

**DIASPORA FIKIH MAZHAB SYAFI'I DI
NUSANTARA
(Studi Sosio-Historis Masa Kesultanan Palembang
Darussalam)**

**Dr. Muhammad Adil, M.A.
Drs. Muhamad Harun, M.Ag.**

**Dilarang memperbanyak, mencetak atau menerbitkan
Sebagian maupun seluruh buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit**

Ketentuan Pidana

**Kutipan Pasal 72 Undang-undang Republik Indonesia
Nomor 19 Tahun 2002 Tentang Hak Cipta**

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan sebagaimana dimaksud dalam pasal 2 ayat (1) atau pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000,00 (lima juta rupiah).
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau hak terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

DIASPORA FIKIH MAZHAB SYAFI' I DI NUSANTARA

(Studi Sosio-Historis Masa Kesultanan Palembang Darussalam)

Penulis : Dr. Muhammad Adil, M.A.

Drs. Muhamad Harun, M.Ag.

Layout : Tri Septiana

Desain Cover : Haryono

Diterbitkan Oleh:

Rafah Press bekerja sama dengan Lembaga Penelitian dan Pengabdian
Kepada Masyarakat UIN RF Palembang

Anggota IKAPI

Dicetakoleh:

CV.Amanah

Jl. Mayor Mahidin No. 142

Telp/Fax : 366 625

Palembang – Indonesia 30126

E-mail : noerfikri@gmail.com

Cetakan I: Oktober 2019

Hak Cipta dilindungi undang-undang pada penulis

All right reserved

ISBN: 978-623-250-066-2

ABSTRAK

Penelitian ini menjelaskan tentang diaspora fikih mazhab Syafii di Nusantara dengan pengambilan waktu masa Kesultanan Palembang Darussalam. Penyebarannya dilakukan secara resmi melalui institusi kesultanan oleh para ulama yang diangkat dan ditunjuk oleh sultan. Jabatan resmi bidang agama ini adalah pangeran penghulu nata agama, penghulu nata agama, dan khatib imam. Di antara para ulama yang pernah mengemban jabatan tersebut adalah Khatib Komad (1659-1706), Pangeran Penghulu Nata Agama Tuan Fakih Jalaluddin (1706—1758), Pangeran Penghulu Nata Agama Syeikh Abdurrahman bin al-Husayn bin al-Hasan bin Alawi bin Ahmad al-Aydrus (Abdurrahman Al-Aydrus), Pangeran Penghulu Nata Agama Akil (1831-1839 M), Pangeran Penghulu Nata Agama Fakhruddin, Pangeran Penghulu Nata Agama Muhammad Akib (1868—1876), Pangeran Penghulu Nata Agama Hamim 1884 M, Pangeran Penghulu Nata Agama Karta Manggal Mustafa Ibrahim bin Raden Kamaluddin (1315/1897), Haji Abdurrahman Hoofd Penghulu Palembang (1905—1915). Selain itu, penyebaran fikih mazhab Syafii ini dilakukan pula oleh para ulama yang memiliki hubungan dekat dengan kesultanan antara lain seperti Abdul Samad al-Palimbani, Kemas Fakhruddin, dan Syihabuddin al-Misri al-Jawi al-Palimbani. Penyebaran fikih mazhab Syafii ini juga dilakukan dengan cara gerakan penerjemahan dan penyalinan kitab-kitab ulama yang bermazhab Syafii, seperti yang dilakukan oleh para ulama, misalnya yang dilakukan oleh Syekh Abdul Samad yang menulis dan menerjemahkan kitab-kitab yang ditulis oleh Imam Ghazali di bidang fikih—tasawuf, seperti *Hidayat al-Salikin fi Suluk al-Maslak al-Muttaqin* dan *Sayr al-Salikin ila Ibadat Rabb al-Alamin*. Model penyebaran seperti inilah yang menyebabkan fikih mazhab Syafii terus mengalami perkembangan hingga sekarang menjadi mazhab yang dominan dianut oleh masyarakat.

ABSTRACT

This study describes the Syafii sect of Islamic Jurisprudence in the Archipelago by taking the time of the Palembang Darussalam Sultanate. Its distribution was carried out officially through the sultanate's institutions by the ulamas who were appointed by the sultan. The official positions in this field of religion are the prince of the head of the religion (pangeran penghulu nata agama), the head of the religion (penghulu nata agama), and the preacher of the priest (khatib imam). Among the scholars who had assumed the post were Khatib Komad (1659-1706), Prince of the Nata Religion (pangeran penghulu nata agama) Tuan Fakih Jalaluddin (1706-1758), Prince of the Chief of the Nata Religion (pangeran penghulu nata agama) of Sheikh Abdurrahman bin al-Husayn bin al-Hasan bin Alawi bin Ahmad al -Aydrus (Abdurrahman Al-Aydrus), Prince of the First Chief of the Nata Religion (pangeran penghulu nata agama) Akil (1831-1839 AD), Prince of the Chief of the Nata Religion (pangeran penghulu nata agama) of Fakhruddin, Prince of the Chief of the Nata of the Religion (pangeran penghulu nata agama) of Muhammad Akib (1868-1876), Prince of the Head of the Nata Religion (pangeran penghulu nata agama) of Akil (1831-1839 AD), Prince of the Head of the Nata Religion (pangeran penghulu nata agama) of Fakhruddin, Prince of the Head of the Nata Religion (pangeran penghulu nata agama) Karta Manggal Mustafa Ibrahim bin Raden Kamaluddin (1315/1897), Haji Abdurrahman Hoofd Penghulu Palembang (1905-1915). In addition, the spread of Shafi'i fiqh was also carried out by scholars who had close relations with the empire, such as Abdul Samad al-Palimbani, the Kemas Fakhruddin, and Syihabuddin al-Misri al-Jawi al-Palimbani. The distribution of the Shafi'ite fiqh was also carried out by means of the movement of translation and copying of the books of Shafi'ite scholars, such as that carried out by the ulema, for example by Shaykh Abdul Samad who wrote and translated the books written by Imam Ghazali in the field of Jurisprudence-tasawuf, such as Hidayat al-Salikin fi Suluk al-Maslak al-Muttaqin and Sayr al-Salikin ila Ibadat Rabb al-Alamin. This model of dissemination has led to the development of Syafii's school of fiqh which continues to be the dominant school of thought adopted by the community.

ملخص

تصف هذه الدراسة الطائفة السبائية من الفقه الإسلامي في الأرخبيل من خلال قضاء سلطنة باقالمبانج دار السلام. تم توزيعها رسمياً من خلال مؤسسات السلطنة من قبل العلماء الذين تم تعيينهم وتعيينهم من قبل السلطان. المناصب الرسمية في هذا المجال من الدين هي أمير رئيس الدين، رئيس الدين، واعظ الكاهن. وكان من بين العلماء الذين تولوا المنصب ، خطيب كومات (1706-1659) ، أمير ديانة الناتا ، السيد فقيه جلال الدين (1706-1758) ، أمير رئيس ديانة ناتا للشيخ عبد الرحمن بن الحسين بن الحسن بن علوي بن أحمد العيروس (عبدالرحمن العيروس) ، أمير أول رئيس لدين ناتا عقيل (1831-1839 م) ، أمير رئيس ديانة ناتا فخر الدين ، أمير رئيس ديانة الدين ديانة محمد أكيب (1868-1876) ، أمير رئيس ديانة ناتا عقيل (1831-1839 م) ، أمير رئيس ديانة ناتا فخر الدين ، أمير رئيس ديانة ناتا ديانة كارتا مانغالغال مصطفى إبراهيم بن رادين كمال الدين (1897/1315) ، الحاج عبد الرحمن هوف بنغلولو باليمبانج (1905-1915). بالإضافة إلى ذلك، تم انتشار انتشار الفقه الشافعي أيضاً من قبل علماء تربطهم علاقات وثيقة مع الإمبراطورية، مثل عبد الصمد الفلمباني ، وكمس فخر الدين ، وسيهاب الدين المصري الجاوي الفلمباني. تم توزيع الفقه الشافعي أيضاً عن طريق حركة ترجمة ونسخ كتب العلماء الشافعيين، كذلك التي قام بها العلماء، على سبيل المثال الشيخ عبد الصمد الذي كتب وترجم الكتب التي كتبها الإمام الغزالي في مجال الفقه-الصوفية، مثل هداية السالكين في سلوك المسلك المتقن وسير السالكين إلى عبادة رب الأميين. وقد أدى هذا النموذج من النشر إلى تطوير مدرسة الفقيه في صيافي والتي لا تزال المدرسة الفكرية المهيمنة التي اعتمدها المجتمع.

KATA PENGANTAR

Puji dan syukur peneliti ucapkan kepada Allah SWT yang telah memberikan nikmat kesehatan dan kesempatan, sehingga penelitian ini dapat ditunaikan, dan tentu atas rida-Nya.

Salawat dan Salam senantiasa diucapkan dan diperuntukkan kepada Nabi Muhammad SAW, Nabi yang senantiasa menjadi tauladan bagi manusia.

Penelitian ini merupakan usaha penelusuran terhadap diasporan fikih mazhab Syafii di Nusantara dengan mengambil setting masa Kesultanan Palembang Darussalam. Setting waktu sengaja ditentukan untuk memudahkan dalam penelaahan sumber-sumber yang berkembang saat itu. Di samping itu, untuk memudahkan meneropong posisi masa Kesultanan Palembang untuk melihat perkembangan dan persebaran fikih mazhab Syafii di Palembang. Mulai dari masuknya Islam ke Palembang yang dalam bidang fikih adalah fikih mazhab syafii. Hal ini menjadi sangat beralasan, karena fikih mazhab Syafii ini sampai sekarang masih banyak dipraktikkan di Palembang. Tentu terdapat matarantai yang cukup panjang yang menyebabkan fikih mazhab syafii ini tetap eksis, meskipun mazhab yang lain berusaha masuk di Palembang, akan tetapi tetap saja fikih mazhab Syafii menjadi mayoritas diikuti oleh masyarakat. Kondisi ini menjadi kekuatan peneliti untuk

melakukan penelitian dibidang ini. Jika dulu pada masa kesultanan, fikih ini dijadikan pedoman oleh para sultan Palembang dalam menyelesaikan berbagai persoalan, sehingga didapatkan kepastian hukum, maka sekarang fikih mazhab Syafii ini sudah menjadi rujukan dalam menyusun undang-undang, utamanya yang berkaitan dengan persoalan hukum keluarga seperti lahirnya Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974, dan juga Kompilasi Hukum Islam yang menjadikan fikih mazhab syafii sebagai rujukan utama. Semoga penelitian menjadi sumbangan bagi perkembangan ilmu pengetahuan dan menambah hazanah kepustakaan.

Kepada para pembaca, saran dan masukan yang membangun sangat diharapkan untuk kesempurnaan tulisan ini.

Palembang, Oktober 2019

Peneliti,

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
ABSTRAK.....	iii
KATA PENGANTAR	vi
DAFTAR ISI.....	viii

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah.....	8
C. Tujuan dan Signifikasi Penelitian	9
D. Metode Penelitian	10
E. Penelitian Terdahulu	14
F. Kerangka Teori	16

BAB II ISLAM MASUK DAN BERKEMBANG DI NUSANTARA

A. Teori Islam Masuk ke Nusantara	25
B. Teori Implementasi	36

BAB III FIKIH MAZHAB SYAFII: PENDIRI DAN PENYEBARNYA

A. Pendiri Fikih Mazhab Syafii	56
B. Ulama Penyebar Fikih Mazhab Syafii	106

**BAB IV PERSEBARAN FIKIH MAZHAB SYAFII DI
KESULTANAN PALEMBANG DARUSSALAM**

A. Masuk dan Berkembangnya Fikih Mazhab Syafii di Kesultanan Palembang.....	128
B. Diaspora Fikih Mazhab Syafii di Kesultanan Palembang Darussalam.....	159
C. Penyebaran fikih mazhab Syafii melalui gerakan Penerjemahan dan Penyalinan	194

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan	199
B. Saran	200

DAFTAR KEPUSTAKAAN.....	201
INDEKS	209
GLOSARIUM	211

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Praktik cara keberagamaan fikih Mazhab Syafii oleh mayoritas masyarakat Palembang sejak dahulu sampai sekarang merupakan bagian matarantai dari proses panjang islamisasi Nusantara. Seperti halnya wilayah lain di Nusantara, islamisasi pada masyarakat Palembang prosesnya tidak terlalu jauh berbeda. Sebelum Islam masuk, tumbuh, dan berkembang di daerah ini sudah ada agama dan kebudayaan lain, bahkan sangat maju dan mengakar dalam masyarakat, yaitu Hindu-Budha. Agama ini dianut oleh masyarakat kerajaan Sriwijaya. Pada masanya, kerajaan Sriwijaya yang menganut Hindu-Budha sangat dikdaya membentang luas dari Palembang sampai ke Tiongkok. Karenanya menjadi sangat wajar kalau Hindu-Budha sangat kuat mengakar dalam kehidupan masyarakat. Islam datang ke bumi Nusantara berhadapan dan bergumul dengan tradisi Hindu-Budha.¹ Terdapat tesis bahwa Hindu-Budha masa Sriwijaya hanya menjadi agama bagi kalangan elit masyarakat yang tempatnya terbatas di pusat kota. Sedangkan, di wilayah pedalaman, masih menganut animisme-dinamisme. Mungkin, inilah di antara alasannya, bahwa ketika Islam datang dan disampaikan oleh para

¹Dari perspektif sejarah kebudayaan, para ilmuwan belum mencapai kata sepakat tentang kapan agama Islam masuk ke Indonesia. Beberapa di antara mereka mengatakan bahwa hal itu terjadi sejak abad VIII M, sedangkan yang lain mengatakan baru pada abad XIII M. Uraian lebih lanjut tentang masalah ini, lihat M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: INIS, 1993), h. 12; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994), h. 24-36

ulama kepada masyarakat, mudah dan dapat menerimanya dengan baik mulai periode awal. Pada proses berikutnya, menjadi berkembang menggantikan kepercayaan agama sebelumnya. Oleh para ulama, yang menjadi target tentu tidak hanya kalangan elit saja, tetapi juga semua lapisan masyarakat. Persoalan ketuhan merupakan target utama yang harus dilakukan oleh para ulama penyebar Islam. Setelah itu, barulah masyarakat Muslim dikenalkan dengan persoalan-persoalan lain, seperti fikih. Tentu, yang disampaikan adalah fikih yang dianggap mudah untuk dipahami dan diimplementasikan oleh masyarakat.

Fikih Mazhab Syafii sudah sejak lama menjadi ciri keberagaman masyarakat Nusantara. Hampir semua kawasan di Nusantara menganut mazhab ini. Informasi akademik tentang sejarah awal Islam masuk dan berkembang di Nusantara cukup menjadi bukti bahwa Islam yang bergumul dengan adat adalah dalam bidang fikih, dan fikih yang dimaksud adalah fikih Mazhab Syafii. Mulai dari periode Islam masuk, periode kesultanan, sampai dengan sekarang. Di antara bukti arkeologisnya adalah makam Maulana Malik as-Shaleh di Aceh yang diduga menganut Islam Mazhab Syafii. Persentuhannya terus berlanjut dengan menyebarnya Islam pada kerajaan lain seperti Peurlak, Samudra Pasai, bahkan ketika Demak yang merupakan kerajaan Islam pertama di Tanah Jawa, dan kesultanan lainnya di Nusantara. Dengan kata lain, bahwa model Islam pertama kali masuk di wilayah Nusantara adalah Islam Mazhab Syafi'i.

Mazhab yang didirikan oleh Muhammad bin Idris asy-Syafi'i ini merupakan mazhab yang didapuk sebagai mazhab moderat. Moderasi mazhabnya disebabkan karena dianggap dapat menjembatani dua kelompok besar dalam bidang perkembangan pemikiran hukum Islam.

Mungkin ini yang menjadi dasar bahwa mazhab ini kemudian mudah diterima oleh masyarakat yang baru mengenal Islam dan membuat mereka tertarik dengan Islam yang kemudian siap menerima Islam sebagai suatu keyakinan baru.

Batu Bertulis Terengganu merupakan bukti autentik yang sampai sekarang masih dapat kita saksikan bahwa hukum Islam Mazhab Syafii berkembang cukup pesat menjadi ciri keberagaman masyarakat Terengganu. Penemuan Batu Bertulis ini menunjukkan bahwa Islam telah benar-benar mapan di daerah tersebut.² Batu Bertulis ini adalah salah satu penemuan terpenting di Asia Tenggara dan contoh Paling tua Tulisan Arab-Melayu (Jawi).³ Ia menunjukkan bahwa telah ada tradisi menulis di Trengganu.⁴ Batu bertulis tersebut ditemukan pada sekitar tahun 1889 oleh seorang pedagang Arab dan peneliti timah bernama Sayyid Husain Ibn Ghulam al-Bukhari di Sungai Teresat dekat Kuala Berang, sekitar 32 KM dari Muara Sungai Trengganu. Menurut tradisi setempat batu itu telah diletakkan sejak lama di depan masjid. Batu itu sebagai pijakan untuk masuk ke dalam masjid. Semua orang yang ingin masuk ke masjid menyeka kaki mereka di atas batu itu. Hal inilah kemungkinan penyebab salah satu bagian batu itu rusak. Imam masjid yang menemukan adanya tulisan kemudian memindahkan batu itu ke sungai yang pada gilirannya ditemukan oleh Sayyid Husain yang kemudian mempersembahkannya kepada Sultan Zainal Abidin I dan diletakkan di Bukit Putri. Sekarang

²Syed Muhammad Naqib al-Attas, *Preliminary Statement on a General Theory of The Islamization of The Malay-Indonesian Archiplango*, (Malaysia: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969), h.12

³Barbara Watson Andaya, "Terengganu", dalam *Enchyclopedie de l'Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1999), h. 448-449

⁴Muhammad Yusoff Hasyim, *Terengganu Darul Aman: Tradisi Persejarah Malaysia*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991), h. 2

Batu Bertulis itu terdapat di museum negara Terengganu. Tidak didapatkan keterangan asal-muasal batu itu sampai ke museum.⁵

Laporan perjalanan pengembara Muslim pelancong asal Maroko, Ibnu Batutah⁶ merupakan sumber yang juga dapat dipercayai, jika Mazhab Syafii adalah yang dipraktikkan pada masyarakat Aceh terutama pada kerajaan Samudra Pasai dan Peurlak seperti yang dikisahkan dalam buku catatannya yang terkenal dengan nama *al-Rihlah*.

“Ini perihal Sultan Malik al-Zahir, salah satu raja yang paling terkenal dan paling dermawan. Dia menganut Mazhab Syafi’i. Dia mencintai para fuqaha yang datang ke pertemuan-pertemuannya untuk membaca Alquran dan mengadakan pengajian. Ia selalu berperang, terutama berjihad melawan para kafir. Ia sangat sederhana dan datang berjalan kaki untuk shalat Jumat. Rakyatnya juga mengikuti Mazhab Syafi’i. mereka suka berjihad melawan orang-orang musyrik dan berperang dengan semangat bersama raja mereka. Mereka meraih kemenangan terhadap orang-orang kafir yang menjadi tetangga kerajaan mereka. Orang-orang kafir itu membayar *jizyah* untuk mendapatkan perdamaian..., Dia melanjutkan tulisannya...”Kemudian, Sultan mengadakan pengajian yang dia

⁵Ayang Utriza Yakin, Sejarah Hukum Islam Nusantara abad XIV-XIXM, (Jakarta:Prenada, 2016), h.102

⁶Ibnu Batutah lahir pada 24 Februari 1304 wafat pada 1368/1369 di MAroko. Ia adalah seorang Kadi, Seikh, dan ulama keturunan sat keluarga Kadi dan Seikh juga. Ia berkelana berkeliling dunia hamper selama 30 tahun. Ia adalah seorang pengikut mazhab Maliki dan paham benar hukum Islam.ia menjadi Kadi saat ia tinggal di Maldiv. Catatannya mengenai hukum Islam di Samudra Pasai sangat penting mengingat keahliannya dalam bidang ini. Tentang Ibnu Batutah lihat Herman F. Jansens, Ibn Batouta Le Vayageur de Y’islam (1304-1369), (Bruxelles: office de Publicite, 1948), h. 5-7 seperti dikutip Oleh Ayang Utriza Yakin, Sejarah Hukum Islam Nusantara abad XIV-XIXM, h. 15-16

kuasai tentang fikih Mazhab Syafii dan dia lanjutkan hingga masuk waktu Ashar..”⁷

Informasi dari Ibnu Batutah ini menjadi penting untuk dipelajari bahwa fikih Mazhab Syafii telah benar-benar dipraktikkan di kerajaan Samudra Pasai. Penyebutan nama Malik al-Zahir dalam teks tulisan di atas dianalisis oleh Yakin sebagai Sultan Mansur (1326M). Meskipun tokoh lain, seperti Hill mengidentifikasinya sebagai Sultan Ahmad (1346-1383). Analisis ini dibantah oleh Yakin tentang kebenarannya. Karena sultan saat itu adalah orang yang sangat baik. Padahal dalam hikayat Raja-raja Pasai memberikan citra seorang sultan yang memiliki sifat buruk yang telah membunuh putranya dan memperkosa putri kandungannya.

Informasi yang juga penting adalah fikih Mazhab Syafii lebih lanjut seperti yang disampaikan oleh Ibnu Batutah bahwa sultan mengikut Mazhab Syafii dan sultan mengajarkan fikih Mazhab Syafii kepada rakyatnya. Hal ini menunjukkan bahwa pada abad ke-14 umat Islam di Samudra Pasai telah mengikuti Mazhab Syafii dengan sangat baik.⁸

Mazhab Syafii masuk ke Nusantara bersamaan dengan kedatangan Islam. Nusantara adalah jalur penting untuk perdagangan internasional dari Barat ke Timur. Pusat-pusat perdagangan di Timur Tengah seperti Kairo, Jeddah, dan Aden di Yaman secara mayoritas adalah penganut Mazhab Syafii, karena mazhab fikih tersebut berasal dari Kairo dimana Syafii menghabiskan tahun-tahun akhir kehidupannya. Dari Kairo, Mazhab Syafii menyebar kemana-mana.

⁷Ayang Utriza Yakin, Sejarah Hukum Islam Nusantara abad XIV-XIXM, h. 15

⁸Ayang Utriza Yakin, Sejarah Hukum Islam Nusantara abad XIV-XIXM, h. 16

Mazhab tersebut mungkin berdampingan dengan mazhab lain di Mesir, Irak, Khurasan (Iran Timur-Laut, Afganistan Utara, dan Tukministan),⁹ Turan, (Iran Timur-Laut dan Turki),¹⁰ Syam (Suriah, Palestina, dan Yordania),¹¹ Yaman, Hadhramawt, ma Wara al-Nahar (Uni Sovyet Selatan dari Oxus sampai ke Yaksarat),¹² Persia, Qumis, Tabaristan, Rayy, Azerbaijan, al-Gibal, Isfahan, Maghrib, India, Afrika, dan Andalusia setelah abad ke-3 H/9M Mazhab Syafii diuntungkan oleh kemenangan Dinasti Saljuk atas dinasti Fatimiyah pada abad ke-9 sampai abad ke-13M di Kairo. Mazhab Syafii menjadi mazhab resmi negara kerajaan sepanjang masa Ayyubiyah dan Mamluk.¹³

Semenanjung Arab, Persia, dan India merupakan negeri-negeri yang melakukan perdagangan dengan Nusantara. Adalah mungkin di antara para pedagang tersebut, di antaranya beragama Islam dan mengikuti Mazhab Syafi'i. ini alasan mengapa Chahen beranggapan bahwa Mazhab Syafii berasal dari Kairo, Mesir. Mungkin sekali merekalah yang mengajarkan dan menyebarkan Mazhab Syafii. Pijnapel menulis bahwa orang-orang Arab bermazhab Syafii bermigrasi dan menetap di daerah India, terutama di Gujarat dan Malabar, dan merekalah yang membawa Islam ke Nusantara.¹⁴

Para pedagang ini menikah dengan perempuan pribumi. Sangat mungkin, sebelum pernikahan para perempuan pribumi tersebut masuk

⁹Louis Ma'lup, *al-Munjid fi al-A'lam*, (Beirut: Dar al-Mashriq, 1986), h. 267

¹⁰Louis Ma'lup, *al-Munjid fi al-A'lam*, h. 195

¹¹Louis Ma'lup, *al-Munjid fi al-A'lam*, h. 382

¹²Louis Ma'lup, *al-Munjid fi al-A'lam*, h. 357

¹³Ahmad Taymur Basha, *al-Mazahib al-Fiqhiyah al-Arba'ah*, (Beirut: Dar al-Kadiri, 1990), 78-80

¹⁴GWJ. Drewes, "New Light on The Coming of Islam to Indonesia", *The Propagation of Islam in The Indonesia-Malay Archipelango*, Alijah Gordon (ed) (Kuala Lumpur Malaysian Socioloical Research Institut, 2011), h. 130-131

Islam agar bisa dinikahi menurut Mazhab Syafii dan keluarga mereka juga demikian masuk agama Islam. Dengan demikian, hukum Islam memainkan peranan penting dalam mengislamkan penduduk Nusantara. Hukum Islam lambat laun mendapatkan tempat dalam kehidupan sehari-hari. Dari sana kemudian sedikit demi sedikit Mazhab Syafii dipraktikkan. Dari Samudra Pasai, mazhab fikih tersebut kemudian tersebar bersamaan dengan agama Islam di seluruh Nusantara.¹⁵

Hamka dalam bukunya, *Sejarah Umat Islam* menjelaskan bahwa, setelah ar-Raniri selesai menulis kitab *Syiratal Mustaqim*, yang beraliran fikih Mazhab Syafii, maka kitab ini di sebarkan ke seluruh Nusantara.¹⁶ Meskipun belum didapatkan bukti bagaiman proses yang dilakukan kemudian supaya kitab ini sampai keseluruh bagian Nusantara, akan tetapi Informasi ini menjadi sangat penting untuk dijadikan pegangan bahwa terdapat peran besar para tokoh penulis kitab bahwa harus sampai ke berbagai wilayah. Dapat diduga kemungkinan kitab ini juga sampai ke wilayah Palembang, karena pada periode ini Palembang merupakan wilayah yang sangat penting melihat posisinya yang sangat strategis.

Memperhatikan dan mengamati banyaknya makam orang-orang yang berasal dari Arab yang ada di Palembang dan juga hampir di semua wilayah pedalaman Sumatera Selatan, seperti Tuan Said (Sayyid) Malikus Saleh Alyidrus di Desa Burai Ogan Ilir, Tuan Said (Sayyid) Hamim yang terkenal dengan julukan Tuan di Pulau di Campang Tiga Ogan Komering Ulu Timur, dan lainnya kiranya cukup menjadi bukti

¹⁵Syed Muhammad Naguib al-Attas, *Islam and Secularizm*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), h. 170

¹⁶Hamka, *Sedjarah Oumat Islam*, (Jakarta: Boelan Bintang, 1986), h. 23; lihat juga Ajid Thohir, *Perkembangan Peradaban Di Kawasan Dunia Islam*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004), h. 43; A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam di Indonesia*, cet.1, (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1990), h 24.

bahwa penyebaran fikih Mazhab Syafii di Palembang demikian massif sehingga menjadikan masyarakat Palembang dan daerah pedalaman sebagai masyarakat yang kuat keberislamannya.¹⁷

Aktivitas keagamaan Masjid Agung Palembang dan masjid-masjid tua di Palembang yang sangat Syafiiyyah sampai saat ini, juga dapat menjadi bukti implementasi dari sebuah perjalanan panjang aktivitas penyebaran fikih Mazhab Syafii sudah dilaksanakan sejak dahulu hingga sekarang. Bukti-bukti ilmiah akademik tentang persebaran fikih Mazhab Syafii di atas, maka Penelusuran penyebaran fikih Mazhab Syafii ini menjadi sangat penting untuk dilakukan penelitian dengan menjadikan Palembang sebagai pintu masuk untuk memotret proses islamisasi wilayah Nusantara.

B. Rumusan Masalah

Dari latar belakang di atas, dapat dirumuskan pokok masalah dalam penelitian ini bahwa belum terdapat kajian tentang persebaran fikih Mazhab Syafii di Nusantara termasuk di dalamnya pada masa Kesultanan Palembang Darussalam yang dianggap cukup memadai. Padahal, persebaran fikih Mazhab Syafii terjadi demikian massif di wilayah Nusantara sejak abad ke-13, menggeser tradisi Hindu-Budha

¹⁷Peneliti bersama dengan Tim peneliti dari Lembaga Kajian Naskah Melayu Sumatera Selatan melakukan pengamatan langsung (observasi awal) dilokasi letak makam yang berada di Desa Burai Kecamatan Tanjung Batu Kabupaten Ogan Ilir Sumatera Selatan pada tanggal 17 September 2018. Berdasarkan keterangan penjaga makam bapak Muhammad Haki yang masih keturunan langsung Tuan Sayyid. Kondisi makam cukup taerawat dengan baik. Nisan pada makam juga masih utuh, terdapat tiga nisan yang berbeda dan hasil koordinasi dengan Teman-teman Tim Balai Arkeologi Sumatera Selatan bahwa terdapat kemiripan antara nisan yang berada di Aceh dan yang ada di Pemakaman Kambang Koci di Palembang. Juga salah satu nisannya terdapat kemiripan dengan nisan Demak-Tralaya. Dari keterangan Balai Arkeologi semakin meyakinkan bahwa memaan telah terjadi penyebaran Islam oleh orang-orang atau ulama yang berasal dari tanah Arab.

yang kemudian menjadi ciri keberagaman masyarakat Nusantara sampai sekarang. Hal yang sama juga terjadi di Palembang. Oleh karena itu, supaya lebih fokus untuk menjawab pertanyaan besar ini, maka disusunlah pertanyaan penelitian sebagai berikut:

1. Bagaimana masuk dan berkembangnya fikih Mazhab Syafii di Kesultanan Palembang?
2. Bagaimana diasporan fikih mazhab Syafii di Kesultanan Palembang Darussalam?
3. Bagaimana diaspora fikih mazhab Syafii melalui gerakan penerjemahan dan penyalinan di Kesultanan Palembang Darussalam?

Jika pertanyaan-pertanyaan di atas dapat dijawab pada proses penelitian, maka akan didapatkan informasi dan formulasi akademik tentang proses penyebaran fikih Mazhab Syafii dan menjadi karakteristik masyarakat Nusantara dan Palembang sekarang. Karena, kondisi keberagaman masyarakat Nusantara dan Palembang sekarang sangat ditentukan atau merupakan kelanjutan dari masyarakat sebelumnya.

C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah:

1. Untuk menemukan proses masuk dan berkembangnya fikih Mazhab Syafii di Kesultanan Palembang
2. Untuk menemukan Proses diasporan fikih mazhab Syafii di Kesultanan Palembang Darussalam?
3. Bagaimana diaspora fikih mazhab Syafii melalui gerakan penerjemahan dan penyalinan di Kesultanan Palembang Darussalam

Sedangkan signifikansinya adalah merumuskan karakteristik keberagaman masyarakat Nusantara melalui Kesultanan Palembang Darussalam.

D. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini termasuk ke dalam penelitian kualitatif yaitu suatu penelitian yang bertujuan untuk mengumpulkan data dan informasi yang terdapat dalam ruang perpustakaan seperti buku, majalah, naskah, catatan, dokumen, dan lain-lain yang terkait dengan fikih Mazhab Syafii, secara konseptual maupun secara aktual melalui input data-data yang dihasilkan oleh hasil pencarian dari lembaga atau dinas terkait, maupun pengamatan pada objek penelitian yaitu perkembangan fikih Mazhab Syafii di Nusantara utamanya era kesultanan Palembang Darussalam.¹⁸ Oleh karena itu, dalam penelitian ini peneliti berperan sebagai instrumen utama pengumpul data. Lexy J Moleong menyebutkan bahwa peneliti dalam penelitian kualitatif adalah perencana, pengumpul data, penafsir data, dan akhirnya sebagai pelapor hasil penelitiannya.¹⁹

¹⁸Kartini Kartono. *Pengantar Metodologi Riser Sosial*, cet. VII, (Bandung: Mandat Maju, 1996), h. 33; Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1998), Cet. Ke-9, h. 15; lihat pula C.R. Bogdan & S.K. Biklen, *Quantitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods*, terj. Munandir, (Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1990), h.121.

¹⁹Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1998), Cet. Ke-9, h. 121; Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996), Edisi III, h.120.

2. Pendekatan

Penelitian ini akan menelusuri lebih komprehensif tentang perkembangan fikih Mazhab Syafii yang akan merujuk berbagai sumber dengan kitab-kitab fikih yang ditulis masa kesultanan untuk melihat objek penelitian yaitu fikih Mazhab Syafii. Selain itu, akan diperkuat dengan pemikiran-pemikiran yang diambil dari kajian-kajian antropologi dan sosiologi. Sedangkan pendekatan filosofis sangat berguna untuk menemukan hikmah di belakang teks (*behind the text*), hakikat atau inti dari ajaran agama, agar dapat dimengerti dan dipahami secara seksama.²⁰ Dalam tradisi kesarjanaan Islam, pendekatan filosofis dikenal dengan pendekatan *burhani* yang mendasarkan pada kekuatan rasio melalui dalil-dalil logika.²¹ Peranan rasio begitu mendominasi atas pemahaman sebuah teks ajaran agama dan konteks. Bagaimana realita teks dipahami menggunakan metode *ta'lili* dan tidak berhenti pada pemaknaan lahiriyah teks semata. Dalam pendekatan ini tercakup metode *mashlahah* yang berusaha memahami secara metodologis terhadap realitas objektif (*konteks*). Realitas yang dimaksud adalah realitas alam, sejarah, sosial maupun budaya. Dengan demikian, ada hubungan saling memengaruhi antara teks dan konteks.²² Hal ini akan meniscayakan bagaimana teks akan didialektikkan dengan konteks memahami ajaran untuk pengembangan hukum Islam.

²⁰Armai Arief, *Pengantar Ilmu dan Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: Ciputat Press, 2002), cet.1. h. 100–101

²¹Muhammad Abid al-Jabiri. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliliyyah li Nudzum al-Ma'rifah fi Tsaqafah al-'Arabiyyah*, cet. IX, (Beirut : Markaz Dirasat al-Wahdah al 'Arabiyyah, 2009), h. 383

²²Amir Mu'allim dan Yusdani. *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*, (Yogyakarta: UII Press, 2004) h. 109

3. Sumber data

Data-data dalam penelitian ini adalah data kualitatif yang akan dikelompokkan pada sumber data primer dan data sekunder. Data-data primer berupa kitab fikih Mazhab Syafii karya ulama Dunia, Nusantara, dan ulama Palembang terutama yang ditulis pada era kesultanan, baik normatif, maupun filosofinya. Data-data primer ini akan didukung dengan data sekunder yang diperoleh dari sumber buku-buku yang berkaitan dengan fikih Mazhab Syafii.

4. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan, karenanya data dari perpustakaan berupa buku-buku, majalah, naskah, dan lain sebagainya merupakan sesuatu yang sangat penting. Di samping itu, teknik yang cukup penting digunakan dalam penelitian ini adalah teknik dokumentasi. Menurut Suharsimi Arikunto, metode ini dimaksudkan untuk mencari data mengenai segala sesuatu, baik berupa catatan, transkrip, buku, surat kabar, majalah, prasasti, notulen rapat, lengger, agenda, dan lain sebagainya. Dibandingkan dengan teknik lain, maka teknik dokumentasi relatif tidak begitu sulit, dalam arti apabila ada kekeliruan sumber datanya masih tetap dan belum berubah.²³

5. Teknik analisis data

Pembagian data kepada primer dan sekunder akan dikumpulkan dengan teknik dokumentasi dan data-data dari unsur

²³Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2002), edisi V, h. 206.

yang terkait. Setelah seluruh data terkumpul, maka tahapan selanjutnya adalah menganalisis data dalam penelitian ini dengan menggunakan analisis isi dengan melibatkan *ushul fikih, qawa'idul fiqhiyyah* dan fikih yang sudah terbingkai dalam kajian pembahasan tentang fikih Mazhab Syafii secara padu dengan memperhatikan konteks masalah-masalah perkembangan fikih Mazhab Syafii era kesultanan Palembang. Dengan demikian, beberapa perangkat sosilogi hukum Islam juga akan dilibatkan dengan mencukupkan diri pada hasil-hasil kajian para pakar yang telah tersedia dalam bentuk dokumen sehingga akan memunculkan konklusi fikih Mazhab Syafii yang genuine Islam, dalam hal ini fikih Mazhab Syafii, tentang upaya dalam rangka melihat potret fikih Mazhab Syafii yang ada di Palembang.

