejati atau ilmu hakiki dari Sunan Gunung Jati, namun semuanya belum berhasil mencapai derajat wali, seperti dialami Pangeran Welang yang hanya menguasai sebagian saja dari ilmu sejati.[122]

Sunan Drajat dikenal sebagai wali yang berjiwa sosial tinggi, mengejawantahkan prinsip ajaran Islam: *sebaik-baiknya manusia di dunia ini ialah manusia yang bermanfaat bagi sesamanya* (H.R. Ahmad). Prinisp ini seturut Q.S. Al-Maidah (5):2: "*Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan ketakwaan*". Dalam sejarahnya, Sunan Drajat tidak segan memberikan pertolongan kepada masyarakat yang menderita dan mengalami kesengsaraan, membela anak-anak yatim piatu, mengurus orang-orang sakit, dan berderma pada fakir miskin.[123] Sunan Drajat berhasil menyiarkan agama di sekitar wilayah Surabaya. Selain mendirikan masjid di sebelah selatan desa Banjarwati, Sunan Drajat juga mendirikan lembaga pendidikan di desa Dalem Duwur. Seiring dengan banyaknya santri yang bermukim, termasuk para pendatang yang menetap di desa Banjarwati, tempat tersebut pada kemudian hari diberi nama desa Drajat, terletak di Paciran, Lamongan.[124]

Sunan Drajat menggunakan cara *dakwah bi al-ḥikmah* dalam menyebarkan ajaran Islam, dakwah dengan cara yang bijak dan tidak memaksa. Ia memberikan pemahaman atas ajaran tentang syariat, tarikat, hakikat, dan makrifat dengan menggunakan perumpamaan benda-benda yang dapat dimengerti oleh masyarakat, seperti alat-alat perlengkapan pembajak sawah, perangkat gamelan, serta perlengkapan menanak nasi. Prinsip pengajaran yang konsisten

122 Sjamsudduha, *Sejarah Sunan Drajat dalam Jaringan Masuknya Islam di Nusantara*, 125; P. S. Sulendraningrat, *Babad Tanah Sunda Babad Cirebon* (Cirebon: Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Bandung, 1984).

123 Salam Solichin, *Sekitar Wali Songo*, 41.

124 Sjamsudduha, *Sejarah Sunan Drajat dalam Jaringan Masuknya Islam di Nusantara*, 126.

Gambar 7.3 Makam Sunan Drajat.
Sumber: Koleksi Balai Pelestarian Kebudayaan Jawa Timur

digunakannya adalah "belajar untuk mengerti dan memahami, bukan belajar untuk hafal.[125] Terdapat empat ajaran pojok dari Sunan Drajat. Pertama, *menehono teken marang wong kang wuto* (berilah ilmu orang yang bodoh). Kedua, *meneheno mangan wong kang luwe* (sejahterakan orang miskin). Ketiga, *meneheno busono marang wong kang wudo* (ajari kesusilaan orang-orang yang tidak punya rasa malu). Keempat, *meneheno ngiyup marang wong kang kodanan* (berilah perlindungan orang-orang yang menderita). Keempat ajaran tersebut menjadi ajaran moral, landasan ideal keyakinan beragama, khususnya bagi masyarakat Jawa.[126]

Media Islamisasilain yang digunakan Sunan Drajat adalah kesenian tradisional, melalui tembang *pangkur* dengan iringan gendhing, seperti yang telah ia praktikkan di kampung Ghendingan. Sebelum *tembang pangkur* didendangkan, terlebih dahulu ditabuh seperangkat gamelan yang membuat masyarakat tertarik untuk hadir.[127] Praktik ini dijalaninya secara konsisten hingga ia wafat pada sekitar tahun 1522 M.[128]

5. Raden Mas Syahid (Sunan Kalijaga)

Raden Mas Syahid (Sunan Kalijaga) adalah seorang pendakwah, seniman, budayawan, politikus, ahli tasawuf, ahli filsafat dan cendekiawan. Ia lahir sekitar tahun 1540 di Tuban. Ayahnya adalah Tumenggung Aria Wilatikta, Bupati Tuban bernama asli Abdul Syukur yang menikah dengan Putri Nawangarum. Selain mendalami ilmu tasawuf kepada Sunan Bonang, ia juga berguru kepada Sunan Ampel dan Sunan Giri. Sunan Kalijaga pernah memperdalam ilmu

125 Sjamsudduha, *Sejarah Sunan Drajat dalam Jaringan Masuknya Islam di Nusantara*, 148.

126 Mohamad Sobary, "Renungan: Sunan Drajat," dalam *Sejarah Sunan Drajat dalam Jaringan Masuknya Islam di Nusantara*, ed. oleh Sjamsudduha (Surabaya: Tim Peneliti dan Penyusun Buku Sejarah Sunan Drajat, 1998), 305.

127 Sjamsudduha, *Sejarah Sunan Drajat dalam Jaringan Masuknya Islam di Nusantara*, 149.

128 Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, 308.

tasawuf kepada Syaikh Dara Putih, keturunan Syaikh Kasah, saudara Syaikh Jumadil Kubra.[129]

Ia sempat menimba ilmu agama di Pasai dan berdakwah di wilayah Malaya dan Patani sebelum akhirnya kembali dan melakukan syiar Islam di pulau Jawa, khususnya di Yogyakarta. Tak hanya bidang keagamaan, ia juga mempelajari kesenian dan budaya Jawa dengan tekun sehingga membuatnya memahami dan menguasai kesusastraan Jawa, pengetahuan falak, serta pranata mangsa—sistem penanggalan tradisional Jawa yang berkaitan dengan musim dan aktivitas pertanian.[130]

Sunan Kalijaga menikah dengan Dewi Sarah binti Maulana Ishak dan memiliki 3 orang putra, yaitu Raden Umar Said, Dewi Rukayah, dan Dewi Sofiyah. Sunan Kalijaga juga menikah dengan Retna Siti Jenab, saudara perempuan Sunan Gunung Jati. Dari perkawinan tersebut lahirlah Pengeran Panggung.[131]

Sunan Kalijaga menyebarkan Islam di pulau Jawa terutama melalui pendekatan budaya. Kondisi masyarakat yang masih kental dengan kepercayaan lama (animisme, dinamisme, Hindu, Buddha) menjadikan dakwah yang dilakukan Sunan Kalijaga cukup berat. Namun dengan kepiawaianya, masyarakat perlahan dapat menerima dan bahkan beralih menjadi Muslim. Sunan Kalijaga secara toleran berdaptasi dan mengakomodasi budaya lokal, alih-alih secara frontal menentang pengaruh Hindu-Buddha.

Pola dakwah Sunan Kalijaga adalah dengan mengikuti sambil memengaruhi, tanpa menyerang pendirian masyarakat. Jika sudah meyakini kebenaran Islam, masyarakat secara perlahan akan meninggalkan kebiasaan lama yang tidak sesuai dengan ajaran Islam. Untuk itu, Sunan Kalijaga memadukan unsur kebudayaan lama dengan ajaran-ajaran Islam, mencakup seni ukir (ukiran wayang kulit, dari bentuk manusia menjadi kreasi baru yang mirip

129 Rinkes, *Nine Saints of Java*.

130 Sunyoto, *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, 144.

131 Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa*, 33.

karikatur), tembang Jawa (*Ilir-ilir, Dandanggula, Dandanggula Semarangan*—mengandung ajaran tauhid, makrifat, mistisisme Islam), gamelan (Gamelan Nagawilaga, Gamelan Guntur Madu, Gamelan Nyai Sekati, Gamelan Kyai Sekati), batik ("pakaian taqwa''; surjan lurik bermotif garis-garis vertikal), wayang (memasukkan hikayat-hikayat Islam ke dalam cerita pewayangan), seni memperingati Maulud Nabi (Grebeg Mulud), dan upacara Sekaten.[132] Sunan Kalijaga oleh sebagian pihak disebut sebagai pahlawan kebudayaan Jawa yang meletakkan model varian Islam Jawa yang sinkretik.[133]

Dalam ranah politik, Sunan Kalijaga berperan penting dalam penaklukan Majapahit dan pendirian Kesultanan Demak. Ia juga mengabdi sebagai penasihat hukum sekaligus pembimbing spiritual bagi raja-raja Mataram awal. Kariernya terbentang sejak masa-masa akhir Majapahit, Demak, dan Pajang hingga berdirinya Mataram, terutama sebagai arsitek sistem pemerintahan Jawa—baik pada tingkat kerajaan maupun kabupaten—yang menjadi cikal bakal bentuk pemerintahan daerah. Raja-raja Demak, misalnya, banyak terilhami oleh ajaran Sunan Kalijaga dalam cara berkomunikasi dengan rakyat di alun-alun, yang merupakan pengejawantahan prinsip *Sabdho Pandhito Ratu*, yakni kesatuan perintah antara ulama dan raja—sebuah harmoni antara kekuasaan spiritual dan kekuasaan politik.[134]

Sunan Kalijaga dipandang sebagai wali pelindung kerajaan-kerajaan Surakarta dan Yogyakarta yang turut mengislamkan Adipati Semarang, Ki Gede Pandang Arang (Sunan Tembayat). Tidak hanya masyarakat biasa di desa-desa, ia juga dekat dengan raja-raja, para penguasa, dan orang-orang besar. Sejauh ini tidak terdapat data pasti mengenai hari lahir dan wafatnya. Beberapa

---

132 Achmad Chodjim, *Mistik dan Makrifat Sunan Kalijaga*, 7 ed. (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2007), 14; Hamka, *Sejarah Umat Islam, Jilid IV*, 140.

133 Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), 26.

134 Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*, 63; Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan perkembangannya di Indonesia*, 313.

sumber menyebut bahwa Sunan Kalijaga wafat pada tahun 1586, dan dimakamkan di Kadilangu, dekat Demak.[135]

6. Muhammad Ainul Yaqin (Sunan Giri)

Di wilayah Jawa Timur, salah seorang Wali Songo yang juga memiliki peran besar dalam proses islamisasiadalah Muhammad Ainul Yaqin (Sunan Giri). Ia lahir pada tahun 1443 M di Blamblangan (Banyuwangi), Jawa Timur dari pasangan Syekh Maulana Ishak dan Dewi Sekardadu, anak Raja Blambangan, Bhre Wirabhumi, yang berasal dari keluarga Maharaja Hayam Wuruk, penguasa Majapahit pada 1350 M-1389 M.

Sunan Giri tumbuh menjadi pribadi yang cerdas dan penuh semangat keagamaan di bawah asuhan Sunan Ampel. Karena kecerdasannya, ia dijuluki *Ainul Yaqin*. Gelarnya berganti menjadi Raden Paku, dan setelah perjalanan ke Tanah Suci, ia dipersiapkan oleh ayahnya untuk mendirikan lembaga pendidikan Islam di Gresik sebagai media transformasi pengetahuan keagamaan masyarakat Muslim. Sebagai seorang pemimpin spiritual, Sunan Giri tidak hanya berfokus pada agenda syiar Islam, tetapi juga menggeluti usaha dagang lintas pulau, mencakup wilayah Jawa hingga Makassar. Sunan Giri memilih usaha dagang selain karena faktor ekonomi juga faktor keagamaan: berdakwah dan menyebarkan Islam. Selain di pulau Jawa (termasuk Madura dan Bawean), jejak dakwah Sunan Giri menjangkau hingga luar pulau Jawa, mencakup Nusa Tenggara, Ternate, Hitu (Ambon), Banjar dan Kutai (Kalimantan), dan Gowa (Sulawesi).[136]

Perjuangan dakwah Sunan Giri mencapai puncaknya ketika Giri Kedaton didirikan pada tahun 1485 M. Seiring dengan pesatnya perkembangan Islam, tempat ini tumbuh menjadi sebuah kota yang memiliki peran ganda, yakni sebagai pusat pemerintahan sekaligus pusat penyebaran agama. Dua tahun kemudian, tepatnya pada 9

135 Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa*, 32.

136 Hamka, *Sejarah Umat Islam, Jilid IV*, 145.

Maret 1487 M, Sunan Giri dikukuhkan oleh para wali dan Raden Fatah, Sultan Demak, sebagai penguasa pemerintahan Giri Kedaton. Pendirian Giri Kedaton menunjukkan kepiawaian dan keluwesan Sunan Giri dalam memadukan kedudukannya sebagai *pandita ratu*, agamawan sekaligus penguasa pemerintahan (negarawan). Dengan dwitunggal kedudukan, Sunan Giri selain memiliki kewenangan rohani, sebagai pelindung spiritual rakyat, juga memiliki kekuasaan politik, termasuk untuk mengesahkan kekuasaan raja-raja Jawa Muslim: Sultan Demak, Pajang, dan Mataram.[137]

Selain melalui pendidikan, cara dakwah yang dilakukan oleh Sunan Giri ialah melalui media seni dan budaya. Ia telah menciptakan sejumlah karya sastra: gending *Asmaradana* dan *Pucung*, serta *Tembang Dolanan Bocah* (lagu permainan anak-anak) yang memiliki lirik bernuansa agama. Liriknya sebagai berikut: "*Padang-padang bulan, ayo gage dan dolanan, dolanane naming latar, ngapal padang gilar-gilar, nundung begog hangatikar.*" Artinya: "*Terang-terang bulan, marilah lekas bermain, bermain di halaman, mengambil manfaat dari terang benderang, mengusir gelap yang lari terbirit-birit.*" Tembang ini mengandung arti bahwa agama Islam (dipersonifikasi dengan bulan) telah datang memberi pencerahan dengan menerangi kehidupan umat yang dapat menjadi pegangan hidup. Berpegang pada agama Islam, masyarakat dapat terus mencari penghidupan (*olanan*, bermain) di bumi (*latar*, halaman) dengan mendasarkan pada ajaran Islam (*padang gilar-gilar*, terang benderang) agar terjaga dalam kebaikan dan terjauhkan dari segala alpa dan kebodohan (*begog*, gelap).[138]

Sunan Giri juga menciptakan permainan tradisional yang berjiwa agama, yaitu *Cublak-Cublak Suweng, Jitungan/Jelungan, Jamuran, Gendi Gerit, Jor,* dan *Gula Ganti.* Pada permainan *Jitungan* atau *Jelungan,* cara bermainnya adalah di antara anak-anak yang

137 Ambrosius Harto Manumoyoso, Caecilia Mediana, dan Raynard Kristian Bonanio Pardede, "Sunan Giri, Dinasti Penyebar Islam Nusantara," dalam *Kompas*, April 2025.

138 Salam Solichin, *Sekitar Wali Songo*, 37.

bergabung, satu di antaranya menjadi pemburu, lainnya menjadi buruan yang akan selamat atau bebas dari terkaman pemburu jika berhasil berpegangan pada *Jitungan,* pohon kecil, tiang atau tonggak yang sebelumnya telah ditentukan. Permainan ini mendidik anak-anak agar berpegangan hanya kepada agama yang berdasarkan kepada Tuhan Yang Maha Esa untuk mencapai keselamatan hidup. Manusia (dipersonifikasi dengan buruan) akan selamat dari terkaman iblis (pemburu) yang muncul dalam berbagai godaan duniawi.[139] Ia juga turut mereformasi seni wayang dengan ragam hias yang menawan, menciptakan lakon-lakon wayang lengkap dengan suluknya, menyempurmakan pertunjukan wayang dengan pemakaian kelir, batang pisang, dan blencong atau pelita. Ia juga berhasil mengasimilasi lakon *Ramayana* dan *Mahabrata* pada wayang purwa dan wayang orang dengan kisah panji pada wayang karebet dan wayang krucil.[140]

Sunan Giri menetap di Gresik yang sejak pertengahan pertama abad ke-16 M berkembang sebagai salah satu basis kerajaan Islam. Pada masa tersebut, Sunan Giri bertindak tidak hanya sebagai pemimpin spritual-keagamaan, tapi juga pemegang kekuasaan politik di Gresik. Sunan Giri berjasa menghentikan pertempuran antara Mataram-Surabaya. Peristiwa ini bermula dari rencana ekspansi wilayah dari Senapati Mataram ke timur Jawa setelah sebelumnya berhasil menguasai hampir seluruh daerah penting di Jawa Tengah. Hal tersebut dilakukan agar kekuasaanya di Mataram diakui kerajaan-kerajaan Islam di Jawa Timur, dan umumnya di seluruh pulau Jawa. Atas kebijakan tersebut, Senapati mendapat tantangan keras penguasa kerajaan Surabaya, yang memang tengah berkembang sebagai pemegang hegemoni politik di belahan timur Jawa. Pertempuran Mataram-Surabaya hampir terjadi ketika Senapati melancarkan serangan dengan mengirim tentara berjumlah besar ke arah timur. Dalam kondisi inilah Sunan

139 Salam Solichin, *Sekitar Wali Songo*, 37.

140 Manumoyoso, Mediana, dan Pardede, "Sunan Giri, Dinasti Penyebar Islam Nusantara."

Giri tampil sebagai tokoh yang mendamaikan keduanya, setidaknya hingga waktu meninggalnya Senapati pada 1601 M dan digantikan anaknya, Panembahan Seda ing Krapyak (1601-1613 M).[141]

Sunan Giri wafat pada tahun 1505 M, meninggalkan jejak keilmuan dan kearifan lokal yang mempertahankan warisan spiritualnya hingga saat ini. Kompleks makamnya berada di bukit dengan tingkatan-tingkatan. Salah satu gerbangnya, yaitu gapura candi bentar, memiliki hiasan undak berperipih arca naga. Pembacaan candrasengkala gapura ialah *Naga Loro Warnaning Padha* (1428 Saka atau 1506 M) yang menandakan tahun Sunan Giri mangkat dalam usia 63 tahun.[142]

7. Jafar Sodiq (Sunan Kudus)

Nama lain yang sangat berpengaruh dan berjasa dalam penyebaran Islam di wilayah Jawa Tengah yaitu Jafar Sodiq (Sunan Kudus). Ia dikenal sebagai seorang ulama sufi sekaligus saudagar kaya raya yang memadukan aspek spiritual dan sekuler dalam menyiarkan Islam, khususnya di kota Kudus.[143] Terlahir di Jipang, Panolan sebelah utara Kota Blora, pada sekitar tahun 1500 M, Sunan Kudus merupakan putra dari R. Usman Haji, atau dikenal dengan Sunan Ngudung, seorang senopati Kerajaan Bintoro Demak yang sekaligus menjadi imam Masjid Agung Demak. Seperti ayahnya, Sunan Kudus juga pernah dipercaya sebagai seorang senopati dari kerajaan Islam di Demak.[144]

Pada era kepemimpinan Pangeran Sabrang Lor, raja kedua Demak, tepatnya pada tahun 1524 M, Sunan Kudus diberi amanah menjadi penghulu kesultanan menggantikan posisi Sunan Ampel

---

141 Jajat Burhanudin, "Pembentukan Kerajaan-Kerajaan Islam," dalam *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia, Jilid 1*, ed. oleh Taufik Abdullah dan Endjat Djaenuderadjat (Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, Direktorat Jenderal Kebudayaan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2015), 173–221.

142 Manumoyoso, Mediana, dan Pardede, "Sunan Giri, Dinasti Penyebar Islam Nusantara."

143 Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*, 54.

144 Salam Solichin, *Sekitar Wali Songo*, 47.

Gambar 7.4 Menara Masjid Kudus, circa 1965. Sumber: Perpustakaan Universitas Leiden.

(Rahmatullah) yang telah menjabat sejak tahun 1521 M. Di masa awal berdirinya kesultanan Demak, tugas sebagai penghulu pertama kali dipercayakan kepada Sunan Bonang yang menjabat sekitar tahun 1490 M hingga 1506 M. Saat itu, seorang penghulu lebih dari sekadar orang yang mumpuni dalam pengetahuan keislaman, tapi juga dipercaya sebagai penanggung jawab urusan agama, termasuk sebagai penasehat spiritual yang di saat bersamaan juga membantu sultan dalam mengambil keputusan. Tugas ini dijalankan dengan baik oleh Sunan Kudus, dan berakhir ketika kesultanan Demak dipindahkan ke Pajang pada tahun 1550 M. Sunan Kudus bahkan terlibat dalam lingkup politik kenegaraan yang lebih luas, tidak hanya terbatas pada kegiatan kepala kantor keagamaan yang mengeluarkan perintah atas nama sultan.[145]

Selain dikenal sebagai ahli agama yang menguasai ilmu tauhid, usul hadis, ilmu mantiq, dan fikih, Sunan Kudus juga merupakan seorang pujangga yang berinisiatif mengarang cerita-cerita pendek yang mengandung nilai-nilai filsafat dan ajaran agama. Di antara buah karyanya adalah *Gending Maskumambang* dan *Mijil*. Ia juga dikenal sebagai seorang ahli pengobatan, serta juga ahli seni bangunan. Hasilnya ialah Masjid Menara Kudus (Masjid Al-Aqsa Manarat Qudus) serta Menara Kudus, yang merupakan akulturasi antara kebudayaan Jawa, Hindu, dan Islam.[146] Pilihan untuk beradaptasi dengan budaya lokal, mendirikan menara masjid bernuansa Jawa-Hindu, membuat masyarakat bersimpati dan akhirnya beralih menjadi Muslim. Sunan Kudus menyadari sulitnya menyebarkan ajaran Islam jika tidak beradaptasi dengan tradisi masyarakat yang mayoritas memeluk agama Hindu, Buddha, dan keyakinan lokal (*kapitayan*).

Sunan Kudus menyiarkan agama Islam seiring berkembangnya wilayah Kudus, dan juga Jepara, sebagai kota yang relatif

145 Muhammad Hisyam, *Caught between Three Fairs: The Islamic Courts and the Colonial State in Nineteenth-Century Java* (Jakarta: Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies, 2001), 21.

146 Salam Solichin, *Sekitar Wali Songo*, 47.

independen. Kudus berkembang menjadi pusat Islam ternama di Jawa setelah Demak. Syiar Islam Sunan Kudus dilakukan melalui berbagai media, salah satunya dengan mendirikan Masjid Menara Kudus pada tahun 1549 M. Dalam berdakwah, ia selalu menekankan pentingnya menjaga kerukunan dan toleransi antarumat beragama. Contohnya adalah dengan mendorong umat Islam di Kudus untuk memakan sate kerbau dan tidak menyembelih sapi di wilayah Kudus. Hal ini sebagai bentuk penghormatan kepada umat Hindu di wilayah Kudus yang menganggap sapi sebagai hewan suci.[147]

Anjuran makan sate daging kerbau dan larangan menyembelih sapi merupakan sikap dan strategi dakwah jalan tengah yang apik, simpatik, dan elegan. Tidak memaksa kehendak namun juga tidak menyalahi ajaran pokok agama Islam. Sunan Kudus menghadirkan kehidupan beragama yang toleran dengan konsisten menjunjung tinggi ajaran Islam dan tetap menghormati kepercayaan masyarakat Hindu. Masyarakat tetap dihalalkan untuk mengkonsumsi daging sapi, meskipun memakannya tidak selalu harus dilakukan di wilayah Kudus. Dengan metode tersebut, banyak pemeluk agama Hindu yang bersimpati dan akhirnya beralih menjadi Muslim.[148] Prinsip dakwah dengan mengutamakan jalan kebijaksanaan secara konsisten dijaga oleh Sunan Kudus hingga ia wafat pada 5 Mei 1550 M di Kudus, dan dimakamkan di Kauman, Kudus.

8. Sunan Muria (Raden Umar Said)

Terlahir sekitar tahun 1450 M di lereng Gunung Muria, Sunan Muria (Raden Umar Said) adalah putra dari dari Sunan Kalijaga dan Dewi Sarah binti Maulana Ishak.[149] Sunan Muria menikah dengan Dewi Sujinah, adik kandung Sunan Kudus. Ia menyiarkan Islam di daerah pantai utara seperti Pati, Tayu, Jepara, Juana, Kudus serta di

147 Syahid, *Islam Nusantara: Relasi Agama-Budaya dan Tendensi Kuasa Ulama*, 100.

148 Sri Indrahti, *Kudus dan Islam: Nilai-Nilai Budaya Lokal dan Industri Wisata Ziarah* (Semarang: Madina, 2012), 42–43.

149 Umar Hasyim, *Sunan Muria antara Fakta dan Legenda* (Kudus: Menara Kudus, 1983), 14.

lereng-lereng Gunung Muria kepada kelompok masyarakat, seperti kaum tani, pedagang, pelaut, dan nelayan. Di kaki Gunung Muria pula Sunan Muria mendirikan lembaga pendidikan Islam sebagai ruang bagi masyarakat memperdalam ilmu agama.

Seperti juga Sunan Kalijaga, Sunan Muria juga sangat gigih berdakwah ke pelosok desa dan daerah terpencil, dilakukan melalui medium kesenian seperti gamelan, wayang, serta tembang *Kinanti* dan *Sinom*. Ikhtiar mengakomodasi adat kebiasaan dan tradisi Jawa dilakukan Sunan Muria dengan tidak langsung serta merta merombak sebuah tradisi yang tidak senafas dengan nilai-nilai keislaman. Ketika akan berdakwah, misalnya, Sunan Muria terlebih dahulu membunyikan gamelan sehingga masyarakat yang mendengarkan berbondong-bondong datang untuk mendengarkan. Di tengah-tengah gamelan ditabuh, sesekali Sunan Muria menghentikan gendingnya dan mulai memberikan ceramah agama dengan beragam tema seperti penghayatan pada kebenaran yang esa, ketaatan pada Allah, kesederhanaan, dan kedermawanan.[150]

Selain berfokus mendakwahkan ajaran Islam, Sunan Muria dikenal sebagai sosok yang sangat menaruh perhatian pada kelestarian lingkungan. Dalam berbagai kesempatan, ia mengingatkan masyarakat di sekitar lereng Gunung Muria agar senantiasa menjaga alam, seperti tercermin dalam tradisi *guyang cekathak* dan tembang macapat *Sinom Parijotho* untuk meruwat bumi. Sunan Muria juga selalu menganjurkan masyarakat untuk berderma, seperti ungkapannya yang hingga kini terjaga di memori masyarakat sekitar lereng Gunung Muria: "*Ojo pageri omahmu nganggo tembok, tapi mangkok"* (jangan pagari rumah dengan tembok, tetapi mangkuk)—sebuah pesan agar masyarakat lebih banyak bersedekah. Mangkuk untuk pagar adalah simbol memberi dan menerima sebagai ajaran toleransi.[151]

---

150 Hasyim, *Sunan Muria antara Fakta dan Legenda*, 70.

151 Raynard Kristian Bonanio Pardede, Caecilia Mediana, dan Ambrosius Harto Manumoyoso, "Sunan Muria, Syiar Islam Menjangkau hingga Masyarakat yang Terpinggirkan," dalam *Kompas*, April 2025.

Dalam ranah politik, Sunan Muria menyokong kerajaan Demak sejak era Raden Patah, Sultan Trenggana, beserta keturunannya. Bersama dengan Sunan Kalijaga dan Sunan Giri, Sunan Muria memihak pada Bintoro Demak pada saat terjadi kemelut Demak akibat pembunuhan dan perebutan kekuasaan di antara kerabat Demak: Sultan Hadiwijoyo dengan Aria Penangsang.[152] Ia wafat pada sekitar tahun 1551 M dan dimakamkan di lereng gunung Muria, 18 km dari kota Kudus.[153]

9. Sunan Gunung Jati (Syarif Hidayatullah)

Sunan Gunung Jati (Syarif Hidayatullah) adalah arsitek dan pendiri kekuasaan Islam di Cirebon dan Banten. Ia mendapat julukan *Pandita Ratu* yang selain berperan sebagai wali penyebar Islam juga sebagai kepala pemerintahan di wilayah Tatar Sunda. Sunan Gunung Jati lahir pada tahun 1448 M di Pasai, Aceh,[154] dari pasangan Syarif Abdullah Umdatuddin, seorang wazir Kekaisaran Turki di Mesir,[155] dan Rara Santang, putri Prabu Siliwangi, Raja Pajajaran, yang bergelar Hajjah Syarifah Muda'im.[156]

Sunan Gunung Jati berguru kepada beberapa ulama, salah satunya Syeikh Datuk Muhammad Sidiq (ayahanda Sunan Giri) di Pasai, untuk memperdalam ilmu-ilmu keislaman, antara lain: ilmu syariat, ilmu hakekat, ilmu tarekat, dan ilmu makrifat. Ia dikaitkan dengan beberapa tarekat, seperti Syadziliyah, Kubrawiyah, Syattariyah, Naqsyabandiyah, dan Khalwatiyah.[157] Setelah merasa

---

152 Hasyim, *Sunan Muria antara Fakta dan Legenda*, 58.

153 Hasyim, *Sunan Muria antara Fakta dan Legenda*, 13.

154 Henri Chambert-Loir, *Naik Haji di Masa Silam I (1482-1890): Kisah-Kisah Orang Indonesia Naik Haji 1482-1964* (Jakarta: Gramedia, 2013), 158.

155 Menurut Naskah Mertasinga ayah dari Sunan Gunung Jati adalah Sultan Hud, putra Raja Odhara, Raja Mesir. Sunyoto, *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, 155.

156 Muhaimin, *The Islamic Traditions of Cirebon Ibadat and Adat Among Javanese Muslims*, 63.

157 Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, 3 ed. (Bandung: Mizan, 1999), 266; Sunyoto, *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, 157–59; Chambert-Loir, *Naik Haji di Masa Silam I (1482-1890): Kisah-Kisah Orang Indonesia Naik Haji 1482-1964*,

cukup memiliki pengetahuan keagamaan, ia mengunjungi pamannya, Pangeran Cakrabuana yang menduduki tahta kerajaan Islam Pakungwati di Cirebon. Dalam perjalanan, Sunan Gunung Jati menyempatkan diri untuk singgah di beberapa tempat. Di Pasai, ia tinggal selama dua tahun untuk menyebarkan Islam bersama saudaranya, Syekh Sayyid Ishak. Ia juga sempat memperdalam pengetahuan agama kepada Sunan Ampel. Setelah dianggap siap secara mental dan spiritual, Sunan Ampel memberikan kepercayaan kepada Sunan Gunung Jati untuk melakukan syiar Islam di Cirebon.[158]

Sesampainya di Cirebon, Sunan Gunung Jati giat menyebarkan agama Islam bersama Syekh Nurjati dan Pangeran Cakrabuana. Ketika itu, Pakungwati masih merupakan wilayah kerajaan Galuh yang dipimpin oleh Prabu Jaya Dewata, kakek Sunan Gunung Jati. Prabu Jaya Dewata tidak merasa khawatir dengan perkembangan Islam di Cirebon yang kala itu dikembangkan oleh Sunan Gunung Jati. Bahkan ia memberikan kepercayaan kepada Sunan Gunung Jati untuk menjadi guru agama Islam sebelum akhirnya diangkat menjadi semacam "kepala" di Cirebon.[159] Sejak 1528 M, Sunan Gunung Jati sangat aktif menyebarkan agama Islam kepada masyarakat pedalaman, antara lain di Kuningan, Sindangkasih, Talaga, Luragung, Ukur, Cibalagung, Pagadingan, Indralaya, Batulayang, dan Timbanganten.[160]

Salah satu ikhtiar Sunan Gunung Jati dalam menyebarkan ajaran Islam adalah dengan mendirikan pusat kegiatan pendidikan

---

159.

158 Syamsu, *Ulama pembawa Islam di Indonesia dan sekitarnya*, 61; Sunyoto, *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, 159.

159 Dadan Wildan, *Sunan Gunung Jati (Antara Fiksi dan Fakta): Pembumian Islam dengan Pendekatan Struktul dan Kultural* (Bandung: Humaniora Utama Press, 2002).

160 Upaya ini dilanjutkan oleh tokoh lain, menurut tradisi setempat, seperti Pangeran Makhdum di daerah Pasir Luhur (Ciamis Timur), Syeikh Abdul Muhyi di daerah Pamijahan (Tasikmalaya Selatan), Pangeran Santri di daerah Sumedang, Aria Wangsa Goparana di daerah Subang dan kemudian Cianjur oleh putranya, Aria Wiratanudatar. Atja, *Tjarita Purwaka Tjaruban Nagari (Sedjarah Muladjadi Tjirebon)*, 160.

Islam di Gunung Sembung, Cirebon. Sebagai guru agama Islam, ia mengajarkan seluk-beluk ajaran Islam kepada kaum Muslim yang bermukim di daerah itu. Di sana pula ia didatangi Ki Dipati Keling beserta sembilan puluh delapan orang pengiringnya, yang pada akhirnya menjadi murid-murid Sunan Gunung Jati.[161] Kegiatan pengajaran keagamaan di Gunung Sembung berhasil melahirkan ulama-ulama Islam yang pada kemudian hari membuka kegiatan serupa di berbagai tempat di Tatar Sunda. Model lembaga pengajaran yang didirikan oleh Sunan Gunung Jati ditempuh pula oleh Syekh Abdul Muhyi di Pamijahan, Pangeran Makhdum di Dayeuh Luhur, Aria Wangsa Goparana di Subang.

Di samping melalui pengajaran agama, strategi dakwah dari Sunan Gunung Jati untuk memperkuat kedudukan serta memperluas relasi dengan tokoh-tokoh berpengaruh di Cirebon adalah melalui pernikahan. Setelah menikahi Nyai Babadan, putri Ki Gedeng Babadan, yang membuat pengaruhnya meluas dari Gunung Sembung hingga wilayah Babadan, Sunan Gunung Jati—setelah Nyai Babadan wafat—menikah dengan Pakungwati putri uaknya dan pada tahun 1479 M ia menggantikan posisi mertuanya sebagai penguasa Cirebon, lalu mendirikan keraton yang diberi nama Pakungwati di sebelah timur Keraton Sultan Kasepuhan kini. Meski tidak dalam satu waktu yang bersamaan, ia juga menikahi Nyai Kawunganten, putri Ki Gedeng Kawunganten di Banten, Nyai Tepasari, putri Ki Gedeng Tepasan (Adipati Tepasana) di Lumajang, serta Ong Tien, diberi gelar Nyi Mas Rara Sumanding yang berasal dari Cina.[162]

Selain itu, kegiatan Islamisasiyang dilakukan Sunan Gunung Jati juga ditempuh melalui jalur politik. Ia memulai kiprahnya dalam ranah politik dengan menjadi penasihat politik untuk Trenggana, alias Pate Rodim (wafat 1546 M), sultan Demak ketiga, yang memerintah tahun 1505 M-1513 M dan 1521 M-1546 M. Sunan Gunung Jati disebut-sebut menjadi aktor utama di balik

161 Sunyoto, *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, 161.

162 Sunyoto, *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, 164.

ekspansi militer Demak untuk mengambil alih Banten dari raja lokal Pajajaran. Sekitar tahun 1552 M, dia pindah ke Cirebon untuk memperluas kekuasaan politik Islam di pantai utara Jawa. Dari sana, dia memerintah Cirebon sebagai kerajaan Islam lain, dan menjadikannya sebagai pusat penyebaran Islam ke berbagai daerah di Jawa Barat.[163]

Sunan Gunung Jati juga menjalin persahabatan dan kerjasama dengan berbagai wilayah, seperti Demak, Pasai, dan Malaka, termasuk kepala-kepada daerah di tanah Sunda, mengirimkan guru agama di daerah-daerah pedalaman, dan menegakkan kekuasaan Islam di daerah-daerah yang telah dikuasai kaum Musli, seperti Banten (Kepala daerah Hasanuddin, 1526 M) dan Sunda Kelapa (kepala daerah Fadhilah Khan, 1527 M). Melalui cara-cara itulah Islam mulai dikenal oleh masyarakat di Tatar Sunda. Mereka yang percaya akan keagungan Sunan Gunung Jati dengan sukarela memeluk agama Islam. Sunan Gunung Jati memilih kota Cirebon sebagai pusat aktivitas dakwahnya dengan mempertimbangkan aspek sosial, politik, dan ekonomi. Pada masa itu, Cirebon merupakan jalur perdagangan rempah-rempah yang memiliki nilai geostrategis, geopolitik, dan geoekonomi. Beragam faktor tersebut turut menentukan keberhasilan penyebaran Islam pada tahap-tahap berikutnya.

Selain Cirebon, Sunan Gunung Jati juga memilih Banten sebagai wilayah dakwah. Cirebon dan Banten kala itu berkembang menjadi kerajaan Islam besar yang sangat berjasa dalam proses Islamisasidi tanah Sunda yang masih dikuasai kerajan Hindu Pajajaran. Ini terutama berlangsung setelah pantai utara Jawa semakin ramai dilalui para pedagang Muslim setelah ditaklukkannya Malaka oleh Portugis. Mereka, para pedagang, sejak saat itu tersebar ke wilayah timur Nusantara, sehingga Banten dan Cirebon yang terletak di pantai Laut Jawa segera menjadi pusat perdagangan dan

163 De Graaf dan Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam Pertama di Jawa: Kajian Sejarah Politik Abad ke-15 dan ke-16*, 143; Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c.1200*, 37.

Islamisasi. Bahkan, khusus kerajaan Banten, kebijakan ekspansi politik dan Islamisasiyang dilakukan telah berhasil tidak saja menggagalkan rencana aliansi kekuatan antara Portugis di Malaka dan raja Pajajaran di Pakuan. Lebih dari itu, penguasa Banten, Sultan Hasanuddin, bahkan berhasil mengalahkan kerajaan Pajajaran tersebut. Kemenangan ini selanjutnya ditambah dengan keberhasilannya menguasai Sunda Kelapa pada 1527 M, yang kemudian bernama Jayakarta, atau daerah Jakarta saat ini.[164]

Keberhasilan menguasai Banten, Sunda Kelapa, dan Cirebon membuat Sunan Gunung Jati lebih mudah mengislamkan masyarakat di wilayah Tatar Sunda. Terlebih ia juga berhasil merintis jalan perhubungan di pantai utara dari Jawa Barat, yang menyebabkan sepanjang pesisir utara sejak dari Banten, Sunda Kelapa, Cirebon, Demak, Jepara, Kudus, Tuban, dan Gresik berada di dalam pengawasan kelompok Muslim. Melalui Keraton Cirebon dan Banten yang dijadikan pusat kesenian dan kebudayaan bernuansa agama, Islamisasiberjalan masif, meluas hingga seluruh pelosok wilayah Pasundan.

Pilihan Sunan Gunung Jati untuk melakukan syair Islam secara persuasif dan sistematis, memadukan secara harmonis ajaran Islam dengan tidak menghilangkan unsur-unsur Hindu-Buddha, berhasil membuat Islam diterima dengan baik oleh masyarakat Pasundan. Sunan Gunung Jati tetap konsisten berdakwah hingga ia berpulang pada tahun 1570 M. Ia dikebumikan di desa Astana, Gunung Jati, Cirebon.[165]

Tentu saja, selain nama-nama tersebut, banyak juga mereka yang dipandang sebagai wali namun belum disepakati oleh khalayak, terutama para ahli dan sejarawan, menyebut beberapa di antaranya: Syekh Sabil atau Usman Haji dari Malaka bergelar

---

164 Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1987), 131.

165 Salam Solichin, *Sekitar Wali Songo*, 58–59; Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c.1200*, 37; Sunyoto, *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, 166; Chambert-Loir, *Naik Haji di Masa Silam I (1482-1890): Kisah-Kisah Orang Indonesia Naik Haji 1482-1964*, 158.

Sunan Ngudung (di Ngudung, Jipang Panolan), Raden Sayid Muhsin bergelar Sunan Wilis (di Cirebon), Raden Fatah bergelar Sunan Bintara (di Bintara, Demak).[166]

E. STRATEGI DAKWAH WALI SONGO

Penanda utama Islamisasidi Jawa adalah adanya persentuhan ajaran Islam dengan keyakinan dan budaya lokal. Corak Islam di Jawa begitu khas dan unik, tidak hadir secara "murni" dan apa adanya sebagaimana dibawa para penyebarnya, tetapi telah beradaptasi, menyerap, dan bercampur dengan varian agama, tradisi, keyakinan dan budaya lokal. Proses Islamisasidi Jawa berjalan lambat, berangsur-angsur, namun meyakinkan.[167]

Tak hanya adaptif, Islam juga sangat akomodatif terhadap unsur-unsur animisme dan dinamisme serta berakulturasi dengan nilai-nilai Hindu-Buddha, seiring perkembangan kerajaan Sanjaya (Hindu) dan kerajaan Syailendra (Buddha)—keduanya berdiri pada abad ke-8 M di Jawa Tengah—kerajaan Dinasti Empu Sindok (Hindu Syiwa), serta kerajaan Kediri dan Singosari (Hindu Wisnu). Dalam kasus Jawa, masyarakat telah menganut animisme sebelum hadirnya agama Hindu, kemudian Buddha, dan menyusul, Islam. Alih-alih menolak agama baru, masyarakat Jawa memilih bersikap toleran dan akomodatif. Hal ini mencerminkan sinkretisme masyarakat Jawa yang memadukan unsur-unsur animisme, Hindu, dan Islam.[168]

Watak penyebaran yang akomodatif, luwes, damai, dan demokratis membuat Islam mudah diterima masyarakat dan cepat menyebar ke seluruh pulau Jawa. Para penyebarnya, terutama

---

166 Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa*, 23.

167 Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*; Masdar Hilmi, "Islam and Javanese Acculturation Textual and Contextual Analysis of the Slametan Ritual" (Master's Thesis, Institute of Islamic Studies McGill University, 1999), 21.

168 Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), 5; Muhaimin, *The Islamic Traditions of Cirebon Ibadat and Adat Among Javanese Muslims*, 1.

Wali Songo, memperkenalkan ajaran Islam secara damai, jauh dari cara kekerasan dan paksaan, dengan mengakomodasi keyakinan dan praktik keagamaan lokal yang telah dianut oleh masyarakat.[169] Merujuk catatan sejarah yang ada, beberapa jalur Islamisasiyang digunakan oleh Wali Songo, antara lain: perdagangan, perkawinan, tasawuf, pendidikan, kesenian, dan politik.[170]

Pada jalur perdagangan, banyak pihak meyakini masuknya Islam ke pulau Jawa merupakan konsekuensi langsung dari partisipasi wilayah ini pada aktivitas perdagangan jarak jauh.[171] Posisi pulau Jawa yang strategis membuat wilayah ini menjadi persimpangan jalur laut yang menghubungkannya dengan banyak negara: Arab, India, dan Cina. Kota-kota bandar seperti Demak, Cirebon, Banten dan beberapa lainnya yang terletak di pesisir menjadi jalur lintasan perdagangan antarnegara.[172]

Mengoptimalkan posisi tersebut, Sunan Gresik, Sunan Giri, Sunan Kudus, dan Sunan Gunung Jati, yang pada dasarnya juga berstatus sebagai saudagar, berupaya menyeimbangkan antara motif dakwah dan perniagaan. Mereka berniaga sambil mendakwahkan ajaran-ajaran Islam kepada mitra niaga. Aktivitas perniagaan para wali tidak selalu berorientasi pada ekonomi, melainkan lebih berfungsi sebagai media untuk mengenal masyarakat dan meyakinkan mereka akan kebenaran ajaran Islam.

Di masa lalu, praktik ini telah dilancarkan oleh para pedagang Muslim dari Arab, Persia, dan India yang singgah di pulau Jawa. Mereka, bersama dengan golongan raja dan bangsawan (umumnya sebagai pemilik kapal dan saham), terlibat aktif dalam aktivitas perniagaan. Bagi para pedagang Muslim yang berasal dari luar pulau Jawa, mereka umumnya mendatangi pusat-pusat perdagangan, dan

---

169 M.C. Ricklefs, *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, c. 1930 to Present* (Singapore: National University of Singapore Press, 2012), 4.

170 Tjandrasasmita, Arkeologi Islam Nusantara, 21.

171 Hisyam, *Caught between Three Fairs: The Islamic Courts and the Colonial State in Nineteenth-Century Java*, 15.

172 Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara*, 39.

di antaranya menetap. Lambat laun, sebagaimana diwartakan oleh Tome Pires, tempat-tempat yang mereka singgahi berkembang menjadi pemukiman (*pekojan*). Setelah pemukiman berdiri, pada pedagang Muslim asing mulai mengundang *mulla*, semacam ulama atau tokoh Islam.[173]

Sebagian dari pedagang Muslim asing tercatat menikahi perempuan yang merupakan penduduk pribumi, dan sebagian lain menjadi penguasa politik lokal, baik dengan mengubah pemukiman menjadi pusat kekuatan politik maupun dengan menundukkan penguasa lokal yang sedang berkuasa.[174] Di sisi lain, untuk meningkatkan status sosial, beberapa bangsawan setempat menikahkan putri mereka dengan para pedagang muslim asal Arab, India, atau Persia.[175] Dalam hal ini, aktivitas perdagangan, pernikahan dan dakwah terintegrasi dengan baik. Ditambah dengan kerja sama yang erat antara para pedagang, guru agama, dan pemegang kekuasaan lokal, proses Islamisasidi pulau Jawa semakin kokoh. Pada proses tersebut, kemunculan para wali yang juga berstatus saudagar kaya penting dicatat, terutama dalam pembentukan jaringan perdagangan di pulau Jawa. Para wali turut berperan sebagai aktor penting yang dengan asal sosial (*social origin*) dan kekayaannya, turut serta mamangaruhi pandangan masyarakat tentang Islam.[176]

Pada jalur perkawinan, Wali Songo memperkuat jaringan kekerabatan dengan berbagai pihak yang memiliki posisi penting dan strategis, seperti pihak kerajaan. Hal ini dipraktikkan, misalnya, oleh Raden Rahmat (Sunan Ampel) yang dalam sejarahnya menganjurkan pembentukan jaringan kekerabatan melalui

---

173 Tome Pires, *The Suma Oriental of Tomé Pires, and The Book of Francisco Rodrigues*, ed. oleh Armando Cortesão (London: Hakluyt Society, 1944), 213–18.

174 Hisyam, *Caught between Three Fairs: The Islamic Courts and the Colonial State in Nineteenth-Century Java*, 15.

175 Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara*, 190–91.

176 Kartodirdjo, "Rekonstruksi Latar Belakang Historis Sunan Drajat [Interaksi Berganda Wilayah Samudra Hindia 500-1500]," xvi.

perkawinan-perkawinan para juru dakwah Islam dengan putri-putri penguasa Majapahit. Dengan cara ini, Sunan Ampel yang diangkat sebagai imam masyarakat Islam oleh seorang pejabat Majapahit berhasil membentuk keluarga-keluarga Muslim dalam suatu jaringan kekerabatan yang menjadi cikal-bakal dakwah Islam di berbagai daerah.[177]

Pendekatan serupa juga digunakan oleh Sunan Gunung Jati. Melalui media pernikahan, ia memperkuat kedudukan serta memperluas relasi dengan tokoh-tokoh berpengaruh di Cirebon. Setelah menikahi Nyai Babadan, putri Ki Gedeng Babadan, pengaruh Sunan Gunung Jati meluas dari Gunung Sembung hingga wilayah Babadan. Khususnya setelah Nyai Babadan wafat, Sunan Gunung Jati menikah dengan Pakungwati, putri pamannya, dan pada tahun 1479 ia menggantikan posisi mertuanya sebagai Penguasa Cirebon serta mendirikan keraton yang diberi nama Pakungwati. Ia juga menikahi beberapa perempuan lain—tidak secara bersamaan—antara lain Nyai Kawunganten, putri Ki Gedeng Kawunganten di Banten; Nyai Tepasari, putri Ki Gedeng Tepasan (Adipati Tepasana) di Lumajang, Jawa Timur; serta Ong Tien, yang bergelar Nyi Mas Rara Sumanding, berasal dari Cina.[178]

Pengalaman serupa dialami oleh Sunan Kudus. Semasa hidup, ia berhasil membangun jaringan kekuasaan Demak yang salah satunya melalui jalur pernikahan. Selain menikah dengan Dewi Rukhil, putri dari Raden Makdum Ibrahim (Sunan Bonang)—meneguhkan relasi dan jejaring Wali Songo—Sunan Kudus juga menikahi Putri Pecat Tanda Terung, putri dari panglima perang kerajaan Majapahit, Adipati Terung (dikenal juga sebagai Raden Kusen dan Raden Husain).[179] Pernikahannya dengan Putri Pecat Tanda Terung semakin memperkuat legitimasi politik Sunan Kudus

177 Sunyoto, *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, 112.

178 Sunyoto, *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, 164.

179 Nur Fadhilah Fitrotin, "Kedudukan Daerah Terung (Krian-Sidoarjo) Pada Masa Menjelang Akhir Majapahit (1478-1526)," *Avatara E-Journal Pendidikan Sejarah* 2, no. 1 (2014): 149–60.

di Demak sehingga lebih mudah dalam meyakinkan penguasa-penguasa lokal yang dulunya berada di bawah kekuasaan Majapahit untuk berkonversi ke dalam Islam. Hal ini semakin mengukuhkan proses penyebaran agama Islam di Jawa, terutama di wilayah Kudus dan sekitarnya.[180]

Pada jalur tasawuf, Wali Songo sejak awal dikenal sebagai penyebar ajaran sufisme yang pada saat bersamaan berikhtiar mengajarkan akidah dan syariat. Para wali terbiasa melakukan *taḥallī*, yakni proses perenungan dan pengisian diri dengan sifat-sifat terpuji setelah melalui tahap *takhallī*, yaitu pembebasan diri dari sifat-sifat tercela. Tahap ini adalah bagian penting dalam perjalanan spiritual (*sulūk*) seorang *sālik* (orang yang menempuh jalan spiritual). Penyebaran agama Islam yang dilancarkan Walisongo umumnya melalui jalur atau jaringan tarikat. Proses ini begitu kentara khususnya pada abad ke-19 M sehingga menyebabkan heterodokhsi mulai berakar di daerah pedalaman Jawa.[181]

Salah satu wali yang menaruh perhatian besar pada tasawuf adalah Sunan Bonang. Pandangannya tentang tasawuf diajarkan dan diriwayatkan kepada para muridnya, di antaranya Syaikh 'Abd Al-Bari, yang kemudian dikompilasi dalam *Het Boek van Bonang,* dikenal juga dengan judul *The Admonitions of She Bari*, *Pitutur Syekh Bari.*[182] Tasawuf, dalam keyakinan Sunan Bonang, menjadi jalan terbuka bagi siapa pun yang ingin menuju pengetahuan tentang Tuhan. Dengan pengetahuannya yang mendalam tentang sufisme, ia berupaya menyerasikan mistisisme Jawa dengan tasawuf melalui penggunaan *ta'wīl* (disebut juga sebagai tafsir sufistik). Dalam tradisi sufi, karya sastra seringkali ditulis berdasarkan *ta'wīl.* Hasil penafsiran teks seperti ayat-ayat Al-Qur'an, hadis, peribahasa, cerita, peristiwa sejarah, pengalaman kerohanian, dan dongeng—

180 Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa*, 45.

181 Kartodirdjo, "Rekonstruksi Latar Belakang Historis Sunan Drajat [Interaksi Berganda Wilayah Samudra Hindia 500-1500]," xv.

182 George Quinn, *Bandit Saints of Java* (Singapura: Monsoon Books, 2020), 48–50; Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*, 18.

berdasarkan *ta'wīl* itu kemudian ditransformasikan menjadi ungkapan-ungkapan estetik sastra, seperti dilakukan oleh 'oleh 'Aṭṭār melalui karyanya *Manṭiq al-Ṭayr*, Rūmī melalui *Matsnawī-i Ma'nawī*, atau Ḥamzah Fanṣūrī melalui *Asrār al-'Ārifīn.*[183]

Sunan Bonang menggunakan *ta'wīl* dalam suluk-suluknya, khususnya *Suluk Wujil* (Tembang Suci Wujil) yang memberikan tafsir dan makna filosofis terhadap tamsil wayang dan kisah-kisah pewayangan. Melalui kisah Barayudha (Perang Barata), misalnya, Sunan Bonang berikhtiar menghubungkan ajaran Islam dengan budaya Jawa. Perang antara Kurawa dan Pandawa oleh Sunan Bonang ditafsirkan sebagai bentuk dari jihad besar yaitu peperangan jiwa manusia melawan hawa nafsu dalam dirinya. Diibaratkan Kurawa sebagai *nafy* dan Pandawa sebagai *ithbāt*, di dalam diri manusia selalu terjadi peperangan antara *nafy* dan *ithbāt*, khususnya ketika seseorang hendak menjalankan ibadah seperti salat, puasa, atau melaksanakan perintah agama yang menuntut pengorbanan. Perang inilah yang oleh Sunan Bonang dianggap sebagai jihad besar dan berlangsung untuk mencapai *muthbat*, yaitu kebenaran, pencerahan dan persatuan.[184]

Dipengaruhi oleh kitab *Al-Shiddīq* karya Abu Sa'īd Al-Khayr, *Suluk Wujil* membahas antara lain tentang konsep *Waḥdāt al-Wujūd* (keesaan wujud), sebuah kesinambungan konsep tauhid dan tahap tertinggi yang dicapai oleh seseorang dalam mengesakan Allah. Berbeda dengan konsep *Manunggaling Kawula Gusti* yang cenderung kepada panteisme dan monisme, *Waḥdat al-Wujūd* dalam pandangan Sunan Bonang lebih menempatkan manusia sebagai penyembah Tuhan yang selalu berharap mencapai derajat tertinggi (begitu dekat dengan Tuhan) sehingga senantiasa memperoleh perlidungan dan pertolongan. Bagi Sunan Bonang, adanya kesatuan

183 Abdul Hadi Wiji Muthari, *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur* (Jakarta: Sadra Press, 2014), 156.

184 Muthari, *Kembali ke Akar Kembali ke Sumber: Esai-esai Sastra Profetik dan Sufistik*, 136–37.

itu hanya *'irādah*, kemauan-Nya.[185] Konsep ini oleh Sunan Bonang diurai menggunakan bahasa perumpamaan, seperti kesatuan Wujil dan Ken Satpada dengan cerminnya. Perumpamaan kesatuannya dengan Tuhan ialah seperti cermin dengan siapa yang bercermin. Bayangan yang ada dalam cermin itu bernama *kawulo* atau hamba, dan orang yang bercermin ibarat Tuhan.[186]

Uraian yang terpenting dalam Suluk Wujil ialah pemerian Sunan Bonang mengenai lima hal: (1) Kaitan pengenalan diri dan sembahyang; (2) Kemauan Murni; (3) Gambaran tentang Mekah yang bersifat rohani; (4) Filsafat *nafy-ithbāt* yang diterangkan melalui simbolisme pertunjukan wayang; serta (5) Arti zuhud dan zikir. Melalui Suluk Wujil, Sunan Bonang berupaya menghadirkan kesadaran supralogis yang harus dicapai seorang sufi setelah *wajd* (ekstase mistis) dan *kasyf* (tersingkapnya mata batin). Dalam hal ini Sunan Bonang merujuk kepada pendapat gurunya di Pasai, Syeikh Maulana Maghribi, yang mengatakan:

Tak ada orang tahu di mana Mekah yang hakiki berada, sekalipun mereka melakukan perjalanan sejak muda sehingga tua renta. Mereka tak akan sampai ke tujuan. Kecuali apabila seseorang mempunyai bekal ilmu yang cukup, ia akan dapat sampai di Mekah dan malahan sesudah itu akan menjadi wali. Tetapi ilmu semacam itu diliputi rahasia dan sukar diperoleh. Bekalnya bukan uang dan kekayaan, tetapi keberanian dan kesanggupan untuk mati dan berjihad zahir batin, serta memiliki kehalusan budi pekerti dan menjauhi kesenangan duniawi. Di dalam masjid di Mekah itu terdapat singgasana Tuhan, yang berada di tengah-tengah. Singgasana ini menggantung di atas tanpa tali. Dan jika orang melihatnya dari bawah, maka tampak bumi di atasnya. Jika orang melihat ke barat, ia akan melihat timur, dan jika melihat timur ia

185 Metsra Wirman, "Konsep Waḥdat Al-Wujūd dalam Tasawuf Sunan Bonang," *KACA (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin* 13, no. 2 (2023): 149–68, https://doi.org/10.36781/kaca.v13i2.464.

186 Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi terhadap Serat Wirid Hidayat Jati*.

akan melihat barat. Di situ pemandangan terbalik. Jika orang melihat ke selatan yang tampak ialah utara, indah; dan jika melihat ke utara tampak selatan, gemerlapan seperti ekor burung merak. Apabila seseorang sembahyang di sana, maka hanya ada ruangan untuk satu orang saja. Jika ada dua atau tiga orang yang bersembahyang, maka ruangan itu juga akan cukup untuk dua tiga orang itu saja. Akan tetapi jika terdapat 10.000 orang bersembahyang di sana, maka Kabah dapat menampung mereka semua. Bahkan seandainya seluruh dunia akan dimasukkan ke sana, maka seluruh dunia akan tertampung juga.[187]

Selain Sunan Bonang, ajaran tawasuf lekat dengan sosok Sunan Kalijaga (Raden Syahid). Sunan Kalijaga mendalami ajaran-ajaran tasawuf dari Sunan Bonang, guru spiritual pertama yang mengubah jati dirinya menjadi pribadi yang berikhtiar menggapai makrifat dan konsisten ber-*mujāhadah*, yaitu berjuang dengan sungguh-sungguh di jalan kebenaran. Sunan Kalijaga diketahui menyusun *Rumeksa ing Wengi* (Perlindungan di malam hari), sebuah doa dalam bentuk kidung untuk menolak bala dan musibah, serta melindungi diri dari bahaya dalam peperangan. Kandungan doa ini merujuk pada Al-Qur'an surah al-Nas dan al-Falaq yang ajaran intinya perihal perlindungan. Tidak hanya perlindungan dari kejahatan manusia, tapi juga perlindungan dari beragam penyakit.[188]

Hal tersebut tersurat dalam bait pertama kidung: "*Ana kidung rumekso ing wengi, teguh hayu luputa ing lara, luputa bilahi kabeh, jin setan datan purun, paneluhan tan ana wani, niwah panggawe ala, gunaning wong luput, geni atemahan tirta, maling adoh tan ana ngarah ing mami guna duduk pan sirno*." Artinya: Ada kidung rumeksa ing wengi. Menyebabkan kuat selamat terbebas dari semua penyakit, terbebas dari segala petaka. Jin dan setan jahat pun tak ada yang berani berbuat jahat. Guna-guna atau teluh juga tak mempan. Begitu juga api menjadi dingin bagaikan air, pencuri

187 Muthari, *Kembali ke Akar Kembali ke Sumber: Esai-esai Sastra Profetik dan Sufistik*.

188 Chodjim, *Mistik dan Makrifat Sunan Kalijaga*, 37–40.

pun menjauh tak ada yang menuju padaku, Segala bahaya akan lenyap. 189

Sunan Kalijaga juga selalu mengajarkan *Sedulur papat kelima pancer*, empat saudara dan satu pusat yang menyertai manusia sejak lahir hingga wafat. Ajaran ini menegaskan pentingnya keimanan tidak dipandang sebatas kepercayaan, tapi harus menjadi sistem perilaku untuk membangkitkan Sang Pribadi agar dapat kembali dengan sempurna ke hadirat-Nya. Dalam tradisi filsafat Jawa, ajaran Sunan Kalijaga ini dikenal melalui konsep *Sangkan Paraning Dumadi* yang berkaitan dengan tujuan hidup manusia, yaitu dari Tuhan kembali kepada Tuhan. Sunan Kalijaga mengajarkan bagaimana menjalani kehidupan di dunia ini sebagai bekal untuk kembali kepada-Nya.[190]

Puncak pemahaman makrifat bagi Sunan Kalijaga adalah ketika manusia telah mengejawantahkan prinsip *Manunggaling Kawula Gusti*, menyadari bahwa hamba dan Tuhan pada hakikatnya satu. Namun, Sunan Kalijaga memberi penekanan bahwa ajaran ini bukan berarti menyamakan Tuhan dengan manusia, tetapi lebih pada memperkuat pemahaman bahwa kebesaran Tuhan terpancar dalam diri manusia. Dalam ajaran makrifat Sunan Kalijaga, yang melalui *Manunggaling Kawula Gusti,* adalah suatu hal yang istimewa dan tidak terdapat pada sembarangan orang melainkan atas petunjuk dan hidayah dari Allah. Sebab, segala sesuatu perbuatan manusia yang menentukan adalah Allah SWT. Prinsip ini termaktub dalam kidung *Rumekso ing Wengi* yang selain mengingatkan manusia untuk selalu berdoa kepada Tuhan yang disembah juga tentang hakikat keberadaan manusia di bumi. *Manunggaling kawula gusti* secara implisit dilantunkan dalam perwujudan manusia sempurna yang lahir dari perpaduan laku dan kesalehan yang dimiliki oleh setiap manusia terpilih. Menurut Sunan Kalijaga, manusia adalah satu dengan Tuhan ketika mereka menyadari bahwa setiap unsur

189 Chodjim, *Mistik dan Makrifat Sunan Kalijaga*, 41–42.

190 Chodjim, *Mistik dan Makrifat Sunan Kalijaga*, 118.

kehidupan mereka murni diciptakan berdasarkan kehendak dan hakikat ilahi Tuhan. Manusia *manunggal* dengan Tuhannya ketika kehidupan mereka senantiasa bermanfaat bagi setiap makhluk hidup dan alam. Manusia menyatu dengan Tuhan ketika ia menjalani hidupnya berdasarkan keyakinan yang mendalam terhadap kebenaran Tuhan dan agama.[191]

Hal ini berbeda dengan Syekh Siti Jenar yang mengajarkan bahwa melalui *manunggaling kawula Gusti,* manusia diajak untuk membuktikkan keberadaan Allah secara langsung (adanya alam semesta), bukan hanya memahami keberadaan Allah dari sisi nalar pikiran (ilmu) dan rasa sentimen makhluk (perasaan yang dipaksa dengan doktrin surga dan neraka). Kesatuan manusia dengan Tuhan (*waḥdatul wujūd*) bagi Syekh Siti Jenar adalah *curiga manjing warangka, warangka manjing curiga*, bahwa manusia masuk dalam diri Tuhan laksana Aryasena masuk dalam tubuh Dewaruci, atau sebaliknya, *warangka manjing curiga,* Tuhan masuk dalam diri manusia, seperti halnya dewa Wisnu pada diri Krisna.[192]

Keyakinan tersebut yang pada gilirannya dijadikan dalih bagi Syekh Siti Jenar menolak panggilan Sunan Giri ketika para wali berkumpul di Demak. Merujuk sebuah manuskrip dari Rinkes (1910),[193] terjadi dialog antara dua utusan Sunan Giri dengan Syekh Siti Jenar. Para utusan menyampaikan maksud dan tujuan mereka yang diperintahkan untuk meminta Syekh Siti Jenar turut serta dan hadir ke forum muktamar para wali di Giri. Saat itu, Syekh

---

191 Petrik Mahisa Akhtabi, "The Javanese Philosophy of Manunggaling Kawula Gusti in Sunan Kalijaga's Kidung Rumekso Ing Wengi," *International Seminar on Language, Education, and Culture (ISoLEC)* 6, no. 1 (2022): 173–78.