6. Pengolahan Data

Pengolahan data yang pertama kali dilakukan adalah mengecek kelengkapan data sesuai dengan fokus penelitian. Data yang terkumpul berupa data yang diperoleh melalui kepustakaan berupa kitab, buku, dokumen, biografi, artikel, karya-karya ilmiah, dan lain sebagainya yang berkaitan dengan yang diteliti akan diatur, dan dikelompokkan Setelah itu diuraikan dalam bentuk deskriptif dan selanjutnya dianalisis sesuai dengan pendekatan yang dipakai dalam penelitian ini. Sebelum dianalisis dilakukan pemeriksaan keabsahan data. Untuk menguji keabsahan dan validitas data, peneliti mencocokkan dan membandingkan data dari berbagai sumber tulisan (pustaka), dokumen, buku-buku, dan lain sebagainya. Teknik triangulasi akan digunakan sebagai teknik untuk pemeriksaan validitas

data dengan memanfaatkan sumber lain sebagai bahan perbandingan. Triangulasi dengan sumber lain berarti mengecek validitas data dengan alat dan waktu yang berbeda. Sebagai contoh, data hasil studi dokumentasi dibandingkan buku-buku dan informasi tertulis lainnya untuk mengecek keabsahan sumber data yang digunakan.²⁴

E. Penelitian Terdahulu

Masih jarang ditemukan penelitian yang komprehensif tentang persebaran atau diaspora fikih Mazhab Syafii di Nusantara, terutama penelitian yang khusus mengupas tentang ini pada era Kesultanan di Nusantara, tak terkecuali yang mengambil wilayah Kesultanan Palembang Darussalam. Berbeda dengan penelitian yang berbasis kasus dengan format perspektif fikih Mazhab Syafii yang sangat banyak jumlah penelitiannya. Baik oleh peneliti lokal maupun luar negeri. Kondisi ini sebetulnya wajar-wajar saja, karena kasus-kasus yang berkembang kemudian di masyarakat perlu diselesaikan, dan instrument akademik untuk menyelesaikan kasus-kasus yang berkaitan dengan persoalan hukum Islam adalah dengan memahaminya melalui perspektif fikih. Di antara pilihan penyelesaiannya yang di duga paling dominan adalah melalui fikih Mazhab Syafii.

Di antara penelitian yang terkait dengan masalah ini adalah. *Pertama*, penelitian yang dilakukan oleh Sudirman M. Johan yang berjudul *Fikih Syafiiyyah dalam pengamalan Syariat Islam di Malaysia*. Yang menjelaskan tentang bagaimana fikih mazhab Syafii itu diamalkan oleh masyarakat Malaysia terutama yang berklitan dengan persoalan keperdataan.

²⁴Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian kualitatif*, h. 178.

Kedua, Sejarah Sosial Intelektual Pembentukan dan Penyebaran Mazhab Imam Syafii (150-304/776-920) judul yang diteliti oleh Syaflra Sullistiana UIN Jogjakarta yang telah meneliti tentang sejarah sosial dan intelektual Mazhab Imam Syafi.²⁵

Ketiga, Fikih Mazhab Indonesia: Pemikiran Ijtihad A. Qadri Azizy dalam Konteks Pembaruan Hukum Islam di Indonesia. Bahwa entitas kehidupan dan perubahan sosial yang melingkupinya dalam pembaharuan hukum Islam di Indonesia. Pendekatan yang digunakan adalah sosio-historis yang dilatarbelakangi oleh kegelisahan sosial-akademik akan entitas kehidupan pasca reformasi dan keniscayaan perubahan sosial dengan momentum GBHN 1999.²⁶

Keempat, Dinamika Pemikiran Fikih Mazhab Indonesia (Perspektif Sejarah Sosial) penelitian ini dilakukan oleh Moh. Mukri IAIN Raden Intan Lampung. Setting penelitian ini adalah sosiologis dan kultural. Hukum Islam dijelaskan sebagai hukum yang mengalir dan mengurat akar pada budaya masyarakat. Ia hadir bersamaan dengan hadirnya Islam. Namun, hukum Islam di Indonesia dewasa ini sebagian merupakan hukum yang tidak tertulis dalam kitab perundang-undangan, di samping masih lekat dengan trad mark Timur Tengahnya. Karena itu, kemudian memunculkan wacana pribumisasi hukum Islam dengan beragam gagasan dan penamaan.²⁷

Meskipun terdapat banyak peneliti sebelumnya yang berkaitan dengan gagasan mewujudkan fikih keindonesiaan, akan tetapi belum

²⁵Lihat Syaflra Sullistiana, Sejarah Sosial Intelektual Pembentukan dan Penyebaran Mazhab Imam Syafii (150-304/776-920)

²⁶Lihat Fiqh Vredian Aulia Ali, Fikih Mazhab Indonesia: Pemikiran Ijtihad A. Qadri Azizy dalam Konteks Pembaruan Hukum Islam di Indonesia

²⁷Lihat Moh. Mukri, Dinamika Pemikiran Fikih Mazhab Indonesia (Perspektif Sejarah Sosial), dalam *Jurnal Analisis*, Vol XI, Nomor 2, Desember 2011.

tergambar secara lebih detil tentang model persebarannya di Nusantara. Antara lain penelitian yang dilakukan yang kemudian menjadi gagasan hukum Islam mazhab Indonesia atau fikih Indonesia yaitu oleh Hasbi Ash-Shiddiqi, Hazairin, Abdurrahman Wahid, Sahal Mahfudz, Ali Yapi, dan Fikih Mazhab Negara yang ditulis oleh Marzuki Wahid dkk bahwa semua mereka telah memberikan gagasan yang sangat baik tentang keinginan mewujudkan fikih Indonesia.

Mengamati Penelitian di atas, maka penelitian ini diarahkan kepada proses persebaran fikih Mazhab Syafii di Nusantara dengan pintu masuk masa kesultanan Palembang Darussalam. Penelitian ini berbeda dengan penelitian sebelumnya karena melihat proses persebaran dan meneropong praktik keagamaan yang dilakukan oleh masyarakat Nusantara mengambil sampel masyarakat Kesultanan Palembang Darussalam. Gunanya untuk melengkapai penelitian yang selama ini yang telah dilakukan kepada kasus-kasus yang terjadi di masyarakat. Justifikasi fikih yang dilakukan selama ini umumnya melalui justifikasi pada fikih Syafii.

F. Kerangka Teoretis

Jejak sejarah yang menggambarkan tentang awal masuknya Islam di Kepulauan Nusantara tampak sangat problematis dan rumit. Banyak masalah yang muncul meliputi asal-usul dan perkembangan awal Islam di kawasan ini, masalah yang dihadapi ketika mencoba menjelaskan dan memahami Islam pada masa paling awal di Nusantara. Pengislaman seluruh kawasan yang tidak seragam, tidak hanya mengenai waktunya akan tetapi juga watak budaya lokal yang dihadapi Islam antara Islam di Phanrang (pesisir Champa), atau Leran (pesisir

utara Jawa Timur), atau di Pasai (pesisir utara Sumatra), atau di Malaka (pesisir semenanjung Malaya), dan Islam di Kerajaan Mataram.²⁸

Masuknya Islam di Indonesia oleh menurut para sejarawan berbeda-beda apabila ditinjau dari segi asal kedatangan, waktu kedatangan dan para pembawanya. Menurut Azyumardi Azra, berbagai teori yang berusaha menjawab tentang hal itu masih belum tuntas dibicarakan oleh karena selain kurangnya data yang mendukung suatu teori yang ada, tetapi juga karena aspek sepihak dari teori itu yang hanya menekankan aspek khusus dengan mengabaikan aspek-aspek lainnya. Oleh karenanya, kebanyakan teori yang ada gagal menjelaskan kedatangan Islam, konversi agama yang terjadi, dan proses-proses islamisasi. Untuk mengkaji lebih dalam tentang diaspora fikih mazhab Syafii di Nusantara dengan mengambil setting masa atau waktu yaitu pada masa Kesultanan Palembang, maka penelitian menggunakan teori Islam masuk dan diimplementasikan di Nusantara. Berkaitan dengan teori Islam masuk ke Nusantara, terdapat beberapa teori yaitu: *pertama*, teori Gujarat dan Malabar,²⁹ *kedua*, Teori Bengal,³⁰ *ketiga*, Teori Arab,³¹ *keempat*, Teori

²⁸Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara* (Bandung: Mizan, 2002), h. 17-19

²⁹Teori Gujarat pada awalnya dikemukakan oleh Pijnapel yang mengaitkan kesamaan orang-orang Arab Mazhab Syafi'i yang melakukan migrasi ke wilayah India kemudian membawa Islam ke Nusantara. Teori ini kemudian dikembangkan oleh Snouck Hurgronje yang menyatakan begitu Islam berpijak kokoh di beberapa kota pelabuhan anak benua India, muslim Deccan yang banyak bermukim di sana sebagai pedagang perantara dalam perdagangan Timur Tengah dengan Nusantara, datang ke dunia Melayu sebagai penyebar Islam pertama. Baru kemudian disusul oleh orang-orang Arab yang kebanyakan keturunan Nabi Muhammad saw. karena menggunakan gelar *sayyid* atau *syarif* yang menyelesaikan penyebaran Islam di Nusantara. Hurgronje tidak menyebut secara eksplisit asal wilayah yang dimaksudkan di wilayah India Selatan sebagai asal Islam tetapi hanya menyebut abad ke-12 sebagai periode paling awal yang memungkinkan bagi penyebaran

Islam di Nusantara. Teori Gujarat ini kemudian dikembangkan oleh Moquette yang mendasarkan kesimpulannya pada hasil pengamatan terhadap batu nisan di Pasai, kawasan utara Sumatera khususnya yang bertanggal 17 Zulhijjah 831 H/27 September 1428 M. Batu nisan tersebut mirip dengan batu nisan Maulana Malik al-Shalih (w. 822/1419) di Gresik, Jawa Timur dan memiliki kesamaan dengan batu nisan yang terdapat di Cambay, Gujarat. Berdasarkan temuan ini, ia berkesimpulan batu nisan di Gujarat dihasilkan untuk pasar-pasar local dan kawasan lain di luar Gujarat termasuk Sumatera dan Jawa. Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengahdan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII* (Cet. 2; Jakarta: Kencana, 2005), h. 2-3.

³⁰Teori ini berasumsi bahwa Islam yang datang di Nusantara berasal dari Bengal yang dibuktikan oleh kemiripan yang terdapat pada seluruh batu nisan di Pasai, termasuk nisan Malik al-Shalih. Teori ini menolak teori yang menyatakan bahwa Islam berasal dari Gujarat sebagaimana pendapat Moquette, seorang sarjana Belanda yang berpendapat bahwa batu nisan pada makam Maulana Malik al-Shalih yang terdapat di Pasai berasal dari Gujarat. Menurut Fatimi, sebagaimana dikutip oleh Azyumardi Azra, batu nisan tersebut dan batu-batu nisan lainnya yang ditemukan di Nusantara justru memiliki kemiripan dengan batu nisan yang berasal dari Bengal. Lebih lanjut Fatimi mengkritik para ahli yang mengabaikan batu nisan Siti Fatimah (bertahun 475/1082). yang ditemukan di leran, Jawa Timur. Teori tentang batu nisan ini banyak menuai kritik dari para ahli seperti Kern, Winstedt, Bousquet, Vlekke, Gonda, Schrikke, dan Hall. Mereka lebih mendukung teori yang dikemukakan oleh Moquette. Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengahdan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII.*, h. 4

³¹Teori Arab dikemukakan oleh Sir Thomas Arnold, Crawford, Nieman, dan Hollander. Arnold mengemukakan bukti yang menjadikan argumentasi tentang kesamaan mazhab antara Arab dan Nusantara, yaitu mazhab Syafi'i. Para pedagang Arab sejak abad 7 M telah menguasai perdagangan Barat-Timur. Arnold mengungkapkan bahwa menjelang perempat ketiga abad abad ke 7 seorang Arab telah menjadi pemimpin pemukiman Arab muslim di pesisir barat Sumatera. Mereka membentuk komunitas muslim dan melakukan asimilasi melalui perkawinan dengan penduduk setempat. Asumsi tersebut menurut Azyumardi lebih mungkin apabila mempertimbangkan fakta yang berasal dari sumber-sumber Cina bahwa menjelang akhir perempatan abad ke-7 seorang pedagang Arab menjadi pemimpin sebuah pemukiman Arab muslim di pesisir pantai Sumatera. Sebagian orang-orang Arab ini kemudian membentuk *nucleus* sebuah komunitas muslim yang terdiri dari orang-orang Arab pendatang dengan penduduk lokal, khususnya melalui perkawinan dengan wanita lokal. Arnold beranggapan anggota-anggota komunitas itu juga melakukan penyebaran agama Islam. Pendapat tersebut diperkuat oleh Holander yang menyatakan bahwa kemungkinan pada abad ke-13 sudah ada orang Arab (Hadramaut) yang bermukim di Jawa. Mereka berasal dari Arab yang menganut mazhab Syafi'i dan memiliki persamaan mazhab dengan muslim Nusantara. Pendapat ini menegaskan bahwa Islam telah masuk ke Nusantara pada abad ke-7 (674 M) dan berasal dari Arab. Pendapat ini sejalan dengan para sejarawan seperti Hamka yang menambahkan alasan lain bahwa gelar sultan Pasai yaitu al-Malik adalah pengaruh dari gelar raja-raja Mamluk yang berasal dari Mesir, bukan berasal dari India atau Persia yang member gelar Khan pada raja-rajanya atau para bangsawan. Teori yang menyebutkan persamaan mazhab ini juga dikemukakan oleh Snouck Hurgronje dengan

Persia,³² dan kelima adalah Teori China.³³ Sedangkan teori yang berkaitan dengan implementasi Islam, maka terdapat banyak

menggunakan pendekatan sosial pada abad ke-19 terhadap masyarakat Islam Nusantara terutama masyarakat Aceh. Namun menurutnya Islam yang datang di Nusantara berasal dari India yang menganut mazhab Syafi'i, bukan berasal dari Arab. Teori Snouck ini ditentang oleh Marrison dalam artikelnya berjudul *The Coming of Islam to The East Indies* yang menyatakan bahwa masuknya Islam di Indonesia berasal dari India Selatan (bukan dari Gujarat oleh para pedagang). Teorinya ini berdasarkan teks Hikayat Raja-Raja Pasai dan Sejarah Melayu. Kesimpulan dari teori Marrison bahwa islamisasi di Nusantara terjadi pada abad ke-13 di mana: 1) Islam di Nusantara berasal dari India Selatan yaitu Mu'tabar (nama ini juga dibaca Ma'abri atau Mangiri) yang sekarang bernama Malabat. Sultannya bernama Sultan Muhammad yang kemudian berganti nama menjadi Fakir Muhammad dan masih memiliki pertalian dengan Abu Bakar, 2) kerajaan yang diislamkan ialah Samudra Pasai yang dipimpin oleh raja Merah Silu kemudian bergantinama menjadi Sultan Malikush-Shaleh (w.1297M), 3) yang mengislamkan Nusantara beraliran tasawuf karena para mubalighnya bergelar Fakir. Gelar Fakir diberikan kepada para sufi yang memilih meninggalkan kesenangan dunia dan hidup semata-mata untuk keagamaan. Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengahdan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII.*, h. 6; lihat juga Sangidu, *Wachdatul Wujud, Polemik Pemikiran Sufistik antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Samatrani dengan Nuruddin ar-Raniri* (Yogyakarta: Gama Media, 2008), h. 23.

³²Teori ini diperkenalkan oleh P.A. Hoesein Djajadiningrat yang berpendapat bahwa Islam masuk di Nusantara pada abad ke-13 melalui Samudra Pasai. Pendapat ini berangkat dari beberapa persamaan budaya yang berkembang di kalangan masyarakat Nusantara dengan Persia utamanya tradisi keagamaan penganut syi'ah yaitu³² pertama, peringatan 10 Muharram atau as-Syura sebagai hari kematian cucu Nabi, Husein di Karbala. Tradisi ini diperingati dengan membuat bubur as-Syura bahkan di Minangkabau dinamakan bulan Hasan-Husein. Adapun di Sumatera Tengah dikenal istilah bulan Tabut yaitu bulan untuk membuat keranda bagi Husein yang disebut Keranda Tabut untuk kemudian dilemparkan ke sungai, kedua, persamaan peninggalan arkeologi berupa batu nisan yang berasal dari Gujarat sebagaimana ditunjukkan pada makam Malik al-Shalih (1297 M) di Pasai dengan makam Malik Ibrahim (1419 M) di Gresik, ketiga, kesamaan ajaran al-Hallaaj, tokoh sufi dari Persia, Iran dengan paham Syekh Siti Jenar dari Jawa, keempat, menurut Nurcholish Madjid, penyebutan akhir dari beberapa kata-kata Arab pada masyarakat muslim Nusantara merupakan kata-kata yang tidak murni dari bahasa Arab tetapi berasal dari bahasa Persi, seperti kata yang berakhiran ta marbuta dibaca "h" pada saat berhenti yaitu *shalatun* dibaca shalat, *zakatun* dibaca zakah dan lain-lain. Kata-kata tersebut juga biasa dibaca shalat dan zakat (*ta marbutah* menjadi *ta naftuha*, sehingga menunjukkan bahwa kata-kata tersebut tidak langsung dipinjam dari bahasa Arab tetapi dari bahasa Persia dan bahasa-bahasa Islam di Asia daratan yang menjadikan Persia sebagai rujukan budaya leluhurnya seperti bahasa-bahasa Urdu, Pustho, Turki dan lain-lain. Hal tersebut menunjukkan bahwa Islam di Nusantara tidak langsung berasal dari Arab melainkan melalui Persia. Lihat Ahmad M. Sewang dan Wahyuddin G, *Sejarah Islam di Indonesia* (Makassar: Alauddin Press, 2010), h. 25

kemungkinan yaitu terdapat teori *receptive*, *receptive in complex*, dan *receptive exit*.

Berdasarkan teori-teori tersebut di atas dapat juga dikemukakan proses islamisasi di Nusantara yang terkait dengan beberapa motif. Proses islamisasi dikemukakan oleh Hasan Muarif Ambary yaitu: *pertama*, fase kehadiran pedagang-pedagang muslim pada abad ke-1 s.d. 4 H/7-10 M. sejak awal abad pertama Hijriah kapal-kapal dagang Arab sudah mulai berlayar ke wilayah Asia Tenggara. Sekalipun demikian ini tidak menjadi bukti tentang masuknya penduduk lokal ke dalam Islam sekalipun ada dugaan telah terjadi perkawinan dengan penduduk setempat sehingga memungkinkan mereka memeluk Islam.³⁴

Para sarjana Barat kebanyakan berpendapat bahwa jalur perdagangan merupakan jalur yang paling awal bagi masuknya Islam di Nusantara. Para pedagang itu kemudian menetap hingga membentuk

³³Teori ini berpendapat bahwa Islam di Nusantara berasal dari Cina yaitu Kanton. Muslim kanton, Cina datang ke Jawa, sebagian ke Kedah dan Sumatera pada abad ke 9 M. Kedatangan mereka sebagai pengungsi akibat penumpasan yang dilakukan pada masa Huang Chouterhadap penduduk di kanton Selatan yang mayoritas muslim. Pada perkembangannya peranan bangsa Cina semakin nampak dengan ditemukannya berbagai artefak yang memiliki unsur-unsur Cina misalnya arsitektur masjid-masjid Jawa Kuno semisal masjid Banten, Mustaka yang berbentuk bola dunia menyerupai stupa dengan dikelilingi empat ular yang hampir selalu ada di masjid-masjid kuno di Jawa sebelum arsitektur Timur Tengah mempengaruhi arsitektur masjid-masjid yang didirikan kemudian. Selain karena pengungsian tersebut, sebelumnya telah terjalin hubungan antar orang-orang Jawa dengan orang-orang Cina melalui jalur perdagangan. Oleh sebab itu dapat dipahami apabila pada abad ke-11 telah terdapat komunitas muslim Cina di Jawa yang dibuktikan dengan adanya makam Islam dan kematramik Cina di situs Leran. Bukti lain berupa arsitektur mesjid Demak dan catatan sejarah menunjukkan bahwa beberapa sultan dan sunan yang memiliki peran dalam penyiaran Islam di Nusantara adalah berasal dari keturunan Cina, misalnya Raden Patah yang mempunyai nama Cina, Jin Bun, demikian juga Sunan Ampel dan lain-lain. Lihat Ahmad M. Sewang dan Wahyuddin G, *Sejarah Islam di Indonesia.*, h. 27-28

³⁴Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Nusantara* (Jakarta: Logos, 1998), h. 56

komunitas pada daerah yang dikunjunginya. *Nucleus* muslimpun tercipta yang kemudian memainkan peran dalam penyebaran Islam. Selanjutnya mereka berpendapat bahwa sebagian pedagang itu melakukan perkawinan dengan penduduk lokal termasuk keluarga bangsawan lokal sehingga memungkinkan mereka atau keturunan mereka pada akhirnya mencapai kekuasaan politik yang dapat digunakan bagi penyebaran Islam.

Teori tentang motif ekonomi dalam islamisasi juga dikemukakan oleh Antony Reid yang menyatakan bahwa islamisasi sangat meningkat ketika Nusantara berada dalam masa perdagangan pada abad XV sampai XVII. Ketika kerajaan-kerajaan Islam terlibat dalam perdagangan internasional bebas, Islam diasosiasikan oleh penduduk Nusantara dengan kebangsaan sehingga menarik mereka untuk masuk Islam. Oleh karena itu terjadilah islamisasi massal.³⁵

Jika hal ini diterima maka dapat dikatakan bahwa motif ekonomi dan politik sangat penting bagi masuk dan tersebarnya Islam di Nusantara. Van Leur percaya bahwa kedua motif itu berpengaruh terhadap proses islamisasi di Nusantara oleh karena menurutnya para penguasa pribumi yang ingin meningkatkan kegiatan-kegiatan perdagangan di wilayah kekuasaan mereka menerima Islam. Dengan begitu, mereka kemudian mendapat dukungan dari para pedagang muslim yang menguasai sumber-sumber ekonomi. Sebaliknya, para penguasa memberi perlindungan dan konsesi-konsesi dagang kepada mereka. Dengan konversi pedagang tersebut, para penguasa pribumi Nusantara dapat berpartisipasi secara lebih ekstensif dan menguntungkan

³⁵Anthony Reid, *Asia Tenggara dalam Kurun Niaga 1450-1680* (Jilid I, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2011), h. 174-178

dalam perdagangan internasional yang mencakup wilayah sejak dari Laut Merah ke Laut Cina. Bagi para penguasa tersebut, dukungan para pedagang muslim memberikan keabsahan dan semakin memperkuat kekuasaan mereka sehingga terutama mampu mengimbangi dan menangkal jaringan kekuasaan Majapahit.³⁶

Teori ekonomi dan perkawinan tersebut tidak sepenuhnya mendapat dukungan dari sarjana Barat seperti penolakan Johns bahwa sulit meyakini bahwa para pedagang muslim juga bertindak sebagai penyiar Islam, oleh karena dari segi jumlah penduduk yang berhasil mereka islamkan tidak ditemukan bukti dalam terdapatnya penduduk muslim lokal dalam jumlah yang besar. Demikian juga alasan perkawinan antara para pedagang dan bangsawan ditolak oleh Schrieke. Ia juga menolak konversi penduduk lokal kepada Islam sebagai akibat masuknya para penguasa ke dalam Islam. Alasan yang bisa diajukan ialah penyebaran dan ekspansi luar biasa Islam sebagai akibat ancaman Kristen yang mendorong penduduk Nusantara untuk masuk Islam. Menurutnya, terjadi semacam pertarungan antara Islam dan Kristen untuk mendapatkan penganut-penganut baru di Nusantara.³⁷

Pendapat Schrieke tersebut dapat dipatahkan dengan mempertimbangkan awal masuknya bangsa Barat ke wilayah Nusantara. Sebagaimana diketahui bahwa bangsa Barat (Portugis) yang pertama mulai masuk ke Nusantara pada tahun 1511.³⁸

³⁶Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, h. 12.

³⁷Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, h. 13.

³⁸Ahmad M. Sewang dan Wahyuddin G, *Sejarah Islam di Indonesia*, h. 145

Kedatangan mereka disusul oleh Spanyol, Belanda,³⁹ dan Inggris. Kedatangan bangsa Barat ini dimotivasi oleh tiga hal yang disebut 3G (*glory*, *gold* dan *gospel*). Motif penyebaran agama (*gospel/zending*) yang mengikuti motif ekonomi penjajah menyebabkan tersebarnya agama Kristen di beberapa daerah di Nusantara. Hal itu menunjukkan bahwa pertarungan yang dimaksudkan sebenarnya baru terjadi pada abad ke-15, bukan pada abad ke-12 atau ke-13 di mana Islam sudah menampakkan hasilnya dalam bentuk lembaga kekuasaan.

Latar belakang yang paling dapat diterima bagi masuknya penduduk Nusantara ke dalam Islam ialah adanya kemampuan para penyiari Islam yang menggunakan kemasan atraktif khususnya dengan menekankan kesesuaian dengan Islam atau kontinuitas dengan kepercayaan lokal. Kontinuitas itu tidak lantas mengadakan perubahan dalam kepercayaan atau praktik keagamaan lokal tetapi penyesuaian melalui pendekatan tasawuf. Para penyiari Islam masa awal merupakan guru-guru pengembara dengan karakteristik sufi yang kental. Mereka memiliki otoritas kharismatik dan kekuatan magis. Sebagian guru sufi ini mengawini putra-putri bangsawan dan karenanya memberikan kepada anak-anak mereka gengsi darah bangsawan sekaligus aura keilahian atau karisma keagamaan.⁴⁰

Kedua, fase terbentuknya kerajaan Islam pada abad ke-13 s.d.16. Bukti arkeologis menunjukkan bahwa ditemukannya makam Malik al-Shaleh (696 H/1297 M) yang terletak di kecamatan Samudera, Aceh

³⁹Pada mulanya pemerintahan kerajaan Belanda di Nusantara dilakukan oleh organisasi kamar dagang Hindia-Belanda yaitu VOC (*Verenigde Oost Indische Compagnie*) yang berlangsung pada 1596 hingga abad ke-19 kemudian berganti dengan pemerintahan kerajaan Belanda.

⁴⁰Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, h. 14-15.

Utara menunjukkan bahwa telah terdapat kerajaan Islam pada abad ke-13. Dikuatkan oleh historiografi tradisional lokal, Hikayat Raja-Raja Pasai dan Sejarah Melayu menunjukkan bahwa penguasa pertama kerajaan Samudera ialah Malik al-Shaleh.⁴¹ Di daerah Jawa, lahir kerajaan Demak sebagai kerajaan Islam pertama di pulau ini yang kemudian berhasil mengalahkan kekuasaan Majapahit. Para wali memegang peranan penting pada persebaran Islam di tanah Jawa dengan dibantu oleh kerajaan Demak dan kerajaan lain seperti Pajang dan Mataram. Demikian juga di luar Jawa seperti, Gowa, Banjarmasin, Hitu, Ternate, Tidore, Palembang, dan Lombok.⁴² Khusus kerajaan Gowa-Tallo (Sulawesi Selatan) dikenal tiga penyiur Islam yang berasal dari Melayu yaitu Abdul Makmur Khatib Tunggal (Dato ri Bandang), Khatib Sulaiman (Datori, Timang), dan Khatib Bungsu (Dato ri Tiro) ke Sulawesi Selatan.⁴³

Kerangka Teoretis di atas dijadikan bingkai historis dalam melihat dan mengamati kondisi sosial masyarakat Nusantara melalui praktik-praktik keagamaan era kesultanan Palembang Darussalam. Dengan begitu, maka diaspora fikih Mazhab Syafii dapat diamati gejalanya mulai dari proses masuk sampai ia berkembang pada masyarakat Nusantara dan juga di Palembang.

⁴¹Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Nusantara*, h. 56-57

⁴²Ahmad M. Sewang dan Wahyuddin G, *Sejarah Islam di Indonesia*, h. 29-30

⁴³Muradi, *Melacak Asal-Usul Gerakan Paderi di Sumatra Barat* (Jakarta: Logos, 1999), h.

BAB II

ISLAM MASUK DAN BERKEMBANG DI NUSANTARA

A. Teori Islam Masuk ke Nusantara

Usaha untuk mengungkap tentang pertemuan peradaban Islam dan Nusantara dalam bentuk seminar yang manghadirkan para intelktual secara berkelanjutan sudah beberapa kali dilaksanakan, antara lain di Medan, Aceh, dan Palembang. Seminar Nasional yang dilakukan di Medan yang dilaksanakan pad tang 17—20 Maret 1963 menghadilkan kesepakatan yaitu: *pertama*, Islam untuk pertama kalinya telah masuk ke Indonesia pada abad pertama hijrah (abad ke 7/8 M) dan langsung dari Arab. *kedua*, Daerah yang pertama didatangi oleh Islam ialah pesisir Sumatera dan bahwa setelah terbentuknya masyarakat Islam, maka raja Islam yang pertama berada di Aceh. *Ketiga*, Mubaliq-mubaliq Islam pertama yang datang ke Indonesia merangkap sebagai saudagar. *Keempat*, Penyiaran itu di Indonesia dilakukan secara damai. *Kelima*, Kedatangan Islam membawa kecerdasan dan peradaban yang tinggi dalam membentuk kepribadian bangsa Indonesia dalam menahan penderitaan dan perjuangan melawan penjajahan bangsa asing.

Hamka memberi kesimpulan bahwa Agama Islam telah berangsur datang ke tanah air kita ini sejak abad pertama (abad ke-7M) dibawa oleh saudagar-saudagar Islam yang intinya adalah orang-orang Arab diikuti oleh orang Persia dan Gujarat; Oleh karena penyebaran Islam itu tidak dijalankan dengan kekerasan dan tidak ada penaklukan negeri, maka jalannya itu adalah berangsur-angsur; Mazhab Syafi'I

telah berpengaruh sejak semula perkembangan itu, sampai Raja Islam Pasai Samudera itu adalah seorang alim ahli fiqih mazhab Syafii; kedatangan ulama-ulama Islam dari luar negeri ke Aceh memperteguh ideologi Mazhab Syafi'i yang telah ditanam raja-raja Pasai; Saya mengakui bahwa ulama luar yang datang kemari, disamping ada ulama kita belajar ke Mekkah, Syam, Yaman, Aden, dan lainnya. Menurutnya, semua itu bukanlah menghilangkan kepribadian Muslim Indonesia dalam rangka umat Islam sedunia, tetapi mengesankan kebesaran Salafussalihin Indonesia, sehingga Aceh menjadi "Serambi Mekkah".

Sedangkan Haji Abubakar Aceh membuat kesimpulan: Islam masuk ke Indonesia mula pertama di Aceh, tidak mungkin di daerah lain; Penyerai Islam pertama di Indonesia tidak hanya terdiri dari saudagar India dari Gujarat, tetapi juga terdiri dari mubaligh-mubaligh Islam dari bangsa Arab; Diantara mazhab pertama yang dipeluk di Aceh ialah Syi'ah dan Syafi'i.

Seminar di Aceh yang dilaksanakan pada tanggal 10—16 Juni 1978 menghasilkan kesepakatan antara lain: Pada abad pertama hijrah Islam sudah masuk di Aceh; Kerajaan-kerajaan Islam yang pertama adalah Perlak, Lamuri dan Pasai; Islam berkembang di Aceh melalui cara hikmah kebijaksanaan.

Sedangkan seminar di Palembang yang dilaksanakan pada tanggal 27—29 Nopember 1984 diikuti oleh 340 peserta. Seminar ini menghasilkan rumusan bahwa Islam masuk ke Nusantara melalui dua fase, yaitu fase awal perkenalan dan fase permulaan perkembangan. Fase awal sekitar 6 abad hingga muncul fase kedua. Hubungan dengan timur tengah sudah dimulai sejak masa keajaiban Sriwijaya. Kapal-kapal dagang Sriwijaya sudah lalu lalang yang menyebabkan telah

terjadi persentuhan banyak aspek melalui pergadangan ini. Selanjutnya adalah fase kedua, yakni fase perkembangan. Muncuknya kerajaan-kerajaan yang bercorak Islam sebagai suatu indicator yang amat penting dalam fase perkembangan. Seperti munculnya kerajaan Islam di Aceh dan terus berlanjut dengan munculnya berbagai kejaraan lain di nusantara.⁴⁴

Seminar yang pernah dilakukan juga telah memetakan tentang corak Islam di Indonesia dan juga tentang perkembangannya. Mereka telah membaginya menjadi beberapa bagian antara lain: masa Kesultanan meliputi: Pulau Jawa dan Madura dibagi menjadi beberapa wilayah kerja para wali; Guna memadu penyebaran agama Islam, hendaklah di usahakan agar Islam dan tradisi Jawa didamaikan satu dengan yang lainnya; Hendaklah di bangun sebuah mesjid yang menjadi pusat pendidikan Islam. Kedua, Masa Penjajahan, yang meliputi: Bidang agama murni atau ibadah; Bidang sosial kemasyarakatan; dan Politik.

Selain itu, terdapat fase gerakan dan organisasi Islam yang meliputi: Shumubu, yaitu Kantor Urusan Agama yang menggantikan Kantor Urusan Pribumi zaman Belanda; Masyumi, yakni singkatan dari Majelis Syura Muslimin Indonesia menggantikan MIAI yang dibubarkan pada bulan oktober 1943; Hizbullah, (Partai Allah dan Angkatan Allah), semacam organisasi militer untuk pemuda-pemuda Muslimin yang dipimpin oleh Zainul Arifin.

Perluasan Islam di Indonesia disebabkan oleh berbagai factor antara lain: *pertama*, Terutama sekali faktor agama Islam (aqidah,

⁴⁴KHO. Gajahnata dan Sri Edi Swasono, *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. xxi—xxx

syariah dan akhlak islam) sendiri yang lebih banyak “berbicara” kepada segenap lapisan masyarakat Indonesia. *Kedua*, Faktor para mujtahid dakwah yang banyak terdiri atas para saudagar yang taraf kebudayaannya sudah tinggi, yang telah berhasil membawakan Islam dan segala kebijaksanaan kemahiran dan keterampilan. *Ketiga*, Ajaran Islam tentang dakwah untuk menyampaikan ajaran Allah walaupun sekedar satu ayat kepada segenap manusia di seluruh pelosok bumi telah menjadikan segenap kaum muslimin menjadi umat dakwah. *Keempat*, Baik agama Hindu maupun Budha pada umumnya dipeluk oleh orang-orang keraton yang pada saat mulai tersebarnya Islam antara raja yang satu dengan yang lainnya terlibat dalam perselisihan. *Kelima*, Pernikahan antara para penyebar Islam dan orang-orang yang baru di islamkan melahirkan generasi pelanjut yang menganut dan menyebarkan Islam.

Pergumulan antara Islam dengan tradisi setempat di Nusantara telah menghasilkan peradaban baru meliputi: Pengaruh Bahasa dan Nama, Pengaruh Adat Istiadat, Pengaruh Dalam Kesenian dan Bangunan Ibadah, dan Pengaruh dalam Bidang Politik. Dipraktikkan melalui institusi Kerajaan-kerajaan Islam di Indonesia, antara lain: Kerajaan Islam Samudra Pasai, Kerajaan Islam Aceh Darussalam, Kerajaan Islam Demak, Kerajaan Islam Pajang, Kerajaan Islam Mataram, Kerajaan Islam Cirebon, Kerajaan Islam Banten, Kerajaan Islam di Kalimantan, Kerajaan Islam di Sulawesi.

Sejarah menunjukkan bahwa sebelum masuk dan berkembangnya Islam di Indonesia telah terdapat kepercayaan dan agama yang hidup di wilayah Indonesia yang dahulu lebih dikenal sebagai kepulauan Nusantara. Istilah kepulauan digunakan untuk

menyebut gugusan pulau yang tersebar mulai dari ujung Barat sampai Timur Indonesia. Wilayah kepulauan Nusantara tersebut telah dihuni oleh berbagai suku, ras dan etnis dengan keragaman bahasa dan budaya bahkan kepercayaan serta agamanya. Animisme dan dinamisme telah berkembang menjadi kepercayaan yang dianut oleh penduduk Nusantara disamping agama Hindu dan Budha yang datang kemudian. Oleh karenanya terdapat beberapa kerajaan Hindu dan Budha di kawasan ini sebelum masuknya Islam seperti kerajaan Majapahit, Sriwijaya, Kutai, Taruma Negara, dan lain-lain.

Jejak sejarah yang menggambarkan tentang awal masuknya Islam di Kepulauan Nusantara tampak sangat problematis dan rumit. Banyak masalah yang muncul meliputi asal-usul dan perkembangan awal Islam di kawasan ini, masalah yang dihadapi ketika mencoba menjelaskan dan memahami Islam pada masa paling awal di Nusantara. Pengislaman seluruh kawasan yang tidak seragam, tidak hanya mengenai waktunya akan tetapi juga watak budaya lokal yang dihadapi Islam antara Islam di Phanrang (pesisir Champa), atau Leran (pesisir utara Jawa Timur), atau di Pasai (pesisir utara Sumatra), atau di Malaka (pesisir semenanjung Malaya), dan Islam di Kerajaan Mataram.⁴⁵

Masuknya Islam di Indonesia oleh menurut para sejarawan berbeda-beda apabila ditinjau dari segi asal kedatangan, waktu kedatangan dan para pembawanya. Menurut Azyumardi Azra, berbagai teori yang berusaha menjawab tentang hal itu masih belum tuntas dibicarakan oleh karena selain kurangnya data yang mendukung

⁴⁵ Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara* (Bandung: Mizan, 2002), h. 17-19

suatu teori yang ada, tetapi juga karena aspek sepihak dari teori itu yang hanya menekankan aspek khusus dengan mengabaikan aspek-aspek lainnya. Oleh karenanya kebanyakan teori yang ada gagal menjelaskan kedatangan Islam, konversi agama yang terjadi, dan proses- proses islamisasi. Dari segi teori kedatangannya terdapat beberapa teori yaitu:

1. Teori Gujarat dan Malabar

Teori Gujarat pada awalnya dikemukakan oleh Pijnappel yang mengaitkan kesamaan orang-orang Arab mazhab Syafi'i yang melakukan migrasi ke wilayah India kemudian membawa Islam ke Nusantara. Teori ini kemudian dikembangkan oleh Snouck Hurgronje yang menyatakan begitu Islam berpijak kokoh di beberapa kota pelabuhan anak benud India, muslim Deccan yang banyak bermukim di sana sebagai pedagang perantara dalam perdagangan Timur Tengah dengan Nusantara, datang ke dunia Melayu sebagai penyebar Islam pertama. Baru kemudian disusul oleh orang-orang Arab yang kebanyakan keturunan Nabi Muhammad saw. karena menggunakan gelar *sayyid* atau *syarif* yang menyelesaikan penyebaran Islam di Nusantara. Hurgronje tidak menyebut secara eksplisit asal wilayah yang dimaksudkan di wilayah India Selatan sebagai asal Islam tetapi hanya menyebut abad ke 12 sebagai periode paling awal yang memungkinkan bagi penyebaran Islam di Nusantara.⁴⁶

⁴⁶Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengahdan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII* (Cet. 2; Jakarta: Kencana, 2005), h. 2-3.

Teori Gujarat ini kemudian dikembangkan oleh Moquette yang mendasarkan kesimpulannya pada hasil pengamatan terhadap batu nisan di Pasai, kawasan utara Sumatera khususnya yang bertanggal 17 Zulhijjah 831 H/27 September 1428 M. Batu nisan tersebut mirip dengan batu nisan Maulana Malik al-Shalih (w. 822/1419) di Gresik, Jawa Timur dan memiliki kesamaan dengan batu nisan yang terdapat di Cambay, Gujarat. Berdasarkan temuan ini, ia berkesimpulan batu nisan di Gujarat dihasilkan untuk pasar-pasar lokal dan kawasan lain di luar Gujarat termasuk Sumatera dan Jawa.⁴⁷

2. Teori Bengal

Teori ini berasumsi bahwa Islam yang datang di Nusantara berasal dari Bengal yang dibuktikan oleh kemiripan yang terdapat pada seluruh batu nisan di Pasai, termasuk nisan Malik al-Shalih. Teori ini menolak teori yang menyatakan bahwa Islam berasal dari Gujarat sebagaimana pendapat Moquette, seorang sarjana Belanda yang berpendapat bahwa batu nisan pada makam Maulana Malik al-Shalih yang terdapat di Pasai berasal dari Gujarat. Menurut Fatimi, sebagaimana dikutip oleh Azyumardi Azra, batu nisan tersebut dan batu-batu nisan lainnya yang ditemukan di Nusantara justru memiliki kemiripan dengan batu nisan yang berasal dari Bengal. Lebih lanjut Fatimi mengkritik para ahli yang mengabaikan batu nisan Siti Fatimah (bertahun

⁴⁷Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengahdan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*

475/1082) yang ditemukan di leran, Jawa Timur.⁴⁸ Teori tentang batu nisan ini banyak menuai kritik dari para ahli seperti Kern, Winstedt, Bousquet, Vlekke, Gonda, Schrikke, dan Hall. Mereka lebih mendukung teori yang dikemukakan oleh Moquette.

3. Teori Arab

Teori Arab dikemukakan oleh Sir Thomas Arnold, Crawford, Nieman, dan Hollander. Arnold mengemukakan bukti yang menjadikan argumentasi tentang kesamaan mazhab antara Arab dan Nusantara, yaitu mazhab Syafi'i. Para pedagang Arab sejak abad ke-7 telah menguasai perdagangan Barat-Timur. Arnold mengungkapkan bahwa menjelang perempat ketiga abad abad ke-7 seorang Arab telah menjadi pemimpin pemukiman Arab muslim di pesisir barat Sumatera. Mereka membentuk komunitas muslim dan melakukan asimilasi melalui perkawinan dengan penduduk setempat. Asumsi tersebut menurut Azyumardi lebih mungkin apabila mempertimbangkan fakta yang berasal dari sumber-sumber Cina bahwa menjelang akhir perempatan abad ke-7 seorang pedagang Arab menjadi pemimpin sebuah pemukiman Arab muslim di pesisir pantai Sumatera. Sebagian orang-orang Arab ini kemudian membentuk *nucleus* sebuah komunitas muslim yang terdiri dari orang-orang Arab pendatang dengan penduduk lokal, khususnya melalui perkawinan dengan wanita lokal. Arnold beranggapan anggota-anggota komunitas itu juga melakukan

⁴⁸Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengahdan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, h. 4

penyebaran agama Islam.⁴⁹ Pendapat tersebut diperkuat oleh Holander yang menyatakan bahwa kemungkinan pada abad ke-13 sudah ada orang Arab (Hadramaut) yang bermukim di Jawa. Mereka berasal dari Arab yang menganut mazhab Syafi'i dan memiliki persamaan mazhab dengan muslim Nusantara. Pendapat ini menegaskan bahwa Islam telah masuk ke Nusantara pada abad ke-7 (674 M) dan berasal dari Arab. Pendapat ini sejalan dengan para sejarawan seperti Hamka yang menambahkan alasan lain bahwa gelar sultan Pasai yaitu al-Malik adalah pengaruh dari gelar raja-raja Mamluk yang berasal dari Mesir, bukan berasal dari India atau Persia yang member gelar Khan pada raja-rajanya atau para bangsawan.

Teori yang menyebutkan persamaan mazhab ini juga dikemukakan oleh Snouck Hurgronje dengan menggunakan pendekatan sosial pada abad ke-19 terhadap masyarakat Islam Nusantara terutama masyarakat Aceh. Namun menurutnya Islam yang datang di Nusantara berasal dari India yang menganut mazhab Syafi'i, bukan berasal dari Arab.⁵⁰

Teori Snouck ini ditentang oleh Marrison dalam artikelnya berjudul *The Coming of Islam to The East Indies* yang menyatakan bahwa masuknya Islam di Indonesia berasal dari India Selatan (bukan dari Gujarat oleh para pedagang). Teorinya ini berdasarkan teks Hikayat Raja-Raja Pasai dan Sejarah Melayu. Kesimpulan dari teori Marrison bahwa islamisasi di Nusantara

⁴⁹Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengahdan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII.*, h. 6.

⁵⁰Sangidu, *Wachdatul Wujud, Polemik Pemikiran Sufistik antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Samatrani dengan Nuruddin ar-Raniri* (Yogyakarta: Gama Media, 2008), h. 23.

terjadi pada abad ke-13 di mana: 1) Islam di Nusantara berasal dari India Selatan yaitu Mu'tabar (nama ini juga dibaca Ma'abri atau Mangiri) yang sekarang bernama Malabat. Sultannya bernama Sultan Muhammad yang kemudian berganti nama menjadi Fakir Muhammad dan masih memiliki pertalian dengan Abu Bakar, 2) kerajaan yang diislamkan ialah Samudra Pasai yang dipimpin oleh raja Merah Silu kemudian berganti nama menjadi Sultan Malikush-Shaleh (w.1297 M), 3) yang mengislamkan Nusantara beraliran tasawuf karena para mubalighnya bergelar Fakir. Gelar Fakir diberikan kepada para sufi yang memilih meninggalkan kesenangan dunia dan hidup semata-mata untuk keagamaan.⁵¹

4. Teori Persia

Teori ini diperkenalkan oleh P.A. Hoesein Djajadiningrat yang berpendapat bahwa Islam masuk di Nusantara pada abad ke-13 melalui Samudra Pasai. Pendapat ini berangkat dari beberapa persamaan budaya yang berkembang di kalangan masyarakat Nusantara dengan Persia utamanya tradisi keagamaan penganut syi'ah yaitu⁵² *pertama*, peringatan 10 Muharram atau as-Syura sebagai hari kematian cucu Nabi, Husein di Karbala. Tradisi ini diperingati dengan membuat bubur as-Syura bahkan di Minangkabau dinamakan bulan Hasan-Husein. Adapun di Sumatera Tengah dikenal istilah bulan Tabut yaitu bulan untuk membuat keranda bagi Husein yang disebut Keranda Tabut untuk kemudian

⁵¹Sangidu, *Wachdatul Wujud, Polemik Pemikiran Sufistik antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Samatrani dengan Nuruddin ar-Raniri.*, h. 24

⁵²Ahmad Mansur Suryanegara, *Menembus Sejarah: Wacana pergerakan Islam di Nusantara* (Bandung: Mizan, 1996), h. 90-92.

dilemparkan ke sungai, *kedua*, persamaan peninggalan arkeologi berupa batu nisan yang berasal dari Gujarat sebagaimana ditunjukkan pada makam Malik al-Shalih (1297 M) di Pasai dengan makam Malik Ibrahim (1419 M) di Gresik, *ketiga*, kesamaan ajaran al-Hallaaj, tokoh sufi dari Persia, Iran dengan paham Syekh Siti Jenar dari Jawa, *keempat*, menurut Nurcholish Madjid, penyebutan akhir dari beberapa kata-kata Arab pada masyarakat muslim Nusantara merupakan kata-kata yang tidak murni dari bahasa Arab tetapi berasal dari bahasa Persi, seperti kata yang berakhiran ta marbuta dibaca “h” pada saat berhenti yaitu shalatun dibaca shalat, zakatun dibaca zakah dan lain-lain. Kata-kata tersebut juga biasa dibaca shalat dan zakat (ta marbutah menjadi ta maftuha, sehingga menunjukkan bahwa kata-kata tersebut tidak langsung dipinjam dari bahasa Arab tetapi dari bahasa Persia dan bahasa-bahasa Islam di Asia daratan yang menjadikan Persia sebagai rujukan budaya leluhurnya seperti bahasa-bahasa Urdu, Pustho, Turki dan lain-lain. Hal tersebut menunjukkan bahwa Islam di Nusantara tidak langsung berasal dari Arab melainkan melalui Persia.⁵³

5. Teori Cina.

Teori ini berpendapat bahwa Islam di Nusantara berasal dari Cina yaitu Kanton. Muslim kanton, Cina datang ke Jawa, sebagian ke Kedah dan Sumatera pada abad ke 9 M. Kedatangan mereka sebagai pengungsi akibat penumpasan yang dilakukan pada masa Huang Chouterhadap penduduk di kanton Selatan yang mayoritas

⁵³Ahmad M. Sewang dan Wahyuddin G, *Sejarah Islam di Indonesia* (Makassar: Alauddin Press, 2010), h. 25

muslim. Pada perkembangannya peranan bangsa Cina semakin nampak dengan ditemukannya berbagai artefak yang memiliki unsur-unsur Cina misalnya arsitektur masjid-masjid Jawa Kuno semisal masjid Banten, Mustaka yang berbentuk bola dunia menyerupai stupa dengan dikelilingi empat ular yang hampir selalu ada di masjid-masjid kuno di Jawa sebelum arsitektur Timur Tengah mempengaruhi arsitektur masjid-masjid yang didirikan kemudian. Selain karena pengungsian tersebut, sebelumnya telah terjalin hubungan antar orang-orang Jawa dengan orang-orang Cina melalui jalur perdagangan.

Oleh sebab itu dapat dipahami apabila pada abad ke 11 telah terdapat komunitas muslim Cina di Jawa yang dibuktikan dengan adanya makam Islam dan kematramik Cina di situs Leran. Bukti lain berupa arsitektur mesjid Demak dan catatan sejarah menunjukkan bahwa beberapa sultan dan sunan yang memiliki peran dalam penyiaran Islam di Nusantara adalah berasal dari keturunan Cina, misalnya Raden Patah yang mempunyai nama Cina, Jin Bun, demikian juga Sunan Ampel dan lain-lain.⁵⁴

B. Teori Implementasi

a. Teori *Receptie in Complexu*

Pendekatan lain yang juga dapat digunakan dalam akomodasi hukum adalah pendekatan teori-teori yang dikemukakan oleh para ahli hukum Belanda. Di Nusantara, hukum Islam pernah diterima dan dilaksanakan dengan sepenuhnya oleh masyarakat Islam. Meski didominasi oleh fikih Syafi'iyah, fikih yang lebih banyak dianut dan

⁵⁴Ahmad M. Sewang dan Wahyuddin G, *Sejarah Islam di Indonesia.*, h. 27-28

lebih dekat kepada kepribadian Nusantara waktu itu.⁵⁵ Penerimaan dan pelaksanaan hukum Islam ini, dapat dilihat pada masa-masa kerajaan Islam awal. Pada zaman kesultanan Islam, hukum Islam sudah diberlakukan secara resmi sebagai hukum negara. Di Aceh atau pada masa pemerintahan Sultan Agung hukum Islam telah diberlakukan, walau tampak masih sangat sederhana.⁵⁶

Hukum adat setempat dalam perkembangannya sering menyesuaikan diri dengan hukum Islam, sementara hukum Islam dapat menyesuaikan dengan hukum adat. Dengan demikian, telah terjadi akomodasi hukum Islam dan hukum adat. Di Wajo, misalnya, hukum waris menggunakan hukum Islam dan hukum adat, keduanya menyatu dan hukum adat itu menyesuaikan diri dengan hukum Islam. Sosialisasi hukum Islam pada zaman Sultan Agung sangat hebat, sampai ia menyebut dirinya sebagai *Abdurrahman Khalifatullah Sayyidina Panatagama*. Demikian juga di Banten pada masa kekuasaan Sultan Ageng Tirtayasa, hukum adat dan hukum agama tidak ada bedanya. Hal yang sama juga terjadi di kerajaan Islam seperti di Demak, Pajang, Mataram dan Palembang. Kenyataan semacam ini diakui oleh Belanda ketika datang ke Indonesia.

Teori *Receptie in Complexu* yang dimunculkan oleh van den Berg ini berdasarkan kenyataan yang ia pelajari di bumi nusantara, bahwa hukum Islam telah diterima (diresepsi) secara menyeluruh oleh umat Islam. Buktinya dapat dilihat dalam ketentuan-ketentuan seperti Statuta Batavia 1642 menyebutkan bahwa: "Sengketa waris

⁵⁵Abdurrahman Wahid, et al, *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung: Rosda Karya, 1991), h.229

⁵⁶Abdurrahman Wahid, et al, *Kontroversi*, h.230

antara orang pribumi yang beragama Islam harus diselesaikan dengan mempergunakan hukum Islam, yakni hukum yang dipakai sehari-hari".⁵⁷ Untuk keperluan ini, DW Freijer menyusun *Compendium* (buku Ringkasan) mengenai hukum perkawinan dan kewarisan Islam, yang telah direvisi dan disempurnakan para penghulu, diberlakukan di daerah jajahan VOC. *Compendium* ini kemudian dikenal dengan *Compendium Freijer*.

Selain itu, dipergunakan juga kitab *Muharrar* dan Pepakem Cirebon, kitab *Shirât al-Mustaqîm* di kesultanan Aceh, serta peraturan yang dibuat oleh BJD Clootwijk untuk daerah Bone dan Goa di Sulawesi Selatan. Jadi selama VOC berkuasa (1602-1800) selama dua abad, kedudukan hukum Islam tetap seperti semula, berlaku dan berkembang dikalangan umat Islam Indonesia. Kenyataan ini, dimungkinkan karena jasa Nuruddin ar-Raniri yang hidup pada abad ke 17 di Aceh. Ia menulis buku *Sirât al-Mustaqîm* (jalan lurus) tahun 1628 M. Kitab ini merupakan kitab pertama yang disebarkan ke seluruh wilayah Indonesia untuk menjadi pegangan umat Islam. Kitab ini oleh mufti Banjarmasin, Syekh Arsyad al-Banjari dikomentari (*syarah*) dalam suatu kitab yang diberi judul *Sabilul Muhatadîn* (jalan orang yang mendapat pentunjuk). Buku ini dijadikan pegangan dalam menyelesaikan sengketa antara umat Islam di daerah Kesultanan Banjar.⁵⁸ Di daerah Kesultanan Palembang dan Banten juga diterbitkan beberapa kitab hukum Islam yang dijadikan pegangan dalam masalah hukum keluarga dan

⁵⁷Muhammad Daud Ali, "Hukum Islam: Peradilan agama dan Masalahnya", dalam Tjun Surjaman (ed). *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktik*, (Bandung: Rosda Karya, 1991), h. 229

⁵⁸Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam*, h.72

warisan. Juga diikuti oleh kerajaan Demak, Jepara, Tuban, Geresik dan Ngampel.⁵⁹

Tanggal 25 Mei 1760 VOC mengeluarkan peraturan senada yang disebut dengan *Resolutie der Indoche regeering*. Permulaan pada abad ke-19 telah mulai muncul sikap-sikap curiga dari sementara pejabat kolonial. Scholten van Oud Harlem, ketua Mahkamah Agung Belanda, menasehati agar pemerintah berhati-hati. Namun sejauh itu, ia tetap menegaskan, agar bagi kaum muslimin tetap diberlakukan hukum agamanya (pasal 75 *Regeering Reglement* 1854). Salomon Keyzer (1823-1868) dan van den Berg (1845-1927) menyatakan: "hukum mengikuti agama yang dianut seseorang".⁶⁰

Puncaknya, karena pengadilan Belanda tidak mampu menerapkan undang-undang agama bagi bumi putra, maka dibentuklah pengadilan agama dengan nama yang "keliru", yaitu *Priesterraad* atau pengadilan pendeta, melalui Stbl 1882 No. 152. *Priesterraad* ini dibentuk di setiap wilayah Landraad atau pengadilan negeri. Adapun wewenangnya meliputi perkara antara orang Islam diselesaikan menurut hukum Islam.

Sebelum keluarnya Stbl 1882 No. 152 tersebut, Belanda telah mencoba melakukan pengawasan terhadap jalannya hukum Islam, meski di sisi lain sesungguhnya justru merupakan pengakuan sejarah terhadap eksistensi hukum Islam. Dijelaskan oleh Munawir Sadjali, bahwa langkah-langkah tersebut dituangkan:

⁵⁹Amad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindi Pers, 2003), cet ke-6, h.13–14

⁶⁰Munawir Sadjali, "Landasan Pemikiran Politik Hukum Islam dalam rangka menentukan Peradilan Agama di Indonesia", dalam Tjun Surjaman (ed), *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktik*, (Bandung: Rosda Karya, 1991), h. 43-44

Pertama, pada bulan September 1808 ada suatu instruksi dari pemerintah Hindia Belanda kepada para Bupati yang berbunyi: terhadap urusan-urusan agama orang Jawa tidak akan dilakukan gangguan-gangguan, sedangkan pemuka-pemuka agama mereka dibiarkan untuk memutuskan perkara-perkara tertentu dalam bidang perkawinan dan kewarisan dengan syarat bahwa tidak ada penyalahgunaan, dan banding dapat dimintakan kepada hakim banding.

Kedua, pada tahun 1820 melalui Stbl No.22 pasal 13 ditentukan bahwa bupati wajib memperhatikan soal-soal agama Islam dan untuk menjaga supaya para pemuka agama dapat melakukan tugas mereka sesuai dengan adat kebiasaan orang Jawa dan yang sejenis. Dari istilah bupati, dalam ketentuan tersebut di atas dapat disimpulkan bahwa peradilan agama telah ada di seluruh pulau Jawa.⁶¹

Ketiga, pada tahun 1823 dengan resolusi Gubernur Jenderal tanggal 3 Juni 1823 No,12 diresmikan Pengadilan Agama di kota Palembang yang diketuai oleh Pangeran Penghulu. Sedangkan banding dapat dimintakan kepada Sultan. Wewenang pengadilan Agama Palembang meliputi: a) perkawinan, b) perceraian, c) pembagian harta, d) kepada siapa diserahkan anak apabila orangtuanya bercerai, e) apa hak masing-masing orang tua terhadap anak tersebut, f) pusaka dan wasiat, g) perwalian, h) perkara-perkara lainnya yang menyangkut agama.

Keempat, pada tahun 1835 melalui resolusi tanggal 7 Desember 1835 yang dimuat dalam Stbl 1835 No.58 pemerintah

⁶¹Lihat Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, h. 15

mengeluarkan penjelasan tentang pasal 13 Stbl 1820 No.20 yang isinya: Apabila terjadi sengketa antara orang-orang Jawa satu sama lain mengenai soal-soal perkawinan, pembagian harta dan sengketa-sengketa sejenis yang harus diputus menurut hukum Islam, para pemuka agama memberi keputusan, tetapi gugatan untuk mendapat pembayaran yang timbul dari keputusan para pemuka agama itu harus dimajukan kepada pengadilan-pengadilan biasa.⁶²

b. Teori *Receptie*

Kecurigaan pejabat pemerintah Hindia Belanda mulai dikemukakan melalui kritik terhadap peraturan-peraturan yang dikeluarkan. Mereka memperkenalkan *het indische adat-recht* atau hukum adat Indonesia. Kritik ini dilakukan oleh Snouck Hurgronje (1857-1936) penasehat Hindia Belanda tentang soal-soal Islam dan anak negeri. Teori *receptie* ini menyatakan bahwa hukum Islam dapat diberlakukan sepanjang tidak bertentangan dengan hukum adat. Dengan demikian menurut pandangan teori ini, untuk berlakunya hukum Islam harus diresepsi (diterima) terlebih dahulu oleh hukum Adat.⁶³

Sebelum Hurgronje ditunjuk sebagai penasehat, tahun 1859 telah dimulai politik campur tangan terhadap urusan keagamaan. Gubernur jenderal dibenarkan mencampuri urusan agama bahkan harus mengawasi setiap gerak-gerik para ulama, apabila di pandang perlu demi kepentingan ketertiban keamanan.⁶⁴ Sebagai kolonialis, pemerintah Belanda memerlukan *Inlandch Politiek*, yakni

⁶²Munawir Sadjali, *Landasan Pemikiran*, h. 43

⁶³Munawir Sadjali, *Landasn Pemikiran*, h.45

⁶⁴Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, (Jakarta: LP3ES, 1986), cet.2 h.10

kebijaksanaan mengenai pribumi untuk memahami dan menguasai pribumi, demikian Hurgronje menjelaskan.⁶⁵ Maka dialah yang oleh Harry J. Benda disebut sebagai arsitek keberhasilan politik Islam yang paling legendaris.⁶⁶ Politik ini didasari oleh suatu anggapan, bahwa musuh kolonialisme bukanlah Islam sebagai agama, melainkan Islam sebagai doktrin politik.⁶⁷

Kemunculan teori *receptie* sebenarnya berawal dari keinginan Hurgronje agar orang-orang pribumi dari daerah jajahan tidak memegang kuat ajaran Islam, karena orang-orang yang kuat memegang ajaran Islam dan hukum Islam tidak akan mudah dipengaruhi oleh peradaban Barat. Jadi mereka menerapkan politik *divide et impera* (politik pecah belah).

Musuh kolonialisme bagi Hurgronje bukanlah Islam sebagai agama, melainkan Islam sebagai doktrin politik. Hal ini, kata Suminto, karena ia melihat kenyataan bahwa Islam sering kali menimbulkan bahaya kepada kekuasaan Belanda.⁶⁸ Meski Islam di Indonesia, terkesan banyak bercampur dengan kepercayaan animisme dan Hindu, ia tahu bahwa orang Islam di negeri ini memandang agamanya sebagai alat pengikat yang kuat membedakan diri dari orang lain.⁶⁹

Langkah-langkah yang ditempuh oleh Hurgronje sehubungan dengan politik Islam itu, disampaikan di depan sivitas akademika NIBA (*Nederlansch Bestuurs Academie*) Delf tahun 1911. *Pertama*,

⁶⁵Aqib Suminto, *Politik Islam*, h.11

⁶⁶Harry J. Benda, *The Crescent and The Rising Sun*, (The Hague, 1958), h.20

⁶⁷Harry J. Benda, *The Crescent*, h. 22-23

⁶⁸Aqib Suminto, *Politik Islam*, h. 11 – 12

⁶⁹Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1990-1942*, (KI London, 1973), h. 164

terhadap dogma dan perintah hukum yang murni agama, hendaknya pemerintah bersikap netral. *Kedua*, masalah perkawinan dan pembagian warisan dalam Islam menuntut penghormatan. *Ketiga*, tidak satupun bentuk pan Islam boleh diterima oleh kekuasaan Eropa.⁷⁰ Penglihatan Hurgronje tersebut tampaknya tidak seluruhnya benar. Hal ini karena bagi orang Islam sendiri, masalah perkawinan dan pembagian harta warisan, juga memiliki muatan seperti dalam bagian pertama yakni ibadah.

Melalui usaha terus menerus dan sistematis itulah, mereka berhasil mengganti teori *receptie in complexu* menjadi teori *receptie*. Pasal 34 ayat 2 *Indische Staatsregeling* (IS) menyatakan: "Dalam hal terjadi perkara perdata antara sesama orang Islam akan diselesaikan oleh hakim agama Islam apabila keadaan tersebut telah diterima oleh hukum adat mereka dan sejauh tidak ditentukan lain oleh ordonansi. dalam teori *receptie*, hukum Islam dianggap tidak ada, yang ada hanya hukum adat, hukum Islam akan mempunyai arti dan manfaat

⁷⁰Snouck Hurgronje khawatir adanya pengaruh Pan Islamisme yang dipelopori Jamaluddin Afghani, Muhammad Abduh dan lain-lain. Kekhawatiran Snouck Hurgronje, telah membuatnya menyusun dan menyampaikan beberapa nasihat kepada pemerintah Hindia Belanda, dan dikenal dengan Islam *policy*, yang berisi tiga pokok pikiran: *pertama*, Dalam kegiatan agama dalam arti sebenarnya (bidang *'ubudiah*), pemerintah Hindia Belanda memberikan kebebasan secara jujur dan secara penuh tanpa syarat bagi orang Islam dalam melaksanakan ajaran agamanya. *Kedua*, Dalam lapangan kemasyarakatan (bidang muamalah), pemerintah Hindia Belanda hendaknya menghormati adat-istiadat dan kebiasaan rakyat yang berlaku dengan membuka jalan yang dapat menuntun taraf hidup rakyat jajahan kepada suatu kemajuan yang tenang ke arah mendekati pemerintah Hindia Belanda. Yakni dengan memberikan bantuan kepada mereka yang menempuh jalan ini. *Ketiga*, Dalam bidang ketatanegaraan (bidang siasah), mencegah tujuan yang dapat membawa atau menghubungkan gerakan pan Islamisme yang mempunyai tujuan untuk mencari kekuatan-kekuatan lain dalam hubungan menghadapi pemerintah Hindia Belanda terhadap rakyat bangsa Timur. Lihat Aqib Suminto, *Politik Islam*, h. 13

bagi kepentingan pemeluknya, apabila hukum Islam tersebut telah diresepsi oleh hukum adat.⁷¹

Tindak lanjut dari klausul pasal 134 (2) IS tersebut tahun 1937 dikeluarkan Stbl. 1937 No. 116 yang isinya bahwa Peradilan Agama di Jawa dan Madura hanya berwenang memeriksa perkara perkawinan saja, sedangkan perkara waris yang selama berabad-abad menjadi kewenangannya diserahkan kepada pengadilan negeri.⁷²

Tahun 1937 juga dikeluarkan Stbl. No. 638 dan 639 tentang pendirian Kerapatan Qadhi dan Kerapatan Qadhi Besar untuk wilayah Kalimantan Selatan dengan kewenangan sebagaimana Peradilan Agama di Jawa dan Madura.⁷³ Selanjutnya ia merinci batas kekuasaan Pengadilan Agama berdasarkan Stbl. 1937 No. 116 adalah: 1) Perselisihan antara suami istri yang beragama Islam, 2) Perkara-perkara tentang: nikah, talak, rujuk, perceraian antara orang-orang yang beragama Islam yang memerlukan perantara hakim agama Islam. 3) Memberi keputusan perceraian. 4) Menyatakan bahwa syarat untuk jatuhnya talak yang digantungkan (ta'lik talak) sudah ada. 5) Perkara mahar, 7) Perkara tentang keperluan kehidupan istri yang wajib diadakan oleh suami.

Dengan demikian, masalah wakaf, waris, wasiat, hadanah, sadaqah, baitul mal—yang tadinya menjadi kewenangan pengadilan agama—dikeluarkan, dan menjadi kewenangan pengadilan umum.

⁷¹Munawir Sadjali, *Landasan Pemikiran*, h. 46

⁷²Munawir Sadjali, *Landasan Pemikiran*, h. 47

⁷³Notosusanto, *Organisasi dan jurisprudensi Peradilan Agama di Indonesia*, (Yogyakarta: Yayasan Badan Penerbit Gajahmada, 1963), h. 9–10; lihat juga Daneil S Lev, *Peradilan Agama di Indonesia*, alih bahasa: Zaini Ahmad Noeh, (Jakarta: Intermedia, 1980), h.37

Suatu hal yang sedikit menggembirakan, meski dengan kewenangan yang sedikit kecil, melalui Stbl No. 610 dibentuk Mahkamah Islam Tinggi (*Hof voor Islamietische Zaken*), sebagai pengadilan tingkat banding untuk Pengadilan Agama. Karena betapapun juga, pembentukan MIT ini merupakan bukti historis dari eksistensi hukum Islam di Indonesia. Meski tidak bisa menutup mata, bahwa terdapat maksud-maksud politik tertentu di balik itu. Sementara untuk wilayah luar Jawa, Madura dan Kalimantan Selatan, tetap berlaku hukum Islam tanpa ada pembatasan.

Pandangan Snouck diteruskan muridnya, Van Vollenhoven (1874-1933) dan Ter Haar (1892-1941). Mereka dikenal sangat gigih mempertahankan hukum adat bagi masyarakat pribumi, dan mempertentangkannya dengan hukum Islam. Van Vollenhoven bahkan dikenal sebagai "penemu" hukum adat.

Kebijakan pemerintah kolonial dengan mempedomani teori *receptie* telah memicu timbulnya reaksi keras dari umat Islam Indonesia. Hazairin menyebutnya sebagai teori Iblis, teori ini menurutnya tidak sejalan dengan iman orang Islam. Mengikuti teori itu berarti orang Islam diajak untuk tidak mematuhi Alquran dan Sunah Rasul-Nya. Selain itu, teori *receptie* itu bertujuan untuk merintangi kemajuan Islam Indonesia.

Kasus menarik adalah perkara waris di Bandung. Pengadilan Negeri Bandung memberikan hak waris seluruhnya kepada seorang anak angkat dengan menyampingkan kemenakan laki-laki dan perempuan dari pewaris yang meninggal. Ini mendorong hakim-hakim Islam untuk berani dan sadar untuk mengadakan pertemuan para penghulu dan pegawainya di Solo untuk menyikapi kasus

Bandung tersebut dan yang berkaitan dengan itu. Muncullah kemudian *Perhimpunan Pengholoe Dan Pegawainya (PPDP)*.⁷⁴ Inti dari reaksi organisasi ini adalah bahwa kasus Bandung tersebut jelas-jelas bertentangan dengan ketentuan hukum Islam. Dan ini tidak bisa dipertahankan. Maka sebagai antitesa terhadap teori *receptie* tersebut, dimunculkan teori baru oleh Hazairin.

Teori *receptie exit* atau *receptie a contrario* adalah teori yang mengatakan bahwa hukum adat baru berlaku kalau tidak bertentangan dengan hukum Islam.⁷⁵ Jika selama teori *receptie* berlaku, adalah sebaliknya, yaitu hukum Islam dan dilaksanakan, apabila diterima (diresepsi) oleh hukum adat, maka sekarang hukum adat yang tidak sejalan dengan ketentuan hukum Islam harus dikeluarkan, dilawan atau ditolak.

Dalam perdebatan dasar oleh BPUPKI para pemimpin Islam berusaha memulihkan dan mendudukkan hukum Islam dalam negara Indonesia merdeka. Dalam tahap awal, usaha tersebut tidak sia-sia. Dalam Piagam Jakarta 22 Juni 1945 disepakati bahwa negara berdasarkan kepada ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya. Namun demikian, atas desakan pihak kristen tujuh kalimat tersebut dikeluarkan dari Pembukaan UUD 1945, kemudian diganti dengan kata "Yang Maha Esa" yang menurut H. Daud Ali, mengandung norma dan Garis Hukum.⁷⁶

⁷⁴Daneil S Lev, *Peradilan Agama di Indonesia*, alih Bahasa Zaini Ahmad Noeh, (Jakarta: Intermasa, 1980), h. 20—21

⁷⁵Sayuti Thalib, *Receptio A Contrario*, (Jakarta: Bina Aksara, 1982), h. 65—69

⁷⁶Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam: Peradilan agama dan Masalahnya*, dalam Tjun Surjaman (ed). *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktik*, (Bandung: Rosda Karya, 1991). h. 74

Menurut Hazairin, ketentuan tersebut yang juga diatur dalam pasal 29 batang tubuh UUD 1945 ayat 1 hanya mungkin ditafsirkan dalam enam kemungkinan penafsiran, tiga di antaranya: *Pertama*, dalam negara Indonesia tidak boleh terjadi atau berlaku suatu yang bertentangan dengan kaedah-kaedah Islam bagi umat Islam, atau yang bertentangan dengan kaedah-kaedah agama nasrani bagi umat nasrani, atau yang bertentangan dengan kaedah-kaedah agama Hindu-Bali bagi orang-orang Hindu-Bali, atau yang bertentangan dengan kesusilaan agama Budha bagi orang Budha.

Kedua, Negara RI wajib menjalankan syari'at Islam bagi orang Islam, syari'at Nasrani bagi orang Nasrani, dan syari'at Hindu-Bali bagi orang Hindu-Bali. Sekedar menjalankan syari'at tersebut memerlukan perantaraan kekuasaan negara.

Ketiga, syari'at yang tidak memerlukan bantuan kekuasaan negara untuk menjalankannya, dan karena itu dapat dijalankan sendiri oleh setiap pemeluk agama yang bersangkutan, menjadi kewajiban pribadi terhadap Allah bagi setiap orang itu menjalankannya sendiri menurut agamanya masing-masing.⁷⁷

Pandangan Hazairin tersebut sangat realistis sejalan dengan bukti-bukti historis yang ada. Di Aceh misalnya, mensyariatkannya menghendaki agar soal-soal perkawinan dan soal-soal mengenai harta mereka termasuk kewarisan diatur menurut hukum Islam. Ketentuan adat dalam upacara perkawinan, tetap ditolerir sejauh tidak bertentangan dengan hukum Islam. Demikian juga di Sumatera Barat, Minangkabau. Meski di daerah ini dikenal sangat kuat adatnya, di sini dikenal petatah petitih *adat basandi syara', syara'*

⁷⁷Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam*, h.74

basandi kitabullah (adat bersendi syara dan syara' bersendi kitabullah)

Masyarakat adat Minangkabau memang mengenal sistem kekerabatan materilinal, yaitu sistem kekerabatan menurut garis ibu. Namun, karena pengaruh hukum Islam, perubahan besar telah terjadi. Selain itu perubahan sistem ekonomi semula terpusat pada tanah berubah menjadi ekonomi moneter. Demikian juga dengan pendidikan modern, dan kehidupan merantau orang Minang, telah membuka cakrawala baru.⁷⁸

Hal ini membawa dampak bergesernya peranan *mamak* dalam rumah tangga kemenakannya dan tampilnya ayah sebagai kepala keluarga. Maka menurut Amir Syarifuddin, berubahlah komposisi keluarga dari bentuk anak-ibu-*mamak* dalam *extended family* yang menjadi ciri has kekerabatan matrilineal menjadi keluarga inti (*nuclear family*), yang komposisinya anak-ibu-ayah dalam masyarakat Minangkabau, sebagai sistem kekeluargaan parental. Bentuk kekeluargaan ini sekarang sudah begitu merata, baik di perkamungan, maupun di perkotaan, meski diakui masih bersifat matrilokal. Jadi praktis ayah merupakan figur sentral dan bertanggung jawab sepenuhnya bagi kehidupan keluarganya sebagaimana ajaran Islam.⁷⁹

Sangat disayangkan memang, bahawa kenyataan hukum seperti ilustrasi di atas, belum sepenuhnya diterima dan disadari oleh semua pihak. Masih ada pihak-pihak yang ingin mempertahankan teori *receptie* tersebut, meskipun UUD 1945 telah mengisyaratkan

⁷⁸Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam hukum Islam*, (Padang: Angkasaraya, 1993), cet 2, h. 170

⁷⁹Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran*, h. 171

secara tegas bahwa posisi ketidakberdayaan hukum adat berhadapan dengan hukum Islam, sosialisasi teori baru yang diajukan oleh Hazairin memerlukan waktu dan perjuangan keras.