192 Nurul Jumadissaniyah Sitorus dan Sayed Muhammad Ichsan, "Menilik Aspek Kebahasaan Mistik Dalam Ajaran Manunggaling Kawula Gusti Syaikh Siti Jenar," *Jurnal Sathar* 1, no. 1 (2023): 11–22.

193 Ulasan dari Rinkes terkait kisah Syekh Siti Jenar dan para wali merujuk pada manuskrip yang ditulis oleh Haji Lulla, seorang pembuat jam di Semarang, pada sekitar tahun 1896 M. Lebih lengkap tentang ini, lihat Rinkes, *Nine Saints of Java*, 16–23. Belum lama ini, buku Rinkes, *Nine Saints of Java,* telah diterjemahkan ke dalam edisi Bahasa Indonesia oleh D. A. Rinkes, *Wali Sembilan Tanah Jawa*, trans. oleh Noorcholis (Yogyakarta: Penerbit Gading, 2025); Rinkes, *Wali Sembilan Tanah Jawa*.

Siti Jenar dengan tegas meminta para utusan Sunan Giri untuk kembali, seraya berujar, "Ketahuilah, kalian berdua, Siti Jenar tidak ada, yang ada (hanyalah) Allah. Maka pergilah, katakanlah hal ini." Menerima pesan ini, Sunan Giri meminta para utusan itu untuk kembali ke Syekh Siti Jenar. "Kalian berdua pergilah lagi; sekarang aku mengutus kalian kepada Allah agar Dia datang bersama kalian ke sini di hadapanku," ujar Sunan Giri. Setelah kembali menemui Syekh Siti Jenar, para utusan diminta kembali menghadap Sunan Giri dengan sebuah pesan, "Dia yang saat ini memiliki eksistensi adalah Siti Jenar, yang duduk di sini. Kalian harus mengatakan ini." Setelah menerima pesan ini, Sunan Giri meminta kepada kedua utusan untuk kembali membawa Siti Jenar dan Allah ke hadapannya. Mendengar hal ini, Syekh Siti Jenar tertawa dan segera ikut bersama kedua utusan untuk berkumpul ke forum muktamar para wali. Di forum tersebut Syekh Siti Jenar memperoleh hukuman dari para wali sebagai akibat dari doktrin yang ia pegang teguh.[194]

Dari kisah tersebut, terlihat perbedaan mendasar pengejawantahan konsep *manunggaling kawula Gusti* antara Sunan Kalijaga dan Syekh Siti Jenar. Namun, hal ini tetap tak mengubah fakta bahwa melalui pendekatan tasawuf, para wali lebih leluasa berdakwah secara damai, tanpa kekerasan, terlebih paksaan. Hal ini pula yang membuat dakwah Wali Songo mampu menjangkau berbagai lapisan masyarakat, baik di pulau Jawa maupun di luar Jawa.

Pada jalur pendidikan, para wali mayoritas mengoptimalkan peran lembaga pendidikan Islam sebagai basis Islamisasi. Strategi ini diterapkan oleh Wali Songo dengan menyasar terutama kalangan terpelajar, seperti *pandita* (Hindu) dan *wiku* (Buddha), awalnya melalui jaringan tanah *sima* (juga disebut tanah *perdikan*; sebidang tanah berstatus istimewa yang diberikan oleh penguasa kepada orang-orang tertentu), sebelum kemudian bergerak ke wilayah potensial lainnya. Strategi serupa dilakukan, misalnya, oleh Sunan

194 Rinkes, *Wali Sembilan Tanah Jawa*, 36–51; Abdullah, *Islam dan Masyarakat Pantulan Sejarah Indonesia*, 243–45.

Gresik dan Sunan Ampel, yang memperoleh kewenangan atas sebidang tanah perdikan dari Raja Majapahit. Di atas tanah *perdikan* tersebut para wali membangun lembaga pendidikan Islam sambil secara aktif melancarkan misi pendidikan: kaderisasi pemimpin agama dan penyebar Islam di pulau Jawa.[195]

Selepas memperoleh pendidikan dari para wali, murid-murid yang berasal dari berbagai wilayah kembali ke tempat masing-masing untuk menjadi pendakwah dan penyebar Islam, salah satunya dengan mendirikan lembaga pendidikan Islam baru di wilayah asal mereka. Pada rentang abad ke-15 M hingga ke-17 M, hal ini begitu masif dilakukan oleh murid-murid Sunan Giri. Setelah belajar di lembaga pendidikan Islam milik Sunan Giri, mereka kembali ke daerah asalnya untuk kemudian membangun lembaga pendidikan baru.[196]

Sejarah mencatat, murid-murid Sunan Giri menyebar tidak hanya di pulau Jawa tetapi juga di wilayah Maluku. Orang-orang Hitu, Maluku segera mendirikan lembaga pendidikan baru sekembalinya mereka dari Giri. Sebagai upaya memperkuat kualitas dakwah dan pendidikan keislaman, beberapa ahli agama asal Giri diundang ke Maluku untuk menjadi guru agama, sekaligus diberi kepercayaan sebagai khatib, modin, maupun kadi untuk masyarakat Maluku dengan upah berupa cengkih.[197]

Merujuk sumber-sumber lokal Maluku, seperti *Hikayat Tanah Hitu*, terlihat juga bagaimana Giri berperan strategis dalam penyebaran Islam di wilayah Maluku. Pada masa pemerintahan Kolano Marhum, raja ke-17 di Ternate, datang Maulana Husen, seorang ulama dari Jawa yang berasal dari Giri di Jawa Timur. Selama di Ternate, selain menyebarkan Islam, Maulana Husen juga memperlihatkan keahlianya dalam membaca Al-Qur'an dan

---

195 Ahmad Baso, *IslamisasiNusantara: Dari Era Khalifah Usman bin Affan hingga Wali Songo (Studi tentang Asal-usul Intelektual Islam Nusantara)*, 2 ed. (Jakarta: Pustaka Afind, 2019); Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa*, 78.

196 Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara*, 187.

197 Tjandrasasmita, *Sejarah Nasional Indonesia Jilid III: Jaman Pertumbuhan dan Perkembangan Kerajaan-kerajaan Islam di Indonesia*, 192.

menulis huruf Arab. Dakwah yang disampaikan oleh Maulana Husen telah menarik perhatian raja dan sebagian besar rakyat Ternate. Raja Marhum menjadi raja Ternate pertama yang memeluk agama Islam.[198]

Jejak Raja Marhum menjadi Muslim diikuti oleh putranya Sultan Zainal Abidin yang memerintah kerajaan pada tahun 1486 M hingga 1499 M. Zainal Abidin mempelajari Islam dari Giri. Sebagai raja dari Maluku, ketika berada di Jawa, ia dikenal sebagai Raja Bulawa yang artinya adalah Raja Cengkih. Zainal Abidin mendapatkan julukan itu karena ia membawa hadiah cengkih untuk gurunya di Pesantren Giri. Ketika telah menyelesaikan masa belajarnya di Giri, ia kembali ke Ternate dengan disertai seorang pendakwah bernama Tuhubahalul. Sejak saat itu persebaran Islam di wilayah Ternate menjadi semakin masif.[199] Hal ini mempertegas urgensi lembaga pendidikan Islam sebagai saluran Islamisasiyang tidak hanya berlaku di pulau Jawa, tapi juga di wilayah lain di luar Jawa. Seperti juga masjid, lembaga pendidikan Islam yang didirikan Wali Songo menjadi *center of excellence* yang saling mendukung dan melengkapi dalam pembentukan etika serta kepribadian Muslim.[200]

Seiring menguatnya proses Islamisasidi pusat-pusat perdagangan di pantai utara Jawa, terlebih ketika wilayah-wilayah pelabuhan tersebut sudah terkonsolidasi secara politik di bawah kekuasaan para sultan, fungsi lembaga pendidikan Islam semakin kokoh sebagai pusat penyebaran agama dan pengembangan ilmu keagamaan, dengan segala corak dan bentuk sosialisasi ajaran, sistem pengajian, serta aliran doktrin yang dikembangkan.[201] Melalui lembaga pendidikan Islam yang didirikan, peranan keulamaan

198 De Graaf, "Southeast Asian Islam to the Eighteenth Century," 135.

199 Bondan Kanumoyoso, "Komunitas Muslim di Pusat Perdagangan," dalam *Dinamika Islam di Asia Tenggara: Masa Klasik* (Jakarta: Direktorat Sejarah, 2019), 118–19.

200 Purwadi, *Sufisme Sunan Kalijaga: Ajaran dan Laku Spiritual Sang Guru Sejati*, 1 ed. (Yogyakarta: Araska, 2023), 136.

201 Abdullah, *Islam dan Masyarakat Pantulan Sejarah Indonesia*, 123.

Wali Songo semakin kuat, tidak hanya sebagai pemegang otoritas keagamaan tapi juga pelatak dasar sistem pendidikan umat.

Pada jalur kesenian, ide-ide kreatif dalam berdakwah dituangkan melalui media seni, terutama pertunjukan wayang dan gamelan. Para wali menyadari bahwa orang Jawa sangat menyukai wayang dan tak dapat dipisahkan darinya. Di dalam wayang terkandung filsafat orang Jawa yang mencakup ontologi, kosmologi, kosmogoni, estetika, etika, antropologi, psikologi, serta filsafat sosial dan politik.[202]

Pola dakwah dengan memanfaatkan media wayang digunakan di antaranya oleh Sunan Kalijaga pada kisaran tahun 1443 M. Secara kreatif dan santun, Sunan Kalijaga menyisipkan idiom wacana, kisah, dan ajaran Islam di dalam pementasan wayang, di mana ia sendiri yang menjadi dalang.[203] Modifikasi atas wayang dilakukan Sunan Kalijaga ketika melihat realitas masyarakat Jawa masih dipengaruhi oleh budaya yang bersumber dari ajaran Hindu dan Buddha. Baginya, wayang menjadi media komunikasi paling efektif yang memiliki pengaruh besar terhadap pola pikir masyarakat. Menyadari hal tersebut, Sunan Kalijaga menyisipkan unsur-unsur Islam berupa nilai-nilai akidah, ibadah, dan tasawuf dalam cerita-cerita pewayangan yang awalnya populer dan diturunkan dari Mahabharata dan Ramayana.[204]

Dalam praktiknya, Sunan Kalijaga mengganti sejumlah pahlawan dalam Mahabharata dengan tokoh-tokoh Islam, seperti Ali, Umar, dan Amir Hamzah, serta menciptakan cerita-cerita baru (*carangan*), misalnya Dewi Ruci, yang menceritakan perjalanan Bima untuk bertemu Tuhannya, atau *Jimat Kalimosodo* (Jamus Kalimasada), kisah pusaka milik Prabu Puntadewa (Yudhistira) yang melambangkan syahadat dan nilai-nilai Islam serta menjadi incaran musuh-musuh

202 Muthari, *Kembali ke Akar Kembali ke Sumber: Esai-esai Sastra Profetik dan Sufistik*, 136.

203 Ambary, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, 21.

204 Purwadi, *Sufisme Sunan Kalijaga: Ajaran dan Laku Spiritual Sang Guru Sejati*, 182.

Pandawa. Ia juga mempersonifikasikan tokoh-tokoh Pandawa Lima dengan Rukun Islam dan mengubah wayang beber menjadi wayang purwa.[205] Melalui pagelaran wayang, Sunan Kalijaga menghadirkan ajaran Islam yang tidak dogmatis, tetapi menyatu dan menjadi bagian penting dalam kebudayaan Jawa.

Medium budaya selain wayang yang digunakan Sunan Kalijaga untuk proses Islamisasiadalah gamelan. Media kesenian ini sangat dekat dengan masyarakat, khususnya masyakat Jawa. Bagi mereka gamelan mengekspresikan cita-cita budaya, aspirasi, dan pandangan dunia yang perlu terus dibudidayakan secara intensif. Menurut legenda Jawa, dewa Hindu Siwa telah memulai kelahiran gamelan ketika ia membuat gong yang disebut *genta keleng*. Legenda lain menceritakan tentang Dewa Sang Hyang Guru yang memerintah seluruh Jawa dari istananya di puncak Gunung Lawu di Jawa Tengah. Ia memerlukan isyarat untuk memanggil para dewa, sehingga dibuatlah gong yang disetel pada nada tertentu. Untuk menyampaikan pesan yang lebih rumit, digunakan pula tiga gendang yang disetel pada nada berbeda, yang kemudian dikenal sebagai *Lokanatha* atau *Lokananta*, yang berarti "Raja Dunia".[206]

Gamelan digunakan dalam acara *sekaten,* sebuah tradisi yang berasal dari Demak untuk memeriahkan Maulid Nabi Muhammad, selain Idulfitri dan Iduladha. Pada momen Maulid Nabi, gamelan dipindahkan dari istana ke halaman masjid untuk dibunyikan pada pagi hari hingga waktu zuhur, dan dilanjutkan selepas Isya hingga tengah malam. Rakyat yang mendengar dan tertarik dengan bunyi-bunyian gamelan akan mendatangi masjid. Sambil menunggu *sedekahan,* masyarakat dibagikan makanan sambil diberi penerangan tentang ajaran Islam dan riwayat Nabi Muhammad SAW. Setelah itu dilakukan doa bersama sebelum nantinya makan

205 Rifai, "Pendekatan Kultural dalam Dakwah 'Walisongo.'"

206 Denise Hill, "The practice and social evolution of the Javanese Gamelan: Evolution and continuity," *Contemporary Theatre Review* 11, no. 1 (2001): 19–27, https://doi.org/10.1080/10486800108568607; Jennifer Lindsay, *Javanese Gamelan: Traditional Orchestra of Indonesia*, 2 ed. (Oxford: Oxford University Press, 1992).

bersama. Bagi yang tertarik pada ajaran Islam, mereka akan dituntun untuk membaca dua kalimat syahadat. Hal ini berlangsung selama tujuh hari. Sampai di hari terakhir, 12 Rabiulawal, raja secara resmi turut serta dalam acara, ditandai dengan adanya Gunungan Ambeng. Tradisi ini tidak hanya berlaku di masa Demak, tapi juga berlanjut di masa-masa berikutnya: Pajang, Mataram, dan saat ini di Yogyakarta dan Surakarta.[207]

Sunan Kalijaga, juga para wali lain, sepenuhnya sadar bahwa praktik dan fungsi sosial gamelan menggambarkan kuatnya Hinduisme dalam masyarakat Jawa yang sudah berlangsung selama lebih dari 1400 tahun. Strategi beradaptasi dan mengakomodasi budaya lokal menjadi pilihan rasional yang kemudian diambil, salah satunya dengan memainkan gamelan pada acara-acara kerajaan, termasuk dalam acara *slametan*, ritual utama bagi orang Jawa untuk berbagai pernik kehidupan seperti kelahiran, perkawinan, pindah rumah, panen, pembukaan pabrik, penyembuhan penyakit, khitanan, hingga kematian.[208]

Pada era Wali Songo, momen *slametan* menjadi ajang masyarakat berinterakasi, berkumpul, membawa makanan untuk dipersembahkan kepada roh-roh, termasuk roh-roh asli Jawa, dewa-dewa Hindu, dan bagi yang telah memeluk Islam, diperuntukkan kepada Allah, termasuk untuk pahlawan-pahlawan agama Islam. Hal ini menggambarkan sifat sinkretis masyarakat Jawa,[209] yang juga melambangkan nilai-nilai Jawa tentang harmoni dan gotong royong. Nilai ini yang kemudian diintegrasikan dalam gamelan yang tidak bisa dimainkan secara individu tapi harus berkelompok. Seorang pemain gamelan harus mampu menyesuaikan diri secara integral, mutlak, dan tanpa mencolok dengan pemain di sampingnya. Hal ini menjadi ilustrasi tentang bagaimana *slametan* menjadi media perjumpaan orang-orang yang menjaga harmoni dengan

207 Purwadi, *Sufisme Sunan Kalijaga: Ajaran dan Laku Spiritual Sang Guru Sejati*, 192.

208 Geertz, *The Religion of Java*, 11.

209 Geertz, *The Religion of Java*, 5.

tetangganya.[210] Meski dalam praktik keseharian dioptimalkan sebagai media Islamisasi, namun gamelan tidak pernah menjadi bagian dari ibadah Islam di Jawa. Oleh karena itu, gamelan Jawa tidak dimainkan pada hari Jumat yang dianggap sebagai hari paling religius, serta selama bulan puasa Ramadan.[211]

Tentang fungsi wayang dan gamelan dalam proses Islamisasi, Sunan Bonang pernah memberikan uraian filosofis kepada Sunan Kalijaga. Menurutnya, pagelaran wayang dan gamelan mengandung ajaran sufistik yang mendalam. Pemahaman yang sempurna dapat dikiaskan dengan makna hakiki pertunjukan wayang. Manusia sempurna menggunakannya untuk memahami dan mengenal Yang *Ḥaqq* (Allah yang Maha Benar). Dalang dan wayang ditempatkan sebagai lambang pengejawantahan (*tajallī*) Yang Maha Agung beserta berbagai manifestasinya. Layar atau kelir diibaratkan sebagai alam indrawi. Wayang di sebelah kanan dan kiri melambangkan makhluk ilahi. Batang pisang tempat wayang diletakkan melambangkan tanah tempat berpijak. *Blencing* diibaratkan sebagai api atau cahaya kehidupan, sedangkan gamelan memberi irama dan keselarasan terhadap segala kejadian. Ciptaan Tuhan begitu melimpah dan tak terhitung jumlahnya. Bagi mereka yang tidak mendapat tuntunan ilahi, kelimpahan ciptaan itu justru menjadi tabir yang menghalangi penglihatan mereka. Mereka akan berhenti pada wujud zahir, pandangannya kabur dan kacau, hingga akhirnya tersesat dalam ketiadaan karena tidak mampu melihat hakikat di balik ciptaan tersebut.[212]

Bentuk kesenian lain yang digunakan sebagai jalur Islamisasiadalah arsitektur, yang tercermin melalui bangunan masjid. Sebagian besar masjid tua di Indonesia pada abad ke-16 menunjukkan karakteristik yang berbeda dari yang ditemukan di

---

210 Lindsay, *Javanese Gamelan: Traditional Orchestra of Indonesia*, 56.

211 Hill, "The practice and social evolution of the Javanese Gamelan: Evolution and continuity."

212 Muthari, *Kembali ke Akar Kembali ke Sumber: Esai-esai Sastra Profetik dan Sufistik*, 136.

negara-negara Muslim lain, khususnya di Arab Saudi, Timur Tengah, dan India. Elemen arsitektur yang paling menonjol terlihat pada atap bertingkat dengan dua, tiga, empat, atau lebih banyak tingkat yang menjulang ke atas, seperti yang terlihat pada masjid-masjid yang didirikan oleh Wali Songo, antara lain Masjid Agung Demak, Masjid Agung Cirebon, dan Masjid Agung Banten.[213]

Strategi Islamisasilain yang digunakan Wali Songo adalah melalui jalur politik. Islam tumbuh di Jawa berbarengan dengan keruntuhan Majapahit sebagai pusat Hindu-Buddha. Seiring kejatuhan Majapahit, Wali Songo mendapat posisi strategis dalam struktur sosial masyarakat, tidak hanya sebagai pendakwah tapi juga sebagai dewan penasehat dan pendukung raja yang memerintah. Namun, dengan posisi tersebut para wali tidak serta merta menggunakan strategi politik dalam berdakwah. Pilihan menggunakan kekuatan politik mulai diambil ketika kerajaan Demak berdiri, tetapi itu pun dengan tetap menggunakan pendekatan kebudayaan yang bersifat lambat tapi pasti.

Berbekal pengetahuan keagamaan yang mumpuni, Wali Songo membantu para sultan Demak dan bertindak sebagai *ahl al-Ḥall wa al-ʻAqd*, lembaga permusyawaratan kerajaan yang memiliki hak untuk memutuskan masalah keislaman, kenegaraan, dan segala urusan kaum Muslim. Selain Sunan Ampel, yang membantu membangun fondasi Kerajaan Demak dengan menasbihkan Raden Fatah sebagai raja, posisi Sunan Giri juga sangat penting dan berpengaruh. Ia memiliki otoritas politik kenegaraan—menentukan cetak biru pemerintahan, mengesahkan, memberi gelar, dan menetapkan kedudukan sultan—selain berperan sebagai penguasa rohani, termasuk di kerajaan-kerajaan di Jawa dari Demak hingga Pajang.

Sunan Kalijaga menjadi nama lain yang juga berperan penting dalam perkembangan kerajaan Islam, termasuk membimbing Sultan Demak, Sultan Pajang, dan Sultan Mataram era awal. Kebijakan para sultan selalu mendasarkan pada nasehat para wali.

213 Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara*, 33.

Di kesultanan Demak, bertindak sebagai penasehat Raden Fatah, yaitu: Sunan Bonang, Sunan Kudus, Sunan Giri, Sunan Gunung Jati, Sunan Kalijaga, dan Sunan Drajat.[214] Hal ini mempertegas kuatnya relasi antara umara dan ulama, salah satu faktor yang turut memperkuat proses Islamisasi.

Selain melalui beragam jalur Islamisasitersebut, strategi dakwah Wali Songo dalam sejarahnya selalu mempertimbangkan faktor geostrategis yang sesuai kondisi zaman. Meskipun masing-masing tidak hidup sezaman, Wali Songo sangat selektif melakukan pemilihan wilayah dakwah dengan membaginya berdasar rasio 5:3:1 (5 di Jawa Timur, 3 di Jawa Tengah, dan 1 di Jawa Barat). Pertimbangan geostrategis ini sangat mapan, menunjukkan pemahaman yang mendalam dari para wali tentang wilayah dakwah mereka.[215]

Dipilihnya pulau Jawa karena pada saat itu wilayah tersebut menjadi pusat kegiatan ekonomi, politik, dan kebudayaan di Indonesia. Sebagai pusat perniagaan, Jawa berhasil menjadi *melting pot* para pedagang-pedagang dari berbagai negara. Posisi strategis inilah yang dimanfaatkan oleh Wali Songo untuk kemudian membagi wilayah dakwah yang mayoritas terpusat di kota-kota pelabuhan di Jawa Timur: Maulana Malik Ibrahim/Sunan Gresik (Gresik), Sunan Giri (Gresik), Sunan Ampel (Surabaya), Sunan Bonang (Tuban), dan Sunan Drajat (Sedayu). Berkumpulnya sebagian besar wali di Jawa Timur adalah karena faktor kekuatan politik yang kala itu berpusat di kerajaan Kediri di Kediri dan Majapahit di Mojokerto. Di Jawa Timur, para wali tampil sebagai penyebar Islam yang juga melakukan aktivitas perniagaan. Tidak seperti gambaran cerita rakyat yang memberitakan kisah para wali sebagai "bhiksu", atau lebih berfokus pada aktivitas peribadatan, semacam bertapa di gunung, dinamika kehidupan para wali tampak lebih rasional, turut

214 Purwadi, *Sufisme Sunan Kalijaga: Ajaran dan Laku Spiritual Sang Guru Sejati*, 127.

215 Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), 104.

pula aktif di bidang perekonomian, seperti yang juga dipraktikkan oleh Rasulullah, berdakwah sekaligus berniaga.[216]

Di Jawa Tengah, para wali mengambil posisi di Demak, Kudus dan Muria. Sasaran dakwah para wali yang di Jawa Tengah tentu berbeda dengan para wali di Jawa Timur. Di Jawa Tengah, pusat kekuasaan politik Hindu dan Buddha sudah tidak berperan lagi. Penempatan para wali di Demak, Kudus dan Muria ternyata tidak hanya ditujukan untuk penyebaran Islam di Jawa Tengah semata, tetapi untuk kawasan Indonesia Tengah seluruhnya. Saat itu, pusat kekuatan politik dan ekonomi sedang beralih ke Jawa Tengah. Runtuhnya Majapahit akibat serangan dari Kediri (1478 M) dan munculnya Kesultanan Demak yang melahirkan kesultanan Pajang dan Mataram II (Mataram Islam) mengubah lanskap politik saat itu, sehingga memungkinkan ketiga tempat tersebut mempunyai arti geostrategis yang menentukan bagi proses islamisasiWali Songo.[217]

Sedangkan di Jawa Barat, proses Islamisasidipercayakan kepada Sunan Gunung Jati (Syarif Hidayatullah) dengan pusat dakwah di kota Cirebon. Pemilihan Cirebon mempertimbangkan aspek sosial, politik, dan ekonomi, di mana saat itu Cirebon menjadi pintu perdagangan yang mengarah ke Jawa Tengah dan Indonesia Timur, wilayah dengan komoditi rempah-rempah terbaik.[218] Sebagai daerah pesisir, masyarakat Cirebon sudah terbiasa dalam aktivitas perdagangan laut, terlebih mereka yang tinggal di sekitar pelabuhan, seperti Pelabuhan Muara Jati, Cirebon. Pelabuhan tersebut telah lama menjadi tempat singgah para pedagang Gujarat dan Persia yang sedang berdagang di pulau Jawa, dan karenanya sangat strategis sebagai pintu masuk persebaran Islam.[219]

---

216 Suryanegara, *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, 105.

217 Suryanegara, *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, 106.

218 Suryanegara, *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, 106.

219 Khoirotun Nisa, "Peran Pelabuhan Muara Djati dalam Islamisasidi Cirebon."

Terutama pada pertengahan abad ke-15 M, seiring lemahnya kekuasaan Majapahit, para wali memperoleh momentum untuk mengonsolidasi kedudukannya serta memperkuat otonominya terhadap pusat kerajaan Majapahit, antara lain Jaringan Gresik-Ampel-Surabaya-Drajat-Sidayu (Tuban). Kiprah dakwah para wali pada abad ke-15 M dan ke-16 M berhasil memberikan spirit perjuangan bagi masyarakat di pulau Jawa untuk bergerak dalam perang jihad melawan dominasi kolonialisme, khususnya setelah Malaka runtuh di tangan VOC pada tahun 1641 M.[220] Di luar pulau Jawa, spirit gerakan Wali Songo diteruskan oleh para murid-muridnya. Jejaring guru-murid Sunan Giri,[221] misalnya, berhasil memunculkan seorang Dato ri Bandang (bernama asli Abdul Makmur, berasal dari Koto Tangah, Minangkabau) yang tercatat menyebarkan Islam di kerajaan Gowa di Sulawesi Selatan pada sekitar tahun 1605 M-1611 M.[222]

Informasi perihal Dato ri Bandang yang memiliki relasi dengan jaringan guru-murid Sunan Giri dan menyebarkan Islam di Makassar dikemukan oleh banyak ahli dan sejarawan, di antaranya Graf dan Pigeaud (1974) yang mencatat,

> Menurut cerita setempat, usaha pengislaman di Makassar dilaksanakan oleh kegiatan seseorang dari Minangkabau, yang bernama Dato ri Bandang. Dahulu ia murid pemimpin agama di Giri, dan menurut Babad Lombok bahkan ia masih mempunyai hubungan kerabat dengan keluarga Giri

220 Kartodirdjo, "Rekonstruksi Latar Belakang Historis Sunan Drajat [Interaksi Berganda Wilayah Samudra Hindia 500-1500]," xvi.

221 Jejaring guru-murid Sunan Giri dalam tulisan ini dimaksudkan untuk menunjukkan bahwa meskipun Sunan Giri telah wafat, warisan ilmu keagamaannya tetap dipelajari melalui para muridnya. Di masa berikutnya, para murid tersebut juga mewariskan pengetahuan mereka kepada generasi murid berikutnya. Para penyebar Islam di luar Pulau Jawa, seperti Dato ri Bandang di Makassar, Pangeran Prapen di Lombok, dan Kiai Gede atau Abdul Qadir Assegaf di Kalimantan, yang dibahas dalam tulisan ini, memang tidak langsung belajar dari Sunan Giri, tetapi melalui para muridnya.

222 Ahmad Sewang, *IslamisasiKerajaan Gowa (Abad XVI sampai Abad XVII)*, 2 ed. (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), 91.

(mungkin karena perkawinan). Jadi, pengaruh Giri juga sampai di Sulawesi Selatan.[223]

Penegasan serupa diberikan oleh Noorduyn (1964) yang menjelaskan bahwa sebelum berdakwah di Makassar, Dato ri Bandang belajar di lembaga pendidian Islam Sunan Giri di Jawa Timur. Dato ri Bandang, menurut Noorduyn, terlibat dalam proses Islamisasidi Sulawesi Selatan, terutama pada tahap kedatangan Islam dan penerimaan Islam.[224] Kehadiran Dato ri Bandang yang dianggap sebagai kelompok orang-orang Melayu, disambut dengan sangat baik oleh pihak kearajaan Gowa. Dalam *Lontara Gowa*, disebutkan adanya perlindungan istimewa dari kearajaan bagi orang-orang Melayu (mencakup Pahang, Patani, Johor, Campa, dan Minangkabau) yang datang ke kearajaan Gowa. Mereka diperkenankan menempati daerah di sekitar pelabuhan Somba Opu di kampung Mangallekana. Di era Raja Gowa berikutnya, Tonijallo (1565-1590), kelompok orang-orang Melayu diberikan fasilitas tempat ibadah, sebuah masjid di kampung mereka di Mangallekana. Berdiri pada abad ke-16 M, masjid Mangallekana merupakan masjid pertama yang dikenal dalam sejarah Sulawesi Selatan yang menandakan kuatnya interaksi antara penguasa kerajaan dengan para pedagang Muslim, khususnya pedagang Melayu.[225]

Dalam sejarah Islamisasimasyarakat Gowa dan Tallo, Dato ri Bandang diposisikan sebagai ahli fikih yang bertugas untuk

---

223 De Graaf dan Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam Pertama di Jawa: Kajian Sejarah Politik Abad ke-15 dan ke-16*, 191.

224 Noorduyn membuat tiga tahap pembabakan islamasisai di Sulawesi Selatan, mencakup: (a) tahap kedatangan Islam; (b) penerimaan Islam; dan (c) penyebarannya lebih lanjut. Lihat J. Noorduyn, "Sedjarah Agama Islam di Sulawesi Selatan" dalam J. Noorduyn, "Sedjarah Agama Islam di Sulawesi Selatan," dalam *Panggilan Kita di Indonesia Dewasa Ini*, ed. oleh W.B. Sidjabat (Jakarta: Badan Penerbit Kristen, 1964), 87; J. Noorduyn, "De Islamisering van Makasar," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 112 (1956): 247–66.

225 Sewang, *IslamisasiKerajaan Gowa (Abad XVI sampai Abad XVII)*; Muhaeminah dan Makmur, "Jejak Orang Melayu Sebagai Penyebar Agama Islam Di Kerajaan Gowa-Tallo," *Al-Qalam* 21, no. 2 (2015): 375–86.

menghadapi masyarakat Gowa dan Tallo yang saat itu masih kuat berpegang kepada tradisi lama. Masyarakat masih sangat gemar terlibat dalam praktik perjudian, sabun ayam, dan minum *ballo*' (tuak). Merespons kondisi tersebut, Dato ri Bandang menggunakan metode dan pendekatan dakwah yang lebih menekankan pada masalah pelaksanaan hukum syariat. Hal ini menjadi strategi yang efektif, setelah sebelumnya Dato ri Bandang bersama dengan Dato Patimang dan Dato ri Tiro berhasil mengislamkan Datuk Luwu (Kedatuan Luwu).[226]

Menurut risalah *Kutai*, Dato ri Bandang juga aktif berdakwah di Kalimantan Timur. Namun, karena tantangan praktik keberhalaan masih sangat kuat di kalangan masyarakat Kutai, ia memilih untuk fokus terlebih dahulu pada wilayah Makassar. Dakwah Islam di Kutai dipercayakan kepada sahabatnya, Tuan Tunggang Parangan, yang kemudian berhasil mengislamkan Raja Mahkota. Setelah raja memeluk Islam, para pembesar kerajaan, menteri, panglima, hulubalang, dan masyarakat secara bertahap mengikuti jejaknya.

Pengaruh Sunan Giri juga tampak dalam proses Islamisasidi Kalimantan Selatan. Peralihan keluarga raja Banjarmasin ke agama Islam diduga dipengaruhi oleh Demak. Kemungkinan besar peristiwa ini sudah terjadi pada paruh pertama abad ke-16 M, sebelum kekuasaan Giri berkembang. Namun, cerita setempat di Pasir, Kalimantan Selatan, juga menyebut adanya perkawinan antara "pangeran-pangeran" Giri dengan putri-putri setempat. Fakta bahwa Raja Matan dari Sukadana, yang mulai memerintah pada tahun 1590, menggunakan nama Giri Kusuma, memperkuat dugaan adanya pengaruh Giri di wilayah tersebut.[227]

Agama Islam semakin kokoh di wilayah Kalimantan Selatan, khususnya di Banjarmasin, ketika Raden Samudera, pendiri dinasti

---

226 Sewang, *IslamisasiKerajaan Gowa (Abad XVI sampai Abad XVII)*, 96; Ahmad Abdullah, "Islamisasidi Sulawesi Selatan dalam perspektif sejarah," *Paramita: Historical Studies Journal* 26, no. 1 (2016): 86–94.

227 De Graaf dan Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam Pertama di Jawa: Kajian Sejarah Politik Abad ke-15 dan ke-16*, 191.

Banjarmasin, memeluk Islam. Proses pengislaman ini terjadi seiring konflik internal kerajaan antara Pangeran Tumunggung dan Raden Samudera. Dalam kondisi peperangan yang tiada henti, Raden Samudera meminta bantuan kepada Kerajaan Demak. Pihak Demak bersedia membantu dengan syarat Raden Samudera bersedia memeluk Islam. Raden Samudera menyetujui syarat tersebut. Sejak saat itu, bantuan tentara Demak datang beserta para penghulu yang bertugas mengislamkan raja dan rakyat tanah Banjar. Dengan dukungan tentara Demak, Raden Samudera berhasil memenangkan peperangan dan selanjutnya diakui sebagai penguasa Banjarmasin.[228]

Masih di wilayah Kalimantan, tepatnya di Kerajaan Kutaringin, muncul seorang penyebar Islam bernama Kiai Gede atau Abdul Qadir Assegaf, yang juga memiliki relasi dengan jaringan guru-murid Sunan Giri. Ia dipercaya oleh Sultan Banjar ke-IV, Sultan Mustain Billah (1650–1678), untuk mengurus tidak hanya urusan agama, tetapi juga masalah perang dan strategi kerajaan. Diperkirakan sekitar tahun 1655 M, Kiai Gede menjalankan tugas ke wilayah yang kemudian dikenal sebagai Kerajaan Kutaringin. Di sana, ia fokus menyebarkan agama Islam, khususnya melalui pembangunan sebuah masjid yang secara arsitektural meniru Masjid Agung Demak. Ada dua alasan mengapa masjid Kiai Gede mirip dengan Masjid Agung Demak. Pertama, untuk menunjukkan bahwa dirinya memiliki hubungan erat dengan Wali Songo dan Kerajaan Demak. Kedua, Masjid Agung Demak merupakan pusat Islam di Pulau Jawa.[229]

---

228 Kontak antara Pangeran Samudera dan Penguasa Demak teruai dalam *Hikayat Banjar*. Tentang ini, lihat J. J. Ras, *Hikajat Bandjar, A Study in Malay Historiography*, Bibliotheca Indonesica (The Hague: Martinus Nijhoff, 1968), 1:44–46; Mohamad Idwar Saleh, *Banjarmasih: Sejarah Singkat Mengenai Bangkit dan Berkembangnya Kota Banjarmasin serta Wilayah Sekitarnya sampai dengan Tahun 1950* (Banjarbaru: Museum Negeri Lambung Mangkurat, Provinsi Kalimantan Selatan, 1981), 23–24.

229 Khairil Anwar, Zainap Hartati, dan Sabarudin Ahmad, *Persinggungan Agama dan Kerajaan Kutaringin* (Yogyakarta: Penerbit K-Media, 2022), 4; Sulaiman, "Pertautan Emosi Sejarah, Magis, dan Penjaga Mazhab: Analisis terhadap Masjid Agung Kyai Gede di Kotawaringin Barat, Kalimantan Tengah," *Jurnal*

Nama lain yang juga turut memperkuat pengaruh Sunan Giri di luar pulau Jawa adalah Pangeran Prapen, anak Susuhunan Ratu di Giri. Ia menyebarkan Islam di wilayah Lombok. Dengan armadanya, Pangeran Prapen singgah lebih dulu di Pulau Sulat dan Sungian. Di sana, ia memaksa raja "kafir" di Teluk Lombok mengakui kekuasaan Islam. Kemudian ia memasuki Tanah Sasak di barat daya, sebelum akhirnya berlayar ke Sumbawa dan Bima dalam misi Islamisasidi wilayah Nusa Tenggara.[230]

Beragam strategi yang dilancarkan Wali Songo—termasuk para muridnya di masa berikutnya—selalu dilandasi semangat yang sama, yaitu menghormati tradisi tanpa mengusik akidah Islam. Prinsip lain yang dijunjung adalah menjaga toleransi antarumat beragama. Hal ini tercermin dalam praktik Sunan Ampel ketika memberi nasihat kepada menantunya, Raden Fatah. Saat Raden Fatah menyampaikan kegundahannya terkait ayahnya, Raja Angka Wijaya (Brawijaya V), yang belum memeluk Islam, Sunan Ampel memberi nasihat sebagaimana termaktub dalam Serat Babak Demak, Pupuh II, bait 17–18:5:

> [pupuh II, dangdanggula] 17. Aja sira mengkono ki bayi, ramanira mapan nora anyegah, ing wong masuk agamane, apa dene maringsung, den sekarep lan den paring, kaya sira dadi ngiman, aneng Surengkewuh, apa dene sira iya pinaringan Bintoro wong salekseki, liniling mangun Sarak.
>
> 18. Apa cacade ramanira iki, lagi during karsa ing agama, Alah (Allah) durung marengake, aja a[ng]gege laku, den [n] arima titahing Widhi.
>
> (Terjemahan: Anda, Raden Patah, janganlah bersikap demikian [negatif, sembrono] kepada ayahandamu sendiri. Apakah beliau pernah mencegah dan melarang orang-orang masuk agama Islam? Terlebih jasa beliau kepadaku: apa yang aku pinta, beliau berikan; sebagaimana Anda juga [di Bintara], aku difasilitasi beliau menjadi imam di Surabaya;

Ibda: Jurnal Kebudayaan Islam 12, no. 1 (2014): 3.

230 De Graaf dan Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam Pertama di Jawa: Kajian Sejarah Politik Abad ke-15 dan ke-16*, 191.

apalagi Anda memperoleh pemberian dan fasilitasi dari beliau selama di Bintara sebanyak 10 ribu warga [wong salaksa] yang selalu diamat-amati orang lain menjalankan syariat agama Islam.

Apa yang kurang dari ayahandamu itu, kalua beliau belum berkehendak masuk Islam? Kalau Allah SWT. sendiri belum berkehendak sesuai takdir-Nya; janganlah terlalu terburu-buru, harap bersabar; dan terimalah apa yang sudah ditakdirkan oleh Allah SWT.).[231]

Lebih jauh, Sunan Ampel juga mengingatkan Raden Patah,

Selama Sang Raja bersikap adil dan dicintai rakyatnya, dan apabila dia pernah menerima semacam keuntungan dari Sang Raja, maka ajaran agama yang ia anut tidak pernah mengizinkannya untuk memiliki kebencian terhadapnya atau pun melukainya.[232]

Nasehat Sunan Ampel tersebut menyadarkan Raden Fatah bahwa setiap agama tidak memiliki niat untuk melakukan kebencian atau untuk saling melukai terhadap siapapun, termasuk rakyat. Walau sang pemimpin memeluk agama yang berbeda dengan rakyatnya, tak seharusnya melakukan pemaksaan dalam beragama.[233] Pengalaman Raden Fatah dan nasihat Sunan Ampel menunjukkan para wali sangat menjunjung tinggi toleransi demi terciptanya kerukunan, yang dilakukan salah satunya dengan menjaga relasi Sang Raja dan rakyatnya agar tetap harmonis. Penyelarasan nilai-nilai agama dengan budaya lokal menjadi kunci keberhasilan dakwah Wali Songo: menjadi Islam tanpa paksaan dan kekerasan—"*Lā ikrāha fī al-dīn*", tidak ada paksaan dalam beragama (Q 2:256).

---

231 Baso, *Studi Filologi-Historis Sumber-sumber Primer Historiografi Wali Sanga, Buku I*, 390–91.

232 Nasehat Sunan Ampel kepada Raden Fatah ini dikutip dari Dwi Lestari, *Takhta Kerajaan-Kerajaan Jawa: Kemelut Kekuasaan Raja-Raja Jawa* (Yogyakarta: Anak Hebat Indonesia, 2023), 125–26.

233 Lestari, *Takhta Kerajaan-Kerajaan Jawa: Kemelut Kekuasaan Raja-Raja Jawa*, 125–26.

F. PENUTUP

Proses penyebaran Islam di pulau Jawa menjadi salah satu tema pokok dalam kajian sejarah sosial dan intelektual Islam. Subyek ini menjadi diskursus yang terus menjadi bahan kajian para ahli dengan beragam teori, interpretasi, dan perspektif. Di antara beragam tema seputar proses penyebaran Islam di pulau Jawa, Wali Songo menjadi salah satu tema yang penting diketahui.

Memiliki posisi strategis dalam kehidupan sosiokultural dan religius masyarakat Jawa, Wali Songo tampil tidak hanya sebagai pendakwah, tetapi juga sebagai saudagar berstatus sosial tinggi yang memiliki pengaruh kuat terhadap para pemimpin serta tokoh terkemuka masyarakat, seperti bupati, adipati, raja, dan bangsawan. Mereka juga berperan menghubungkan masyarakat Jawa dengan spektrum global, terutama dalam memperkuat jaringan perdagangan internasional. Peran Wali Songo mencakup tiga ranah sekaligus: melakukan Islamisasi, mendirikan kerajaan, serta meningkatkan kesejahteraan ekonomi masyarakat di Pulau Jawa.

Dengan memadukan aspek spiritual dan sekuler dalam penyebaran ajaran Islam, Wali Songo berhasil mempertahankan pola syiar yang damai, terkesan lamban namun intensif dan meyakinkan. Strategi ini tidak hanya berlaku di Pulau Jawa, tetapi juga di pulau-pulau lain di Nusantara. Pengalaman dakwah Wali Songo menunjukkan adanya hubungan dialogis dan saling memperkuat antara agama dan budaya. Kecenderungan dakwah mereka yang adaptif dan toleran, dengan pendekatan inklusif dan akomodatif terhadap kepercayaan serta budaya lokal, turut membentuk wajah Islam Indonesia yang ramah dan bebas kekerasan. Pengalaman IslamisasiWali Songo, yang berlandaskan keselarasan antara agama dan budaya, telah meletakkan dasar bagi kesatuan bangsa Indonesia hingga saat ini.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Ahmad. "Islamisasidi Sulawesi Selatan dalam perspektif sejarah." *Paramita: Historical Studies Journal* 26, no. 1 (2016): 86–94.

Abdullah, Rachmad. *Walisongo: Gelora Dakwah dan Jihad di Tanah Jawa (1404-1482)*. 1 ed. Solo: Al Wafi Publishing, 2015.

Abdullah, Taufik. *Islam dan Masyarakat Pantulan Sejarah Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 1987.

Akhtabi, Petrik Mahisa. "The Javanese Philosophy of Manunggaling Kawula Gusti in Sunan Kalijaga's Kidung Rumekso Ing Wengi." *International Seminar on Language, Education, and Culture (ISoLEC)* 6, no. 1 (2022): 173–78.

Alhumami, Amich. *K.H. Faqih Maskumambang: Geneologi Ulama Jawa dan Modernisasi Pendidikan*. LP3ES (Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial), t.t.

Ambary, Hasan Muarif. *Makam-Makam Kesultanan Dan Para Wali Penyebar Islam di Pulau Jawa: Aspek-Aspek Arkeologi NoIndonesia, No.12*. Laporan. Jakarta: Tidak Diketahui, 1991.

———. *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*. 1 ed. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998.

Anwar, Khairil, Zainap Hartati, dan Sabarudin Ahmad. *Persinggungan Agama dan Kerajaan Kutaringin*. Yogyakarta: Penerbit K-Media, 2022.

Arif, Masykur. *Wali Sanga: Menguak Tabir Kisah hingga Fakta Sejarah*. Yogyakarta: Laksana, 2016.

Arnold, Thomas W. *Sejarah Dakwah Islam*. Jakarta: Penerbit Widjaya, 1979.

Atja. *Tjarita Purwaka Tjaruban Nagari (Sedjarah Muladjadi Tjirebon)*. Jakarta: Ikatan Karyawan Museum, 1972.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad Ke-XVII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Perenial. Jakarta: Prenada Media, 2013.

Baso, Ahmad. “Belajar dari Tradisi Para Sayid-Wali Songo di Nusantara.” *Besari: Journal of Social and Cultural Studies* 1, no. 1 (2023): 7–17. https://doi.org/10.71155/besari.v1i1.16.

———. *IslamisasiNusantara: Dari Era Khalifah Usman bin Affan hingga Wali Songo (Studi tentang Asal-usul Intelektual Islam Nusantara)*. 2 ed. Jakarta: Pustaka Afind, 2019.

———. *Studi Filologi-Historis Sumber-sumber Primer Historiografi Wali Sanga, Buku I*. 1 ed. Tangerang Selatan: Pustaka Afid, 2025.

———. *Wali Songo: Khittah Kebangkitan Bangsa*. Jakarta: Pustaka Afid, 2023.

Berg, C. C. “The Islamisation of Java.” *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 111, no. 4 (1955): 111–55.

Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. 3 ed. Bandung: Mizan, 1999.

Burhanuddin, Jajat. *Ulama & Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Cet.1. Islamic knowledge, authority and political power; the ulama in colonial Indonesia. Bandung: Mizan, 2012.

Burhanudin, Jajat. “Converting Belief, Connecting People: The Kingdoms and the Dynamics of Islamization in Pre-Colonial Archipelago.” *Studia Islamika* 25, no. 2 (2018): 247–78. https://doi.org/10.15408/sdi.v25i2.5682.

———. *Islam dalam Arus Sejarah Indonesia*. 1 ed. Jakarta: Kencana, 2017.

———. “Pembentukan Kerajaan-Kerajaan Islam.” Dalam *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia, Jilid 1*, disunting oleh Taufik Abdullah dan Endjat Djaenuderadjat, 173–221. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, Direktorat Jenderal Kebudayaan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2015.

———. *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Politik Muslim Dalam Sejarah Indonesia*. Jakarta: NouraBooks, 2012.

Chambert-Loir, Henri. *Naik Haji di Masa Silam I (1482-1890): Kisah-Kisah Orang Indonesia Naik Haji 1482-1964*. Jakarta: Gramedia, 2013.

Chambert-Loir, Henri, dan Claude Guillot. “Indonesia.” Dalam *Ziarah dan Wali di Dunia Islam*, 335. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta bekerjasama dengan École française d’Extrême-Orient dan Forum Jakarta-Paris, 2007.

Chodjim, Achmad. *Mistik dan Makrifat Sunan Kalijaga*. 7 ed. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2007.

De Graaf, H. J. “Southeast Asian Islam to the Eighteenth Century.” Dalam *The Cambridge History of Islam. The Further Islamic Lands, Islamic Society and Civilization*, disunting oleh P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, dan Bernard Lewis, 129–50. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

De Graaf, H. J., dan G. T. Pigeaud. *Kerajaan-kerajaan Islam Pertama di Jawa: Kajian Sejarah Politik Abad ke-15 dan ke-16*. Jakarta: Grafitipers, 1985.

De Graaf, H. J., dan G. Th. Pigeaud. *Kerajaan-kerajaan Islam Pertama di Jawa Peralihan dari Majapahit ke Mataram*. Jakarta: PT. Pustaka Utama Grafiti, 1989.

Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. *Ensiklopedi Islam, Jilid III*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993.

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. 9 ed. Jakarta: LP3ES, 2011.

Djafar, Hasan. *Masa Akhir Majapahit: Girindra Wardhana dan Masalahnya*. 1 ed. Depok: Komunitas Bambu, 2009.

Drewes, G. W. J. *The Admonitions of Seh Bari*. Springer Netherlands, 1969. https://doi.org/10.1007/978-94-015-0899-5.

Fadlan, Muhammad Nida. *Kajian Kiai Hasan Maolani, Lengkong: Sejarah dan Surat-suratnya dari Tanah Pengasingan*. 1 ed. Jakarta: Perpusnas Press, 2019.

Farobi, Zulham. *Sejarah Wali Songo: Perjalanan Penyebaran Islam di Nusantara*. Yogyakarta: Anak Hebat Indonesia, 2019.

Fattah, Nur Amin. *Metode Da'wah Wali Songo*. Pekalongan: T.B. Bahagia, 1985.

Fitrotin, Nur Fadhilah. "Kedudukan Daerah Terung (Krian-Sidoarjo) Pada Masa Menjelang Akhir Majapahit (1478-1526)." *Avatara E-Journal Pendidikan Sejarah* 2, no. 1 (2014): 149–60.

Geertz, Clifford. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

———. *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

Hall, Stuart. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London; Thousand Oaks, Calif.: Sage in association with the Open University, 1997.

Hamka. *Sejarah Umat Islam, Jilid IV*. Bukit Tinggi: Nusantara, 1961.

Hasyim, Abdul Wahid. "Demak Sultanate: The Fortress of Islamic Greatness in the Middle Ages Java Island." *Buletin Al-Turas* 27, no. 1 (2021): 1–16. https://doi.org/10.15408/bat.v27i1.16400.

Hasyim, Umar. *Sunan Muria antara Fakta dan Legenda*. Kudus: Menara Kudus, 1983.

Hill, Denise. “The practice and social evolution of the Javanese Gamelan: Evolution and continuity.” *Contemporary Theatre Review* 11, no. 1 (2001): 19–27. https://doi.org/10.1080/10486800108568607.

Hilmi, Masdar. “Islam and Javanese Acculturation Textual and Contextual Analysis of the Slametan Ritual.” Master’s Thesis, Institute of Islamic Studies McGill University, 1999.

Hisyam, Muhammad. *Caught between Three Fairs: The Islamic Courts and the Colonial State in Nineteenth-Century Java*. Jakarta: Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies, 2001.

Huan, Ma. *Ying Yai Sheng Lan: The Overall Survey of the Ocean’s Shores (1433)*. Disunting oleh John VG. Mills. Cambridge: Hakluyt Society, 1970.

Indrahti, Sri. *Kudus dan Islam: Nilai-Nilai Budaya Lokal dan Industri Wisata Ziarah*. Semarang: Madina, 2012.

Kanumoyoso, Bondan. “Komunitas Muslim di Pusat Perdagangan.” Dalam *Dinamika Islam di Asia Tenggara: Masa Klasik*, 118–19. Jakarta: Direktorat Sejarah, 2019.

Kartodirdjo, Sartono. “Rekonstruksi Latar Belakang Historis Sunan Drajat [Interaksi Berganda Wilayah Samudra Hindia 500-1500].” Dalam *Sejarah Sunan Drajat dalam Jaringan Masuknya Islam di Nusantara*, disunting oleh Sjamsudduha, xv–xvi. Surabaya: PT. Bina Ilmu Surabaya, 1998.

Kasdi, Aminuddin. *Kepurbakalaan Sunan Giri*. Surabaya: IKIP Surabaya & IAIN Sunan Ampel, 1987.

———. “Persoalan Walisanga dalam Penulisan Sejarah Indonesia dan Jatuhnya Majapahit.” Dalam *Walisanga Tak Pernah Ada?: Menyingkap Misteri Para Wali dan Perang Demak-Majapahit*, 1 ed., disunting oleh Sjamsudduha, ix–xxi. Surabaya: JP Books, 2006.

Khoirotun Nisa, Azizah. “Peran Pelabuhan Muara Djati dalam Islamisasidi Cirebon.” *Priangan Journal of Islamic Sundanese Culture* 1, no. 2 (2022): 84–95.

Kusumah, Pungky, dan Muhammad Zakki, ed. *Jejak Kanjeng Sunan Perjuangan Walisongo*. Surabaya: Yayasan Festival Walisongo, 1999.

Laffan, Michael. *The Makings of Indonesian Islam Orientalism and the Narration of a Sufi Past*. Princeton and Oxford, UK: Princeton University Press, 2011.

Lestari, Dwi. *Takhta Kerajaan-Kerajaan Jawa: Kemelut Kekuasaan Raja-Raja Jawa*. Yogyakarta: Anak Hebat Indonesia, 2023.

Lindsay, Jennifer. *Javanese Gamelan: Traditional Orchestra of Indonesia*. 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Lombard, Denys. *Nusa Jawa: Silang Budaya Kajian Sejarah Terpadu, Bagian II: Jaringan Asia*. 3 ed. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005.

Lombard, Denys, dan Claudine Salmon. "Islam and Chineseness." *Indonesia* 57 (April 1993): 113–33. https://doi.org/10.2307/3351244.

Madina, dkk. *Sejarah Kesultanan Banggai*. Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2012.

Manguin, Pierre-Yves, dan Robert Nicholl. "The Introduction of Islam Into Campa." *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 58 (1985).

Manumoyoso, Ambrosius Harto, dan Caecilia Mediana. "Menempel 'Panca-Sila' Sunan Ampel." Dalam *Kompas*. Maret 2025. https://www.kompas.id/artikel/menempel-panca-sila-sunan-ampel.

Manumoyoso, Ambrosius Harto, Caecilia Mediana, dan Raynard Kristian Bonanio Pardede. "Sunan Giri, Dinasti Penyebar Islam Nusantara." Dalam *Kompas*. April 2025.

Manumoyoso, dkk, Ambrosius Harto. "Jalan Dakwah Progresif Sunan Kalijaga." Dalam *Kompas*. Maret 2025. https://www.kompas.id/artikel/jalan-dakwah-progresif-sunan-kalijaga-5.

———. "Sunan Kudus, Menyiarkan Islam dengan Budaya." Dalam *Kompas*. Maret 2025. https://www.kompas.id/artikel/sunan-kudus-menyiarkan-islam-dengan-budaya.

Mas'ud, Abdurrahman. *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*. 1 ed. Jakarta: Kencana, 2006.

Mediana, Caecilia, Ambrosius Harto Manumoyoso, dan Raynard Kristian Bonanio Pardede. "Sunan Gresik, Saudagar Penyebar Islam di Tanah Jawa." Dalam *Kompas*. Maret 2025.

Moertono, Soemarsaid. *State and Statecraft in Old Java: a Study of the Later Mataram Period, 16th to 19th Century*. New York: Cornell University, 1968.

Montana, Suwedi. "Studi Perbandingan Naskah Islamologi tentang Orang-Orang Keramat pada Zaman 'Kuwalen' di Jawa." *Berkala Arkeologi* 9, no. 1 (Maret 1988): 38–63. https://doi.org/10.30883/jba.v9i1.497.

Muchtarom, Zaini. *Santri dan Abangan di Jawa*. 1 ed. Jakarta: INIS, 1988.

Mufrodi, dkk, Ali. *Sunan Ampel: Biografi, Peran dan Ajarannya*. Siduarjo: Nuwaila Ahsana, 2021.

Muhaeminah dan Makmur. "Jejak Orang Melayu Sebagai Penyebar Agama Islam Di Kerajaan Gowa-Tallo." *Al-Qalam* 21, no. 2 (2015): 375–86.

Muhaimin, A. G. *The Islamic Traditions of Cirebon Ibadat and Adat Among Javanese Muslims*. Canberra: ANU E Press, 2006.

Mulkhan, Abdul Munir. *Ajaran dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar: Konflik Elite dan Lahirnya Mas Karebet*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2001.

Muthari, Abdul Hadi Wiji. *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*. Jakarta: Sadra Press, 2014.

———. *Kembali ke Akar Kembali ke Sumber: Esai-esai Sastra Profetik dan Sufistik*. 1 ed. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999.

Noorduyn, J. "De Islamisering van Makasar." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 112 (1956): 247–66.

———. "Sedjarah Agama Islam di Sulawesi Selatan." Dalam *Panggilan Kita di Indonesia Dewasa Ini*, disunting oleh W.B. Sidjabat, 87. Jakarta: Badan Penerbit Kristen, 1964.

Nurish, Amanah. *Agama Jawa: Setengah Abad Pasca-Clifford Geertz*. Yogyakarta: LKIS, 2019.

Pardede, Raynard Kristian Bonanio, dan Caecilia Mediana. "Sunan Gunung Jati, Berdakwah dengan Kerendahan Hati." Dalam *Kompas*. Maret 2025. https://www.kompas.id/artikel/dakwah-rendah-hati-sunan-gunung-jati.

Pardede, Raynard Kristian Bonanio, Caecilia Mediana, dan Ambrosius Harto Manumoyoso. "Sunan Muria, Syiar Islam Menjangkau hingga Masyarakat yang Terpinggirkan." Dalam *Kompas*. April 2025.

Pires, Tome. *The Suma Oriental of Tomé Pires, and The Book of Francisco Rodrigues*. Disunting oleh Armando Cortesão. London: Hakluyt Society, 1944.

Purwadi. *Sufisme Sunan Kalijaga: Ajaran dan Laku Spiritual Sang Guru Sejati*. 1 ed. Yogyakarta: Araska, 2023.

Quinn, George. *Bandit Saints of Java*. Singapura: Monsoon Books, 2020.

Raffles, Thomas Stamford. *The History of Java, from the Earliest Traditions till the Establisment of Mahomedanism. Vol II, 2nd Ed, Chap X*. John Murray, Albemarle-Street, 1830.

Ras, J. J. *Hikajat Bandjar, A Study in Malay Historiography*. Vol. 1. Bibliotheca Indonesica. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

———. "Tradisi Jawa Mengenai Masuknya Islam di Indonesia." Dalam *Beberapa Kajian Indonesia dan Islam*, disunting oleh WAL Stokhof dan NJG Kaptein, 126–28. Jakarta: INIS, 1999.

Remmelink, Wim. *Babad Tanah Jawi, The Chronicle of Java: The Revised Prose Version of C.F. Winter Sr*. Leiden: Leiden University Press, 2022.

Ricklefs, M.C. *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, c. 1930 to Present*. Singapore: National University of Singapore Press, 2012.