Menurut analisis Daud Ali, hukum Islam yang berlaku di Indonesia dapat dipilah menjadi dua. *Pertama*, hukum Islam yang berlaku secara formal yuridis, yaitu hukum Islam yang mengatur hubungan manusia dengan manusia lainnya dan benda yang disebut hukum muamalat (perdata). Bagian ini mmenjadi hukum positif berdasarkan atau ditunjuk oleh peraturan perundang-undangan, seperti perkawinan, kewarisan, dan wakaf. *Kedua*, hukum Islam yang bersifat normatif, mempunyai sanksi kemasyarakatan, bisa berupa ibadah murni. Menurutnya, tidak memerlukan peraturan perundangan, karena tergantung kepada kadar iman, takwa serta kesadaran kaum muslimin.⁸⁰

Namun dengan munculnya UU No, 1 Tahun 1974 tentang perkawinan, maka berakhirlah teori *receptie* tersebut. Pasal 1 ayat (1) yang menyatakan bahwa: "perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut ketentuan hukum masing-masing agama dan kepercayaan itu". Dengan demikian, hukum agama Islam menjadi sumber hukum yang langsung tanpa harus melalui hukum adat dalam menilai apakah suatu perkawinan sah atau tidak. Jadi secara yuridis formal, hukum Islam telah berlaku.

Muhammad Daud Ali menyimpulkan bahwa sejak 1974: pertama, secara yuridis formal hukum Islam dapat berlaku langsung, tanpa melalui hukum adat, kedua, hukum Islam sama kedudukannya dengan hukum adat dan hukum Barat, dan ketiga, Republik

⁸⁰Muhammad Daud Ali, "*Hukum Islam: Peradilan agama dan Masalahnya*", h.74

Indonesia dapat mengatur suatu masalah sesuai dengan hukum Islam sepanjang pengaturan itu untuk memenuhi kebutuhan hukum khusus umat Islam dan berlaku hanya bagi umat Islam seperti Peraturan Pemerintah nomor 28 Tahun 1977 tentang perwakafan tanah milik.⁸¹

Sesungguhnya, sejak Tahun 1970 dengan dikeluarkannya UU No 1 Tahun 1970 tentang Ketentuan-ketentuan Pokok-pokok Kekuasaan Kehakiman usaha menempatkan hukum Islam sebagai subsistem hukum nasional telah dilakukan, pada tahun 1974 melalui Undang-Undang Perkawinan, sebagian usaha tersebut mulai tampak, kendati keputusan Pengadilan Agama harus dikukuhkan oleh Pengadilan Negeri. Pada tahun 1989, setelah melalui usaha dan perjuangan panjang, akhirnya lahir UU No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Meskipun di dalamnya memuat lebih banyak hal-hal yang bersifat teknis dan beracara di Pengadilan Agama, mengisyaratkan bahwa hukum Islam telah diterima dan diberlakukan bagi umat Islam, walaupun masih terdapat juga pilihan atau alternatif kepada subjek hukum. Misalnya dalam soal warisan, pihak yang berperkara dapat memilih beracara di Pengadilan Agama atau Pengadilan Negeri.⁸²

Berdasarkan teori-teori tersebut di atas dapat juga dikemukakan proses islamisasi di Nusantara yang terkait dengan beberapa motif. Proses islamisasi dikemukakan oleh Hasan Muarif Ambary yaitu: *pertama*, fase kehadiran pedagang-pedagang muslim pada abad ke 1-

⁸¹Muhammad Daud Ali, "*Hukum Islam: Peradilan agama dan Masalahnya*", h.74

⁸²Muhammad Daud Ali, "*Hukum Islam: Peradilan Agama dan Masalahnya*", h.75

4 H/7-10 M. sejak awal abad pertama Hijriah kapal-kapal dagang Arab sudah mulai berlayar ke wilayah Asia Tenggara. Sekalipun demikian ini tidak menjadi bukti tentang masuknya penduduk lokal ke dalam Islam sekalipun ada dugaan telah terjadi perkawinan dengan penduduk setempat sehingga memungkinkan mereka memeluk Islam.⁸³

Para sarjana Barat kebanyakan berpendapat bahwa jalur perdagangan merupakan jalur yang paling awal bagi masuknya Islam di Nusantara. Para pedagang itu kemudian menetap hingga membentuk komunitas pada daerah yang dikunjunginya. *Nucleus* muslim pun tercipta yang kemudian memainkan peran dalam penyebaran Islam. Selanjutnya mereka berpendapat bahwa sebagian pedagang itu melakukan perkawinan dengan penduduk lokal termasuk keluarga bangsawan lokal sehingga memungkinkan mereka atau keturunan mereka pada akhirnya mencapai kekuasaan politik yang dapat digunakan bagi penyebaran Islam.

Teori tentang motif ekonomi dalam islamisasi juga dikemukakan oleh Antony Reid yang menyatakan bahwa islamisasi sangat meningkat ketika Nusantara berada dalam masa perdagangan pada abad XV sampai XVII. Ketika kerajaan-kerajaan Islam terlibat dalam perdagangan internasional bebas, Islam diasosiasikan oleh penduduk Nusantara dengan kebangsaan sehingga menarik mereka untuk masuk Islam. Oleh karena itu terjadilah islamisasi massal.⁸⁴

⁸³Hasan Muarif Ambariy, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Nusantara* (Jakarta: Logos, 1998), h. 56

⁸⁴Anthony Reid, *Asia Tenggara dalam Kurun Niaga 1450-1680*, Jilid I, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2011), h. 174-178

Jika hal ini diterima maka dapat dikatakan bahwa motif ekonomi dan politik sangat penting bagi masuk dan terswebarinya Islam di Nusantara. Van Leur percaya bahwa kedua motif itu berpengaruh terhadap proses islamisasi di Nusantara oleh karena menurutnya para penguasa pribumi yang ingin meningkatkan kegiatan-kegiatan perdagangan di wilayah kekuasaan mereka menerima Islam. Dengan begitu mereka kemudian mendapat dukungan dari para pedagang muslim yang menguasai sumber- sumber ekonomi. Sebaliknya, para penguasa memberi perlindungan dan konsesi-konsesi dagang kepada mereka. Dengan konversi pedagang tersebut, para penguasa pribumi Nusantara dapat berpartisipasi secara lebih ekstensif dan menguntungkan dalam perdagangan internasional yang mencakup wilayah sejak dari Laut Merah ke Laut Cina. Bagi paara penguasa tersevut, dukungan para pedagang muslim memberikan keabsahan dan semakin memperkuat kekuasaan mereka sehingga terutama mampu mengimbangi dan menangkal jaringan kekuasaan Majapahit.⁸⁵

Teori ekonomi dan perkawinan tersebut tidak sepenuhnya mendapat dukungan dari sarjana Barat seperti penolakan Johns bahwa sulit meyakini bahwa para pedagang muslim juga bertindak sebagai penyiari Islam, oleh karena dari segi jumlah penduduk yang berhasil mereka islamkan tidak ditemukan bukti dalam terdapatnya penduduk muslim lokal dalam jumlah yang besar. Demikian juga alasan perkawinan antara para pedagang dan bangsawan ditolak oleh Schrieke. Ia juga menolak konversi penduduk lokal kepada Islam sebagai akibat masuknya para penguasa ke dalam Islam. Alasan yang

⁸⁵Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengahdan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*,h. 12.

bisa diajukan ialah penyebaran dan ekspansi luar biasa Islam sebagai akibat ancaman Kristen yang mendorong penduduk Nusantara untuk masuk Islam. Menurutnya, terjadi semacam pertarungan antara Islam dan Kristen untuk mendapatkan penganut-penganut baru di Nusaantara.⁸⁶

Pendapat Schrieke tersebut dapat dipatahkan dengan mempertimbangkan awal masuknya bangsa Barat ke wilayah Nusantara. Sebagaimana diketahui bahwa bangsa Barat (Portugis) yang pertama mulai masuk ke Nusantara pada tahun 1511.⁸⁷ Kedatangan mereka disusul oleh Spanyol, Belanda,⁸⁸ dan Inggris. Kedatangan bangsa Barat ini dimotivasi oleh tiga hal yang disebut 3G (*glory, gold dan gospel*). motif penyebaran agama (*gospel/zending*) yang mengikuti motif ekonomi penjajah menyebabkan tersebarnya agama Kristen di beberapa daerah di Nusantara. Hal itu menunjukkan bahwa pertarungan yang dimaksudkan sebenarnya baru terjadi pada abad ke 15, bukan pada abad ke 12 atau ke 13 di mana Islam sudah menampakkan hasilnya dalam bentuk lembaga kekuasaan.

Latar belakang yang paling dapat diterima bagi masuknya penduduk Nusantara ke dalam Islam ialah adanya kemampuan para penyiari Islam yang menggunakan kemasan atraktif khususnya dengan menekankan kesesuaian dengan Islam atau kontinuitas dengan kepercayaan lokal. Kontinuitas itu tidak lantas mengadakan perubahan

⁸⁶Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengahdan Kepulauan Nusantara Abad XVII & VIII.*, h. 13.

⁸⁷Ahmad M. Sewang dan Wahyuddin G, *Sejarah Islam di Indonesia.*, h. 145.

⁸⁸Pada mulanya pemerintahan kerajaan Belanda di Nusantara dilakukan oleh organisasi kamar dagang Hindia-Belanda yaitu VOC (*Verenigde Oost Indische Compagnie*) yang berlangsung pada 1596 hingga abad ke-19 kemudian berganti dengan pemerintahan kerajaan Belanda.

dalam kepercayaan atau praktik keagamaan lokal tetapi penyesuaian melalui pendekatan tasawuf. Para penyiar Islam masa awal merupakan guru-guru pengembara dengan karakteristik sufi yang kental. Mereka memiliki otoritas kharismatik dan kekuatan magis. Sebagian guru sufi ini mengawini putra-putri bangsawan dan karenanya memberikan kepada anak-anak mereka gengsi darah bangsawan sekaligus aura keilahian atau karisma keagamaan.⁸⁹

Kedua, fase terbentuknya kerajaan Islam pada abad ke 13-16. Bukti arkeologis menunjukkan bahwa ditemukannya makam Malik al-Shaleh (696 H/1297 M) yang terletak di kecamatan Samudera, Aceh Utara menunjukkan bahwa telah terdapat kerajaan Islam pada abad ke-13. Dikuatkan oleh historiografi tradisional lokal, Hikayat Raja-Raja Pasai dan Sejarah Melayu menunjukkan bahwa penguasa pertama kerajaan Samudera ialah Malik al-Shaleh.⁹⁰ Di daerah Jawa, lahir kerajaan Demak sebagai kerajaan Islam pertama di pulau ini yang kemudian berhasil mengalahkan kekuasaan Majapahit. Para wali memegang peranan penting pada persebaran Islam di tanah Jawa dengan dibantu oleh kerajaan Demak dan kerajaan lain seperti Pajang dan Mataram. Demikian juga di luar Jawa seperti, Gowa, Banjarmasin, Hitu, Ternate, Tidore dan Lombok.⁹¹ Khusus kerajaan Gowa-Tallo (Sulawesi Selatan) dikenal tiga penyiar Islam yang berasal dari Melayu yaitu Abdul Makmur Khatib Tunggal (Dato ri Bandang), Khatib

⁸⁹Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengahdan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, h. 14-15.

⁹⁰Hasan Muarif Ambariy, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Nusantara.*, h. 56-57

⁹¹Ahmad M. Sewang dan Wahyuddin G, *Sejarah Islam di Indonesia*, h. 29-30

Sulaiman (Datori, Timang), dan Khatib Bungsu (Dato ri Tiro) ke Sulawesi Selatan.⁹²

Ketiga, Fase pelebagaan Islam. Setelah berdirinya kerajaan-kerajaan Islam yang diawali dengan kerajaan Samudra Pasai hingga ke bagian Timur Nusantara, para penyiari Islam memperoleh jabatan penting dalam struktur birokrasi kerajaan. Masjid sebagai pusat dakwah mulai berdiri, pendidikan kader ulama, mengislamkan raja dan keluarganya dan pendekatan sosial lainnya mewarnai pelebagaan Islam di Nusantara pada fase ini. Proses islamisasi ini menurut Azyumardi Azra ditandai dengan runtuhnya Kerajaan Majapahit pada abad ke-14 dan 15 M. pada saat ini, Islam masih terbatas di kota-kota pelabuhan yang tidak lama kemudian memasuki wilayah pesisir lainnya dan pedesaan. Pemegang peranan penting dalam tahap ini ialah para pedagang dan ulama yang sekaligus guru-guru tarekat dan santri-santrinya. Pada umumnya mereka mendapat patronase dari penguasa lokal bahkan penguasa lokal ini juga turut menyebarkan Islam dan peranannya tidak dapat diabaikan. Corak Islam dalam tahap ini banyak diwarnai oleh aspek tasawuf atau mistik. Dalam beberapa hal, mistisisme Islam mendapatkan tempatnya dengan latar belakang masyarakat lokal yang banyak dipengaruhi asketisme, Hindu-Budha dan sinkretisme kepercayaan loka. Meskipun demikian, bukan berarti bahwa aspek hukum syari'at terabaikan sama sekali. Sebagai misal penyebaran Islam di Sulawesi Selatan yang dilakukan oleh tiga penyiari Islam dengan metodenya masing-masing. Sebagaimana dalam historiografi tradisional, dikenal adanya tiga orang muballig dari

⁹² Muradi, *Melacak Asal-Usul Gerakan Paderi di Sumatra Barat* (Jakarta: Logos, 1999), h. 71

Minangkabau yang menyebarkan agama Islam di Sulawesi Selatan. Ketiga muballig tersebut adalah Abdul Makmur Khatib Tunggal yang lebih dikenal dengan gelar Dato ri Bandang. Dalam menjalankan dakwah ia menekankan pada pelaksanaan syariat Islam sebagai pokok ajarannya. Kedua adalah Sulaiman Khatib Sulung, yang kemudian terkenal dengan nama Dato Patimang, Dalam sejarah pengislaman di Sulawesi Selatan, ia memegang peran penting di Luwu. Dalam menjalankan dakwahnya ajaran tauhid menjadi pegangannya dengan mempergunakan kepercayaan lama yaitu *surellagaligo* sebagai cara pendekatan. Ketiga adalah Abdul Jawab Khatib Bungsu, selanjutnya ia terkenal dengan nama Dato ri Tiro. Dalam menjalankan dakwahnya ia melakukan pendekatan tasawuf.⁹³

⁹³Ahmad M. Sewang et al., "Peranan Orang Melayu dalam Perkembangan Islam di Sulawesi Selatan", (Laporan Hasil Penelitian Lembaga Penelitian UIN Alauddin, Makassar, 2011), h. 71.

BAB III

FIKIH MAZHAB SYAFII: PENDIRI DAN PENYEBARNYA

A. Pendiri Fikih Mazhab Syafii

a. Imam Syafii dan Masa Kelahirannya

Nama lengkap dan nasab Imam Syafii adalah Muhammad bin Idris bin al-Abbas bin Usman bin Shaf bin al-Sa'ib bin Ubaid bin Abd Yazid bin Hasyim bin al-Muthalib bin Abdi Manaf.⁹⁴ Silsilahnya bertemu dengan silsilah Nabi Muhammad saw. pada Abdi Manaf, sebab nasab nabi adalah Muhammad bin Abdullah bin Abd al-Muthalib bin Hasyim bin Abdi Manaf.⁹⁵

Inilah nasab keluarga Imam Syafii yang memiliki darah keturunan Arab yang murni. Silsilah nasabnya sangat tinggi karena di antara mereka ada dua orang yang termasuk sahabat Nabi saw. Dengan demikian, nasab Imam Syafii adalah yang paling tinggi dan paling mulia dibandingkan tiga imam mazhab lainnya.⁹⁶

Abdi Manaf adalah kakek yang ketiga dari Rasulullah saw. dan kakek yang kesembilan dari al-Syafii. Dengan demikian jelaslah, bahwa dia adalah keturunan dari keluarga bangsa Quraisy dan keturunannya bersatu dengan keturunan Nabi Muhammad saw. pada Abdi Manaf Abdi Manaf adalah moyang Nabi Muhammad saw. yang memiliki empat putra: Hasyim, darinya terlahir Raulullah, Nabi Muhammad saw. Muthalib darinya terlahir Imam Syafii;

⁹⁴Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000), h.101

⁹⁵Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi'i*, h.14.

⁹⁶Tariq Suwaidan, *Biografi Imam Syafi'i: Kisah Perjalanan dan Pelajaran Hidup Sang Mujtahid*, Terj. Iman Firdaus (Jakarta: Penerbit Zaman, 2011), h.21.

Naufal, kakek dari Jabir bin Mut'im dan Abd Syams, kakek moyang Bani Umayyah.⁹⁷

Al-Sa'ib salah seorang kakek Imam Syafii, adalah yang memegang panji-panji Bani Hasyim pada Perang Badar dan yang termasuk tawanan yang kemudian masuk Islam setelah menebus dirinya. Anaknya, yakni Syafii, termasuk "sahabat kecil", karena sempat bertemu dengan Rasulullah saw. pada usia remajanya. Ibnu Hajar mengatakan bahwa dalam silsilah al-Syafii ini terdapat empat orang sahabat, yaitu Abd Yazid, 'Ubaid, al-Sa'ib, dan Syafii.⁹⁸

Nama Imam Syafii sendiri dinisbahkan kepada nama salah seorang kakeknya yang merupakan sahabat junior generasi akhir, yakni Syafii bin al-Sa'ib.⁹⁹ Gelar Alim Quraisy, yang terambil dari bunyi beberapa hadis dan selalu disebutkan untuk al-Syafii, jelas sekali berkenaan dengan nasabnya.¹⁰⁰ Menurut al-Nawawi, tidak ada perbedaan pendapat di kalangan para ulama bahwa al-Syafii adalah orang Quraisy dari kalangan Bani Muthalib.¹⁰¹

Mengenai kelahiran Imam Syafii, semua sumber sepakat bahwa al-Syafii dilahirkan pada tahun 150 Hijriyah.¹⁰² Mayoritas riwayat menyatakan pula bahwa al-Syafii dilahirkan di Ghaza-Palestina, seperti yang diriwayatkan oleh Hakim melalui Muhammad bin Abdullah bin al-Hakam. Ia berkata: saya mendengar Imam Syafii berkata, "Aku dilahirkan di Ghaza, kemudian ibuku

⁹⁷ Suwaidan, *Biografi Imam Syafi'i*, 17

⁹⁸ Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi'i*, h.14.

⁹⁹ Suwaidan, *Biografi Imam Syafi'i*, h.20

¹⁰⁰ Taj al-Din al-Subki, *Tabaqat al-Syafiiyah al-Kubra*, Juz I (Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, 1964), h.198-199.

¹⁰¹ Abi Zakariya Muhyi al-Din bin Sharaf al-Nawawi, *Tahzib al-Asma wa al-Lughat*, Juz I (Mesir: Muniriyah, t.th.), h.44.

¹⁰² Abi Zakariya Muhyi al-Din bin Sharaf al-Nawawi, *Tahzib*, h.45

membawaku ke ‘Asqalan.¹⁰³ Tahun kelahiran Imam Syafii bersamaan dengan tahun kelahiran Imam ‘Ali al-Rida, Imam ke-delapan kaum Syi’ah. Pada tahun itu pula wafatnya Imam Abu Hanifah, yang merupakan guru para ahli fikih Irak dan imam metode qiyas.¹⁰⁴

Ayahanda Imam Syafii adalah Idris bin ‘Abbas. Idris hidup miskin, Ia berasal dari Tabalah (bagian dari negeri Tahamah). Tadinya ia bermukim di Madinah, tetapi di sana ia banyak menemui hal yang tidak menyenangkan. Akhirnya ia hijrah ke Asqalan (kota di Palestina). Ia pun menetap di sana hingga wafat. Ketika itu Imam Shafii masih dalam buaian sang ibu.¹⁰⁵

Ibunda Imam Shafii berasal dari Azad, salah satu kabilah Arab yang masih murni. Tidak termasuk kabilah Quraisy, meskipun sekelompok orang yang fanatik terhadap Imam Shafii mengaku-ngaku bahwa ibunda al- Syafii berasal dari kaum Quraish ‘Alawi. Pendapat yang benar adalah ia berasal dari kaum Azad karena riwayat-riwayat yang bersumber dari al-Shafii menegaskan bahwa ibunya berasal dari Azad. Para ulama pun sepakat akan keabsahan riwayat tersebut.¹⁰⁶ Imam Shafii menjadi yatim sejak bayi, karena ayahnya wafat tidak lama setelah ia dilahirkan. Ia diasuh oleh ibunya dalam keadaan serba kekurangan. Pada usia dua tahun, ia dibawa ibunya kembali ke Mekah, kota asal keluarga Bani Muthalib. Tampaknya, langkah ini diambil oleh ibunya demi kepentingan al- Syafii sendiri. Sebab, untuk memelihara nasabnya,

¹⁰³ Suwaidan, *Biografi Imam Syafi’i*, h.1.

¹⁰⁴ Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Syafi al-Muyassar*, 6.

¹⁰⁵ Suwaidan, *Biografi Imam Syafi’i*, h.21

¹⁰⁶ Suwaidan, *Biografi Imam Syafi’i*, h.22

al- Syafii harus dekat dengan induk keluarganya di Mekah. Imam Syafii menceritakan bahwa ibunya berkata, “Engkau harus bergabung dengan keluargamu agar menjadi seperti mereka.” Lagi pula, di kota itu ia akan lebih mudah mendapatkan pendidikan karena di sana terdapat banyak ulama dalam berbagai bidang: hadis, fikih, syair dan sastra.¹⁰⁷

Setelah berada di Mekah, kondisi serba kekurangan masih tetap menyertai kehidupan Imam Syafii. Ibundanya yang menjanda itu tidak dapat berbuat banyak kecuali mengandalkan santunan terbatas yang diperoleh sebagai anggota keluarga Muthalib.¹⁰⁸ Akan tetapi, keadaan ini tidak menghalangi keberhasilannya yang gemilang dalam bidang pendidikan.¹⁰⁹

b. Pendidikan dan Perjalanan Intlektualnya

Imam Syafii melalui masa kanak-kanak dan masa remajanya di bawah asuhan ibunya di lingkungan Bani Muthalib di Sya’b al-Hanif, Mekah. Sesuai dengan tujuan perpindahannya kembali ke Mekah, masa ini dimanfaatkan dengan sebaik-baiknya untuk pendidikan, pembentukan pribadi, dan penguasaan ilmu-ilmu yang bermanfaat. Sejak dini, pada diri al- Syafii telah tampak bakat yang luar biasa untuk menjadi seorang ulama. Kecerdasan dan kekuatan ingatannya yang ditopang oleh mauan

¹⁰⁷Ahmad Nahrawi ‘Abd al-Salam, *al-Imam al-Syafii fi Mazhabaih: al-Qadim wa al-Jadid*, (Kairo: Dar al-Kutub, 1994), h.29.

¹⁰⁸ ‘Abd al-Halim al-Jundi, *al-Imam al-Syafii:siri al-Sunnah wa Wad’I al-Ushul* (t.p.: Dar al- Qalam, 1966), h.40.

¹⁰⁹ Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi’i*, h.15.

keras dan ketekunan, membuatnya selalu berhasil dalam setiap pelajaran, melampaui semua teman sebayanya.¹¹⁰

Setelah ayah dia wafat, ibunya membawanya ke Palestina. Ia tinggal pada keluarga suku Yaman, daerah asal leluhurnya. Kemudian ibunya menuju ke Mekah bersama al-Shafii ketika ia berusia 10 tahun. Sejak masa kanak-kanaknya, al-Syafii sudah menunjukkan kecerdasan akal serta daya ingatnya yang mengagumkan. Dia fasih berbicara, menguasai sastra, dan bahasa Arab yang sangat baik, di samping itu juga menguasai masalah-masalah hukum.¹¹¹

Pendidikannya diawali dengan belajar membaca dan menghafal al-Qur'an, hal ini diselesaikannya ketika ia masih berumur 7 tahun¹¹² di kuttab, lembaga pendidikan terendah yang ada pada masa itu. Karena ingatannya yang sangat kuat, ia selalu dapat menghafal setiap pelajaran yang diberikan oleh gurunya. Al-Shafii sendiri berkata: "Saat membaca buku, saya mendengar guruku tengah mengajari seorang anak tentang ayat-ayat al-Qur'an. Saya pun mulai menghafalnya. Ketika guru telah selesai mendiktekan semua ayat untuk murid-muridnya, biasanya saya sudah menghafalnya terlebih dahulu. Suatu hari guruku pernah berkata, "Tidak layak bagiku untuk memungut bayaran sepeser pun darimu."¹¹³

¹¹⁰Nasution, *Pembaruan Hukum Islam*, h.16.

¹¹¹A. Rahman I. Doi, *Penjelasan Lengkap Hukum-hukum Allah* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002), h.140

¹¹²Muhammad bin Husain al-Dhahabi, *Siyar A'lam al-Nubala'*, Juz X (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1990), h.11.

¹¹³Suwaidan, *Biografi Imam Syafi'i*, h.29

Bacaan al-Qur'an dipelajarinya dengan rangkaian sanad lengkap: Isma'il bin Qastantin, seorang guru terkemuka pada waktu itu di Mekah; dari Shibl bin 'Abbad dan Ma'ruf ibn Mishkan; dari Yahya Abdullah ibn Kasir; dari Mujahid; dari Ibnu 'Abbas; dari Ubay bin Ka'ab; dari Rasulullah saw.¹¹⁴ Setelah selesai mempelajari al-Qur'an, Imam Shafii melengkapi ilmunya dengan mendalami bahasa dan sastra Arab. Untuk itu, ia pergi ke pedesaan (ba'diyah) dan bergabung dengan Bani Hudhail, suku bangsa Arab yang paling fasih bahasanya pada waktu itu. Dari suku inilah, al-Syafi'i mempelajari bahasa dan syair-syair Arab sehingga ia benar-benar menguasainya.¹¹⁵ Pelajaran bahasa ini tidak terbatas hanya pada Bani Hudhail, tetapi terus digelutinya secara berkelanjutan selama 20 tahun.¹¹⁶

Selain itu, ia juga sangat menggemari olahraga memanah. Ia sendiri menyatakan bahwa ada dua hal yang benar-benar menarik perhatiannya: ilmu dan memanah. Keterampilannya dalam memanah sangat mengagumkan, sehingga ia dapat mengenai sasaran sepuluh kali dari sepuluh bidikan. Pada gilirannya, setelah menguasai al-Qur'an dan syair Arab dengan sempurna, pendidikannya dilengkapi dengan pelajaran fikih.¹¹⁷

Mus'ab ibn Abdullah al-Zubairi mengatakan: "Pada mulanya Imam Syafii mempelajari syair, sejarah (*al-ayyam*), dan sastra Arab, kemudian barulah ia mempelajari fikih". Selanjutnya Mus'ab menceritakan: "Pada suatu hari, sambil berkendara, al-

¹¹⁴al-Dhahabi, *Siyar A'lam al-Nubala'*, Juz X, h.13

¹¹⁵Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi'i*, h.17

¹¹⁶al-Nawawi, *al-Majmu' Sharh al-Muhadhab*. Juz I, 10

¹¹⁷Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi'i*, h.17

Syafii> mendendangkan se bait syair. Juru tulis ayah saya yang ketika itu berada di belakang al- Syafii menepuknya dengan cambuk dan berkata, “Orang sepertimu (tidak layak) menghilangkan muru’ahnya dengan syair seperti ini. Mengapa engkau tidak belajar fikih?” ucapan itu menggugahnya dan ia pun bergabung ke majelis al-Zanji, Muslim bin Khalid, mufti Mekah. Setelah itu, ia datang ke tempat kami (di Madinah) dan belajar kepada Malik bin Anas.¹¹⁸

Menurut al-Humaidi (w. 219 H), Imam Syafii sendiri bercerita bahwa ketika ia belajar nahwu dan adab, Muslim bin Khalid al-Zanji menemuinya dan mengajukan beberapa pertanyaan tentang dirinya. Setelah ia menjelaskan bahwa ia berasal dari keluarga ‘Abdi Manaf, al-Zanji berkata: “Sesungguhnya engkau telah dimuliakan Allah di dunia dan di akhirat. Hendaklah kecerdasanmu ini engkau gunakan untuk mempelajari fikih; itu lebih baik bagimu.”¹¹⁹ Sejak saat itu, al- Syafii mulai menekuni pelajaran fikih. Mula-mula ia mempelajari hukum Islam di bawah bimbingan beberapa orang ulama kenamaan, di antaranya Muslim bin Khalid al-Zanji, mufti Mekah ketika itu (wafat 80 H/796 M), dan Sufyan bin ‘Uyainah (wafat 198 H/813 M).¹²⁰

Ketika Imam Syafii mulai mempelajari ilmu fikih, kedua aliran fikih: yakni Ahl al-Hadis khususnya di Hijaz dan Ahl al-Ra’yi terutama di Irak telah mendapatkan bentuk yang sempurna sebagai sistem hukum Islam yang terpusat pada mazhab Maliki (w. 179 H) dan mazhab Abu Hanifah (w. 150 H). Guru-guru al- Syafii

¹¹⁸al-Nawawi, *al-Majmu’ Sharh al-Muhadhab*. Juz I, h.8

¹¹⁹al-Nawawi, *al-Majmu’ Sharh al-Muhadhab*, h. 8.

¹²⁰al-Nawawi, *al-Majmu’ Sharh al-Muhadhab*, h.141

di Mekah berasal dari rumpun Ahl al-Hadis dan dalam pola ijtihadnya tidak jauh berbeda dengan Imam Malik bin Anas.

Dengan memiliki ingatan yang kuat, Imam Syafii segera dapat menguasai tafsir dan menghafal hadis-hadis hukum yang sangat penting sebagai bahan kajian dan sandaran fatwa dalam ilmu fikih. Dengan kecerdasannya pula, ia segera mampu menguasai metode istibat (penggalan hukum) aliran Ahl al-Hadis. Oleh karena itu, dalam usia yang masih sangat muda, 15 tahun, ia telah mendapatkan izin dari gurunya, Muslim bin Khalid al-Zanji, untuk berfatwa.¹²¹ Al-Humaidi mengatakan bahwa ia mendengar al-Zanji berkata kepada al-Syafii, “Berfatwalah, hai Aba Abdillah. Sesungguhnya telah tiba masanya bagimu untuk berfatwa” ketika itu Imam Syafii masih berusia 15 tahun.¹²²

Imam Syafii belajar hadis dan fikih di Mekah. Setelah itu, ia pindah ke Madinah untuk belajar kepada Imam Malik bin Anas.¹²³ Imam Malik adalah seorang ulama fuqaha termasyhur di Mekah pada saat itu. Al-Syafii melanjutkan pelajarannya bersama Imam Malik di usianya yang kedua puluh tahun sampai gurunya meninggal dunia pada tahun 179 H/796 M.¹²⁴

Banyak penuntut ilmu yang datang dari berbagai daerah untuk belajar dari Imam Malik bin Anas. Melalui mereka, kitab Imam Malik yang berjudul *al-Muwatta'* tersebar luas. Setelah mendengar kealiman Imam Malik, sebagai sosok yang haus akan ilmu, Imam Syafii pun tertarik untuk belajar dari ulama besar

¹²¹al-Nawawi, *Tahzib al-Asma' wa al-Lughat*, Juz I, h.50

¹²²Ibnu Khalikan, *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*, Juz IV (Beirut: Dar al-Thaqafah, 1971), h.164

¹²³Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, h.101

¹²⁴Rahman I, *Penjelasan Lengkap Hukum-hukum Allah*, h.141

tersebut. Al-Zahabi mengutip riwayat bahwa al-Syafii mengatakan ia mendatangi Imam Malik ketika berusia 13 tahun, tetapi al-Zahabi sendiri mengoreksi cerita tersebut dan ia cenderung menduga bahwa hal itu terjadi pada waktu Imam Syafii berusia 23 tahun.¹²⁵

Selama beberapa tahun tinggal di Madinah, Imam Syafii benar-benar memanfaatkan kesempatan untuk belajar, menambah pengetahuannya dalam bidang hadis dan fikih, sehingga ia menjadi orang terkemuka di antara para murid Imam Malik dan mendapat izin untuk berfatwa. Di samping itu, Imam Syafii juga belajar dari beberapa orang ulama terkemuka yang berada di Madinah, seperti Ibrahim bin Sa'ad al-Ansari (w. 181 H), 'Abd al-'Aziz Muhammad al-Darawardi (w. 187 H), Ibrahim bin Yahya al-Aslami (w. 184 H), dan Muhammad bin Sa'ad bin Abi Fudayk (w. 199 H), sehingga ia betul-betul menguasai ilmu Ahl al-Hadis yang sentralnya di Madinah.

Setelah Imam Malik wafat, al-Syafii ingin memperbaiki taraf hidupnya untuk memenuhi kebutuhan hidupnya, sehingga ketika Gubernur Yaman datang ke Mekah, atas bantuan beberapa orang Quraisy, Imam Syafii diangkat oleh Gubernur tersebut menjadi pegawai di Yaman.¹²⁶ Selama berada di Yaman, al-Syafii juga sempat belajar kepada para ulama yang ada di sana, seperti Mutarrif bin Mazin (w. 191 H), Hisyam bin Yusuf (w. 197 H), 'Amr bin Abi Salamah, dan Yahya ibn Hassan.¹²⁷

¹²⁵al-Zahabi, *Siyar A'lam al-Nubala'*, Juz X, 12. Riwayat yang mengatakan umurnya waktu itu adalah 13 tahun juga dikemukakan oleh Nawawi. *Tahzib al-Asma' wa al-Lughat*, Juz I, h.47, 59.

¹²⁶T. M. Hasbi ash-Shiddiqi, *Pokok-pokok Pegangan Imam-imam Madzhab dalam Membina Hukum Islam*, Jilid II (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h.236.

¹²⁷ al-Zahabi, *Siyar A'lam al-Nubala'*, Juz X, h.14

Pada masa itu pemerintahan berada di tangan Harun al-Rasyid dari dinasti Abbasiyah dan pertarungan sedang berkecamuk antara keluarga ‘Abbaa dan keluarga Ali.¹²⁸ Oleh karenanya, masa kerja Imam Syafii di Yaman tidak berlangsung lama, sebab pada tahun 184 H ia digiring ke Baghdad karena dituduh terlibat dalam kegiatan politik golongan Syi’ah yang menentang khalifah. Kehadirannya di ibukota itu memberinya kesempatan baik untuk berkenalan dengan tokoh ulama Hanafiyah, Muhammad bin Hasan al-Shaybani (w. 189 H) yang ketika itu menjadi qadhi khalifah Abbasiyah. Setelah terlepas dari tuduhan tersebut, ia pun memanfaatkan kesempatan untuk mempelajari seluk-beluk ilmu fikih yang berkembang dalam aliran Ahl al-Ra’yi. Imam Syafii mengakui telah mendapatkan sebanan unta ilmu dari Muhammad bin Hasan.¹²⁹

Dalam mempelajari fikih Ahl al-Ra’yi, Imam Syafii membaca kitab-kitab yang disediakan oleh Muhammad bin Hasan, kemudian mendiskusikannya. Pada diskusi-diskusi yang berlangsung di antara keduanya, sistem dan metode ijtihad fikih Ahl al-Hadis yang telah dikuasai sebelumnya oleh Imam Syafii dibenturkan dengan sistem dan metode Ahl al-Ra’yi yang dikembangkan oleh Muhammad bin Hasan. Dengan demikian, Imam Syafii dapat melihat dengan jelas semua kelebihan dan kekurangan yang terdapat pada kedua aliran fikih tersebut.¹³⁰

Berkaitan dengan Imam Syafii, Ibnu Hajar mengatakan: “kepemimpinan fikih di Madinah berada di tangan Malik bin Anas;

¹²⁸Hasan, *Perbandingan Mazhab*, h.204

¹²⁹al-Zahabi, *Siyar A’lam al-Nubala*, Jilid X, h.14

¹³⁰al-Zahabi, *Siyar A’lam al-Nubala*, h.15

al-Syafii telah mendatangnya dan berguru cukup lama kepadanya. Kepemimpinan fikih di Irak diambil alih oleh Abu Hanifah; al-Syafii telah mengambil ilmunya, dengan mendengar langsung dari murid Abu Hanifah, yakni Muhammad bin Hasan al-Shaybani. Oleh karena itu, ia telah menggabungkan ilmu Ahl al-Ra'yi dan ilmu Ahl al-Hadis. Setelah itu ia mengolah (tasarrafa), meletakkan dasar-dasar (ushul), dan merumuskan kaidah-kaidah, sehingga semua ulama (al-muwaffiq wa al-mukhalif) mengakuinya.”¹³¹

Imam Syafii kembali ke Mekah setelah mempelajari fikih Irak. Di Masjid al-Haram, al-Syafii mengajarkan fikih dalam dua corak, yaitu corak Madinah dan corak Irak. Imam Syafii mengajar di Masjid al-Haram selama 9 tahun. Pada waktu itulah, ia menyusun turuq al-istimbat al-ahkam.¹³² Meskipun ada perbedaan pendapat dengan Imam Malik, al-Syafii tetap amat menghargai karyanya (*al-Muwatta'*), sehingga ia berkata: “Di muka bumi ini tidak ada kitab yang lebih sahih daripada kitab al-Muwatta' Imam Malik”.¹³³ Dalam riwayat lain dikatakan bahwa al-Muwatta' adalah kitab yang paling bermanfaat setelah al-Qur'an.¹³⁴

Sambil mengajar dan berdiskusi di Masjid al-Haram, Imam Syafii terus memperdalam ilmunya. Ia tidak semata-mata bertindak sebagai sanad dalam transmisi ilmu, tetapi juga melakukan pembahasan tersendiri. Dengan modal pengetahuannya yang luas

¹³¹Ahmad Amin, *Duha al-Islam*, Juz II (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th.), h.220

¹³²Jaih Mubarak, *Modifikasi Hukum Islam*, h.28

¹³³ Al-Nawawi mwnomentari bahwa pernyataan itu sesuai dengan keadaan waktu Imam Syafi'i mengucapkannya, yakni sebelum lahirnya kedua kitab Sahih al-Bukhari dan Muslim, yang kemudian dinilai lebih sahih daripada al-Muwatta' sendiri. al-Nawawi, *Tahzib al-Asma' wa al-Lughat*, Juz II, h.75

¹³⁴ Rahman I, *Penjelasan Lengkap Hukum-hukum Allah*, h.142-143

dan mendalam terhadap fikih dari berbagai sumber (Mekah, Medinah, Yaman dan Irak), dia menyusun kaidah-kaidah untuk menjadi dasar bagi mazhab baru yang akan dibangunnya di antara kedua aliran, Ahl al- Ra'yi dan Ahl al-Hadis.¹³⁵

c. Imam Syafii dan para Gurunya

Riwayat pendidikan Imam Syafii menunjukkan bahwa, dia telah mendapatkan ilmu pengetahuannya dari sejumlah guru yang tersebar pada empat wilayah: Mekah, Madinah, Yaman, dan Irak. Pada periode awal pendidikannya, Imam Syafii belajar kepada guru-guru terkemuka di Mekah; mereka adalah sebagai berikut, *pertama*, Abu Halid Muslim bin Khalid al-Zanji (w. 179 H). Ia termasuk dalam golongan tabi' al-Tabiin; yang sempat bertemu dan belajar kepada beberapa orang tabi'in, seperti Ibnu Abi 'alikhah dan al-Zuhri (w. 124 H). Sebagai seorang ulama fikih terkemuka, al-Zanji dipercayakan menjabat sebagai mufti di Mekah. Imam Syafii dan beberapa orang ulama lainnya meriwayatkan hadis-hadis darinya.¹³⁶

kedua, Abu Muhammad, Sufyan bin 'Uyainah. Sufyan adalah tabi' al-Tabiin, dilahirkan di Kufah pada tahun 107 H dan wafat pada tahun 198 H. Ia dikenal sebagai imam yang 'alim, bersikap zuhud dan wara', teliti (thabt) dalam keilmuannya. Para ulama sepakat bahwa riwayatnya adalah sahih. Ia meriwayatkan hadis dari

¹³⁵ Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi'i*, h.22

¹³⁶Al-Nawawi melengkapi keterangannya dengan mengatakan bahwa, Muslim al-Zanji termasuk kakek moyang (ajdad) para ulama Shafiyah. al-Nawawi, *Tahzib al-Asma' wa al-Lughat*, Juz II, h.92-93.

al-Zuhri (w. 124 H), ‘Amr bin Dinar, al-Sha’bi (w.103 H), dan beberapa ulama tabi’in lainnya.¹³⁷

Ketiga, Daud bin ‘Abd Rahman al-Attar (100-174 H). Ayahnya, ‘Abd al-Rahman, adalah seorang tabib beragama Kristen. Ia pindah dari negerinya, yakni Syam ke Mekah, kemudian masuk Islam. Anak-anaknya yang lahir di kota itu diberikan pendidikan al-Qur’an dan fikih. Daud yang kemudian menjadi guru al-Syafii ini banyak meriwayatkan hadis.¹³⁸

Keempat, ‘Abd al-Majid bin ‘Abd al-‘Aziz. Ia banyak meriwayatkan hadis, tetapi kedudukannya dalam bidang ini dinilai lemah dan diriwayatkan bahwa ia menganut paham Murji’ah.¹³⁹ Tujuan utama Imam Syafii ke Madinah adalah untuk belajar kepada Imam Malik. Akan tetapi, dia juga belajar kepada beberapa orang guru lainnya. Di antara guru-gurunya yang utama di Madinah adalah, *pertama*, Malik bin Anas (w. 179 H). Dari sekian banyak guru al-Syafii, tampaknya Imam Malik menempati posisi paling penting. Melalui bimbingan guru inilah, Imam Syafii mencapai tingkat kesempurnaan dalam penguasaan fikih, sehingga dianggap layak untuk berfatwa sebagai ulama aliran Ahl al-Hadis. Malik bin Anas, yang dikenal sebagai Imam Dar al-Hijrah, adalah seorang ulama hadis terkemuka dari generasi tabi’ al-abi’in. Ia sempat belajar dan mendengar langsung dari sejumlah tabi’in, seperti Nafi’ mawl Ibnu ‘Umar (w.117 H), Muhammad bin al-Munkadir (w. 130 H), al-Zuhri (w 124 H), Abu al- Zubair, ‘Abdullah bin Dinar (w 127

¹³⁷Khalikan, *Wafayat al-A’yan wa Anba’ Abna’ al-Zaman*, Juz II, h.129-130

¹³⁸Nahrawi, *al-Imam al-Syafii fi Mazhabaih: al-Qadim wa al-Jadid*, h.55

¹³⁹Nahrawi, *al-Imam al-Syafii fi Mazhabaih: al-Qadim wa al-Jadid*, h.55

H) dan lain-lain.¹⁴⁰ *Kedua*, Ibrahim bin Muhammad bin Abi Yahya al-Aslami (w. 183 H). Ia sempat belajar kepada Safwan bin Sulaim dan Muhammad bin al-Munkadir (w. 130 H). Para ulama hadis sepakat menilainya lemah dalam periwayatan.¹⁴¹ *Ketiga*, Abu Muhammad ‘Abd al-Aziz al-Darawardi (w. 187 H). Menurut Ibn Sa’d, ia banyak meriwayatkan hadis, tetapi dalam hal itu ia banyak pula melakukan kesalahan.¹⁴² *Keempat*, Abu Ishaq Ibrahim Ibn Sa’d (w. 183 H). Dia adalah seorang tabi’ al-tabi’in; sempat bertemu dan belajar kepada beberapa orang tabi’in seperti: ayahnya, al-Zuhri, Hisyam bin Urwah, dan Muhammad bin Ishaq. Dia diakui sebagai seorang yang *stiqah*. Riwayat hadisnya diterima oleh al-Syafii, Ahmad bin Hanbal, dan para muhaddith lainnya, termasuk al-Bukhari dan Muslim.¹⁴³

Pertama, Abu Ayyub Mutarrif bin Mazin al-Kinani (w. 191 H). Kedudukannya dalam bidang fikih cukup penting. Ia dipercaya menjabat sebagai qadi di Sana’a, ibukota Yaman. Imam Syafii menceritakan bahwa ia melihat Mutarrif mengambil sumpah di pengadilan dengan menggunakan mushaf al-Qur’an.¹⁴⁴ Ketika datang ke Baghdad, Imam Syafii telah mencapai tingkat keilmuan yang cukup tinggi, oleh karenanya, jalan terbaik untuk memperdalam khazanah keilmuannya adalah berdiskusi dengan para ulama terkemuka. Di Baghdad ia tertarik untuk berdiskusi dengan Muhammad bin al-Hasan al-Shaybani.

¹⁴⁰al-Nawawi, *Tahdhib al-Asma’ wa al-Lughat*, Juz II, h.75

¹⁴¹al-Nawawi, *Tahzib al-Asma’ wa al-Lughat*, Juz I, h.104

¹⁴²Nahrawi, *al-Imam al-Syafii fi Mazahabaih: al-Qadim wa al-Jadid*, h.56.

¹⁴³al-Nawawi, *Tahzib al-Asma’ wa al-Lughat*, Juz I, h.103

¹⁴⁴al-Nawawi, *Tahzib al-Asma’ wa al-Lughat*, Juz II, h.98.

Kedua, Muhammad bin al-Hasan al-Shaybani (w. 189 H) saat itu memegang kepemimpinan fikih Hanafi. Dia sebenarnya berasal dari Damaskus, dilahirkan pada tahun 123 H, dibesarkan di Kufah, menetap di Baghdad, dan wafat di Khurasan, pada tahun 189 H. Selama tinggal di Baghdad, dia meriwayatkan hadis-hadis yang diperolehnya dari beberapa ulama hadis, seperti Sufyan al-Tsauri, Malik bin Anas, al-Auza'i, Rabi'ah bin Salih, dan lain-lain. Setelah menguasai cukup banyak hadis, dia bergabung dengan majelis Abu Hanifah dan mempelajari fikih Ahl al-Ra'yi. Kajian ini ternyata sangat menarik baginya sehingga perhatiannya lebih banyak diarahkan kepada pelajaran fikih. Setelah Abu Hanifah wafat, Muhammad melanjutkan pelajarannya di bawah bimbingan Abu Yusuf (w.183 H). Akhirnya, al-Shaybani menduduki posisi yang sangat penting dalam pengembangan mazhab Hanafi.¹⁴⁵

d. Imam Syafii, karya dan Murid-muridnya

Menurut Abu Bakar al-Baihaq dalam kitab *Ahkam al-Quran*, bahwa karya Imam Syafii cukup banyak, baik dalam bentuk risalah, maupun dalam bentuk kitab. Al-Qadhi Imam Abu Hasan bin Muhammad al-Maruzi mengatakan bahwa, Imam Syafii menyusun 113 buah kitab tentang tafsir, fikih, adab, dan lain-lain.¹⁴⁶

Kitab-kitab karya Imam Syafii dibagi oleh ahli sejarah menjadi dua bagian, *pertama*, Kitab yang ditulis oleh Imam Syafii sendiri, seperti *al-Umm* dan *al-Risalah* (riwayat dari muridnya yang bernama al-Buwaithi dilanjutkan oleh muridnya yang bernama Rabi'

¹⁴⁵al-Nawawi, *Tahzib al-Asma' wa al-Lughat*, Juz I, h.81

¹⁴⁶Huzaemah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h.133.

bin Sulaiman).¹⁴⁷ Kitab al-Umm berisi masalah-masalah fikih yang dibahas berdasarkan pokok-pokok pikiran Imam Syafii dalam al-Risalah. Selanjutnya, kitab al-Risalah adalah kitab yang pertama dikarang Imam Syafii pada usia muda belia. Kitab ini ditulis atas permintaan ‘Abd al-Rahman bin Mahdi di Mekah, karena ‘Abd al-Rahman meminta kepada dia agar menuliskan suatu kitab yang mencakup ilmu tentang arti al-Qur’an, hal ihwal yang ada dalam al-Qur’an, nasikh dan mansukh serta hadis Nabi saw. kitab ini setelah dikarang, disalin oleh murid-muridnya, kemudian dikirim ke Mekah. Itulah sebabnya maka dinamakan al-Risalah, karena setelah dikarang, lalu dikirim kepada ‘Abd al-Rahman di Mekah. Kitab al-Risalah ini akhirnya membawa kemasyhuran nama Imam Syafii sebagai pengulas ilmu ushul fikih dan yang mula-mula memberi asas ilmu ushul fikih. Serta yang pertama-tama mengadakan peraturan tertentu bagi ilmu ushul fikih dan dasar yang tetap dalam membicarakan secara kritis terhadap Sunnah, karena di dalam kitab al-Risalah ini diterangkan kedudukan hadis ahad, qiyas, istihsan, dan perselisihan ulama.¹⁴⁸ Kedua, Kitab yang ditulis oleh murid-muridnya, seperti Mukhtasar oleh al-Muzani dan Mukhtasar oleh al-Buwaithi (keduanya merupakan ikhtisar dari kitab Imam Syafii: al-Imla’ dan al’Amali).¹⁴⁹

Kitab-kitab Imam Syafii, baik yang ditulis sendiri, didiktekan kepada muridnya, maupun dinisbahkan kepadanya, antara lain sebagai berikut: Kitab al-Risalah, tentang ushul fikih (riwayat Rabi’); Kitab al-Umm, sebuah kitab fikih yang didalamnya

¹⁴⁷Huzaemah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, h.134

¹⁴⁸Huzaemah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, h.134

¹⁴⁹Huzaemah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, h.134

dihubungkan pula sejumlah kitabnya, yaitu 1) Kitab Ikhtilaf Abi Hanifah wa ibn Abi Laila, 2) Kitab Khilaf Ali wa Ibnu Mas'd, sebuah kitab yang menghimpun permasalahan yang diperselisihkan antara 'Ali dengan Ibnu Mas'ud dan antara Imam Syafii dengan Imam Abu Hanifah. 3) Kitab Ikhtilaf Malik wa al-Syafii, 4) Kitab Jami' al-Ilmi. 5) Kitab al-Radd ala Muhammad al-Hasan ibn al-Hasan. 6) Kitab Siyar al-Auza'i. 7) Kitab Ikhtilaf al-Hadis. 8) Kitab Ibtal al-Istihsan; Kitab al-Musnad, berisi hadis-hadis yang terdapat dalam kitab al-Umm yang dilengkapi dengan sanad-sanadnya; Kitab al-Imala'; Kitab al-Amali; Kitab Harmalah; (didiktekan kepada muridnya, Harmalah bin Yahya); Mukhtasar al-Muzani (dinisbahkan kepada Imam Syafii); Mukhtasar al-Buwaithi (dinisbahkan kepada Imam Syafii); Kitab Ikhtilaf al-Hadis (penjelasan Imam Syafii tentang hadis-hadis Nabi saw.).¹⁵⁰

e. Imam Syafii dan Metode Ijtihadnya

Adapun pedoman Imam Syafii dalam menetapkan hukum adalah: al-Qur'an, Sunnah, Ijma' dan Qiyas.¹⁵¹ Hal ini sesuai dengan yang disebutkan Imam Syafii dalam kitabnya al-Risalah, sebagai berikut: "Tidak boleh seseorang mengatakan dalam hukum selamanya, ini halal atau ini haram, kecuali kalau ada pengetahuan tentang itu. Pengetahuan itu adalah Kitab Suci al-Qur'an, Sunnah, Ijma' dan Qiyas."

¹⁵⁰Huzaemah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, h.135

¹⁵¹Huzaemah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, h.126

Tahabir Fayyad al-Alwani menjelaskan langkah-langkah ijtihad Imam Syafii:¹⁵² Dasar utama dalam menetapkan hukum adalah al-Qur'an dan Sunnah; apabila tidak ada dalam al-Qur'an dan Sunnah, maka dengan mengqiyaskan kepada keduanya. Apabila sanad hadis bersambung sampai kepada Rasulullah saw dan sanadnya sahih, maka cukuplah baginya untuk dijadikan dalil. Ijma' sebagai dalil adalah lebih utama dari pada khabar ahad. Makna hadis yang diutamakan adalah makna zahir. Apabila suatu hadis mengandung arti lebih dari satu pengertian, maka arti yang zahirah yang lebih utama. Kalau hadis itu sama tingkatannya, maka yang lebih sahihlah yang lebih utama. Hadis munqathi' tidak dapat dijadikan sebagai dalil, kecuali yang diriwayatkan oleh Ibnu al-Musayyab; yang pokok (*al-asl*) tidak boleh dianalogikan kepada pokok yang lain; dan terhadap hukum pokok tidak perlu dipertanyakan mengapa dan bagaimana (*lima wakaifa*), tetapi pertanyaan itu digunakan untuk menentukan hukum cabang (*far'*); apabila analogi dilakukan secara benar terhadap hukum pokok, maka ia dapat dijadikan sebagai hujjah." Dalam sebuah kitab dijelaskan bahwa, Imam Syafii berkata:¹⁵³

"Ilmu itu bertingkat-tingkat; tingkat pertama adalah al-Qur'an dan Sunnah. Tingkat kedua adalah ijma' terhadap sesuatu yang tidak terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah, ketiga adalah qaul sebagian sahabat yang tidak ada yang menyalahinya. Keempat

¹⁵²Taha Jabir Fayyad al-Alwani, *Adab Ikhtilaf fi al-Islam*, (Qatar: al-Ummah, 1405 H.), h.95

¹⁵³Manna' al-Qattan mengatakan bahwa kalimat di atas dikutip dari kitab al-Umm. Manna' al-Qattan dalam kitab *al-Tashri' wa al-Fiqh fi al-Islam: Tarikhan wa Manhajan*, (t.t.: Dar al-Ma'arif, 1989), h.235. lihat pula Muhammad bin Idris al-Syafii, *al-Umm*. Juz VII (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h.280

adalah pendapat sahabat Nabi saw yang antara satu dengan yang lainnya berbeda-beda (iktilaf); dan yang kelima adalah al-qiyas.”

Hal yang sama juga dijelaskan oleh Ahmad Amin dalam kitab *Duha al-Islam*, ia menjelaskan langkah-langkah ijtihad yang dilakukan oleh Imam Syafii. Menurut al-Syafii, rujukan pokok adalah al-Qur'an dan Sunnah. Apabila suatu persoalan tidak diatur dalam al-Qur'an dan sunnah, hukum persoalan tersebut ditentukan dengan qiyas. Sunnah digunakan apabila sanadnya sahih. Ijma' lebih diutamakan atas khabar mufrad. Makna yang diambil dari hadis adalah makna zahir; apabila satu lafaz ihtimal (mengandung makna lain), maka makna zahir lebih diutamakan. Hadis munqathi' ditolak kecuali melalui jalur Ibnu al-Musayyab. Al-asl tidak boleh diqiyaskan kepada al-asl. Mengapa dan bagaimana tidak boleh dipertanyakan kepada al-Qur'an dan Sunnah; “mengapa dan bagaimana” hanya dipertanyakan kepada al-far'. Qiyas dapat menjadi hujjah apabila peng-qiyas-annya benar.¹⁵⁴ Dari keterangan-keterangan tersebut, dapat disimpulkan bahwa, pokok-pokok pikiran Imam Syafii dalam mengistimbatkankan hukum adalah:

1. Al-Qur'an

Imam Syafii memandang al-Qur'an dan Sunnah berada dalam satu derajat. Dia menempatkan al-Sunnah sejajar dengan al-Qur'an, karena menurutnya, Sunnah itu menjelaskan

¹⁵⁴Ahmad Amin, *Duha al-Islam*, h.223

al-Qur'an, kecuali hadis ahad tidak sama nilainya dengan al-Qur'an dan hadis mutawatir. Di samping itu, karena al-Qur'an dan Sunnah keduanya merupakan wahyu, meskipun kekuatan Sunnah tidak sekuat kekuatan dan kedudukan al-Qur'an.¹⁵⁵

Dalam pelaksanaannya, Imam Syafii menempuh cara bahwa apabila di dalam al-Qur'an sudah tidak ditemukan dalil yang dicari, ia menggunakan hadis mutawatir. Jika tidak ditemukan dalam hadis mutawatir, dia menggunakan khabar ahad. Jika tidak ditemukan dalil yang dicari dengan kesemuanya itu, maka dicoba untuk menetapkan hukum berdasarkan zahir al-Qur'an atau Sunnah secara berurutan. Dengan teliti ia mencoba untuk menemukan mukhassis dari al-Qur'an ataupun Sunnah.¹⁵⁶

2. Al-Sunnah

Imam Syafii menegaskan bahwa, bila telah ada hadis yang sahih (thabit) dari Rasulullah saw. maka "dalil-dalil" berupa perkataan orang lain tidak diperlukan lagi.¹⁵⁷ Jadi, bila seseorang telah menemukan hadis sahih, dia tidak lagi mempunyai pilihan lain kecuali menerima dan mengikutinya. Suatu hukum yang telah ditetapkan oleh al-Sunnah harus diterima apa adanya dan tidak boleh dipertanyakan. Imam Syafii menyatakan, ucapan lima (mengapa) dan kayfa (bagaimana) terhadap al-Sunnah adalah keliru (khata').¹⁵⁸ Hal ini

¹⁵⁵Huzaimah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, h.128

¹⁵⁶Huzaimah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, h.128

¹⁵⁷al-Syafii, *al-Umm*, Juz VII, h.202.

¹⁵⁸al-Syafii, *al-Umm*, Juz VIII, h.666

dikemukakannya dengan alasan rasional. Jika hukum yang ditetapkan oleh al-Sunnah masih dipertanyakan, dengan menggunakan qiyas dan rasio, maka tidak akan ada kata putus (al-qaul al-lazim) yang dapat dijadikan sebagai patokan; ini akan meruntuhkan kedudukan qiyas itu sendiri (sebagai dalil hukum).¹⁵⁹

Imam Syafii membagi hadis menjadi dua macam, yaitu: khabar ‘ammah (hadis mutawatir) dan khabar khassah (hadis ahad). Selanjutnya, ia memandang kebenaran hadis mutawatir itu pasti sehingga hadis tersebut mutlak harus diterima sebagai dalil. Akan tetapi, khabar ahad hanya wajib diamalkan apabila hadis itu sahih. Kesahihan suatu hadis dapat diketahui melalui penelitian dengan menggunakan kriteria tertentu.¹⁶⁰

Secara lebih rinci, Imam Syafii menguraikan persyaratan hadis sahih sebagai berikut: *pertama*, Sanad hadis itu haruslah bersambung sampai kepada Rasulullah saw. *Kedua*, Perawinya haruslah thiqah (terpercaya) dalam hal keagamaannya dan dikenal sebagai orang yang jujur. *Ketiga*, Perawi mengerti makna hadis yang diriwayatkannya, atau dapat menyampaikan hadisnya persis seperti yang didengarnya, atau ia mempunyai kitab periwayatannya. *Keempat*, Riwayatnya selalu sesuai dengan riwayat para ahli (*ahl al-hifz wa al-thiqat*). *Kelima*, Perawi tidak melakukan *tadlis*, artinya tidak meriwayatkan dari seseorang kecuali hadis yang benar-benar didengar darinya. *Keenam*,

¹⁵⁹al-Syafii, *al-Umm*, h.667

¹⁶⁰Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi'i*, h.77-78

Persyaratan ini harus dipenuhi pada setiap tingkatan dalam jalur periwayatan hadis tersebut.¹⁶¹

Sebagai konsekuensi dari pendirian Imam Syafii mengenai Sunnah, ada dua pokok pembahasan: tentang kedudukan hadis ahad (hadis yang diriwayatkan oleh seorang perawi saja), dan hadis mursal (yang dalam periwayatannya tidak tersebut nama sahabat yang menerimanya dari Rasulullah saw.).¹⁶²

Pertama, Hadis ahad. Menurut Imam Syafii, suatu hadis yang diriwayatkan secara bersambung melalui sanad yang terpercaya haruslah diterima sebagai hujjah, meskipun hanya diriwayatkan oleh satu orang (hadis ahad). Keterpercayaan dan ketersambungan sanad sudah cukup menjadi dasar, tanpa harus terikat dengan jumlah perawinya. Mengenai hal ini, ia menyatakan tidak mengetahui adanya ikhtilaf di kalangan para ulama terdahulu.¹⁶³ Suatu riwayat yang memenuhi kriteria seperti yang ditetapkan oleh Imam Syafii itu tidak boleh ditolak kecuali dengan alasan yang kuat, seperti adanya pertentangan antara dua hadis yang berasal dari seorang perawi. Menurutnya, Sunnah Rasulullah saw Itu tidak menjadi lemah karena hanya diriwayatkan oleh satu orang, asalkan saja perawinya thiqah.¹⁶⁴ Sehubungan dengan ketersambungan sanad, yang ditetapkan

¹⁶¹Muhammad bin Idris al-Syafii, *al-Risalah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1309 H.), h.370-372

¹⁶²Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi'i*, h.79

¹⁶³Sehubungan dengan ini, Imam Syafi'i mengatakan bahwa tindakan 'Umar bin Khattab r.a. yang kadang-kadang meminta kesaksian para perawi lain, hanyalah untuk maksud menambah kepastian, bukan karena ia menolak hadis ahad. Lihat al-Syafii, *al-Umm*. Juz VIII, h.591

¹⁶⁴al-Syafii, *al-Umm*. Juz VII, h.207

Imam Syafii sebagai salah satu syarat bagi sahihnya suatu riwayat, maka ia menolak hadis *munqathi'* atau hadis mursal.¹⁶⁵

Kedua, Hadis mursal. Pendapat Imam Syafii tentang kedudukan hadis mursal dapat dipahami dari dialog yang dicantulkannya dalam kitab al-Rislah, sebagai berikut: “Apakah hadis *munqathi'* menjadi hujjah seperti hadis lainnya, ataukah berbeda dengan yang lainnya? Saya (Imam Syafii) katakan, hadis *munqathi'* itu bermacam-macam. Jika seorang dari kalangan *tabiin* yang bertemu dengan sahabat meriwayatkan hadis dari Rasulullah saw., maka haruslah diperhatikan hal-hal berikut:

1. Jika isi (makna) hadisnya itu sesuai dengan hadis yang diriwayatkan secara *isnad* sampai kepada Rasulullah saw. oleh para *penghafal* hadis yang terpercaya, maka itu menunjukkan bahwa sumber tersebut sahih.
2. Jika hadis mursal itu tidak ditemukan dalam riwayat lain secara *isnad*, maka haruslah diteliti.
3. Jika ada orang lain yang meriwayatkannya secara mursal, itu dapat menguatkan hadis tersebut.
4. Bila tidak, maka harus diteliti pula. Jika ada pendapat sahabat (*qawl al-sahih*) yang sesuai dengannya, itu menunjukkan bahwa hadis tersebut berasal dari sumber yang benar (*al-sahih*).

¹⁶⁵Kedua istilah ini mengandung makna adanya keterputusan pada *sanad*, artinya seseorang meriwayatkan suatu hadis dengan langsung menyandarkannya kepada Nabi saw. tanpa menyebutkan *sanad* yang menghubungkannya dengannya. Menurut kalangan ahli hadis, riwayat seperti itu oleh *tabiin* disebut mursal; oleh *tabi' al-tabiin* disebut *munqati'*, dan oleh tingkatan orang setelahnya dinamakan *mu'dal*. Akan tetapi, kalangan ulama *ushul fikih* tidak membedakannya. Taj al-Din al-Subki, *Jam'u al-Jawami' wa Jalal al-Din al-Mahalli Syarh Jam'u al-Jawami' Ala Hashiyat al-Bannani*, Juz II (Beirut: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.), h.168-169

5. Jika perawi itu biasanya tidak meriwayatkan hadis dari sumber yang majhul atau biasanya tidak meriwayatkan hadis dari yang riwayatnya umumnya tidak diterima, itu pun menunjukkan bahwa riwayatnya adalah sah.
6. Jika riwayatnya selalu sesuai dengan riwayat para huffaz, atau jika dalam hal terdapat perbedaan sanad hadis, riwayatnya selalu lebih baik, itu menunjukkan bahwa riwayatnya sah.¹⁶⁶

Dari keterangan-keterangan tersebut, dapatlah dilihat bahwa, Imam Syafii pada prinsipnya tidak menerima hadis mursal, kecuali hadis tersebut mendapatkan dukungan eksternal, berupa: Hadis yang diriwayatkan oleh perawi lain secara isnad; Hadis mursal dari sumber yang lainnya; *Qawl al-sahabi*; Pendapat kebanyakan ulama; dan kebiasaan perawi yang tidak meriwayatkan hadis dari sumber yang cacat, karena majhul atau sifat lainnya, dan riwayatnya selalu sama atau lebih baik daripada riwayat para huffaz yang lain.¹⁶⁷ Hal ini pula yang dimaksudkan oleh Imam al-Haramain, bahwa sesungguhnya Imam Syafii tidaklah sepenuhnya menolak, tetapi tetap mengamalkan hadis mursal bila terdapat hal-hal yang mendukungnya sekalipun hanya secara global.¹⁶⁸

Setelah membicarakan hal itu, Imam Syafii memberikan batasan tambahan bahwa hadis mursal hanya dapat diterima dari

¹⁶⁶Muhammad bin Idris al-Syafii, *al-Risalah*, h.464

¹⁶⁷Abu al-Husain al-Basri, *Kitab al-Mu'tamad fi Usul al-Fiqh*, Juz II (Beirut: Dar al-Fikr, 1964), h.629

¹⁶⁸Imam al-Haramain, *al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, Juz II, (Qatar: al-Syaikh Khalifah bin al-Sami, 1399 H.), h. 640

para tabiin besar (senior) yang banyak bertemu dengan para sahabat.¹⁶⁹ Karena selalu mendapatkan dukungan dari hadis lain yang diriwayatkan secara isnad, maka secara umum, hadis-hadis mursal dari Sa'id bin al-Musayyab (w. 94 H) diterima oleh Imam Syafii.¹⁷⁰

3. Ijma'

Imam Syafii menegaskan bahwa, ijma' dianggap sebagai hujjah dalam agama.¹⁷¹ Dia menempatkan ijma' ini sesudah al-Qur'an dan al-Sunnah, serta sebelum qiyas. Imam Syafii menerima ijma' sebagai hujjah dalam masalah-masalah yang tidak diterangkan dalam al-Qur'an dan al-Sunnah.¹⁷² Jika ijma' tersebut bertentangan dengan al-Qur'an dan al-Sunnah, maka ia tidak bisa dijadikan sebagai hujjah.¹⁷³ Imam al-Ghazali dalam kitabnya al-Mustastafa mendefinisikan ijma' sebagai berikut, bahwa "Kesepakatan seluruh umat Nabi Muhammad saw secara khusus atas suatu persoalan keagamaan."¹⁷⁴

Ijma' menurut pendapat Imam Syafii adalah ijma' ulama pada suatu masa di seluruh dunia Islam, bukan Ijma' suatu negeri saja dan bukan pula ijma' kaum tertentu saja. Namun Imam Syafi'i mengakui, bahwa ijma' sahabat merupakan ijma'

¹⁶⁹Muhammad bin Idris al-Syafii, *al-Risalah*, h.465

¹⁷⁰Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi'i*, h.84

¹⁷¹Suwaidan, *Biografi Imam Syafi'i*, h.237

¹⁷²Huzaimah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, h.130

¹⁷³Suwaidan, *Biografi Imam Syafi'i*, h.238

¹⁷⁴ Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustasyfa min 'Ilmi al-Usul*, Juz I (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h.173

yang paling kuat.¹⁷⁵ Dengan demikian, rumusan Imam Syafii berbeda dengan rumusan Imam Malik yang menganggap kesepakatan penduduk Madinah sebagai ijma'¹⁷⁶ dan rumusan kelompok Zahiriyah yang membatasinya hanya pada kesepakatan para sahabat.¹⁷⁷

Disamping itu Imam Syafii berteori, bahwa tidak mungkin segenap masyarakat muslim bersepakat dalam hal-hal yang bertentangan dengan al-Qur'an dan al-Sunnah. Imam Syafii juga menyadari bahwa, dalam praktek tidak mungkin membentuk atau mengetahui kesepakatan macam itu semenjak Islam meluas ke luar dari batas-batas Madinah. Dengan demikian, ajarannya tentang ijma' ini hakikatnya bersifat negatif. Artinya, ini dirancang untuk menolak otoritas kesepakatan yang hanya dicapai pada suatu tempat tertentu, Madinah misalnya. Dengan demikian, diharapkan keberagaman yang bisa ditimbulkan oleh konsep konsensus oleh kalangan ulama di suatu tempat yang ditolaknya dapat dihilangkan.¹⁷⁸ Untuk menegaskan kehujjahan ijma', Imam Syafii mengemukakan ayat al-Qur'an surat al-Nisa:

“Dan barangsiapa yang menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya, dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin, Kami biarkan ia leluasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu dan Kami

¹⁷⁵Huzaimah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, 130.

¹⁷⁶Pendirian Imam Malik yang sebenarnya tentang masalah ini masih diperselisihkan. Ibnu Hajib menafsirkan bahwa yang dimaksudkan dengan ijma' ahl al-Madinah itu adalah ijma' para sahabat dan tabiin yang ada di kota itu. Lihat al-Bannani pada, *Jam'u al-Jawami'*, Juz I, h.179

¹⁷⁷Ibnu Hazm, *al-Nabdhat al-Kafiyah fi Ahkam Ushul al-Din*, (Beirut: Dar al-Kutub al'Ilmiyyah,1985), h.16-17

¹⁷⁸Huzaimah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, h.130

*masukkan ia ke dalam (neraka) Jahannam, dan itu seburuk-buruk tempat kembali.”*¹⁷⁹

Ayat ini jelas menyatakan ancaman terhadap orang yang mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin. Menurut Imam Syafii, orang yang tidak mengikuti ijma' berarti telah mengikuti jalan lain, yakni selain jalan orang mukmin. Jadi, orang yang tidak mengikuti ijma' mendapat ancaman dari Allah swt. dengan demikian, jelaslah bahwa ijma' wajib diikuti dan karena itu ijma' adalah hujjah.¹⁸⁰

Ijma' yang digunakan Imam Syafii sebagai dalil hukum itu adalah ijma' yang disandarkan kepada nas atau ada landasan riwayat dari Rasulullah saw. secara tegas ia mengatakan, bahwa ijma' yang berstatus dalil hukum itu adalah ijma' sahabat. Imam Syafii hanya mengambil ijma' sarih sebagai dalil hukum dan menolak ijma' sukuti menjadi dalil hukum. Alasannya menerima ijma' sarih, karena kesepakatan itu disandarkan kepada nas dan berasal dari semua mujtahid secara jelas dan tegas sehingga tidak mengandung keraguan. Sementara alasannya menolak ijma' sukuti, karena tidak merupakan kesepakatan semua mujtahid. Diamnya sebagian mujtahid menurutnya belum tentu menunjukkan persetujuan atau kesepakatan.¹⁸¹

Penempatan urutan ijma' setelah al-Sunnah hanyalah semata-mata berdasarkan martabatnya. Al-Sunnah didahulukan, karena sebagai ucapan Rasulullah saw., tentunya lebih mulia.

¹⁷⁹Al-Qur'an, 4: 115

¹⁸⁰Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi'i*, h.89

¹⁸¹Huzaimah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, h.130-131.

Namun, dari segi kekuatannya, ijma' harus didahulukan dari pada hadis ahad.¹⁸²

4. Qiyas

Imam Syafii menjadikan qiyas sebagai hujjah dan dalil keempat setelah al- Qur'an, al-Sunnah dan Ijma' dalam menetapkan hukum.¹⁸³ Imam Syafiilah yang pertama kali memberikan bentuk, batasan, syarat-syarat, dan berbagai ketentuan serta posisi yang jelas bagi qiyas dalam deretan dalil-dalil hukum.¹⁸⁴ Sedangkan mujtahid sebelumnya sekalipun telah menggunakan qiyas dalam berijtihad, namun belum membuat rumusan patokan kaidah dan asas-asasnya, bahkan dalam praktek ijtihad secara umum belum mempunyai patokan yang jelas, sehingga sulit diketahui mana hasil ijtihad yang benar dan mana yang keliru. Di sinilah Imam Syafii tampil ke depan memilih metode qiyas serta memberikan kerangka teoritis dan metodologisnya dalam bentuk kaidah rasional namun tetap praktis. Untuk itu Imam Syafii pantas diakui dengan penuh penghargaan sebagai peletak pertama metodologi pemahaman hukum dalam Islam sebagai satu disiplin ilmu, sehingga dapat dipelajari dan diajarkan.¹⁸⁵

Menurut Imam Syafii, qiyas merupakan upaya menemukan sesuatu yang dicari melalui dalil-dalil sesuai dengan khabar yang ada pada Kitab atau Sunnah. Ijtihad berarti mencari

¹⁸²Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi'i*, h.96

¹⁸³Huzaimah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, h.131

¹⁸⁴Ahmad Amin, *Duha al-Islam*. Juz II, h.230

¹⁸⁵Huzaimah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, h.131

sesuatu yang telah ada, tetapi tidak tampak (*'ain qaimah mughayyabah*), sehingga untuk menemukannya diperlukan petunjuk dalil-dalil,¹⁸⁶ atau upaya mempersamakan sesuatu dengan sesuatu yang ada.¹⁸⁷

Dalam berbagai uraiannya, Imam Syafii menggunakan kata qiyas dan ijihad secara bergantian dan menegaskan bahwa kedua kata itu adalah dua nama bagi satu makna (*ismani li ma'nah wahid*).¹⁸⁸ Sebagai dalil penggunaan qiyas, Imam Syafii mendasarkan pada firman Allah swt. dalam al-Qur'an surat al-Nisa':¹⁸⁹

“Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.”

Imam Syafii menjelaskan bahwa, maksud “kembalikan kepada Allah dan Rasul-Nya”, qiyaskanlah kepada salah satu, dari al-Qur'an atau al-Sunnah.¹⁹⁰ Satu hal lain yang perlu dikemukakan ialah, tentang ruang lingkup berlakunya qiyas sebagai dalil hukum. Al-Isnawi mengatakan, menurut mazhab Syafii, seperti tersebut pada kitab al-Mahsul,¹⁹¹ qiyas berlaku

¹⁸⁶Muhammad bin Idris al-Syafii, *al-Risalah*, h.501

¹⁸⁷Muhammad bin Idris al-Syafii, *al-Risalah*, h.504.