Ricklefs, Merle Calvin. *A History of Modern Indonesia since c.1200*. 3rd Edition. Basingstoke, Hampshire: Palgrave, 2001.

———. "Six Centuries of Islamization in Java." Dalam *Conversion to Islam*, disunting oleh Nehemia Levtzion, 103. New York and London: Holmes & Meier Publishers, 1979.

Ridin, Sofwan, Mundiri, dan Wasit. *Islamisasidi Jawa: Walisongo, Penyebar Islam di Jawa, Menurut Penuturan Babad*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2024.

Rifai, Afif. "Pendekatan Kultural dalam Dakwah 'Walisongo.'" *Jurnal Al-Jamiah* 54 (1994): 118–25.

Rinkes, D. A. *Nine Saints of Java*. Disunting oleh Alijah Gordon. Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute, 1996.

———. *Wali Sembilan Tanah Jawa*. Diterjemahkan oleh Noorcholis. Yogyakarta: Penerbit Gading, 2025.

Rinkes, D. A., dan J. L. A. Brandes. *Babad Tjerbon: Uitvoerige Inhoudsopagave en Notes*. Batavia: Albrecht & Co., 1911.

Saksono, Widji. *Mengislamkan Tanah Jawa*. 1 ed. Bandung: Mizan, 1996.

Salam, Solichin. *Ja'far Shadiq, Sunan Kudus*. Kudus: Menara Kudus, 1986.

———. *Sekitar Wali Songo*. Kudus: Menara Kudus, 1960.

———. *Sekitar Wali Songo*. 1 ed. Kudus: Menara Kudus, 1960.

Saleh, Mohamad Idwar. *Banjarmasih: Sejarah Singkat Mengenai Bangkit dan Berkembangnya Kota Banjarmasin serta Wilayah Sekitarnya sampai dengan Tahun 1950*. Banjarbaru: Museum Negeri Lambung Mangkurat, Provinsi Kalimantan Selatan, 1981.

Sanggupri, Bochari, dan Wiwi Kuswiah. *Sejarah Kerajaan Tradisional Cirebon*. Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional, 2001.

Schrieke, Bertram Johannes Otto. *Het boek van Bonang*. Utrecht : P. den Boer, 1916.

Sewang, Ahmad. *IslamisasiKerajaan Gowa (Abad XVI sampai Abad XVII)*. 2 ed. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005.

Shihab, Alwi. *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*. Bandung: Mizan, 2001.

Simuh. *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi terhadap Serat Wirid Hidayat Jati*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1983.

———. "Pandangan H.M. Rasyidi Tentang Kebatinan." *Al Jamiah* 34 (1986): 24–30.

Sitorus, Nurul Jumadissaniyah, dan Sayed Muhammad Ichsan. "Menilik Aspek Kebahasaan Mistik Dalam Ajaran Manunggaling Kawula Gusti Syaikh Siti Jenar." *Jurnal Sathar* 1, no. 1 (2023): 11–22.

Sjamsudduha, ed. *Sejarah Sunan Drajat dalam Jaringan Masuknya Islam di Nusantara*. Surabaya: PT. Bina Ilmu Surabaya, 1998.

Sobary, Mohamad. "Renungan: Sunan Drajat." Dalam *Sejarah Sunan Drajat dalam Jaringan Masuknya Islam di Nusantara*, disunting oleh Sjamsudduha, 305. Surabaya: Tim Peneliti dan Penyusun Buku Sejarah Sunan Drajat, 1998.

Soenarto, Ermita. *FROM SAINTS TO SUPERHEROES: THE WALI SONGO MYTH IN CONTEMPORARY INDONESIA'S POPULAR GENRES*. 2005.

———. "From Saints to Superheroes: The Wali Songo Myth in Contemporary Indonesia's Popular Genres." *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society* 78 (2005).

Suhadi, Machi, dan Halina Hambali. *Makam-makam Wali Sanga di Jawa*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1995.

Sulaiman. "Pertautan Emosi Sejarah, Magis, dan Penjaga Mazhab: Analisis terhadap Masjid Agung Kyai Gede di Kotawaringin Barat, Kalimantan Tengah." *Jurnal Ibda: Jurnal Kebudayaan Islam* 12, no. 1 (2014): 1–16.

Sulendraningrat, P. S. *Babad Tanah Sunda Babad Cirebon*. Cirebon: Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Bandung, 1984.

Sunyoto, Agus. *Atlas Wali Songo*. 7 ed. Tangerang Selatan: Pustaka IIMaN, 2017.

———. *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*. 1 ed. Jakarta: Transpustaka, 2011.

Suryanegara, Ahmad Mansur. *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1995.

Syahid, Achmad. *Islam Nusantara: Relasi Agama-Budaya dan Tendensi Kuasa Ulama*. 1 ed. Depok: Rajawali Pers, 2019.

Syamsu, Muhammad. *Ulama pembawa Islam di Indonesia dan sekitarnya*. Jakarta: Lentera, 1999.

Tim Kraton Kasepuhan Cirebon. *Babad Galuh I: Koleksi Naskah Kuno Kraton Kasepuhan Cirebon*. 1 ed. Jakarta: Perpustakaan Nasional RI, 2003.

Tim Peneliti LP3ES. *Kyai Faqih Maskumambang: Peradaban Santri dan Altar Kebangsaan*. 1 ed. Depok: LP3ES, 2025.

Tjandrasasmita, Uka. *Arkeologi Islam Nusantara*. 1 ed. Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), 2009.

———. *Pertumbuhan dan Perkembangan Kota-kota Muslim di Indonesia dari Abad XIII sampai XVIII Masehi*. 1 ed. Kudus: Menara Kudus, 2000.

———. *Sejarah Nasional Indonesia Jilid III: Jaman Pertumbuhan dan Perkembangan Kerajaan-kerajaan Islam di Indonesia*. 8 ed. Jakarta: Balai Pustaka, 1993.

Wahyudi, Asnan, dan Abu Khalid. *Kisah Wali Songo: Para Penyebar Agama Islam di Tanah Jawa*. Surabaya: Karya Ilmu, t.t.

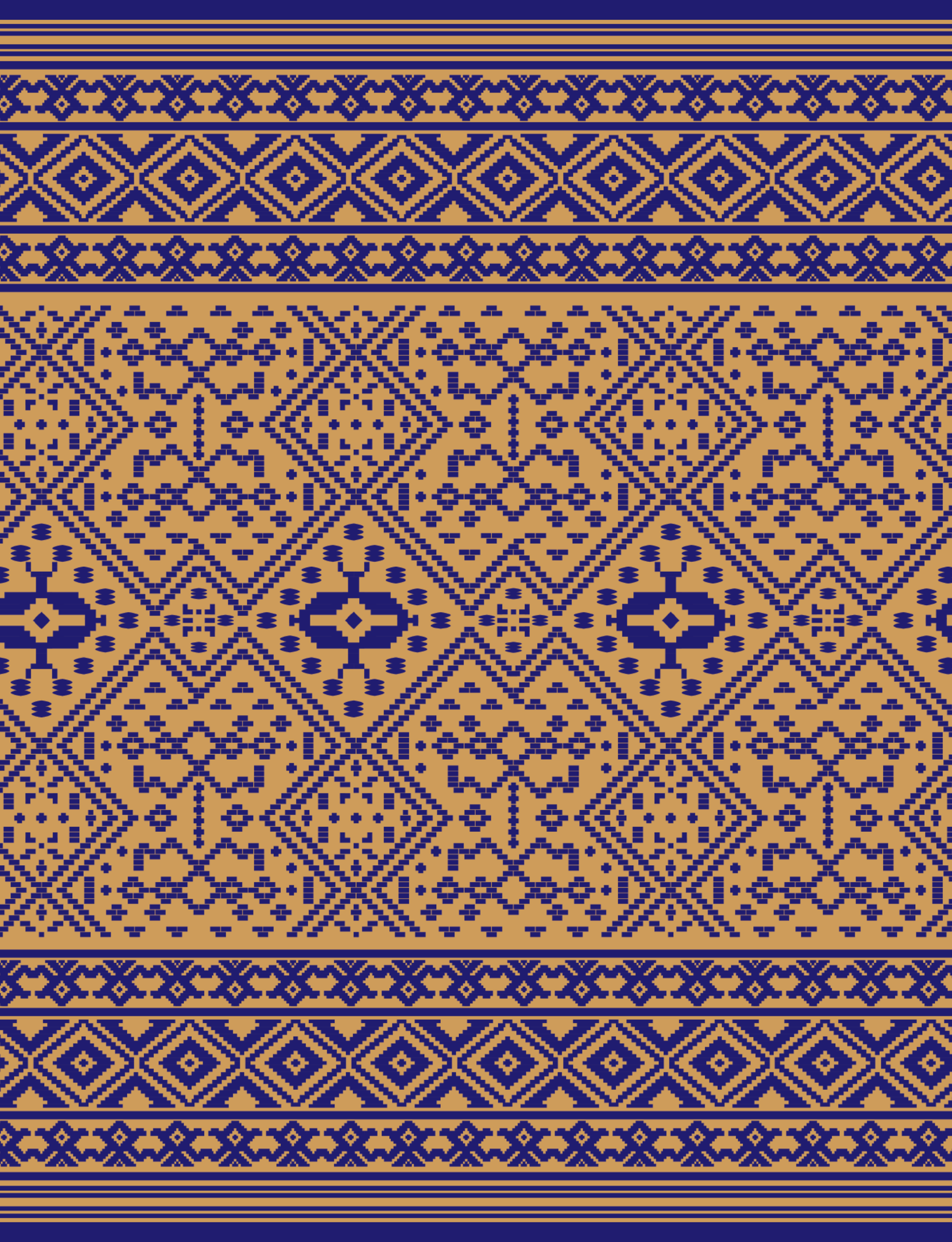
Wildan, Dadan. *Sunan Gunung Jati (Antara Fiksi dan Fakta): Pembumian Islam dengan Pendekatan Struktul dan Kultural*. Bandung: Humaniora Utama Press, 2002.

Wirman, Metsra. "Konsep Wa□dat Al-Wujūd dalam Tasawuf Sunan Bonang." *KACA (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin* 13, no. 2 (2023): 149–68. https://doi.org/10.36781/kaca.v13i2.464.

Woodward, Mark R. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Yogyakarta: LKIS, 1999.

Zuhdi, Susanto. *Cirebon sebagai Bandar Jalur Sutra: Kumpulan Makalah Diksusi Ilmiah*. 1 ed. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1996.

Zuhri, Saifuddin. *Sejarah Kebangkitan Islam dan perkembangannya di Indonesia*. Bandung: PT Al-Maarif, 1979.



BAB VIII

KEBUDAYAAN MATERIAL: WARISAN BUDAYA BENDAWI BERCORAK ISLAM

Kehadiran Islam di Nusantara turut mendorong lahirnya kebudayaan material yang menggambarkan perpaduan nilai-nilai Islam dan budaya lokal. Khusus di era kerajaan-kerajaan Islam, muncul berbagai seni bangunan, seni-ukir, seni-hias, dan benda-benda budaya (*cultural artifacts*) yang secara fisikal memperlihatkan keberlangsungan unsur-unsur budaya pra-Islam. Ragam kebudayaan material yang tersebar di berbagai wilayah menunjukkan cipta (kreativitas), rasa (perasaan), dan karsa (kehendak dan tekad) masyarakat Muslim dalam mengadopsi nilai-nilai asing (non-Islam) untuk dipadukan dengan nilai-nilai Islam.

Penciptaan kebudayaan material menjadi salah satu bentuk pertanggungjawaban kultural masyarakat Muslim. Masuknya Islam ke Indonesia tidak hanya menciptakan suatu komunitas baru yang memiliki kepercayaan bersama (Islam), tetapi juga institusionalisasi dalam beragam dimensi kehidupan. Struktur baru dibangun di atas landasan yang sudah ada, meskipun polanya kemungkinan besar merupakan kesinambungan dari yang lama. Inilah yang kemudian disebut sebagai pertanggungjawaban kultural atas konversi ke Islam. Ketika komunitas Muslim telah terbentuk, pemantapan etika yang dilandaskan atas ajaran Islam perlu direfleksikan dalam berbagai media, tak terkecuali media kebudayaan.

Selain terefleksikan dalam tradisi tulis (babad, hikayat, dan lontara), pertanggungjawaban kultural juga terejawantah dalam peninggalan kebudayaan material yang memperlihatkan keberlangsungan unsur-unsur budaya pra-Islam di satu sisi, dan modifikasi pengaruh-pengaruh Islam yang disesuaikan dengan konteks budaya lokal. Hal ini tergambar pada ragam bangunan keraton (istana), arsitektur masjid, makam (batu nisan), serta beberapa peninggalan budaya bendawi bercorak Islam lainnya.

A. KERATON (ISTANA)

Keraton (istana) memegang peran sentral sebagai pusat pemerintahan sekaligus pusat kebudayaan di berbagai kerajaan, sebagaimana dibahas pada bab-bab sebelumnya. Pada awal perkembangan Islam, keraton , terkadang disebut puri, merupakan pusat pemerintahan tempat raja atau sultan yang terkait dengan kosmologi dan faktor-faktor magis-religius. Unsur kosmologis tersebut terlihat dalam banyak peristiwa yang berlangsung di kerajaan, seperti penobatan raja, pemberian gelar ratu-ratu, menteri-menteri, pendeta-pendeta keraton, pembagian wilayah, hingga upacara-upacara adat.[1]

Keterhubungan keraton di Indonesia dengan kepercayaan yang bersifat kosmologis dan unsur magis-religius, ditandai misalnya dengan adanya parit buatan yang melingkari bangunan keraton, di samping sungai alamiah, seperti keraton Cirebon, Demak, Banda Aceh, dan Samudera Pasai.[2] Sumber-sumber data untuk keraton dapat berbentuk fitur arkeologi, dokumen sejarah, maupun naskah tradisional. Dalam kasus kerajaan Samudra Pasai, meski tidak ada bukti arkeologis, banyak catatan sejarah yang mengurai perihal indikasi keberadaan istana, seperti adanya tanah tinggi—gundukan

1 Uka Tjandrasasmita, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Kota-Kota Muslim Di Indonesia Dari Abad XIII Sampai XVIII Masehi*, 1st ed. (Kudus: Menara Kudus, 2000), 55.

2 Tjandrasasmita, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Kota-Kota Muslim Di Indonesia Dari Abad XIII Sampai XVIII Masehi*, 55.

luas setinggi empat meter—yang disebut *Cut Astano* (Bukit Istana) di Pasai.[3]

Informasi tentang parit buatan di kerajaan Aceh diwartakan oleh uskup Melaka, Dom Joao Ribeiro Gaio, pada tahun 1584 M melalui naskah *Roteiro das cousas do Achem* (Pedoman Urusan Aceh). Data dari *Roteiro* adalah data tertua yang dapat dijumpai tentang istana Aceh. Informasi yang ada menyebut, istana digunakan selain untuk aktivitas pemerintahan juga sebagai pusat kebudayaan. Disusun sebagai suatu kumpulan instruksi yang perlu diikuti kalau terjadi pendaratan Portugis di Aceh, naskah tersebut sangat kaya akan informasi tentang topografi, perbentengan, organisasi militer, ibu kota kesultanan, dan tentang daerah sekitanya di ujung utara Sumatra. Informasi tentang istana (dalam) dibahas dalam bab khusus. Selebihnya mengurai tentang kondisi pelabuhan demi pelabuhan, dari Priaman sampai Aru, termasuk beberapa petunjuk demografis dan topografis tentang keseluruhan wilayah yang pada zaman itu berada di bawah dominasi sultan Aceh.[4]

Sementara itu, denah istana dibuat di Melaka oleh Godinho d'Eredia (sebelum 1610 M). Istana tersebut disebut *Darul Iski* (atau *Kreung Daroy* dalam toponim modern). Augustin de Beaulieu, seorang Prancis yang menjadi komandan kapal VOC, yang sempat mengunjungi istana Iskandar Muda menulis adanya tanah berbenteng yang dapat dimasuki dari empat pintu.

---

3 Sektiadi, "Keraton Dan Taman, Serpihan Surga Di Bumi," in *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia Jilid 5* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 2014), 89.

4 Naskah *Roteiro das cousas do Achem* karya Dom João Ribeiro Gaio dikirimkan kepada rajanya sebanyak dua kali, yaitu pada tahun 1584 dan 1588, untuk memohon dukungan atas proyek penaklukan Aceh, namun tidak membuahkan hasil. Naskah tersebut ia susun dengan bantuan Diogo Gil, seorang mantan tahanan Sultan Aceh. Pierre-Yves Manguin, "Demografi Dan Tata Perkotaan Di Aceh Pada Abad 16: Data Baru Menurut Sebuah Buku Pedoman Portugis Tahun 1584," in *Panggung Sejarah*, ed. Henri Chambert-Loir & Hasan Muarif Ambary (Jakarta: EFEO-Puslit Arkenas-YOI, 1999), 226–27.

"Kelilingnya lebih dari setengah mil (sekitar 2 km), bentuknya hampir bulat bujur, dan sekelilingnya ada parit yang dalamnya 25 sampai 20 kaki (10 m) dan sama lebarnya, agak sukar dilalui karena terjal dan penuh semak. Tanah galiannya dibuang ke arah istana sehingga merupakan tembok; di atasnya ditanami bambu, buluh besar yang tumbuh setinggi pohon frene, dan tegak dan tebalnya sedemikian rupa hingga tak tertembus pandangan...; bambu itu selalu hijau dan tak bisa dimakan api".[5]

Gambar 8.1 Peta Istana Sultan Aceh dengan lapangan dan mesjid di sebelah utaranya sekitar 1600 M.
Sumber: Manuel Godinho de Eredia, peta Plantaforma dos Palacios del Rei do Achem (fol. 109 r) dalam atlasnya tahun k.l. 1615-1622 (Koleksi pribadi, Lisbon); Pierre-Yves Manguin, 241.

5 Beaulieu juga menceritakan bahwa ia tidak menemukan benteng satupun di sekitar istana: "*Dari luar tak ada tembok ataupun kubu, meskipun di sebelah mesjid terdapat permulaan baluwarti-baluwarti besar; tetapi tak ada yang rampung, tak ada jembatan angkat pada pintu gerbangnya ...*". "*Dilarang keras mengintip dari pagar itu atau menerobosinya. Barang siapa berani "memangkas sebagian dari dalam atau dari luar, dihukum mati,*" tulis Beaulieu, seperti dikutip Denys Lombard, *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)* (Jakarta: Balai Pustaka, 1991); Denys Lombard, *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*, trans. Winarsih Arifin (Jakarta: KPG, Forum Jakarta-Paris, & EFEO, 2006), 173.

Beaulieu juga menulis,

> "Pintu utama istana Aceh menghadap ke utara. Di atasnya ada tembok kecil dari batu setinggi 10 sampai 12 kaki (kira-kira 3,50 m) untuk menyangga serambi dengan dua pucuk meriam perunggu pada kedua belah pintu yang diarahkan kepada orang yang hendak masuk. Pintu-pintu itu tidak terbuat dari papan, tetapi dari balok susun setinggi temboknya, terbuat dari kayu yang cukup kuat dan ditutup dari dalam selain dengan gerendel juga dengan dua palang melintang besar yang masuk ke dalam tembok dan ditutup dari dalam dengan kunci. Setiap pagi dan setiap malam, waktu pintu-pintu istana dibuka, raja menyuruh bunyikan meriam. Melalui pintu masuk yang besar inilah orang asing masuk ke dalam istana. Di bagian dalam, pelataran-pelataran dan bangunan-bangunan diatur pada kedua tepi sebuah sungai kecil (sungai *Darul Isyki*) yang 'turun dari pegunungan' dan yang airnya 'yang dingin dan jernih sekali' memeriahkan berbagai bagian istana."[6]

Berkaitan dengan pelataran-pelataran berikutnya, Beaulieu menambahkan,

> "Setelah pintu masuk diliwati, kita masuk pelataran pertama yang sangat luas dan bisa ditempati 4000 orang pasukan yang siap bertempur atau 300 ekor gajah. Di sisi yang satu ada gudang senjata, sebuah bangunan dari batu bata yang di atasnya ada teras 'yang sekurang-kurangnya 50 langkah lebarnya (kira-kira 40 m) dan ditempati beberapa meriam kecil'; di sisi lainnya ada empat balai besar dan 'semacam baluarti dari batu' dengan apilan dan banyak amunisi. Dari pelataran ini orang masuk pelataran kedua, lalu ke pelataran ketiga, setelah tiap kali melewati pos penjaga."[7]

Dari penjelasan Beaulieu, tidak diketahui perincian mengenai tempat-tempat tinggal yang paling dalam di istana. "*Kalau bagian istana yang lebih ke dalam, saya tidak tahu bagaimana bangunan*

6 Lombard, *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*, 175.

7 Lombard, *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*, 175.

selebihnya karena saya belum pernah masuk ke sana," jelas Beaulieu. Hanya sedikit informasi tentang ruang-ruang yang dimaksudkan untuk kehidupan umum dan yang letaknya pada ujung pelataran ketiga. Ada pintu yang berlapis bilah-bilah perak, ruang besar pertama tempat menyimpan alas kaki, dan balai penghadapan besar yang dinding-dindingnya dilapis kain emas, beludru dan kain damas. Di tempat itulah Sultan menerima pemberian-pemberian mereka, lalu menjamunya dengan hidangan makan yang mewah, disambung dengan tontonan tarian. Selain itu, ada juga kediaman-kediaman pribadi yang tidak bisa diketahui kembali letak sebenarnya, seperti balai larangan kediaman putri-putri, ruang pesenjataan, ruang baju bersulam emas, peniti dari emas, serta batu-batu hiasan yang mahal: tiga intan yang boleh jadi masing-masing 15 sampai 20 karat, dua batu delima besar dan sebuah zamrud dengan keindahan yang tak tertandingi.[8]

Terkait sistem perlindungan keamanan istana Aceh, William Marsden (1754-1836) pernah mengurai dalam catatannya. Meski tidak terkesan dengan istana sultan Aceh yang dibuat dengan arsitektur yang kasar dan kaku, Marsden menginfokan kompleks istana Aceh dikelilingi oleh parit dan tembok yang dirancang untuk menangkis serangan musuh. Dalam pengamatan Marsden, sistem pertahanan militer istana masih belum modern. Ia menulis,

> "Istana raja, jika memang pantas disebut demikian, adalah sebuah karya arsitektur yang sangat kasar dan tidak beradab, yang dirancang untuk menahan serangan musuh internal, dan untuk tujuan tersebut dikelilingi oleh parit dan tembok yang kuat, tetapi tanpa rencana yang teratur, atau berkiblat pada sistem pertahanan militer modern.[9]

---

8 Lombard, *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*, 177.

9 William Marsden, *The History of Sumatra, Containing an Account of the Government, Laws, Customs, and Manners of the Native Inhabitants, with a Description of the Natural Productions, and a Relation of the Ancient Political State of That Island M c 170* (London: J. M'Creery & Black-Horse-Court, 1811), 397–98.

Marsden juga mendeskripsikan adanya persediaan senjata di dekat gerbang istana. Ia menulis,

> "Di dekat gerbang istana terdapat beberapa persenjataan kuningan berukuran luar biasa; beberapa di antaranya buatan Portugis; tetapi dua khususnya, buatan Inggris, menarik rasa ingin tahu. Persenjataan-persenjataan itu dikirim oleh Raja James I kepada raja Aceh yang sedang berkuasa, dan masih terbaca nama pendirinya, dan tanggalnya. Diameter laras salah satunya adalah delapan belas inci; yang lainnya dua puluh dua atau dua puluh empat inci. Namun, kekuatannya tampaknya tidak sebanding dengan kalibernya, dan dalam hal lain juga tampaknya tidak memiliki dimensi yang memadai. James, yang membenci pertumpahan darah, bertekad bahwa senjatanya tidak boleh menjadi alat pertumpahan darah bagi orang lain."

Di masa lalu, sistem pertahanan serupa juga dapat dilihat di wilayah Banten, khususnya di kompleks istana Banten Girang pada abad ke-10. Situs tersebut berbentuk istana yang dikelilingi oleh sebuah sistem pertahanan kuat berupa benteng dari tanah dan parit luar hampir di seluruh bagian batas luarnya. Sistem ini semakin kokoh dengan adanya sebuah parit dalam di bagian yang tak terlindungi oleh Sungai Cibanten.[10]

Terutama di luar Jawa, dasar utama mengapa keraton (istana) menghadap ke sungai-sungai karena kegiatan masyarakat pada umumnya melalui jalan perairan sehingga fungsi alun-alun berada di dataran tepi sungai. Tradisi ini serupa dengan pembuatan *water kasteel* di Eropa yang dimaksudkan sebagai benteng pertahanan.[11]

---

10 Claude Guillot, *Banten; Sejarah Dan Peradaban Abad X-XVII*, 1st ed., trans. Hendra and dkk Setiawan (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia bekerja sama dengan the École Francaise d'Extreme-Orient, Forum Jakarta-Paris, dan Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Nasional, 2008), 17–18.

11 Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis Dan Historis Islam Indonesia*, 1st ed. (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998), 201; Tjandrasasmita, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Kota-Kota Muslim Di Indonesia Dari Abad XIII Sampai XVIII Masehi*, 55.

Di Eropa, khususnya di abad pertengahan, istana dibangun dengan akses jalan dan benteng pertahanan yang kokoh untuk memastikan keamanan tempat tinggal keluarga raja dan para pengikutnya. Di seluruh istana dikelilingi oleh dinding tirai tinggi yang diperkuat dengan benteng pertahanan terhadap eskalasi serta dilindungi oleh parit. Kastil pada abad pertengahan merupakan simbol kekuasaan yang efektif.[12]

Pembuatan infrastruktur pertahanan di keraton-keraton Indonesia umumnya dikaitkan dengan faktor kosmologi. Seperti juga dewa-raja masa pra-Islam, raja atau sultan yang mendiami keraton atau istana di era kerajaan Islam selalu dihubungkan dengan faktor kosmologis. Bangunan keraton dilambangkan sebagai *meru* atau gunung suci dengan cirinya antara lain adanya parit asli dan parit buatan yang mengelilingi keraton. Susunan halaman keraton sejak pintu gerbang luar hingga bagian dalam bisanya dibagi 3 (tiga) bagian, seperti yang berlaku pada akhir era kerajaan Hindu di Indonesia.[13]

Setelah memasuki pelataran pertama, menyusul kemudian pelataran kedua yang dipisahkan oleh tembok atau pagar pemisah melalui pintu-pintu gerbang *candi-bentar* (gerbang terbuka khas Jawa-Bali yang membagi pelataran) dan *koriagung* (gerbang utama yang lebih megah dan sakral). Setelah pelataran kedua, terdapat pelataran ketiga yang membuka jalur menuju bagian inti keraton (dinamakan *dalem* [Jawa], *dalam* [Banda Aceh]), yang dianggap sakral dan suci. Pembagian keraton atau istana atas tiga bagian itu mengandung makna simbolik dari kesinambungan konsep Hindu-Buddha yaitu *tribhuwana, triloka* tiga dunia dalam pembagian *mandala*. Konsep tersebut kemudian ditafsirkan secara sufistik dalam Islam menjadi tiga alam: *alam nasut*, alam *jabarut*, dan alam *malakut*, yang masing-masing melambangkan pencerahan pada

12 Michael Howard, *War in European History*, 1st ed. (Oxford: Oxford University Press, 1976), 4.

13 Tjandrasasmita, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Kota-Kota Muslim Di Indonesia Dari Abad XIII Sampai XVIII Masehi*, 55.

tingkat rendah, menengah, dan tertinggi. Pembagian ini tercermin pada denah kompleks Keraton Kasepuhan Cirebon (1529 M).[14]

Di keraton Kasepuhan Cirebon masih terdapat pelataran: pelataran pertama, kedua, dan yang paling belakang, pelataran ketiga, dengan bangunan keraton. Tiga pembagian pelataran mengingatkan kepada letak kompleks percandian di Jawa Timur masa Kerajaan Majapahit, seperti Candi Panataran di daerah Blitar. Nama-nama bangunan, baik yang dimiliki keraton Kasepuhan Cirebon maupun keraton-keraton di Yogyakarta dan di Surakarta (Solo), juga menggunakan istilah lokal Jawa. Keraton Kasepuhan Cirebon dibagi atas tiga bagian, yakni *pancaniti, prabayaksa-paseban*, dan *dalem* (ruangan khusus sultan).[15]

Keberadaan bangunan yang terletak di sitinggil, dalam kasus Keraton Kasepuhan Cirebon, sering dikaitkan dengan ajaran-ajaran Islam. Bagian terdepan, yang memiliki 20 tiang, berfungsi sebagai tempat sultan dan para pembesarnya duduk untuk menyaksikan upacara-upacara yang diselenggarakan di alun-alun, yang sekaligus menjadi tempat berkumpulnya masyarakat umum. Bangunan bertiang 20 itu dihubungkan dengan "sifat dua puluh". Di atas *sitinggil* bagian kanan belakang terdapat bangunan kecil bertiang dua yang disebut *semar tinandu* dan diberi sebutan Islam dengan ucapan kalimat syahadat; di bagian kiri belakang bangunan yang bertiang dua puluh ada bangunan bertiang lima Pancapandawa yang dihubungkan dengan rukun Islam.[16]

Di beberapa kompleks keraton, keberadaan *sitinggil* ada yang masih dapat disaksikan secara fisik seperti di keraton Kasepuhan Cirebon, keraton Surakarta, dan keraton Yogyakarta. Sedangkan di Demak, Plered, Kartasura, Kuta Gede, dan Nagardwipa Kalimantan Selatan bentuknya hanya toponim. Di keraton Kasepuhan Cirebon,

14 Pembagian serupa juga dapat dilihat pada keraton-keraton di abad-abad berikutnya, seperti Keraton Surakarta (1745), Keraton Yogyakarta (1755), dan Keraton Kaibon Banten (1815). Ambary, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis Dan Historis Islam Indonesia*, 201–2.

15 Uka Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara* (Jakarta: KPG, 2009), 170.

16 Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara*, 171.

dinding bangunan *sitinggil* dilapisi keramik Tionghoa. Hal ini membuktikan bahwa tidak hanya dipengaruhi unsur lokal, bangunan keraton di Indonesia juga dipengaruhi oleh unsur-unsur budaya Tionghoa. Akulturasi budaya Tionghoa dengan budaya Cirebon di keraton ini direpresentasikan melalui berbagai ornamen budaya Tionghoa dengan simbil-simbol seperti naga yang merupakan simbol kaisar Tiongkok, burung Phoenix sebagai simbol abadi dari keanggunan, keabadian dan harapan, serta gambar ikan sebagai simbol kemakmuran, keberlimpahan, dan keberuntungan.[17]

Di keraton Surosowan, Banten—dibangun pada tahun 1552 M pada masa pemerintahan Maulana Hasanuddin (+1552 M-1570 M)—sejak awal pendirian dilengkapi dengan benteng setinggi dua meter (dan menurut sumber tertulis tebal dinding tersebut adalah lima meter) yang mengitari wilayah seluas tiga hektar, lengkap dengan bastion di keempat sudutnya. Kompleks keraton seluas sekitar 3 ha ini dikelilingi dinding berbahan batu dan batu karang setinggi 2 m dan setebal 5 m. Hal ini dimaksudkan sebagai sarana pertahanan dari serangan musuh. Keraton Surosowan memiliki tiga pintu masuk yang masing-masing terletak di sisi utara, timur, serta selatan. Sisa reruntuhan di dalam tembok keraton adalah lebih dari tiga lusin kamar dan bekas kolam. Menurut catatan Belanda, keraton terbuat dari bata dan dibangun lebih tinggi dari sekitarnya. Bangunan menggunakan atap bersusun dua ditutup genting. Kompleks ini berada di dalam benteng bersama dengan bangunan untuk keluarga sultan. Kediaman sultan berada di dekat kolam yang disebut Pancuran Mas. Bangunan ini berdenah persegi panjang. Terdapat juga beberapa kandang kuda dan tempat kereta. Benteng yang dibangun untuk melindungi Keraton Surosowan membuat kompleks ini mirip dengan istana Eropa. Akan tetapi, komponen dan tata letak keraton masih menggunakan kosa arsitektur setempat.

17 Mukhoyyaroh, Didin Saepudin, and M. Ikhsan Tanggok, "Chinese Culture in the Cirebon Sultanate: Symbolic and Philosophical Meanings," *Insaniyat: Journal of Islam and Humanities* 6, no. 1 (2021): 15–28, https://doi.org/10.15408/insaniyat.v6i1.21500.

Di depan keraton terdapat alun-alun, dan banyak pintu gerbang dibangun di kompleks tersebut.[18]

Jika diamati lebih jauh, beberapa bagian yang terdapat dalam kompleks keraton di pulau Jawa, hampir memiliki persamaan dengan keraton yang ada di Kalimantan Selatan, seperti keraton Banjar (abad ke-16 M). Hal ini tampak misalnya dengan adanya *sitinggil* dalam bahasa Kalimantan Selatan disebut *sitilohor*) yang umumnya dijadikan tempat raja atau sultan dengan para pembesarnya duduk menyaksikan upacara-upacara kenegaraan yang diselenggarakan di alun-alun. Kediaman sultan di komplek keraton terletak di antara sungai Keramat dan sungai Jagabaya. Melengkapi bangunan keraton, selain *sitilohor* ada juga masjid, *paseban* dan *pagungan*.[19] Di keraton Cirebon dan Yogyakarta-Surakarta, *sitihinggil* yang berada di bagian depan keraton, digunakan raja untuk menampakkan diri kepada publik dalam upacara-upacara resmi. Tidak hanya fungsional, *sitihinggil* juga melambangkan kedudukan raja sebagai penguasa 'bukit' seperti para dewa. Filosofi ini telah berkembang pada kebudayaan sebelumnya.[20]

Perpaduan sistem budaya Jawa dengan budaya Islam juga dapat ditemukan pada bangunan keraton Ngayogyakarta Hadiningrat di Yogjakarta (abad ke-18 M).[21] Denah keraton Ngayogyakarta Hadiningrat dirancang oleh Sultan Hamengku Buwono I (Pangeran Mangkubumi) berdasarkan tata bangunan Hindu-Jawa yang bersumber pada naskah berbahasa *sansekerta* kuno, *Vastu Shastra,* yang berisi pengetahuan tentang arsitektur kuno dari India

---

18 R. Cecep Eka Permana, "KAJIAN ARKEOLOGI MENGENAI KERATON SUROSOWAN BANTEN LAMA, BANTEN," *Makara Human Behavior Studies in Asia* 8, no. 3 (December 2004): 112–19, https://doi.org/10.7454/mssh.v8i3.101; Sektiadi, "Keraton Dan Taman, Serpihan Surga Di Bumi," 96.

19 Ahmad Suriadi, "Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari Dalam Dinamika Politik Kerajaan Banjar Abad XIX," Banjarmasin, 2014, 14, https://idr.uin-antasari.ac.id/6573/.

20 Sektiadi, "Keraton Dan Taman, Serpihan Surga Di Bumi," 111.

21 Uraian tentang Keraton Yogyakarta telah dikaji oleh banyak akademisi, salah satunya di bab 6 karya Mark Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* (Tucson: University of Arizona Press, 1989).

Gambar 8.2 Keraton Kasunanan Surakarta. Sumber: Koleksi Balai Pelestarian Kebudayaan Jawa Tengah

berdasarkan ajaran kitab suci Veda. Dalam tradisi Hindu, *Vastu Shastra* menjadi pedoman untuk membangun tempat tinggal yang baik dan menguntungkan bagi manusia dan para dewa.[22] Bagi Sultan Hamengku Buwono I, keraton menjadi tempat bersemayam raja dan ratu yang mengandung arti keagamaan (religi), falsafah (filosofis), dan kebudayaan (kultural). Berbagai elemen dalam keraton, baik arsitektur bangunan, letak bangsal-bangsal, ukiran, hiasan-hiasan hingga warna-warna Gedung, memiliki makna khusus utamanya tentang keberserahan diri manusia kepada Tuhan, tentang perlunya manusia berlaku rendah hati dan menjaga tingkah laku sehari-hari.[23]

Keraton Ngayogyakarta Hadiningrat diatur menurut dua poros. Poros utara-selatan menentukan ruang umum, resmi, dan tempat upacara, sedangkan poros barat-timur menentukan ruang pribadi, akrab, dan keramat. Bangsal Prabayeksa berfungsi sebagai pusat keraton. Bangsal ini menghadap ke timur, arah matahari, yang melambangkan kekuasaan raja, dengan maksud bahwa hanya sang raja yang berhak meraih keagungan sebagaimana matahari. Bangsal Prabayeksa dilingkupi oleh kedhaton. Untuk mencapai pusat keraton harus melewati halaman yang berlapis, yakni dari utara ke selatan antara lain: (1) alun-alun utara, (2) sitihinggil utara, (3) kemandhungan utara, (4) srimanganti, (5) kedhaton, (6) kemagangan, (7) kemandhungan selatan, (8) sitihinggil selatan, dan (9) alun-alun Selatan.[24]

---

22 Kitab *Vastu Shastra* berisi pengetahuan tentang arsitektur kuno dari India yang didasarkan pada ajaran kitab suci Veda. Dalam tradisi Hindu, *Vastu Shastra* menjadi pedoman untuk membangun tempat tinggal yang baik dan menguntungkan bagi manusia dan para dewa. A. Daliman, *Makna Sengkalan Sebagai Dinamika Kesadaran Historis: Kajian Filosofis Historis Keraton Yogyakarta* (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2012), 37.

23 Yudodiprojo, *Berdirinya Dan Artinya Karaton Ngayogyakarta Hadiningrat* (Yogyakarta: Balai Kajian Jarahnitra, 1997), 6; Mohamad Roem, Kustiniyati Mochtar, and S. Maimoen, *Tahta Untuk Rakyat: Celah-Celah Kehidupan Sultan Hamengkubuwono IX* (Jakarta: Gramedia, 1982), 114; Laksmi Kusuma Wardani, "Makna Bangunan Keraton Yogyakarta," in *Kriya: Kesinambungan Dan Perubahan*, ed. Purwito & Indro Baskoro Miko Putro (Yogyakarta: Lembaga Pengkajian dan Penerbitan Seni Kriya, 2009), 245–56.

24 Wardani, "Makna Bangunan Keraton Yogyakarta," 247.

Perpaduan arsitektur Jawa, Islam, dan Hindu-Buddha terlihat pada tiang-tiang keraton Ngayogyakarta Hadiningrat yang ditandai dengan warna kuning di bagian tiang atas (identik dengan ajaran Hindu) dan tiang utama atau soko guru (identik dengan ajaran Buddha), namun juga memperlihatkan dominasi Islam dalam setiap bagiannya, terutama pada tiang tengah yang memunculkan tulisan *Nur Ilahi* dan *Alim Lam Mim Ro* di bagian bawahnya—jika dibalik akan membentuk kata 'Muhammad'. Hal ini menunjukkan *Nur Ilahi* (Sinar Allah) yang dibawa oleh Nabi Muhammad di mana setiap ajarannya diawali dengan *alif lam mim* dan *alif lam ro.* Dikaitkan dengan kehidupan keraton, hal tersebut menjadi pengingat bagi sultan bahwa, seberkuasanya seorang manusia, masih ada yang lebih berkuasa, yaitu Allah SWT. Meskipun memiliki kekuasaan, sultan tidak diperbolehkan menuruti kemauannya sendiri, karena ia memiliki pertanggungjawaban kepada Tuhan. Tiang-tiang keraton di Yogyakarta menjadi simbol yang kompleks, mencerminkan perjalanan panjang agama di Jawa dari masa ke masa.[25]

Secara umum, keraton (istana) yang dikembangkan di Indonesia pada masa Islam memiliki ciri khas yang berbeda dari keraton yang berkembang baik di dunia Barat maupun di Timur Tengah, tempat Islam berasal. Meskipun, beberapa pengaruh dari kedua belahan dunia tersebut—di samping India—tetap bisa diidentifikasi dengan jelas. Juga tampak dalam hal ini beberapa unsur universal dari keraton/, yang bisa ditemukan tanpa mengenal batas-batas wilayah geografis dan budaya. Ragam, komponen, dan ciri khas keraton di Indonesia umumnya berkaitan dengan unsur kosmologi yang menjadi basis kepercayaan dan cara pandang masyarakat terhadap dunia, memperkuat relasi mereka dengan alam dan lingkungan.

---

25 Disarikan dari wawancara dengan H.RM. Tirun Warwito, Abdi Dalem Karaton Ngayogyakarta Hadiningrat, Anak dari GBPH Prabuningrat putra Sri Sultan Hamangkubowono XIII, di Yogyakarta, 21 September 2013. Lihat juga Susatyo and Bambang Damarsasi, *Struktur Bangunan Kraton Yogyakarta* (Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1979), 37–49.

Secara umum, bentuk keraton tidak berbeda dari rumah-rumah pada umumnya. Hanya saja, bangunan keraton jauh lebih tinggi sehingga sering diistilahkan dengan "rumah besar". Di Jawa, keraton menggunakan tipe arsitektur tradisional, yaitu limas atau joglo, yang umumnya digunakan oleh kalangan bangsawan. Selain untuk menampung lebih banyak orang, ukuran keraton yang besar dari rumah rakyat biasa juga menjadi sarana penguatan citra sang pemilik. Ukuran keraton yang besar dapat dilihat dari jumlah tiang yang digunakan. Keraton sultan Tidore, misalnya, dibangun di atas empat puluh enam tiang kayu. Semengara keraton Aru Palakka (Bone, Sulawesi Selatan) menggunakan sembilan puluh satu batang tiang. Istana Dalam Loka di Sumbawa menggunakan sembilan puluh sembilan batang kayu sebagai tiang penopang.[26]

Berbagai ragam arsitektur keraton Islam di Indonesia dapat dikelompokkan secara geografis sehingga membentuk tipologi tertentu. *Pertama*, tipe keraton Sumatra Timur. Berbagai keraton di pantai timur Pulau Sumatra terlihat mendapat pengaruh yang kuat dari luar, terutama Eropa dan Mughal. Istana Asseriyah Hasyimiah di Siak dan Istana Maimun di Medan merupakan contoh yang menunjukkan kuatnya pengaruh itu. Yang menarik dari pengaruh tersebut adalah adanya penggunaan lengkung dan kubah, selain penggunaan tembok dan keramik sebagai bahan untuk dinding. Adanya pengaruh asing yang kuat tersebut tidak terlepas dari terbukanya wilayah ini dan sukses perdagangan luar negeri para penguasa.

Kedua, tipe keraton Sumatra Barat. Berbeda dari keraton-keraton di pantai timur Sumatra, keraton seperti *istano-istano Pagaruyung* menggunakan arsitektur setempat secara murni. Arsitektur setempat sangat kuat dengan bentuk dan simbol-simbol sehingga dapat bertahan digunakan sebagai model keraton hingga pembangunannya sekarang dalam merekonstruksi istana yang telah hancur akibat bencana. *Ketiga*, tipe keraton Jawa. Umum

26 Sektiadi, "Keraton Dan Taman, Serpihan Surga Di Bumi," 110–11.

dipahami, keraton-keraton Jawa terdiri atas berbagai halaman yang tersusun secara konsentrik dan terintegrasi dengan tata kota. Alun-alun yang menjadi pusat kota dihadapi oleh keraton di sisi selatan, masjid di sisi barat, serta pasar di sisi lain. Arah hadap keraton-keraton utama ke utara diakibatkan oleh terbukanya sisi utara pulau ini dan sisi selatan menjadi pedalaman. Bangunan umumnya menggunakan atap limas dan pengembangannya dalam bentuk joglo, sementara penataan mengikuti pola yang sama setidaknya sejak keraton Kasepuhan di Cirebon hingga Kesultanan Yogyakarta.

Keempat, tipe keraton Sulawesi-Sumbawa. Ciri utama keraton adalah bangunan panggung memanjang ke belakang dengan tangga besar di depan. Atap menggunakan bentuk pelana, dengan penyelesaian simbolik pada sisi segitiga bagian penutup gevel (tutup keong). Pengaruh Sulawesi terlihat hingga ke Nusa Tenggara sehingga tipe keraton pun sama, yaitu panggung memanjang dengan tangga di depan, dan beratap pelana. *Kelima*, tipe keraton Maluku. Dua keraton di Maluku, yaitu Ternate dan Tidore, menggunakan arsitektur yang mirip, yaitu bangunan tembok dua lantai melintang dengan atap limas dan memiliki teras persegi delapan beratap tajug. Dua tangga berada di kiri dan kanan teras ini menghubungkan lantai atas langsung dengan halaman.[27]

Sebagai salah satu produk budaya Islam di Nusantara, keraton (istana) berkembang seiring dengan pertumbuhan suatu wilayah dan tata kelola pemerintahan. Meski demikian, keraton tetap terhubung dengan masa lalu, yang tercermin baik pada bangunan fisik maupun pada tradisi yang berkembang di dalamnya. Pola arsitektur keraton, terutama di Pulau Jawa, seringkali mengacu pada tradisi rancang bangun masa sebelumnya yang dipengaruhi unsur-unsur budaya Hinduistis. Keraton di Pulau Jawa umumnya didirikan mengikuti konsepsi *mikro-kosmos-mandala* (Hindu) atau *jambu-dwipa* (Buddha).

27 Sektiadi, "Keraton Dan Taman, Serpihan Surga Di Bumi," 112.

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 terlihat pada keraton kerajaan Banten, Cirebon, Demak, Yogyakarta, dan Surakarta. Salah satu ciri Islami paling menonjol dari tata letak keraton adalah posisinya yang senantiasa berkoinsidensi dengan bangunan masjid. Selain itu, keraton 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. [28]

Sementara itu, keraton-keraton di luar Jawa memiliki bentuk yang relatif berbeda. Keraton Aceh, misalnya, yang dihancurkan pada 1874 M, menghadap ke utara, dan di sekelilingnya terdapat bangunan masjid, pengadilan agama, serta kediaman para mufti. Keraton Sultan Deli di Medan merupakan duplikasi istana raja Mughal di India, yakni istana musim panas Sultan Akbar di Fatehpur Sikri. Keraton Sultan Deli ini sedikit berbeda, karena meskipun alun-alun terletak di sebelah timur keraton, letak masjidnya jauh dari keraton. Sementara itu, di Ternate dan Tidore, istana menghadap ke arah laut, dan di sekitarnya terdapat masjid serta alun-alun.[29]

Keberadaan keraton (istana) menggambarkan proses dialog antara Islam dan nilai-nilai budaya Nusantara, termasuk dengan unsur-unsur Hindu-Buddha. Keraton menjadi bentuk ikhtiar masyarakat mengejawantahkan nilai-nilai Islam dalam praktik kehidupan sosial-politik dan budaya. Seiring peradaban Islam yang kian kokoh, khazanah peradaban Hindu-Buddha, seperti yang

28 Ambary, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis Dan Historis Islam Indonesia*, 44.

29 Ambary, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis Dan Historis Islam Indonesia*, 45.

terwujud dalam keraton di masa lalu, dimaknai dan dirumuskan ulang dengan berbasis argumen-argumen Islam.

B. MASJID

Masjid adalah bangunan tempat ibadah umat Islam yang dipergunakan untuk salat lima waktu, salat Jumat, maupun salat hari raya. Masjid menjadi tempat umat Islam beribadah, berhubungan dengan Tuhan, berserah diri kepada-Nya. Demikian pengertian umum dari masjid di Indonesia. Sebagai bangunan fisik tempat orang beribadah, masjid sudah dikenal sejak zaman Nabi Muhammad SAW. Dalam proses penyebaran Islam awal, Nabi Muhammad membangun beberapa masjid penting, antara lain: Masjid Quba di Madinah, Masjidil Haram di Mekkah, Masjid Nabawi di Madinah, dan Masjidil Aqsha di Yerusalem. Semua masjid tersebut dibangun selain untuk tempat beribadah juga sebagai pusat kebudayaan Islam. Selain sebagai media syiar Islam dan sentra utama seluruh aktivitas muslim generasi awal, masjid kala itu juga menjadi sarana utama umat Islam dalam mencapai kemajuan peradaban.[30]

Diletakkan dalam konteks agama, sosial dan politik masyarakat Muslim yang masih dalam tahap pembentukan, masjid pada masa Nabi juga difungsikan untuk pengajaran Islam, bahkan menjadi tempat profan seperti untuk istirahat para peziarah, rapat pemerintahan, sidang kasus-kasus perselisihan hukum, sampai menyusun strategi perang serta tempat mengikat tawanan perang. Dalam perkembangannya, fungsi tersebut sebagian berubah namun sebagian lainnya bertahan. Ketika masyarakat semakin besar dan kompleks, fungsi-fungsi profan seperti kemiliteran, hukum, dan kenegaraan secara otomatis tidak dilakukan lagi. Masjid pada gilirannya lebih banyak menjalankan fungsi sakralnya sebagai

30 Sidi Gazalba, *Mesjid Pusat Ibadah Dan Kebudayaan Islam* (Jakarta: Pustaka Antara, 1983). Lihat juga, H. Aboebakar, *Sejarah Masjid Dan Amal Ibadat Di Dalamnya* (Djakarta, Banjarmasin: Toko Buku Fa.Adil & Co, 1953), 3.

tempat ibadah, walaupun peran sosial keagamaan dan politiknya tidak bisa dilepaskan.[31]

Pendirian masjid sangat penting dalam masyarakat Muslim. Pada periode awal perkembangan Islam, masjid akan didirikan di wilayah yang berhasil dikuasai oleh umat Islam, dan ketika jumlah pemeluk Islam bertambah banyak maka masjid semakin hidup, menjadi pusat kosmopolitan dan pusat aktivitas masyarakat.[32] Hal ini sesuai dengan konsep Islam yang menjelaskan bahwa setiap jengkal tanah adalah masjid, dalam arti bahwa di mana pun setiap Muslim dapat melaksanakan salat, baik secara individual maupun kolektif (berjamaah).[33]

Jika merunut lintasan sejarah Islam di Indonesia, masjid selalu bersifat terbuka bagi setiap orang. Selain menjadi tempat salat umat Muslim, masjid juga berfungsi sebagai pusat pertemuan bagi para pedagang dari berbagai penjuru dunia yang datang ke Indonesia. Di berbagai kota pantai, misalnya Aceh—pusat aktivitas perdagangan—masjid, selain pasar, menjadi tempat interaksi antarbangsa, termasuk dengan orang Arab dan Persia. Catatan Tome Pires mengurai bagaimana penguasa-penguasa Jawa di pesisir pantai mulai memeluk Islam. Pires mencatat, di wilayah pesisir pantai terdapat banyak pedagang yang rutin datang dari Persia, Arab, Gujarat, Bengal, Melayu, dan berbagai kebangsaan lainnya. Di antara mereka, semakin banyak hadir orang Moor (pedagang dan Muslim dari Afrika Utara atau Iberia) yang turut serta dalam aktivitas perdagangan dan kehidupan sosial di pesisir Indonesia.. Mereka mulai berdagang di negeri itu dan mulai kaya. Mereka berhasil membuat masjid, dan mullah datang dari luar.

---

31 J. Pedersen et al., "Masdjid," in *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)* (Leiden: Brill, 1999), 644–77, https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0694.

32 Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, Conciensce and History in a World Civilization, Volume 1: The Classical Age of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 208–9.

33 Pandangan ini merujuk pada sebuah hadist, "*Seluruh bumi adalah masjid, kecuali kuburan dan tempat pemandian*" (HR. Tirmidzi no. 317, Ibnu Majah no. 745, Ad Darimi no. 1390, dan Ahmad 3: 83).

Mereka datang dalam jumlah yang terus tumbuh. Anak-anak Moor menganggap mereka adalah orang Jawa dan kaya karena mereka telah berada di daerah tersebut selama sekitar 70 tahun. Di beberapa tempat, penguasa-penguasa Jawa penyembah berhala beralih menjadi pengikut Muhammad (menjadi Muslim), dan mullah beserta pedagang-pedagang Moor mengambil kepemilikan tempat-tempat tersebut.[34]

Catatan Pires menunjukkan bahwa di awal perkembangan Islam di Indonesia, masjid memiliki peran dan fungsi penting sebagai pusat berbagai aktivitas umat Islam. Hal ini tak berbeda jauh dengan posisi masjid-masjid di zaman Nabi Muhammad SAW yang selain difungsikan sebagai tempat ibadah salat dan zikir, juga sebagai pusat berbagai aktivitas, termasuk konsultasi dan komunikasi berbagai masalah, mulai dari urusan ekonomi, sosial, budaya, pendidikan, santunan sosial, latihan militer, pengadilan sengketa, menerima tamu, pelaksanaan akad nikah, tempat bernaung bagi para musafir, dan sebagai pusat berbagai informasi umat.

Pada periode awal Islamisasi, masjid dibangun sebagai bentuk penerjemahan unsur-unsur Islam ke dalam konteks budaya lokal. Di satu sisi, arsitektur masjid mengikuti prototipe Masjid Quba dan Masjid Nabawi di Madinah: sebuah ruangan berdenah bujur sangkar dengan satu atau dua ceruk di bagian barat, yang biasa digunakan imam untuk memimpin salat sekaligus sebagai tempat khutbah. Namun, di sisi lain, masjid pada saat yang sama juga merupakan produk rancang-bangun lokal, di mana struktur, konstruksi, dan tata letaknya disesuaikan dengan lingkungan alam serta budaya masyarakat setempat. Oleh karena itu, di Nusantara tampak masjid-masjid dengan rancang-bangun tradisional lokal, seperti berdiri di atas batu tebal, berdenah bujur sangkar, berundak-undak, memiliki

34 Armando Cortesão, ed., *The Suma Oriental of Tomé Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512-1515; and, the Book of Francisco Rodrigues, Rutter of a Voyage in the Red Sea, Nautical Rules, Almanack and Maps, Written and Drawn in the East Before 1515* (London: The Hakluyt Society, 1944), 182.

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.[35]

Di pulau Jawa, masjid dibangun secara masif pada abad ke-15 M hingga ke-17 M, yaitu pada masa transisi dari 'Indiaisasi' ke 'Islamisasi' di kawasan Asia Tenggara. Selama abad ke-16 M, terjadi suatu transformasi luar biasa pada bidang budaya di kota-kota pelabuhan di Jawa. Masjid-masjid didirikan, seperti juga makam-makam suci, dengan menggunakan paduan batu bata dan seni hias Majapahit dan pilar-pilar raksasa dari kayu, meniru bentuk pendopo Jawa yang diperuntukkan untuk keperluan ritual Islam.[36]

Masjid-masjid di pulau Jawa umumnya didesain dengan arsitektur dan dekorasi yang memadukan khazanah budaya Islam dan agama Hindu-Buddha. Ciri-ciri umum tipe masjid paling awal adalah atap yang tumpang tindih (umumnya tiga) dan pola tiang konsentris. Empat tiang tinggi di bagian tengah menopang atap tertinggi. Di sekitar pusat tersebut, terdapat galeri yang terdiri dari 12 tiang dan galeri kedua yang terdiri dari 20 tiang (rata-rata) yang menopang atap kedua dan ketiga bagian bawah (gambar 1). Tipe arsitektur ini dapat ditemukan di kota-kota seperti Cirebon, Banten, dan Demak di sepanjang pesisir utara Jawa.[37]

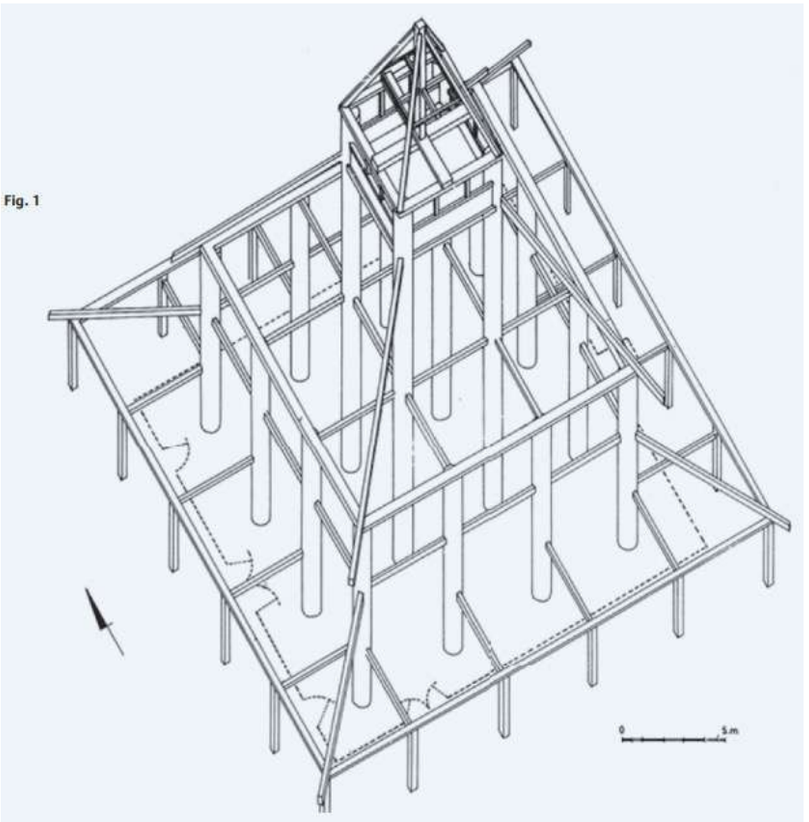
Secara umum, arsitektur masjid di awal pertumbuhan Islam di Nusantara memiliki karakter fisik yang sama, yaitu atap tumpang, denah bujursangkar atau persegi panjang, dan pondasi yang

35 Ambary, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis Dan Historis Islam Indonesia*, 39–40.

36 Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680: Volume Two, Expansion and Crisis*, Two (New Haven and London: Yale University Press, 1993), 175.

37 Hélène Njoto, *On the Origins of the Javanese Mosque*, 2015.

ditinggikan. Secara spesifik, masjid-masjid yang dibangun pada masa itu memiliki tingkat akulturasi yang tinggi, ditandai dengan pemakaian unsur-unsur bangunan berciri Hindu-Buddha ataupun berciri unsur asing Cina.[38]



Gambar 8.3 Sketsa Masjid Agung Demak[39]
Sumber: Njoto, 2015

Sejumlah riset arkeologis menunjukkan bahwa sebagian masjid di pulau Jawa dibangun dengan karakteristik yang dipengaruhi

38 Fahmi Prihantoro, "Masjid: Ekspresi Arsitektur Religi," in *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia: Khasanah Budaya Bendawi, Jilid 5*, ed. Inajati Adrisijanti & Taufik Abdullah (Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, Direktorat Jenderal Kebudayaan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2015), 138.

39 Gambar diambil dari Jacques Dumarçay, *Histoire de l'architecture de Java*, Mémoires archéologiques 19 (Paris, 1993); Njoto, *On the Origins of the Javanese Mosque*.

unsur bangunan candi serta memadukan arsitektur pura Hindu dalam wujud *meru,* bangunan bujur sangkar yang beratap tingkat dengan jumlah tumpang yang bervariasi. Dalam kosmologi Hindu, bangunan *meru* merujuk pada gunung Meru (Mahameru) yang suci dan dianggap sebagai pusat alam semesta, poros dunia, tempat para dewa bersemayam.[40] Terkait hal ini, P.J. Pijper (1947) turut menegaskan bahwa corak masjid-masjid kuno di Indonesia, khususnya di pulau Jawa, merupakan keberlanjutan dari candi pada masa Indonesia-Hindu.[41]

Beberapa motif dari tradisi Hindu-Buddha diadopsi dan digabungkan dengan khazanah lokal, baik dengan perubahan kecil maupun tanpa perubahan sama sekali, antara lain: (1) Bunga teratai, seperti terlihat pada Masjid Agung Cirebon (abad ke-15 M), Masjid Kudus (abad ke-16 M), Masjid Sendang Duwur (abad ke-16 M), dan Masjid Sunan Drajat (abad ke-16 M). Bunga teratai yang sedang mekar juga tampak tergantung di langit-langit mihrab Masjid Agung Cirebon, dengan ukiran tiga dimensi dan penempatan pada ketinggian berbeda menggunakan tangkai panjang di latar belakang, yang mencerminkan gaya seni Hindu-Buddha masa lalu; (2) Pohon harapan (*the wishing tree*), digunakan karena penggambaran tumbuhan tidak dianggap melanggar prinsip-prinsip ortodoks Islam, seperti tampak di gerbang Sendang Duwur. Pohon-pohon ini pada masa lalu banyak muncul di berbagai candi Hindu-Buddha di Jawa Timur, dan dalam konteks Islam sering dikaitkan dengan pohon abadi (*shajarat al-khuld*); (3) Guci kelimpahan (*the urn of plenty*), yang digunakan untuk menghiasi bagian bawah pintu

40 Prof Koerniatmanto Soetoprawiro, *Kahyangan Ida Sang Hyang Widhi Wasa: Petunjuk Arah Tirthayatra Pura Dan Bangunan Suci Hindu Di Pulau Bali*, in *UHN Sugriwa Press* (UHN Sugriwa Press, 2020), 9–13, http://press.uhnsugriwa.ac.id/index.php/uhnpress/catalog/book/54; Purnama Salura, "Syncretism in Architectural Forms of Demak Grand Mosque," *Journal of Applied Environmental and Biological Sciences* 5, no. 11 (2015): 26–30.