¹⁸⁸Muhammad bin Idris al-Syafii, *al-Risalah*,h.477

¹⁸⁹ Al-Qur'an, 4: 59

¹⁹⁰Huzaimah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, h.131-132

¹⁹¹Fakhr al-Din al-Raz, *al-Mahsul fi 'Ilmi al-usul*, Juz II (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah,1988), h.424

pada hudud-kaffarat, taqdirat, dan rukhsah sepanjang syarat-syaratnya terpenuhi. Ini berbeda dengan pendapat Hanafiyah¹⁹² yang tidak membenarkan qiyas pada keempat bidang tersebut. Akan tetapi, al-Isnawi juga mengutip dari kitab al-Buwaiti, adanya penegasan Imam Syafii bahwa, qiyas tidak dibenarkan pada masalah-masalah rukhsah.¹⁹³

Al-Zanjani (w.656 H) mengatakan, menurut Imam Syafii, qiyas berlaku pada setiap hukum yang illat-nya dapat diketahui. Bahkan, Imam Syafii membenarkan berlakunya qiyas dalam masalah yang menyangkut sebab-sebab hukum.¹⁹⁴ Abu al-Husain al-Basri (w. 473 H) juga mengutip bahwa, Imam Syafii dan para sahabatnya selalu mencari ‘illat hukum dan memberlakukan qiyas pada semua masalah, selama tidak ada dalil yang mencegahnya. Meskipun mengakui bahwa al-usul dan al-hudud bukanlah lapangan qiyas, pada prinsipnya qiyas tetap berlaku bila diperoleh petunjuk tentang ‘illat-nya.¹⁹⁵

Imam Ghazali mengemukakan semacam perbedaan antara mu’amalah dan ibadah; bahwa dalam mu’amalah maslahat selalu dapat ditangkap, sedangkan dalam bidang ibadah, umumnya bersifat tahakkum (semata-mata diatur atas kehendak Allah swt.), dan hikmah yang dikandungnya tidak mudah ditangkap. Itulah sebabnya, Imam Syafii menahan diri, tidak melakukan

¹⁹²Imam al-Haramain, *al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, Juz II, h.895-899

¹⁹³Al-Isnawi, *al-Tamhid fi Takhrij al-Furu’ ‘Ala al-Usul* (Beirut: Muassasat al-Risalah, 1980),h. 449

¹⁹⁴Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi’i*, h.103

¹⁹⁵ Abu al-Husain al-Basri, *Kitab al-Mu’tamad fi Usul al-Fiqh*, Juz II, h.795-796

qiyas pada bidang ibadah, kecuali bila maknanya benar-benar nyata.¹⁹⁶

Pada prinsipnya, Imam Syafii memandang qiyas berlaku secara umum pada semua bidang hukum yang ‘illat-nya dapat diketahui. Akan tetapi, pada tingkat aplikasi tatbiqnya terdapat beberapa kasus yang hukumnya telah ditetapkan dengan nas; didukung oleh ‘illat tertentu, tetapi menyimpang dari kaidah-kaidah umum. Meskipun ‘illat pada hukum-hukum seperti ini dapat diketahui, namun mengingat kedudukannya sebagai pengecualian atau penyimpangan, maka qiyas tidak diberlakukan padanya. Hal seperti ini kebanyakan terdapat pada bidang hudud, taqdirat, dan rukhsah.¹⁹⁷

5. Istidlal

Istidlal (istishab), Maulana Muhammad Ali dalam bukunya Islamologi mengatakan bahwa, istidlal makna aslinya menarik kesimpulan suatu barang dari barang lain. Dua sumber utama yang diakui untuk ditarik kesimpulannya ialah adat kebiasaan dan shari’at yang diwahyukan sebelum Islam. Diakui, bahwa adat kebiasaan yang lazim di Arab pada waktu Islam datang dan tidak dihapus oleh Islam, mempunyai kekuasaan hukum. Demikian pula adat dan kebiasaan yang lazim di mana-mana, jika tidak bertentangan dengan jiwa al-Qur’an dan al-Sunnah, juga diperbolehkan, karena menurut kaidah hukum: “*al-ashlu fi al-Syay’i al-ibahatu*” pada prinsipnya dasar dari segala

¹⁹⁶Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi’i*, h.104

¹⁹⁷Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi’i*, h.106

sesuatu adalah mubah, oleh karenanya apa yang tidak dinyatakan haram, diperbolehkan melakukannya.¹⁹⁸

Berlandaskan hal itu, Imam Syafii memakai jalan istidlal dengan mencari dalil atas shari'at-shari'at ahl al-kitab yang tidak dihapus oleh al-Qur'an dan al-Sunnah. Selanjutnya, Imam Syafii tidak mengambil hukum dengan metode istihsan. Mengenai perihal istihsan ini, dia berkata: "*Man istahsana faqad syara'a*", barang siapa menetapkan hukum dengan istihsan berarti ia telah membuat shari'at tersendiri.¹⁹⁹

f. Pembentukan Mazhab Syafii

Imam Syafii merupakan manusia dua zaman: lahir pada pemerintahan Umayyah dan meninggal pada zaman pemerintahan Dinasti. Ketika Imam Syafii berumur sembilan belas tahun, Muhammad al-Mahdi digantikan oleh Musa al-Mahdi (169-170 H/785-786 M). ia berkuasa hanya satu tahun. Kemudian ia digantikan oleh Harun al-Rasyid (170-194 H/786-809 M). Pada awal kekuasaan Harun al-Rasyid, Imam Syafii berusia dua puluh tahun. al-Rasyid digantikan oleh al-Amin (194-198 H/809-813 M), dan al-Amin digantikan oleh al-Makmun (198-218 H/813-833 M).²⁰⁰

Setelah Imam Malik wafat, Imam Syafii mengalami kesulitan ekonomi sehingga ia harus bekerja untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Pengalaman bekerja tentu sangat berharga dan

¹⁹⁸M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab*, h.212.

¹⁹⁹M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab*, h.212-213.

²⁰⁰Nahrawi, *al-Imam al-Syafii fi Mazhabaih: al-Qadim wa al-Jadid*, h.90

turut membentuk pola pikir dan sifat keilmuannya di masa mendatang.²⁰¹

Imam Syafii menceritakan keberangkatannya ke Yaman, “Setelah Imam Malik wafat, saya mengalami kefakiran. Beberapa orang Qurasiy menghubungi wali negeri Yaman, yang kebetulan datang ke Madinah, dan memohon agar saya dibolehkan ikut dengannya ke Yaman. Saya pun pergi bersamanya dan setelah sampai di sana, saya diberinya pekerjaan yang kemudian membuat saya mendapat pujian serta sanjungan dari orang banyak.” Pada riwayat lain ia mengatakan, “Ketika itu, ibuku tidak mempunyai apa-apa, sehingga tidak dapat memberiku biaya perjalanan. Oleh karenanya, saya menggadaikan sebuah rumah, lalu berangkat dengan wali negeri itu. Setelah tiba, ia memberiku pekerjaan.”²⁰²

Selama berada di Yaman, Imam Syafii menjalani kehidupan baru yang berbeda dengan periode sebelumnya. Kalau selama di Hijaz, ia hanya sibuk dengan kegiatan menuntut ilmu dan mendalami kajian teoritis, pada periode ini ia dituntut untuk terlibat dalam penerapan ilmu ke dalam praktek lapangan yang sesungguhnya. Keberadaannya di lapangan ini jelas merupakan ujian; apakah ia akan berhasil dalam praktek sebagaimana halnya dalam dunia teori.²⁰³

Penduduk Najran sering berusaha mendekati para penguasa daerah atau qadiyang bertugas di wilayah tersebut untuk memenuhi kepentingan mereka. Akan tetapi, Imam Syafii terlalu kokoh untuk terperangkap oleh bujukan mereka. Ia mengatakan, “Saya menjadi

²⁰¹Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi'i*, h.43

²⁰²Nahrawi, *al-Imam al-Syafii fi Mazhabaih: al-Qadim wa al-Jadid*, h.58

²⁰³Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi'i*, h.44

wali di Najran. Di sana terdapat Banu al-Harith bin ‘Abdan dan Mawali Bani Staqif. Mereka selalu mendekati wali yang bertugas dan mencoba melakukan hal itu kepada saya, tetapi mereka tidak mendapatkan sasarannya.”²⁰⁴ Dengan ketegaran sikapnya, Imam Syafii memperoleh simpati, kepercayaan, penghormatan, dan kekaguman dari masyarakat luas. Namanya menjadi terkenal dan tersebar ke seluruh Yaman dan Hijaz dan didengar oleh para gurunya serta para ulama se-zamannya.²⁰⁵

Sikap Imam Syafii ini tentu saja mengundang berbagai reaksi dari penduduk Najran, baik dari kalangan ulama maupun masyarakat luas. Sebagian dari ulama, khususnya para guru, teman dekat, dan pecinta Imam Syafii diliputi rasa kekuatiran, kalau-kalau ia tergoda oleh pengaruh materi yang dapat menghambat misi ilmiahnya. Sebagian masyarakat Yaman, terutama lapisan yang sebelumnya merasa tertindas dan diperlakukan sewenang-wenang, mereka menginginkan agar Imam Syafii terus bekerja di sana, sebab mereka merasa tertolong oleh keberhasilannya memberikan hak kepada orang yang berhak menerimanya.²⁰⁶

Di samping itu, ada pula yang merasakan keberadaan Imam Syafii di Yaman sebagai ancaman terhadap dirinya dan kepentingannya. Oleh karena itu, mereka berupaya menyusun tipu daya terhadapnya. Dalam hal ini ada yang tega mengaitkan Imam Syafii dengan tuduhan tasyayyu’, yakni kegiatan politik melawan pemerintah yang dilakukan oleh golongan Syi’ah. Kasus tuduhan ini sungguh berat dan hampir saja mencelakakan dirinya. Di sisi

²⁰⁴Nahrawi, *al-Imam al-Syafii fi Mazhabaih: al-Qadim wa al-Jadid*, h.60

²⁰⁵Nahrawi, *al-Imam al-Syafii fi Mazhabaih: al-Qadim wa al-Jadid*, h.60

²⁰⁶Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi’i*, h.45.

lain, kasus tersebut justru membawa keuntungan baginya, karena peristiwa itulah yang mengantarnya sampai ke Baghdad dan berkesempatan mempelajari fikih Ahl al-Ra'yi.²⁰⁷

Imam Syafii menceritakan pengalaman pahitnya, “Orang-orang yang hasud menyampaikan laporan kepada Harun al-Rasyid. Seorang panglimanya yang berada di Yaman mengirim surat, menakut-nakutinya dengan gerakan pendukung ‘Ali bin Abi Tahlib. Di dalam surat itu ia mengatakan, “Bersama mereka terdapat Muhammad bin Idris al-Syafii, yang lidahnya lebih berbahaya dari pada pedang para prajurit. Jika Tuan masih ingin tetap berkuasa atas Hijaz, maka hendaklah tuan menangkap mereka”. Al-Rasyid pun mengirim utusan ke Yaman dan saya digiring ke Irak bersama-sama dengan para tokoh ‘Alawiyah.²⁰⁸

Pada riwayat al-Karabisi, Imam Syafii menyebutkan bahwa, Mutarrif bin Mazin menulis surat kepada al-Rasyid, “Kalau Tuan tidak ingin negeri Yaman terganggu atau terlepas dari kekuasaan tuan, keluarkanlah Muhammad bin Idris dari sana.” Ia juga menyebut beberapa nama lainnya. Setelah itu, Imam Syafii berkata: “al-Rasyid mengutus Hammad al-Barbari; saya diikat dengan rantai besi dan digiring menghadap al-Rasyid.²⁰⁹

Ahmad bin Hanbal berbicara tentang jasa Imam Syafii, khususnya terhadap kalangan Ahl al-Sunnah di Baghdad. Seseorang mengemukakan bahwa, Yahya (w. 233 H) dan Abu ‘Ubaid (w. 224 H) tidak menyenangi Imam Syafii karena mereka menganggapnya sebagai seorang Syi’ah. Mendengar itu Ahmad

²⁰⁷Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi’i*, h.45.

²⁰⁸Nahrawi, *al-Imam al-Syafii fi Mazhabaih: al-Qadim wa al-Jadid*, h.60

²⁰⁹al-Dhahabi, *Siyar A’lam al-Nubala’*, Jilid X, h.86

berkata. “Kami tidak mengetahui apa-apa tentang itu. Demi Allah! Kami tidak melihat pada dirinya kecuali hal-hal yang baik.”²¹⁰

Dalam kaitannya dengan hal ini, al-Zahabi (w. 748 H) mengatakan bahwa, yang menganggap Imam Syafii sebagai orang Syi’ah adalah pendusta yang tidak sadar apa yang dikatakannya. Lebih lanjut ia mengemukakan alasan, “Kalau saja Imam Syafi’i menganut paham Syi’ah, tentu ia tidak akan mengatakan bahwa khulafa al-rasyidin ada lima: Abu Bakar, ‘Umar, ‘Uthman, Ali, dan ‘Umar bin Abd al-‘Aziz.”²¹¹ Pengakuannya terhadap ‘Umar bin Abd al-‘Aziz jelas bertentangan dengan pendirian seluruh kelompok Syi’ah. Mengingat latar belakang pendidikan, kegiatan, dan lingkungan hidup Imam Syafii, dapat dipercaya bahwa, ia tidak terlibat dalam gerakan politik seperti yang dituduhkan. Kecenderungannya yang begitu besar terhadap ilmu, tidak memberinya peluang untuk terjun ke dalam dunia politik praktis. Alasan utama kepergiannya ke Yaman adalah, desakan kebutuhan hidup yang dialaminya sepeninggal Imam Malik, guru besar yang juga menyediakan segala kebutuhannya selama di Madinah, walaupun hal itu bukanlah satu-satunya alasan. Seperti yang dikemukakan oleh al-Nahrawi, alasan lain yang mungkin lebih penting ialah upaya menambah dan memperluas wawasan keilmuannya. Hal ini terbukti dari kenyataan bahwa, selama berada di Yaman, ia terus memanfaatkan setiap kesempatan untuk

²¹⁰al-Dhahabi, *Siyar A’lam al-Nubala’*, h.58

²¹¹al-Dhahabi, *Siyar A’lam al-Nubala’*, h.59

berhubungan dan belajar kepada para ulama yang berada di daerah tersebut.²¹²

Kecintaannya kepada Ahl al-Bayt hanyalah perwujudan kecintaan terhadap Nabi saw. sesuai dengan tuntutan dan tuntunan al-Sunnah. Kecintaan itu tidak membuat dirinya tertarik ke dalam gerakan politik melawan pemerintah atau menjadi penganut paham Rafidi yang menganggap bahwa hak khilafah telah dirampas dari tangan ‘Ali bin Abi Tahlib.²¹³

Dari riwayat hidup, pendidikan, dan metode ijihad Imam Syafii yang telah disebutkan, dapatlah dilihat bahwa, mazhab Syafii lahir setelah melalui persiapan yang panjang. Pada awal kariernya, Imam Syafii tampil sebagai seorang tokoh Ahl al-Hadis, khususnya mazhab Malik yang didalamnya selama di Madinah. Aliran Ahl al-Hadis inilah yang dipraktikkannya dalam menangani tugas-tugasnya selama bekerja sebagai pejabat di Yaman. Aliran itu pula yang dibawa dan dipertahankannya dalam berbagai diskusi dengan Muhammad bin Hasan yang berlangsung di Baghdad. Akan tetapi, dari pengalaman bekerja di lapangan dan dari diskusi dengan tokoh aliran yang berbeda itu, tentu ia memperoleh banyak masukan yang bermanfaat untuk memperluas wawasan keilmuannya.²¹⁴

Pada tahap inilah, ia mulai merintis jalan ke arah pembentukan mazhab, suatu mazhab fikih baru yang nanti diperkenalkannya di Baghdad dan akhirnya mendapatkan wujudnya

²¹²Nahrawi, *al-Imam al-Syafii fi Mazhabaih: al-Qadim wa al-Jadid*, h.61.

²¹³Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi'i*, h.47

²¹⁴Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi'i*, h.47-48

yang sempurna setelah dikembangkan di Mesir.²¹⁵ Al-Nahrawi membagi sejarah pertumbuhan dan perkembangan mazhab Syafii ke dalam empat periode: Pertama, periode persiapan. Kedua, periode pertumbuhan, dengan lahirnya mazhab al-qadim. Ketiga, periode kematangan dan kesempurnaan pada mazhab al-jadid. Dan keempat, periode pengembangan.²¹⁶

1. Periode Persiapan

Persiapan bagi lahirnya mazhab Syafii berlangsung sejak wafatnya Imam Malik, tahun 179 H, sampai dengan kedatangannya yang kedua ke Baghdad, tahun 195 H. Setelah Imam Malik wafat, sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, Imam Syafii berangkat ke Yaman untuk bekerja. Dengan demikian, kehidupan keilmuannya beralih dari dunia teori ke dunia penerapan. Eksistensinya di lapangan menuntut perhatian lebih bila dibanding dengan periode menuntut ilmu. Di sini, perhatian tidak mungkin lepas dari berbagai faktor, kondisi dan situasi ekonomi, politik, dan sosial yang ada. Dalam penerapan, teori-teori murni yang dalam kajian dinilai terbaik kadang-kadang harus mengalami semacam penyesuaian demi mendapatkan kemaslahatan umum sebagai tujuan shari'at.²¹⁷

Selama di Yaman, Imam Syafii memperoleh banyak pengalaman yang memperkaya khazanah keilmuannya. Di samping itu, melalui diskusi-diskusi dengan tokoh utama mazhab Hanafi, Muhammad bin Hasan al-Shaybani, ia dapat

²¹⁵Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi'i*, h.48

²¹⁶Nahrawi, *al-Imam al-Syafii fi Mazhabaih: al-Qadim wa al-Jadid*, h.433.

²¹⁷Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi'i*, h.48

pula mengenal aliran Ahl al-Ra'yi lebih dekat, memperluas wawasan, serta mematangkan pemikirannya.²¹⁸

Setelah kembali ke Mekah, ia melanjutkan kariernya dengan mengajar di Masjid al-Haram. Tanggung jawab sebagai pengajar jelas menuntutnya untuk terus memperdalam pengetahuan agar selalu siap menghadapi berbagai persoalan yang muncul. Selain itu, kehadiran para ulama dari berbagai wilayah, khususnya pada musim haji, membuka peluang besar bagi terjadinya diskusi ilmiah.²¹⁹

Proses dari ini semua, sebagaimana yang disimpulkan oleh al-Nahrawi, merupakan faktor utama yang mendorong dan sekaligus membantu Imam Syafii membentuk suatu mazhab fikih yang independen. Pada gilirannya, ia melakukan perbandingan untuk mendapatkan sisi-sisi keistimewaan berbagai metode ijthadi Ahl al-Ra'yi maupun Ahl al-Hadis. Kaidah-kaidah terbaik yang diperoleh dari perbandingan ini diolah dan dirumuskannya dalam satu tatanan baru yang kemudian diletakkan sebagai fondasi mazhabnya.²²⁰

2. Periode Pertumbuhan (al-Qadim)

Tahun 195 H, pada saat kedatangan Imam Syafii yang kedua kalinya ke Baghdad, sampai dengan tahun 199 H, saat ia pindah ke Mesir, bisa disebut sebagai periode pertumbuhan bagi mazhab Syafii. Ketika Imam Syafii kembali ke Baghdad (195 H), ia tidak datang sebagai penuntut ilmu,

²¹⁸Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi'i*, h.48

²¹⁹Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi'i*, h.49

²²⁰Nahrawi, *al-Imam al-Syafii fi Mazhabaih: al-Qadim wa al-Jadid*, h.433-435

melainkan sebagai ulama yang telah matang dengan konsep serta pemikiran-pemikirannya tersendiri. Kini ia memperkenalkan pandangan fikihnya secara utuh, lengkap dengan kaidah-kaidah umum dan pokok-pokok pikiran yang siap untuk dikembangkan.²²¹

Periode ini merupakan masa ujian paling berat bagi Imam Syafii dalam menegakkan konsep dan pemikiran fikihnya, yang terbukti dapat ia lalui dengan sebaik-baiknya. Majelis pengajiannya segera menarik perhatian dari berbagai kalangan. Banyak ulama, dengan latar belakang dan keahlian yang berbeda: ahli hadis, fikih, bahasa, dan sastra, hadir di majelis itu, dan masing-masing mereka mendapatkan apa yang diinginkannya. Melalui berbagai diskusi dengan para ulama Ahl al-Ra'yi, tampaklah bahwa tingkat keilmuan Imam Syafii berada di atas mereka. Dengan demikian, mazhabnya diterima dan tersebar luas di tengah-tengah masyarakat. Para ulama mengakuinya dan kalangan penguasa pun menaruh hormat kepadanya. Beberapa di antara mereka meninggalkan mazhabnya dan beralih menjadi pengikut mazhab Syafii. Ketika Imam Syafii datang ke Baghdad, di mesjid Jami al-Garbi terdapat 20 majelis pengajian Ahl al-Ra'yi, tetapi setelah itu, berselang sepekan kemudian, jumlahnya menyusut menjadi hanya tiga atau empat majelis.²²²

Pendapat dan fatwa-fatwa fikih yang dikemukakannya para periode ini dikenal dengan sebutan qawl qadim. Selama

²²¹Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi'i*, 49

²²²Nahrawi, *al-Imam al-Syafii fi Mazhabaih: al-Qadim wa al-Jadid*, h.435-436

sekitar dua tahun keberadaannya di Baghdad, ia berhasil menyusun dan mendiktekan kitab al-Risalah dalam bidang ushul al-fiqh dan kitab al-Hujjah dalam bidang fikih. Kitab al-Hujjah inilah yang menjadi rujukan bagi fikih qawl qadim Imam Syafii yang selanjutnya diriwayatkan oleh beberapa murid yang belajar kepadanya di Baghdad.²²³

Muhammad Sha'ban Ismail mengatakan bahwa, pada tahun 195 H, Imam Syafii tinggal di Irak pada zaman pemerintahan al-Amin. Di Irak, ia belajar kepada ulama Irak dan banyak mengambil pendapat ulama Irak yang termasuk Ahl al-Ra'yi. Di antara ulama Irak yang banyak mengambil pendapat Imam Syafii dan berhasil dipengaruhinya adalah: Ahmad bin Hanbal, al-Karabisi al-Za'farani, dan Abu Tsaur. Dengan demikian, menurut Jaih Mubarak qawl qadim adalah pendapat Imam Syafii yang bercorak ra'yun. Kamil Musa mengatakan bahwa, pendapat Imam Syafii yang didiktekan dan ditulis di Irak (195 H), disebut sebagai qawl qadim.²²⁴ Kemungkinan besar yang dimaksud dengan qawl qadim Imam Syafii adalah, pendapat-pendapatnya yang dihasilkan dari perpaduan antara mazhab Iraqi dan pendapat Ahl al-Hadis. Setelah itu, Imam Syafii pergi ke Mekah dan tinggal di sana untuk beberapa lama. Mekah pada waktu itu merupakan tempat yang sering dikunjungi para ulama dari berbagai negara Islam. Di Mekah, Imam Syafii dapat belajar dari mereka yang datang dari berbagai negara Islam dan mereka pun dapat belajar dari

²²³Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi'i*, h.50.

²²⁴Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, h.106

Imam Syafii. Qawl qadim didiktekan oleh Imam Syafii kepada murid-muridnya (ulama Irak) yang datang kepadanya ketika ia tinggal di Irak, kerana Imam Syafii datang ke Irak sebanyak dua kali. Kedatangannya yang pertama kali ke Irak, tidak disebutkan untuk menyampaikan ajaran-ajarannya kepada para ulama di sana, hanya disebutkan bahwa, ia bertemu dengan Muhammad bin Hasan al-Shaybani, salah seorang murid Imam Abu Hanifah. Imam Syafii sering mengadakan munazarah (diskusi) dengannya, sehingga menurut Khudhary Bek, pemikiran Imam Syafii penuh dengan hasil diskusi tersebut. Setelah itu, Imam Syafii kembali ke Hijaz dan menetap di Mekah. Kemudian kembali lagi ke Irak dan di sana ia mendiktekan qawl qadimnya kepada murid-muridnya.²²⁵

Tidak jelas, apakah pendapat Imam Syafii yang disampaikan di Mekah itu qawl qadimnya ataukah qawl jadidnya. Tetapi dari sejarah perjalanan Imam Syafii tersebut dapat diperkirakan bahwa, pendapatnya yang disampaikan di Mekah itu adalah qawl qadimnya, meskipun pada saat itu qawl qadimnya belum didiktekan kepada murid-muridnya (ulama Irak).²²⁶

Qawl qadim Imam Syafii merupakan perpaduan antara fikih Irak yang bersifat rasional dan fikih Ahl al-Hadis yang bersifat tradisional. Tetapi fikih yang demikian, akan lebih sesuai dengan ulama-ulama yang datang dari berbagai negara Islam ke Mekah pada saat itu, mengingat situasi dan kondisi

²²⁵Huzaimah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, h.125.

²²⁶Huzaimah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, h.125-126.

negara-negara yang sebagian ulamanya datang ke Mekah pada waktu itu, berbeda-beda antara satu dengan yang lainnya. Mereka dapat memilih pendapat yang sesuai dengan situasi dan kondisi negaranya. Itu pula yang menyebabkan pendapat Imam Syafii mudah tersebar ke berbagai negara Islam.²²⁷

3. Periode Kematangan (al-Jadid)

Setelah berhasil memperkenalkan mazhab barunya di Baghdad, Imam Syafii kembali lagi ke Mekah, terus mengajar, dan mengembangkan pemikirannya di kota suci itu. Kemudian pada tahun 198 H, sekali lagi ia berada di Baghdad, tetapi tidak lama kemudian ia pindah ke Mesir.²²⁸

Ada beberapa pendapat tentang alasan kepergiannya ke Mesir. Yaqut mengatakan bahwa, Abbas bin Abdullah yang menjadi wakil ayahnya sebagai penguasa di Mesir, meminta Syafii agar menyertainya dalam perjalanan menuju ke negeri itu. Akan tetapi, tampaknya hal ini tidak cukup penting dijadikan sebagai alasan utama.²²⁹

Ahmad Amin mengemukakan bahwa, mazhab Syafii kurang mendapat sambutan di Irak dan tidak mampu bersaing dengan mazhab Hanafi, yang tokoh-tokohnya akrab dan berpengaruh terhadap penguasa. Sejalan dengan ini, Ibn al-Bazzaz mengatakan bahwa fatwa-fatwa Imam Syafii yang dituangkannya ke dalam kitab-kitabnya selama di Baghdad, banyak yang dibantah oleh para murid Muhammad bin Hasan;

²²⁷Huzaimah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, h.126

²²⁸Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi'i*, h.50

²²⁹Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi'i*, h.50

mereka mendesak posisinya dengan mengungkapkan kelemahan-kelemahan fatwanya. Disamping itu, menurut Ibn al-Bazzaz, kelompok Ahl al-Hadis pun tidak menerima Imam Syafii, bahkan mereka menuduhnya sebagai penganut Mu'tazilah. Karena tidak mendapatkan pasaran di Irak, ia pergi ke Mesir, di mana tidak ada ulama atau fuqaha yang dapat mengimbangnya.²³⁰

Namun, seperti dikemukakan oleh al-Nahrawi, alasan ini pun kelihatannya kurang berbobot, karena tidak sejalan dengan kepribadian Imam Syafii yang terkenal kokoh, dan bertentangan pula dengan sukses besar yang diraihinya ketika pertama kali memperkenalkan mazhabnya di Baghdad. Di sana Imam Syafii mempunyai beberapa orang murid setia, kesetiaan mereka terbukti dari tindakan menyebar-luaskan ikh Syafii di Baghdad setelah kepergiannya ke Mesir. Ahmad bin Hanbal dan Abu Tsaur, sebelum mereka membentuk mazhabnya masing-masing, serta al-Za'farani dan al-Karabisi, cukup dikenal jasanya dalam meriwayatkan fikih Syafii (qawl qadim) yang mereka pelajari darinya di Baghdad. Oleh karena itu, menurut Nahrawi, alasan yang lebih tepat adalah persoalan menyangkut politik sebagaimana dikemukakan oleh Abu Zahrah. Menurutnya, kepergian Imam Syafii ke Mesir itu terkait dengan dua hal:²³¹

Pertama, pengaruh besar bangsa Parsi terhadap khalifah al-Makmun. Setelah memenangkan persaingannya dengan

²³⁰Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi'i*, h.50

²³¹Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi'i*, h.51

al-Amin, yang sesungguhnya merupakan pertentangan antara Parsi dengan Arab, unsur bangsa Parsi mendapatkan posisi yang sangat kuat di istana. Mereka berhasil menduduki jabatan-jabatan penting dalam pemerintahan. Agaknya Imam Syafii tidak merasa senang berada di bawah naungan pemerintahan yang telah dikuasai oleh unsur Parsi.²³²

Kedua, karena al-makmun seorang ahli ilmu kalam, bahkan filosof, sangat akrab dengan kalangan Mu'tazilah. Merekalah yang dekat dan selalu hadir di majelisnya. Imam Syafii sangat tidak suka terhadap para mutakallimin dan cara berpikir Mu'tazilah, ia merasa lebih baik menjauhi mereka dan pergi ke Mesir.²³³

Khalifah al-makmun cenderung berpihak kepada unsur Persia yang ketika itu telah dilakukan penerjemahan buku-buku filsafat secara besar-besaran di antaranya dilakukan oleh Hunain bin Ishaq yang telah menerjemahkan dua puluh buku *Galen* ke dalam bahasa Syria dan empat belas buku lainnya ke dalam bahasa Arab,²³⁴ al-Makmun dekat pula dengan Mu'tazilah, bahkan Mu'tazilah dijadikan mazhab negara secara resmi. Sedangkan Imam Syafii cenderung menjauhkan diri dari orang-orang Mu'tazilah. Ketika al-makmun meminta Imam Syafii untuk menjadi hakim besar di Baghdad, Imam Syafii menolaknya. Ia keluar dari Baghdad kemudian berangkat menuju ke Mesir.²³⁵

²³²Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi'i*, h.51

²³³Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi'i*, h.51

²³⁴Haroen Nasution, *Filsafat dan Mistisme* (Jakarta: UI Press, 1973), h.11-12

²³⁵ash-Shiddiqi, *Pokok-pokok Pegangan Imam-imam Madzhab*, h.238

Al-Nahrawi masih melihat suatu kemungkinan alasan lain. Mengingat kecintaan dan kehausan Imam Syafii terhadap ilmu, boleh jadi alasan utama kepergiannya itu adalah keinginan untuk menambah ilmu atau mengembangkan mazhabnya ke negeri lain. Selain itu, mungkin pula Imam Syafii telah lama berkeinginan untuk pergi ke Mesir dan kesempatan untuk mewujudkan keinginannya tersebut terbuka setelah adanya ajakan dari wali Mesir.²³⁶

Abd al-Halim al-Jundi, menolak anggapan bahwa kepergian Imam Syafii ke Mesir itu terkait dengan alasan politik. Ia mengutip riwayat bahwa atas pertanyaan yang diajukannya, Imam Syafii diberitahu bahwa di Mesir terdapat dua kelompok yang bertentangan, pembela mazhab Hanafi dan pembela mazhab Maliki. ketika itu ia berkata, “Saya berharap akan datang ke Mesir dan membawa sesuatu yang akan membuat mereka tertarik sehingga tidak mempersoalkan kedua mazhab tersebut.”²³⁷

Sebagai seorang ulama besar, Imam Syafii merasa terpanggil untuk mengembangkan ilmu sekaligus untuk mempersatukan Ahl al-Ra’yi dan Ahl al-Hadis dengan memperkenalkan mazhabnya, yang merupakan sintesa dari kedua aliran tersebut. Masa yang dilalui Imam Syafii di Mesir relatif pendek, tetapi sangat berarti dalam pengembangan mazhabnya. Di sana ia senantiasa sibuk dengan kegiatan produktif yang menghasilkan temuan ilmu dan istinbat

²³⁶Nahrawi, *al-Imam al-Syafii fi Mazhabaih: al-Qadim wa al-Jadid*, h.75-77

²³⁷al-Jundi, *al-Imam al-Syafii: Nasir al-Sunnah wa Wadi' al-Usul*, h.195

hukum yang membuat kekuatan hujjah (dalil dan argumen ilmiah) serta keagungan pribadi al-Syafii sebagai seorang imam semakin nyata. Karena berbagai alasan ilmiah, ia menyatakan ruju, meninggalkan beberapa pendapat lama yang telah dikemukakannya di Baghdad dan mengubahnya dengan fatwa yang baru. Pendapat-pendapat baru (qawl jadid) itu dituangkan secara sistematis dalam beberapa buah kitab.²³⁸

Di Mesir inilah teretusnya qawl jadid Imam Syafii, yang didiktekannya kepada murid-muridnya, di antara murid-murid Imam Syafii yang terkenal di Mesir adalah: al-Rabi' al-Muradi, al-Buwaiti dan al-Muzani. Qawl jadid Imam Syafii ini dicetuskannya setelah bertemu dengan para ulama Mesir dan mempelajari fikih dan hadis dari mereka, serta adat istiadat, situasi dan kondisi di Mesir pada waktu itu, sehingga Imam Syafii merubah sebagian hasil ijtihadnya yang telah difatwakan di Irak. Jika kandungan qawl jadid Imam Syafii adalah hasil ijtihadnya setelah ia pindah ke Mesir, maka qawl jadidnya adalah yang ditulis dalam kitab al-Umm.²³⁹

Menurut Mun'im A. Sirry, Imam Syafii tinggal di Irak pada zaman kekuasaan al-Amin. Pada waktu itu, Imam Syafii terlibat perdebatan dengan para ahli fikih rasional Irak. Di tengah perdebatan itulah, ia menulis buku yang berjudul al-Hujjah yang secara komprehensif memuat sikapnya terhadap

²³⁸Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi'i*, h.52

²³⁹Huzaimah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, h.126

berbagai persoalan yang berkembang.²⁴⁰ Qawl jadid adalah, pendapat-pendapat Imam Syafii yang dikemukakan selama ia tinggal di Mesir. Dalam banyak hal, qawl jadid adalah merupakan koreksi terhadap pendapat-pendapatnya yang ia kemukakan sebelumnya.²⁴¹

Menurut Mun'im A. Sirry, para ulama menyimpulkan bahwa, munculnya qawl jadid merupakan dampak dari perkembangan baru yang dialami oleh Imam Syafii; dari penemuan hadis, pandangan, dan kondisi sosial baru yang tidak ia temui selama tinggal di Irak dan Hijaz.²⁴² Atas dasar kesimpulan tersebut, Mun'im A. Sirry menyimpulkan bahwa, qawl jadid merupakan suatu refleksi dari kehidupan sosial yang berbeda.²⁴³ Dengan demikian, pada periode inilah mazhab Syafii mencapai tingkat kesempurnaan sebagai mazhab yang utuh, hidup, dan mempunyai daya gerak menuju pengayaan, yang akan terjadi sesuai dengan tuntutan perkembangan pada periode selanjutnya. Kini mazhabnya telah tegak dengan kokoh, siap dengan rumusan tentang langkah-langkah yang harus ditempuh dalam menjawab tantangan masa sekarang dan masa mendatang. Dengan kaidah-kaidah yang telah ditatanya itu, para sahabat serta pengikutnya kemudian dapat melakukan takhrij, memproyeksikan ajarannya sebagai upaya pengayaan mazhab.²⁴⁴

²⁴⁰Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fikih Islam: Sebuah Pengantar* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995),106

²⁴¹Jaih Mubarok, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, 107

²⁴²Mun'im Sirry, *Sejarah Fikih Islam: Sebuah Pengantar*, 107

²⁴³Jaih Mubarok, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, 107

²⁴⁴Nahrawi, *al-Imam al-Syafii fi Mazhabaih: al-Qadim wa al-Jadid*, 436-437

4. Periode Pengembangan

Periode ini berlangsung sejak wafatnya Imam Syafii sampai dengan pertengahan abad kelima, atau bahkan abad ketujuh menurut pendapat ulama.²⁴⁵ Para murid dan penerus Imam Syafii dari berbagai generasi (*tabaqat*) yang telah mencapai derajat ijihad dalam keilmuannya terus melakukan istimbat hukum untuk masalah-masalah yang timbul pada masa mereka atau yang ditimbulkan sebagai perandaian (*masa'i fardiyyah*). Selain itu, sesuai dengan semangat ijihad yang Imam Syafii wariskan, mereka juga melakukan peninjauan ulang terhadap fatwa-fatwa imamnya. Dalil-dalil yang mendukung setiap fatwanya diperiksa kembali untuk menguji kekuatannya. Dalam kaitannya dengan pernyataan Imam Syafii yang memberikan dua atau lebih fatwa yang berbeda, mereka melakukan tarjih setelah menelusuri dalil masing-masing untuk memperoleh pendapat yang lebih kuat.²⁴⁶

Mereka inilah yang kemudian memainkan peran penting dalam membela, melengkapi, dan menyebarkan mazhab Syafii, sehingga mazhab ini dapat hidup berdampingan atau bersaing dengan mazhab-mazhab lainnya di hampir semua wilayah Islam. Selain ramai dengan kegiatan istimbat, kajian, dan diskusi, para ulama Syafiiyah, pada periode ini juga banyak para ulamanya menghasilkan karya tulis. Hampir setiap ulama terkemuka menuangkan ilmunya dalam berbagai tulisan berupa kitab, risalah, ta'liq, matan, mukhtasar, ataupun syarh, sesuai

²⁴⁵Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi'i*, h.53

²⁴⁶Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi'i*, h.53

dengan metode penulisan yang berkembang pada masanya.²⁴⁷ Dengan demikian, semakin lama semakin kayalah mazhab tersebut dengan kitab-kitab, yang sangat bermanfaat bagi khazanah keilmuan Islam.

B. Ulama Penyebar Fikih Mazhab Syafii

Murid Imam Syafii, mereka inidalah penyebar Mazhab Syafii periode abad ketiga Hijriah. Imam Syafii dalam sejarahnya memiliki murid yang banyak sekali menyebar di seluruh dunia, mulai dari periode awal yaikni pada abad ketiga Hijriah, dan kelak nanti sampai ke Nusantara, hingga sekarang menjadi bertambah besar. Pada periode awal misalnya, di antara mereka adalah murid utama imam Syafi yaitu, al-Imam al-Humaidi (w. 219 H),²⁴⁸ al-Imam al-Buwaiti (w. 231 H),²⁴⁹

²⁴⁷Haroen Nasution, *Pembaruan Hukum Islam: Dalam Mazhab Syafi'i*, h.53

²⁴⁸Nama lengkapnya adalah 'Abdullah bin Zuber bin 'Isa, Abu Bakar Al-Humaidi. Dia adalah juga murid langsung dari Imam Syafii. Dialah yang membawa dan mengembangkan Mazhab Syafii ketika di Makkah, sehingga dia diangkat menjadi Mufti Makkah. Dia merupakan salah satu murid yang langsung belajar kepada imam Syafii. Dia juga yang berperan besar ikut menyebarkan fikihnya imam syafii sehingga menyebar ke berbagai tempat antara lain ke bahagian Timur dari Hijaz, yaitu Iraq, Khurasan, Maawara An-Nahr, Azerbaiyan, Tabristan, juga Sind, Afghanistan, India, Yaman, dan terus ke Hadhramaut, Pakistan, India, dan Indonesia. Selain dari itu ada dua orang murid Imam Syafii yaitu Imam Ahmad bin Hanbal (wafat 241H) yang kemudian ternyata membentuk satu aliran dalam fikih yang bernama Mazhab Hanbali. Yang kedua Syeikh Muhammad bin 'Abdul Hakam, seorang Ulama murid langsung dari Imam Syafii yang ilmunya tidak kalah dari Al-Buwaiti. Dia ini pada akhir umurnya berpindah ke Mazhab Maliki dan wafat dalam tahun 268H. di Mesir. Ulama yang merupakan murid langsung imam Syafii ini dapat disebut sebagai ulam Syafiiyah, yaitu ulama Syafiiyah tingkatan pertama. sedangkan para ulama yang berada ditingkat kedua adalah mereka yang yang wafat pada abad ketiga Hijriah, tetapi tidak belajar kepada Imam Syafii sendiri, melainkan kepada murid-murid Imam Syafii. Para ulama itu anatar lain adalah Ahmad bin Syayyar Al-Marwazi, Imam Abu Ja'far At-Tirmizi, Abu Hatim Ar-Razi, Imam Bukhari, Al-Junaid Baghdad, Ad-Darimi, dan Imam Abu Daud. Sebelas murid-murid langsung dari Imam Syafii adalah Imam Ar-Rabi' bin Sulaiman Al-Muradi, Al-Buwaiti, Al-Muzani, Harmalah At-Tujibi, Az-Za'farani, Al-Karabisi, At-Tujibi, Muhammad bin Syafii, Ishaq bin Rahuyah dan Al-Humaidi Wafat di Makkah pada tahun 219H

al-Imam Ishaq bin Rahuyah (w. 238 H),²⁵⁰ al-Imam Muhammad bin Syafii (w. 240 H),²⁵¹ al-Imam al-Karabisi (w. 245 H),²⁵² al-Imam at-Tujibi (w. 250H),²⁵³ al-Imam al-Muzani (w. 264 H),²⁵⁴ al-Imam

²⁴⁹Nama Lengkapnya adalah Abu Ya'kub bin Yusuf bin Yahya al-Buwaiti, lahir di desa Buwaiti (Mesir) wafat 231 Hijriyah. Dia adalah murid langsung dari Imam Syafii, sederat dengan ar-Rabi'i bin Sulaiman al-Muradi. Terhadap muridnya ini, Imam Syafii berkata: Tidak seorangpun yang lebih berhak atas kedudukanku melebihi dari Yusuf bin Yahya al-Buwaiti. Imam Syafii berwasiat jika dia wafat, maka yang akan menggantikan kedudukannya mengajar adalah al-Imam Buwaiti ini. Dia menggantikan Imam Syafii berpuluh-puluh tahun dan pada akhir umur hidupnya ditangkap kerana persoalan fitnah Qur'an yaitu tentang apakah al-Qur'an itu makhluk atau tidak, yang digerakkan oleh kaum Muktazilah. Akhirnya al-Imam Buwaiti ditangkap oleh Khalifah yang pro terhadap paham Muktazilah, lalu di bawa dengan ikatan rantai ditubuhnya ke Baghdad. Dia wafat dipenjara pada tahun 231 Hijriyah.

²⁵⁰Nama lengkap dia adalah Ishaq bin Ibrahim bin Makhlad bin Ibrahim yang terkenal dengan nama Ibnu Rahuyah. Lahir tahun 166 H. wafat tahun 238H. Dia belajar fiqh kepada Imam Syafii yang terkenal. Bukan saja dalam ilmu fiqh tetapi juga dalam ilmu Hadits. Imam bBukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmizi, Ahmad bin Hanbal, banyak mengambil hadits kepada Ishaq bin Rahuyah ini. Imam Nasa'i mengatakan bahawa Ibnu Rahuyah adalah "Tsiqqah", yaitu "dipercayai".

²⁵¹Muhammad bin Syafii, gelar Abu Utsman Al-Qadi. Dia adalah anak yang tertua dari Imam Syafii. Pada akhir usia dia, menjabat kedudukan Qadi di Jazirah dan wafat di situ tahun 240H.

²⁵²Nama lengkap dia adalah Imam Abu 'Ali, Husein bin 'Ali Al-Karabisi. Dia juga seorang murid langsung dari Imam Syafii sesudah terlebih dahulu menganut ajaran Imam Abu Hanifah (Hanafi) dan kemudian masuk dalam Mazhab Syafii, dia adalah menjadi tiang tengah dalam menegakkan fatwa dan aliran-aliran Imam Syafii.

²⁵³Ahmad bin Yahya bin Wazir bin Sulaiman At-Tujibi. Dia adalah seorang Ulama yang belajar langsung dalam ilmu bfiqh kepada Imam Syafii. Meninggal dan bermaqam di Mesir.

²⁵⁴Pengarang kitab Mukhtashar Muzanni. Nama lengkap Imam Muzanni adalah Abu Ibrahim Ismail Bin Yahya Al-Muzanni. Ia lahir di Mesir pada tahun 175 H, saat awal pemerintahan Abasiah, yang dipimpin oleh Abu Ja'far Harun Al-Rasyid. Ketika itu stabilitas pemerintahan Harun cukup mapan sehingga tradisi keilmuan sangat hidup. Berbagai kelompok kajian keilmuan berkembang sangat bagus, baik kajian keilmuan Islam atau ilmu eksakta. Bahkan ketika itu sudah ada usaha penerjemahan ilmu-ilmu Islam ke dalam bahasa lain. Beberapa ulama besar hidup dalam masa ini seperti Imam Malik yang sudah memiliki kitab kumpulan Hadits yang diberi nama Al-Muwatha'. Demikian pula para imam di bidang nahwu juga hidup pada jaman ini, sehingga Muzanni dengan mudah belajar kepada mereka. Kekhalifahan Harun juga sangat memperhatikan kehidupan para ulama dan cendekiawan, sehingga mereka bisa mengembangkan ilmunya dalam berbagai halaqah ilmu. Di halaqah inilah Muzanni belajar. Ia selalu memanfaatkan kesempatan untuk menghadiri halaqah ilmiah para ulama di kotanya. Karenanya tak salah jika ia

Harmalah at-Tujibi (w. 243 H),²⁵⁵ al-Imam Bukhari (w. 256 H),²⁵⁶ al-
Imam az-Za'farani (w. 260 H),²⁵⁷ al-Imam Muslim (w. 261 H),²⁵⁸ al-

termasuk salah satu pelajar yang dikenal sangat rajin menuntut ilmu. Ibnu Usman Al-Maki menuturkan bahwa tidak ada seorang pelajar yang ia temui bersungguh-sungguh dalam mencari ilmu sebagaimana Al-Muzanni.

²⁵⁵Nama lengkapnya Harmalah bin Yahya Abdullah At-Tujibi, murid Imam Syafii Rahimahullah. Dia adalah ulama besar penegak madzhab Syafii yang menyusun kitab-kitab Imam Syafii. Didalam madzhab Syafii terkenal kitab Harmalah yaitu kitab karangan Imam Syafii rahimahullah yang disusun oleh murid dia yaitu Harmalah bin Yahya. Selain ahli Fiqh Syafiiyah yang terkenal, dia juga ahli Hadits yang menghafal hadits-hadits Nabi. Khabarnya dia telah menghafal 10.000 hadits Nabi. Diantara ahli hadits yang menjadi murid dari Harmalah, diantaranya adalah Imam Muslim, Imam Ibnu Qutaibah, Imam Hasan bin Sofyan dan lain-lain.

²⁵⁶Nama lengkap dia Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin Mughithah bin Bardizbah Al-Jufri Al-Bukhari. Lahir tahun 194 H. di Bukhara Asia Tengah. Sejak kecil dia sudah menghafal Al-Qur'an di luar kepala dan sangat menyukai mencari dan mendengar Hadits-hadits Nabi. Kemudian selama 16 tahun dia menyusun dan mengarang kitab sohihnya yang berjudul kitab "Sohih Al-Bukhari". Dia selalu mengedar ke daerah-daerah dan kota-kota negeri Islam ketika itu. Dia belajar Hadits di negerinya dan kemudian pergi ke Balkha, ke Marwa, ke Nisabur, ke Rai, ke Basrah, ke Kufah, ke Makkah, ke Madinah, ke Mesir, ke Damaskus, ke Asqalan dan lain-lain. Perjalanan dia ini adalah dalam rangka mencari ulama-ulama yang menyimpan hadits dalam dadanya untuk dituliskannya di dalam kitab yang ketika itu sangat kurang sekali. Kitab Sohih Bukhari itu adalah kitab agama Islam yang kedua sesudah Al-Qur'an. Hadits-hadits di dalamnya menjadi sumber hukum yang kuat dalam fiqh (hukum) Islam. Pada mulanya dia sampai menghafal hadits sebanyak 600,000 hadits yang diambilnya dari 1,080 orang guru, tetapi kemudian setelah disaring dan disaringnya lagi, maka yang dituliskannya dalam kitab Sohih Bukhari hanya 7,275 hadits. Kalau disatukan hadits yang berulang-ulang disebutkan dalam kitab itu, jadinya berjumlah 4,000 hadits yang kesemuanya hadits sohih dan diterima oleh seluruh dunia Islam, terkecuali oleh orang yang buta mata hatinya. Di antara guru dia dalam fiqh Syafii adalah Imam Al-Humaidi, sahabat Imam Syafii yang belajar fiqh daripada Imam Syafii ketika berada di Makkah Mukarramah. Juga dia belajar fiqh dan Hadits daripada Za'farani, Abu Thur dan Al-Karabisi, ketiganya adalah murid Imam Syafii. Demikianlah diterangkan oleh Imam Abu 'Asim Al-Abbadi dalam kitab *Tabaqatnya*. Dia tidak banyak membicarakan soal fiqh, tetapi hampir semua pekerjaan dia berkisar kepada hadits-hadits saja yang tidak mengambil hukum dari hadits-hadits itu. Ini suatu bukti bahawa dia bukan Imam Mujtahid, tetapi ahli hadits yang di dalam furu' Syari'at dia menganut Mazhab Syafii. Di dalam kitab *Faidhu Qadir* syarah Jamius Saghir pada juzu' I halaman 24 diterangkan bahawa Imam Bukhari mengambil fiqh daripada Al-Humaidi dan sahabat Imam Syafii yang lain. Imam Bukhari tidak mengambil hadits daripada Imam Syafii kerana dia meninggal dalam usia muda, tetapi Imam Bukhari belajar dan mengambil hadits daripada murid-murid Imam Syafii. Tetapi sesungguhnya begitu, di dalam kitab Sahih Bukhari ada dua kali Imam Syafii disebut, yaitu pada bab Rikaz yang lima dalam kitab Zakat dan pada

Imam Ahmad bin Syayyar al-Marwazi (w. 268 H),²⁵⁹ al-Imam ar-Rabi' ibn Sulaiman al-Muradi (w. 270 H),²⁶⁰ al-Imam Ibnu Majah (w. 275

bab Tafsir 'Araya dalam kitab Buyu'. Lihat Fathul Bari juzu' IV, halaman 106 dan pada juzu' V halaman 295

²⁵⁷Nama lengkap dia adalah al-Imam Hasan bin Muhammad as-Sabah az-Za'farani. Lahir didusun az-Za'farani dan pindah ke kota Baghdad, disana dia belajar kepada al-Imam Syafii Rahimahullah. Al-Imam az-Za'farani adalah murid langsung dari Imam Syafii. Imam Bukhari, seorang ahli hadits yang terkenal banyak mengambil hadits dari al-Imam Za'farani namun dia tidak menjadi mujtahid Fiqh. Dia tetap memegang madzhab Imam Syafii. Dari dia ini mengalir madzhab Imam Syafii kepada Imam Bukhari sehingga dia menganut madzhab imam Syafii dalam syariat dan ibadah.

²⁵⁸Dia adalah Al-Imam Abul Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi an-Naisaburi, yang lebih dikenal dengan Imam Muslim. Dilahirkan pada tahun 204 Hijriah dan meninggal dunia pada sore hari Ahad bulan Rajab tahun 261 Hijriah dan dikuburkan di Naisaburi. Dia juga sudah belajar hadits sejak kecil seperti Imam Bukhari dan pernah mendengar dari guru-guru Al Bukhari dan ulama lain selain mereka. Orang yang menerima Hadits dari dia ini, termasuk tokoh-tokoh ulama pada masanya. Ia juga telah menyusun beberapa karangan yang bermutu dan bermanfaat. Yang paling bermanfaat adalah kitab Shahihnya yang dikenal dengan Shahih Muslim. Kitab ini disusun lebih sistematis dari Shahih Bukhari. Kedua kitab hadits shahih ini; Shahih Bukhari dan Shahih Muslim biasa disebut dengan Ash Shahihain. Kadua tokoh hadits ini biasa disebut Asy Syaikhani atau Asy Syaikhaini, yang berarti dua orang tua yang maksudnya dua tokoh ulama ahli Hadits. Imam Al-Ghazali dalam kitab Ihya Ulumuddin terdapat istilah akhrajahu yang berarti mereka berdua meriwayatkannya. Imam Muslim meninggalkan karya tulis yang tidak sedikit jumlahnya, di antaranya: Al-Jami' ash-Shahih atau lebih dikenal sebagai Sahih Musli, Al-Musnad al-Kabir (kitab yang menerangkan nama-nama para perawi hadits), Kitab al-Asma wal-Kuna, itab al-Ilal, Kitab al-Aqran, Kitab Su' alatihi Ahmad bin Hambal, Kitab al-Intifa' bi Uhubis-Siba', Kitab al-Muhadramin, Kitab Man Laisa Lahu illa Rawin Wahid, Kitab Auladish-Shahabah, Kitab Auhamil-Muhadditsin.

²⁵⁹Nama lengkap dia adalah Ahmad bin Syayyar bin Ayub Abu Hasan Al-Marwazi. Dia adalah murid dari Ishaq bin Rahuyah dan Ulama-ulama Syafii yang lain, ulama-ulama seperti Nasa'i, Ibnu Khuzaimah, Imam Bukhari dan lain-lain, mengambil ilmu kepada dia. Syekh Ahmad bin Syayyar yang membawa dan memajukan Mazhab Syafii ke Marwin, ke Ghazanah di India, ke Afghanistan dan lain-lain. Dia adalah pengarang kitab *Tarikh Marwin*.

²⁶⁰Dia adalah murid langsung dari Imam Syafii Rahimahullah, dibawa dari Baghdad sampai ke Mesir. Lahir tahun 174 Hijriyah dan wafat pada tahun 270 Hijriyah. Dia inilah yang membantu Imam Syafii menulis kitabnya al-Umm dan kitab ushul Fiqh pertama didunia yaitu kitab ar-Risalah al-Jadidah. Berkata Muhammad bin Hamdan, "*saya datang ke kediaman Rabi'I pada suatu hari, dimana didapati didepan rumahnya 700 kendaraan membawa orang yang datang mempelajari kitab Syafii dari dia*". Ini merupakan bukti bahwa al-Imam ar-Rabi'i ibnu Sulaiman al-Muradi adalah seorang yang utama, penyiar dan penyebar madzhab Syafii dalam abad-abad yang pertama. Disebutkan dalam kitab al-Majmu' halaman 70, kalau ada perkataan "*sahabat kitab ar-Rabi'i*" maka maksudnya ar-Rabi'i Sulaiman al-Muradi. Didalam kitab al-Muhzab, tidak ada ar-Rabi'I selain ar-Rabi'I ini,

H),²⁶¹ al-Imam Abu Daud (w. 276 H),²⁶² al-Imam Abu Hatim ar-Razi (w. 277 H),²⁶³ al-Imam ad-Darimi (w. 280 H),²⁶⁴ Imam Abu Ja'far at-Tirmidzi (w. 295 H),²⁶⁵ dan al-Imam Junaid al-Baghdadi (w. 298 H),²⁶⁶

kecuali ar-Rabi'I dalam masalah menyamak kulit yang bukan ar-Rabi'I ini melainkan ar-Rabi'I bin Sulaiman al-Jizi. (Dia juga adalah sahabat Imam Syafii).

²⁶¹Nama dia adalah Abu Abdullah Muhammad bin Yazid bin Abdullah bin Majah Al Quzwaini . Ia dilahirkan pada tahun 207 Hijriah dan meninggal pada hari selasa, delapan hari sebelum berakhirnya bulan Ramadhan tahun 275. Ia menuntut ilmu hadits dari berbagai negara hingga dia mendengar hadits dari madzhab Maliki dan al-Laits. Sebaliknya banyak ulama yang menerima hadits dari dia. Ibnu Majah menyusun kitab Sunan Ibnu Majah dan kitab ini sebelumnya tidak mempunyai tingkatan atau tidak termasuk dalam kelompok kutubus sittah (lihat di bagian hadits) karena dalam kitabnya ini terdapat hadits yang dilaif bahkan hadits munkar. Oleh karena itu para ulama memasukkan kitab Al Muwaththa karya Imam Malik dalam kelompok perawi yang lima (Al Khamsah). Menurut penyusun (Ibnu Hajar) ulama yang pertama kali mengelompokkan atau memasukkan Ibnu Majah kedalam kelompok Al Khamsah itu adalah Abul Fadl bin Thahir dalam kitabnya *al-Athraf*, kemudian Abdul Ghani dalam kitabnya *Asma' al-Rijal*

²⁶²Nama lengkap dia adalah Sulaiman bin Asy'ats bin Ishak As-Sijistani , yang kemudian terkenal dengan Imam Abu Daud saja. Dia berasal dari Sijistan sebuah desa di India, lahir pada tahun 202H. Seorang ulama ilmu hadits yang terkenal, yang kitabnya *Sunan Abu Daud* termasuk kitab hadits yang enam, yaitu Bukhari, Muslim, Abu Daud, Nasa'i, Ibnu Majah dan Tirmizi. Selain dari itu dia adalah ahli fiqh Syafii, yang dipelajarinya dari Ishaq Ibnu Rahuyah dan lain-lain ulama Syafiiyah.

²⁶³Nama lengkap dia adalah Muhammad bin Idris bin Munzir bin Daud bin Mihran. Abu Hatim Ar-Razi, lahir tahun 195H. dia adalah seorang Ulama Syafiiyah yang besar, yang mengatakan bahawa dia telah berjalan kaki mencari hadits pada tingkat pertama sepanjang 1,000 farsakh. Dia berjalan kaki dari Bahrin ke Mesir, ke Ramlah di Palestina, ke Damaskus, ke Intakiah, ke Tarsus, kemudian kembali ke Iraq dalam usia 20 tahun. Di antara guru dia dalam fiqh ialah Yunus bin 'Abdul A'ala, yaitu sahabat-sahabat Imam Syafiiyah

²⁶⁴Nama lengkap dia adalah 'Utsman bin Sa'id bin Khalid bin Sa'id As-Sijistani al-Hafiz Abu Sa'ad Ad-Darimi. Dia seorang ahli hadits yang terkenal dan juga ahli fiqh Syafii. Dia belajar fiqh daripada sahabat-sahabat Imam Syafii yaitu Al-Buwaiti dan juga daripada Ishaq bin Rahuyah. Dia mengarang kitab hadits besar bernama *Musnad Darimi* dan juga mengarang kitab untuk menolak Bisyr Al-Marisi, Imam Mu'tazilah.

²⁶⁵Nama lengkap dia ini adalah Muhammad bin Ahmad bin Nasar, Abu Ja'far At-Tirmizi . Dia adalah seorang Ulama Besar Syafiiyah di Iraq sebelum masanya Ibnu Surej. Dia mengarang sebuah kitab dengan judul *Kitab Ikhtilaf Ahlis Salat* dalam usuluddin.

²⁶⁶Nama lengkap dia, 'Abdul Qasim Junaid bin Muhammad bin Junaid al-Baghdadi. Dia adalah seorang ahli tasawuf besar yang sampai sekarang masyhur namanya dalam dunia Islam. Dia belajar ilmu fiqh daripada Abu Thur Al-Kalibi (murid Imam Syafii) dan dalam usia 20 tahun sudah berfatwa.

Penyebaran fikih Mazhab Syafii terus berlanjut secara terus-menerus. Para muridnya inilah yang kemudian menyiarkan fikih mazhab Syafii dengan lisan dan tulisan. Para ulama yang menyebarkannya, antara lain yaitu ulama yang berada pada abad keempat,²⁶⁷ kelima,²⁶⁸ keenam,²⁶⁹ ketujuh,²⁷⁰ kedelapan,²⁷¹ kesembilan,²⁷² kesepuluh,²⁷³ kesebelas,²⁷⁴ kedua belas,²⁷⁵ ketiga

²⁶⁷al-Imam an-Nasa'i (w. 303 H), al-Imam at-Thabari (w. 305 H), al-Imam Ibnu Surej (w. 306 H), al-Imam 'Abdullah bin Muhammad Ziyad an-Nisaburi (w. 324 H), al-Imam Ibnu Qasi (w. 335 H), al-Imam as-Su'luki (w. 337 H), al-Imam al-Asy'ari (w. 324 H), al-Imam Abu Ishaq al-Marwazi (w.340 H), al-Imam Ibnu Abi Hurairah (w. 345 H), al-Imam al-Mus'udi (w. 346 H), al-Imam Abu Saib al-Marwazi (w. 362 H), al-Imam Abu Hamid al-Marwazi (w. 362 H), al-Imam as-Sijistani (w. 363 H), al-Imam al-Qaffal al-Kabiir (w. 365 H), al-Imam ad-Dariki (w. 375 H), al-Imam Ibnu Abi Hatim (w. 381 H), al-Imam al-Daruquthni (w. 385 H), al-Imam al-Jurjani (w. 393 H)

²⁶⁸al-Imam al-Baqilani (w. 403 H), al-Imam Hakim [Hakim al-Naisaburi] (w. 405 H) al-Imam al-Asfaraini (w. 406 H), al-Imam as-Sinji (w. 406 H), al-Imam Ibnu Mahamili (w. 415 H), al-Imam ats-Tsa'labi (w. 427 H), al-Imam al-Mawardi (w. 450 H), al-Imam al-Baihaqi (w. 458H), al-Imam al-Haramain (w. 460H), al-Imam al-Qusyairi (w. 465H), al-Imam asy-Syirazi (w. 476 H), al-Imam al-'Aziz (w. 494 H), al-Imam at-Thabari (w.495 H)

²⁶⁹al-Imam al-Kayahirasi (w. 504 H), al-Imam al-Ghazali (w. 505 H), al-Imam Abu Bakar asy-Syasyi al-Qaffal (w. 507 H), al-Imam al-Baghawi (w. 510 H), al-Imam Syahrastani (w. 548 H), al-Imam Abul Husain Yahya al-Amrani al-Yamani (w. 558 H), al-Imam Syihabuddin Abu Syuja' (w. 593 H),

²⁷⁰al-Imam 'Izzuddin bin 'Abdissalam (w. 606 H), al-Imam ar-Razi (w.606 H), al-Imam Ibnu Atsir (w. 606 H), al-Imam Ibnu Shalah (w. 643 H), al-Imam ar-Rafi'i (w. 623 H), al-Imam an-Nawawi (w. 676 H)

²⁷¹al-Imam Taqiyuddin Ibnu Daqiqil 'Id (w. 702 H), al-Imam Zamlukani (w. 727 H), al-Imam Taqiyuddin as-Subki (w. 756 H), al-Imam Tajuddin Subki (w. 771 H), al-Imam Ibnu Katsir (w. 774 H), al-Imam Zarkasyi (w. 794 H)

²⁷²al-Imam al-Mahalli (w. 835 H), al-Imam Ibnu Mulaqin (w. 804 H), al-Imam Ibnu Ruslan (w. 844 H), al-Imam Ibnu Hajar al-'Asqalani (w. 852 H), al-Imam al-Husaini al-Hishni (w. 829 H), al-Imam Syamsuddin Muhammad bin Ahmad al-Manhaji al-Qahari (w. 880 H)

²⁷³al-Imam as-Suyuthi (w. 911 H), al-Imam Abdullah bin Abdurramah Bafadlal al-Hadlrami (w. 918 H), al-Imam Qasthalani (w. 923 H), al-Imam Zakaria al-Anshari (w. 926 H), al-Imam al-Imam Ibnu Hajar al-Haitami (w. 974 H), al-Imam Khatib Syarbaini (w. 977 H), al-'Allamah Zainuddin bin Abdul Aziz al-Malibari (w. 987 H), al-Imam Ahmad 'Umairah (w. 957 H)

²⁷⁴al-Imam ar-Ramli (w. 1004 H), al-Imam ar-Raniri (w. 1068 H), al-Imam Ahmad Salamah al-Qalyubi (w. 1069 H), Imam-Imam lainnya pada abad ini sebenarnya banyak

belas,²⁷⁶ keempat belas hijriah,²⁷⁷ dan sampai dengan hingga sekarang terus berlangsung menjadi sangat luas ke seluruh dunia.²⁷⁸

Dari beberapa fase tadi, ada dua fase yang menjadikan pembagian jalur periwayatan madzhab Syafi'i menjadi dua, yaitu fase kedua dan ke tiga. Hal ini terjadi dikarenakan murid-murid imam Syafi'i setelah belajar dari beliau, menyebar luaskan ajarannya di beberapa daerah, dan yang paling menonjol dalam hal pencetakan kader-kader penerus madzhab Syafi'i adalah di Khurasan dan di Irak.

Sebenarnya, kedua jalur periwayatan tadi sama-sama mengikuti dasar-dasar alur pemikiran Syafi'i, hanya saja dalam beberapa hal, misalnya dalam beristimbat, dasar-dasar yang dijadikan dalil dalam

²⁷⁵al-Habib 'Abdullah ibn 'Alwi al-Haddad (w. 1132 H), Syaikh Sayyid Ja'far al-Barzanji (W. 1184 H)

²⁷⁶al-Imam asy-Syarqawi (w. 1227 H), al-Imam al-'Allamah Syaikh Sulaiman al-Jumal (w. 1204 H), al-Imam al-Bujairami al-Mishri (w. 1221 H), Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjari (w. 1227 H), Syaikh asy-Syanwani (w. 1233H), Syaikh Abdus Samad al-Falembani/Palembang, Syaikh Daud 'Abdullah al-Fathani (w. 1265 H), al-Imam Al-Bajuri (w. 1276 H)

²⁷⁷Sayyid Ahmad Zaini Dahlan, Mufti Makkah (w. 1304 H), Syaikh al-Bakri Syatha ad-Dimyathi (w. 1302 H), Syaikh an-Nawawi al-Bantani al-Jawi (W. 1316 H), Syaikh Muhammad Khalil al-Maduri [Bangkalan], Syaikh Wan Ali Kutun (w. 1331 H), Syaikh Utsman Betawi (w. 1333 H), Syaikh Ahmad Khatib (w. 1334 H), Syaikh Utsman Senik (w. 1336 H), al-'Allamah az-Zuhri al-Ghamrawi (w. 1337 H), Syaikh Utsman as-Saraqawi (w. 1339 H), Syaikh Muhammad Sa'ad (w. 1339 H), Syaikh Muhammad Sa'id al-Linggi (w. 1345 H), Syaikh Yusuf Bin Isma'il al-Nabhani (w. 1350 H), Syaikh Muhammad Shaleh al-Minankabawi (w.1351 H), Syaikh Wan Sulaiman (w. 1354 H), Syaikh Hasan Ma'sum (w. 1355 H), Syaikh Abu Bakar Muar (w. 1357 H), Syaikh Abdul Latif at-Tanbi (w. 1358 H), Imam Ya'qub al-Kalantani (w. 1360 H), Syaikh Muhammad Jamil Jaho (w. 1360 H), Syaikh Muhammad Shaleh Kedah, Syaikh Hasyim Asy'ari (w. 1367 H), Syaikh Abdul Mubin al-Jarimi al-Fathani (w. 1367 H), Syaikh Abdul Wahid (w. 1369 H), Syaikh Muhammad Fadlil Banten (w. ? H), Syaikh Mustafa Husein (w. 1370 H), Syaikh Abbas Qadi (w. 1370 H), Syaikh Tahir Jalaluddin al-Azhari (w. 1376 H), Syaikh Tengku Mahmud az-Zuhdi (w. 1376 H), Syaikh Abdullah Fahim (w. ? H), Syaikh Muda Wali (w. 1380 H), Syaikh Abdurrahman al-Kalantani (w. 1391 H), Syaikh Ismail al-Asyi (w. ? H), Syaikh Ihsan Dahlan al-Jampesi', Syaikh Zainal Abidin bin Muhammad al-Fathani (w. ? H)

²⁷⁸Disarikan dari buku Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafii yang dditulis oleh Sirajuddin Abbas, Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi'i, (Jakarta: Bulan-Bintang: 1995)

menentukan sebuah hukum dan dalam pemikiran masalah-masalah fiqh keduanya mempunyai sedikit perbedaan. Dan inilah yang menjadikan jalur periwayatan madzhab Syafi'i ada dua corak, corak Khurasan Dan corak Irak. Untuk mengenal siapa-siapa yang menjadi penopang kedua aliran dalam madzhab Syafi'i, kita akan mengutip perkataan imam Nawawi. Beliau berkata: "Saya mempelajari Fiqh madzhab Syafi'i dari beberapa ulama kenamaan, yaitu: Imam Abu Ibrahim Ishaq bin Ahmad bin Utsman Al Maghriby, kemudian kepada Syaikh Abu Abdirrahman bin Nuh bin Muhammad bin Ibrahim Al Maqdisy, Abu Hafsh Umar bin As'ad bin Abu Thalib Ar Ruba'i, kesemuanya berguru kepada imam Abu Amr Ibnu Shalah dan beliau berguru kepada ayahandanya, dan dari ayahnya itulah dua corak madzhab Syafi'i dipelajarinya.

Adapun untuk jalur periwayatan ulama-ulama Irak, beliau (bapak dari Ibnu Shalah) mempelajarinya dari Ibnu Sa'id Abdullah bin Muhammad bin Hibbatullah bin Ali bin Abu 'Asrun Al Musawy, beliau belajar kepada Abu Ali AL Fariqy, Abu Ali belajar kepada Abu Ishaq Al Syaerazy, Abu Ishaq belajar kepada Qadhy Abu Thayyib Al Thabary (Thahir bin Abdullah), Al Thabary belajar kepada Abu Hasan Al Masarjisy (Muhammad bin Ali bin Sahal bin Muslih), Abu Hasan belajar kepada Abu Ishak Al Marwazy (Ibrahim bin Ahmad), Al Marwazy belajar kepada Ibnu Suraij (Abu Abbas Ahmad bin Umar bin Suraij), beliau belajar kepada Abu Qasim Utsman bin Basyir Al Anmathy, Abu Qasim belajar kepada imam Muzani (Abu Ibrahim Ismail bin Yahya) dan imam Muzani belajar langsung kepada imam Syafi'i.

Imam Syafi'i belajar ilmu Fiqh kepada imam Malik bin Anas, imam Sufyan bin Uyainah dan imam Abu Kholid Muslim Al Zanjy.

Dan dari ketiga ulama inilah mata rantai keilmuan imam Syafi'i sampai kepada Rosululloh SAW. Lebih jelasnya, imam Malik berguru kepada imam Rabi'ah yang mendapatkan pengetahuannya dari sahabat Anas dan imam Nafi', murid dari Ibnu Umar. Imam Sufyan bin Uyainah belajar kepada Amr bin Dinar yang menjadi murid dari Ibnu Umar dan Ibnu Abbas. Sedangkan imam Abu Khalid al-Zanjy belajar kepada Abdul Malik bin Abdul Aziz bin Juraij, beliau belajar kepada 'Atha bin Abi Rabah dari Ibnu Abbas. Ibnu Abbas belajar kepada para sahabat-sahabat besar, yaitu: Umar bin Khatab, Ali bin Abu Thalib, dan Zaid bin Tsabit.

Untuk jalur Khurasan, beliau imam Nawawy mendapatkannya dari ulama-ulama yang telah disebutkan di atas, dari mereka bersambung kepada imam Ibnu Sholah, dari Bapakny, dari Abu Qasim bin Bazary al-Jazary, dari Elkaya al-Harasy (Abu Hasan Ali bin Muhammad bin Ali), dari imam Haramain (Abul Ma'aly Abdul Malik bin Abdullah bin Yusuf al-Juwainy), dari bapakny (Abu Muhammad al-Juwainy), dari imam Qafal (al-Marwazy al-Shaghir), dari Abu Zaid al-Marwazy (Muhammad bin Ahmad bin Abdullah), dari Abu Ishaq al-Marwazy, dari Ibnu Suraij dan seterusnya sampai kepada Rasulullah SAW.

Dari jalur periwayatan tadi, ditemukan dua ulama yang yang mempertemukan kedua arus periwayatan madzhab imam Syafi'i, yaitu imam Abu Ishaq al-Marwazy dan imam Ibnu Shalah, hanya saja imam Marwazy menelorkan murid yang meneruskan kedua aliran tadi sedangkan imam Ibnu Shalah menggabungkan keduanya hingga tidak ada lagi corak Khurasan dan corak Irak. Yang ada hanya madzhab Syafi'i tanpa embel-embel Khurasan Atau Irak.

Dari perkembangan mazhab Syafii yang sangat cepat itu perkembangan menyebar ke seluruh dunia Islam, maka terdapat ulama yang berperan besar dan konsisten melakukan pengajaran terhadap karya-karya Imam Syafii. Ulama yang lahir dari model pemikiran Imam Syafii ini antara lain sebagai berikut:

1. Thabaqat ulama Khurasan

Khurasan adalah satu daerah di tanah Persia, lebih tepatnya sebelah tenggara kota Teheran, ibu kota Iran. Khurasan zaman dahulu dibagi menjadi 4 kota, yaitu: Naisabur, Harah, Balkh, dan Marwa. Dari keempat kota tadi yang terbesar adalah Marwa, makanya kadang kala ulama yang berasal dari daerah Khurasan di nisbatkan kepada kota Marwa menjadi al-Murawazah (Ulama-ulama yang berasal dari daerah Marwa). Marwa sendiri di bagi menjadi dua, ada Marwa Syahijan ada Marwa Roudz. Ketika laadz Marwa disebutkan tanpa ada qoyidnya, maka yang dimaksud adalah Marwa Syahijan, dan orang-orangnya memakai gelar al-Marwazy di belakangnya. Sedangkan untuk Marwa Roudz harus disebutkan secara keseluruhan, dan orang-orangnya biasanya menyanggah gelar al-Marwaradzy yang disingkat menjadi al-Marwadzy.

Ulama-ulama Syafi'iyah generasi pertama yang berada di daerah Khurasan adalah murid-murid langsung dari imam Syafi'i, diantaranya adalah Ishaq bin Rahuyah al-Handzaly, Hamid bin Yahya bin Hani' al-Balkhy, dia belajar kepada Imam Syafi'i dan imam Sufyan bin Uyainah wafat tahun 202 H, Abu Sa'id al-Isfahany (al-Hasan bin Muhammad bin Yazid), dia adalah orang pertama yang membawa ajaran imam Syafi'i ke Isfahan dan yang terahir

adalah Abu Hasan An Naisabury (Ali bin Salamah bin Syaqiq) W. Tahun 252 H.