41 G. F. Pijper, "'Minaret in Java," in *India Antiqua: A Volume of Oriental Studies Presented by His Friends and Pupils to Jean Philippe Vogel, C.I.E., on the Occasion of the Fiftieth Anniversary of His Doctorate*, First (Leiden: E. J. Brill, 1947), 275.

masuk ruang berdoa di Masjid Agung Demak (abad ke-15 M); dan (4) motif kalamakara, seperti terlihat pada pintu Masjid Agung Demak dan Masjid Sendang Duwur.[42]

Secara arsitektural, menara masjid di pulau Jawa menjadi inovasi penting yang menggambarkan perpaduan unik antara khazanah kebudayaan Islam dengan menara suci agama-agama terdahulu (Hindu-Buddha). Pijper (1947) mendefinisikannya sebagai "Tipe Jawa" dengan ciri khas, antara lain: (1) denahnya berbentuk persegi; (2) tidak berdiri di atas tiang, seperti rumah lama Indonesia dan rumah ibadah Indonesia yang lebih kecil (Jawa; *langgar*, Sunda; *tadjug*, Banten; *bale*), tetapi di atas fondasi masif yang ditinggikan; (3) memiliki atap runcing, terdiri dari dua hingga lima lantai, menyempit ke atas; (4) memiliki perluasan ke sisi barat atau barat laut, disediakan untuk mihrab; (5) memiliki beranda, baik di bagian depan maupun di bagian samping [Jawa; *srambi*, Sunda: *tepas* masjid]; dan (6) ruang terbuka di sekitar masjid dibatasi oleh dinding dengan hanya satu pintu masuk, yaitu gerbang di depan.[43]

Beberapa masjid yang tercatat mengadopsi konsep *meru* dan beratap lima tingkat, antara lain Masjid Agung Banten, Masjid Agung Ternate dan Masjid Jepara.[44] Pada masjid yang beratap tumpang tersebut, dalam bentuk aslinya tidak memiliki menara. Bagian tingkat beratap susun difungsikan sebagai tempat muazin mengumandangkan azan. Menuju ke atap, terdapat tangga kayu yang berdiri kokoh di lantai dasar, seperti terlihat di Masjid Agung Demak. Ada beberapa masjid yang memiliki menara, misalnya Masjid Menara Kudus, tetapi awalnya bukan merupakan bangunan menara melainkan bangunan menyerupai candi seperti bentuk

---

42 Ahmed E. I. Wahby, "The Architecture of the Early Mosques and Shrines of Java: Influences of the Arab Merchants in the 15th and 16th Centuries?" (PhD Thesis, Otto-Friedrich-University Bamberg, 2008), 137–38.

43 Pijper, "'Minaret in Java," 275–76.

44 Menurut pengamatan Jacob Van Neck, pada tahun 1599 Masjid Agung Banteng memiliki atap lima tingkat. Reisverhall van Jacob Van Neck (1598-1599], seperti dikutip G. F. Pijper, *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam Di Indonesia 1900–1950* (Jakarta: UI Press, 1984), 22.

kulkul, alat komunikasi tradisional masyarakat Bali berbentuk kentongan. Menara yang tersusun dari batu bata merah tersebut sangat identik dengan bangunan arsitektur Hindu. Jika pada agama Hindu relung ini diisi dengan patung, pada Masjid Menara Kudus dibiarkan kosong dan diletakkan bedug pada bagian puncak menara.[45] Bangunan menara dibangun dengan ditandai *candra sengkala* yang berbunyi *Gapura Rusak Ewahing Jagad* (1609 J/1687 M) dan terlihat masih asli dibandingkan dengan bangunan masjidnya.[46]

Melekatnya budaya Hindu, yang telah lama diyakini oleh masyarakat Jawa—seperti pengalaman masyarakat Muslim di Kudus—tidak serta-merta dihilangkan. Proses Islamisasi faktanya terus berjalan dan justru semakin kuat karena dilakukan dengan memadukan unsur-unsur budaya Islam dan Hindu. Masjid Menara Kudus didirikan pada tahun 1549 M oleh Ja'far Sodiq, atau yang lebih dikenal sebagai Sunan Kudus. Pengaruh arsitektur Hindu terlihat jelas, tidak hanya pada bangunan menara, tetapi juga pada gerbang pintu masuk. Komponen-komponen kuno dari masjid dibangun menggunakan batu bata dengan sistem *kosod*, yaitu cara penyambungan batu bata tanpa menggunakan semen.[47]

Arsitektur Masjid Menara Kudus membuktikan bahwa Islam tidak serta merta menghilangkan jejak tradisi seni bangunan candi dari masa Hindu-Buddha, tapi justru diakomodasi menyesuaikan dengan prinsip agama Islam. Hal ini juga berlaku pada masjid-masjid yang memiliki *memolo*, hiasan atap masjid berbahan dasar perunggu, tembaga, atau terakota yang bagian-bagiannya tersusun dengan ornamen berbentuk *meru*.[48]

---

45 Nuril Maulidya Ruhilla et al., "Sejarah Arsitektur Islam Terhadap Arsitektur Hindu Pada Bangunan Masjid Menara Kudus," *Mozaik : Journal of Art and Architecture* 1, no. 2 (2023): 75–88, https://doi.org/10.55210/svzz3006.

46 Prihantoro, "Masjid: Ekspresi Arsitektur Religi," 139.

47 Prihantoro, "Masjid: Ekspresi Arsitektur Religi," 139.

48 Uka Tjandrasasmita, "Kebudayaan Material," in *Indonesia Dalam Arus Sejarah: Kedatangan Dan Peradaban Islam*, 1st ed., ed. Azyumardi Azra and

Kekhasan corak seni bangun masjid disebabkan salah satunya karena faktor keuniversalan yang terkandung dalam pengertian masjid menurut hadis, dan tidak adanya aturan yang dicantumkan dalam ayat-ayat Al-Quran bagaimana seharusnya membuat bangunan masjid, kecuali arahnya yang disebut kiblat. Dalam dunia Islam, kalangan arsitek dan masyarakat Muslim mempunyai kebebasan untuk berkreasi membuat bangunan masjid. Memadukan arsitektur masjid dengan budaya lokal bermakna pula sebagai ajakan bagi masyarakat yang belum menganut Islam untuk segera menjadi Muslim. Pengalaman memasuki masjid harus memberi keyakinan bahwa menjadi Muslim adalah pilihan tepat, dan mereka tidak akan mengalami ketegangan budaya (*cultural shock*), terutama karena di dalam masjid diajarkan ketauhidan.[49]

Perpaduan arsitektur masjid dengan budaya lokal, termasuk ragam hias masjid yang identik dengan tradisi-tradisi pra-Islam menunjukkan masyarakat Muslim Indonesia tidak serta merta meniru kebudayaan luar, tetapi melalui proses seleksi yang menyesuaikan dengan budaya lokal. Hal ini tergambar jelas pada sejumlah masjid kuno, seperti Masjid Agung Demak (abad ke-15 M), Masjid Agung Kasepuhan atau Masjid Agung Sang Cipta Rasa Cirebon (abad ke-15 M), Masjid Agung Banten (abad ke-16 M), dan di abad-abad kemudian: Masjid Kesultanan Ternate/Masjid Sigi Lamo (abad ke-17 M), Masjid Raya Baiturrahman, Banda Aceh (abad ke-17 M), Masjid Tuha Indrapuri Aceh (abad ke-17 M), Masjid Beuracan, Aceh (abad ke-17 M), Masjid Agung Yogyakarta atau Masjid Gedhe Kauman (abad ke-18 M), Masjid Agung Surakarta Kauman (abad ke-18 M), Masjid Agung Palembang (abad ke-18 M), Masjid Agung Sumenep (abad ke-18 M), Masjid Angke Jakarta (abad ke-18 M), dan Masjid Tuha Ulee Kareng, Aceh (abad ke-19 M).

Di masjid-masjid tersebut upaya untuk mengintegrasikan bentuk bangunan dengan tradisi lokal ditandai, misalnya, dengan

---

Jajat Burhanudin, III (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2011), 287.

49 Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara*, 237–40.

dibuatnya atap tumpang dan dikelilingi dinding tebal yang berundak-undak. Model ini dapat dilihat pada Masjid Indrapuri, Aceh yang didirikan pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda, sekitar tahun 1607-1636 M. Bangunan Masjid Indrapuri berada pada ketinggian 4,8 meter dari atas permukaan laut, dikelilingi dinding tebal yang berundak-undak, terbagi ke dalam tiga lapis dinding tebal dan empat pelataran dengan pembagian halaman semakin ke atas semakin kecil. Masjid berdiri pada pelataran keempat.

Masjid memiliki tangga yang digunakan pelataran terakhir, tempat masjid berada. Bentuk semacam ini, termasuk atap tumpang dan dinding tebal berundak-undak, tidak lazim digunakan pada masjid masjid di Aceh. Hal ini diinterpretasikan sebagai kelanjutan dari budaya sebelumnya yang sangat dipengaruhi agama Hindu-Budha.[50] Besarnya pengaruh Hindu-Buddha di Aceh juga terlihat pada nama-nama tempat dalam bahasa Aceh, salah satunya nama Indrapuri itu sendiri. Indra adalah nama dewa dalam Hindu dan puri berarti tempat pemujaan.[51]

Secara arsitektural, Masjid Indrapuri menggunakan model atap tumpang, yang secara umum menjadi ciri khas atap masjid kuno di Indonesia. Atap tersebut ditopang oleh empat tiang utama (*saka guru*) serta 32 tiang penyangga tambahan. Dinding ruang utama dibangun penuh tanpa jendela, tetapi hanya menutupi separuh bagian ruang, sehingga sirkulasi udara tetap dapat masuk melalui bukaan di dinding tersebut. Masjid ini juga tidak memiliki ornamen khas karena bukan merupakan masjid kerajaan, meskipun pernah digunakan sebagai tempat pelantikan Sultan Muhammad Daud Syah, sultan terakhir Aceh.[52] Model atap tumpang yang dikelilingi dinding

50 Laila Abdul Jalil, *Arsitektur Masjid Kuno Di Aceh: Kajian Terhadap Masjid-Masjid Kuno Di Pesisir Aceh* (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2012), 86; Prihantoro, "Masjid: Ekspresi Arsitektur Religi," 140–41; K. H. F. Van Langen, *Susunan Pemerintahan Aceh Semasa Kasultanan* (Banda Aceh: Pusat Dokumentasi Informasi Aceh, 2002), 24.

51 Mohammad Said, *Aceh Sepanjang Abad, Jilid 1* (Medan: Harian Waspada, 1981), 24.

52 Jalil, *Arsitektur Masjid Kuno Di Aceh: Kajian Terhadap Masjid-Masjid Kuno Di Pesisir Aceh*, 84.

tebal berundak-undak juga terlihat pada Masjid Agung Demak dan Masjid Agung Banten. Pada kedua masjid tersebut, pengaruh tradisi dan agama sebelumnya sangat kental, yang tampak jelas pada bentuk arsitektur masjid, yang alih-alih mengadopsi gaya Timur Tengah, justru mengadaptasi bangunan peribadatan agama Hindu.[53]

Masjid Demak merupakan salah satu masjid terpenting dan tertua di Jawa (1479 M) yang masih berdiri. Didirikan oleh Raden Patah pada abad ke-15 M, masjid ini terdiri atas bangunan utama dan serambi. Bangunan utama memiliki atap tumpang tiga yang ditopang oleh empat tiang utama, yang disebut *saka guru*, salah satunya konon berasal dari serpihan-serpihan kayu sehingga dinamai *saka* tatal. Bangunan serambi bersifat terbuka dengan atap berbentuk limas yang ditopang delapan tiang, dikenal sebagai *Saka Majapahit*. Atap limas Masjid terdiri dari tiga bagian yang melambangkan: (1) Iman, (2) Islam, dan (3) Ihsan. Pintu utama masjid ini dinamai "Lawang Bledeg" atau pintu petir, karena pada reliefnya terdapat kepala makhluk mitis yang dipercaya sebagai gambaran petir dalam mitologi Jawa. Relief pada daun pintu ini mengandung *candra sengkala*, yang dapat dibaca sebagai *Naga Mulat Salira Wani*, dengan makna tahun 1388 Saka, atau 1466 M (887 H).

Adapun Masjid Banten merupakan masjid kerajaan dengan gaya seni bangunan yang unik dan elemen arsitektur menarik. Sisi paling menonjol dari masjid yang dibangun oleh Sultan Maulana Hasanuddin (1552–1570 M) adalah atapnya yang tumpang lima. Selain jumlah tumpangnya, bentuk dan ekspresi atap tersebut menampilkan keunikan yang tidak ditemui pada masjid-masjid lain di Pulau Jawa, bahkan di seluruh Indonesia. Keunikan lain dari atap Masjid Banten terdapat pada dua tumpukan atap paling atas, yang bentuknya mengingatkan pada hiasan atap pagoda di Cina. Dua susun atap paling atas ini tampak lebih berfungsi sebagai mahkota daripada sebagai penutup ruang dalam bangunan, sehingga sering

53 Supatmo, "Multicultural Value of Traditional Ornaments at the Great Mosque of Demak," *The International Journal of Arts, Culture & Heritage (iJACH)* 7 (2022): 35–49.

muncul interpretasi bahwa bentuk dan ekspresi tersebut lebih bersifat estetis.

Bagian lain dari Masjid Banten adalah serambi dan kolam yang mengelilinginya. Seperti masjid-masjid kuno di Indonesia pada umumnya, masjid ini juga memiliki kedua unsur tersebut. Secara fungsional, serambi digunakan untuk kegiatan sosial dan aktivitas lain selain ibadah salat, sementara kolam berfungsi sebagai tempat bersuci sebelum memasuki masjid. Elemen menarik lainnya adalah menara yang besar, monumental, dan unik. Di Jawa, bahkan di seluruh Nusantara, tidak ada bentuk menara serupa. Karena menara bukanlah tradisi kelengkapan masjid di Jawa pada masa awal, Masjid Banten termasuk salah satu masjid yang sejak awal menggunakan unsur menara. Menara yang berkonstruksi batu bata dan setinggi sekitar 24 meter ini dulunya konon lebih berfungsi sebagai menara pandang atau menara pengamat ke pantai, karena bentuknya lebih menyerupai mercusuar daripada sebagai tempat mengumandangkan azan. Berita Belanda tentang Banten selalu menyebutkan menara ini, membuktikan bahwa menara tersebut selalu menarik perhatian pengunjung Kota Banten pada masa lampau. Selain bangunan utama dan menara, terdapat pula bangunan pendukung yaitu *Tiyamah*. Bangunan ini memiliki arsitektur bergaya Eropa yang sangat berbeda dari bangunan utama Masjid Banten dan tidak dijumpai pada masjid-masjid lain di Indonesia. *Tiyamah* diduga dahulu digunakan sebagai pusat kegiatan pendidikan keagamaan kesultanan Banten.[54]

Di masa lalu, beberapa masjid dibangun dengan gaya khas Majapahit, yang membawa corak kebudayaan Bali. Atap masjid dilapisi ubin dengan bahan bata yang mencontoh bangunan Majapahit, baik pada sisi gerbang, menara, serta tembok luar, seperti tampak di Cirebon, Demak, Kudus, Ampel, dan Sendang Duwur.[55] Masjid Agung Demak berbentuk atap *tajug*, menyerupai

54 Prihantoro, "Masjid: Ekspresi Arsitektur Religi," 146.

55 Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680. Volume One: The Lands below the Winds* (New Haven and London: Yale University

gunungan (*meru*) bersusun tiga. Tiga susunan *meru* secara filosofis merepresentasikan tiga hal utama: Islam, iman dan ihsan. Atap persegi yang tersusun mengerucut ke atas selain untuk memudahkan proses konstruksi atap juga sebagai respons atas permasalahan cuaca. Atap *tajug* tiga lapis yang mengacu pada *meru* serta adanya *memolo*[56] di puncak atap bangunan masjid menunjukkan adanya sinkretisme dalam arsitektur dengan konsep sinergi-penciptaan baru.[57]

Bentuk keselarasan antara tradisi Islam dan budaya lokal juga terlihat pada ornamen arsitektur *Lawang Bledheg* di masjid Agung Demak. Pintu-pintu masjid dihiasi dengan aneka warna, dan warna emas yang terang menunjukkan gambar kepala *kala* dari zaman Jawa Kuno.[58] Ragam hias *kala* adalah salah satu jenis ornamen candi, bercorak muka kepala raksasa di ambang pintu masuk candi Jawa periode Indonesia-Hindu. Dalam kepercayaan Hindu (India), *kala* merupakan kepala singa dan diletakkan pada tempat terhormat, seperti pintu, ceruk, atau jendela sebagai lambang perjalanan manusia menuju Tuhan. Bentuk kepala *kala* merupakan gabungan antara muka hewan dan wajah manusia, *kīrttimukha* yang ditampilkan dalam rupa singa (*simha-mukha*). Penggunaan kepala *kala* yang menyerupai singa pada Masjid Agung Demak difungsikan sebagai penanda toleransi atas seni ornamen pra-Islam. Saat itu para wali membuat bentuk dan pola penempatan *kala* yang disamarkan dari bentuk aslinya, mengikuti arus kuat wacana seni Hindu-Buddha.[59]

Press, 1988), 67, https://doi.org/10.12987/9780300159455.

56 Ornamen yang menghiasi titik tertinggi atap dan sekaligus menambah simbolisme bangunan.

57 Ashadi, Sudino Antariksa, and Purnama Salura, "Makna Sinkretisme Bentuk Pada Arsitektur Mesjid-Mesjid Walisanga: Studi Kasus Mesjid Sunan Ampel, Agung Demak, Agung Sang," *Journal of Applied Environmental and Biological Sciences* 5, no. 11 (2015): 26–30.

58 Pijper, *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam Di Indonesia 1900–1950*, 39.

59 Dalam seni rupa, penyamaran ini disebut sebagai penggayaan atau *stiliasi*, yang tampil sangat menonjol pada seni ornamen Islam Masa Peralihan. Salah satu contoh *stiliasi* yang menarik terdapat di Masjid Mantingan,

Ornamen *Lawang Bledheg* menjadi bentuk perpaduan tradisi seni Jawa lokal dan pengaruh Islam yang menciptakan sintesis budaya. Ornamen tersebut merujuk pada kandungan surah Ali Imran ayat 133-136 sebagai simbol persatuan, toleransi, dan kerukunan beragama yang digambarkan melalui motif, pola, dan ragam hias.[60] Ornamen singa juga ditemukan pada Masjid Mantingan, Jepara (abad ke-16 M). Masjid ini didirikan pada tahun 1549, bertepatan dengan masa pemerintahan Ratu Kalinyamat, sesuai dengan *candra sengkala* yang berbunyi *Trus Karya Tataning Bumi (1549),* yang diketemukan pada bagian mihrabnya.[61] Keberadaan masjid ini dikaitkan dengan Pangeran Hadliri, Ratu Kalinyamat, dan Sungging Badarduwung. Selain berperan dalam pendirian, mereka juga turut menciptakan ornamen masjid yang memadukan gaya seni Hindu, Cina, Islam, dan *local genius*. Menurut sumber setempat, yaitu *Serat Kandaning Ringgit* (Naskah KBG no.7, koleksi bagian naskah Museum Pusat Jakarta), tertulis bahwa Pangeran Hadliri (suami ratu Kalinyamat) adalah seorang pengusaha Cina yang datang dari Tiongkok ke Jawa untuk berdagang. Ia juga disebut Juragan Wintang, yang kemudian menjadi suami Ratu Kalinyamat yang memerintah Jepara.[62] Hal ini yang menjelaskan kuatnya pengaruh Cina pada bangunan masjid, terutama pada ukiran-ukiran yang tertempel di dinding bangunan.[63]

Jepara. Pada dinding serambi masjid itu terdapat relief berbentuk medali berbentuk kera yang terinspirasi dari kisah Ramayana, dihiasi dengan jalinan sulur-sulur tumbuh-tumbuhan. Akhmad Nizam dan Pertama Nur Sholikhan, *Reinterpretasi Ornamen Singa Pada Masa Islam Peralihan* (Laporan Penelitian ISI Yogyakarta, 2022), 1.

60 Dian Nafiatul Awaliyah, "The Symbols of Inculturation and Interfaith in The Demak's Great Mosque," *Sunan Kalijaga: International Journal of Islamic Civilization* 7, no. 1 (September 2024): 127–52, https://doi.org/10.14421/skijic.v7i1.2791.

61 Anas Sofiana, "Ratu Kalinyamat Penguasa Wanita Jepara Tahun 1549-1579," *Avatara: Jurnal Pendidikan Sejarah* 5, no. 3 (2017): 1069–80.

62 H. J. de Graaf and Th G. Th Pigeaud, *Chinese Muslims in Java in the 15th and 16th Centuries: The Malay Annals of Semarang and Cerbon*, Monash Papers on Southeast Asia (Clayton, Vic., Australia, 1984), 12:126.

63 Prihantoro, "Masjid: Ekspresi Arsitektur Religi," 134.

Makna lambang dan motif ornamen Masjid Mantingan Jepara menggambarkan hubungan mikrokosmos dan makrokosmos yang diwujudkan melalui motif tumbuh-tumbuhan, binatang, bangunan, dan benda-benda mati.[64] Tentang masjid ini, kesaksian seorang pelaut Belanda pada abad ke-17 M, Schouten, penting dicatat. Menurutnya, bangunan mesjid di Jepara pada abad ke-17 M menggunakan konstruksi kayu, lima lantai, diikelilingi oleh parit, dan dihiasi ukiran batu padas. Atapnya runcing yang dilengkapi dengan berbagai ornamen. Tiap lantainya bisa dicapai dari dalam dengan tangga kayu. Schouten juga mendeskripsikan bangunan masjid melalui sebuah gambar yang diketahui merupakan gambar kota Jepara dilihat dari arah laut. Dari gambar tersebut terlihat bahwa masjid menjadi bangunan yang tertinggi di Jepara waktu itu.[65]

Masjid Agung Demak dan Masjid Mantingan di Jepara secara kultural menunjukkan kecakapan masyarakat Muslim dalam mengadopsi bentuk-bentuk kesenian lama, termasuk seni ornamen Hindu, yang diterapkan pada bangunan masjid, sekaligus menandai kuatnya relasi antara Islam dan budaya lokal di Pulau Jawa. Studi Hee Sook Lee-Niinioja (2022) menegaskan bahwa demonstrasi garis-garis gaya dalam ornamen Jawa, dari tradisi Hindu-Buddha ke representasi Islam, menjadi salah satu keutamaan identitas Jawa. Hal ini dapat diamati setidaknya pada empat ornamen arsitektur: tumpal, yaitu motif segitiga yang bertahan sejak zaman prasejarah; *kalamakara* Hindu-Buddha; kuncup teratai; dan gulungan. Proses pengadopsian tersebut bukanlah proses Islam menggantikan identitas sebelumnya, melainkan mempertahankan identitas Jawa sebagai dasar, yang kemudian dibiaskan melalui lensa Islam. Seni Islam dalam konteks ini merupakan kelanjutan tradisi, bukan perubahan radikal dari estetika periode-periode sebelumnya.[66]

---

64 Agus Setiawan, *Ornamen Masjid Mantingan Di Jepara Jawa Tengah* (Tesis, Institut Seni Indonesia (ISI) Surakarta, 2009).

65 Prihantoro, "Masjid: Ekspresi Arsitektur Religi," 133.

66 Hee Sook Lee-Niinioja, *The Continuity of Pre-Islamic Motifs in Javanese Mosque Ornamentation, Indonesia* (Archaeopress Publishing Ltd, 2022), 10, https://doi.org/10.2307/j.ctv2b07tsb.

Masjid Sendang Duwur, misalnya, menjadi contoh perpaduan unsur budaya Hindu-Jawa dan Islam yang mencerminkan hubungan erat antara Hindu Majapahit dan kota-kota Islam pesisir. Ornamen pada masjid berperan dalam mengintegrasikan Islam ke dalam budaya Jawa, termasuk ornamen hewan, seperti singa, yang merupakan adaptasi dan reinterpretasi ornamen Hindu. Motif Hindu-Buddha menyatu dengan berbagai elemen masjid Sendang Duwur bersamaan dengan motif Islam. Menarik disimak, wawancara Hee Sook Lee-Niinioja dengan Josef Prijotomo, seorang dosen di Fakultas Arsitektur, Institut Teknologi Surabaya, yang membahas hal ini secara lebih mendalam.

> HSL: Motif Hindu-Buddha hadir di masjid bersama dengan motif Islam. Bagaimana saya bisa mengidentifikasi asal-usulnya?
>
> JP: Tampaknya ada prinsip dalam ornamen Hindu. Seringkali, kita dapat menemukan gulungan tiga dimensi di candi, sementara ornamen di Masjid Sendang Duwur hampir dua dimensi.
>
> HSL: Mungkinkah ornamen dua dimensi bersifat Islami?
>
> JP: Belum tentu. Dari abad ke-14 M hingga ke-15 M di Jawa Timur, ornamen memiliki dua dimensi, mengekspresikan kebangkitan dari budaya dan kepercayaan prasejarah
>
> HSL: Apakah motif yang lebih bercorak dan abstrak bersifat Islami?
>
> JP: Benar. Gulungan bunga tiga dimensi bercorak Hindu digunakan di candi-candi Jawa Tengah. Teratai simbolis memiliki tiga dimensi, tetapi dalam perkembangannya di Jawa Timur, berubah menjadi dua dimensi. Keindahan di dalam bunga tetap dipertahankan. Ketika teratai diadaptasi ke Masjid Sendang Duwur, ia menjadi kombinasi gaya dua dimensi. Teratai menjadi bunga yang dimodifikasi. Bukan bunga asli, tetapi bisa saja bunga. Jadi, ketika kita melihat gulungan-gulungan, bisa saja itu bercorak Hindu, tetapi

nyatanya bukan. Bisa saja bercorak Islam, tetapi bukan. Ambiguitas dan campuran ini merupakan ciri khas Jawa.[67]

Dari wawancara tersebut tergambar proses integrasi antara ornamen Hindu dengan Islam dalam bangunan Masjid Sendang Duwur. Semakin bergaya dan abstrak, motif tersebut akan semakin Islami, seperti terlihat pada gulungan bunga yang umumnya digunakan di candi-candi Jawa Tengah. Pada konteks ini, gulungan belum tentu Hindu, tapi juga bukan berarti Islam. Perpaduan dan ketidakjelasan ini justru menjadi karakteristik Jawa.

Meski demikian, sebagian akademisi menentang persepsi yang dominan tentang pengaruh awal masjid di Jawa. De Graaf (1963) dan Slamet Muljana (1976), misalnya, mengajukan argumen bahwa inspirasi pendirian masjid-masjid di Jawa pada abad-abad ke-15 M berasal dari luar Indonesia, alih-alih menyepakati kuatnya pengaruh unsur-unsur lokal, termasuk unsur Hindu-Buddha. Analisa de Graaf, berdasarkan kesamaan dalam penggunaan kayu sebagai media konstruksi, menyebutkan bahwa inspirasi utama pendirian masjid adalah Pantai Barat India. Menurut de Graaf, kayu masjid di pantai Malabar memiliki kemiripan dengan masjid-masjid di Jawa.[68]

Merespons teori De Graaf tentang asal muasal masjid-masjid di Jawa yang berasal dari India, Slamet Muljana mengajukan pandangan lain bahwa Tiongkok merupakan sumber awalnya. Ia mendasarkan pernyataannya pada catatan dari Kronik Cina Semarang, yang menyebutkan bahwa pada tahun 1413, Zheng He singgah di Semarang untuk memperbaiki kapal-kapalnya. Selama berada di sana, Zheng He, yang ditemani penerjemahnya, Ma Huan dan Fei Hsin, sering mengunjungi sebuah masjid Tiongkok di Semarang untuk berdoa. Komunitas Muslim Tiongkok di Semarang dikatakan menganut sekte

---

67 Hee Sook Lee-Niinioja, *The Continuity of Pre-Islamic Motifs in Javanese Mosque Ornamentation, Indonesia*, 207.

68 H. J. de Graaf, "The Origin of the Javanese Mosque," *Journal of Southeast Asian History* 4, no. 1 (March 1963): 1–5, https://doi.org/10.1017/S0217781100000727.

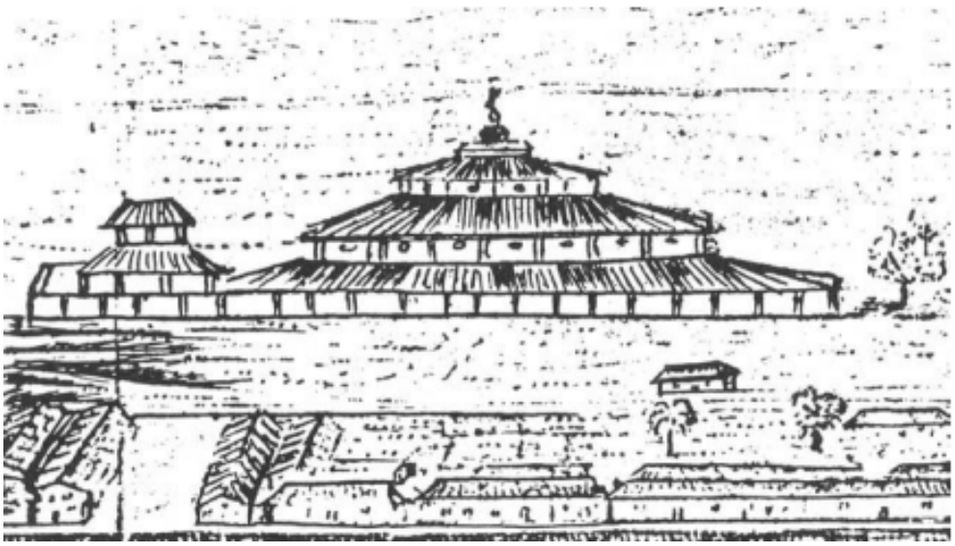
Hanafi. Masjid Tiongkok tersebut dikabarkan telah dibangun pada tahun kesembilan pemerintahan Kaisar Yung Lo (yaitu 1411/1412 M), dan para anggota komunitas Muslim Tiongkok diyakini telah menetap di Semarang beberapa dekade sebelum kunjungan Zheng He. Masjid yang dikunjungi Zheng He ini dianggap sebagai masjid Tiongkok tertua di Jawa. Muljana selanjutnya mendukung teorinya dengan menunjukkan bahwa secara arsitektural, beberapa masjid tua di Malaka bergaya Tiongkok dan menaranya berbentuk seperti pagoda, sebagaimana terlihat pada masjid-masjid di Jalan Tengkera dan Kampung Keling.[69]

Hal tersebut menegaskan bahwa pendirian masjid-masjid di Jawa, khususnya pada rentang abad ke-15 hingga abad ke-16 M, tidak hanya dipengaruhi oleh unsur-unsur lokal, tetapi juga unsur asing, sebagai bukti kuatnya proses akulturasi budaya di masa lalu. Fenomena ini juga berlaku di banyak wilayah lain di Asia Tenggara. Reid (1988) mengidentifikasi bahwa, meskipun terdapat kontinuitas dengan masa lampau Hindu-Jawa, masjid-masjid di Asia Tenggara pada abad ke-16 dan ke-17 M memiliki bentuk khas yang secara mendasar sama, dari Aceh di barat hingga Maluku dan Mindanao di timur. Bangunan utamanya berbentuk persegi empat, sering dilengkapi dengan serambi di sisi timur, tembok tipis, dan umumnya didukung oleh empat tiang kayu besar untuk menahan atap jerami berlapis-lapis. Kompleks masjid biasanya dikelilingi oleh tembok bata yang kokoh.[70]

---

69 Slamet Muljana, *A Story of Majapahit* (Singapore: Singapore University Press, 1976), 210; Wahby, "The Architecture of the Early Mosques and Shrines of Java: Influences of the Arab Merchants in the 15th and 16th Centuries?"

70 Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680. Volume One: The Lands below the Winds*, 67.



Gambar 8.4 Sketsa Masjid Raya Aceh, sekitar tahun 1650
(Koleksi Vingboons di Algemene Rijksarchief)[71]
Sumber: Reid (1988)

Pada perkembangannya, terjadi transformasi bentuk atap masjid sekitar abad ke-19 M. Berbeda dengan masa awal islamisasi, ketika masjid umumnya beratap tumpang, pada abad ke-19 M atap masjid mulai berbentuk kubah. Perubahan ini dimulai setelah Perang Rusia-Turki pada 1877–1878 M—antara Rusia, Romania, Serbia, Montenegro, dan Bulgaria melawan Kekaisaran Ottoman—yang memunculkan ide revitalisasi Islam dan Pan-Islamisme. Saat itu, Kekaisaran Usmaniyah melancarkan gerakan budaya, termasuk pengenalan jenis masjid baru, yang kemudian bergema di Asia Tenggara. Masjid-masjid tradisional yang beratap tumpang digantikan dengan atap kubah (*qubbah*) dan menara-menara bergaya Timur Tengah atau India Utara. Kubah kemudian menghiasi banyak masjid di Nusantara. Masjid pertama di Jawa yang menggunakan kubah terdapat di Tuban, dengan peletakan batu pertamanya pada 1894 M. Masjid Agung Ambon, yang dibangun pada 1837 M, juga dihiasi kubah. Di Kudus, sebuah beranda ditambahkan pada Masjid

71 Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680. Volume One: The Lands below the Winds*, 69.

Gambar 8.5 Masjid Raya Aceh.
Sumber: Koleksi Balai Pelestarian Kebudayaan Aceh.

Menara Kudus pada 1933 M, dilengkapi dengan kubah yang sangat besar. Padahal pada masa awal pendiriannya, atap masjid bersusun tiga dengan konstruksi kayu, sesuai ciri khas arsitektur masjid kuno. Sejak masa itu, kubah menjadi bagian arsitektur yang identik dengan masjid-masjid di Nusantara.[72]

Secara sosiologis, bersama dengan pranata sosial lain seperti pasar, keraton, dan pesantren, masjid memungkinkan Islam berkembang dengan pesat di kalangan masyarakat, khususnya di Pulau Jawa. Dinamika hubungan antara berbagai unsur kelembagaan sosial tersebut dapat dengan mudah dilihat dalam tradisi kekuasaan dan sejarah kepulauan Nusantara. Mengacu pada konsep Abdullah (2015), relasi masjid dengan unsur kelembagaan lain, terutama keraton, menunjukkan apa yang disebut sebagai "tradisi integratif". Sebagian besar kesultanan di Nusantara bertolak dari tradisi yang menekankan pembagian tugas antara "raja" atau "sultan" sebagai penguasa, dengan "ulama" sebagai penjaga keimanan dan pengembang pengetahuan keagamaan. Situasi ini terjadi ketika masjid, pesantren, dan keraton berada dalam posisi saling mendukung. Secara ideal, kondisi tersebut menggambarkan keutuhan hubungan antara ulama dan umara, serta memperlihatkan pembagian kerja antara penguasa dan ulama dalam proses Islamisasi.[73]

Sebagai sebuah institusi sosial, masjid seyogianya tidak bisa lepas dari keterlibatan dengan fenomena sosial dan politik. Keterlibatan ini ada yang langsung ataupun tidak langsung melalui peran-peran spiritual keagamaan yang memang menjadi aktivitas utama di masjid. Tidak bisa dipungkiri bahwa dalam dinasti dan kerajaan Islam, masjid menjadi pusat politik penguasa. Para sultan dan para penguasa Islam dalam banyak kasus memanfaatkan masjid

72 Prihantoro, "Masjid: Ekspresi Arsitektur Religi," 135.

73 Anthony Reid, *The Making of an Islamic Political Discourse in Southeast Asia* (Monash Papers on Southeast Asia, 1995). Lihat juga Taufik Abdullah, "Islam dan Pembentukan Tradisi di Asia Tenggara" dalam "Tradisi Dan Kebangkitan Islam Di Asia Tenggara," Universitas Indonesia Library, LP3ES, 1988, https://lib.ui.ac.id.

untuk kepentingan kekuasaan dan memantapkan wilayah dominasi mereka. Dan ulama, pada masa awal penyebaran Islam, menjadi pendukung utama para raja atau sultan di Nusantara. Dengan otoritas keagamaan yang dimiliki, mereka mampu mamangaruhi masyarakat untuk memeluk Islam.

Relasi yang kuat antara ulama dan umara menjadi hal yang lumrah dan terjadi di banyak wilayah. Pangeran Mangkunegara I (1757–1795 M), misalnya, memperlihatkan contoh kehidupan seorang raja yang saleh. Ia kerap menghadiri salat Jumat di masjid, mengajarkan rakyatnya cara salat, dan beberapa kali membuat salinan Al-Qur'an sendiri. Dalam konteks tersebut, Pangeran Mangkunegara I belajar dari banyak ulama di wilayah kerajaannya. Tindakan ini tidak hanya terkait dengan syiar Islam, tetapi juga sebagai upaya menjadikan Islam sebagai identitas mereka, orang Jawa. Kuatnya kesadaran terhadap identitas Islam inilah yang memungkinkan masyarakat Jawa memeluk Islam, meskipun faktanya beberapa pihak masih memegang keyakinan pra-Islam. Menurut Ricklefs (2006), hal ini dipahami sebagai pola keagamaan "mistik sintesis", yang merupakan hasil dari proses historis yang kompleks: keterbukaan Hindu-Jawa terhadap kekuatan spiritual baru, hadirnya Islam di pusat kerajaan Jawa, serta ancaman VOC Belanda terhadap masyarakat Jawa dan intervensinya ke dalam Kerajaan Mataram pada awal abad ke-17 hingga akhir abad ke-18 M.[74]

Dalam proses tersebut, masjid menjadi elemen penting yang menyatukan penduduk Jawa dengan para pemimpin mereka yang saleh, seperti terlihat pada kasus Pangeran Mangkunegara I. Fenomena serupa juga terjadi di Aceh, terutama pada era Iskandar Muda (1607–1636 M). Menurut catatan Nuruddin al-Raniri dan beberapa penulis masa lalu, selama masa pemerintahan Iskandar Muda, pembangunan masjid menjadi salah satu kegiatan kerajaan yang rutin dilakukan. Selain Masjid Baiturrahman (1614 M),

74 M. C. Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries* (Norwalk, CT: EastBridge, 2006).

kerajaan Aceh juga mendirikan banyak masjid di berbagai tempat lainnya. Selain sebagai pendiri masjid, Iskandar Muda dikenal sebagai pembela agama, pelindung ulama (terutama ulama aliran mistik *Wujuddiyah*) serta peletak dasar dan penegak hukum agama di Aceh. Ia menggabungkan beberapa gampong (kampung) menjadi sebuah mukim, yang berpusat pada sebuah masjid. Dalam mendirikan masjid, ia merujuk pada hukum fikih Syafi'i, di mana sebuah masjid baru dapat didirikan jika telah memiliki minimal empat puluh jamaah.[75]

Hikayat Aceh yang ditulis pada abad ke-13 M juga menceritakan hal serupa. Sultan Mahmud, menurut Hikayat Aceh, tercatat sebagai salah satu penguasa lokal di Sumatera yang mendirikan masjid. Melalui masjid, Sultan Mahmud berinteraksi dan berdiskusi persoalan keagamaan dengan para ulama.[76] Dalam *Sejarah Melayu*, relasi umara dan ulama juga diceritakan. Setelah upacara pengislamannya, Raja Melayu lantas pergi mempelajari agama kepada seorang ulama terkemuka Makhdum Syaikh Abdul Aziz. Pelajaran paling awal ialah tata cara salat. Berkenaan dengan adat istiadat dan larangan, disebutkan, misalnya, bagaimana raja berangkat ke masjid di bulan Ramadan, salat tarawih, dan kemudian salat Id.[77]

Demikianlah, masjid dalam sejarahnya berperan penting sebagai pusat integrasi sosial, baik antara masyarakat dan pemerintah (penguasa kerajaan) maupun antara sesama masyarakat. Pendirian masjid tidak sekadar berorientasi pada urusan yang sakral tapi

---

75 Anthony Reid, *Menuju Sejarah Sumatra: Antara Indonesia Dan Dunia* (Jakarta: YOI, 2005), 139; Taufik Abdullah, "Kesatuan Mistis dan Raja Ideal Ideologi Kerajaan Islam", dalam Taufik Abdullah and Endjat Djaenuderadjat, eds., *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia: jilid 1: Akar historis dan awal pembentukan*, Cetakan kedua (Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2015), 255; Lombard, *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*, 45.

76 Cortesão, *The Suma Oriental of Tomé Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512-1515; and, the Book of Francisco Rodrigues, Rutter of a Voyage in the Red Sea, Nautical Rules, Almanack and Maps, Written and Drawn in the East Before 1515*, 249.

77 Abdul Hadi W. M., "Islam dalam Teks Sastra Nusantara," dalam Abdullah and Djaenuderadjat, *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia*, 144.

juga profan. Pilihan untuk mengadopsi khazanah peradaban lama pada rancang bangun masjid menegaskan ikhtiar masyarakat dalam menjaga kesinambungan tradisi, sekaligus sebagai bentuk pembuktian tingginya daya kreativitas masyarakat yang memahami ajaran Islam dalam konteks budaya lokal. Pendirian masjid menjadi bentuk pengalaman manusia dalam menjalani kehidupan, yang selain berupaya menjaga harmoni antarsesama sekaligus ikhtiar mendekat pada Tuhan pencipta alam.

C. MAKAM DAN NISAN

Seperti juga berlaku pada masjid di masa awal Islamisasi, makam menjadi warisan budaya bendawi bercorak Islam yang menandai perjumpaan agama dan budaya. Selain sebagai media penerjemahan unsur-unsur Islam ke dalam konteks budaya lokal, makam, termasuk juga nisan sebagai penandanya, menjadi bentuk ikhtiar masyarakat dalam mempertahankan pandangan dunia yang tumbuh saat Islam mulai secara intensif memasuki kehidupan masyarakat.

Jika makam difungsikan sebagai pengingat kematian yang akan dialami setiap Muslim, nisan digunakan sebagai penanda, khususnya bagi anggota keluarga atau kerabat agar lebih mudah mengenali makam. Nisan juga berfungsi untuk memudahkan sanak keluarga dalam merawat makam, di antaranya dengan menyapu dan membersihkannya secara rutin.[78] Pemasangan nisan, secara kultural, menjadi bentuk penghormatan terakhir bagi mereka yang telah berpulang. Pada nisan, umumnya tercantum nama almarhum atau almarhumah, termasuk info terkait garis keturunan (nasab), tempat dan tanggal lahir, serta tempat dan tanggal wafat.

---

78 Jonathan Evans et al., *Buddhism, Islam and Religious Pluralism in South and Southeast Asia: In Thailand, Cambodia and Sri Lanka, Buddhists See Strong Links between Their Religion and Country, as Do Muslims in Malaysia and Indonesia*, Buddhism, Islam and Religious Pluralism in South and Southeast Asia (Pew Research Center, 2023), 107, https://www.jstor.org/stable/resrep62915.7.

Beragam informasi yang ada pada nisan dalam aspek kesejarahan sangat penting, khususnya untuk proses rekonstruksi peristiwa atau pelacakan profil tokoh. Dasar ini yang mendorong para ahli Epigrafi untuk mendokumentasikan sumber data berupa prasasti, termasuk nisan-nisan di Nusantara. Pada era Hindia-Belanda, misalnya, Jean Jacques de Vink memimpin sebuah tim yang bertugas melakukan pendokumentasian *abklats* (tiruan/cetakan) prasasti, termasuk nisan. Selain mempermudah penelitian lanjutan yaitu mengalihaksarakan dan mengalihbahasakan isi prasasti, juga sebagai strategi melindungi isi prasasti asli yang berangsur rusak atau aus karena usia atau aksi vandalisme. Proyek ini berlangsung dari tahun 1912 M hingga 1917 M, dimulai dari kompleks makam Sultan Malik Al-Saleh di Gampong Beuringin, Kecamatan Samudera, Aceh Utara, dilanjutkan ke kompleks makam lainnya di berbagai lokasi hingga menghasilkan sekitar 1900 lembar *abklats*.[79]

Secara struktural, makam umumnya terdiri atas tiga elemen utama yang saling melengkapi: *pertama*, kijing (jirat), yaitu fondasi berbentuk persegi panjang yang kadang-kadang diberi variasi tambahan pada sudut atau dihias dengan ornamen tangan berbentuk simbar (*autefaik*); *kedua*, nisan (maesan), yang dapat terbuat dari kayu, batu, atau logam; dan *ketiga*, dalam beberapa kasus, makam dilengkapi dengan atap yang disebut cungkup.[80] Namun, tidak semua makam memiliki ketiga unsur tersebut, misalnya Makam Sunan Ampel yang tidak dilengkapi cungkup sebagai pelindung. Perlu dicatat bahwa beberapa simbol atau hiasan (ornamen) pada komponen makam memiliki makna tertentu yang berkaitan dengan

79 Salah satu hasil dokumentasi proyek ini dapat dilihat dalam Kementerian Kebudayaan Republik Indonesia, *Katalog Deskriptif Abklats Nisan-Nisan Kuno Islam Aceh*, Volume 1 (Jakarta: Kementerian Kebudayaan Republik Indonesia, 2024). yang memuat informasi mengenai 957 abklats nisan dari 380 makam yang tersebar di Banda Aceh, Aceh Jaya, Aceh Besar, Pidie, dan daerah lainnya. Lihat Kementerian Kebudayaan Republik Indonesia, *Katalog Deskriptif Abklats Nisan-Nisan Kuno Islam Aceh*, Volume 1.

80 Dimas Permadi Awwalun, Exlima Ramadani, and Ivan Agusta Farizkha, "Bentuk Dan Bahan Nisan Berinskripsi Di Jawa Dan Sumatera Pada Abad Ke-16 M," *Local History & Heritage* 4, no. 2 (2025): 151–59, https://doi.org/10.57251/lhh.v4i2.1550.

ajaran tasawuf maupun ajaran sebelum masuknya Islam ke tanah Jawa, khususnya tradisi Hindu-Buddha.[81]

Makam dan nisan di Pulau Jawa memiliki ciri ornamen, bentuk, dan inskripsi yang dipengaruhi oleh tradisi Hindu-Buddha. Unsur Hindu sangat terlihat pada makam-makam tertentu, seperti yang berada di Toloyo, Mojokerto, di mana terdapat pintu gerbang candi berbentuk kalamakara. Contoh lain, banyak makam yang bentuknya menyerupai *meru* atau gunungan, yang difungsikan sebagai pelindung bagi maesan, khususnya bagian utara (kepala). Unsur-unsur pada beberapa nisan kubur dapat digolongkan menjadi dua kelompok, yaitu yang menyerap pengaruh dari Indonesia asli dan yang berasal dari luar Indonesia. Pengaruh Gujarat, misalnya, tampak pada maesan Nahrisyah di Pasai yang wafat pada 1428 M, serta maesan Maulana Malik Ibrahim di Gresik yang wafat pada 1419 M. Selain kesamaan bahan dan bentuk, kedua makam tersebut juga menunjukkan persamaan pada model dan isi tulisan yang dipahatkan pada maesan, kecuali bagian kosong yang secara khusus disediakan untuk nama almarhum.[82]

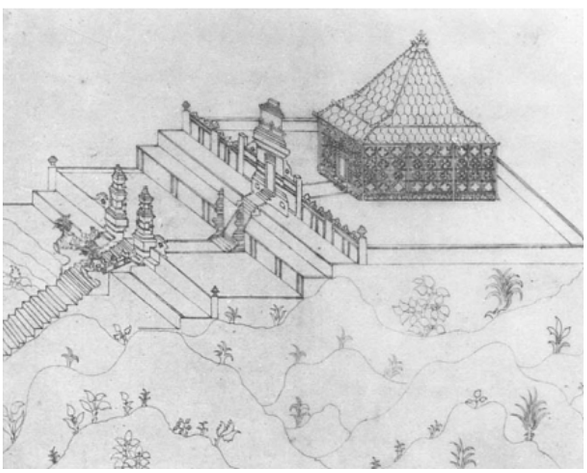
Secara arsitektur, makam Ratu Nahrasyiyah sangat dipengaruhi oleh budaya India dan Iran (Persia). Bentuknya yang tinggi dan besar, serta kaligrafi Surah Yasin, menandakan bahwa makam ini sangat megah, sebuah keistimewaan yang belum dimiliki oleh raja-raja lain di Aceh. Empat menara pada sudut makam, yang diikat oleh pilar-pilar, semakin memperkuat kesan kokoh dan menegaskan besarnya pengaruh serta wibawa Ratu Nahrasyiyah. Adanya motif *kandil* pada makam memberikan pesan tentang kekuatan dan kemakmuran Kerajaan Samudera Pasai di bawah kepemimpinan Ratu Nahrasyiyah, dibandingkan dengan 16 kerajaan lain yang ada di Aceh pada masa itu. Hiasan simbol teratai, pohon kapas, dan

81 Abdur Rahman and Wildayati, "Tipologi Makam Dan Ornamen Nisan Pada Kompleks Makam Sunan Ampel Surabaya," *Suluk: Jurnal Bahasa, Sastra, Dan Budaya* 1, no. 2 (2019): 105–12.

82 Ambary, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis Dan Historis Islam Indonesia*, 199–200.

pohon pisang pada makam menggambarkan periode kekuasaan Ratu Nahrasyiyah sebagai masa dengan tingkat kesuburan daerah paling makmur.[83]

Secara letak, beberapa makam dibangun di sekitar masjid di dataran, sementara sebagian lainnya berada di atas bukit. Makam-makam yang terletak di bukit antara lain makam Sunan Gunung Jati di Cirebon, makam Sunan Muria di Kudus, makam Sunan Giri di Gresik, makam Sunan Drajat di Lamongan, makam Asta Tinggi di Sumenep, Madura, makam Sunan Bayat di Tembayat, Klaten, makam Sultan Agung di Imogiri, makam Sunan Geseng di Yogyakarta, makam Sunan Sendang Duwur di Lamongan, makam Papan Tinggi di Barus Utara, Tapanuli Tengah, dan makam Sultan Banjar.[84]



Gambar 8.6 Makam Sunan Giri abad ke-16 M. Sketsa Pensil dari tahun 1840-an (KITLV)[85]
Sumber: Reid (1988).

83 Ichsan and dkk., "Bentuk Dan Makna Makam Nahrasyiah Sultanah X Kerajaan Samudera Pasai," *Jurnal Desain Komunikasi Kreatif* 5, no. 2 (2023): 128–40, https://doi.org/10.35134/judikatif.v4i2.1.

84 Ghilman Assilmi and James Farlow Mendrofa, "Ancient Tombs and Mosques in Java: Collective Memory and Cosmology," *International Review of Humanities Studies* 3, no. 2 (2018): 336–48, https://doi.org/10.7454/irhs.v3i2.75; Mansyur and Rusdi Effendi, "Tipologi Dan Ragam Hias Makam Sultan Banjar Di Kawasan Lahan Basah Kesultanan Banjar Tahun 1526-1860," *Yupa: Historical Studies Journal* 7, no. 1 (2023): 17–27, https://doi.org/10.30872/yupa.v7i1.1072.

85 Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680. Volume One: The Lands below the Winds*, 71.

Terkait kompleks makam Sunan Gunung Jati, kompleks ini terletak sekitar 5 km ke arah utara dari pusat kota Cirebon. Makam Sunan Gunung Jati berada di atas bukit yang dinamakan Gunung Sembung, sekitar 20 meter dari jalan, di Desa Astana. Kompleks makam ini tersusun atas beberapa undak atau tingkatan, mulai dari Tingkat I hingga Tingkat IX. Makam Sunan Gunung Jati terletak di Tingkat IX, bersama makam istri dan keluarga terdekatnya. Sementara itu, pada Tingkat VIII ke bawah terdapat makam raja-raja setelah Sunan Sepuh I. Masyarakat umum tidak diperbolehkan memasuki makam teratas, kecuali hingga Tingkat III, dengan pintu yang tertutup. Penempatan kompleks makam di tempat yang lebih tinggi, di atas bukit—seperti halnya di Imogiri, Yogyakarta—dikaitkan dengan tradisi pemujaan terhadap roh nenek moyang (*ancestor cult*) yang berakar sejak masa prasejarah kebudayaan megalitik, sekaligus dipengaruhi oleh tradisi Hindu-Buddha yang erat dengan kultus dewa-raja. Hal ini tercermin pada bentuk dan susunan percandian, yang menjadi refleksi *meru*, gunung suci yang memiliki kesan kuat di Asia Tenggara.[86]

Kuatnya perpaduan budaya Jawa, Islam dan Hindu-Buddha juga dapat dilihat pada kompleks pemakaman Sendang Duwur, seperti tampak pada bentuk bangunan yang menyerupai candi lengkap dengan gapura dan aneka ornamennya. Hasil dari akulturasi juga terlihat dari adanya gapura bentar, paduraksa, relief gunung bersayap, ragam hias *kalamerga* (lengkungan berhias yang berakhir di kedua sisi pintu), dan *kalanaga* (hiasan berbentuk naga bermahkota dengan mulut ternganga yang ditemukan di sisi-sisi jalan masuk gapura), seni bangunan gunung bersayap, dan relief burung Merak.[87] Gerbang bersayap di kompleks makam Sendang

86 Uka Tjandrasasmita, "Dampak Perpecahan Politik Di Kerajaan Cirebon Kepada Penempatan Kubur Raja-Raja Di Kompleks Makan Sunan Gunung Jati Gunung Sembung," Esia (1999): 285-300., 1999, 285–300, https://malaycivilization.com.my/omeka/items/show/215024; Hasan Basri, *Sekitar Komplek Makam Sunan Gunung Jati Dan Sekilas Riwayatnya* (Cirebon: Zulfana Cirebon, 1989).

87 Wiandik and Aminuddin Kasdi, "Aspek-Aspek Akulturasi Pada Kepurbakalaan Sendang Duwur Di Paciran, Lamongan," *AVATARA, e-Journal Pendidikan Sejarah* 3, no. 2 (2014): 75–89.

Duwur berbentuk candi bentar dengan dua sisi terpisah, tanpa atap penghubung di bagian atas, dan hanya terhubung di bagian bawah melalui anak tangga. Keunikan terletak pada adanya sayap di sisi kanan dan kiri gerbang yang membedakannya dari gapura lain. Gerbang tersebut melambangkan *Garudeya* untuk pelepasan.[88]

Berkaitan dengan makam Sunan Muria yang terletak di puncak bukit di lereng Gunung Muria, makam ini berada pada ketinggian lebih dari 1.600 meter di atas permukaan laut. Makam Sunan Muria berada di dalam cungkup batu yang dihiasi ornamen-ornamen berupa panel-panel berukir, serupa dengan cungkup makam Sunan Kudus. Dinding cungkup telah dikapur tebal. Makam Sunan Muria ditempatkan di dalam sebuah bilik di cungkup tersebut. Bangunan cungkup makam memiliki konstruksi kayu dengan atap joglo dua susun, yang ditutup dengan sirap. Dinding cungkup terbuat dari bata yang diplester semen. Nisan makam masih asli, polos, dengan pundak kurawal, sementara jirat telah diganti dengan tegel porselen. Di luar bilik terdapat makam putra dan putri Sunan Muria. Di dalam cungkup makam tersimpan pula sisa-sisa pelana kuda milik Sunan Muria. Selain makam Sunan Muria, di cungkup ini juga terdapat makam para kerabatnya, antara lain R. Ayu Roro Nasikt, P. Jogodipo (istri Sunan Muria), dan Dewi Rukayah (anak Sunan Muria).[89]

Pada makam Sunan Drajat, corak peralihan tradisi dan kesenian Jawa-Hindu-Islam terlihat jelas pada seni bangunan dan pahatan. Penanda pentingnya terlihat, antara lain, pada adanya *candra sangkala* di pintu cungkup.[90] Pada masa awal pendirian, kompleks makam Sunan Drajat hanya memiliki tiga susunan halaman

---

88 Lambang Garudeya merujuk pada burung garuda dalam cerita mitologi Jawa kuno, khususnya kisah yang terukir di Candi Kidal, Malang. Tentang makam Sunan Sendang, lihat Uka Tjandrasasmita, *Islamic Antiquitie of Sendang Duwur* (Jakarta: Archaeological Foundation, 1975), 45–49.

89 Hasan M. Ambary et al., *Laporan Survei Kudus: Berita Penelitian Arkeologi No.14* (Jakarta: Pusat Penelitian Purbakala dan Peninggalan Nasional, 1978), 5. Info tentang makam Sunan muria juga dapat dilihat dalam https://budaya.data.kemdikbud.go.id/cagarbudaya/objek/KB000349

90 Uka Tjandrasasmita, *Penelitian Arkeologi Islam Di Indonesia Dari Masa Ke Masa*, 1st ed. (Kudus: Menara Kudus, 2000), 51.

makam dan mengadopsi konsep bangunan suci dari kompleks Candi Penataran, yang juga memiliki tiga susunan halaman dengan bangunan paling sakral ditempatkan pada halaman tertinggi dan paling belakang. Salah satu bangunan di sekitar makam yang juga penting untuk dicatat adalah bangunan *bale rante*. Bangunan ini terbuat dari kayu, berbentuk joglo, beratap limas, dan berhias ukiran ragam hias. Bangunan tersebut berasal dari era Kerajaan Majapahit dan digunakan oleh para Wali Songo untuk berkumpul serta bermusyawarah.[91]

Pada kompleks pemakaman Papan Tinggi, makam-makam terletak di atas bukit dengan ketinggian sekitar 720 meter di atas permukaan laut. Di puncak bukit terdapat tanah datar seluas sekitar 20 x 15 meter, dan untuk mencapainya pengunjung harus menaiki sekitar 710 anak tangga. Di kompleks pemakaman ini terdapat beberapa makam, termasuk makam Syekh Mahmud Al-Mutahzam (Syekh Papan Tinggi), seorang ulama yang menyebarkan ajaran Islam di Barus. Batu nisan pada makam Syekh Mahmud menggunakan tulisan dalam bahasa Persia dan Arab, dengan jarak antara kedua batu nisannya mencapai sekitar 15 meter. Jenis batu nisan tersebut didatangkan dari India.[92]

Keberadaan sejumlah makam di tempat-tempat tinggi atau di atas bukit-bukit menunjukkan kesinambungan tradisi yang mengandung unsur kepercayaan pada roh-roh nenek moyang, selain sebagai bentuk penghormatan bagi orang-orang yang dianggap suci. Hal ini dilatari kepercayaan terhadap kekuatan supranatural oleh masyarakat megalitik. Pemilihan lokasi bangunan makam di gunung atau bukit juga mempertimbangkan kesakralan tanahnya.[93]

---

91 Angga Fajar Ramadhan, Djuli Djatiprambudi, and I. Nyoman Lodra, "Kajian Ikonografi Dan Ikonologi: Ragam Hias Pada Bangunan Bale Rante Di Kompleks Makam Sunan Drajat," *Jurnal Artefak* 8, no. 1 (2021): 70, https://doi.org/10.25157/ja.v8i1.4725.

92 Silma Aisya Putri et al., "Menelusuri Makam Papan Tinggi Sebagai Tanda Peninggalan Penyebaran Islam Di Barus," *TSAQIFA NUSANTARA: Jurnal Pembelajaran Dan Isu-Isu Sosial* 4, no. 1 (April 2025): 63, https://doi.org/10.24014/tsaqifa.v4i1.36480.

93 Moehammad Habib Mustopo, *Kebudayaan Islam Di Jawa Timur Kajian*

Makam-makam yang penempatannya di dataran, biasanya berada di dekat masjid agung, bekas kota pusat kesultanan, dan ditempatkan di halaman paling belakang. Contohnya antara lain makam Sultan-Sultan Demak, makam Raja-Raja Mataram, makam Sultan-Sultan Palembang, makam Sultan-Sultan di daerah Nanggroe Aceh, kompleks makam Samudra-Pasai, makam Sultan-Sultan Aceh, makam Sultan-Sultan Siak-Indrapura (Riau), makam Sultan-Sultan Banjar di Kuin (Banjarmasin), dan makam Sultan-Sultan di Martapura (Kalimantan Selatan).[94]

Di Masjid Agung Demak, makam-makam diletakkan di bagian barat ruang utama, tepat di depan mihrab. Di dalamnya, terdapat beberapa makam yang diberi hiasan, sementara yang lain tidak diberi hiasan. Tokoh-tokoh yang dimakamkan di kompleks masjid ini antara lain adalah Raden Patah (raja pertama Demak), Pangeran Sabrang Lor (raja kedua), Sultan Trenggana beserta istrinya (raja ketiga), Sunan Prawata (raja keempat), Arya Panangsang, dan Sunan Ngudung.[95]

Keberadaan makam tokoh-tokoh penting di lingkungan masjid juga dapat dilihat pada Masjid Sunan Kudus. Makam Sunan Kudus terletak di bagian barat masjid, tepat di depan mihrab. Bagian ini terdiri dari tiga area, yaitu ruang terbuka yang ditandai dengan pintu gerbang di bagian depan dan candi di bagian tengah. Bagian terakhir disebut *bale tajug*, yang berfungsi sebagai tempat pendaftaran sebelum jamaah memasuki kompleks makam. Area ketiga merupakan kawasan pemakaman yang terletak di bagian depan dan barat bangunan masjid. Kawasan ini terbagi menjadi tujuh area, dipisahkan oleh dinding pembatas dan dihubungkan oleh pintu gerbang antara satu area dengan area lainnya. Area terakhir adalah makam Sunan Kudus. Jumlah tujuh pintu gerbang

---

Beberapa Unsur Budaya Masa Peralihan (Yogyakarta: Jendela Grafika, 2001), 185; Ambary, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis Dan Historis Islam Indonesia*, 100.

94 Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara*, 5.

95 Assilmi and Mendrofa, "Ancient Tombs and Mosques in Java: Collective Memory and Cosmology," 334–38.

pada area makam ini melambangkan tujuh tingkatan yang dialami Nabi Muhammad ketika peristiwa Isra Mi'raj.[96]

Keberadaan makam di depan mihrab atau di dinding arah kiblat pada Masjid Agung Demak dan Masjid Kudus, selain sebagai penghormatan terhadap peran wali dan raja sebagai utusan Tuhan di dunia, juga berkaitan dengan pandangan kosmologi masyarakat Jawa yang banyak dipengaruhi pemikiran dan ajaran Hindu-Buddha. Bagi masyarakat Jawa, masjid dan makam merupakan bagian dari suatu tempat yang disakralkan. Melalui tempat yang disakralkan tersebut, masyarakat Jawa meyakini mereka dapat berkomunikasi dengan Tuhan maupun roh orang yang telah meninggal. Ritual-ritual yang dilakukan di tempat itu menjadi sarana untuk menjalin komunikasi tersebut. Sembahyang merupakan salah satu cara berkomunikasi dengan Tuhan, sementara ziarah merupakan tindakan untuk berinteraksi dengan roh orang yang telah meninggal. [97]

Sebagai ruang suci, masjid memiliki elemen-elemen bangunan yang tentunya memiliki tingkat kesakralan yang berbeda-beda. Perbedaan ini menjadikan orientasi ruang sebagai titik pusat. Mihrab, tempat imam memimpin ibadah salat, dapat dikatakan sebagai titik pusat karena dari sinilah imam memimpin jamaah beribadah dan berkomunikasi dengan Tuhan. Mihrab juga berfungsi sebagai penanda arah Ka'bah. Karena perannya sebagai kiblat umat Islam di seluruh dunia, Ka'bah dapat dipandang sebagai makrokosmos. Oleh karena itu, sumbu mihrab–Ka'bah menjadi orientasi utama dalam masjid. Di dalamnya terdapat tatanan yang dapat dilihat sebagai mikrokosmos dan makrokosmos sekaligus. Dengan demikian, poros yang menghubungkan mihrab dan Ka'bah berfungsi sebagai poros mundi (pilar kosmis) bagi masyarakat Islam di Jawa.[98]

---

96 Hendrajaya Isnaeni, "The Javanese Mosque: A Regional Interpretation of Form and Mystical Concepts" (Disertasi, University of Melbourne, 1996), 87.

97 Assilmi and Mendrofa, "Ancient Tombs and Mosques in Java: Collective Memory and Cosmology," 340.

98 Assilmi and Mendrofa, "Ancient Tombs and Mosques in Java: Collective Memory and Cosmology," 341.

Berkaitan dengan nisan, keberadaan nisan menjadi salah satu petunjuk penting yang menjelaskan hadirnya agama Islam di Nusantara. Nisan Sultan Malik al-Salih, yang wafat pada 1297 M di Gampong Samudera, Lhokseumawe; nisan makam Ibrahim, yang wafat pada 1419 M; serta makam Sultanah Nahrisyah, yang wafat pada 1428 M di Kutakarang, Samudera Pasai, Aceh Utara, menjadi bukti penting yang menarasikan perkembangan Islam. Bagi para peneliti, nisan-nesan tersebut menjadi justifikasi kedatangan Islam di Nusantara. Moquette, misalnya, berargumen bahwa Islam telah berkembang di Indonesia pada abad ke-13 M dengan merujuk pada keberadaan makam-makam di Samudera Pasai sekitar tahun 1270 hingga 1275 M.[99]

Damais, ahli epigrafi asal Perancis, menegaskan posisi perdagangan sebagai jalur penting Islamisasi dengan merujuk pada temuan nisan. Menurut analisis Damais, batu nisan di situs-situs Troloyo, Trowulan, Jawa Timur—khususnya nisan yang bertanggal 1457 M[100] —menunjukkan bahwa saat kerajaan Majapahit masih berkuasa, telah terdapat masyarakat Muslim di dekat ibu kota Majapahit dan sekitarnya. Pada masa itu, Majapahit merupakan kerajaan besar dan berpengaruh yang menjalin hubungan perdagangan dengan para pedagang Muslim dari berbagai wilayah.[101]

Dari aspek epigrafis, terdapat perbedaan antara bukti-bukti epigrafis yang memasukkan anasir asing dan bukti-bukti yang menonjolkan kreativitas atau corak lokal.[102] Seperti halnya nisan

---

99 Jean Pierre Moquette, *De Eerste Vorsten van Samoedra-Pasé (Noord-Sumatra)* (Albrecht: Nijhoff, 1914), 11–12.

100 Tentang temuan Damais ini, studi kritis dilakukan Hadi Sidomulyo (2012). Ia menyarankan agar lebih berhati-hati dalam mengambil nilai sejarah "batu nisan" Troloyo secara harfiah dan perlu dilakukan studi yang lebih menyeluruh terhadap data epigrafi dan arkeologi Jawa abad ke-15. Hadi Sidomulyo, "Gravestones and Candi Stones. Reflections on the Grave Complex of Troloyo," *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* 99, no. 1 (2012): 95–152, https://doi.org/10.3406/befeo.2012.6153.

101 Louis-Charles Damais, "Etudes Javanaises: I. Les Tombes Musulmanes Datées de Trålåyå," *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient* 48, no. 2 (1957): 353–416, https://doi.org/10.3406/befeo.1957.1436.

102 Hasan Muarif Ambary, *Makam-Makam Kesultanan Dan Para Wali Penyebar*

Sultan Malik al-Salih, penyerapan anasir asing juga terlihat pada nisan makam Sultanah Nahrisyah. Jika nisan Sultan Malik al-Salih terbuat dari batu andesit, nisan Sultanah Nahrisyah menggunakan marmer berwarna coklat susu yang didatangkan khusus dari Gujarat, dihiasi ukiran bermotif flora dan inskripsi ayat-ayat dari Surat Yasin dengan gaya tulisan kufi.[103]

Hal serupa juga terlihat pada nisan makam Abdul Rahman al-Fasi dan Abdullah, yang berada di Samudra Pasai, Aceh Utara. Kedua nisan makam tersebut dihiasi batu granit dengan kaligrafi ukir. Dari tipologinya, nisan-nisan ini diduga diekspor dari Cambay (Gujarat).[104] Persamaan bahan baku berupa marmer atau batu granit antara nisan makam di Samudra Pasai dan yang ada di Gujarat menunjukkan watak kosmopolitan masyarakat Muslim Indonesia, sekaligus menandai kuatnya relasi sosial, ekonomi, dan budaya antarnegara.

Selain Gujarat, pengaruh Persia (Iran) pada nisan kubur juga cukup kuat. Hal ini terlihat pada nisan-nisan di wilayah Lhokseumawe, Aceh. H.J. Cowan, seorang pejabat administrasi muda di Lhokseumawe pada tahun 1931 M, menemukan sebuah batu nisan bertanggal 1420 M. Di bagian tengah nisan terdapat bacaan basmalah dengan karakter bergaya kufi, disertai empat sketsa kecil yang ditempatkan di sekitarnya. Bagian atas nisan memuat keterangan berisi pengakuan iman dalam huruf besar, sedangkan bagian bawah menampilkan enam baris teks yang diambil dari ayat Al-Quran, diikuti dengan nama orang yang dikuburkan, termasuk tanggal kematiannya.[105] Temuan Cowan mempertegas adanya

---

Islam Di Pulau Jawa: Aspek-Aspek Arkeologi (Jakarta: Puslitarkenas, 1991), 6.

103 Nasruddin dan Hermansyah, *Misteri Kuburan Panjang Di Aceh: Studi Kasus Di Kota Subulussalam, Aceh Utara Dan Kota Banda Aceh* (Banda Aceh, 2020), 26–27.

104 Ambary, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis Dan Historis Islam Indonesia*, 129.

105 H. K. J. Cowan, "A Persian Inscription in North Sumatra," *Tijdschrift Voor Indische Taal-, Land- En Volkenkunde* 80, no. 1 (1940): 15–21; H. K. J. Cowan, "Een Interessant Getuigenis Betreffende de Vroegste Islam in

pengaruh Persia dalam arsitektur dan seni ukir nisan. Pengaruh ini tidak hanya terlihat di Aceh, tetapi juga di banyak wilayah lain di Indonesia, terutama di Pulau Jawa.

Berkaitan dengan bukti-bukti epigrafis yang menonjolkan kreativitas (corak) lokal, hal tersebut dapat dilihat, misalnya, pada beberapa nisan yang ditemukan di Barus, Sumatera Utara. Riset Suprayitno (2012) mengungkap adanya lima kompleks makam di Barus, tetapi hanya beberapa nisan yang memuat angka tahun, seperti nisan makam Tuhar Ami Suri yang wafat pada 1223/1224 M,[106] nisan makam seorang perempuan bernama Suy (wafat 1370 M), makam Rukn al-Din (wafat 1397 M), makam Syaikh Mahmud (wafat 1425 M),[107] termasuk nisan-nisan di beberapa kompleks pemakaman, seperti di makam Mahligai, makam Tuan Makhdum, makam Ibrahimsyah, makam Papan Tinggi, dan makam Sigambo-Gambo.[108]

Semua nisan ini memperlihatkan dominasi gaya lokal seperti bentuk-bentuk antropomorfik. Bentuk nisan serupa ditemukan juga di Solok, Tanah Datar, dan Agam di Sumatera Barat, yang rata-rata menonjolkan anasir-anasir megalitis dan Hinduistis.[109]

Noord-Sumatra. (Met 1 Plaat)," *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 117, no. 4 (1961): 410–16, https://doi.org/10.1163/22134379-90002170; Majid Daneshgar et al., "A 15th-Century Persian Inscription from Bireuen, Aceh: An Early 'Flash' of Sufism before Fan□ūrī in Southeast Asia," in *Malay-Indonesian Islamic Studies*, ed. Majid Daneshgar and Ervan Nurtawab (BRILL, 2022), 86–105, https://doi.org/10.1163/9789004529397_005.

106 Cholid Sodri menganalisis angka tahun wafatnya Tuhar Ami Suri adalah 1206 M. Lebih tua dari angka tahun yang tertera pada nisan kubur Sultan Malik al-Saleh (1297 M). Tawalinuddin Haris, "Epigrafi Islam: Telusuran Sejak Orde Baru Hingga Kini," *Jurnal Lektur Keagamaan* 12, no. 1 (2014): 1–32.

107 Suprayitno, "Islamisasi Di Sumatera Utara: Studi Tentang Batu Nisan Di Kota Rantang Dan Barus," *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 36, no. 1 (2012): 163, https://doi.org/10.30821/miqot.v36i1.113.

108 Kajian tentang 5 nisan di makam-makam Barus dapat dilihat dalam Masmedia Pinem, "Inskripsi Islam Pada Makam-Makam Kuno Barus," *Jurnal Lektur Keagamaan* 16, no. 1 (2018): 101–26, https://doi.org/10.31291/jlk.v16i1.484.

109 Ambary, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis Dan Historis Islam Indonesia*, 1101.

Ditinjau dari bentuk, isi kaligrafi dan hiasannya, nisan-nisan makam tersebut dikelompokkan sebagai nisan tipe Aceh yang dibuat dari jenis "Batu Aceh",[110] umumnya ditujukan untuk para sultan, orang berpangkat tinggi, dan saudagar kaya.[111] Merujuk kajian mengenai unsur prasejarah dan tipo-kronologi nisan dari Hasan Muarif Ambary (1998), selain tipe Aceh, ada juga tipe Demak-Troloyo, tipe Bugis-Makasar, dan tipe Ternate-Tidore.[112]

Dominasi corak lokal pada nisan juga terlihat pada batu-batu nisan di Situs Lamreh, Aceh Besar. Survei yang dilakukan oleh Saryulis, Ibrahim, dan Saidin (2025) menemukan 474 buah batu nisan di Situs Lamreh, yang terbagi ke dalam bentuk pipih, blok, dan silinder. Secara keseluruhan, terdapat 41 buah batu nisan yang memiliki pahatan kaligrafi. Inskripsi yang ditemukan mencakup biografi, kalimat syahadat, unsur sufisme, serta ayat-ayat Al-Quran. Kandungan pahatan kaligrafi yang paling unik ialah informasi pemilik nisan yang dinyatakan dengan jelas: Sultan Muhammad bin 'Alawuddin (wafat. 1431 M), Sultan Muhammad Syah (wafat. 1503 M), serta beberapa nama tokoh dengan gelar *Mālik, Qāḍī* (hakim), *Āmir Qura* (pemimpin kampung), *Sirājul Mulūk* (penasihat raja) dan *Syaikh* (ulama). Secara epigrafis, nama-nama tokoh tersebut memberikan satu struktur sosial dalam sistem pemerintahan kala itu, sekaligus menunjukkan posisi penting mereka di kerajaan Lamuri, Aceh.[113]

---

110 Istilah "Batu Aceh" pertama kali muncul pada dekade kedua abad ke-20 dan dipopulerkan oleh Othman Mohd. Yatim pada tahun 1988. Kajian awal mengenai batu nisan Aceh masih berfokus pada hubungan antara status orang yang dimakamkan (makam keramat) dan adat pemakaman masyarakat Melayu/Islam, serta hanya sedikit menyinggung mengenai asal-usul batu, klasifikasi, dan tipologinya. Mira Suswati Siahaan, Sakti Ritonga, and Muslih Faturrahman, "Makam Kuno Di Kota Rentang: Sejarah Periode Abad Ke-16 M Dan Variasi Unik Batu Nisan," *Local History & Heritage* 4, no. 1 (2024): 51–52, https://doi.org/10.57251/lhh.v4i1.

111 Daniel Perret, "Some Reflections on Ancient Islamic Tombstones Known as Batu Aceh in The Malay World," *Indonesia and the Malay World* 35, no. 103 (2007): 313–40, https://doi.org/10.1080/13639810701677092.

112 Ambary, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis Dan Historis Islam Indonesia*, 104.

113 Saryulis, Husaini Ibrahim, and Saidin Mokhtar, "Kajian Epigrafi Pada Batu Nisan Islam Di Situs Lamreh Dan Kaitannya Dengan Kerajaan Lamuri,"

Secara umum, nisan di situs Lamreh sangat kental dengan corak lokal, mencakup motif-motif flora, anyaman tali, serta elemen-elemen Hindu-Buddha yang dipadukan dalam ornamen-ornamen batu nisan bertipe *Plak Plieng.* Tipe ini berbentuk seperti piramid, semakin ke atas semakin kecil, menyerupai bentuk batu menhir. Pada bagian kepala dan puncak batu nisan ini dihiasi dengan gaya yang diambil dari bentuk Stupa Buddha. Salah satu situs Lamreh, misalnya, menggunakan miniatur kuil Hindu-Buddha dengan bentuk *Sikhara* dari kuil Hindu Dravidian-Tamil pada bagian kepalanya.[114]

Pembuatan nisan makam dengan corak lokal yang kaya akan hiasan floralistik, antropomorfis, serta sebagian menyerap unsur-unsur megalitis juga dapat dilihat pada makam-makam di Sulawesi Selatan. Di wilayah ini, beberapa makam memperlihatkan simbiosis antara anasir pra-Islam dan Islam, misalnya penggunaan arca-arca manusia sebagai nisan, dengan jirat makam yang menyerupai konstruksi serta struktur percandian. Kondisi ini mirip dengan yang terdapat pada kompleks makam di Solok, Tanah Datar, dan Agam di Sumatera Barat.[115] Khususnya di kawasan tengah dan selatan Sulawesi Selatan, beberapa nisan kubur Islam menggunakan menhir, seperti di Soppeng, Bulukumba, Sinjai, Barru, dan Wajo. Bagi masyarakat setempat, menhir tidak hanya digunakan sebagai alat perantara ritual, tetapi juga untuk menandai suatu peristiwa perjanjian perdamaian di antara penguasa daerah. Hal ini dapat dilihat di daerah Sinjai dan Soppeng.[116]

Pengembangan kreativitas lokal pada makam-makam di Sulawesi Selatan juga terlihat dari varian nisan berbentuk "huluk-eris" yang diperkaya dengan hiasan floralistik, geometris, maupun

---

Trench: Journal of Archaeology 1, no. 1 (2025): 57–63.

114 Sikhara berarti kepala dan bentuknya mendunia seperti kepala manusia. Raju Kalidos, "The Hindu Temple as a Symbol of 'Pancakrtya,'" *Proceedings of the Indian History Congress* 45 (1984): 205–11.

115 Ambary, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis Dan Historis Islam Indonesia*, 100.

116 Hasanuddin, "Kebudayaan Megalitik Di Sulawesi Selatan Dan Hubungannya Dengan Asia Tenggara" (Disertasi, Universiti Sains Malaysia, 2015), 176.

kaligrafi, serupa dengan yang banyak dijumpai di Sumatera Barat. Ada pula nisan yang dipenuhi hiasan floralistik dan sering bersifat antropomorfik, seperti yang terdapat di Barus, Selaparang, Bima, dan Ternate, serta bingkai nisan berbentuk gulungan yang banyak ditemukan di Madura, Gresik, Selaparang, dan Bima. Kreativitas lain tampak pada pahatan aksara lontara, yang terkadang dipadukan dengan aksara Arab pada sejumlah nisan. Beragam gaya tulisan pada nisan memperlihatkan korelasi antara gaya penulisan dan bentuk nisan, yang dapat dikelompokkan menjadi: (a) nisan dengan unsur kaligrafi dan tipe nisan yang dipengaruhi dominasi asing; (b) nisan dengan unsur kaligrafi dan tipe nisan yang menonjolkan kreativitas lokal; serta (c) nisan dengan kaligrafi dari abad ke-16 hingga abad ke-19 M.[117]

Kreativitas dalam mengubah dan menggubah unsur-unsur asing untuk dipadukan dengan unsur-unsur lokal merupakan strategi adaptasi masyarakat Muslim Indonesia dalam memperkuat posisi Islam, sekaligus sebagai bentuk pertanggungjawaban kultural yang diwujudkan dalam kehidupan sehari-hari. Sebaran makam-makam beserta nisannya yang mengadopsi anasir asing, arsitektur bangunan keraton atau istana yang menampilkan pengaruh Hindu-Buddha, serta menara masjid yang berdiri di atas bangunan candi, menjadi bukti kemampuan masyarakat Muslim dalam melakukan seleksi dan adaptasi secara alamiah. Hal ini juga menunjukkan perkembangan literasi dan intelektual masyarakat Muslim yang telah berlangsung selama berabad-abad, sekaligus turut membangun peradaban Islam secara umum.

D. WARISAN BUDAYA BENDAWI BERCORAK ISLAM LAINNYA

Indonesia memiliki khazanah warisan budaya bendawi bercorak Islam yang tersebar di berbagai wilayah, salah satunya adalah

117 Ambary, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis Dan Historis Islam Indonesia*, 102–4.

kaligrafi. Secara etimologis, kata kaligrafi berasal dari bahasa Yunani *kaligraphia*, yang berarti "menulis indah." Sebagai salah satu objek kajian epigrafi, kaligrafi—dalam hal ini kaligrafi Islam—memiliki sejarah panjang yang dapat ditelusuri hingga era awal Islam pada abad ke-7 M. Kaligrafi Islam yang berkembang di dunia Arab merupakan hasil dari evolusi seni menulis indah dengan huruf Arab, yang dikenal dengan sebutan khat. Pertumbuhan kaligrafi yang pesat serta penerimaan finalnya di kalangan umat Islam di dunia Arab tidak terlepas dari pengaruh Al-Qur'an, yang sejak awal penurunannya telah menekankan pentingnya membaca dan menulis (QS Al-'Alaq [96]: 1–5).[118]

Sejak diturunkannya Al-Qur'an yang menjadi awal pergerakan agama Islam, hingga sekitar tujuh puluh tahun kemudian pada masa Daulah Bani Abbas, kaligrafi berkembang pesat hingga melahirkan ratusan gaya. Merujuk pada Habibullah Fada'ili dalam kitabnya Athlas *al-Khath wa al-Khuthûth*, terdapat enam periode pertumbuhan kaligrafi setelah Al-Qur'an diturunkan.[119] Periode pertama (pertumbuhan permulaan) adalah masa ketika khat Kufi belum memiliki tanda baca, sehingga menyulitkan fungsi pembacaan. Berkat usaha Abu al-Aswad al-Du'ālī (w. 69 H) dan para penerusnya, kesulitan tersebut berhasil diatasi dengan perumusan sistem tanda baca. Periode kedua (pertumbuhan semesta) dimulai pada akhir kekuasaan Bani Umayyah dan awal pemerintahan Bani Abbasiyah hingga masa Khalifah al-Ma'mun. Periode ini ditandai dengan proses modifikasi dan pembentukan berbagai gaya tulisan, yang kemudian berkembang menjadi masa pengelompokan dan penghimpunan mazhab-mazhab baru. Dalam catatan Ibn al-Nadīm (*Al-Fihrist*, hlm. 17–18), pada periode ini lahir 24 gaya khat. Namun karena besarnya semangat "perburuan" para *khaththâth* (kaligrafer), jumlahnya meningkat hingga mencapai 36 gaya.

118 Didin Sirojuddin, "Al-Qur'an Dan Reformasi Kaligrafi Arab," 1989, 52.

119 Habibullah Fadha'ili, *Atlas Al-Khaht Wa al-Khuthuth* (Damaskus: Dār ath-Thalās, 1933), 10–13. seperti dikutip A. R. Sirojuddin, "Peta Perkembangan Kaligrafi Islam Di Indonesia," *Buletin Al-Turas* 20, no. 1 (2014): 220–21.

Periode ketiga merupakan masa penyempurnaan anatomi huruf oleh Ibn Muqlah (w. 328 H) bersama saudaranya, Abu 'Abdillah. Ia melakukan kodifikasi kaligrafi dengan menetapkan 14 aliran pokok yang dipilihnya, kemudian merumuskan 12 kaidah utama sebagai standar dan pedoman bagi seluruh aliran tersebut.

Periode keempat merupakan masa pengembangan pola-pola khat yang sebelumnya telah dikodifikasi oleh Ibn Muqlah. Tugas ini dipelopori oleh Ibn Bawwāb (w. 413 H), yang menambahkan unsur-unsur *zukhrufah* (ornamen atau hiasan) pada tiga belas gaya khat yang menjadi elemen eksperimennya. Periode kelima adalah masa pembedahan dan pengolahan berbagai gaya tulisan, sekaligus penetapan al-Aqlām as-Sittah (Enam Jenis Tulisan: *Sulus*, *Naskhī*, *Raihānī*, *Muhaqqaq*, *Tawqī'*, dan *Riqā'*) yang telah ditemukan pada periode kedua dan kemudian dijadikan karya agung (masterpiece). Tugas penting ini dipandu oleh Yāqūt al-Musta'shimī (w. 698 H). Yâqût mengembalikan hukum-hukum yang dirumuskan Ibn Muqlah dan Ibn Bawwâb pada asas geometri dan titik yang populer pada zamannya, sambil memperhalus gaya-gaya tulisan yang tengah berkembang. Hingga periode ini, para khaththâth (kaligrafer) sangat ambisius menggali penemuan-penemuan baru, sehingga melahirkan ratusan jenis khat sebagai pengembangan dari gaya-gaya terdahulu. Periode Keenam ditandai dengan munculnya tiga gaya khat—*Ta'līq*, *Nasta'lîq*, dan Shikasteh—yang berkembang dalam tiga dekade, terutama dari tangan-tangan para kaligrafer Iran. Angkatan ini bermula pada abad ke-6 H dan ke-7 H, dan mencapai periode pematangan aliran pada abad ke-8 H dan ke-9 H. Kelahiran tiga gaya ini bukannya menghentikan proses perkembangan, melainkan justru menjadi titik pijak bagi lahirnya berbagai olahan baru yang menunjukkan dinamika dan kreativitas dalam penemuan gaya-gaya tulisan berikutnya.[120]

Berbeda dengan belahan dunia Islam pada periode-periode tersebut, Indonesia tidak melahirkan corak, gaya atau aliran kaligrafi

120 Sirojuddin, "Peta Perkembangan Kaligrafi Islam Di Indonesia," 221.

yang khas, seperti yang terjadi pada arus perkembangannya di dunia Islam umumnya. Pertumbuhan yang ada hanyalah "pertumbuhan pemakaian kaligrafi" yang ada untuk kebutuhan-kebutuhan primer yang bersifat fungsional seperti untuk menyalin Al-Qur'an atau teks-teks keagamaan yang berkembang ke aneka lukisan di pelbagai media. Pada era perkembangan Islam di Indonesia, kaligrafi yang umumnya merupakan kutipan ayat-ayat suci Al-Quran terlihat pada nisan-nisan makam kuno yang sebagiannya dibawa dari luar Indonesia.[121]

Pada nisan-nisan makam kuno tersebut, gaya kaligrafi yang digunakan adalah gaya *kūfī* yang pada abad ke-7 M berpusat di Kufah, Irak. Di Indonesia, bentuk huruf *kūfī* di berbagai makam kuno digabungkan dengan model tulisan bergaya *naskhī*. Pada makam Fatimah binti Maimun di desa Leran, Gresik, misalnya, data pertanggalan di batu nisan yang tertulis 475 H (1082 M) menggunakan huruf *kūfī*. Begitu pada makam Maulana Malik Ibrahim di Gresik. Jenis huruf *kūfī* yang tertera pada makam serta pola hiasan pahatnya sama dengan beberapa makam yang ada di Pasai, dan umumnya berasal dari periode yang sama (abad ke-15 M). Namun, di Jawa hanya makam Fatimah binti Maimun dan Maulana Malik Ibrahim yang diidentifikasi berasal dari Cambay dengan tulisan gaya *kūfī*. Di luar Jawa, tercatat makam Nahrisyah di Pasai, Aceh Utara yang menggunakan tulisan gaya kufi. Keberadaan tulisan gaya *kūfī* yang tertera di nisan Fatimah binti Maimun, Maulana Malik Ibrahim, serta Nahrisyah, menandai perkembangan kaligrafi Islam di Indonesia pada abad ke-11 M hingga abad ke-15 M.[122]

Kaligrafi Arab juga ditemukan pada makam-makam kuno di Indonesia, seperti di komplek makam Troloyo, Trowulan, Jawa Timur. Di komplek makam tersebut terdapat sekitar sepuluh kuburan yang berprasasti bahasa Arab. Kaligrafi Arab pada batu

---

121 Didin Sirojuddin, *Potret Dan Potensi Pengembangan Seni Kaligrafi Islam Di Indonesia* (Jakarta: LPTQ Nasional: dalam 25 Tahun Musabaqah Tilawatil Qur'an dan 17 Tahun Lembaga Pengembangan Tilawatil Qur'an, 1994), 119.

122 Ambary, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis Dan Historis Islam Indonesia*, 70.

nisan ataupun jirat makam juga terdapat di komplek makam Gowa-Tallo, atau komplek pemakaman raja-raja Gowa-Tallo yang terletak di Kotamadya Ujung Pandang dan Sungguminasa, Somba Opu, di komplek makam raja-raja Bima, serta di makam Sultan Ternate yang terletak di dekat Masjid Agung.[123] Pada banyak nisan makam, kaligrafi dibuat oleh masyarakat lokal, seperti nisan makam di Kandang XII, Aceh yang merupakan makam keluarga Kesultanan Aceh abad ke-16 M.[124]

Selain pada nisan makam, kaligrafi juga dipergunakan untuk memperindah masjid. Keberadaan kaligrafi Arab (Islam) pada dinding masjid kuna di Indonesia merupakan bukti bahwa kitab suci Al-Qur'an ikut membangun dan mamangaruhi kesadaran estetis setiap Muslim. Pengaruh seni Islam ini terwujud ke dalam seni rupa (*representative art*), seperti seni kaligrafi dan dekoratif. Wujud seni rupa tersebut dapat ditemukan pada beberapa media, di antaranya pada rak-rak buku, sajadah, mimbar masjid, dinding, lampu, serta perabotan lainnya.[125]

Kaligrafi Arab sebagai seni hias jarang dimuat pada masjid-masjid kuna di Indonesia hingga abad ke-16 M. Umumnya pada masjid-masjid tersebut terdapat pertulisan dengan huruf setempat atau Jawa, seperti pada Masjid Mantingan di Jepara atau Masjid Sendang Duwur di Paciran. Ketika arsitektur masjid terpengaruh oleh gaya India (Mughal) atau Timur Tengah, yaitu pada akhir abad ke-18 M dan ke-19 M, kaligrafi mulai digunakan untuk menghiasi masjid, seperti terlihat pada mihrab, bingkai atap, mimbar, dan lengkung tiang.[126] Di masjid Agung Demak, misalnya, kaligrafi Arab menghiasi bagian dalam masjid, terutama di area mihrab

123 Ambary, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis Dan Historis Islam Indonesia*, 71–73.

124 Musadad, "Makam Dan Tradisi Muslim," in *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia Jilid 5* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 2014), 173.

125 Ismail Al-Faruqi, *Islam Dan Kebudayaan* (Bandung: Mizan, 1989), 77–78.

126 Hasan Muarif Ambary, *Kaligrafi Dan Adaptasinya Dengan Seni Budaya Jawa* (Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta: Seminar Kharisma Warisan Budaya Islam di Indonesia, 1995), 4.

dan mimbar, memadukan antara seni kaligrafi Islam dan tradisi lokal Jawa. Di mimbar Masjid Gelgel, Kabupaten Klungkung, Bali, kaligrafi yang mengutip ayat Al Quran terdapat di bagian sandaran punggung mimbar masjid, dengan teknik ukir tinggi atau timbul.[127]

Di masjid Agung Kauman Semarang yang dibangun pada masa pemerintahan Adipati Suro Hadimenggolo II (1713-1751 M), ragam hias kaligrafi terdapat di sekitar ruang utama masjid. Khususnya pada lengkung dinding pengimaman atau mihrab masjid. Menggunakan huruf khat *naskhī*, tulisan Arab yang diambil adalah ayat Al-Qur'an yaitu Surat Al-Mukmin ayat 1 dan ayat 2. Di sisi kanan dan sisi kiri terdapat tulisan Arab, yaitu tulisan lafal "Allah" dan lafal "Muhammad SAW", terutama di mihrab. Sedangkan di bawah tulisan tersebut terdapat juga kaligrafi tulisan Arab yang umumnya berbunyi: "*Lā ilāha illā Allāh Muḥammadun Rasūl Allāh*", Artinya: "Tidak ada Tuhan selain Allah, Muhammad adalah utusan Allah". Tulisan Arab yang terdapat di mihrab berupa kalimat syahadat yang merupakan pengakuan bagi setiap Muslim. Selain itu terdapat pula tulisan Arab berupa 99 nama-nama Allah yang mulia (*al-asmā al-ḥusnā*). Adapun ragam hias kaligrafi masjid Kauman terdapat pada dinding, mihrab, mimbar, tiang, jendela, dan atap.[128]

Selain pada makam dan masjid, kaligrafi Arab juga dimuat pada benda-benda yang dipergunakan sehari-hari, seperti piring, gelas, ukiran atau lukisan, dan bahkan senjata untuk berperang. Kaligrafi juga dapat ditemukan pada berbagai media budaya lain, seperti kapal. Pada kapal tenggelam di perairan Cirebon, misalnya, ditemukan antara lain cetakan tangkup (*mould*) yang biasanya merupakan peralatan untuk mencetak benda logam. Cetakan ini

---

127 Sektiadi, "Kriya: Sebagai Keterampilan Dan Simbol Masa Islam," in *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia Jilid 5* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 2014), 217.

128 Achmad Sidiq, "Masjid Besar Kauman Semarang : Sebuah Kajian Gaya Arsitektur dan Ornamen," *Analisa* 18, no. 1 (June 2011): 39, https://doi.org/10.18784/analisa.v18i1.123; "Sejarah Masjid Besar Kauman Semarang Dan Masjid Agung Jawa Tengah | Perpustakaan Jakarta Islamic Centre," accessed November 28, 2025, https://perpustakaan-jic.id/allnewjic/index.php?p=show_detail&id=3175396&keywords=.

terbuat dari batu sabak berbentuk empat persegi panjang berukuran sangat kecil. Pada salah satu sisi dari cetakan ini terdapat aksara Arab bergaya *kūfī* yang dapat dibaca sebagai *al-mulku lillāh, al-wāḥidu, al-qahhāru.* Kalimat tersebut dapat diterjemahkan sebagai "semua kekuasaan milik Allah yang Mahaesa dan Mahaperkasa." Tulisan bergaya *kūfī* dalam sejarahnya dikembangkan pada masa pemerintahan Dinasti Abassiyah yang berkuasa antara tahun 750 M sampai 870 M sehingga benda ini diduga berasal dari sekitar abad ke-9 M.[129]

Hasil karya kaligrafi juga terdapat pada ukiran kayu dan kaca atau kain kanvas yang ada pada koleksi kraton Kasepuhan, Kanoman, dan Kaprabonan Cirebon. Di Cirebon, dikenal adanya *Srabat,* seni kaligrafi Caruban yang dituangkan dalam bentuk benda, binatang, atau manusia yang berisi tentang doa dan ayat Al-Quran. Salah satu bentuk ukiran tersebut, yang juga merupakan seni kaligrafi khas Cirebon, adalah Macan Ali. Ukiran tersebut menggambarkan seekor macan yang diapit pedang, dibentuk dengan rangkaian huruf Arab pada sekujur tubuh, dari kepala hingga ekor. Ukiran itu menggambarkan penghormatan khusus kepada Ali ibn Abi Thalib yang dikenal memiliki pedang bernama Zulfikar (atau *Dzū al-Fiqār*).[130]

Contoh lain bentuk warisan budaya bendawi bercorak Islam adalah mimbar masjid. Sebagai satu aspek penting dari bangunan masjid, mimbar umumnya terbuat dari kayu dan berukuran seperti sebuah kursi yang tinggi berpola hiasan floralistis dengan sandaran-sandaran belakang melengkung. Terletak di bagian depan masjid, mimbar 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 lekukan (*curl*)

129 Sektiadi, "Kriya: Sebagai Keterampilan Dan Simbol Masa Islam," 218.

130 Sektiadi, "Kriya: Sebagai Keterampilan Dan Simbol Masa Islam," 228.

yang tampak 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 dapat ditemukan pada Masjid Sendang Duwur, mengingatkan pada pahatan bergambar ”kepala binatang kala” (*kala head*), yang dikombinasikan dengan ”mahkota kebesaran” (*halo*)—biasa terdapat pada patung dan ukiran seni Jawa Timur di masa Hindu. Kecederungan ini berkait erat dan dipengaruhi oleh tradisi di masa lalu sebelum kedatangan Islam dan seringkali dikaitkan dengan unsur-unsur *kalamakara* pada candi.[131]

Lengan mimbar berbentuk melengkung dihubungkan dari bagian atas pilar, seperti juga bagian belakang, ke pilar bagian depan. Lengan mimbar dihias dengan motif dedaunan (seroja). Bagian penutup di sebelah kiri, tengah, dan bawah dihias dengan motif-motif tumbuhan dan dedaunan. Hiasan motif serupa juga terdapat di bagian penutup sebelah kiri dan kanan kaki mimbar yang dihubungkan dengan motif makara. Motif ini dapat dilihat, misalnya, pada mimbar Masjid Sendang Duwur yang dapat dibandingkan dengan mimbar Masjid Agung Cirebon dan Masjid Paramasana di Kraton Solo. Semua masjid tersebut memiliki hiasan serupa, yaitu bermotif tumbuhan dan dedaunan yang dirancang menjadi gulungan kertas. Khusus mimbar di Masjid Paramasana, dua hiasan bagian atas pilar dari dua lengkungan bermotif seperti *kalamakara*. Mimbar tersebut tidak hanya memberi kesan gaya seni Hindu klasik, tapi juga bentuk kreasi seniman untuk menunjukkan konsep surga dan bumi menurut tradisi agama Hindu.[132]

Dalam banyak kasus, bentuk dan dekorasi mimbar tertua di Indonesia tidak dibuat oleh orang Muslim asing, tapi masyarakat Indonesia sendiri yang sudah mengenal tradisi seni klasik Hindu-

131 Tjandrasasmita, *Islamic Antiquitie of Sendang Duwur*, 45; Ambary, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis Dan Historis Islam Indonesia*, 40.

132 Ambary, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis Dan Historis Islam Indonesia*, 41.

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, dan mungkin juga di negara-negera lain. Hal ini memperlihatkan bentuk dan gaya berbeda dengan mimbar di Indonesia. Umumnya Muslim asing di Indonesia hanya memperkenalkan terma-terma dan fungsi mimbar, sementara bentuk dan gayanya diserahkan kepada kaum Muslim Indonesia.[133]

Selain mimbar, bentuk warisan budaya bendawi bercorak Islam juga terwujud dalam seni hias *slimpetan*. Sebagai sebuah motif geometris yang saling bersilangan pada seni dekoratif, *slimpetan* terdapat di banyak bangunan bersejarah seperti Masjid Mantingan, Masjid Sang Cipta Rasa, Cirebon, juga Langgar Dalem di Kudus. *Slimpetan* merupakan bentuk perpaduan unsur-unsur seni dari budaya Jawa, Cina, dan Arab. Di dinding timur Masjid Agung Sang Cipta berwarna putih, *slimpetan* berbentuk ukiran yang menyerupai hiasan Majapahit. Muatan lokal pada *slimpetan* terlihat dari dominasi unsur lengkung dibanding kaku bersegi. Garis-garis lengkung *slimpetan* juga dikombinasikan dengan ragam lain, seperti flora (di Masjid Sang Cipta Rasa) dan mata tombak atau panah (di Langgar Dalem). Meskipun berukuran kecil, *slimpetan* di Langgar Dalem tidak sekedar hiasan biasa. Motif tersebut juga merupakan *candrasengkala* (kronogram) yang digunakan untuk memperingati berdirinya langgar atau surau tersebut.[134]

Pada masa kerajaan Mataram-Islam, banyak juga warisan budaya bendawi bercorak Islam yang menjadi pusaka, seperti keris,

---

133 Ambary, *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis Dan Historis Islam Indonesia*, 41.

134 Lia Rosmala Schiffer et al., "Arsitekur Multikultural pada Fasad Masjid Agung Sang Cipta Rasa Cirebon," *Arsitektura : Jurnal Ilmiah Arsitektur dan Lingkungan Binaan* 20, no. 2 (October 2022): 297–304, https://doi.org/10.20961/arst.v20i2.64108; Adieyatna Fajri, "Kolaborasi Masyarakat dan Akademisi dalam Produksi Pengetahuan Arkeologi di Masjid Sang Cipta Ras, Cirebon, Jawa Barat," *Bakti Budaya* 2, no. 1 (April 2019): 53–57, https://doi.org/10.22146/bb.45034; Sektiadi, "Kriya: Sebagai Keterampilan Dan Simbol Masa Islam," 217.

tombak, cincin, *kreta*, meriam, dan lainnya. Benda-benda tersebut masuk senjata tradisional dan didapatkan di berbagai daerah di Indonesia dengan nama-nama serta bentuk yang berbeda. Di Aceh terkenal dengan senjata yang disebut *reuncong*, di Bugis-Makasar dikenal *badik*, di kalangan masyarakat Jawa dikenal *kudhi,* atau *kujang* untuk masyarakat Sunda. Senjata-senjata tradisional tersebut berdasarkan tujuannya dikelompokkan ke dalam tiga jenis: (a) senjata untuk bertempur jarak dekat (gada, pentung, pedang, pisau, badik, tombak); (b) senjata untuk bertempur jarak jauh (bandil, tombak untuk dilempar, sumpit, busur dengan panahnya, senjata api); dan (c) senjata untuk membela diri. Senjata-senjata tersebut cukup menarik perhatian dengan teknik pembuatannya, penggunaan atau fungsinya, dan penamaannya menurut daerah-daerah. Senjata tersebut dalam perkembangannya digunakan dalam berbagai momen, termasuk dalam perang melawan pihak kolonial Belanda.[135]

Keberadaan senjata perang terekam dalam banyak sumber sejarah, salah satunya catatan Belanda dari tahun 1622 M, menceritakan penggunaan senjata perang oleh orang-orang Jawa:

> "...Senjata mereka terutama berupa tombak, keris, dan perisai... Mereka mahir menggunakan tombak panjang dari atas punggung kuda.... Mereka memakai semacam ikat pinggang yang di bagian depan mempunyai semacam pengait dari tembaga untuk tempat mengikatkan tali kekang, dengan demikian kedua tangan mereka bebas untuk mengayunkan tombak...Mereka berperang dengan sangat baik dari atas punggung kuda dari pada jika mereka berperang tanpa kuda...."[136]

---

135 Terkait senjata-senjata tradisional, lihat Amir Martosedono, *Mengenal Senjata Tradisional Kita* (Semarang: Dahara Prize Terpilih Berharga, 1987); Tjandrasasmita, "Kebudayaan Material," 297.

136 Novida Abbas, "Perisai Kejayaan Negeri: Pertahanan Dan Alat Perang," in *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia Jilid 5* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 2014), 381.

Sejak awal abad ke-16 M, Varthema yang mengunjungi Sumatra sekitar tahun 1503 M menceritakan tentang kondisi penduduk setempat yang, selain sangat ahli berenang, juga mahir mencetak senjata api. Barbosa, yang tinggal di Asia Tenggara antara tahun 1500 M–1517 M, juga menguraikan keahlian orang-orang Jawa dalam membuat sendiri berbagai jenis senjata, termasuk senapan panjang dan senjata api lainnya. Mereka pun dikenal piawai dalam penggunaan meriam. Sir Francis Drake, penjelajah Inggris yang mengunjungi Ternate pada tahun 1579 M, turut menyebut bahwa orang-orang Ternate memiliki banyak meriam besar dan berkualitas hebat. Di berbagai wilayah, pedang pendek, panah, kelewang, dan sumpitan lazim digunakan dalam peperangan, meskipun senjata tradisional yang paling banyak dipakai adalah tombak dan keris.[137]

Terkait tombak, senjata ini umum digunakan untuk berburu dan berperang. Tombak terdiri dari tongkat sebagai pegangan dan mata atau kepala tombak yang tajam. Tombak adalah salah satu senjata pertama yang dibuat manusia, menggambarkan kecerdasan dan kreativitas manusia dalam menciptakan alat yang serba guna. Sebagai senjata pertahanan, tombak mampu menghancurkan lawan dari kejauhan dengan presisi yang memukau. Selain sebagai senjata, tombak juga mengakar dalam konteks budaya, simbolisme, dan teknologi, memainkan peran penting dalam membentuk peradaban manusia.[138]

Sejalan dengan perkembangan zaman, mata tombak yang semula dibuat dari tulang atau batu yang dihaluskan, diganti oleh logam karena lebih kuat dan tahan lama. Tombak, di samping keris dan pedang pendek, menjadi senjata utama yang banyak digunakan oleh pasukan-pasukan pada masa kerajaan Islam di Indonesia. Dalam penggunaannya, tombak dapat digunakan, baik oleh pasukan berkuda (kavaleri) atau pasukan jalan kaki (infantri).

---

137 Abbas, "Perisai Kejayaan Negeri: Pertahanan Dan Alat Perang," 381.

138 M. Z. Arifin Anis et al., *Tombak Banjar: Jejak Sejarah Senjata Tradisional Di Kalimantan Bagian Selatan*, 1st ed. (Banjarmasin: Seksi Cagar Budaya dan Permuseuman, Disdikbud Kalsel, 2023), 1.

Tombak yang digunakan kavaleri dalam bahasa Inggris biasa disebut *lance*, sedangkan tombak panjang pasukan biasa disebut *pike*. Terdapat tombak yang bermata 1 (ekasula), 2 (dwisula), 3 (trisula), dan juga terdapat yang bermata 4 (catursula). Salah seorang penguasa Kerajaan Gowa, yaitu Tunipalangga (1546-1565 M), antara lain dikenal karena memendekkan gagang atau tangkai tombak Makassar yang panjang serta memperkecil ukuran perisai atau tameng untuk meningkatkan manuver prajurit-prajurit Gowa dalam peperangan.[139]

Di Pulau Jawa, tombak juga memiliki tempat istimewa dalam sejarah dan budaya. Kerajaan-kerajaan seperti Majapahit mengembangkan tombak menjadi senjata yang terintegrasi dalam strategi perangnya. Tombak-tombak ini memiliki desain yang terinspirasi dari bentuk tumbuhan atau binatang, mencerminkan kekayaan alam Nusantara. Selain sebagai senjata, tombak Jawa juga berperan penting dalam upacara-upacara adat, termasuk untuk tarian tradisional. Pengaruh asing juga memberikan kontribusi dalam evolusi tombak di Nusantara. Era perdagangan dan kolonialisme membawa masuk budaya dan teknologi baru yang memengaruhi desain tombak. Pengaruh Tiongkok, India, dan Arab terlihat dalam bentuk dan ornamen tombak, menciptakan sintesis unik antara unsur lokal dan asing.[140]

Di Kalimantan Selatan, tombak bukan hanya sebuah senjata, tetapi juga simbol dari kekuatan, keberanian, dan identitas budaya suku-suku yang mendiami daerah ini. Sejarah tombak di Kalimantan Selatan terjalin erat dengan kehidupan sehari-hari, adat istiadat, dan cara pandang masyarakat lokal. Tombak di Kalimantan Selatan memiliki ciri khas yang unik dalam desain dan fungsi. Suku-suku yang mendiami wilayah ini menggunakan tombak bukan hanya sebagai alat berburu dan pertahanan, tapi juga dalam ritual-ritual adat. Tombak di Kalimantan Selatan bahkan sering dihiasi dengan

139 Abbas, "Perisai Kejayaan Negeri: Pertahanan Dan Alat Perang," 382.

140 Anis et al., *Tombak Banjar: Jejak Sejarah Senjata Tradisional Di Kalimantan Bagian Selatan*, 2.

ukiran-ukiran rumit serta ornamen dari bahan-bahan alami. Tombak tidak hanya dipandang sebagai alat fisik, tetapi juga memiliki makna spiritual dan simbolik dalam kehidupan masyarakat. Misalnya, tombak Dayak *bersumpit* diyakini turut berperan dalam peristiwa tenggelamnya kapal perang Belanda, Stoomschip Onrust, pada 26 Desember 1859. Jenis tombak *bersumpit* ini memiliki lubang sumpit di dekat mata tombak, sedangkan lubang tiup terdapat di ujung gagangnya. Di bagian tengah terdapat lubang angin, dan pada ujung gagang tombak biasanya dililitkan rotan sebagai penguat sekaligus hiasan.[141]

Berkaitan dengan keris, senjata tajam ini berfungsi untuk menusuk atau menikam. Penggunaannya dengan cara digenggam atau dilemparkan. Ukurannya dapat lebih kecil atau lebih besar daripada pisau. Keris diperkirakan mucul pada masa akhir kerajaan Majapahit dan selanjutnya menjadi jenis senjata yang lazim digunakan sejak awal abad ke-16 M.[142] Beberapa akademisi menyebut, keris berasal dari pulau Jawa dan versi keris purba telah digunakan antara abad ke-9 M dan abad ke-14 M. Senjata ini terbagi tiga bagian, yaitu mata, hulu, dan sarung. Keris sering dikaitkan dengan kuasa mistik oleh orang Melayu pada zaman dahulu, antara lain, terdapat kepercayaan bahwa keris mempunyai semangat (spirit) tersendiri. Tidak hanya terdapat di Indonesia, keris juga ada di kawasan berpenduduk Melayu seperti Malaysia, Singapura, Thailand Selatan, Filipina Selatan (Mindanao), dan Brunei Darussalam.[143]

Tentang keris, Tomé Pires menulis, *"Setiap orang Jawa, kaya atau miskin, harus mempunyai keris di rumah, maupun sepucuk*

141 Anis et al., *Tombak Banjar: Jejak Sejarah Senjata Tradisional Di Kalimantan Bagian Selatan*, 13.

142 Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya Kajian Sejarah Terpadu, Bagian II: Jaringan Asia* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama bekerja sama dengan Forum Jakarta-Paris dan Ecole Francaise d' Extreme Orient, 1996), 194.

143 Warto, "Makna Desain Keris Dalam Budaya Jawa Warto," *Komunikasi: Jurnal Sejarah Dakwah Dan Komunikasi* 2, no. 1 (2008): 114, https://doi.org/10.24090/komunika.v2i1.814.

tombak dan sebuah perisai... Tidak ada laki-laki yang berumur antara dua belas dan delapan puluh tahun yang berani keluar rumah tanpa keris terselip di sabuk".[144] Pada awal abad ke-17 M, Scott yang singgah di Banten, membenarkan hal itu:

> "Their ordinarie weapon which they weare is called a crise. It is about two foote in length; the blade beeing waved and crooked too and fro, indenture like, and withall exceeding sharpe; most of them having the temper of their mettall poysoned, so that not one amongst five hundred that is wounded with them in the bodie escapeth with his life. The handles of these weapons are either of horne or wood, curiously carved in the likenesse of a divell, the which many of them do worship."[145]
>
> ("Senjata yang biasa mereka bawa disebut keris. Panjangnya sekitar dua kaki; bilahnya diayunkan dan dibengkokkan ke sana kemari, seperti lekukan, dan semuanya sangat tajam; kebanyakan dari mereka, karena logamnya beracun, sehingga tak satu pun dari lima ratus orang yang terluka di tubuhnya lolos dari kematian. Gagang senjata-senjata ini terbuat dari tanduk atau kayu, diukir secara unik menyerupai dewa, yang disembah oleh banyak dari mereka.")

Menurut Lombard (1990), berbeda dengan metalurgi-metalurgi lainnya yang sejak masa itu telah kehilangan segala makna keramat, pekerjaan besi dan lebih khusus pembuatan keris masih dikaitkan dengan kegaiban yang meliputi pekerjaan pandai besi dalam bentuk awalnya. Mata keris dianggap ajaib dan terkait dengan citra sosok pandai besi yang menciptakannya, yaitu sang empu yang telah berpuasa dan bertapa sebelum tangannya meraih martil. Keris, sebagai benda yang menakjubkan dari segi teknik, tetap dianggap sebagai pusaka keluarga. Keris merupakan simbol yang diturunkan

144 A. (ed.) Cortesao, *The Suma Oriental of Tome Pires: An Account of the East* (London: Hakluyt Society, 1944), 420–21.

145 Sir William Foster, ed., *The Voyage of Sir Henry Middleton to the Moluccas, 1604–1606* (London: Hakluyt Society, 1943), 171.

Gambar 8.7 Rencong.
Sumber: Koleksi
Balai Pelestarian
Kebudayaan Aceh

dari ayah kepada anak; di dalamnya terwujud kesaktian garis keturunan yang diwariskan kepada orang terpilih. Setidaknya, keris menjadi perwujudan rangkap dari sosok pemiliknya. Para sultan mempercayakan keris mereka kepada para wakilnya sebagai lambang kewibawaan yang didelegasikan kepada mereka.[146]

Adapun rencong, panjang mata pisaunya bervariasi, dari 10 cm sampai 50 cm. Mata pisau tersebut dapat berlengkung seperti keris, namun banyak juga yang memiliki mata rencong lurus, mirip mata pedang. Rencong biasanya disimpan di dalam sarung rencong yang terbuat dari bermacam bahan, seperti kayu, gading, tanduk, bahkan dapat juga dari logam perak atau emas. Biasanya rencong diselipkan di antara ikat pinggang di bagian depan atau perut. Sementara keris mempunyai ujung runcing dan tajam pada kedua sisinya.[147]

Pemakaian keris sangat umum di wilayah Nusantara bagian barat dan tengah. Bentuk keris sangat khas dan mudah dibedakan dari senjata tajam lainnya, yaitu memiliki bagian pangkal yang melebar dan tidak simetris, serta memiliki bilah yang berkelok-kelok. Banyak di antaranya memiliki pamor, yaitu serat-serat lapisan logam cerah pada bilah. Penggunaan keris tersebar pada masyarakat penghuni wilayah yang pernah mendapat pengaruh Majapahit, seperti Jawa, Madura, Nusa Tenggara, Sumatera, pesisir Kalimantan, dan sebagian Sulawesi. Keris di setiap daerah memiliki kekhasan sendiri-sendiri dalam penampilan, fungsi, teknik pembuatan, serta peristilahan. Selain memiliki fungsi praktis sebagai senjata, jenis senjata ini juga memiliki fungsi lain, misalnya sebagai simbol kekuasaan, seperti dipraktikkan para pemimpin

146 Buku asli Denys Lombard ini berjudul *Le Carrefour Javanais. Essai d'histoire Globale* [*The Javanese Crossroads: Towards a Global History*], Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990. Diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia pada tahun 1996 dengan judul *Nusa Jawa: Silang Budaya Kajian Sejarah Terpadu* oleh penerbit Gramedia, Jakarta. Terkait ulasan soal keris, lihat Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya Kajian Sejarah Terpadu, Bagian II: Jaringan Asia*, 195.

147 Abbas, "Perisai Kejayaan Negeri: Pertahanan Dan Alat Perang," 383.

Sumatera (khususnya Kesultanan Aceh), Kesultanan Yogyakarta, serta Kerajaan Jambi.[148]

Bagi masyarakat Bali yang tinggal di Lombok, keris memiliki makna simbolis sebagai simbol kekuatan dan perlindungan. Pandangan ini berhubungan dengan kepercayaan adanya kekuatan magis atau spiritual yang terkait dengan keris. Bagi masyarakat Bali di Lombok, keris dianggap memiliki kemampuan untuk melindungi pemiliknya dari energi negatif atau bahaya. Keris juga dianggap sebagai simbol kekuatan dan perlindungan. Selain itu masyarakat Bali yang tinggal di Lombok karena merantau, menganggap keris sebagai *sikepan* atau penjaga diri di perantauan. Keyakinan tersebut mengarah pada tradisi bahwa keris adalah sarana untuk mendapatkan kekuatan dan melindungi diri. Keris diyakini memiliki kekuatan magis yang dapat melindungi pemiliknya dari bahaya dan membawa keberuntungan.[149]

Senjata lainnya adalah pedang. Umumnya digunakan dalam peperangan, pedang merupakan senjata tajam berbilah panjang yang dapat memiliki satu atau dua sisi tajam. Pedang dapat dibedakan menjadi dua jenis: pedang suduk, yaitu pedang yang digunakan untuk menusuk, dengan ciri berbilah lurus, berujung runcing, serta bermata tajam di kedua sisinya; dan pedang sabet, yaitu pedang yang digunakan dengan cara menetak atau menyabet tubuh lawan, yang umumnya memiliki satu sisi tajam. Pedang suduk banyak digunakan oleh para prajurit Mataram bersama-sama dengan keris.[150]

Salah satu warisan budaya bendawi bercorak Islam yang juga penting dicatat adalah panji-panji dan bendera. Keduanya menjadi lambang keberanian yang mengandung makna magis. Sultan

148 I. Made Ardika Yasa, Ida Bagus Putu Arnyana, and I. Wayan Suastra, "Keris Sebagai Representatif Manusia Dalam Peradaban Masyarakat Bali Di Lombok," *Widya Sandhi* 14, no. 2 (November 2023): 94, https://doi.org/10.53977/ws.v14i2.1078.

149 Yasa, Arnyana, and Suastra, "Keris Sebagai Representatif Manusia Dalam Peradaban Masyarakat Bali Di Lombok," 95.

150 Abbas, "Perisai Kejayaan Negeri: Pertahanan Dan Alat Perang," 384.

Banten, misalnya, memiliki sejumlah bendera suci yang diperoleh dari Mekah dan kemudian diberikannya kepada Trunajaya. Prajurit-prajurit Makassar di bawah pimpinan Karaeng Galesong juga membawa banyak bendera dalam peperangan, salah satunya berwarna hijau dan berukuran sangat besar. Apabila mereka diserang, pasukan Makassar di barisan terdepan akan mengibarkan bendera merah bergambar naga. Jika bendera merah tersebut digulung, itu menandakan bahwa seorang perwira penting telah gugur. Prajurit-prajurit Mataram pada tahun 1678 M mungkin memiliki sedikit senjata api, tetapi mereka memiliki sangat banyak bendera dan panji-panji. Ketika pasukan Sultan Agung mengepung Batavia, mereka menggali parit-parit pertahanan di dekat gerbang kota, dan pada garis pertahanan itu tampak banyak sekali bendera serta panji-panji berwarna-warni. Di Keraton Yogyakarta terdapat bendera atau panji yang dijadikan simbol kerajaan, dinamakan Kanjeng Kyai Tunggul Wulung, yang dikatakan berasal dari kain kiswah Ka'bah di Mekah. Panji ini berwarna biru kehitaman. Pada bagian tengahnya terdapat hiasan berwarna emas, dengan kaligrafi berisi Surat al-Kautsar, *Asmā' al-Ḥusnā*, dan syahadat. Berbagai peralatan perang tersebut menjadi modal penting, khususnya bagi para prajurit Muslim, dalam ikhtiar menegakkan kejayaan kerajaan-kerajaan Islam di Indonesia.[151]

Warisan budaya bendawi lain yang juga penting dicatat adalah pakaian. Terkait pakaian, Tome Pires pernah mengurai proses impor kain atau jenis cita, pakaian dari Cambay, Keling ke Bandar Sunda Kalapa.[152] Di pasar Karanghantu Banten, di antara barang-barang yang dijual dari Cina ialah bermacam-macam sutra, laken, beludru, satin, dan lainnya. Setelah masuk Islam, kaum wanita memakai kain yang ditarik ke atas dan dililitkan dengan keras untuk menutupi bagian dada mereka.[153] Hal ini memperlihatkan

151 Abbas, "Perisai Kejayaan Negeri: Pertahanan Dan Alat Perang," 388–89.

152 Cortesao, *The Suma Oriental of Tome Pires: An Account of the East*, 169.

153 Tjandrasasmita, "Kebudayaan Material," 298.

perkembangan pakaian dan tata cara berbusana sangat dipengaruhi oleh perkembangan Islam di Nusantara. Selain untuk menutup aurat pada saat melaksanakan salat dan ihram ketika beribadah haji, pakaian bagi masyarakat Muslim juga difungsikan sebagai pelindung diri dari cuaca.

Khususnya di kota-kota dagang yang kosmopolit, cara baru berbusana tumbuh seiring meningkatnya tarap keadaban (*civility*) masyarakat yang menetap di wilayah kerajaan-kerajaan Islam. Kehadiran para pedagang Arab, Persia, dan India, di samping orang-orang Eropa, ikut berkontribusi pada tumbuhnya model baru berbusana di kalangan Muslim Nusantara. Setelah Islam hadir, masyarakat mengubah cara berpakaian, dari yang awalnya terbuka pada badan bagian atas, kemudian ditutup. Kain panjang yang dililitkan ke tubuh sedikit ditarik ke atas untuk menutup bagian dada. Selain itu, khususnya di Jawa, ada tambahan kain yang disebut *kemben*. Kain tersebut dililitkan sampai ke bagian dada agar badan bagian atas tertutup.[154]

Di wilayah Bima, Nusa Tenggara Barat, masyarakat menggunakan pakaian adat *Rimpu*. Pakaian ini dikenakan seiring masuknya ajaran Islam di Bima yang ditandai dengan perubahan kerajaan menjadi kesultanan Islam. Sejak sekitar abad ke-17 M, muncul peraturan bagi perempuan untuk menutup aurat dengan menggunakan sarung *tembe nggoli* yang ditenun dengan sebutan *Rimpu*. Selain sebagai identitas keagamaan, *Rimpu* juga berfungsi sebagai pelindung kaum perempuan dalam berinteraksi dengan lawan jenis pada masa kolonial, serta pelindung terhadap lingkungan yang buruk. *Rimpu* menjadi bentuk kombinasi budaya lokal dan ciri khas budaya Bima dalam bentuk pakaian.[155]

---

154 Fahmi Prihantoro, "Islam Dan Tradisi Berbusana," in *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia Jilid 5* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 2014), 138–40.

155 Irfan Hidayat and dkk, "Sejarah Dan Nilai Filosofi Pakaian Adat Rimpu Masyarakat Bima Nusa Tenggara Barat," *JISHUM (Jurnal Ilmu Sosial Dan Humaniora)* 3, no. 2 (2024): 225.

Salah satu pakaian yang juga merupakan hasil proses akulturasi ajaran Islam dengan tata cara berbusana Nusantara adalah kebaya. Diperkenalkan melalui bangsa Portugis ketika mereka mendarat di Asia Tenggara pada awal abad ke-16 M, kebaya adalah jenis pakaian (atasan atau *blouse*) pertama yang dipakai wanita Nusantara pada kurun waktu abad ke-16 M. Pada masa itu, kebaya hanya dipakai kalangan bangsawan di istana kerajaan, khususnya Cirebon, Maratam, dan selanjutnya Yogyakarta dan Surakarta. Pakaian kebaya merupakan simbol dari strata sosial yang tinggi. Sementara itu, kebanyakan masyarakat Jawa masih mengenakan kain panjang sebagai penutup pinggang ke bawah dengan bagian dada yang terbuka. Proses berikutnya mereka mulai mengenakan kain panjang yang lebih dinaikkan untuk menutupi dada, ketiak, dan punggung, yang disebut *pinjung*. Kebaya mulai masif digunakan masyarakat sebagai busana perempuan seiring menguatnya agama Islam pada abad ke-16 M dan ke-17 M. Saat itu, kebaya mulai dikenakan tidak hanya kaum bangsawan di kerajaan-kerajaan di Jawa, tapi juga kalangan bangsawan di kerajaan-kerajaan lain di luar Jawa.[156]

Tentu masih banyak peninggalan berupa benda-benda budaya yang berkaitan dengan masa tertentu atau dengan suatu kerajaan, baik berupa barang lokal maupun impor, seperti mahkota, perhiasan, stempel, mata uang, kitab sastra, peralatan dapur, dan peralatan pertukangan. Pada masa-masa awal perkembangan Islam di Nusantara, benda-benda material tersebut tersebar di seluruh pelosok tanah air, tidak hanya terbatas pada jenis bangunan, tetapi juga pada bentuk taman, seperti Taman Sari Tasik Ardi dan Sunyaragi di Kesultanan Yogyakarta dan Surakarta. Benda-benda material tersebut senantiasa mengalami transformasi—baik berupa penambahan, penyusutan, maupun perpindahan tempat—yang menunjukkan dinamika perkembangan masyarakat Muslim Indonesia.

156 Prihantoro, "Islam Dan Tradisi Berbusana," 245.

E. PENUTUP

Interaksi sosial-budaya masyarakat Indonesia yang berlangsung selama berabad-abad telah menghasilkan beragam bentuk peninggalan kebudayaan Islam, yang terwujud melalui sofistikasi seni arsitektur, seni lukis, seni dekorasi, dan seni tulis tingkat tinggi. Masyarakat Muslim Indonesia memiliki warisan budaya bendawi bercorak Islam yang digunakan untuk berbagai keperluan kehidupan sehari-hari, seperti ibadah keagamaan, pertahanan perang, serta kebutuhan sosial-ekonomi. Sebagai ekspresi material dari suatu sistem budaya yang berlandaskan ajaran Islam, benda-benda material (kebudayaan material) tersebut dimaknai, diinterpretasikan, dan dihayati sebagai bagian penting dari kehidupan masyarakat Muslim di Indonesia.

Potret sebaran makam-makam beserta nisannya yang mengadopsi anasir-anasir asing, arsitektur bangunan keraton atau istana yang menampilkan pengaruh Hindu–Buddha, serta menara masjid yang berdiri di atas bangunan bercorak candi, merupakan bukti kemampuan masyarakat Muslim dalam melakukan seleksi dan adaptasi secara alamiah. Hal ini sekaligus menunjukkan daya kreativitas dan tingkat intelektual masyarakat Muslim Indonesia yang telah berlangsung selama berabad-abad, serta turut memberi warna bagi peradaban Islam secara umum. Kehadiran benda-benda material—seperti keraton atau istana, bangunan ibadah, makam, dan berbagai artefak lainnya—menjadi bentuk artikulasi pergumulan masyarakat Muslim dalam membangun peradaban mereka di bumi Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

Abbas, Novida. "Perisai Kejayaan Negeri: Pertahanan Dan Alat Perang." In *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia Jilid 5*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 2014.

Abdullah, Taufik, and Endjat Djaenuderadjat, eds. *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia: jilid 1: Akar historis dan awal pembentukan*. Cetakan kedua. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2015.

Aboebakar, H. *Sejarah Masjid Dan Amal Ibadat Di Dalamnya*. Djakarta, Banjarmasin: Toko Buku Fa.Adil & Co, 1953.

Akhmad Nizam dan Pertama Nur Sholikhan. *Reinterpretasi Ornamen Singa Pada Masa Islam Peralihan*. Laporan Penelitian ISI Yogyakarta, 2022.

Al-Faruqi, Ismail. *Islam Dan Kebudayaan*. Bandung: Mizan, 1989.

Ambary, Hasan M., Armeini, Hasan Djafar, and Inayati Rahayu. *Laporan Survei Kudus: Berita Penelitian Arkeologi No.14*. Jakarta: Pusat Penelitian Purbakala dan Peninggalan Nasional, 1978.

Ambary, Hasan Muarif. *Makam-Makam Kesultanan Dan Para Wali Penyebar Islam Di Pulau Jawa: Aspek-Aspek Arkeologi*. Jakarta: Puslitarkenas, 1991.

———. *Menemukan Peradaban Jejak Arkeologis Dan Historis Islam Indonesia*. 1st ed. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998.

Anis, M. Z. Arifin, Herry Porda, Mansyur, and Daud Yahya. *Tombak Banjar: Jejak Sejarah Senjata Tradisional Di Kalimantan Bagian Selatan*. 1st ed. Banjarmasin: Seksi Cagar Budaya dan Permuseuman, Disdikbud Kalsel, 2023.

Anthony Reid. *The Making of an Islamic Political Discourse in Southeast Asia*. Monash Papers on Southeast Asia, 1995.

Ashadi, Sudino Antariksa, and Purnama Salura. "Makna Sinkretisme Bentuk Pada Arsitektur Mesjid-Mesjid Walisanga: Studi Kasus Mesjid Sunan Ampel, Agung Demak, Agung Sang." *Journal of Applied Environmental and Biological Sciences* 5, no. 11 (2015): 26–30.

Assilmi, Ghilman, and James Farlow Mendrofa. “Ancient Tombs and Mosques in Java: Collective Memory and Cosmology.” *International Review of Humanities Studies* 3, no. 2 (2018): 336–48. https://doi.org/10.7454/irhs.v3i2.75.

Awaliyah, Dian Nafiatul. “The Symbols of Inculturation and Interfaith in The Demak’s Great Mosque.” *Sunan Kalijaga: International Journal of Islamic Civilization* 7, no. 1 (September 2024): 127–52. https://doi.org/10.14421/skijic.v7i1.2791.

Awwalun, Dimas Permadi, Exlima Ramadani, and Ivan Agusta Farizkha. “Bentuk Dan Bahan Nisan Berinskripsi Di Jawa Dan Sumatera Pada Abad Ke-16 M.” *Local History & Heritage* 4, no. 2 (2025): 151–59. https://doi.org/10.57251/lhh.v4i2.1550.

Basri, Hasan. *Sekitar Komplek Makam Sunan Gunung Jati Dan Sekilas Riwayatnya*. Cirebon: Zulfana Cirebon, 1989.

Cortesao, A. (ed.). *The Suma Oriental of Tome Pires: An Account of the East*. London: Hakluyt Society, 1944.

Cortesão, Armando, ed. *The Suma Oriental of Tomé Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512-1515; and, the Book of Francisco Rodrigues, Rutter of a Voyage in the Red Sea, Nautical Rules, Almanack and Maps, Written and Drawn in the East Before 1515*. London: The Hakluyt Society, 1944.

Cowan, H. K. J. “A Persian Inscription in North Sumatra.” *Tijdschrift Voor Indische Taal-, Land- En Volkenkunde* 80, no. 1 (1940): 15–21.

———. “Een Interessant Getuigenis Betreffende de Vroegste Islam in Noord-Sumatra. (Met 1 Plaat).” *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 117, no. 4 (1961): 410–16. https://doi.org/10.1163/22134379-90002170.

Daliman, A. *Makna Sengkalan Sebagai Dinamika Kesadaran Historis: Kajian Filosofis Historis Keraton Yogyakarta*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2012.

Damais, Louis-Charles. “Etudes Javanaises: I. Les Tombes Musulmanes Datées de Trålåyå.” *Bulletin de l’Ecole Française d’Extrême-Orient* 48, no. 2 (1957): 353–416. https://doi.org/10.3406/befeo.1957.1436.

Daneshgar, Majid, Gregorius Dwi Kuswanta, Masykur Syafruddin, and R. Michael Feener. “A 15th-Century Persian Inscription from Bireuen, Aceh: An Early ‘Flash’ of Sufism before Fan□ūrī in Southeast Asia.” In *Malay-Indonesian Islamic Studies*, edited by Majid Daneshgar and Ervan Nurtawab, 86–105. BRILL, 2022. https://doi.org/10.1163/9789004529397_005.

Didin Sirojuddin. *Potret Dan Potensi Pengembangan Seni Kaligrafi Islam Di Indonesia*. Jakarta: LPTQ Nasional: Dalam 25 Tahun Musabaqah Tilawatil Qur'an dan 17 Tahun Lembaga Pengembangan Tilawatil Qur'an, 1994.

Dumarçay, Jacques. *Histoire de l'architecture de Java*. Mémoires archéologiques 19. Paris, 1993.

Evans, Jonathan, Kelsey Jo Starr, Manolo Corichi, and William Miner. *Buddhism, Islam and Religious Pluralism in South and Southeast Asia: In Thailand, Cambodia and Sri Lanka, Buddhists See Strong Links between Their Religion and Country, as Do Muslims in Malaysia and Indonesia*. Buddhism, Islam and Religious Pluralism in South and Southeast Asia. Pew Research Center, 2023. https://www.jstor.org/stable/resrep62915.7.

Fadha'ili, Habibullah. *Atlas Al-Khaht Wa al-Khuthuth*. Damaskus: Dār ath-Thalās, 1933.

Fajri, Adieyatna. "Kolaborasi Masyarakat dan Akademisi dalam Produksi Pengetahuan Arkeologi di Masjid Sang Cipta Ras, Cirebon, Jawa Barat." *Bakti Budaya* 2, no. 1 (April 2019): 53. https://doi.org/10.22146/bb.45034.

Foster, Sir William, ed. *The Voyage of Sir Henry Middleton to the Moluccas, 1604–1606*. London: Hakluyt Society, 1943.

Gazalba, Sidi. *Mesjid Pusat Ibadah Dan Kebudayaan Islam*. Jakarta: Pustaka Antara, 1983.

Graaf, H. J. de. "The Origin of the Javanese Mosque." *Journal of Southeast Asian History* 4, no. 1 (March 1963): 1–5. https://doi.org/10.1017/S0217781100000727.

Graaf, H. J. de, and Th G. Th Pigeaud. *Chinese Muslims in Java in the 15th and 16th Centuries: The Malay Annals of Semarang and Cerbon*. Vol. 12. Monash Papers on Southeast Asia. Clayton, Vic., Australia, 1984.

Guillot, Claude. *Banten; Sejarah Dan Peradaban Abad X-XVII*. 1st ed. Translated by Hendra and dkk Setiawan. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia bekerja sama dengan the École Francaise d'Extreme-Orient, Forum Jakarta-Paris, dan Pusat Penelitian dan Pengembangan Arkeologi Nasional, 2008.

Haris, Tawalinuddin. "Epigrafi Islam: Telusuran Sejak Orde Baru Hingga Kini." *Jurnal Lektur Keagamaan* 12, no. 1 (2014): 1–32.

Hasan Muarif Ambary. *Kaligrafi Dan Adaptasinya Dengan Seni Budaya Jawa*. Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta: Seminar Kharisma Warisan Budaya Islam di Indonesia, 1995.

Hasanuddin. "Kebudayaan Megalitik Di Sulawesi Selatan Dan Hubungannya Dengan Asia Tenggara." Disertasi, Universiti Sains Malaysia, 2015.

Hee Sook Lee-Niinioja. *The Continuity of Pre-Islamic Motifs in Javanese Mosque Ornamentation, Indonesia*. Archaeopress Publishing Ltd, 2022. https://doi.org/10.2307/j.ctv2b07tsb.

Hidayat, Irfan and dkk. "Sejarah Dan Nilai Filosofi Pakaian Adat Rimpu Masyarakat Bima Nusa Tenggara Barat." *JISHUM (Jurnal Ilmu Sosial Dan Humaniora)* 3, no. 2 (2024): 225.

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam, Conciensce and History in a World Civilization, Volume 1: The Classical Age of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Howard, Michael. *War in European History*. 1st ed. Oxford: Oxford University Press, 1976.

Ichsan and dkk. "Bentuk Dan Makna Makam Nahrasyiah Sultanah X Kerajaan Samudera Pasai." *Jurnal Desain Komunikasi Kreatif* 5, no. 2 (2023): 128–40. https://doi.org/10.35134/judikatif.v4i2.1.

Isnaeni, Hendrajaya. "The Javanese Mosque: A Regional Interpretation of Form and Mystical Concepts." Disertasi, University of Melbourne, 1996.

Jalil, Laila Abdul. *Arsitektur Masjid Kuno Di Aceh: Kajian Terhadap Masjid-Masjid Kuno Di Pesisir Aceh*. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2012.

Kalidos, Raju. "The Hindu Temple as a Symbol of 'Pancakrtya.'" *Proceedings of the Indian History Congress* 45 (1984): 205–11.

Kementerian Kebudayaan Republik Indonesia. *Katalog Deskriptif Abklats Nisan-Nisan Kuno Islam Aceh*. Volume 1. Jakarta: Kementerian Kebudayaan Republik Indonesia, 2024.

Langen, K. H. F. Van. *Susunan Pemerintahan Aceh Semasa Kasultanan*. Banda Aceh: Pusat Dokumentasi Informasi Aceh, 2002.

Lombard, Denys. *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*. Jakarta: Balai Pustaka, 1991.

———. *Kerajaan Aceh Zaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*. Translated by Winarsih Arifin. Jakarta: KPG, Forum Jakarta-Paris, & EFEO, 2006.

———. *Nusa Jawa: Silang Budaya Kajian Sejarah Terpadu, Bagian II: Jaringan Asia*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama bekerja sama dengan Forum Jakarta-Paris dan Ecole Francaise d' Extreme Orient, 1996.

Manguin, Pierre-Yves. "Demografi Dan Tata Perkotaan Di Aceh Pada Abad 16: Data Baru Menurut Sebuah Buku Pedoman Portugis Tahun 1584." In *Panggung Sejarah*, edited by Henri Chambert-Loir & Hasan Muarif Ambary. Jakarta: EFEO-Puslit Arkenas-YOI, 1999.

Mansyur, and Rusdi Effendi. “Tipologi Dan Ragam Hias Makam Sultan Banjar Di Kawasan Lahan Basah Kesultanan Banjar Tahun 1526-1860.” *Yupa: Historical Studies Journal* 7, no. 1 (2023): 17–27. https://doi.org/10.30872/yupa.v7i1.1072.

Marsden, William. *The History of Sumatra, Containing an Account of the Government, Laws, Customs, and Manners of the Native Inhabitants, with a Description of the Natural Productions, and a Relation of the Ancient Political State of That Island M c 170*. London: J. M’Creery & Black-Horse-Court, 1811.

Martosedono, Amir. *Mengenal Senjata Tradisional Kita*. Semarang: Dahara Prize Terpilih Berharga, 1987.

Moquette, Jean Pierre. *De Eerste Vorsten van Samoedra-Pasé (Noord-Sumatra)*. Albrecht: Nijhoff, 1914.

Mukhoyyaroh, Didin Saepudin, and M. Ikhsan Tanggok. “Chinese Culture in the Cirebon Sultanate: Symbolic and Philosophical Meanings.” *Insaniyat: Journal of Islam and Humanities* 6, no. 1 (2021): 15–28. https://doi.org/10.15408/insaniyat.v6i1.21500.

Muljana, Slamet. *A Story of Majapahit*. Singapore: Singapore University Press, 1976.

Musadad. “Makam Dan Tradisi Muslim.” In *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia Jilid 5*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 2014.

Mustopo, Moehammad Habib. *Kebudayaan Islam Di Jawa Timur Kajian Beberapa Unsur Budaya Masa Peralihan*. Yogyakarta: Jendela Grafika, 2001.

Nasruddin dan Hermansyah. *Misteri Kuburan Panjang Di Aceh: Studi Kasus Di Kota Subulussalam, Aceh Utara Dan Kota Banda Aceh*. Banda Aceh, 2020.

Njoto, Hélène. *On the Origins of the Javanese Mosque*. 2015.

Pedersen, J., R. Hillenbrand, J. Burton-Page, P. A. Andrews, G. F. Pijper, A. H. Christie, A. D. W. Forbes, G. S. P. Freeman-Greenville, and A. Samb. “Masd□j□id.” In *Encyclopaedia of Islam New Edition Online (EI-2 English)*. Leiden: Brill, 1999. https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0694.

Permana, R. Cecep Eka. “KAJIAN ARKEOLOGI MENGENAI KERATON SUROSOWAN BANTEN LAMA, BANTEN.” *Makara Human Behavior Studies in Asia* 8, no. 3 (December 2004): 112. https://doi.org/10.7454/mssh.v8i3.101.

Perret, Daniel. “Some Reflections on Ancient Islamic Tombstones Known as Batu Aceh in The Malay World.” *Indonesia and the Malay World* 35, no. 103 (2007): 313–40. https://doi.org/10.1080/13639810701677092.

Pijper, G. F. *Beberapa Studi Tentang Sejarah Islam Di Indonesia 1900–1950*. Jakarta: UI Press, 1984.

———. "'Minaret in Java." In *India Antiqua: A Volume of Oriental Studies Presented by His Friends and Pupils to Jean Philippe Vogel, C.I.E., on the Occasion of the Fiftieth Anniversary of His Doctorate*, First, 275. Leiden: E. J. Brill, 1947.

Pinem, Masmedia. "Inskripsi Islam Pada Makam-Makam Kuno Barus." *Jurnal Lektur Keagamaan* 16, no. 1 (2018): 101–26. https://doi.org/10.31291/jlk.v16i1.484.

Prihantoro, Fahmi. "Islam Dan Tradisi Berbusana." In *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia Jilid 5*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 2014.

———. "Masjid: Ekspresi Arsitektur Religi." In *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia: Khasanah Budaya Bendawi, Jilid 5*, edited by Inajati Adrisijanti & Taufik Abdullah. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya, Direktorat Jenderal Kebudayaan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2015.

Putri, Silma Aisya, Nursofi Ummama, M. Nazar Simamora, and Riri Lovita. "Menelusuri Makam Papan Tinggi Sebagai Tanda Peninggalan Penyebaran Islam Di Barus." *TSAQIFA NUSANTARA: Jurnal Pembelajaran Dan Isu-Isu Sosial* 4, no. 1 (April 2025): 63–85. https://doi.org/10.24014/tsaqifa.v4i1.36480.

Rahman, Abdur and Wildayati. "Tipologi Makam Dan Ornamen Nisan Pada Kompleks Makam Sunan Ampel Surabaya." *Suluk: Jurnal Bahasa, Sastra, Dan Budaya* 1, no. 2 (2019): 105–12.

Ramadhan, Angga Fajar, Djuli Djatiprambudi, and I. Nyoman Lodra. "Kajian Ikonografi Dan Ikonologi: Ragam Hias Pada Bangunan Bale Rante Di Kompleks Makam Sunan Drajat." *Jurnal Artefak* 8, no. 1 (2021): 70. https://doi.org/10.25157/ja.v8i1.4725.

Reid, Anthony. *Menuju Sejarah Sumatra: Antara Indonesia Dan Dunia*. Jakarta: YOI, 2005.

———. *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680. Volume One: The Lands below the Winds*. New Haven and London: Yale University Press, 1988. https://doi.org/10.12987/9780300159455.

———. *Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680: Volume Two, Expansion and Crisis*. Two. New Haven and London: Yale University Press, 1993.

Ricklefs, M. C. *Mystic Synthesis in Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*. Norwalk, CT: EastBridge, 2006.

Roem, Mohamad, Kustiniyati Mochtar, and S. Maimoen. *Tahta Untuk Rakyat: Celah-Celah Kehidupan Sultan Hamengkubuwono IX*. Jakarta: Gramedia, 1982.

Ruhilla, Nuril Maulidya, Bayu Gilang Ramadhan, Muhammad Arif Alallah, and Surasak Jamnongsarn. "Sejarah Arsitektur Islam Terhadap Arsitektur Hindu Pada Bangunan Masjid Menara Kudus." *Mozaik : Journal of Art and Architecture* 1, no. 2 (2023): 75–88. https://doi.org/10.55210/svzz3006.

Said, Mohammad. *Aceh Sepanjang Abad, Jilid 1*. Medan: Harian Waspada, 1981.

Salura, Purnama. "Syncretism in Architectural Forms of Demak Grand Mosque." *Journal of Applied Environmental and Biological Sciences* 5, no. 11 (2015): 26–30.

Saryulis, Husaini Ibrahim, and Saidin Mokhtar. "Kajian Epigrafi Pada Batu Nisan Islam Di Situs Lamreh Dan Kaitannya Dengan Kerajaan Lamuri." *Trench: Journal of Archaeology* 1, no. 1 (2025): 57–63.

Schiffer, Lia Rosmala, Atiek Suprapti Budiarto, R. Siti Rukayah, and Yudi Nugraha Bahar. "Arsitekur Multikultural pada Fasad Masjid Agung Sang Cipta Rasa Cirebon." *Arsitektura : Jurnal Ilmiah Arsitektur dan Lingkungan Binaan* 20, no. 2 (October 2022): 297–304. https://doi.org/10.20961/arst.v20i2.64108.

"Sejarah Masjid Besar Kauman Semarang Dan Masjid Agung Jawa Tengah | Perpustakaan Jakarta Islamic Centre." Accessed November 28, 2025. https://perpustakaan-jic.id/allnewjic/index.php?p=show_detail&id=3175396&keywords=.

Sektiadi. "Keraton Dan Taman, Serpihan Surga Di Bumi." In *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia Jilid 5*, 89. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 2014.

———. "Kriya: Sebagai Keterampilan Dan Simbol Masa Islam." In *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia Jilid 5*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 2014.

Setiawan, Agus. *Ornamen Masjid Mantingan Di Jepara Jawa Tengah*. Tesis, Institut Seni Indonesia (ISI) Surakarta, 2009.

Siahaan, Mira Suswati, Sakti Ritonga, and Muslih Faturrahman. "Makam Kuno Di Kota Rentang: Sejarah Periode Abad Ke-16 M Dan Variasi Unik Batu Nisan." *Local History & Heritage* 4, no. 1 (2024): 51–52. https://doi.org/10.57251/lhh.v4i1.

Sidiq, Achmad. "Masjid Besar Kauman Semarang : Sebuah Kajian Gaya Arsitektur dan Ornamen." *Analisa* 18, no. 1 (June 2011): 39. https://doi.org/10.18784/analisa.v18i1.123.

Sidomulyo, Hadi. “Gravestones and Candi Stones. Reflections on the Grave Complex of Troloyo.” *Bulletin de l’Ecole Française d’Extrême-Orient* 99, no. 1 (2012): 95–152. https://doi.org/10.3406/befeo.2012.6153.

Sirojuddin, A. R. “Peta Perkembangan Kaligrafi Islam Di Indonesia.” *Buletin Al-Turas* 20, no. 1 (2014): 219–32.

Soetoprawiro, Prof Koerniatmanto. *Kahyangan Ida Sang Hyang Widhi Wasa: Petunjuk Arah Tirthayatra Pura Dan Bangunan Suci Hindu Di Pulau Bali*. In *UHN Sugriwa Press*. UHN Sugriwa Press, 2020. http://press.uhnsugriwa.ac.id/index.php/uhnpress/catalog/book/54.

Sofiana, Anas. “Ratu Kalinyamat Penguasa Wanita Jepara Tahun 1549-1579.” *Avatara: Jurnal Pendidikan Sejarah* 5, no. 3 (2017): 1069–80.

Supatmo. “Multicultural Value of Traditional Ornaments at the Great Mosque of Demak.” *The International Journal of Arts, Culture & Heritage (iJACH)* 7 (2022): 35–49.

Suprayitno. “Islamisasi Di Sumatera Utara: Studi Tentang Batu Nisan Di Kota Rantang Dan Barus.” *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 36, no. 1 (2012): 163. https://doi.org/10.30821/miqot.v36i1.113.

Suriadi, Ahmad. “Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari Dalam Dinamika Politik Kerajaan Banjar Abad XIX.” Banjarmasin, 2014. https://idr.uin-antasari.ac.id/6573/.

Susatyo, and Bambang Damarsasi. *Struktur Bangunan Kraton Yogyakarta*. Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1979.

Tjandrasasmita, Uka. *Arkeologi Islam Nusantara*. Jakarta: KPG, 2009.

———. “Dampak Perpecahan Politik Di Kerajaan Cirebon Kepada Penempatan Kubur Raja-Raja Di Kompleks Makan Sunan Gunung Jati Gunung Sembung.” Esia (1999): 285-300., 1999. https://malaycivilization.com.my/omeka/items/show/215024.

———. *Islamic Antiquitie of Sendang Duwur*. Jakarta: Archaeological Foundation, 1975.

———. “Kebudayaan Material.” In *Indonesia Dalam Arus Sejarah: Kedatangan Dan Peradaban Islam*, 1st ed., edited by Azyumardi Azra and Jajat Burhanudin, III. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2011.

———. *Penelitian Arkeologi Islam Di Indonesia Dari Masa Ke Masa*. 1st ed. Kudus: Menara Kudus, 2000.

———. *Pertumbuhan Dan Perkembangan Kota-Kota Muslim Di Indonesia Dari Abad XIII Sampai XVIII Masehi*. 1st ed. Kudus: Menara Kudus, 2000.

Universitas Indonesia Library. “Tradisi Dan Kebangkitan Islam Di Asia Tenggara.” LP3ES, 1988. https://lib.ui.ac.id.

Wahby, Ahmed E. I. “The Architecture of the Early Mosques and Shrines of Java: Influences of the Arab Merchants in the 15th and 16th Centuries?” PhD Thesis, Otto-Friedrich-University Bamberg, 2008.

Wardani, Laksmi Kusuma. “Makna Bangunan Keraton Yogyakarta.” In *Kriya: Kesinambungan Dan Perubahan*, edited by Purwito & Indro Baskoro Miko Putro. Yogyakarta: Lembaga Pengkajian dan Penerbitan Seni Kriya, 2009.

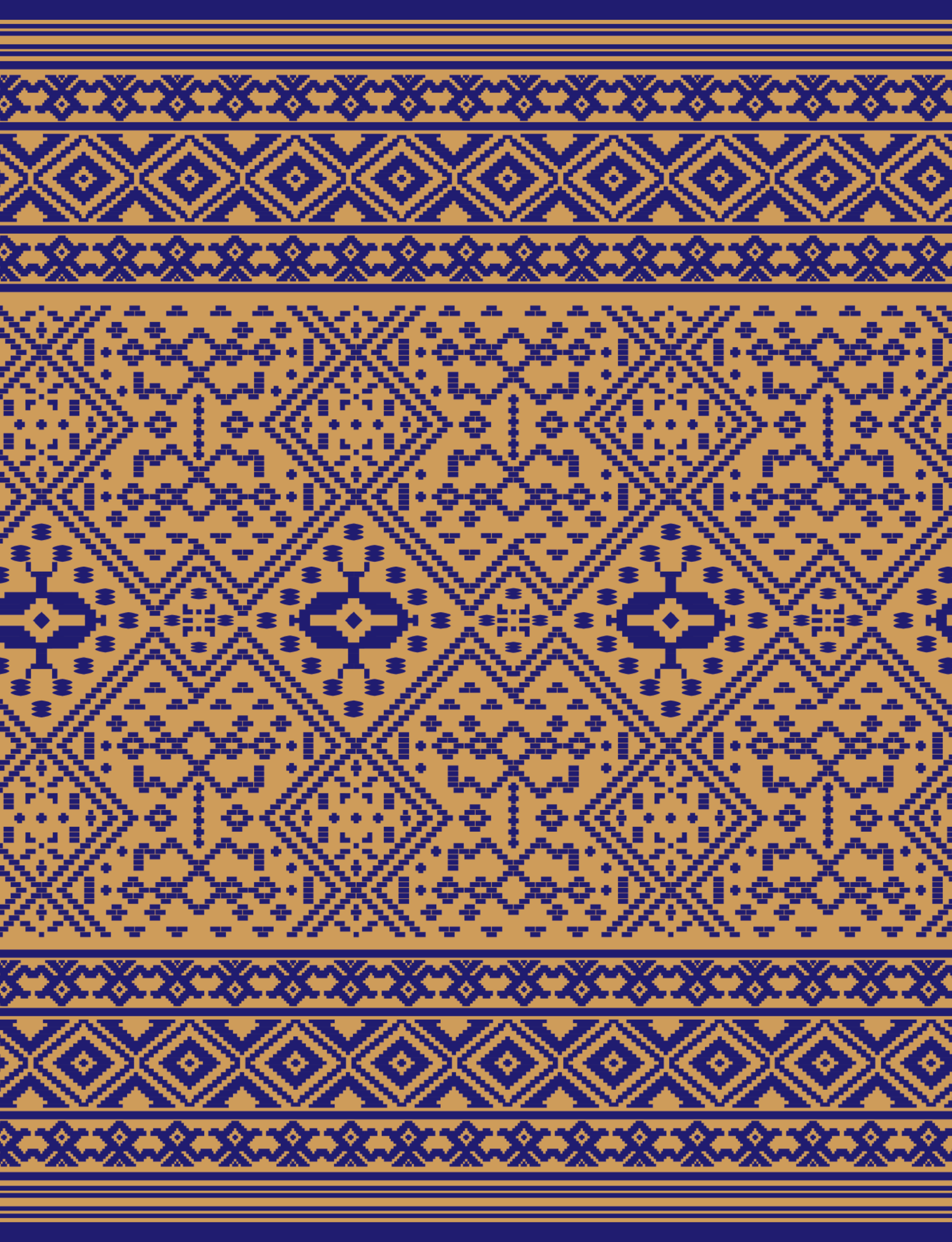
Warto. “Makna Desain Keris Dalam Budaya Jawa Warto.” *Komunikasi: Jurnal Sejarah Dakwah Dan Komunikasi* 2, no. 1 (2008): 114. https://doi.org/10.24090/komunika.v2i1.814.

Wiandik, and Aminuddin Kasdi. “Aspek-Aspek Akulturasi Pada Kepurbakalaan Sendang Duwur Di Paciran, Lamongan.” *AVATARA, e-Journal Pendidikan Sejarah* 3, no. 2 (2014): 75–89.

Woodward, Mark. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Tucson: University of Arizona Press, 1989.

Yasa, I. Made Ardika, Ida Bagus Putu Arnyana, and I. Wayan Suastra. “Keris Sebagai Representatif Manusia Dalam Peradaban Masyarakat Bali Di Lombok.” *Widya Sandhi* 14, no. 2 (November 2023): 88–107. https://doi.org/10.53977/ws.v14i2.1078.

Yudodiprojo. *Berdirinya Dan Artinya Karaton Ngayogyakarta Hadiningrat*. Yogyakarta: Balai Kajian Jarahnitra, 1997.



BAB IX

TEKS, RITUAL, DAN AKSARA

Jaringan global Nusantara dengan kawasan India dan Arab-Persia, yang secara tradisional disebut "negeri-negeri di atas angin", telah melahirkan perjumpaan budaya yang sangat intensif. Dalam konteks aksara, teks, maupun ritual, tradisi lokal di Nusantara berhasil menyerap dan mengadopsi berbagai unsur budaya, mulai dari kosakata, konvensi literer, genre, hingga tema.

Secara ringkas, arus pertemuan budaya tersebut disebut "kosmopolis Sanskerta" dan "kosmopolis Arab". Yang pertama menandai kuatnya pengaruh bahasa dan budaya India di Nusantara yang berlangsung antara tahun 300 hingga 1500 M,[1] sedangkan yang kedua menunjuk pada pengaruh Arab-Persia yang ditandai dengan maraknya penerjemahan dan penyalinan teks-teks Arab-Persia ke dalam bahasa Melayu, kemudian ke bahasa Jawa, atau sebaliknya, serta ke sejumlah bahasa lokal lainnya di Nusantara. Sebagaimana diketahui, bahasa Arab-Persia merupakan bahasa penting dalam tradisi keilmuan komunitas Islam awal di Nusantara. Banyak naskah berbahasa Persia diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu, terutama di Aceh, yang sejak abad ke-16 M berperan sebagai pusat kosmopolitan dunia Melayu.[2]

---

1 Sheldon Pollock, *The Language of the Gods in the World of Men* (Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2006), 75–76.

2 Ronit Ricci, *Islam Translated: Literature, Conversion, and the Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011), 44.

Kedua era kosmopolis tersebut merupakan fase penting yang memengaruhi cara berpikir dan cara merasa masyarakat Nusantara pada masa itu. Kosmopolis bahasa Arab memiliki peranan besar dalam membentuk arus Islamisasi beserta seluruh perangkat literernya. Karena arus pertemuan budaya ketika itu bergantung pada arah angin dan jalur pelayaran, bandar-bandar di sepanjang pantai timur dan barat Sumatra, pantai utara Jawa, Bali-Lombok, serta kepulauan Maluku menjadi tempat persinggahan sekaligus pintu masuk utama yang menggerakkan dinamika ekonomi, politik, dan kebudayaan pada masa tersebut.

A. SIRKULASI DAN VERNAKULARISASI TEKS

Mengacu pada kosmopolis Arab sebagaimana disinggung pada awal pembahasan bab ini, bagian berikut diarahkan untuk memaparkan bagaimana sirkulasi (penyebaran) teks-teks yang mendapat pengaruh Persia pada masa awal Islamisasi terjadi, serta bagaimana proses vernakularisasi (pelokalan) atas teks-teks tersebut berlangsung pada masa itu. Telaah difokuskan pada teks-teks yang masih dapat dijumpai dan tersimpan di berbagai perpustakaan dunia, yang telah dikaji oleh para filolog. Langkah selanjutnya adalah mengontekstualisasikan, membingkai, dan menarasikannya secara utuh. Tujuannya adalah untuk melihat bagaimana Nusantara, terutama Sumatra dan Jawa, selama berabad-abad menjadi ruang perjumpaan budaya yang signifikan. Naskah-naskah yang dipilih dalam bagian ini merupakan teks-teks yang telah dialihbahasakan ke dalam bahasa Jawa dan Melayu, yang besar kemungkinan berasal dari tradisi Persia yang telah menjalin kontak dengan Nusantara pada masa-masa awal perkembangan Islam.

Persia klasik dalam konteks ini merujuk pada pengaruh komunitas-komunitas Muslim yang mendiami Dunia Persia (*Persianate World*) antara tahun 1300 M hingga 1500 M. Pengaruh komunitas Islam Persia tersebut tidak terbatas pada kelompok Muslim yang menggunakan bahasa Persia secara aktif

atau menjadikannya sebagai bahasa ibu (*mother tongue*), tetapi juga mencakup bahasa Persia yang dipandang prestisius dan bermartabat, yang wilayah pengaruhnya membentang dari Iran modern, Afghanistan, Asia Tengah, dan kawasan Kaukasus, hingga bekas negara-negara Uni Soviet yang mayoritas penduduknya beragama Islam.[3] Dengan demikian, Dunia Persia meliputi India di bagian timur dan Anatolia di bagian barat. Pada masa yang disebut "kurun perniagaan", pengaruh komunitas Muslim Persia di wilayah-wilayah tersebut sangat mungkin memberikan dampak signifikan terhadap arus kebudayaan di Nusantara.

Pengaruh Persia yang datang ke Nusantara tidak seluruhnya bercorak Islam, tetapi juga ada yang bercorak Kristen. Kehadiran komunitas Kristen dari Persia Timur tercatat lebih awal, yakni sejak abad ke-9 M hingga ke-10 M di pantai barat Thailand (Pulau Khakhao), serta pada abad ke-13 M hingga ke-14 M di pantai timur dan barat Semenanjung Malaysia.[4] Sementara itu, pengaruh Persia bercorak Islam mulai hadir di Asia Tenggara pada awal abad ke-15 M, sebagaimana dibuktikan melalui temuan arkeologis pada nisan-nisan kuno di pantai utara Aceh. Dengan demikian, tulisan ini memusatkan perhatian pada pengaruh kebudayaan Persia yang bercorak Islam.

1. Kesusastraan Islam pada Masa Awal

Pembahasan bagian ini secara khusus menyajikan teks-teks wiracarita yang mengisahkan *Hikayat Amir Hamzah* dan *Hikayat Muhammad Hanafiyyah*, yang berperan penting dalam proses awal Islamisasi. Kedatangan Islam ke Nusantara tidak hanya membawa teks-teks yang berisi ajaran teologis, tetapi juga kisah-kisah

3 Shahzad Bashir, *Sufi Bodies: Religion and Society in Medieval Islam* (New York: Columbia University Press, 2011), 7–8; Saïd Amir Arjomand, "From the Editor: Defining Persianate Studies," *Journal of Persianate Studies* 1, no. 1 (2008): 1–4.

4 R. Michael Feener dan Chiara Formici, "Debating 'Shi'ism' in the History of Muslim Southeast Asia," dalam *Shi'ism in Southeast Asia: Alid Piety and Sectarian Constructions* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2015), 3–16.

kepahlawanan. Teks-teks wiracarita tersebut menggambarkan bagaimana pengaruh dari "negeri atas angin" memberi dampak besar bagi Nusantara hingga akhir abad ke-19 M, bahkan jejaknya masih terasa hingga kini. Dengan demikian, hal ini mengajak kita memahami bagaimana dinamika masa lalu memberikan kontribusi terhadap kondisi masa kini, bagai arus yang tak pernah terputus.

a. Hikayat Amir Hamzah

Cerita kepahlawanan dan perjalanan paman Nabi Muhammad SAW yang bernama Ḥamzah Ibn ʻAbd al-Muṭṭalib—yang lahir pada tahun 566 M, dan meninggal sebagai syuhada di Perang Uhud—telah menjadi cerita kanon di Nusantara selama berabad-abad. Ḥamzah terlibat dalam dua perang besar dalam sejarah Islam, yakni Perang Badar dan Perang Uhud. Keberanian di medan laga dan keterampilan dalam penguasaan teknik perang membuatnya dijuluki sebagai Singa Allah. Cerita kegigihan dan kepahlawanannya direkam dan diabadikan dalam bentuk wiracarita yang bertajuk *Hikayat Amir Hamzah* dalam bahasa Melayu. Cerita kepahlawanan Amir Hamzah telah diterjemahkan ke pelbagai bahasa, di antaranya Urdu, Melayu, Jawa, dan juga berkembang dalam cerita pentas, seperti wayang kulit, sendratari wayang orang, dan pelbagai bentuk pertunjukan lainnya.

Teks asal *Hikayat Amir Hamzah* yang kemungkinan dari Persia sejak abad ke-11 M ini telah menyebar di seluruh Kawasan di Asia Selatan dan Asia Tenggara.[5] Melalui penelitian dua naskah Amir Hamzah (Cod. Or. 1697 dan 1698) yang disimpan di Perpustakaan Leiden, van Ronkel (1895) menyimpulkan bahwa *Hikayat Amir Hamzah* berbahasa Melayu yang aktif beredar di Dunia Melayu pada abad ke-16 M disalin langsung dari naskah Persia yang beredar luas di Asia Barat dan Asia Selatan.[6] Beberapa sarjana berspekulasi

5 Philippus Samuel van Ronkel, "De roman van Amir Hamza" (Disertasi, Brill, 1895), 1.

6 Ronkel, "De roman van Amir Hamza"; Majid Daneshgar, "Persianate Aspects of the Malay-Indonesian World: Some Rare Manuscripts in the Leiden University Library," *Dobjr: Samuel Jordan Center for Persian Studies and Culture* 8, no. 1 (November 2021): 78, https://doi.org/10.1163/29497833-

dari naskah Persia yang mana versi Melayu ini disalin? Ada yang mengatakan cerita ini dari naskah Persia yang berjudul *Rumūz-e Hamza* (kelembutan Hamzah),[7] atau dari naskah *Qiṣṣa-yi Amīr Ḥamza* (Cerita Hamzah),[8] atau dari cerita Persia *Shāh-nāma* (Kitab Para Raja).[9] Kajian terbaru datang dari Danesghar (2021).[10] Berdasarkan komparasi atas naskah Melayu dan sejumlah naskah Persia, Danesghar menyimpulkan bahwa cerita Amir Hamzah diturunkan langsung dari cerita Persia *Amīr Ḥamza Ṣāḥib-qirān va ʿUmar Umaya* (Amir Hamzah, penguasa yang senantiasa Jaya-untung, dan Umar Maya). Dari pemaparan di atas, jelas bahwa naskah *Hikayat Amir Hamzah* versi Melayu adalah salinan langsung dari naskah Persia. Kemudian, cerita ini tidak hanya hidup di dunia Melayu, tetapi juga berkembang di Jawa.

b. Caritanira Amir

Naskah tertua yang berhasil ditemukan soal teks wiracarita Amir Hamzah berada di Perpustakaan Bodleian, Universitas Oxford, Britania Raya yang berjudul *Caritanira Amir* 'Cerita Amir'.[11] Earl of Pembroke menghibahkan naskah ini kepada perpustakaan Bodleian pada tahun 1629. Kemungkinan naskah ini didapatkan di bandar kuno di sepanjang pantai utara Jawa dalam ekspedisi Perusahaan Hindia Timur Britania Raya (*East India Company*) di mana Earl of Pembroke berperan sebagai direkturnya sejak tahun

---

00801006.

7 Mu□ammad Javād Ma□jūb dalam Daneshgar, "Persianate Aspects of the Malay-Indonesian World," 72.

8 Vladimir Braginsky, *The Heritage of Traditional Malay Literature: A Historical Survey of Genres, Writings, and Literary Reviews* (Leiden: KITLV Press, 2004), 74.

9 British Library, "Menak Amir Hamza the Javanese version of the Hamzanama," 2018, https://blogs.bl.uk/asian-and-african/2018/09/menak-amir-hamza-the-javanese-version-of-the-hamzanama.html. Diakses pada tanggal 22 Juli 2025.

10 Daneshgar, "Persianate Aspects of the Malay-Indonesian World," 72.

11 Bernard Arps, "Kepekaan Filologis untuk Pengkajian Budaya," *Manuskripta* 10, no. 2 (2020): 183–84.

1614.[12] Tampaknya bandar kuno itu adalah Banten karena tiga alasan: (1) Perusahaan Hindia Timur Britania Raya telah melakukan perdagangan di Banten sejak 1602; (2) kemiripan aksara, yakni aksara yang dipakai dalam teks memiliki kemiripan dengan pesan tulisan yang dipakai untuk bisnis (memo) yang masih bisa ditemukan dari Banten sejak tahun 1619; (3) penggunaan kata, di dalam naskah *Caritanira Amir* terdapat beberapa kata yang tidak dikenal dalam bahasa Jawa, tetapi dijumpai dalam bahasa Sunda, yang waktu itu dipakai di pedalaman Banten.[13] Teks *Caritanira Amir* ditulis di atas lontar dengan menggunakan aksara carakan yang sepintas mirip dengan aksara Bali (lihat gambar dibawah).

Gambar 9.1 Caritanira Amir di Perpustakaan Bodleian, Universitas Oxford, MS Jav. b. 2 (R), f. 16v.
Sumber: Arps 2021:654.

Gambar 9.2 Larik pertama terbaca “dan mangke kocapa muwah/ Patih Baktak mangkya sirânununulis”, Perpustakaan Bodleian, CC BY-NC 4.0.
Sumber: Arps, 2021:654.

12 Annabel Teh Gallop dan Bernard Arps, *Golden Letters: Writing Traditions of Indonesia* (London: The British Library, 1990), 76.

13 Bernard Arps, “Princess Sodara Kartika frees Amir from prison; The epic of Amir Hamza (?16th century),” *Wacana, Journal of the Humanities of Indonesia* 22, no. 3 (Oktober 2021): 662, https://doi.org/10.17510/wacana.v22i3.1077.

Bahasa Jawa pertengahan juga digunakan dalam cerita Amir. Hal ini mengisyaratkan bahwa pada abad ke-16 M, ragam bahasa Jawa Kawi, pertengahan, dan modern bercampur kelindan menjadi satu.[14] Cerita Amir Hamzah tidak hanya hidup di bandar kuno di Banten dan sekitarnya pada abad ke-16 M, tetapi juga mengalir dan menembus di kalangan Keraton Jawa pada abad ke-18 M hingga abad ke-19 M sebagaimana disampaikan oleh Gallop dan Arps.[15] Wiracarita Amir Hamzah dalam bahasa Jawa dikenal sebagai cerita *Menak* yang berarti cerita priyayi terhormat atau orang agung yang berjasa. *Menak*, dengan demikian, bisa dimaknai sebagai gelar kebangsawanan yang disematkan kepada Amir Hamzah.

Pada masa Kartasura (1680–1745 M), Ratu Mas Blitar (sekitar 1657–1732 M)—istri Paku Buwana I sekaligus nenek Paku Buwana II—memerintahkan penyalinan naskah *Kitab Menak* pada tahun 1715 M.[16] Ki Carik Waladana adalah orang yang mendapat titah untuk menyalin tersebut.[17] Teks utama sebagai sumber salinan kemungkinan lebih tua umurnya, dan bisa berasal dari Parsi atau Melayu. Naskah ini masyhur sebagai *Menak Kartasura*. Ratu Mas Blitar adalah figur penting dalam penyalinan sĕrat-sĕrat utama di masa Kartasura untuk menyiapkan anak cucunya sebagai pemimpin ideal yang dilandasi semangat Islam.[18] Naskah *Menak* di masa keraton Yogyakarta yang berhasil ditemukan dan tersimpan di Perpustakaan Inggris adalah milik dari Ratu Agĕng Tĕgalrĕja (kira-kira, 1730-1803 M), istri dari Sultan Hamengku Buwana I dan

14 Arps, "Princess Sodara Kartika frees Amir from prison; The epic of Amir Hamza (?," 652–53.

15 Gallop dan Arps, *Golden Letters: Writing Traditions of Indonesia*, 101.

16 R. M. Ng. Poerbatjaraka, *Kepustakaan Djawa* (Djakarta, Amsterdam: Penerbit Djambatan, 1952), 125.

17 Poerbatjaraka, *Kepustakaan Djawa*, 125.

18 Seda Kouznetsova, "Colin Mackenzie as Collector of Javanese Manuscripts and Manuscript BL Mss Jav. 29," *Indonesia and the Malay World* 36, no. 106 (2008): 375–94, https://doi.org/10.1080/13639810802513543; M. C. Ricklefs, *The Seen and The Unseen Worlds in Java, 1726-1749: History, Literature and Islam in the Court of Pakubuwana II* (Honolulu: Allen and Unwin and University of Hawai'i Press, 1998), 28–29.

Gambar 9.3 Serat Menak di The British Library.

Ibunda dari Sultan Hamengkubuwana II.[19] *Menak Amir Hamzah* memiliki 1520 folio atau lebih dari 3000 halaman dan ditulis dengan aksara pegon dengan tinta hitam di atas kertas *dluwang* (lihat gambar 3). Kemungkinan, naskah ini disalin kira-kira antara tahun 1792 M dan sebelum tahun 1812 M.[20] Sĕrat ini kemudian dibawa ke

19 Gallop dan Arps, *Golden Letters: Writing Traditions of Indonesia*, 101.

20 Gallop dan Arps, *Golden Letters: Writing Traditions of Indonesia*, 101; British Library, "The Largest Javanese Manuscripts in the World? Menak Amir Hamza," t.t., Diakses pada 22 Juli 2025, https://blogs.bl.uk/asian-and-african/2019/03/the-largest-javanese-manuscript-in-the-world-menak-amir-hamza.html.

Inggris pada masa peralihan dari Belanda ke Inggris (*the British interregnum*) di Yogyakarta pada masa 1811-1816 M.[21]

Selain kedua naskah cerita *Menak* di atas, beredar juga naskah *Menak* yang diatributkan kepada pujangga keraton Jawa, Yasadipura I (1729-1803). Pujangga Jawa tersebut masyhur dengan usahanya untuk menyalin sejumlah naskah penting di era Paku Buwana III (wafat pada tahun 1788).[22] Naskah *Menak* saduran Yasadipura ini beredar luas di Jawa berdasarkan naskah yang disalin Narawita pada 1715 pada masa Paku Buwana I di era Kartasura.[23] Kemudian, teks yang masyhur dengan nama *Menak Yasadipuran* dipublikasikan kali pertama oleh Carel Frederik Winter, seorang penerjemah Belanda yang bekerja di Surakarta[24] pada tahun 1854 M.[25] Antara tahun 1882 M dan 1889 M, cerita ini oleh penerbit van Dorp yang berpusat di Semarang juga dicetak sampai dengan delapan jilid dengan aksara carakan-cetak.[26] Versi ini dikenal sebagai *Menak van Dorp*.[27]

Selang tiga tahun berikutnya (1885 M), Sĕrat *Menak* dipublikasikan di Singapura dengan aksara Arab. Versi ini memiliki

---

21 Peter Carey, "The British in Java, 1811-1816 a Javanese Account," dalam *Trading Companies in Asia, 1600-1830*, ed. oleh Jurrien van Goor (Utrecht: HES Uitgevers, 1986), 127–62.

22 Soebardi, *The Book of Cabolek: A Critical Edition with Introduction, Trasnlation and Notes, a Contribution to the Study of the Javanese Mystical Tradition* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975), 20–21; M. C. Ricklefs, "The Yasadipura Problem," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* (Leiden) 153, no. 2 (1997): 273–83.

23 Soebardi, *The Book of Cabolek: A Critical Edition with Introduction, Trasnlation and Notes, a Contribution to the Study of the Javanese Mystical Tradition*, 21.

24 Nancy K. Florida, "Writing Traditions in Colonial Java: The Question of Islam," dalam *Cultures of Scholarship*, ed. oleh S.C. Humpherys (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997), 187–217; Vincent J.H. Houben, "Menerjemahkan Jawa ke Eropa: Kiprah Keluarga Winter," dalam *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*, ed. oleh Henri Chambert-Loir (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, École Française d'Extrême-Orient, Forum Jakarta-Paris, Pusat Bahasa Universitas Padjadjaran, 2009), 1067–76.

25 Soebardi, *The Book of Cabolek: A Critical Edition with Introduction, Trasnlation and Notes, a Contribution to the Study of the Javanese Mystical Tradition*, 21.

26 E. M. Uhlenbeck, *A Critical Survey of Studies on the Languages of Java and Madura* (The Hague: KITLV, 1964), 140.

27 Uhlenbeck, *A Critical Survey of Studies on the Languages of Java and Madura*, 140.

keserupaan dengan *Menak van Dorp*.[28] Pada tahun 1933, Balai Pustaka mulai menyiapkan edisi baru cerita *Menak*. Pada rentang antara tahun 1933 sampai dengan 1937, 25 jilid cerita *Menak* telah dirilis oleh Balai Pustaka, dan sebagian besar teksnya memiliki kemiripan dengan versi *Menak van Dorp*. Versi ini dikenal dengan *Menak Balai Pustaka*.[29] Kemungkinan, versi Balai Pustaka ini yang dijadikan acuan atas penerbitan *Cerita Menak* pada 1980 oleh Dinas Pendidikan dan Kebudayaan. Artinya, pada kurun itu penyalinan Menak van Dorp masif dilakukan oleh sejumlah penerbit baik di Jawa maupun di luar Jawa.

Hikayat Amir Hamzah tidak hanya hidup dalam tradisi naskah, tetapi juga dalam bentuk seni pentas. Seni pertunjukkan yang mengisahkan cerita *Menak* ada tiga bentuk: (1) wayang golek *menak*, (2) wayang kulit *menak*, (3) sendratari wayang topeng *menak*. Ketiga bentuk pementasan Amir Hamzah tersebut menunjukkan bagaimana popularitas cerita kepahlawanan Amir Hamzah di Indonesia sampai akhir abad ke-20. Hal ini menegaskan bahwa kisah tersebut—terutama mengenai sosok paman Nabi—pernah dikenal luas pada masanya, meskipun kini gaungnya mulai redup dan perlahan menghilang.

Sampai pada tahap ini, jelas bahwa wiracarita Amir Hamzah mengalami proses penyalinan yang berlangsung terus-menerus sejak abad ke-16 M hingga awal abad ke-20 M. Hal ini menunjukkan bahwa kisah tersebut tetap hidup melalui aktivitas penyalinan, baik di dalam lingkungan keraton maupun di luar temboknya—dilakukan oleh juru salin keraton pada abad ke-18–19 M, maupun oleh penerbit komersial pada awal abad ke-20 M. Dengan demikian, cerita ini memiliki penggemar setia yang menjadikannya bacaan favorit, sekaligus sumber inspirasi yang membentuk nilai-nilai dalam kehidupan nyata para pembacanya.

---

28 Uhlenbeck, *A Critical Survey of Studies on the Languages of Java and Madura*, 140.

29 Uhlenbeck, *A Critical Survey of Studies on the Languages of Java and Madura*, 140.

c. Aspek Islam dalam *Caritanira Amir*

Teks ini berkisah soal pengislaman melalui penaklukan. Banyak dijumpai adegan di kisah *Caritanira Amir* di mana raja suatu negeri ditaklukkan dan kemudian mereka diberi dua pilihan: masuk Islam atau mati. Kegigihan Amir dalam menaklukkan raja dalam medan laga sebagaimana tergambar dalam penggalan *Caritanira Amir* sebagai berikut dalam bait X baris 38-39:

sakwehing kang para ratu	tatkala seluruh raja
mati muwah kabanda	kehilangan nyawa atau tertawan
dudu lawan karsaningsun dhawak iku	itu bukan kehendak pribadiku
iya uwus ukuming Hyang	itu sudah menjadi ketetapan Tuhan
anitah ing pati urip	yang menitahkan hidup dan mati
minargakĕn tanganingwang	hal itu bisa terjadi melalui tanganku
sinung pangawasa dera Hyang Widi	aku telah dianugerahi kekuatan oleh Tuhan
kawasa mateni ingsun	sehingga saya mampu mengambil nyawanya

Tabel 9.1 Penggalan *Caritanira Amir*
Sumber: (Arps, 2023:109-110)

Dalam konteks sosial historis, kisah Islamisasi menjadi relevan karena pada abad ke-16 M pada saat teks ini beredar di kepulauan Nusantara, daerah pinggiran belum sepenuhnya menerima pengaruh Islam. Sekitar 1515 M, Tomé Pires menyebut bahwa daerah di Pelabuhan Pasundan semuanya masih disebut "kafir" di mana daerah pedalamannya disebut Dayo.[30] Di saat yang sama, orang Kristen juga sudah mulai muncul.

30 Tome Pirés, *The Suma Oriental of Tomé Pires and The Book of Francisco Rodrigues* (Council of Hakluyt Society, 1944), 174–75; Denys Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya, Jilid II, Jaringan Asia*, II (Jakarta: Gramedia Pustaka

Selain memiliki fungsi pengislaman, teks cerita Amir juga menggambarkan ekspresi amal yang menjadi bagian dari ajaran Islam. Memberikan sedekah kepada orang miskin adalah contoh yang bisa ditemukan dalam *Caritanira Amir*, sebagaimana dalam penggalan berikut:

Antyanta ing warnanira	kecantikannya sangat memikat
kaduk raras liringira amanis	sungguh cantik, kerlingan mata yang manis
lwir hyangning jaladi madu	bagai penguasa lautan madu
idhĕping kang umulat	begitulah kesaksian orang yang memandangnya
nirukty akeh danadarma budinyâlus	dermawan dalam sedekah, budinya halus
nirmoda ring kawlas-arsa	welas asih kepada mereka yang papa
asidĕkah ing wong miskin	memberikan sedekah kepada orang miskin

Tabel 9.2 Penggalan *Caritanira Amir*
Sumber: Arps, 2021:656

Caritanira Amir yang telah dibahas di atas menunjukkan tiga poin penting: (1) adanya pengaruh kesusastraan Persia; (2) sentralitas figur Islam yang diwujudkan dalam sosok seorang perwira sekaligus pengenalan terhadap tokoh penting dari keluarga Nabi Muhammad, yakni paman beliau, Sayyid Hamzah; dan (3) cerita ini menampilkan gambaran ideal tentang imajinasi masa lalu masyarakat Nusantara.

Islam pada masa awal berkembang melalui medium kesusastraan, yakni melalui kisah kepahlawanan Paman Nabi, Sayyid Hamzah, seorang tokoh historis pada masa formasi Islam di Makkah dan Madinah, yang juga hadir sebagai tokoh sastra dalam

Utama, 1996), 54–55.

wujud pahlawan hidup di hikayat, cerita *Menak*, dan pertunjukan wayang di Nusantara. Hal ini menunjukkan bahwa sosok gigih dan gagah berani di medan laga, yang mampu menaklukkan musuh-musuhnya, merupakan gambaran tokoh yang dihidupkan sekaligus diimpikan oleh manusia Nusantara sepanjang abad.

d. Hikayat Muhammad Hanafiyyah

Selain *Hikayat Amir Hamzah*, hikayat yang mendapatkan pengaruh dari Persia dan beredar luas di Nusantara abad ke-16 M adalah *Hikayat Muhammad Hanafiyyah*. Dalam konteks sejarah Kesultanan Malaka tahun 1511 M, hikayat ini memiliki fungsi sosial sebagai pemberi semangat perlawanan bagi tentara Malaka saat menghadapi gempuran bala tentara Portugis yang dipimpin oleh Afonso d'Albuquerque.[31]. Saat itu, para perwira dan laksamana Malaka mendesak kepada Sultan agar *Hikayat Muhammad Hanafiyyah* dibacakan sehingga mereka mendapatkan inspirasi dari kegigihan dan keberanian tokohnya.

Cerita dari *Sejarah Melayu* ini telah banyak diulas oleh para sarjana. Sebenarnya, keberanian semacam apa yang diinginkan setelah membaca kisah *Hikayat Muhammad Hanafiyyah* ini? Dalam kaitan dengan keberanian ini, Brakel mengatakan bahwa keberanian di sini memiliki kedekatan makna dengan sakti, energi yang dipancarkan dari kisah teks tersebut.[32] Dalam pembacaan rapal mantra, pengamal mantra sering kali memercayai bahwa pembacaan rapal tertentu mampu memunculkan kekuatan supranatural dan keberanian dalam menghadapi perang dan marabahaya.[33]

---

31 British Library, "A Malay Spur to Valour the Hikayat Muhammad Hanafiyyah," t.t., Diakses pada 22 Juli 2025, https://britishlibrary.typepad.co.uk/asian-and-african/2015/01/a-malay-spur-to-valour-the-hikayat-muhammad-hanafiah.html?_ga=2.66839086.1647042544.1752550418-2064755965.1747409785.

32 L. F. Brakel, *The Hikayat Muhammad Hanafiyyah: A Medieval Muslim-Malay Romance* (Springer Science, Business Media, B.V, 1975), 11.

33 Bernard Arps, "The Song Guarding at Night: Grounds for Cogency in a Javanese Incantation," dalam *Towards an anthropology of prayer:*

Kisah Muhammad Hanafiyah adalah cerita soal putra Khalifah Ali yang bernama Muhammad bin Hanafiyyah. Ia dianggap sebagai mahdi (juru selamat),[34] dan dinobatkan menjadi pahlawan Syiah oleh para pendukung Imam Ali. Kisah perwira yang gagah perkasa di dunia Melayu ini telah menjadi piranti kesusastraan Islam yang ampuh dalam berkontribusi terhadap proses Islamisasi masa awal. Cerita ini tidak hanya hidup di dunia Melayu klasik pada abad ke-16 M atau jauh sebelumnya, tetapi juga beredar dan menjadi *best seller* di penerbit-penerbit pribumi di Jawa dan Melayu pada abad ke-19 M hingga abad ke-20 M.[35]

Hikayat ini terdiri atas tiga bagian utama: (1) Hikayat Nur Muhammad, (2) Hikayat Hasan dan Husein, dan (3) kisah perlawanan Muhammad bin Hanafiyah (putra ketiga Ali) terhadap Yazid bin Muawiyyah.[36] Melalui keseluruhan narasinya, dua nilai utama yang menonjol adalah kesyahidan dan keyakinan bahwa perjuangan demi kebenaran pada akhirnya akan menang. Nilai-nilai ini tercermin secara jelas dalam dua peristiwa kunci: kesyahidan Husein di Karbela menjadi simbol pengorbanan tertinggi, sementara kemenangan Muhammad Hanafiyah atas Yazid menegaskan keyakinan akan kemenangan sebuah kebenaran. Dengan demikian, kedua nilai tersebut menjadi inti pesan yang ingin disampaikan oleh Hikayat Muhammad Hanafiyyah.

Tidak mengherankan jika hikayat ini mendapat sambutan hangat di Nusantara, yang terlihat dari aktivitas penyalinan dan penyebarannya yang berlangsung hingga berabad-abad. Bukti atas

---

Javanese ethnolinguistic studies /vers une anthropologie de la prière: études ethnolinguistiques javanaises, ed. oleh Stephen C. Headley (Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 1996), 47–48; Wahyu Widodo, *Mantra Kidung Jawa: Dari Lingual hingga Transendental* (Malang: UB Press, 2018), 5–6.

34 Brakel, *The Hikayat Muhammad Hanafiyyah: A Medieval Muslim-Malay Romance*, 3.

35 Edwin Wieringa, "Does Traditional Islamic Malay Literature Contain Shi'itic Elements? 'Alī and Fātimah in Malay Hikayat Literature," *Studia Islamika* 3, no. 4 (1996): 93–111.

36 Brakel, *The Hikayat Muhammad Hanafiyyah: A Medieval Muslim-Malay Romance*, 145.

Gambar 9.4 Hikayat Muhammad Hanafiyyah.
Sumber: Koleksi The British Library.

popularitasnya dapat dilihat dari setidaknya tiga puluh naskah Hikayat Muhammad Hanafiyyah dalam berbagai bahasa yang tersebar di sejumlah kawasan Nusantara. Kini, naskah-naskah tersebut menjadi bagian dari koleksi berbagai perpustakaan ternama di dunia, salah satunya disimpan di Perpustakaan Britania Raya.

Brakel membuat edisi Latin teks *Hikayat Muhammad Hanafiyyah*, dan menyimpulkan bahwa naskah Melayu Hikayat tersebut kemungkinan disalin langsung dari naskah Persia yang bersumber dari negara bagian Iran, Sabzavar (Khurasan) pada pertengahan abad ke-

14 M. Tak lama setelah itu, penyalinan versi Melayu kemungkinan besar muncul di Pasai pada akhir abad ke-14 M.[37] Cerita *Hikayat Muhammad Hanafiyyah* menunjukkan bagaimana ajaran Syi'ah dan pengaruh Persia mengakar kuat dalam kesusastraan Melayu pada masa awal Islamisasi. Hal ini sebagaimana ditunjukkan oleh Braginsky sebagai berikut:

> "Keunikan lain dari kisah ini, yang sebagian besar merupakan inovasi Melayu, adalah pembagian yang ketat antara tokoh-tokohnya ke dalam dua kubu. Yang pertama, yang dipimpin oleh Muhammad Hanafiyyah, terhubung dengan dunia ilahi, seperti yang ditunjukkan oleh mimpi-mimpi kenabian dari pahlawan utama dan kejadian-kejadian menakjubkan yang menimpanya. Kubu kedua, yang dipimpin oleh Yazid, berhubungan dengan dunia setan, seperti yang disaksikan, misalnya, oleh Yazid yang melahirkan Mu'awiyah, yang diracuni oleh racun kalajengking, dan kemunculan seorang wanita tua berkulit hitam dari Ethiopia"[38].

Salah satu aspek yang menjadi perhatian para sarjana terdahulu adalah pertanyaan spekulatif mengenai waktu masuknya pengaruh kesusastraan Islam-Persia ke Nusantara. Brakel menyebutkan bahwa sejak paruh kedua abad ke-14 M, karya-karya klasik Persia telah diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu.[39] Sementara itu, Winstedt berpendapat bahwa *Hikayat Amir Hamzah* kemungkinan besar telah ditulis sebelum tahun 1536 M, mungkin pada abad ke-15 atau awal abad ke-16.[40]

---

37 Brakel, *The Hikayat Muhammad Hanafiyyah: A Medieval Muslim-Malay Romance*, 56–57.

38 Braginsky, *The Heritage of Traditional Malay Literature: A Historical Survey of Genres, Writings, and Literary Reviews*, 182.

39 Brakel, *The Hikayat Muhammad Hanafiyyah: A Medieval Muslim-Malay Romance*, 54–57.

40 Richard Winstedt, "A History of Classical Malay Literature," *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 31, no. 3 (183) (Juni 1958): 80.Richard Winstedt, "A History of Classical Malay Literature", *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, June 1958, Vol. 31, No. 3 (183), No. 5 (June, 1958), 80.

Hooykaas[41] menawarkan kemungkinan lain. Menurutnya, karena teks tersebut memuat campuran informasi yang akurat dan tidak akurat (baik disengaja maupun tidak), kita tidak dapat serta-merta mempercayai bahwa *Hikayat Amir Hamzah* dan *Hikayat Muhammad Hanafiyyah* telah terkenal pada abad ke-16 M. Argumentasinya ini berarti kedua karya tersebut bisa saja berasal dari periode yang lebih baru, yaitu awal abad ke-17 M. Pendapat serupa juga diungkapkan oleh Yock Fang,[42] seperti terlihat dalam kutipan berikut:

> "Rujukan terhadap *Hikayat Amir Hamzah* dalam *Sejarah Melayu* bisa jadi merupakan anakronisme atau penyisipan yang dilakukan belakangan. Namun, ada bukti lain yang menunjukkan seberapa tua usia hikayat ini. Ada sejumlah *Hikayat Amir Hamzah* yang ditulis dalam bahasa Jawa Pertengahan, bahasa yang mulai berkembang setelah abad ke-14. Karena literatur Islam biasanya pertama kali ditulis dalam bahasa Melayu dan kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa daerah lain, *Hikayat Amir Hamzah*, tentu saja haruslah sangat awal. Terlebih lagi, *Hikayat Amir Hamzah* memuat banyak cerita petualangan dan kisah-kisah yang berlatar negara-negara di daratan Asia. Keakraban dengan negara-negara ini hanya mungkin terjadi sebelum abad ke-17; setelah monopoli Barat atas perdagangan di wilayah tersebut diberlakukan, kontak dengan daratan Asia tidak mungkin lagi dilakukan. Bukti ketiga yang menunjukkan tanggal penulisan *Hikayat Amir Hamzah* adalah lingkungan yang didominasi oleh kaum Syi'ah".

Berdasarkan diskursus para sarjana di atas, dapat disimpulkan bahwa pengaruh kesusastraan Persia-Islam mulai masuk ke Nusantara sekitar abad ke-14 M. Cerita-cerita tersebut kemudian menyebar dan mengalami lokalisasi secara masif, menjangkau wilayah dari pantai timur Sumatera, pantai utara Jawa, hingga ke

41 C. Hooykaas, *Over Maleise Literatuur* (Leiden: Brill, 1947), 152.

42 Yock Fang Liaw, *A History of Classical Malay Literature* (Singapore: ISEAS dan Yayasan Obor Indonesia, 2013), 245.

Lombok, Bugis, dan Makassar selama berabad-abad. Lebih jauh lagi, pengaruh Persia tidak hanya membentuk dunia kesusastraan, tetapi juga meresap secara mendalam ke dalam praktik-praktik ritual keagamaan.

B. AKSARA DAN TRADISI LITERASI

Pembahasan kini beralih pada perkembangan aksara. Hingga abad ke-16, Nusantara merupakan lahan subur bagi pertumbuhan aksara serta tradisi literasi dan intelektual yang dibentuk oleh pengaruh agama Hindu-Buddha beserta sistem aksara dari India. Tradisi keberaksaraan ini tidak terputus, melainkan berlanjut dengan masuknya pengaruh Islam dari Arab. Fase baru tersebut ditandai dengan penyerapan dan penggunaan aksara Arab secara masif di atas fondasi budaya Hindu-Buddha yang telah ada.

Jejak tradisi literasi di Nusantara dapat dilacak melalui prasasti dan naskah kuno (manuskrip). Prasasti berperan sebagai sumber primer bagi kajian arkeologi dan sejarah, sedangkan naskah kuno menjadi sumber utama dalam kajian filologi. Baik prasasti maupun naskah kuno dari periode abad ke-5 M hingga abad ke-16 M ditulis dalam berbagai bahasa, seperti Sanskerta, Melayu Kuno, Bali Kuno, dan Sunda Kuno, dengan mayoritas menggunakan bahasa Jawa Kuno. Di wilayah Sunda, prasasti-prasasti awal umumnya menggunakan bahasa non-Sunda, yakni Sanskerta, Melayu Kuno, atau Jawa Kuno. Penggunaan bahasa Sunda Kuno dalam inskripsi baru marak setelah abad ke-14 M, sementara bukti tertua dalam bentuk manuskrip berasal dari tahun 1518 M.[43]

Kajian awal aksara-aksara Nusantara dimulai dengan terbitnya *Tabel van Oud- en Nieuw-Indische Alphabetten* oleh K.F.

43 Aditia Gunawan, "Sundanese Religion in the 15th Century A Philological Study based on the Śik□ā Guru, the Sasana Mahaguru, and the Siksa Kanda□ Kar□sian" (Ph.D. Thesis, École Pratique des Hautes Études, 2023), 18; Aditia Gunawan dan Arlo Griffiths, "Old Sundanese Inscriptions: Renewing the Philological Approach," *Archipel* 101 (Juni 2021): 132, https://doi.org/10.4000/archipel.2365.

Holle pada tahun 1882.[44] Sejak saat itu, paleografi—ilmu yang mempelajari aksara kuno—tumbuh menjadi disiplin ilmu yang tidak hanya mendokumentasikan evolusi aksara, tetapi juga menjadi alat penting untuk membaca dan memperkirakan usia prasasti serta naskah kuno. Pengetahuan ini sangat krusial dalam menangani prasasti yang tidak bertanggal atau bagian tanggalnya sudah rusak dan tidak terbaca. Dalam kondisi demikian, analisis terhadap karakteristik bentuk huruf dapat membantu untuk mengidentifikasi artefak dan memperkirakan konteks waktu pembuatannya.

Kontribusi signifikan dalam pemetaan sistematis aksara-aksara Nusantara pra-1500 datang dari J.G. De Casparis (1975). Ia berhasil mengklasifikasikan jenis dan ciri khas aksara, serta melacak hubungan kekerabatan antar aksara, yang pada akhirnya memberikan landasan kokoh bagi pemahaman kita mengenai sejarah literasi dan tradisi tulis di Nusantara.

Pengaruh Islam dalam tradisi literasi dan intelektual Nusantara mulai tampak nyata setelah abad ke-14. Salah satu buktinya adalah adopsi dan modifikasi aksara Arab menjadi aksara-aksara lokal seperti Jawi, Pégon, dan Sérang, yang kelak menjadi identitas masyarakat Muslim Melayu. Penting untuk dicatat bahwa aksara-aksara turunan Arab ini tidak terbatas pada penulisan teks-teks keagamaan. Keragaman ini tercermin dari kandungan isi naskah-naskah kuno pada masa itu, yang tidak hanya mencakup sastra, sejarah, dan agama, tetapi juga tema-tema duniawi seperti pemerintahan, hukum, adat istiadat, serta aturan kehidupan untuk berbagai golongan masyarakat.[45]

Bagian ini akan mengkaji perkembangan tradisi literasi dan intelektual Nusantara dari abad ke-5 hingga ke-16, dengan mengeksplorasi asal-usul sistem aksara di Nusantara dan pengaruh

---

44 J. G. de Casparis, *Indonesian Palaeography: A History of Writing in Indonesia from the Beginnings to C. A.D. 1500* (Brill, 1975), 1.

45 Boechari, *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti/Tracing Ancient Indonesian History Through Inscriptions*, 3 ed., ed. oleh Edhie Susanti Ninie; Djafar Hasan; Wurjantoro (Kepustakaan Populer Gramedia (KPG); FIB UI; EFEO, 2019), 29.

luar—khususnya melalui interaksi dengan jaringan global India dan Timur Tengah—yang turut membentuknya. Melalui pembahasan ini, kita akan memahami bahwa tradisi literasi tidak hanya berfungsi sebagai alat perekam sejarah, tetapi juga berperan aktif dalam membentuk identitas dan peradaban Nusantara yang kaya dan beragam, sekaligus menempatkannya dalam konteks jaringan global yang lebih luas.

1. Aksara sebagai Penanda Identitas

Aksara (*script*) adalah sebuah sistem tulisan (*writing system*) yang berfungsi sebagai media komunikasi manusia dari zaman ke zaman. Setiap masyarakat memiliki sistem tulisan yang berbeda-beda, sebagian berbentuk huruf, sebagian lagi berbentuk grafik yang tertata sedemikian rupa, serta disepakati oleh masyarakat pemiliknya sebagai alat bertukar informasi.

Dalam konteks sejarah peradaban Nusantara, selain sebagai alat komunikasi, aksara juga menjadi penanda identitas budaya masyarakat yang mewarisinya. Dalam setiap aksara, tersimpan ingatan bersama (*collective memory*) masyarakat yang tetap abadi dan turun-temurun, serta dapat terus diakses oleh masyarakat kemudian, sepanjang mereka mempelajari dan memahami aturan serta tanda-tanda yang disepakati dalam sistem tulisan tersebut.

Indonesia memiliki sejarah panjang terkait literasi aksara yang menandai identitas budaya dan peradaban masyarakatnya. Edi Sediawati menyebut bahwa Indonesia mengalami 3 (tiga) pengalaman besar sejarah peradabannya,[46] yang antara lain ditandai oleh 3 bentuk aksara yang berkembang, yakni: aksara Pallawa asal India, aksara Arab dari Arab, dan aksara Latin dari Eropa. Seperti akan dikemukakan di bawah, ketiga jenis asal aksara ini digunakan pada masing-masing periode tertentu. Khusus aksara Pallawa dan Arab, keduanya mengalami perkembangan yang dinamis dan beradaptasi dengan kebutuhan bahasa, agama, dan budaya lokal

46 Edi Sedyawati, "Menyikapi Warisan Budaya," *Media Indonesia*, April 2000.

masyarakat yang sangat majemuk sehingga melahirkan beragam aksara yang berbeda-beda di setiap wilayah.

Dalam konteks Indonesia khususnya, aksara telah menjadi penanda identitas masing-masing masyarakat pemiliknya, baik identitas etnis, budaya, maupun agama. Berkat aksara, identitas masyarakat Nusantara yang sangat kompleks, majemuk, dan dinamis tersebut dapat terus terjaga meski harus diwariskan dari generasi ke generasi dalam periode yang sangat panjang. Hal ini terjadi karena informasi yang disimpan dalam aksara tidak berbatas. Meminjam Albertine Gaur: "*There are limits to the amount of data that human memory can retain. There is, in theory at least, no limit to the amount of information that can be stored in written form*."[47] (Jumlah data yang dapat diingat oleh manusia terbatas. Namun, secara teori, tidak ada batasan seberapa banyak jumlah informasi yang bisa disimpan dalam tulisan).

Keberaksaraan sebuah masyarakat, di mana pun di belahan bumi, menandakan tingginya peradaban masyarakat tersebut. Masyarakat Asia Tenggara termasuk salah satu yang memiliki tradisi keberaksaraan tinggi, dan menjadi modal bagi tumbuhnya peradaban pada masa-masa berikutnya. Sejumlah artefak dalam bentuk inskripsi yang dijumpai di kawasan Vietnam, misalnya, mengindikasikan bahwa wilayah ini telah mengenal tulisan sejak permulaan abad Masehi, meski kemungkinan besar inskripsi-inskripsi itu tidak ditulis di Vietnam, melainkan berasal dari sejumlah wilayah lain, khususnya dari kawasan India.[48]

2. Aksara Pallawa: Pengaruh Hindu dan Buddha dari India

Dijumpainya Aksara Pallawa dalam sejumlah inskripsi di Indonesia menjadi bukti awal literasi masyarakat di wilayah ini sejak setidaknya abad ke-5 M. Prasasti Yupa (tugu peringatan upacara kurban) di Kutai, Kalimantan Timur, yang diperkirakan

47 Albertine Gaur, *A History of Writing* (The British Library, 1987), 14.

48 Casparis, Indonesian Palaeography: A History of Writing in Indonesia from the Beginnings to C. A.D. 1500, 12.

berasal dari tahun 400 M, adalah salah satu bukti tertua adanya tradisi literasi di Nusantara, sekaligus menegaskan telah masuknya pengaruh Hindu yang dipeluk oleh masyarakat di Kerajaan Kutai.

Pada 1918, peneliti prasasti asal Belanda, J. Ph. Vogel, menyimpulkan bahwa aksara yang terpahat pada Prasasti Kutai adalah aksara Pallawa yang memiliki kedekatan karakter dengan aksara Pallawa awal yang digunakan oleh penguasa Kawasan Coromandel, India.[49] Selain Yupa, di Jawa Barat juga ditemukan sejumlah prasasti asal Tarumanegara, yang letaknya berjauhan satu sama lain, dan diduga berasal dari era yang lebih muda, yakni sekitar tahun 450 M.[50]

Sementara itu, sejarawan Prancis, Louis-Charles Damais menyebutkan beberapa lagi dokumen dan artefak epigrafi dari kawasan Sumatra dan Jawa yang menunjukkan kehadiran aksara Pallawa di masa awal dengan penanggalan yang jelas. Di Sumatra misalnya, terdapat tiga buah prasasti agama Buddha zaman Sriwijaya, berbahasa Melayu Kuna, dan bertanggal dari tahun 682 M hingga 686 M. Di Jawa juga ditemukan prasasti bertanggal 6 Oktober 732 M yang dikeluarkan oleh Raja Sanjaya.[51]

Sarjana Belanda lainnya, J.G. De Casparis, mengidentifikasi pembabakan perkembangan aksara Pallawa menjadi Pallawa Awal (*Early Pallava*) yang berasal dari abad ke-5 M, dan Pallawa Kemudian (*Later Pallava*) yang berasal dari abad ke-6 sampai 8 M; keduanya memiliki kesamaan dan perbedaan karakteristik yang menggambarkan perkembangan aksara dari waktu ke waktu.[52]

---

49 J. Ph Vogel, "The Yupa Inscriptions of King Mulavarman, from Koetei (East Borneo)," *Bijdr. Kon. Inst*. LXXIV (1918): 230; Casparis, *Indonesian Palaeography: A History of Writing in Indonesia from the Beginnings to C. A.D. 1500*, 13.

50 Louis-Charles Damais, "Tulisan-tulisan Asal India di Indonesia dan Asia Tenggara Daratan," dalam *Epigrafi dan Sejarah Nusantara: Pilihan Karangan Louis-Charles Damais* (EFEO, 1995), 7.

51 Damais, "Tulisan-tulisan Asal India di Indonesia dan Asia Tenggara Daratan," 8.

52 Casparis, *Indonesian Palaeography: A History of Writing in Indonesia from the Beginnings to C. A.D. 1500*, 14–27.

Namun demikian, menurut Louis-Charles Damais, sejumlah dokumen penanggalan epigrafi menunjukkan bahwa aksara Pallawa di Asia Tenggara telah ada sejak abad ke-2 M.[53]

Warisan aksara berikutnya tampak dalam sejumlah inskripsi asal abad ke-8 hingga 10 M yang menggunakan aksara Kawi atau Jawa Kuna. Salah satu prasasti tertua bertuliskan aksara Jawa Kuna, menggunakan bahasa Sanskerta, adalah prasasti agama Buddha dengan tahun 750 M.[54] Namun, Damais menyarankan agar kita berhati-hati menyimpulkan bahwa aksara Jawa Kuna memiliki pertalian langsung dengan Pallawa, karena adanya kekhasan beberapa aksara dari kedua jenis tulisan itu.

N.J. Krom adalah sarjana Eropa yang memperkenalkan istilah aksara Jawa Kuna (*Old Javanese script*) yang mencakup aksara Kawi.[55] Sejumlah artefak mendukung kesimpulan bahwa aksara Kawi ini terus dipakai pada masa-masa berikutnya hingga sekitar abad ke-13 M, sebelum kemudian diteruskan oleh aksara Jawa Modern mulai abad 16 M, dan terus berkembang hingga masuknya era aksara Arab dan tradisi literasi intelektual pengaruh Islam.

Dalam proses perkembangannya di beragam daerah di Asia Tenggara, aksara Pallawa melahirkan varian-varian corak abjad yang cukup beragam, sehingga orang dari satu daerah tidak bisa serta merta memahami tulisan dari daerah lain, meski berasal dari akar aksara yang sama. Ini terjadi karena setiap kelompok kebudayaan berupaya untuk mengembangkan sendiri corak kebudayaan aksaranya, menyesuaikan dengan kekhasan bahasa lokalnya.

Di wilayah Tatar Sunda, aksara Pallawa meninggalkan jejaknya pada periode selanjutnya, yakni sekitar abad ke-14 M dan 15 M. Prasasti Batu Tulis, misalnya, diduga berasal dari abad ke-14 M. Prasasti Lingga Wangi bahkan bertanggal tahun 1411 M. Corak

53 Damais, "Tulisan-tulisan Asal India di Indonesia dan Asia Tenggara Daratan," 7.

54 Damais, "Tulisan-tulisan Asal India di Indonesia dan Asia Tenggara Daratan," 8.

55 Casparis, *Indonesian Palaeography: A History of Writing in Indonesia from the Beginnings to C. A.D. 1500*, 29.

tulisan pada prasasti-prasasti di Tatar Sunda ini memiliki kekhasan tersendiri yang berbeda dengan jenis tulisan pada prasasti Jawa, sehingga dapat disebut sebagai tulisan Sunda Kuna.[56]

Aksara Pallawa memiliki keterkaitan erat dengan persebaran agama Hindu-Buddha dan aksara Brahmi dari India. Sejak milenium pertama Masehi, para pedagang, pelancong, pandita Hindu, dan bhiksu Buddha tiba di Asia Tenggara sambil membawa serta bahasa Sanskerta, aksara Brahmi, serta ajaran agama mereka. Bukti kuat mengenai hal ini datang dari penelitian arkeolog Arlo Griffiths terhadap *gāthā*, mantra, dan *dhāraṇī* dalam sejumlah prasasti berbahasa Sanskerta. Prasasti-prasasti ini ditemukan di lokasi yang terpisah jauh, seperti Sambas (Kalimantan Barat) dan dari artefak kapal karam di Laut Jawa. Temuan ini menegaskan bahwa Kepulauan Nusantara pada masa lalu merupakan bagian integral dari tradisi Buddha kuno dunia.[57]

Selama berabad-abad kemudian, setidaknya hingga kedatangan agama Islam dengan kekuatan pengaruh aksara Arabnya, elemen-elemen agama Hindu, Buddha, dan aksara Brahmi berinteraksi dengan elemen-elemen budaya lokal sehingga melahirkan aksara Pallawa, Kawi, Jawa Kuno, Sunda Kuno, Batak, Rejang, Lampung, Bugis-Makassar, dan sejumlah turunan aksara lainnya. Kelak, aksara Brahmi asal India ini menurunkan tidak kurang dari 200 varian aksara di Asia Selatan dan Asia Tenggara.[58]

Bahkan, di Sumatra, aksara Pallawa ini berkembang secara mandiri sehingga melahirkan jenis yang dapat disebut tulisan Sumatra Kuna, karena memiliki kekhususan-kekhususan yang tidak dikenal di tempat lain.[59] Apa yang disebut sebagai aksara

---

56 Damais, "Tulisan-tulisan Asal India di Indonesia dan Asia Tenggara Daratan," 14.

57 Arlo Griffiths, "Written traces of the Buddhist past: Mantras and dhāra□is in Indonesian inscriptions," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 77, no. 1 (2014): 185, https://doi.org/10.1017/S0041977X14000056.

58 Gaur, *A History of Writing*, 109.

59 Damais, "Tulisan-tulisan Asal India di Indonesia dan Asia Tenggara Daratan," 12.

Sumatra ini tampaknya juga memberi pengaruh terhadap bentuk aksara di luar Sumatra. Sebuah prasasti dalam bahasa Khmer Kuna yang diberi nama prasasti Grahi ditemukan di wilayah Muangthai, bertanggal 25 Mei 1183 M. Dari kajian yang dilakukan para arkeolog, bukan saja bertalian dengan aksara Pallawa, tulisan pada prasasti tersebut jelas menunjukkan ciri-ciri tulisan Sumatra.[60]

Aksara Pallawa berpengaruh di kawasan Asia Tenggara dengan cakupan wilayah membentang terdiri dari negara-negara daratan (*mainland*) mencakup Myanmar, Thailand, Kamboja, Laos, Vietnam, serta wilayah-wilayah kepulauan dalam cakupan negara Malaysia, Indonesia, Singapura, Brunei Darussalam, dan Filipina. Vietnam adalah pengecualian, karena tidak mewarisi aksara asal India.[61]

Baik secara geografis, linguistis, dan antropologis, kawasan ini merupakan salah satu wilayah yang paling beragam dibanding negara lain di belahan dunia mana pun. Aksara Pallawa sendiri dijumpai tidak hanya di wilayah Indonesia, seperti di Kutai, Kalimantan Timur, Tarumanegara Jawa Barat, Jawa Tengah, dan Sumatra, melainkan juga di Funan dan Champa (Vietnam), Kamboja, dan Myanmar.

Perkembangan aksara Pallawa, dan juga aksara-aksara lain di Nusantara sendiri sangat dipengaruhi oleh dinamika politik, kepadatan penduduk, dan interaksi sosial antaretnik, sehingga nama aksaranya sendiri tidak jarang berubah seiring perubahan sosial politik yang terjadi. Pada pertengahan abad ke-8 misalnya, ada sejumlah varian aksara Pallawa yang digunakan untuk menulis bahasa Jawa Kuna, sehingga lebih dikenal dengan nama aksara Jawa Kuna. Demikian juga terjadi pada aksara Bali Kuna, Melayu Kuna, dan aksara lainnya.

Perubahan lain terjadi pada era berikutnya mulai abad ke-14 M ketika aksara Pallawa itu diadopsi untuk menulis teks-teks yang lebih

60 Damais, "Tulisan-tulisan Asal India di Indonesia dan Asia Tenggara Daratan," 13.

61 Damais, "Tulisan-tulisan Asal India di Indonesia dan Asia Tenggara Daratan," 3.

panjang dalam bentuk manuskrip, dan disesuaikan dengan bahasa, budaya, serta kepercayaan lokal dan agama di masing-masing daerah. Maka muncullah aksara Hanacaraka (Jawa), Cacarakan (Sunda), Bali, Sasak (Lombok), Buda (Merapi-Merbabu), Kaganga (Sumatra Selatan), Ulu (Bengkulu), Incung (Sumatra Tengah), Batak (Sumatra Utara), Bugis-Makassar (Sulawesi Selatan), dan Mbojo (Sumbawa).[62]

3. Aksara Arab: Jawi dan Pégon

Aksara Arab jelas telah digunakan di Nusantara setidaknya sejak abad ke-14 M, atau bahkan mungkin lebih awal. Prasasti Minye Tujoh di Aceh adalah salah satu bukti prasasti batu nisan bertuliskan bahasa dan aksara Arab, berdampingan dengan prasasti lainnya dalam bahasa Melayu Kuna menggunakan aksara Sumatra Kuna. Prasasti ini menyebutkan wafatnya keluarga raja pada tahun 1389 M. Di Mojokerto, Jawa Timur pada abad berikutnya juga ditemukan Prasasti batu nisan Troloyo, yang diduga kuat berasal dari era Majapahit abad ke-15 M. Batu nisan ini bertuliskan bahasa dan huruf Arab, berdampingan dengan artefak lainnya yang bertuliskan Jawa Kuna.

Pengaruh aksara Arab semakin kuat dalam tradisi literasi masyarakat Nusantara seiring dengan perkembangan Islamisasi di hampir seluruh kepulauan Nusantara. Aksara Arab kemudian diadaptasi untuk menulis teks-teks dalam bahasa-bahasa lokal seperti Aceh, Minangkabau, Melayu, Wolio, Bugis, Jawa, Sunda, dan lainnya, sehingga lahirlah aksara Jawi dan Pégon. Nama terakhir merujuk pada teks-teks berbahasa Jawa dan Sunda yang ditulis dengan menggunakan aksara Arab dengan tambahan vokal yang tidak dijumpai dalam lidah Arab.

Kemunculan aksara Jawi dan Pégon menandai era baru tradisi literasi dan intelektual di Nusantara. Untuk Jawi, para sarjana merujuk pada *Batu Bersurat Trengganu* sebagai salah satu bukti

62 Achadiati Ikram dan Ninie Susanti, ed., *Inscribing Identity: The Development of Indonesian Writing Systems*, First edition (Jakarta, Indonesia: National Museum of Indonesia, 2015), 26.

artefak tertua di mana aksara Jawi digunakan dalam inskripsi.[63] Memang, tidak ada sumber yang dapat memastikan bagaimana asal mula penamaan kata "Jawi" tersebut. Namun, diduga kuat bahwa nama itu, dengan berbagai variasinya seperti "al-Jawah" atau "al-Jawi", telah dipakai sejak abad ke-13 M oleh orang Arab untuk menyebut wilayah Nusantara, atau orang yang berasal dari Nusantara. Nisbah al-Jawi misalnya telah dipakai pada abad ke-13 M oleh seorang yang bernama Mas'ud al-Jawi di Yaman.[64]

Aksara Jawi telah menjadi bagian dari tradisi literasi dan intelektual masyarakat Nusantara, seiring makin terlembagakannya agama Islam dalam institusi-institusi kerajaan yang berkembang di banyak wilayah di Nusantara.[65] Dalam struktur politik kerajaan, Islam berdampak sangat signifikan terhadap penguatan literasi aksara Jawi, mengingat Islam hadir dengan membawa tradisi tekstologi yang kuat melalui kewajiban mempelajari teks kitab suci Al-Quran, hadis Nabi, beserta teks-teks turunannya, baik dalam bahasa Arab maupun bahasa lokal Nusantara, terlebih yang menggunakan aksara Jawi dan Pégon.

Sumber-sumber lain masa berikutnya semakin menegaskan bahwa kata "Jawi" sama sekali tidak merujuk ke wilayah yang sekarang disebut Jawa, melainkan mencakup seluruh Kawasan Nusantara, atau yang sekarang disebut Asia Tenggara. Ibrahim al-Kurani (w. 1690) dalam *Itḥāf al-Dzākī* misalnya menggunakan kata "bilād Jāwah" untuk merujuk wilayah Aceh, dan kata "Jamā'at al-Jāwiyīn" untuk menyebut orang-orang yang datang dari wilayah tersebut dan kemungkinan wilayah Nusantara lainnya.[66]

---

63 Kang Kyoung Seock, *Perkembangan Tulisan Jawi dalam Masyarakat Melayu* (Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990), 14; Hasyim Haji Musa, *Sejarah Perkembangan Tulisan Jawi* (Dewan Bahasa dan Pustaka, 1999), 8.

64 R. Michael Feener dan Michael F. Laffan, "Sufi Scents Across the Indian Ocean: Yemeni Hagiography and the Earliest History of Southeast Asian Islam," *Archipel* 70 (2005): 198.

65 Annabel Teh Gallop dkk., "A Jawi Sourcebook for the Study of Malay Palaeography and Orthography," *Indonesia and the Malay World* 43, no. 125 (Januari 2015): 13–14, https://doi.org/10.1080/13639811.2015.1008253.

66 Oman Fathurahman, "It□āf al-Dhakī by Ibrāhīm al-Kūrānī: A Commentary of

Penetrasi Islam ke berbagai kawasan di Nusantara dalam rentang waktu yang panjang tidak hanya menyebarkan segi-segi doktrin agama, tetapi juga ikut mendorong munculnya tradisi tulis di wilayah Nusantara. Penerimaan masyarakat tidak terbatas pada ajaran agama, tetapi juga terhadap segi-segi unsur budaya bawaannya.[67] Unsur budaya bawaan agama yang masuk mendapat sambutan tersendiri dari penduduk Nusantara sehingga melahirkan produk budaya milik masyarakat di wilayah yang secara tradisional disebut *Negeri di Bawah Angin*.

Jika sebelumnya aksara India mendapat sambutan secara kreatif dari masyarakat sehingga melahirkan beberapa aksara turunan India, demikian halnya ketika agama Islam masuk ke Nusantara. Seiring luasnya penerimaan masyarakat terhadap agama tersebut, unsur budaya yang dibawa oleh agama Islam pun juga diterima; dalam hal ini adalah, antara lain, aksara Arab.

Sebagai unsur budaya yang terbawa seiring dengan masuknya agama-agama di Nusantara, aksara India dan Arab telah memainkan peran penting dalam sejarah perkembangan tradisi tulis di Nusantara, seperti yang terdokumentasikan dalam naskah-naskah kuno. Kemunculan aksara Jawa yang berakar pada aksara India digunakan untuk menulis teks-teks berbahasa Jawa, baik Jawa kuno maupun Jawa baru. Pengaruh aksara Arab sangat dominan, meski mengalami penyesuaian dengan penambahan konsonan tertentu yang tidak ada dalam bahasa Arab.

Munculnya berbagai aksara turunan sebagai dampak dari penetrasi suatu agama menunjukkan kontribusi penting agama tersebut dalam perkembangan tradisi tulis di Nusantara. Bukti nyata dari kontribusi ini terlihat dari banyaknya naskah yang ditulis menggunakan aksara turunan India maupun Arab di berbagai daerah yang menjadi tempat penyebaran agama-agama tersebut. Penetrasi agama juga membawa dampak pada kuatnya nuansa

Wa□dat al-Wujūd for Jawi Audiences," *Archipel* 81 (2011): 178–98.

67 Achadiati Ikram dan Titik Pudjiastuti, ed., *Filologia Nusantara* (Pustaka Jaya, 1997), 137.

keagamaan dalam naskah-naskah kuno, baik yang ditulis dengan aksara turunan India maupun dengan aksara turunan Arab.

C. AKSARA JAWI DAN IDENTITAS MUSLIM NUSANTARA

Aksara Jawi telah memainkan peranan penting dalam menumbuhkembangkan tradisi keberaksaraan (*literacy tradition*) di kalangan masyarakat Melayu-Nusantara. Tulisan jawi tidak jarang dianggap sebagai akses pertama sejumlah masyarakat bahasa di kawasan ini terhadap tradisi keberaksaraan tersebut. Lebih dari itu, sebagian sarjana, meski terkesan agak berlebihan, menganggap bahwa melalui tulisan Jawi-lah sejarah dan tradisi sastra tulis Melayu dimulai.[68]

Pengaruh besar tulisan jawi yang sedemikian besar terbentuk seiring perannya sebagai alat komunikasi tertulis bagi masyarakat Melayu-Nusantara sejak tidak kurang dari abad ke-14 M, menggantikan beberapa bentuk tulisan yang berkembang sebelumnya.[69] Tidak heran kemudian jika sebagai salah satu bentuk *information storage*, tulisan Jawi menyimpan banyak informasi masa lalu tentang adat-istiadat, sastra, budaya, dan agama. Melalui tulisan Jawi ini pula, "orang Melayu" secara politis menjadi terhubung dengan sebuah komunitas lebih besar, yakni masyarakat Muslim yang memiliki tradisi keberaksaraan (*literate*), dan sejajar dengan komunitas bangsa-bangsa yang terlebih dahulu menggunakan tulisan Arab tersebut untuk menuliskan bahasa-bahasa mereka, seperti Parsi, Urdu, Turki, dan Asia Tengah.

Sering diasumsikan bahwa aksara Jawi muncul sebagai upaya modifikasi atas sebuah bentuk aksara lain, yakni aksara Arab. Kendati hal ini tentu tak terbantahkan, akan tetapi penting juga

---

68 Russel Jones, "The Origins of the Malay Manuscript Tradition," dalam *Cultural Contact and Textual Interpretation*, ed. oleh S.O. Grijns C.D. dan Robson (Dordrecht: Foris, 1986), 139; Abdullah Abdul Rahman, *Sejarah dan Tamadun Asia Tenggara Sebelum dan Sesudah Pengaruh Islam* (Kuala Lumpur: Utusan Publications, 2000), 405.

69 Hasan Madmarn, *The Pondok & Madrasah in Patani* (Universiti Kebangsaan Malaysia Press, 1999), 40.

kiranya untuk mempertimbangkan adanya pengaruh aksara Persia dalam proses terbentuknya aksara Jawi, mengingat sejumlah kemiripan dalam bentuk dan karakternya. Apalagi, sejarah sosial intelektual Islam di Nusantara memang mencatat adanya pengaruh Persia yang cukup kuat, khususnya pada masa-masa awal.

Terlepas dari asal-usul persisnya tulisan Jawi tersebut, dalam konteks tradisi intelektual Islam, tulisan Jawi diakui telah membawa masyarakat Muslim di dunia Melayu dari pinggiran menjadi bagian dari arus utama di dunia Islam. Hal ini antara lain terlihat dari terciptanya saling-silang hubungan antara sejumlah ulama Melayu-Nusantara dan ulama-ulama besar di pusat keilmuan Islam, khususnya Makkah dan Madinah.[70] Kitab-kitab keagamaan dalam aksara Jawi, karangan para "ulama Jawi", atau yang biasa disebut sebagai *Jamā'at al-Jāwiyīn*, seperti Abdurra'uf al-Sinkili, Abdussamad al-Palimbani, Arsyad al-Banjari, dan Dawud al-Patani, tidak hanya tersebar di dunia Melayu-Nusantara sendiri, tetapi juga di kalangan komunitas *Ḥaramain.*

Memang, dalam perkembangannya kemudian, pengaruh tulisan Jawi dalam tradisi tulis di Melayu-Indonesia mengalami masa surut yang luar biasa. Kolonialisme Belanda dan Inggris tak pelak turut mamangaruhi surutnya pemakaian tulisan Jawi ini. Jika pada abad ke-14 M terjadi pergantian dari sejumlah sistem tulisan, seperti Pallawa, atau pasca-Pallawa menjadi tulisan Jawi, maka mulai sekitar akhir abad ke-19 M, terjadi pergantian sistem tulisan Jawi menjadi tulisan Latin. Tentu saja, dua fenomena pergantian sistem tulisan tersebut tidak terjadi secara ekstrem, melainkan secara bertahap. Pun tidak semua wilayah di Melayu-Nusantara mengalami kadar pergantian yang sama.

Bagi sebagian kalangan awam, kata "Jawi" terkadang langsung mengingatkan dan menghubungkan ingatan dengan suatu wilayah tertentu di Nusantara, yakni Pulau Jawa. Tentu saja asumsi ini

---

70 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1994) khususnya dalam bab ke-3 dan bab ke-4.

tidak tepat, karena "Jawi" dalam hal ini merujuk pada wilayah Nusantara secara keseluruhan. Demikian halnya dalam konteks tulisan, aksara Jawi sama sekali tidak merujuk pada tulisan atau bahasa Jawa, melainkan pada tulisan Arab yang mendapat modifikasi sedemikian rupa serta kemudian digunakan untuk menuliskan beberapa bahasa daerah di Nusantara, seperti Aceh, Minang, dan terutama Melayu. Aksara Jawi yang digunakan untuk bahasa Jawa—dan beberapa bahasa lain, seperti Sunda—sendiri, lebih dikenal dengan sebutan *pegon*.

Memang, memperhatikan ragam dan jumlah abjadnya, tulisan Jawi dapat disebut sebagai bentuk domestikasi (baca: penyesuaian) aksara Arab ke dalam bahasa daerah di Indonesia, khususnya Melayu. Domestikasi yang dimaksud terutama berkaitan dengan perubahan di beberapa hal agar sesuai dengan sistem fonologi bahasa lokal yang digunakan. Yang dimaksud dengan Melayu-Nusantara di sini juga tidak terbatas pada wilayah di mana masyarakatnya berbahasa Melayu, tapi juga berbahasa lain, seperti Sulawesi, Kalimantan, bahkan Thailand Selatan dan Filipina Selatan, yang akar tradisinya menggunakan aksara Jawi. Aksara Jawi tidak jarang dianggap sebagai akses pertama sejumlah masyarakat bahasa di kawasan ini terhadap tradisi keberaksaraan tersebut.

Aksara jawi merangkum seluruh abjad Arab (29 huruf) seraya menambahkan 6 abjad tambahan, sehingga jumlahnya menjadi 35 huruf. Enam abjad tambahan tersebut tentu saja dimaksudkan untuk mengakomodasi bunyi dalam bahasa daerah yang tidak dikenal dalam bahasa dan tulisan Arab. 29 huruf yang berasal dari abjad Arab adalah: ا (a), ب (b), ت (t), ث (tha), ج (j), ح (ḥ), خ (kh), د (d), ذ (dh), ر (r), ز (z), س (s), ش (sh), ص (ś), ض (õ), ط (ţ), ظ (ż), ع (‘), غ (g), ف (f), ق (q), ك (k), ل (l), م (m), ن (n), و (w), ه (h), ء ('), dan ي (y). Sedangkan 6 abjad lainnya yang merupakan bentuk modifikasi adalah: ڤ (v), چ (c), ڠ (ng), ڤ (p), گ (g), dan پ (ny).

Belum ada data pasti yang dapat menjelaskan bagaimana dan dari mana asal mula munculnya 6 abjad Jawi tersebut. Namun demikian, tidak diragukan bahwa sejauh menyangkut

perkembangan tulisan Jawi, Islam merupakan salah satu faktor terpenting di dalamnya, karena aksara Arab sendiri adalah tulisan yang digunakan untuk menulis kitab suci umat Islam, Al-Quran, sehingga karenanya, seiring dengan proses Islamisasi yang terjadi di wilayah Melayu-Indonesia, tulisan Jawi pun mengalami puncak penyebarannya yang luar biasa.

Para Sultan di kawasan ini, yang seringkali mengidentifikasi dirinya sebagai pelindung Islam, dan bahkan bayangan Tuhan di bumi (*ẓillullāh fil arḍ*), juga menjadi faktor penting dalam akselerasi sosialisasi tulisan Jawi. Sultan Bima misalnya, pada tahun 1055/1645 memerintahkan agar Kronik Istana (*Bo'*) ditulis di atas kertas "dengan memakai bahasa melayu dengan rupa tulisan yang diridai Allah *ta'ālā*".[71]

Tulisan Jawi jelas merupakan salah satu bentuk penting artikulasi masyarakat di dunia Melayu-Indonesia, dan Nusantara umumnya, dalam menerima dan menerjemahkan Islam ke dalam muatan lokal.[72] Muatan-muatan lokal semacam inilah yang pada gilirannya menjadi salah satu karakter distingtif yang membedakan Islam di wilayah ini dengan Islam di wilayah lainnya.

Tulisan Jawi diakui sebagai pintu pertama bagi munculnya tradisi keberaksaraan dalam sejumlah bahasa daerah di Nusantara, terutama Aceh, Minang, dan juga Ternate serta Banjar. Di Aceh misalnya, bahasa Aceh baru muncul (dalam bentuk tertulis) kira-kira dua abad setelah bahasa Melayu dengan tulisan Jawinya mengalami puncak keemasan pada masa Kerajaan Aceh Darussalam di abad ke-17M. Demikian halnya di Minangkabau. Sebelum munculnya tulisan Jawi, masyarakat Minang lebih dikenal dengan tradisi lisannya. Baru kemudian setelah tulisan Jawi dikenal, bahasa Minang mulai tersebar dalam bentuk tertulis.

---

71 Henri Chambert-Loir dan Siti Maryam R. Salahuddin, *Bo' Sangaji Kai: Catatan Kerajaan Bima* (Jakarta: EFEO-YOI, 2000), xii.

72 Matheson B. Hooker, "Introduction: The Translation of Islam into South-East Asia," dalam *Islam in South-East Asia* (Leiden: E.J. Brill, 1983), 1–30.

Untuk bahasa Melayu sendiri, konsep bahwa tulisan Jawi merupakan akses pertama terhadap tradisi keberaksaraan tampaknya tidak berlaku. Seiring dengan munculnya tradisi keberaksaraan di Nusantara jauh sebelum Islam datang dan memperkenalkan tulisan Jawi, bahasa Melayu secara tertulis terbukti telah tersebar melalui bentuk tulisan yang ada, meski tentu penyebarannya tidak seintensif setelah dikenalnya tulisan Jawi. Sejak awal, bahasa Melayu dikagumi bukan hanya karena diucapkan, dan menjadi *lingua franca*, melainkan juga karena bahasa Melayu ditulis.[73]

Penelitian Uli Kozok atas sebuah naskah Melayu tertua abad ke-14 M di desa Tanjung Tanah, Kerinci, menunjukkan bahwa pada abad ke-14 M tersebut bahasa Melayu telah ditulis dengan menggunakan sejenis aksara pasca-Palawa pra-Islam, yang masih menunjukkan banyak persamaan dengan aksara Melayu zaman Adityawarman.[74] Dalam bundel naskah yang sama, Uli Kozok juga menjumpai naskah lain berbahasa Melayu dengan menggunakan aksara *surat ulu* atau *surat rencong*. Selain itu, kajian Annabel Teh Gallop juga mengisyaratkan adanya sebuah buku kulit kayu di Perpustakaan Universitas Oxford yang ditulis dalam bahasa Melayu dengan aksara Lampung. Konon, naskah ini dihibahkan kepada perpustakaan tersebut pada tahun 1630.[75]

Segera setelah Islam masuk ke Nusantara, dan tulisan Jawi pun mulai dikenal, tradisi keberaksaraan dalam bahasa Melayu mengalami perubahan total; hampir semua jenis tulisan bahasa Melayu ditinggalkan, dan hampir semua bahasa Melayu kemudian ditulis dengan menggunakan tulisan Jawi. Hal ini terjadi karena tulisan Jawi itu sendiri sarat dengan ideologi. Dimensi Islam, dan juga dimensi politik, tulisan Jawi turut mamangaruhi munculnya

73 James T. Collins, "Bahasa Melayu di Batas Zaman: Renungan Sejarah, Ramalan Arah," *Dewan Bahasa*, no. 38 (1994): 484–95.

74 Uli Kozok, *Kitab Undang-Undang Tanjung Tanah: Naskah Melayu yang Tertua* (Yayasan Naskah Nusantara & Yayasan Obor Indonesia, 2006).

75 Gallop dan Arps, *Golden Letters: Writing Traditions of Indonesia*, 71.

hegemoni tulisan Jawi dalam tradisi keberaksaraan masyarakat Melayu pada masa berikutnya. Dalam hal ini, Hasan Madmarn, setelah menjelaskan besarnya pengaruh tulisan Hindu-Budha pada abad sebelumnya, melukiskan:

> "…This ancient system of writing was then almost totally replaced by the Arabic script, due to the spreading of Islamic influence into the region. …With the islamization of the Malay Peninsular in the thirteen-century, Islam brought with it the message of the Quran and its script. Thus, abandoning original Indian script, the Malays adopted the Arabic writing system with certain modification to suit the local phonological system."[76]

Akan tetapi, meskipun pengaruh Islam merambah berbagai suku dan etnis di Indonesia, tampaknya hanya bahasa Melayu yang mengalami perubahan signifikan dalam tradisi keberaksaraannya. Beberapa bahasa daerah, seperti Jawa-Bali, Bugis-Makassar, Rencong, dan Batak, misalnya, tidak serta merta meninggalkan aksara masing-masing. Hal ini terlihat, antara lain, dari banyaknya manuskrip yang ditulis dalam bahasa-bahasa tersebut tanpa menggunakan huruf Jawi.

D. AKSARA PÉGON DAN LITERASI JAWA-ISLAM

Aksara Pégon digunakan untuk menulis teks-teks berbahasa Jawa dan Sunda. Aksara ini muncul lebih belakangan dibanding aksara Jawi. Tidak ada data pasti kapan aksara Pégon mulai digunakan. Namun, berdasarkan penelitian Saiful Umam[77] dan Ismail Yahya dkk.,[78] teks tertua berbahasa Pégon dijumpai pada

---

76 Madmarn, *The Pondok & Madrasah in Patani*, 40.

77 Saiful Umam, "Localizing Islamic Orthodoxy in Northern Coastal Java in the Late 19th and Early 20th Centuries: A Study of Pegon Islamic Texts" (Disertasi, University of Hawaii at Manoa, 2011).

78 Ismail Yahya, Moh Abdul Kholiq Hasan, dan Farkhan, *Penerjemahan Manuskrip Masa'il at-Ta'lim ke dalam Aksara Pegon pada Abad ke-17 M* (Sukoharjo dan Jakarta: IAIN Surakarta Press; Pusat Studi Manuskrip Islam (PUSMI; Direktorat PTKI, Kementerian Agama RI, 2018).

abad ke-17 M. Karenanya, dalam bab yang fokus pembahasannya dibatasi hingga abad ke-16 M ini, penjelasan tentang aksara Pégon hanya disampaikan sekilas untuk memberikan gambaran tentang lanskap awal tradisi keberaksaraan masyarakat di Jawa dan Sunda, setelah masuknya pengaruh Arab dan Islam.

Berbeda dengan Jawi, aksara Pégon hanya terdiri dari 20 (dua puluh) aksara, sama dengan jumlah dan urutan huruf Jawa, *Hanacaraka*. Meski awalnya dipakai hanya untuk menulis teks-teks keagamaan, dalam perkembangannya aksara Pégon juga digunakan untuk menulis teks-teks sastra, surat, mantra, rajah, obat-obatan, dan lain-lain.[79] Saiful Umam menjelaskan bahwa aksara Pégon digunakan untuk 4 (empat) kategori keperluan, yakni: catatan pribadi, teks sastra, primbon, dan kitab-kitab keislaman, seperti tasawuf, fikih, dan tauhid.[80]

Penggunaan aksara Pégon dalam menulis teks sastra dapat dilihat antara lain pada penelitian Ronit Ricci atas manuskrip *Layang Ambiya* koleksi Museum Sonobudoyo, Yogyakarta. Teks ini digubah pada tahun 1844 M di lingkungan Pesantren oleh Kyai Ahmad Ngali.[81]

Penggunaan aksara Pégon jelas menandai terjadinya proses Islamisasi di Jawa secara bertahap. Teks-teks yang ditulis atau diterjemahkan menggunakan aksara Pégon telah sangat bermanfaat bagi masyarakat Jawa, khususnya yang tidak memahami bahasa Arab, untuk memahami ajaran-ajaran Islam. Hal itu menjadi alasan mengapa aksara Pégon lebih banyak digunakan di lingkungan Pesantren.

Kelak, pada abad-abad berikutnya, aksara Pégon menjadi penanda identitas literasi dan peradaban baru masyarakat Muslim di Jawa, yang menegaskan adanya Jawanisasi Islam, selain Islamisasi

79 Titik Pudjiastuti, *Tulisan Pegon Wujud Identitas Islam-Jawa*, 2, no. 2 (2009): 277–80.

80 Umam, "Localizing Islamic Orthodoxy in Northern Coastal Java in the Late 19th and Early 20th Centuries," 94–98.

81 Ronit Ricci, "Prophets, Pegon, and Piety: The Javanese Layang Ambiya," *Wacana* 22, no. 3 (2021): 617–18.

Jawa. Berbeda dengan aksara Jawi di wilayah Melayu yang sangat superior misalnya, aksara Pégon tidak bersifat menggantikan aksara Jawa yang sebelumnya telah ada, melainkan dipakai secara bersamaan dan berdampingan.[82]

E. DIMENSI AGAMA DAN POLITIK

Telah disinggung sebelumnya, salah satu faktor yang menjadikan aksara Jawi dan Pégon berpengaruh dalam tradisi keberaksaraan masyarakat Nusantara adalah pengaruh Islam. Selain digunakan untuk menulis kitab suci Al-Qur'an, dalam konteks penerjemahan ajaran Islam, aksara Jawi dan Pégon juga dipakai oleh para ulama Nusantara untuk menuliskan teks-teks keagamaan dalam bahasa Melayu, Jawa, dan Sunda, setidaknya sebagai terjemahan dari bahasa Arab ke bahasa-bahasa lokal tersebut. Salah satu bukti paling penting dari fenomena ini adalah ditemukannya banyak manuskrip berisi teks-teks keagamaan yang ditulis dengan huruf Jawi dan Pégon, baik dalam bahasa Melayu, Jawa, maupun Sunda.

Dalam tradisi Islam di mana pun, termasuk di Nusantara, teks menempati posisi yang sangat penting. Ajaran-ajaran utama Islam dijumpai dalam bentuk teks tertulis, baik Al-Qur'an maupun hadis Nabi. Penjelasan atas teks Al-Qur'an dan hadis juga dituangkan menjadi teks-teks keagamaan yang beragam, mulai dari tafsir, fikih, tasawuf, aqidah, dan lain-lain, dalam berbagai bahasa. Semua teks tersebut menjadi semacam pedoman hidup bagi setiap Muslim, sehingga tidak salah jika masyarakat Muslim disebut sebagai 'masyarakat teks'. Dengan sendirinya, aksara yang digunakan dalam teks-teks yang dihormati tersebut—misalnya aksara Arab—pun mendapat tempat terhormat tersendiri dalam kehidupan sosial masyarakat Muslim.[83]

---

82 Ann Kumar dan John H. McGlynn, ed., *Illuminations: The Writing Traditions of Indonesia* (Jakarta: Lontar Foundation, 1996), 163.

83 A. H. Johns, "In the language of the Divine: the contribution of Arabic," dalam *Illuminations: Writing Traditions of Indonesia*, ed. oleh Ann Kumar dan John H. McGlynn (Jakarta: Lontar Foundation, 1996), 33–48.

Dalam konteks masyarakat Muslim Melayu-Nusantara, ketika teks-teks keagamaan banyak ditulis atau diterjemahkan ke dalam bahasa lokal menggunakan tulisan Jawi dan Pégon, tulisan tersebut secara tak langsung membentuk komunitas dengan identitas tersendiri. Dengan meminjam, lalu memodifikasi, aksara Arab menjadi Jawi dan Pégon, para penulis merasa terhubung dengan sebuah dunia yang lebih besar dan universal, yakni Islam. Bahkan, dengan meneguhkan tradisi keberaksaraan melalui tulisan Jawi dan Pégon, secara politis masyarakat Muslim Nusantara sejajar dengan bangsa-bangsa lain yang telah terlebih dahulu menggunakan aksara Arab untuk bahasa lokal mereka, seperti Parsi, Urdu, Turki, dan wilayah Asia Tengah.

Dengan memiliki tradisi keberaksaraan bercorak Islam, masyarakat Muslim Nusantara kemudian terlibat secara intensif dalam proses transmisi keilmuan Islam dari pusatnya di dunia Arab, khususnya *Ḥaramain*: Makkah dan Madinah. Kajian Azyumardi Azra menunjukkan betapa kuatnya pengaruh *Ḥaramain* dalam membentuk tradisi dan wacana intelektual Islam di dunia Melayu-Indonesia, khususnya sejak abad ke-17 M.[84] Dinamika apa pun yang terjadi di *Ḥaramain* tampak pula pengaruhnya di kalangan masyarakat Melayu-Nusantara. Hal ini, pada gilirannya, membawa konsekuensi pada pengarusutamaan dunia Melayu-Nusantara sebagai bagian integral dari dunia Islam.

Pada pembahasan bagian-bagian berikutnya dari sejarah Indonesia, kita akan menyaksikan bahwa landasan tradisi keberaksaraan yang dipengaruhi oleh aksara dan bahasa Arab dari Timur Tengah sebagaimana dikemukakan pada bagian ini, memberikan pengaruh terhadap menguatnya tradisi dan wacana keilmuan Islam di hampir seluruh wilayah Nusantara.

---

84 Azyumardi Azra, *Jaringan ulama: Timur Tengah dan kepulauan Nusantara abad XVII dan XVIII : melacak akar-akar pembaruan pemikiran Islam di Indonesia* (Mizan, 1994); Peter Riddell, *Islam and the Malay Indonesian World: Transmission and Responses* (C. Hurst & Co. Ltd., 2001).

DAFTAR PUSTAKA

Arjomand, Saïd Amir. "From the Editor: Defining Persianate Studies." *Journal of Persianate Studies* 1, no. 1 (2008): 1–4.

Arps, Bernard. "Kepekaan Filologis untuk Pengkajian Budaya." *Manuskripta* 10, no. 2 (2020): 183–84.

———. "Princess Sodara Kartika frees Amir from prison; The epic of Amir Hamza (?16th century)." *Wacana, Journal of the Humanities of Indonesia* 22, no. 3 (Oktober 2021): 651–74. https://doi.org/10.17510/wacana.v22i3.1077.

———. "The Song Guarding at Night: Grounds for Cogency in a Javanese Incantation." Dalam *Towards an anthropology of prayer: Javanese ethnolinguistic studies /vers une anthropologie de la prière: études ethnolinguistiques javanaises*, disunting oleh Stephen C. Headley, 47–48. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 1996.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1994.

———. *Jaringan ulama: Timur Tengah dan kepulauan Nusantara abad XVII dan XVIII : melacak akar-akar pembaruan pemikiran Islam di Indonesia*. Mizan, 1994.

Bashir, Shahzad. *Sufi Bodies: Religion and Society in Medieval Islam*. New York: Columbia University Press, 2011.

Boechari. *Melacak Sejarah Kuno Indonesia Lewat Prasasti/Tracing Ancient Indonesian History Through Inscriptions*. 3 ed. Disunting oleh Edhie Susanti Ninie; Djafar Hasan; Wurjantoro. Kepustakaan Populer Gramedia (KPG); FIB UI; EFEO, 2019.

Braginsky, Vladimir. *The Heritage of Traditional Malay Literature: A Historical Survey of Genres, Writings, and Literary Reviews*. Leiden: KITLV Press, 2004.

Brakel, L. F. *The Hikayat Muhammad Hanafiyyah: A Medieval Muslim-Malay Romance*. Springer Science, Business Media, B.V, 1975.

British Library. “A Malay Spur to Valour the Hikayat Muhammad Hanafiyyah.” t.t. https://britishlibrary.typepad.co.uk/asian-and-african/2015/01/a-malay-spur-to-valour-the-hikayat-muhammad-hanafiah.html?_ga=2.66839086.1647042544.1752550418-2064755965.1747409785.

———. “Menak Amir Hamza the Javanese version of the Hamzanama.” 2018. https://blogs.bl.uk/asian-and-african/2018/09/menak-amir-hamza-the-javanese-version-of-the-hamzanama.html.

———. “The Largest Javanese Manuscripts in the World? Menak Amir Hamza.” t.t. https://blogs.bl.uk/asian-and-african/2019/03/the-largest-javanese-manuscript-in-the-world-menak-amir-hamza.html.

Carey, Peter. “The British in Java, 1811-1816 a Javanese Account.” Dalam *Trading Companies in Asia, 1600-1830*, disunting oleh Jurrien van Goor, 127–62. Utrecht: HES Uitgevers, 1986.

Casparis, J. G. de. *Indonesian Palaeography: A History of Writing in Indonesia from the Beginnings to C. A.D. 1500*. Brill, 1975.

Chambert-Loir, Henri, dan Siti Maryam R. Salahuddin. *Bo’ Sangaji Kai: Catatan Kerajaan Bima*. Jakarta: EFEO-YOI, 2000.

Collins, James T. “Bahasa Melayu di Batas Zaman: Renungan Sejarah, Ramalan Arah.” *Dewan Bahasa*, no. 38 (1994): 484–95.

Damais, Louis-Charles. “Tulisan-tulisan Asal India di Indonesia dan Asia Tenggara Daratan.” Dalam *Epigrafi dan Sejarah Nusantara: Pilihan Karangan Louis-Charles Damais*, 3–26. EFEO, 1995.

Daneshgar, Majid. “Persianate Aspects of the Malay-Indonesian World: Some Rare Manuscripts in the Leiden University Library.” *Dobjr: Samuel Jordan Center for Persian Studies and Culture* 8, no. 1 (November 2021): 51–78. https://doi.org/10.1163/29497833-00801006.

Fathurahman, Oman. “It□āf al-Dhakī by Ibrāhīm al-Kūrānī: A Commentary of Wa□dat al-Wujūd for Jawi Audiences.” *Archipel* 81 (2011): 178–98.

Feener, R. Michael, dan Chiara Formici. “Debating ‘Shi’ism’ in the History of Muslim Southeast Asia.” Dalam *Shi’ism in Southeast Asia: Alid Piety and Sectarian Constructions*, 3–16. Oxford; New York: Oxford University Press, 2015.

Feener, R. Michael, dan Michael F. Laffan. “Sufi Scents Across the Indian Ocean: Yemeni Hagiography and the Earliest History of Southeast Asian Islam.” *Archipel* 70 (2005): 198.

Florida, Nancy K. “Writing Traditions in Colonial Java: The Question of Islam.” Dalam *Cultures of Scholarship*, disunting oleh S.C. Humpherys, 187–217. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997.

Gallop, Annabel Teh, dan Bernard Arps. *Golden Letters: Writing Traditions of Indonesia*. London: The British Library, 1990.

Gallop, Annabel Teh, Wan Ali Wan Mamat, Ali Akbar, Vladimir Braginsky, Ampuan Hj Brahim bin A.H. Tengah, Ian Caldwell, Henri Chambert-Loir, dkk. "A Jawi Sourcebook for the Study of Malay Palaeography and Orthography." *Indonesia and the Malay World* 43, no. 125 (Januari 2015): 13–171. https://doi.org/10.1080/13639811.2015.1008253.

Gaur, Albertine. *A History of Writing*. The British Library, 1987.

Griffiths, Arlo. "Written traces of the Buddhist past: Mantras and dhāra□is in Indonesian inscriptions." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 77, no. 1 (2014): 185. https://doi.org/10.1017/S0041977X14000056.

Gunawan, Aditia. "Sundanese Religion in the 15th Century A Philological Study based on the Śik□ā Guru, the Sasana Mahaguru, and the Siksa Kanda□ Kar□sian." Ph.D. Thesis, École Pratique des Hautes Études, 2023.

Gunawan, Aditia, dan Arlo Griffiths. "Old Sundanese Inscriptions: Renewing the Philological Approach." *Archipel* 101 (Juni 2021): 131–208. https://doi.org/10.4000/archipel.2365.

Hooker, Matheson B. "Introduction: The Translation of Islam into South-East Asia." Dalam *Islam in South-East Asia*, 1–30. Leiden: E.J. Brill, 1983.

Hooykaas, C. *Over Maleise Literatuur*. Leiden: Brill, 1947.

Houben, Vincent J.H. "Menerjemahkan Jawa ke Eropa: Kiprah Keluarga Winter." Dalam *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*, disunting oleh Henri Chambert-Loir, 1067–76. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, École Française d'Extrême-Orient, Forum Jakarta-Paris, Pusat Bahasa Universitas Padjadjaran, 2009.

Ikram, Achadiati, dan Titik Pudjiastuti, ed. *Filologia Nusantara*. Pustaka Jaya, 1997.

Ikram, Achadiati, dan Ninie Susanti, ed. *Inscribing Identity: The Development of Indonesian Writing Systems*. First edition. Jakarta, Indonesia: National Museum of Indonesia, 2015.

Johns, A. H. "In the language of the Divine: the contribution of Arabic." Dalam *Illuminations: Writing Traditions of Indonesia*, disunting oleh Ann Kumar dan John H. McGlynn, 33–48. Jakarta: Lontar Foundation, 1996.

Jones, Russel. "The Origins of the Malay Manuscript Tradition." Dalam *Cultural Contact and Textual Interpretation*, disunting oleh S.O. Grijns C.D. dan Robson, 139. Dordrecht: Foris, 1986.

Kouznetsova, Seda. "Colin Mackenzie as Collector of Javanese Manuscripts and Manuscript BL Mss Jav. 29." *Indonesia and the Malay World* 36, no. 106 (2008): 375–94. https://doi.org/10.1080/13639810802513543.

Kozok, Uli. *Kitab Undang-Undang Tanjung Tanah: Naskah Melayu yang Tertua*. Yayasan Naskah Nusantara & Yayasan Obor Indonesia, 2006.

Kumar, Ann, dan John H. McGlynn, ed. *Illuminations: The Writing Traditions of Indonesia*. Jakarta: Lontar Foundation, 1996.

Liaw, Yock Fang. *A History of Classical Malay Literature*. Singapore: ISEAS dan Yayasan Obor Indonesia, 2013.

Lombard, Denys. *Nusa Jawa Silang Budaya, Jilid II, Jaringan Asia*. II. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.

Madmarn, Hasan. *The Pondok & Madrasah in Patani*. Universiti Kebangsaan Malaysia Press, 1999.

Musa, Hasyim Haji. *Sejarah Perkembangan Tulisan Jawi*. Dewan Bahasa dan Pustaka, 1999.

Pirés, Tome. *The Suma Oriental of Tomé Pires and The Book of Francisco Rodrigues*. Council of Hakluyt Society, 1944.

Poerbatjaraka, R. M. Ng. *Kepustakaan Djawa*. Djakarta, Amsterdam: Penerbit Djambatan, 1952.

Pollock, Sheldon. *The Language of the Gods in the World of Men*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2006.

Pudjiastuti, Titik. *Tulisan Pegon Wujud Identitas Islam-Jawa*. 2, no. 2 (2009).

Rahman, Abdullah Abdul. *Sejarah dan Tamadun Asia Tenggara Sebelum dan Sesudah Pengaruh Islam*. Kuala Lumpur: Utusan Publications, 2000.

Ricci, Ronit. *Islam Translated: Literature, Conversion, and the Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011.

———. "Prophets, Pegon, and Piety: The Javanese Layang Ambiya." *Wacana* 22, no. 3 (2021).

Ricklefs, M. C. *The Seen and The Unseen Worlds in Java, 1726-1749: History, Literature and Islam in the Court of Pakubuwana II*. Honolulu: Allen and Unwin and University of Hawai'i Press, 1998.

———. "The Yasadipura Problem." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* (Leiden) 153, no. 2 (1997): 273–83.

Riddell, Peter. *Islam and the Malay Indonesian World: Transmission and Responses*. C. Hurst & Co. Ltd., 2001.

Ronkel, Philippus Samuel van. “De roman van Amir Hamza.” Disertasi, Brill, 1895.

Sedyawati, Edi. “Menyikapi Warisan Budaya.” *Media Indonesia*, April 2000.

Seock, Kang Kyoung. *Perkembangan Tulisan Jawi dalam Masyarakat Melayu*. Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990.

Soebardi. *The Book of Cabolek: A Critical Edition with Introduction, Trasnlation and Notes, a Contribution to the Study of the Javanese Mystical Tradition*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.

Uhlenbeck, E. M. *A Critical Survey of Studies on the Languages of Java and Madura*. The Hague: KITLV, 1964.

Umam, Saiful. “Localizing Islamic Orthodoxy in Northern Coastal Java in the Late 19th and Early 20th Centuries: A Study of Pegon Islamic Texts.” Disertasi, University of Hawaii at Manoa, 2011.

Vogel, J. Ph. “The Yupa Inscriptions of King Mulavarman, from Koetei (East Borneo).” *Bijdr. Kon. Inst.* LXXIV (1918): 167–232.

Widodo, Wahyu. *Mantra Kidung Jawa: Dari Lingual hingga Transendental*. Malang: UB Press, 2018.

Wieringa, Edwin. “Does Traditional Islamic Malay Literature Contain Shi‘itic Elements? ‘Alī and Fātimah in Malay Hikayat Literature.” *Studia Islamika* 3, no. 4 (1996): 93–111.

Winstedt, Richard. “A History of Classical Malay Literature.” *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 31, no. 3 (183) (Juni 1958).

Yahya, Ismail, Moh Abdul Kholiq Hasan, dan Farkhan. *Penerjemahan Manuskrip Masa’il at-Ta’lim ke dalam Aksara Pegon pada Abad ke-17 M*. Sukoharjo dan Jakarta: IAIN Surakarta Press; Pusat Studi Manuskrip Islam (PUSMI; Direktorat PTKI, Kementerian Agama RI, 2018.

PENUTUP JILID

Pembahasan pada Jilid 3 ini telah menegaskan bahwa proses kontak Nusantara dengan dunia Timur Tengah menjadi satu lapisan tersendiri dalam sejarah Indonesia. Di atas Hindu-Budha yang telah dibahas di jilid sebelumnya, jaringan global baru tumbuh sejak abad ke-7 yang menjadi dasar bagi munculnya proses awal pertemuan dan disusul kemudian penerimaan Islam sebagai agama masyarakat di banyak wilayah di Nusantara. Sejak itu, proses Islamisasi berlangsung demikian intensif dan masif, melalui proses sejarah yang kompleks, seraya tetap berpijak pada dan adaptif dengan tradisi dan budaya Nusantara yang telah berkembang sejak masa sebelumnya.

Satu hal penting yang perlu digarisbawahi bahwa proses di atas terjadi sejalan dengan awal keterlibatan sejumlah wilayah Nusantara dalam jaringan perdagangan maritim global berbasis di Timur Tengah, yang melibatkan secara intensif pedagang Muslim asa Persia dalam perjalanan dagang ke Nusantara. Posisi strategis wilayah yang secara tradisional disebut “negeri di bawah angin” sebagai simpul perdagangan internasional di Samudra Hindia dan Laut China Selatan telah menghantarkannya menjadi magnet bagi para pelancong dari Persia dan Arab untuk melintas, singgah, dan berinteraksi dengan penduduk setempat.

Temuan arkeologis di Situs Bongal di pantai barat Sumatra membuktikan bahwa kontak dengan dunia Islam Timur Tengah sudah terjalin sejak abad ke-7, jauh lebih awal dari asumsi sebelumnya. Komoditas alam Nusantara, terutama kapur barus, getah aromatik, dan rempah-rempah telah menjadi daya tarik utama

bagi para pedagang Muslim untuk singgah dan menetap di bandar-bandar dagang kosmopolitan. Kehadiran komunitas Muslim awal di enklave-enklave pelabuhan berevolusi menjadi kekuatan politik yang melahirkan institusi kesultanan. Berdirinya kerajaan-kerajaan Islam seperti Samudera Pasai, Malaka, Aceh, Banten, Demak, hingga Gowa-Tallo dan Ternate serta Tidore di Maluku Utara menandai proses transformasi Islam dari agama komunitas di pelabuhan dagang menjadi fondasi institusional negara yang didukung oleh sistem hukum dan peradilan baru.

Kehadiran kesultanan memang menjadi faktor menentukan laju perkembangan Islam di Nusantara. Didukung budaya patron-klien, kesultanan di era pra-kolonial tampil tidak hanya sebagai institusi politik tertinggi, tapi juga mampu bertindak sebagai penentu arah perkembangan sosial-budaya dan keagamaan. Maka, tidak heran jika konversi keagamaan raja menjadi Muslim dan bergelar sultan segera diikuti rakyatnya, seperti kasus Samudra Pasai di Sumatra dan Malaka di Semenanjung. Di dua kerajaan tersebut, raja menjadi penentu keberagamaan masyarakat yang ramai-ramai beralih ke Islam. Dan proses tersebut berlangsung ketika perdagangan maritim di dunia Melayu, dan Asia Tenggara secara umum, tengah mengalami perkembangan signifikan, sehingga konversi ke Islam memiliki makna khusus untuk menarik pedagang Muslim berkunjung dan melakukan transaksi dagang di kerajaan. Sementara itu, kasus lain di Nusantara menunjukkan pola berbeda, di mana kerajaan melakukan penaklukkan atas kerajaan lain di sekitarnya untuk penguasaan politik dan agama. Hal terakhir dilakukan dengan meminta raja dan rakyat taklukkan untuk memeluk Islam.

Demikianlah, lepas dari perbedaan di atas, politik (dalam hal ini kesultanan) menjadi bagian tidak terpisahkan dari gerak Islamisasi, yang terjadi bersamaan dengan keterlibatannya dalam jaringan ekonomi maritim global. Dan pola ini pula yang berlaku di Nusantara. Sejalan dengan lalu-lintas perdagangan antar-kerajaan, satu jaringan bersifat keagamaan tumbuh, yang menjadi

basis Islamisasi lebih lanjut. Dari ini bisa dipahami jika para ulama Samudra Pasai mendorong raja Malaka beralih menjadi Muslim; demikian pula kerajaan Aceh meminta ulama Minangkabau untuk mengislamkan raja Luwu dan Gowa-Tallo di Makassar, dan kemudian wilayah kerajaan lain di Sulawesi dan Kalimantan Utara. Juga tidak mengherankan jika kerajaan Demak mengirim para ulama dan penghulu ke Banjar untuk tujuan Islam, bersama dengan keterlibatan kerajaan tersebut dalam konflik politik di kerajaan Banjar. Perlu pula dicatat peran penting Giri-Gresik sebagai pusat Islamisasi di Lombok dan Maluku Utara.

Pengalaman Jawa menunjukkan corak perkembangan lain lagi. Pada tahap awal, deru laju perdagangan laut di pantai utara menjadi kekuatan penggerak bagi transformasi sosial berada di bawah tali Islam. Sejalan meningkatnya permintaan rempah di pasar internasional, pantai utara Jawa menjadi medan lalu-lintas ekonomi dari timur Nusantara untuk dibawa ke barat dan terus ke berbagai negara di dunia melalui Lautan Hindia. Di sepanjang pantai utara, kesultanan Jawa tumbuh dengan basis ekonomi maritim, yang bertindak sebagai pusat kekuatan politik Islam, menggantikan kekuasaan Majapahit di pedalaman yang dianggap tidak lagi relevan di tengah gerak perdagangan maritim. Banyak elite baru muncul sebagai pemegang kontrol ekonomi dan politik, termasuk elite agama yang dikenal sebagai walisongo. Khusus untuk elite terakhir ini, mereka tampil dengan peran-peran kultural melanjutkan penyebaran Islam secara institusional, tahap kedua, dengan memanfaatkan kebudayaan sebagai strategi dakwah yang inklusif dengan mengadopsi media seni (wayang, gamelan) dan nilai-nilai lokal tanpa merusak akidah. Islam pun berkembang tidak hanya di istana, namun juga diterima serta berkembang dengan baik di tengah masyarakat akar rumput.

Di tengah suasana di mana kerajaan menjadi kekuatan dominan, maka proses Islamisasi berada dalam koridor kerajaan. Sejalan munculnya gagasan monarki, sejumlah isu politik tampil dalam wacana intelektual Islam yang berkembang di lingkungan kerajaan. Bersama gelar sultan yang diadopsi untuk raja, sejumlah konsep

politik Islam tumbuh menjadi bagian dari struktur dan proses kekuasaan di kerajaan. Sejumlah teks klasik Melayu, Jawa dan wilayah etnis lain mulai melakukan penulisan dengan mengambil konsep politik dalam tradisi Islam. Istilah daulat di dunia Melayu adalah satu contoh penting dalam hal ini. Daulat digunakan sebagai rumusan kekuasaan politik kerajaan dengan nilai-nilai Islam, dan karenanya berfungsi memperkuat kekuasaan yang berorientasi-raja. Posisi dan kekuasaan raja didefinisikan dalam kerangka keagamaan, dan karena itu harus terbebas dari gerakan protes rakyat.

Masih dalam kerangka politik berorientasi-raja, sejumlah regulasi dibuat untuk menciptakan keamanan di lingkungan kerajaan, dan terpenting terkait perdagangan, sumber penghasilan utama kerajaan. Dalam konteks kerajaan Malaka, misalnya, terdapat *Undang-Undang Laut Malaka* yang secara khusus mengatur tata niaga perdagangan maritim di kerajaan, selain *Undang-Undang Malaka* untuk tata tertib sosial masyarakat kerajaan. Juga penting disebut di sini *Ammana Gappa*, teks berbasis kerajaan maritim Makassar yang berisi hukum atau aturan mulai dari cara berlayar, seperti tata cara menahkodai kapal, berdagang, hingga memimpin di laut. Semua teks hukum di atas merupakan ekspresi dari hasrat membangun kerajaan yang kuat di tengah meningkatnya arus perdagangan maritim berskala global.

Dengan kemajuan ekonomi dan kekuasaan politik, kesultanan menjadi basis bagi peradaban Islam di Nusantara. Sejumlah penciptaan dibuat untuk menunjukkan suatu capaian di era baru di mana Islam sudah diterima sebagai keyakinan agama dan cara hidup. Penciptaan ini bisa dilihat pada benda-benda peninggalan arkeologis bersifat kebendaan dan tradisi intelektual. Untuk aspek pertama, keraton dan masjid umum disebut sebagai ekspresi daya cipta peradaban dalam sistem pandangan dunia yang berlaku. Gaya dan arsitektur bangunan memperlihatkan suatu perpaduan harmonis antara unsur-unsur baru keislaman dengan sistem kepercayaan Hindu-Budha yang sudah lama hidup di tengah masyarakat. Pola perpaduan ini juga berlaku banyak aspek dari kebendaan lain yang ditemukan di Nusantara.

Terkait aspek kedua, bahasa Melayu dalam huruf Arab, disebut Jawi, merupakan wujud dari awal kemunculan corak baru tradisi penulisan bahasa yang sebelumnya berkembang sebagai Melayu Kuno. Pada periode yang dibahas jilid ini, bahasa Melayu beraksara Jawi mulai digunakan, dan terus berkembang pada masa kemudian. Bersama dengan itu, kata-kata serapan dari bahasa Arab juga terus mewarnai bahasa Melayu. Hal terakhir ini tentu sejalan dengan penggunaan bahasa Melayu berhuruf Jawi sebagai media tradisi kepengarangan yang mulai berkembang di Nusantara. Dalam hal ini, kerajaan menjadi pusat tradisi kepengarangan, dan tradisi intelektual secara umum, sejalan kehadiran ulama sebagai elite agama di lingkaran istana.

Kondisi politik sosial keagamaan ini kelak amat krusial sebagai landasan tumbuh suburnya tradisi intelektualisme Islam di Nusantara. Sebagaimana akan dibahas pada jilid berikutnya, di tengah tekanan kolonial dan persaingan politik dengan bangsa Barat, jaringan keilmuan Nusantara justru semakin matang melalui produktivitas karya sastra kitab, vernakularisasi teks, dan penguatan hubungan intelektual dengan pusat-pusat Islam di Haramain (Mekkah-Madinah). Berbagai manuskrip dan kitab dalam bahasa Arab serta beragam bahasa dan aksara lokal, ditambah dengan warisan tradisi dan budaya material yang tersisa, adalah bukti bahwa Islam di Nusantara bukan sekadar fenomena impor, melainkan hasil negosiasi kreatif antara pengaruh trans-regional dengan agensi lokal. Proses ini menabalkan Nusantara sebagai bagian integral dari peradaban Islam global, yang tetap mampu mempertahankan karakteristik budaya lokal.

Berakhirnya narasi pada Jilid 3 ini menjadi jembatan untuk memahami dinamika fase sejarah berikutnya pada Jilid 4, di mana jaringan perdagangan yang sebelumnya didominasi oleh pedagang Muslim dari Timur Tengah dan Asia bertransformasi menjadi arena kompetisi dan aliansi saat maskapai dagang Eropa, khususnya VOC (Vereenigde Oostindische Compagnie), mulai menancapkan pengaruhnya di awal abad ke-17. Bagaimana pun, kemakmuran

ekonomi dan stabilitas politik kesultanan-kesultanan Islam yang telah terbentuk (seperti Malaka, Aceh, dan Banten) menjadi daya tarik utama bagi bangsa-bangsa Barat.

Pada Jilid 4, pembaca akan disuguhi pembahasan kisah evolusi kesultanan-kesultanan Islam yang telah mencapai kematangannya, tentu dengan dinamika, konflik, dan pasang surutnya. Fokus pembahasan akan bergeser pada bagaimana identitas Islam digunakan sebagai instrumen diplomasi sekaligus dorongan ideologis (jihad) dalam menghadapi hegemoni Barat. Ini menandai transisi penting dari pembentukan kekuasaan internal menuju upaya mempertahankan kedaulatan dalam konstelasi politik global yang lebih luas.

Karenanya, pemahaman mengenai Nusantara sebagai bagian dari jaringan global Timur Tengah pada Jilid 3 ini merupakan prasyarat mutlak untuk memahami kompleksitas hubungan "Kompetisi dan Aliansi" Nusantara dengan bangsa Eropa yang dibahas pada jilid berikutnya. Sejarah Nusantara adalah sebuah kontinuitas, di mana modal sosial, intelektual, dan kemandirian politik masa lalu menjadi dasar bagi upaya mengembalikan martabat bangsa Indonesia sebagai pelaku sejarah yang setara di arena global.

EPILOG:

MENGULIK MASA LAMPAU, MENJAGA INGATAN, MENJEMPUT MASA DEPAN

Agaknya relevan untuk membuka epilog ini dengan mengutip alineakeduaPembukaanUUDNegaraIndonesia1945,"danperjuangan pergerakan kemerdekaan Indonesia telah sampailah kepada saat yang berbahagia dengan selamat dan sentosa mengantarkan rakyat Indonesia ke depan pintu gerbang kemerdekaan negara Indonesia yang merdeka, berdaulat, bersatu, adil dan makmur". Petikan kalimat itu mencerminkan rasa hayat sejarah (*sense of history*) bangsa Indonesia, di mana "gerbang kemerdekaan" dimaknai sebagai hasil proses sejarah panjang yang berujung pada "saat yang berbahagia" itu. Di sinilah sejarah merupakan rekaman perjalanan sekaligus gudang memori bersama suatu bangsa. Meskipun tidak jarang memperlihatkan sisi-sisi yang samar atau kabur, tapi mempelajari sejarah diyakini dapat menjadi modal untuk membentuk rasa kebersamaan dan identitas suatu bangsa (*sense of national identity*).

Kalau begitu, menjadi penting bahwa setiap manusia mengetahui siapa dirinya, yang tiada lain dari perbuatan yang telah manusia lakukan. Tentu sudah banyak tindakan dan peran manusia Indonesia dalam berinteraksi baik antar-komunitas maupun dengan komunitas atau bangsa lain. Untuk itu perlu mengulik ke masa lampau sejauh mungkin ke belakang dan bisa menyentuh ke masa setidaknya pada sekitar satu koma delapan juta tahun silam. Masa itu, yang disebut di buku ini sebagai "Peradaban Awal", sudah

terdeteksi dan teridentifikasi keberadaan kehidupan makhluk yang disebut *homo phicentropus erectus* di Pulau Jawa. Proses perkembangannya sampai pada kehidupan manusia yang mengenal aksara, sehingga ditetapkan sebagai tonggak bermulanya sejarah di Indonesia, yakni pada abad ke-5.

Dilihat dari judulnya, buku *Sejarah Indonesia Dinamika Kebangsaan dalam Arus Global* dalam sepuluh jilid, maka tampak paparan sangat panjang mengenai perjalanan sejarah orang atau bangsa Indonesia. Hal itu zaman yang begitu jauh di belakang sana, hingga masa yang dikenal dengan sebutan "negeri di bawah angin" atau "nusantara". Nama yang terakhir ini bahkan terus melekat karena digunakan untuk Indonesia sebagai negara berwawasan Nusantara. Memang, Nusantara telah lama menjadi panggung sejarah dunia ketika berperan dalam lalu lintas kawasan Timur dan Barat melalui Selat Malaka. Bukan hanya itu, nenek moyang pelaut Indonesia pada masanya telah berlayar sejauh ke Barat hingga Pantai timur Afrika dan ke timur sampai Kepulauan Mikro dan Polinesia.

Bahkan, jika ditarik lebih ke belakang, budaya melaut telah terungkap dari temuan terbaru mengenai lukisan di dinding-dinding gua di Pulau Muna Nusa Tenggara, yang berusia 67.800 tahun silam, lebih tua dari yang ditemukan di Spanyol. Obyek lukisan itu berupa cap tangan, binatang, dan perahu. Jadi, dapat disimpulkan bahwa memang benar bahwa "nenek moyang(ku) orang Indonesia adalah pelaut", seperti lagu yang sering dinyanyikan anak-anak sejak di sekolah dasar. Lantas, adakah yang mengejutkan ketika pernyataan visi-misi Presiden dan Wakil Presiden periode pertama Joko Widodo dan Muhammad Jusuf Kalla (2014-2019), menggaungkan tekad untuk menjadikan Indonesia sebagai negara poros maritim dunia dan menjadi bangsa kembali jaya di laut?

*****

Buku sepuluh jilid ini, ditulis lebih dari seratus sejarawan Indonesia, mempersembahkan narasi perjalanan bangsa melalui "benang merah" yang menunjukkan kesinambungan dari masa dulu hingga ke masa kontemporer. Meski harus melalui perkembangan dan dinamika pasang surut dengan perubahan mendasar, nilai-nilai dan semangat keindonesiaan tetap eksis dan berdaya tahan menelusuri waktu dari abad ke abad hingga dapat diproyeksikan mampu menembus ke masa depan. Dengan kemampuan melayari samudera dalam jaringan Nusantara dan lintas kawasan, para pelaut Indonesia telah membuktikan perannya dalam dunia maritim. Bangsa Indonesia mewarisi tradisi bahari sebagai modal pengembangan ke depan.

Demikianlah, narasi sejarah dalam buku ini menegaskan bahwa apa yang kemudian menjadi Indonesia (sebagai negara, bangsa dan Masyarakat) bukanlah produk sesaat, melainkan hasil dari akumulasi sejarah yang panjang, dinamis, dengan pasang surutnya kehidupan dan maju mundurnya peradaban. Tidak selalu dalam sinar kejayaan yang menyenangkan dan sejahtera dalam kehidupan, tetapi kerap pula dalam situasi kelam, mencekam, dan menyedihkan. Seperti terlihat dalam panggung sejarahnya, keindonesiaan tumbuh bukan di ruang hampa, tetapi di tengah tarik menarik berbagai kepentingan baik dari dalam maupun luar negeri. Bertolak dari kondisi geografi kepulauan yang terbuka, keindonesiaan merupakan hasil yang dibentuk oleh perjumpaan lintas budaya, diaspora antaretnik dan antarbangsa serta relasi kuasa yang berkontestasi dalam memperebutkan sumber daya alam yang menggiurkan.

Ada ungkapan menggelitik dari seorang penulis terkenal " *geography ordained a paradise (but) history make it a killing field*". Jika saja tidak ada tangan-tangan manusia yang serakah dan menjarah dalam sejarah, maka alam Nusantara akan tetap elok permai bak surga. Bukankah ada pendapat, Nusantara adalah sepotong surga yang diturunkan Tuhan ke bumi? Pada masanya, bumi Nusantara pun rusak bahkan hancur dan bencana bermunculan karena peperangan

akibat aksi perebutan daerah penghasil rempah-rempah. Meskipun lingkungan yang asri dan ciri bumi Nusantara yang subur, tetapi ancaman dari karakter alam kerap kali menjadi faktor timbulnya bencana. Sebagai negeri yang dikelilingi cincin api (*rings of fire*), Indonesia menghadapi bencana yang sewaktu-waktu terjadi, meski tidak mudah memprediksi kepastian datangnya tsunami dan erupsi yang berdampak bencana. Namun, banjir dan tanah longsor sejatinya bukan semata karena faktor lingkungan alam, melainkan lebih besar karena ulah manusia yang tak pandai menjaga kelestarian alam. Naiknya air permukaan laut bukankah menjadi ancaman serius karena dapat menenggelamkan banyak pulau kecil Indonesia?

Dalam untaian narasi dari Jilid I hingga Jilid X, sejarah Indonesia bergerak dalam proses penuh patahan, koreksi, dan kompromi. Bangsa ini terus dibentuk melalui negosiasi yang tak pernah selesai antara cita-cita kebangsaan yang luhur dan praktik politik yang kerap menjauh dari janji-janji tersebut. Kontradiksi pun terus berlangsung antara aspirasi akan keadilan sosial dan realitas kekuasaan yang sering kali eksklusif. Dengan demikian, sejarah Indonesia bukanlah kisah tentang kemenangan yang final, melainkan tentang usaha terus-menerus untuk merawat harapan di tengah keputusasaan; antara bagaimana mempertahankan imajinasi kebangsaan di tengah kenyataan yang sering menggerogotinya.

Sepertinya benar juga orang mengatakan untuk mempelajari sejarah sebaiknya dari depan, dari masa kini. Argumentasinya karena apa yang terjadi di masa kini sudah tentu disebabkan oleh proses-proses sebelumnya. Jadi tidak ada isu atau peristiwa yang tiba-tiba terjadi. Begitulah jika kita mencermati era Reformasi, maka agenda reformasi tidak pernah menjanjikan jalan lurus menuju keadilan dan kematangan demokrasi. Ia justru pembuka ruang yang lama tertutup, yaitu ruang kebebasan berpendapat, kompetisi politik, dan partisipasi warga, namun sekaligus menyingkap kelemahan struktural yang selama ini tersembunyi di balik stabilitas semu. Demokrasi memang tumbuh dalam bentuk prosedural: pemilihan umum berlangsung berkala, kekuasaan dapat

berganti secara damai, dan kebebasan sipil memperoleh tempat yang lebih luas. Namun, pertumbuhan ini kerap berjalan timpang, karena demokrasi yang hidup di permukaan sering kali dibatasi struktur kekuasaan ekonomi dan politik yang terkonsentrasi pada beberapa gelintir elite.

Dalam praktiknya, Reformasi tidak sepenuhnya membongkar relasi kuasa lama, melainkan justru membuka ruang bagi transformasi oligarki ke dalam wajah baru yang lebih adaptif terhadap mekanisme demokrasi. Kekuasaan tidak lagi dipertahankan melalui represi terbuka, tetapi melalui kendali atas sumber daya ekonomi, media, dan institusi politik. Akibatnya, demokrasi sering kali tereduksi menjadi arena kompetisi elektoral yang mahal dan transaksional, menjauh dari cita-cita keadilan sosial dan kedaulatan rakyat sebagaimana diamanatkan oleh konstitusi. Kebebasan yang diperoleh pasca-Reformasi pun tidak selalu disertai dengan tanggung jawab etis dan kesadaran kebangsaan, sehingga ruang publik kerap dipenuhi polarisasi, manipulasi emosi, dan politik identitas yang menggerus rasa kebersamaan.

Situasi ini memperlihatkan bahwa kemerdekaan dan demokrasi bukanlah tujuan akhir, melainkan prasyarat awal bagi pekerjaan kebangsaan yang jauh lebih berat dan berjangka panjang. Reformasi membuka pintu, tetapi tidak serta-merta mengajarkan bagaimana bangsa ini berjalan bersama setelahnya. Tanpa fondasi keadilan sosial, integritas institusi, dan etika politik yang kuat, kebebasan justru berisiko melahirkan fragmentasi baru. Dalam konteks inilah sejarah hadir sebagai pengingat yang tidak selalu nyaman bahwa kegagalan dan penyimpangan pasca-kemerdekaan bukanlah anomali, melainkan bagian dari dinamika panjang bangsa dalam belajar mengelola kebebasan.

Namun, pengalaman Indonesia ini menunjukkan bahwa demokrasi tidak sepenuhnya rapuh. Di tengah keterbukaan yang rentan disalahgunakan oleh politik kebencian dan ekstremisme, negara dan masyarakat sipil mampu bekerja bersama untuk mencegah kekerasan berkembang menjadi konflik horizontal yang

luas. Nilai-nilai kebangsaan terbukti masih memiliki daya hidup ketika diterjemahkan ke dalam kebijakan yang adil, ruang dialog yang inklusif, dan pendidikan yang menumbuhkan sikap toleran. Semangat Bhinneka Tunggal Ika bukan sekadar slogan, tapi fondasi etis yang dapat diaktifkan kembali ketika bangsa menghadapi ujian.

Situasi ini memperlihatkan bahwa kemerdekaan dan demokrasi bukanlah tujuan akhir, melainkan prasyarat awal bagi pekerjaan kebangsaan yang jauh lebih berat dan berjangka panjang. Reformasi membuka pintu, tetapi tidak serta-merta mengajarkan bagaimana bangsa ini berjalan bersama setelahnya. Tanpa fondasi keadilan sosial, integritas institusi, dan etika politik yang kuat, kebebasan justru berisiko melahirkan fragmentasi baru. Dalam konteks inilah sejarah hadir sebagai pengingat yang tidak selalu nyaman bahwa kegagalan dan penyimpangan pasca-kemerdekaan bukanlah anomali, melainkan bagian dari dinamika panjang bangsa dalam belajar mengelola kebebasan.

Sejarah Indonesia menunjukkan bahwa setiap fase perubahan besar selalu diikuti oleh ketegangan antara harapan dan kenyataan. Reformasi tidak berbeda. Ia adalah semacam eksperimen baru dalam proses panjang "menjadi Indonesia", yang menuntut kedewasaan politik, kesabaran sosial, dan keberanian moral untuk mengakui keterbatasan diri. Ketika sejarah dibaca secara reflektif, ia mengingatkan bahwa demokrasi tidak hanya soal mekanisme, tetapi soal watak; tidak hanya soal hak, tetapi juga tanggung jawab; dan tidak hanya soal suara mayoritas, tetapi juga perlindungan terhadap yang lemah dan terpinggirkan.

Di titik inilah sejarah tidak lagi cukup diperlakukan sebagai arsip masa lalu atau deretan peristiwa yang selesai diceritakan. Ia menjelma menjadi cermin yang memantulkan wajah bangsa hari ini dengan segala pencapaian, kegamangan, dan kontradiksinya. Dengan bercermin pada sejarah, bangsa ini diajak untuk bertanya bukan hanya "dari mana kita berasal", tetapi juga "ke mana kita sedang menuju" dan "nilai apa yang hendak kita pertahankan". Tanpa kesadaran historis semacam itu, Reformasi berisiko

kehilangan arah, dan demokrasi berisiko menjadi prosedur kosong yang tercerabut dari cita-cita kebangsaan. Justru melalui pembacaan sejarah yang jujur dan reflektif, pekerjaan kebangsaan pasca-Reformasi dapat terus diarahkan agar tetap berpijak pada keadilan, persatuan, dan martabat manusia dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia sebagaimana yang diamanahkan Pancasila dan semangat Bhinneka Tunggal Ika.

*****

Buku ini disusun dengan kesadaran penuh bahwa sejarah Indonesia memiliki otonomi, ritme, dan logika internalnya sendiri, yang tidak selalu sejalan dengan kerangka besar sejarah dunia sebagaimana selama ini diproduksi historiografi berperspektif kolonial atau Euro-sentris. Otonomi sejarah dalam pengertian ini menempatkan pengalaman historis bangsa Indonesia sebagai subjek yang aktif, reflektif, dan bermartabat dalam arus global, yang dirumukan sebagai pendekatan Indonesia-sentris.

Dalam kerangka tersebut, sejarah Indonesia tidak dibaca sebagai rangkaian peristiwa lokal yang terisolasi, melainkan sebagai bagian dari jaringan interaksi lintas kawasan yang telah berlangsung selama ribuan tahun. Benang merah kemaritiman dan diaspora yang dirajut secara konsisten di sepanjang jilid-jilid buku ini memperlihatkan bahwa sejak awal Nusantara adalah ruang terbuka, sebuah dunia kepulauan yang kosmopolitan, cair, dan terus bergerak. Laut bukanlah pemisah, melainkan medium penghubung; bukan batas, melainkan ruang perjumpaan. Melalui jalur-jalur laut itulah manusia berpindah, gagasan bertukar, komoditas beredar, dan kebudayaan saling mamangaruhi, membentuk jejaring sosial dan kultural yang melampaui batas etnis, pulau, dan bahkan benua.

Diaspora, dalam konteks ini, bukan sekadar cerita tentang perpindahan fisik, tetapi tentang pembentukan identitas yang berlapis dan relasional. Orang-orang Nusantara sejak lama hidup dalam lintasan mobilitas yaitu sebagai pelaut, pedagang, ulama,

buruh, atau komunitas yang terpaksa akibat kekerasan sejarah; semuanya ikut merajut pengalaman kolektif keindonesiaan. Dari dinamika itulah lahir kemampuan beradaptasi, bernegosiasi, dan hidup berdampingan dengan perbedaan; sebuah etos yang menjadi fondasi etika hidup bersama di ruang kepulauan yang majemuk. Kosmopolitanisme Indonesia tidak bersifat elitis, melainkan tumbuh dari pengalaman sehari-hari masyarakat maritim dan diaspora.

Keterbukaan tersebut tidak berarti kehilangan akar. Justru sebaliknya, sejarah Indonesia menunjukkan bahwa keterhubungan dengan dunia selalu dinegosiasikan melalui pengalaman lokal, nilai-nilai komunitas, dan kearifan yang tumbuh dari relasi manusia dengan alam dan sesamanya. Etika hidup bersama, yang kelak dirumuskan dalam nilai-nilai kebangsaan, berakar pada pengalaman panjang mengelola perbedaan, konflik, dan ketergantungan timbal balik di ruang kepulauan. Dalam perspektif ini, laut, mobilitas manusia, dan perjumpaan lintas budaya bukan sekadar latar sejarah, melainkan fondasi integratif yang memungkinkan terbentuknya imajinasi kebangsaan Indonesia jauh sebelum negara modern lahir.

Dengan menempatkan kemaritiman dan diaspora sebagai sumbu utama, buku ini mengajak pembaca untuk melihat Indonesia bukan sebagai entitas yang statis atau tertutup, melainkan sebagai proses historis yang terus bergerak dan terbuka, namun tetap memiliki pusat nilai dan orientasi etis sendiri. Inilah makna terdalam dari pendekatan Indonesia-sentris yang ditawarkan: sebuah upaya memahami sejarah Indonesia sebagai sejarah yang hidup, berjejaring secara global, tetapi berakar kuat pada pengalaman kolektif bangsa sendiri. Pendekatan ini diharapkan tidak hanya memperkaya pemahaman historis, tetapi juga membantu bangsa ini meneguhkan kembali kepercayaan diri dan martabatnya dalam menghadapi dunia yang terus berubah.

Pada saat yang sama, sejarah Indonesia juga memperlihatkan dengan gamblang betapa rapuhnya kohesi kebangsaan ketika nilai-nilai bersama kehilangan daya hidupnya dan terlepas dari praksis sehari-hari. Nilai-nilai keindonesiaan tidak runtuh karena disangkal

secara terbuka, melainkan justru karena diperlakukan secara rutin, mekanis, dan dangkal. Ketika Pancasila direduksi menjadi slogan yang dihafalkan tanpa penghayatan, ketika Bhinneka Tunggal Ika hanya dirayakan dalam seremoni tanpa keberanian menghadapi perbedaan yang nyata, dan ketika konstitusi diperlakukan semata sebagai prosedur legal yang kering dari keadilan substantif, maka kebangsaan perlahan kehilangan daya ikatnya. Ia tetap hadir secara formal, tetapi kosong secara moral.

Sejarah menunjukkan bahwa dalam situasi semacam itu, ruang publik menjadi rentan terhadap fragmentasi. Ketimpangan sosial yang tidak diselesaikan, ketidakadilan yang diwariskan lintas generasi, serta eksklusivitas terhadap kelompok tertentu menciptakan jarak antara negara dan warga, antara amanah konstitusi dan pengalaman hidup sehari-hari. Ketika kesenjangan ini membesar, identitas kebangsaan mudah digantikan oleh loyalitas sempit baik berbasis etnis, agama, maupun kepentingan politik jangka pendek. Bukan karena bangsa ini kekurangan nilai, melainkan karena nilai-nilai tersebut gagal diterjemahkan menjadi praksis yang dirasakan adil dan bermakna oleh seluruh warga. Pancasila sejatinya sudah mengandung nilai-nilai untuk dijadikan modal mengatasi problematik kebangsaan. Namun agak ganjil juga kedengarannya ketika diklaim bahwa nilai-nilai Pancasila digali dari bumi Indonesia tetapi mengapa sulit bertumbuhkembang ketika disemaikan kembali di lahan yang sama?

Pengalaman sejarah Indonesia memperlihatkan bahwa persatuan tidak pernah hadir sebagai kondisi alamiah yang berlangsung dengan sendirinya. Ia adalah hasil dari kerja sosial dan politik yang terus-menerus, yang menuntut keberanian untuk mengakui ketimpangan, kesediaan untuk mendengar suara yang terpinggirkan, dan komitmen untuk memperbaiki kesalahan masa lalu. Setiap kali kebangsaan diperlakukan sebagai sesuatu yang telah selesai, yaitu sebagai warisan yang tinggal dinikmati, bukan sebagai tanggung jawab yang harus dirawat, di situlah benih perpecahan mulai tumbuh.

Refleksi atas perjalanan panjang ini mengajarkan bahwa persatuan sejati tidak dibangun melalui penyeragaman, apalagi pemaksaan, melainkan melalui keadilan sosial dan kesetaraan yang nyata. Persatuan bertahan bukan karena perbedaan disembunyikan, tetapi karena perbedaan diakui dan dikelola secara adil. Dalam kerangka ini, belajar dari kesalahan masa lalu bukanlah tanda kelemahan, melainkan syarat kedewasaan kebangsaan. Sejarah menjadi penting bukan untuk mengulang glorifikasi, tetapi untuk membuka ruang koreksi dan pembaruan.

Dengan demikian, kebangsaan Indonesia harus dipahami sebagai proses yang rapuh sekaligus bernilai tinggi, yang keberlangsungannya bergantung pada sejauh mana nilai-nilai dasar, yaitu Pancasila, konstitusi, dan semangat Bhinneka Tunggal Ika, dihidupkan kembali dalam kebijakan, praktik sosial, dan relasi antar-sesama warga. Tanpa usaha sadar untuk merawat nilai-nilai tersebut secara adil dan reflektif, persatuan akan selalu berada dalam keadaan rawan. Justru melalui kesadaran historis inilah bangsa ini diingatkan bahwa kebangsaan bukanlah sesuatu yang diwarisi begitu saja, melainkan sesuatu yang harus terus diperjuangkan, dirawat, dan diperbarui dari satu generasi ke generasi berikutnya.

*****

Dalam konteks sejarah panjang yang sarat ketegangan, ketimpangan, dan pembelajaran inilah buku *Sejarah Indonesia: Dinamika Kebangsaan dalam Arus Global* dihadirkan, bukan semata sebagai kerja akademik, melainkan sebagai ruang refleksi dan pembelajaran kolektif bagi bangsa. Buku ini berangkat dari kesadaran bahwa sejarah tidak pernah netral, tetapi dapat ditulis secara jujur, terbuka, dan bertanggung jawab. Karena itu, buku ini tidak dimaksudkan sebagai pengadilan atas masa lalu, yang sibuk menetapkan vonis hitam-putih, apalagi sebagai narasi heroik tunggal yang menyingkirkan kompleksitas dan kontradiksi. Sebaliknya,

buku ini dihadirkan sebagai ruang dialog yang memungkinkan perjumpaan berbagai pengalaman historis yang multivokal, tafsir, dalam ingatan lintas generasi.

Dengan membuka ruang bagi suara dari pusat dan pinggiran, dari darat dan laut, dari elite dan rakyat biasa, buku ini berupaya menghidupkan kembali sejarah sebagai pengalaman bersama, bukan milik segelintir pihak. Sejarah tidak lagi ditempatkan sebagai kisah para penguasa semata, melainkan sebagai rangkaian pengalaman manusia biasa yang hidup, bekerja, berjuang, berpindah, dan bertahan dalam arus perubahan zaman. Dalam kerangka ini, masyarakat pesisir dan pedalaman, komunitas diaspora, kelompok minoritas, perempuan, dan mereka yang kerap terpinggirkan dalam narasi besar kebangsaan, mendapatkan tempat yang setara sebagai bagian dari cerita Indonesia.

Pendekatan semacam ini berangkat dari keyakinan bahwa sejarah yang hidup adalah sejarah yang mampu menjembatani masa lalu dengan kebutuhan masa kini. Sejarah dihadirkan bukan untuk membekukan identitas atau mengunci bangsa ini pada romantisme masa silam, melainkan untuk membuka ruang pemahaman yang lebih jernih tentang proses "menjadi Indonesia". Dengan memahami bahwa keindonesiaan terbentuk melalui perjumpaan, konflik, kompromi, dan koreksi yang berulang, pembaca diajak melihat identitas kebangsaan sebagai sesuatu yang dinamis, selalu diuji, selalu dirundingkan, dan selalu menuntut tanggung jawab moral dari generasi yang menjalaninya.

Sebagai sarana pembelajaran kolektif, buku ini juga dimaksudkan untuk menumbuhkan kesadaran historis yang kritis dan empatik. Pembaca tidak hanya diajak mengetahui apa yang terjadi, tetapi juga merenungkan mengapa peristiwa-peristiwa itu berlangsung dan apa implikasinya bagi kehidupan berbangsa hari ini. Dengan cara ini, sejarah berfungsi sebagai medium refleksi yang mendorong kedewasaan kebangsaan, yaitu kesediaan untuk mengakui keberhasilan tanpa menutup mata terhadap kegagalan, serta keberanian untuk belajar dari luka tanpa kehilangan harapan.

Karena itu, *reinventing Indonesian identity* bukan pekerjaan sesaat yang dapat diselesaikan melalui slogan, kebijakan jangka pendek, atau euforia momentum politik tertentu. Ia adalah ikhtiar panjang lintas generasi yang menuntut kesadaran historis yang matang, keberanian moral untuk menghadapi kenyataan yang tidak selalu nyaman, serta imajinasi sosial untuk membayangkan masa depan yang lebih adil dan manusiawi. Identitas kebangsaan tidak dibangun dari lupa yang disengaja, apalagi dari penghapusan luka dan kelamnya sejarah, melainkan dari kemampuan untuk mengingat secara jujur dan reflektif, yaitu mengingat kemenangan tanpa menutup mata pada harga kemanusiaan yang telah dibayar mahal, serta mengingat kegagalan tanpa tenggelam dalam sinisme dan keputusasaan. Dalam ingatan yang dewasa itulah kebangsaan menemukan kedalaman maknanya.

Sejarah Indonesia menunjukkan bahwa lupa sering kali lebih berbahaya daripada konflik terbuka. Lupa pada ketidakadilan masa lalu melahirkan pengulangannya dalam bentuk baru; lupa pada nilai-nilai dasar kebangsaan menjadikan identitas mudah digantikan oleh kepentingan sesaat dan loyalitas sempit. Tidak kalah berbahayanya adalah lupa pada peristiwa-peristiwa lampau yang memalukan seperti kegagalan kolektif, penyimpangan kekuasaan, kekerasan terhadap sesama warga, serta pengkhianatan terhadap cita-cita keadilan dan kemanusiaan. Lupa semacam ini bukan hanya menghapus rasa malu yang seharusnya menjadi alarm moral, tetapi juga mematikan dorongan etis untuk memperbaiki masa depan. Tanpa keberanian untuk mengakui dan mengingat sisi gelap sejarah, bangsa ini berisiko mengulangi kesalahan yang sama dengan wajah dan dalih yang berbeda.

Dalam konteks tersebut, ingatan historis bukan sekadar upaya merawat masa lalu, melainkan tindakan moral yang menentukan arah ke depan. Mengingat peristiwa-peristiwa yang memalukan tidak dimaksudkan untuk menenggelamkan bangsa ini dalam rasa bersalah kolektif. Sejarah pun sering meninggalkan penyesalan. Mengapa tidak memilih kesempatan yang terbaik yang mestinya

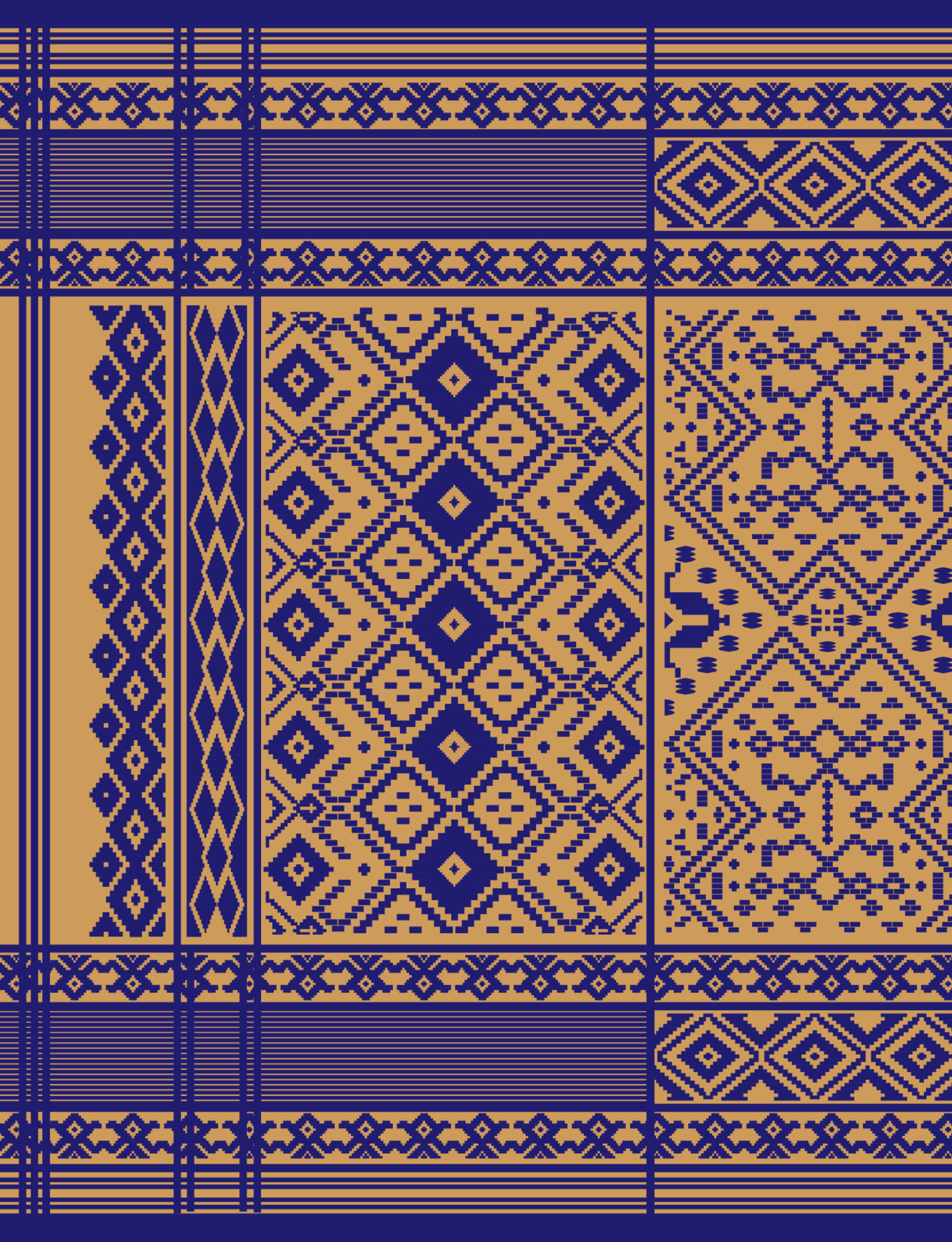
diambil dan dijalankan. Mungkin boleh dipercaya bahwa bangsa ini sering mengabaikan kesempatan emas di dalam perjalanan sejarahnya. Untuk itu perlu ditumbuhkan sikap kedewasaan, yaitu kesadaran bahwa kemajuan sejati hanya mungkin dicapai jika kesalahan diakui dan dijadikan pelajaran. Sejarah, ketika dibaca secara jujur dan reflektif, menuntut keberanian untuk bercermin, menerima ketidaksempurnaan, dan membangun komitmen agar pelanggaran terhadap nilai kemanusiaan dan kebangsaan tidak kembali terulang.

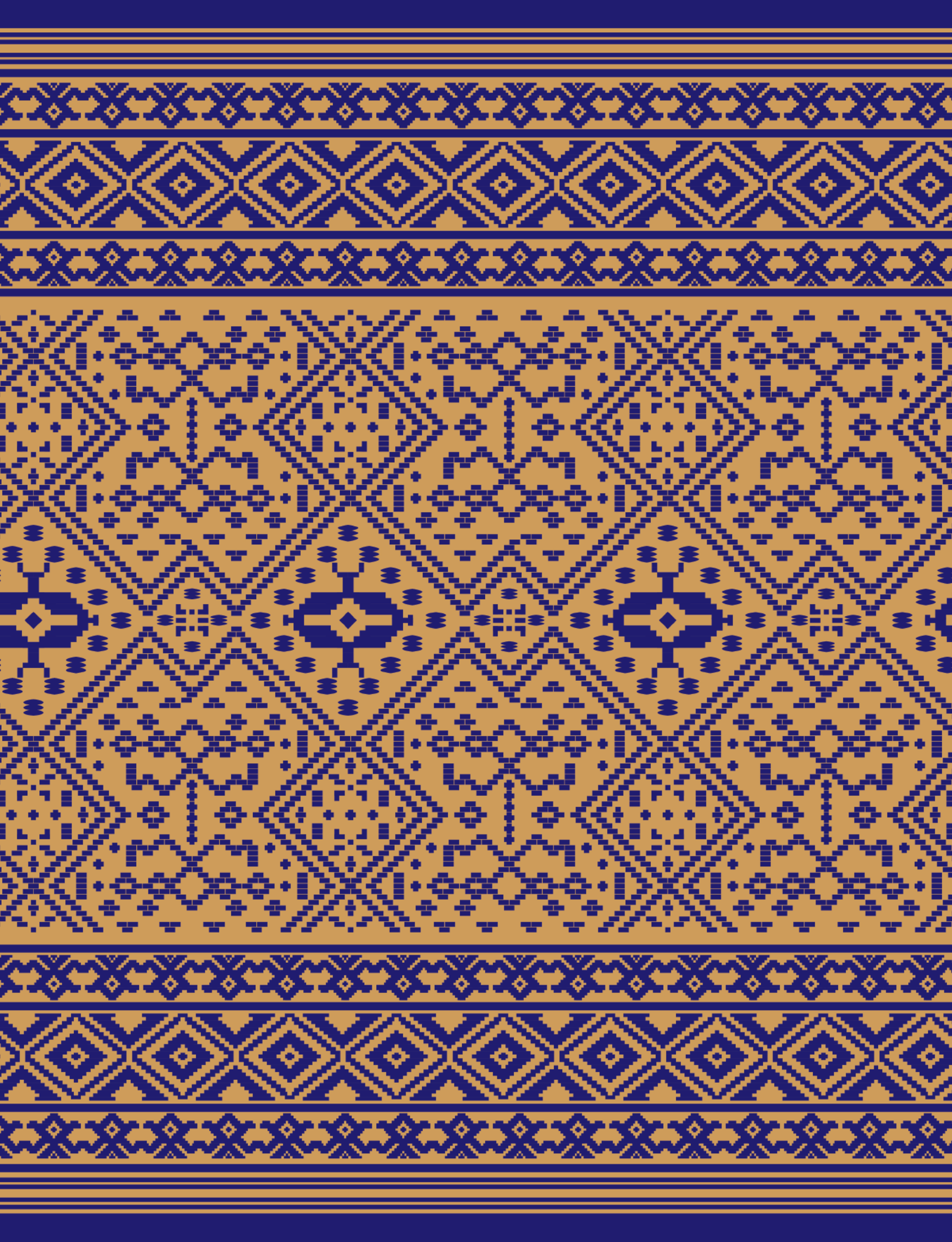
*****

Di tengah arus global yang kian deras, yang potensial menjadi ancaman terhadap identitas dan karakter bangsa, sejarah berfungsi sebagai jangkar yang menahan dan mencegah bangsa ini tidak tercerabut dari akarnya. Tentulah identitas tidak diberi arti sebagai bersifat tertutup, sebab bukan saja karena dinamika internal melainkan juga karena dampak arus global. Dengan semakin derasnya arus informasi dengan penggunaan teknologi informasi yang semakin canggih tidak ada lagi batas-batas kehidupan yang bisa dipertahankan oleh suatu bangsa-negara. Nilai-nilai kebangsaan bisa tergerus dihadapkan pada nilai-nilai baru "kewargaan dunia" yang dibina oleh globalisasi. Jika gejala ini dibiarkan bukankah akan menjadi ancaman besar bagi suatu bangsa yang tidak siap dalam mencegah dan menanggulanginya.

Agaknya perlu diketahui bahwa salah satu latarbelakang penulisan buku ini adalah untuk memperingati ke-80 tahun kemerdekaan bangsa di tahun 2025. Dalam usia relatif muda akan berapa lama bisa bertahan? Bolehkah diajukan pertanyaan seperti itu? Mampukah anak bangsa merawat "Republik Indonesia" untuk bertahan sepanjang masa? Sudah banyak pelajaran dari negara-negara yang memperlihatkan kerapuhan dan kemudian menjadi negara gagal karena ketidakmampuan mempertahankan kedaulatan di berbagai aspek kehidupan.

Dengan mempelajari sejarah kebangsaan dalam arus global, Indonesia sebagai negara-bangsa, dalam pengertian suatu entitas politik yang didukung nilai-nilai dan semangat kebangsaan, justru akan meraih kegemilangan jika nilai-nilai kebangsaan terus dihidupkan dan dipegang sebagai kompas moral bersama. Dan, sejarah tidak hanya menjadi ingatan, tetapi dapat menjadi modal sosial untuk menjemput masa depan yang lebih baik. Di sanalah kebangsaan menemukan maknanya yang paling dalam, bukan sebagai identitas yang menutup diri, melainkan sebagai ikhtiar bersama untuk hidup adil, setara, dan bermartabat dalam satu rumah besar bernama Indonesia.





NUSANTARA DALAM JARINGAN GLOBAL: TIMUR TENGAH

Jilid III ini menyingkap tabir sejarah Islamisasi Nusantara sejak abad ke-7 hingga ke-17 Masehi, menegaskan posisi strategis kepulauan ini sebagai simpul vital jaringan maritim global yang terhubung erat dengan peradaban Timur Tengah. Berlandaskan sintesis temuan arkeologis mutakhir di Situs Bongal hingga kajian manuskrip kuno, narasi ini membedah evolusi komunitas pedagang Muslim di bandar kosmopolitan menjadi entitas politik kesultanan yang berdaulat seiring meredupnya hegemoni Sriwijaya dan Majapahit. Pembaca akan dipandu menyelami bagaimana integrasi ekonomi di Samudra Hindia mendorong para elite lokal mengadopsi Islam, tidak semata sebagai transisi teologis, melainkan sebagai strategi politik canggih untuk legitimasi kekuasaan, diplomasi internasional, dan unifikasi wilayah yang melahirkan institusi negara yang kokoh dan berwawasan luas.

Buku ini secara mendalam menyoroti proses akulturasi kreatif yang memadukan ajaran Islam dengan kearifan lokal, tercermin indah dalam arsitektur masjid, seni nisan, hingga tradisi literasi beraksara Jawi dan Pegon yang memperkaya khazanah intelektual bangsa. Dari strategi kebudayaan Wali Songo di Jawa hingga jaringan ulama di Sumatera, terlukis jelas wajah Islam Nusantara yang adaptif, toleran, dan berkebudayaan tinggi dalam merespons tantangan zaman. Melalui rekam jejak peradaban yang diurai secara tajam ini, Anda kini memiliki kesempatan emas untuk memaknai ulang bagaimana dialog harmonis antara nilai universal dan tradisi leluhur telah membentuk fondasi jati diri Indonesia modern yang kita kenal hari ini.

ISBN 978-634-04-5875-6 (no.jil.lengkap)
ISBN 978-634-04-5878-7 (jil.3)
9 786340 458787

ISBN 978-634-7572-00-4 (no.jil.lengkap)
ISBN 978-634-7572-03-5 (jil.3 PDF)
9 786347 572035