Generasi kedua adalah para murid dari ulama generasi pertama, yang paling menonjol dari generasi ini adalah Abu Bakar bin Ishaq bin Khuzaimah, dan Abu Abdillah Muhammad bin Nashr al-Marwazy, beliau lahir di Baghdad pada tahun 202 H, menghabiskan masa kecilnya di Naisabur, kemudian belajar di Mesir kepada murid-murid Imam Syafi'i dan menghabiskan masa tuanya di Samarkand sampai wafat pada tahun 294 H. kemudian Abu Muhammad al-Marwazy ('Abdan bin Muhammad bin Isa) dia adalah murid dari imam Muzani. Selanjutnya adalah Abu Ashim Fudhail bin Muhamad al-Fudhaily, seorang pakar fikih di daerah Harah sekaligus menjadi mufti di sana. Dan untuk seterusnya adalah Abu Hasan as-Shabuny, Abu Sa'id ad-Darimy, Abu Umar al-Khafaf (Penguasa Naisabur), dan terakhir adalah Abu Abdillah Muhammad bin Ibrahim al-Ubady al-Busyiny.

Generasi ketiga di komandani oleh Abu Ali al-Tsaqafy, Abu Bakar Ahmad bin Ishaq bin Ayyub al-Shubaghy, Abu Bakar al-Mahmudy al-Marwazy dan Abu fadl Ya'kub bin Ishaq bin Mahmud Al Harawy.

Generasi keempat dipimpin oleh Abu Ishaq al-Marwazy, murid dari Ibnu Suraij, dan telah disinggung sebelumnya bahwa dialah orang yang mempertemukan dua arus interpretasi madzhab Syafi'i. berdiri dibelakangnya Abu Walid Hassan bin Muhamad al-Qurasyi an-Naisabury, Abu Hasana an-Nasawy, Abu Bakar al-Baihaqy, dan Abu Mansur Abdullah bin Mahran. Ulama-ulama yang menempati generasi kelima terbilang sedikit, diantaranya adalah Abu

Zaid al-Marwazy, Abu Sahal as-Sha'luky, Abu Abbas al-Harowi dan Abu Hafsh al-Harawy. Ulama-ulama yang menempati generasi ke enam adalah: Abu Bakar al-Qafal al-arwazy, Abu Thayib as-Sha'luky, Abu Ya'kub al-Abyurdy dan Abu Ishaq al-Isfirayiny. Generasi ke tujuh adalah: Qadhy Husain, Abu Ali as-Sinjay dan Abu bakar as-Shaidalany. Generasi ke delapan dari ulama Khurasan di wakili oleh Imam Haramayn, seorang ulama besar pengarang kitab *Nihayatul Mathlab Fi Diroyatil Madzhab*, kitab inilah yang dikemudian hari menjadi sumber awal dari silsilah kitab-kitab ulama Syafi'iyah. Dan terakhir adalah generasi ke Sembilan, karena setelah generasi ini kedua jalur melebur menjad satu dengan prakarsa Imam Ibnu Shalah. Termasuk dalam ulama generasi ke Sembilan ini adalah al-Kaya al Harasy, Abu Sa'ad al-Mutawally, al-Baghawy, al-Ruyany, dan al-Ghazaly.

2. Kitab-kitab karya ulama Khurasan

Kitab utama ulama Syafi'iyah yang terkenal dengan aliran Khurasan adalah kitab-kitab buah karya Ali As Sinjay yang menjabarkan pendapat-pendapat imam Muzani, yang dinamakan dengan al-Madzhab al-Kabir oleh imam Haramayn, kemudian di belakangnya yaitu Syarh Talkhish karya Ibnu Qash, dan Syarh Furu' karya Ibnu Haddad yang banyak di jabarkan (Syarah) oleh ulama-ulama generasi sesudahnya.

Selain dari tiga kitab yang sudah disebutkan tadi ada beberapa kitab yang lain diantaranya adalah: kitab komentar karya Qadhi Husein, kitab Silsilah, dan *al-Jam'u wal Farqu* karya Imam Juwainy, an-Nihayah karya Imam Haramayn, al-Tahtdzib karya al-

Baghawy, al-Ibanah dan al-Umdah karya al-Faurony, Titimmatul Ibanah karya al-Mutawally, al-Basith, al-Wasith, al-Wajiz dan al-Khulashah karya al-Ghazaly, Syarh al-Wasith karya Ibnu Rif'ah, Isykalatul Wasith wal Wajiz karya al-'Ujaily, Hasyiyah Wasith karya Ibnu Sukary, Isykalatul Wasith karya Ibnu Shalah, Syarh Kabir, Syarah Shaghir dan at-Tahtdzib karya al-Rafi'i, al-Raudhah karya al-Nawawy, Mukhtasarul Mukhtashar karya Imam Juwainy, al-Mu'tabar, al-Muharrar, al-Minhaj, dan Tadzkiratul 'Alim karya Abu Ali bin Suraij dan al-Lubab karya al-Syisyi.

3. Thabaqat ulama Irak²⁷⁹

Generasi pertama aliran Irak adalah murid-murid dari Imam Syafi'i yang mengembangkan madzhab Syafi'i di Irak, mereka adalah Abu Tsaur Ibrahim bin Khalid al-Kalaby al-Baghdady, imam Ibnu Hambal, Abu Ja'far al-Khalal Ahmad bin Khalid al-Baghdady, Abu Ja'far al-Nahasyi, Abu Abdillah as-Shairafy, Abu Abdirrahman Ahmad bin Yahya bin Abdul Aziz al-Baghdady, al-Harits bin Suraij, al-Hasan bin Abdul Aziz al-Mashry dan terahir al-Karabisi al-Husein bin Ali al-Baghdady. Ulama generasi ke dua di antaranya adalah Abu Qosima al-Anmathy, Abu Bakar al-Naisabury, Abu Ja'far Muhammad bin Ahmadbin Nasr at-Tirmidzy, Qadhi Abu Ubaid Ali bin Husein bin Harbaweh al-Baghdady, abu Ishaq al-Harby dan Abu Hasan al-Mundziriy. Generasi ketiga diwakili oleh

²⁷⁹Tentang Thabaqat ini dapat dilihat dalam beberapa sumber anatar lain Informasi lain tentang ulama-ulama Syafi'iyah bisa dibaca dalam kitab-kitab seperti Thabaqat al-Fuqahaa' asy-Syafi'iyah karya al-Imam al-Hafidz Ibnu Katsir asy-Syafi'i, Thabaqat al-Syafi'iyah al-Kubraa karya al-Imam Tajuddin as-Subki, Thabaqat al-Syafi'iyah karya Ibnu Qadli Syuhbah, Thabaqat al-Syafi'iyah karya Jamaluddin Abdur Rahim bin al-Hasan al-Asnawi

imam Ibnu Suraij, nama lengkapnya adalah Abu Abas Ahmad bin Umar bin Suraij, seorang Qadhi kota Baghdad dan guru sebagian besar dari ulama-ulama Syafi'iyah setelahnya. Dalam generasi ini juga tercatat nama Abu Said al-Istakhry, Abu Ali bin Khairan, dan Abu hafsh yang terkenal dengan sebutan Ibnu Wakil. Generasi ke empat di pimpin oleh Abu Ishaq al-Marwazy, di belakangnya ada imam Abu Ali bin Abu Huraiarah, Abu Thayib Muhammad bin Fadhal bin Maslamah al-Baghdady, Abu Bakar as-Shairafy, Abu Abbas bin al-Qadhi, Abu Ja'far al-Istirabadzy, Abu Bakar Ahmad bin Husein bin Sahal al-Farisi dan terahir adalah Abu Husein Ahmad bin Muhammad bin Ahmad al-Qathan. Dalam generasi ke lima hanya tercatat tiga ulama besar, yaitu: imam ad-Dariky, Abu Ali at-Thabary dan Abu Hasan bin Marzaban. Untuk generasi ke enam juga di wakili oleh tiga ulama besar, yaitu: Abu Hamid al-Isfiroyini (Ahmad bin Muhammad bin Ahmad al-Baghdady, w. 406 H.), Abu Hasan al-Masarjisi dan Abu Fadhal al-Nasawy. Ulama generasi ke tujuh di komandani oleh Abu Hasan al-Mawardy (muallif kitab al-Hawy), Qadhi Abu Thayib, Salim bin Ayyub ar-Razy, Abu Hasan al-Mahamily, imam Syasyi, al-Bandanijy dan Qadhi Abu Sa'id. Dan ulama generasi terahir di tempati oleh Qodhi abu Saib, Abu Hasan al-Mahamily al-Kabir, Abu Sahal Ahmad bin Ziyad, Faqih al-Baghdady, Abu Bakar Muhammad bin Umar az-Zabady al-Baghdady, Abu Muhammad al-Jurjany dan Abu Thayib as-Shaid.

4. Kitab-kitab hasil karya ulama Syafi'iyah aliran Irak

Ulama-ulama penyokong madzhab Syafi'i yang membekingi aliran Irak termasuk ulama yang produktif. Hal ini tergambar jelas

dari setiap tingkatan generasi yang menelorkan berpuluh-puluh kitab. Dan dari satu kitab tersebut ada berpuluh-puluh jilid, semisal kitab yang membahas tentang komentar Syaikh Abu Hamid yang mencapai 50 jilid. Dari kitab-kitab tadi, kitab yang menjadi rujukan utama adalah kitab komentar Syaikh Abu Hamid al-Isfirayiny. Sedangkan kitab-kitab yang lain menempati posisi di belakangnya, seperti kitab al-Dzahirah buah karya al-Bandanijy, al-Dariq karangan syeikh Abu Hamid, al-Majmu', al-Ausath, al-Muqni', al-Lubab, at-Tajrid karya al-Muhamily, kitab komentar (ta'liq) karya Thayib at-Thabary, al-Hawy, dan al-Iqna' karya al-Mawardy, al-Lathif karya Abu Husain bin Khairan, at-Taqrrib, al-Mujarrad dan al-Kifayah karya Sulaim, al-Kifayah karya al-Abdary, al-Tahtzib, al-Kafi dan Syarah al-Isyarah karya Nasr al-Maqdisy, al-Kifayah karya al-Muhajiry, at-Talqin karya Ibnu Suraqah, Tadznibil Aqsam karya al-Mar'asyi, al-Kafi karya al-Zabidy, dan masih banyak lagi kitab-kitab lain yang tidak mungkin disebutkan satu persatu dalam tulisan ini.

Setelah mengetahui di antara pengikut madzhab Syafi'i aliran Irak dan Khurasan, mungkin akan timbul pertanyaan: siapakah di antara keduanya yang paling unggul? Untuk menjawab pertanyaan tadi memang agak sulit, karena pada masing-masing sekte punya kelebihan dan kekurangan. Walhasil, tidak ada yang lebih unggul dalam segala aspek, untuk aspek penukilan nash-nash imam Syafi'i, kaidah-kaidah madzhabnya dan berbagai macam pendapat para ulama-ulama syafi'iyah generasi awal, sekte Irak di bilang unggul. Sedangkan sekte Khurasan lebih unggul dalam hal-hal yang berkaitan dengan pembahasan hukum dan kelengkapannya.

5. Ulama-ulama Penyebar Mazhab Syafi'i

Ulama yang menjadi pengikut Mazhab Syafii terus menjamur menyebar hampir terjadi di setiap tempat dan terus mengembangkan ajaran Imam Syafii. Melalui peran para ulama inilah yang menyebabkan ajaran fikih mazhab Syafii menjadi digemari oleh banyak orang. Di antara sebanya adalah model pemikirannya yang mudah untuk dipahami dengan tingkat kehati-hatian yang cukup tinggi. Berikut ini adalah para ulama yang sangat berperan dalam memberikan perhatian yang sangat tinggi terhadap fikih mazhab Syafii, yaitu:

Abu Umayyah al-Thursusi: Muhammad bin Ibrahim, w. 273 H., Abu Ishaq, ketika tidak ada qayidnya, maka yang dimaksud adalah al-Marwazy.

Abu Ishaq al-Isfirayini: Ibrahim bin Muhammad bin Ibrahim bin Mahran, w. 418 H. Abu Ishaq al-Syaerazy: Ibrahim bin Ali bin Yusuf bin Abdullah al-Syaerazy, w. 472H. Abu Ishaq al-Marwazy: Ibrahim bin Ahmad al-Marwazy, padanya bertemu dua sekte dalam madzhab Syafi'i, w. 340 H. Abu Hasan al-Mawardy: Ali bin Muhammad bin Habib, muallif kitab Hawy, w.450H. Abu Hasan Al Masarjisi: Muhammad bin Ali bin Sahal bin Muflih, w. 384 H. Abu Husain bin Qathan: Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Qathn al-Baghdady, w. 359 H., Abu Rabi' al-Ilaqy: Thahir bin Muhammad bin Abdillah, w. 465 H., Abu Thayib as-Sha'luky: Sahal bin Muhammad bin Sulaiman al-Ajaly, w. 387 H., Abu Thayib al-Thabary: Qadhi Thahir bin Abdullah bin Thahir, w. 450 H., Abu Abbas bin Suraij: Ahmad bin Umar bin Suraij al-Baghdady, w. 306

H., Abu Abbas bin Qash: Ahmad bin Abi Ahmad al-Qash al-Thabary, w. 335 H., Abu Qasim ad-Dariky: Abdul Aziz bin Abdullah, w. 375 H., Abu Walid al-Naisabury: Hassan bin Muhammad bin Ahmad bin Harun, w. 349H., Abu Bakar al-Ismaily: Ahmad bin Ibrahim bin Ismail al-Jurjany, w. 371 H., Abu Bakar as-Shabughy: Ahmad bin Ishaq, w.342 H., Abu Bakar al-Shairafy: Muhammad bin Abdillah, w. 330 H., Abu Bakar al-Naisabury: Abdullah bin Muhammad bin Ziyad, w. 324 H., Abu Bakar bin Haddad: Muhammad bin Ahmad A Qadhy al-Mashry, w. 345 H., Abu Bakar bin Mundzir: Muhannad bin Ibrahim bin Mundzir, w. 309 H., Abu Bakar bin Lal: Ahmad bin Ali bin Ahmad, w. 378 H., Abu Tsaur: Ibrahim bin Khalid al-Kalaby, w. 240 H., Abu Hamid al-Isfrayini: Ahmad bn Muhammad bin Ahmad, w. 406 H., Abu Hamid al-Marwaradzy: Ahmad bin Bisyr bin Amir al-Qadhi, w. 362 H., Abu Zaid al-Marwazy: Muhammad bin Ahmad bin Abdullah, w. 371 H., Abu Sa'ad al-Mutawally: Abdurrahman bin Ma'mun, w. 478 H., Abu Sa'id al-Ishtakhry: Al Hasan bin Ahmad bin Yazid bin Isa, w. 328 H., Abu Sahal al-Sha'luky: Muhammad bin Sulaiman bin Muhammad al-Ajaly, w. 369H., Abu Thahir al-Zabady: Muhammad bin Muhammad bin Mahmisy bin Ali. w.400 H., Abu Abdillah al-Zubairy: Zubair bin Ahmad bin Sulaiman, w. sebelum 320 H., Abu Ali Atsaqafy: Muhammad bin Abdul Wahab An Naisabury, w. 328 H. Abu Ali As Sinjy: Husain bin Syu'aib, Abu Ali al-Thabary: Hasan bin Qosum, w. 350 H. Abu Ali bin Abu Hurairah: Qadhi Hasan bin Husain al-Baghdady, w. 345 H., al-Abyurdy: Abu Mansur Ali Bin Husain, w. 487 H., al-Adzra'i: Syihabudin Ahmad bin Abdullah al-Adzra'I, w. 708 H., al-Anmathy: Utsman bin Sa'id bin

Basyar, w. 288 H., Al Audani: Abu Bakar Muhammad bin Abdullah, w. 385 H., al-Isnawy: Jamaludin Abdurrahim bin Hasan, w. 772 H. Imam Haramain: Dhiyauddin Abu Ma'aly Abdul Malik bin Syaikh Abu Muhammad al-Juweny, w. 478 H., Ibnu Abi 'Ishrun: Abu Sa'ad Abdullah bin Muhammad bin Hibatullah al-Maushuly, w. 585 H., Ibnu Abu Hurairah: al-Qadhi Hasan bin Husain al-Baghdady, w. 345 H., Ibnu Rif'ah: Abu Yahya Najmudin Ahmad bin Muhammad bin Ali al-Anshory, w. 735 H., Ibnu Subky: Jamaludin, Tajudin, Bahaudin., Ibnu Shabbagh: Abu Nashar Abdu Sayid bin Muhammad bin Abdul Wahid, w. 477H, Ibnu Sholah: Taqiyudin Abu Amr Utsman bin Abdurrahman al-Kurdy, w. 643 H., Ibnu Mundzir: Muhamad bin Ibrahim bin Mundzir, w. 309 H., Ibnu Binti Syafi'i: Ahmad bin Muhammad bin Abdullah Al Mathlaby as-Syafi'I. Ibnu Burhan: Abul Fath Ahmad bin Ali bin Burhan, w. 518 H., Ibnu Huzaimah: Muhammad bin Ishaq, w. 311 H., Ibnu Khoiron: Ali bin Husain bin Sholih bin Khairan al-Baghdady, w. 310 H., Ibnu Suraij: Abu Abbas bin Suraij, Ibnu Kaji: Qadhi Yusuf bin Ahmad ad-Dainury, w. 405 H., Ibnu Marziban: Abu Hasan Ali bin Ahmad al-Baghdady, w. 366 H., al-Istirabadzy: Ahmad bin Muhammad Abu Ja'far al-Baghawy: Muhyi Sunnah Husain bin Mas'ud, w. 510 H., al-Bandanijy: Qadhi Abu Ali Hasan bin Abdullah, w. 425 H., Bahaudin bin Subky: Abu Hamid Ahmad bin Ali, w. 773 H., al-Busyinjy: Abu Abdilah Muhammad bin Ibrahim al-Busyinjy, w. 290 H. dan Abu Sa'id Ismail bin Abu Qasim Abdul Wahid bin Ismail, w. 530 H., Al Buwaithy: Abu Ya'kub Yusuf bin Yahya al-Qurasyi, w. 231 H., al-Baihaqy: Abu Bakar Ahmad bin Husain, w. 458 H., Tajudin Ibnu Subky: Syaikul Islam Abdul Wahab bin Ali, w. 771 H.,

al-Jurjany: Abu Ahmad Muhammad bin Ahmad, w. 373 H. Abu Abas al-Jurjany Ahmad bin Muhammad al-Qadhy, w. 482 H., Jamludin Ibnu Subky: Husain bin Ali, w. 755 H., al-Juwainy: Abu Muhammad Abdullah bin Yusuf, w. 438 H., al-Halimy: Abu Abdillah Hasan bin Husain, w. 406 H., al-Humaidy: Abdullah bin Zubair, w. 219 H., al-Hudhary: Muhammad bin Ahmad al-Marwazy al-Khatib al-Baghdady: Abu Bakar Ahmad bin Khatib al-Baghdady, w. 463 H., al-Darimy: Abu Farah Muhammad bin Abdul Wahid al-Baghdady, w. 449 H., al-Rozy: Fahrudin Umar bin Husain, 606 H., ar-Rafi'i: Abu Qasim Abdul Karim bin Muhammad bin Abdul Karim al-Qazwiny, w. 623 H., al-Rabi' al-Jizy: al-Rabi' bin Sulaiman al-Murady, w. 256 H. ar-Rabi' al-Murady: ar-Rabi' bin Sulaiman al-Murady, w. 270 H. al-Ruyani: Abdul Wahid bin Ismail Abu Mahasin Fakhru'l Isla ar-Ruyani, w. 502 H. dan keponakannya Abu Makarim ar-Ruyani Abdullah bin Ali, serta sepupunya yaitu Qadhi Syuraih bin Abdul Karim al-Ruyani, w. 505 H., al-Zarkasyi: Badrudin Muhammad bin Bahadir, w. 794 H., al-Za'farany: Abu Ali Hasan bin Muhammad bin Shabah, w. 260 H., al-Subky: Syaikhul Islam Taqiyudin Ali bin Abdul Kafi, w. 756 H. serta anak-anaknya yaitu, Jamaludin al-Subky, Tajudin al-Subky, dan Bahaudin al-Subky., al-Sirjisi: Abu Hasan Muhammad bin Ali, w. 374 H., Salim al-Rozy: Salim bin Ayyub Abu Fatah ar-Razy, w. 547 H., al-Sam'ani: Abu Mudzafar Mansur bin Muhammad al-Tamimy, w. 489 H., al-Syasyi: Fahrul Islam Muhammad bin Ahmad bin Husain al-Syasyi, w. 507 H., Syarafudin Ibnul Muqri: Ismail bin Abu Bakar al-Muqry, w. 837 H., Syaikh Abu Hamid: Ahmad bin Muhammad bin Ahmad, Abu Hamid al-Isfirayini, w. 406 H., al-Shaidalany: Abu

Bakr Muhammad bin Dawud al-Marwazy, w. 427 H., al-Ubady: Abu Ashim Nuhammad bin Ahmad bin Muhammad al-Harawy, w. 458 H. dan anaknya Abu Hasan al-Ubady Ahmad bin Abu ‘Ashim, w. 495 H., ‘Izzudin bin Abdul Aziz bin Abdussalam ad-Dimasyqy al-Sulamy, w. 660 H., al-Ghazaly: Muhammad bin Muhammad, w. 505 H., al-Fariqy: Abu Ali Hasan bin Ibrahim al-Fariqy, w. 528 H., al-Farany: Abdurrahman bin Muhammad bin Ahmad, w. 461 H., al-Qhadhy, jikalau di katakana oleh generasi akhir dari sekte Khurasan, mak yang dimaksud adalah Qadhi Husain. Apabila di katakan oleh generasi pertengan dalam sekte Irak maka yang dimaksud adalah Qadhi Abu Hamid al-Marwa Radzy. Dan apabila ditembungkan dalam kitab ushul maksudnya adalah Qadhi Abu Bakar al-Baqillany. Dan Qadhi al-Jubbai bila yang mengucapkan orang mu’tazilah., Qadhi Abu Hamid: Ahmad bin Bisyr bin Amir al-Marwaradzy, w. 362 H., Qadhi Husain: Husain bin Muhammad Abu Ali al-Marwazy, w. 462 H., Qadhi al-Majaly: Bahaudin Abu Ali al-Majally bin Naja Al Makhzumy al-Asyuthy al-Mashry, w. 549 H., al-Qafal al-Syasyi, al-Qafal al-Kabir: Abu Bakar Muhammad bin Ali bin Ismail, w. 336 H., al-Qafal al-Marwazy, al-Qafal al-Shaghir: Abdullah bin Ahmad al-Qafal al-Marwazy, w. 417 H., al-Karabisi: Husain bin Ali bin Yazid, w. 248 H., al-Karkhy: Abu Qasim Mansur bin Amr, w. 447 H., al-Kaya al-Harasy: Abu Hasan Imadudin Ali bin Muhammad at-Thabary, w. 504 H., al-Masarjisy: Abu Hasan Muhammad bin Ali bin Sahal. al-Mahamily: Abu Hasan Ahmad bin Muhammad bin Ahmad, w. 415 H., al-Mahmudy: Abu Bakar Muhammad bin Mahmud al-Marwazy., al-Marwazy: Nuhammad bin Nashar, w. 294 H., al-Muzany: Abu Ibrahim Ismail bin Yahya, w. 264 H., al-

Mas'udy: Muhammad bin Abdul malik bin Mas'ud, w. 420 H.,
Nashar al-Maqdisy: Abu Fath Nashar bin Ibrahim al-Maqdisy, w.
490 H., al-Nawawy: Yahya bin Syaraf Abu Zakariya al-Nawawy, w.
676 H. al-Harawy: Qadhi Abu Sa'ad Muhammad bin Ahmad bin
Abu Yusuf, w. 488 H. Waliyudin al-Iraqy: Ahmad bin Abdurrahim,
anak dari al-Iraqy, W. 826 H.

BAB IV
PERSEBARAN FIKIH MAZHAB SYAFII
DI KESULTANAN PALEMBANG DARUSSALAM

Diaspora fikih mazhab Syafii di Kesultanan Palembang dalam perjalanan sejarahnya dapat dilihat dari peran istana dalam memberikan peluang dan keleluasaan kepada pada ulama untuk menyebarkan mazhab Syafii. Otoritas tunggal sultan yang sangat kuat itu dipastikan sangat berpengaruh dalam praktik penyebarannya. Misalnya dalam bidang agama, maka mazhab sultan adalah mazhab rakyatnya. Begitu pentingnya mazhab ini oleh sultan, maka mazhab yang dipilih menjadi legitimasi sultan dalam menjalankan aktivitasnya sehari-hari, dan nanti dapat dijadikan legitimasi kepada semua bidang seperti politik, ekonomi, sosial, kemasyarakatan, pemerintahan, dan keamanan. Ketika terjadi masalah-masalah dalam bidang-bidang itu, maka sudah ada pedoman yang dapat digunakan dalam usaha menyelesaikan masalah itu.

Ulama, pada masa kesultanan Palembang merupakan unsur yang sangat penting dalam menjaga stabilitas dan keberlangsungan kesultanan. Apresiasi pihak kesultanan pada para ulama sudah dibuktikan dengan menjadikan mereka duduk sebagai penasehat dan pejabat penting, dan merupakan bagian dari Mancanegara Lima, dengan nama jabatannya adalah Nata Agama. Melalui institusi inilah kemudian fikih mazhab Syafii itu dengan cepat dapat tersebar sampai ke daerah pedalaman. Selain itu, terdapat banyak ulama Palembang dan daerah sekitarnya yang sangat berperan, mereka ini sangat konsisten mengajarkan dan menyebarkan fikih

mazhab Syafii, juga ulama yang menempuh pendidikan di luar Palembang seperti mereka yang menjadi pelajar dan guru di Haramayn dan Timur Tengah lainnya.

A. Masuk dan Berkembangnya Fikih Mazhab Syafii di Kesultanan Palembang

Masuk dan berkembangnya fikih mazhab Syafii berbarangan dengan masuknya Islam ke Palembang, karena Islam yang masuk ke Palembang adalah Islam yang bermazhab Syafii, baik itu dalam bentuk akidah, fikih, maupun tasawuf. Terdapat banyak bukti yang dapat disampaikan bahwa corak Islam yang masuk dan berkembang di Palembang adalah Islam yang bermazhab Syafii. Terutama pada masa perkembangan yaitu masa Kesultanan Palembang Darussalam bahwa corak keberislaman masyarakat Kesultanan Palembang adalah pengamalan Islam Ahlussunnah Waljamaah, fikihnya berhaluan mazhab Syafii, dalam bidang akidah menganut Asy'ariyah dan Maturidiyah, tasawuf mengikuti Imam Ghazali.

Terdapat banyak studi yang telah dilakukan oleh para sejarawan dan peneliti perkembangan Islam di Palembang, antara lain studi yang dilakukan oleh Uka Candra Sasmita dan Hasan Mu'arif Ambary.²⁸⁰ Penelitian mereka menemukan bahwa yang menyebabkan masyarakat Palembang menganut mazhab Syafii bahwa dalam catatan sejarahnya, Palembang sebagai daerah yang memiliki letak geografis yang paling strategis. Palembang sudah sejak dahulu menjadi tempat persinggahan para pedagang yang berlayar di Selat Malaka, baik yang akan pergi ke negeri Cina dan daerah Asia Timur lainnya maupun yang akan melewati jalur barat

²⁸⁰Uka Candrasasmita dan Hasan Mu'arif Ambary, "Sejarah Masuknya Islam Ke Sumatera Selatan", dalam KHO Gadjahnata dan Sri Edi Swasono, *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 19–20.

ke India dan negeri Arab serta terus ke Eropa. Selain para pedagang, para peziarahpun banyak yang menggunakan jalur ini. Menurut sebuah catatan sejarah Cina yang ditulis oleh It'sing, ketika ia berlayar ke Negri India dan akan kembali ke negeri Cina sempat tertahan dalam waktu yang cukup lama dan mengharuskannya tinggal di Palembang. Di tempat ini dia membuat catatan tentang kota dan penduduknya. Selain itu, Sayyid Naqib al-Attas mengemukakan pendapatnya tentang peran penting Palembang bahwa terdapat dua tempat yang sangat strategis yang terletak di tepi Selat Malaka pada permulaan abad ke-7 H yang menjadi tempat singgah para musafir yang beragama Islam dan diterima dengan baik oleh penguasa setempat yang belum beragama Islam ialah Palembang dan Kedah. Dengan demikian, jika mengikuti pendapat tadi maka pada permulaan hijriah atau abad ke-7 M di Palembang sudah ada masyarakat Islam yang oleh penguasa setempat (raja Sriwijaya) telah diterima dengan baik dan dapat menjalankan ibadah menurut agama Islam.

Sejak berdirinya kerajaan bercorak Islam mazhab Syafii di Palembang. Baru mulai berkembang beberapa abad kemudian yakni sekitar akhir abad ke-15 M. Namun demikian, Palembang dengan kerajaan yang masih beragama Hindu pada awal abad ke-16 M telah terdapat keluarga raja Palembang yang beragama Islam. Berita dari sumber babad memberikan keterangan yang cukup terperinci tentang peranan kerajaan Palembang yang membina dua tokoh ialah Raden Fatah dan Raden Husen (Adipati Terung). Sumber babad yang menyebutkan tentang peranan Raden Fatah sebagai raja Islam yang pertama di Jawa dan pendiri kerajaan Demak, menyebutkan pula babad Tanah Purwaka Caruban Nagari.²⁸¹ Dan

²⁸¹Uka Candrasasmita dan Hasan Mu'arif Ambary menjelaskan bahwa Purwaka Caruban Nagari ditulis oleh PAngeran Ario pada tahun 1720. Naskah ini ditemukan kembali

Negarakertabumi²⁸² ia adalah keturunan dari Raja Majapahit, yang dididik dan dibesarkan di Palembang dan kemudian oleh Raja Majapahit diberi nama Kertabumi. Ia diberi tanah perdikan bernama Glagah Wangi. Dari tempat inilah kemudian atas bantuan Wali Sanga mendirikan kerajaan Demak. Jadi dalam Babad Tanah Jawi gelar Raden Fatah disebut Senopati Jimbun, maka dalam Purwaka Caruban Nagari ia disebut sebagai anak Kertabumi yang menjadi Raja Demak Pertama.

Bertitik tolak dari tahun kematian Raja Kertabumi yang terkenal dalam legenda Jawa dengan Candrasangkala *sirna ilang kertaning bhumi* (1400 Caka atau 1478 M), dapat pula ditafsirkan bahwa Kertabumi wafat pada tahun 1400 Caka tahun 1400 atau 1476 M. pada tahun wafatnya itu kerajaan Demak sudah berdiri. Dengan demikian, kerajaan Palembang pada tahap awal di bawah asuhan Ario Damar atau Ario Dilah (Ario Abdillah) telah banyak berperan dalam mendidik dan membesarkan raja Islam yang kemudian menjadi pendiri kerajaan Demak yakni Raden Patah.

Dalam konteks ini, menurut Candrasasmita, paling tidak terdapat dua peranan besar daerah Palembang. *Pertama* ketika kerajaan Sriwijaya masih berdiri kokoh, mereka telah meneri kehadiran orang Islam yang bermazhab Syafii untuk bermukim di pelabuhan Palembang dengan memberikan kesempatan kepada mereka penganut untuk menjalankan ibadah Islam. Kejadian ini menurut al-Atas ialah pada permulaan abad ke-7

pada tahun 1970 dan telah dibuatkan transkripsinya serta uraian metodologisnya dengan pengamatan filologi oleh Drs. Atja dan diterbitkan pada tahun 1972 oleh Ikatan Karyawan museum Jakarta. Lihat Uka Candra Sasmita dan Hasan Mu'arif Ambary, *Sejarah Masuknya Islam*, h. 19–20.

²⁸²Uka Candrasasmita dan Hasan Mu'arif Ambary menjelaskan bahwa Negarakertabumi ditulis oleh Pangeran Wangsakarta pada tahun 1695 yang merupakan sumber suntingan kitab Purwaka Caruban Nagari. Naskah ini sekarang berada pada Museum Negeri Jawa Barat dan saat itu sedang diadakan penelitian secara sistematis sebagai sumber sejarah oleh Drs. Atja, Direktur Museum Negeri Jawa Barat. Lihat Uka Candra Sasmita dan Hasan Mu'arif Ambary, *Sejarah Masuknya Islam*, h. 19–20.

M. *Kedua*, ketika kerajaan Palembang sudah bercorak Islam, mereka telah membina seorang calon raja dan penguasa Islam yang pertama di Jawa yakni Raden Fatah di bawah asuhan Ario Dilah inilah kemudian lahir dan menjadi penerus raja-raja Islam di Palembang. Bukti-bukti peninggalan arkeologi berupa makam raja-raja Palembang memberikan indikasi eratny kaitan budaya Palembang dan Demak karena tipologi maesan (nisan) raja-raja Palembang Geding Suro, Ratu Sinuhun dan Lemah Abang bentuk dan corak pola hiasannya sama dengan makam dan maesan raja-raja Demak di kompleks makam raja-raja Demak dekat masjid Agung Demak.²⁸³

Studi lain tentang masuk dan berkembangnya Islam di Palembang dengan nuansa fikih mazhab Syafii pernah pula dilakukan oleh Ahmad Mansur Suryanegara, menurutnya bahwa pertumbuhan dan perkembangan Islam di Palembang tidak bisa dilepaskan dari pergerakan Islam tanah Arab sebagai pusatnya. Suyanegara menyebutkan bahwa di saat majunya pengaruh Sriwijaya, kondisi di Timur Tengah sedang berkembang ajaran Islam. Masa besarnya pengaruh kekuasaan politik Islam di Timur Tengah dapat dibagi dalam periode Khulafaur RAsyidin (632—661), dinasti Umayyah (661—750), dinasti Abbasiyah (750—1268), disati Umayyah di Spanyol (757—1492), dinasti FATimiah (919—1171). Selanjutnya muncullah kekuasaan politik Islam yang baru dari Turki, Bani Saljuk (1055—1290), dan Turki Usmani (1290—1909), pergoalak Arabia terus berlanjut dengan pergolakan kemerdekaan negara-negara timur tengah:

²⁸³Seperti dijelaskan oleh Uka Candrasasmita dan Hasan Mu'arif Ambary, Sejarah Masuknya Islam, h.21

Arabia (7 Juni 1916), Iran (21 Februari 1921), Irak (23 Agustus 1921), Libanon (23 Mei 1926) dan Syria (22 Mei 1930).²⁸⁴

Suryanegara berpendapat bahwa dengan memperhatikan tahun-tahun yang disebutkan di atas, dapat diperkirakan bahwa perkembangan Sriwijaya berada di antara kekuasaan politik Islam di Timurr Tengah dari periode Khulafaur Rasyidin hingga Turki Bani Saljuk, atau lebih lanjut masih berlangsung pada masa Turki Usmani. Dia menjelaskan bahwa negara-negara Timur Tengah itu sebagai pemegang monopoli penjualan rempah-rempah yang berasal dari Indonesia. Selain itu pula hubungan antara Indonesia dengan negara-negara Timur Tengah telah terjalin jauh sebelum masehi. Mengutip TW Arnold bahwa pada ke-2 SM pelayaran bangsa Arab telah sampai ke Srilangka. Saat itu nama Indonesia belum dikenal seperti sekarang, dengan menyebutkan Srilangka dan India bahkan dalam sastra lama Arab disebutkan sebagai pulau-pulau Cina, mengingat hubungan perdagangan melalui jalan darat antara Arabia dengan Cina lebih dikenal oleh bangsa Timur tengah. Oleh karena itu, Indonesia sebagai sumber komoditi rempah-rempah dikenalnya pula sebagai pulau-pulau Cina al-Hind.²⁸⁵

Penguasa jalan perdagangan laut oleh bangsa Arab jauh lebih maju dari bangsa Barat. Saat itu bangsa Arab telah menguasai jalur laut melalui Samudra India yang mereka namakan sebagai Samudra Persia. Sejak pra Islam Teluk Persia dengan pelabuhannya Siraf dan Basra sebagai pusat perdagangan antara Asia, Afrika dengan Timur Tengah. Setelah

²⁸⁴Lihat Ahmad Mansur Suryanegara, *Masuknya Islam ke Sumatera Selatan*, dalam KHO Gadjahnata dan Sri Edi Swasono, *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h.27–28

²⁸⁵Ahmad Mansur Suryanegara, h. 28 mengutip TW. Arnold, *The preaching of Islam, A Historu of The propagation of the Muslim Faith*, (Lahore: SA Muhammad Ashraf, 1968), h.370

berkembangnya agama Islam, Irak dengan Baghdadnya merupakan pusat politik dan perdagangan, terutama pasa khalifat dinasti Abbasiyah (750—1268). Sekitar abad ke-10 M navigasi perdagangannya sampai ke Korea dan Jepang. Sumber perdagangan ini menyebutkan bahwa dalam perjalanannya ke negara-negara atau Jepang dan Cina atau Korea, tidak lepas pula mengadakan hubungan dagang dengan Sriwijaya atau disebutnya dengan Zabaj. Dari Sriwijaya ini, mereka memperoleh antara lain barang dagangan timah.

Mengutip Burger dan Prajudi, Suryanegara menjelaskan bahwa hubungan dengan kedudukan Sriwijaya yang memiliki posisi wilayah yang berada dipersimpangan jalan laut perdagangan antara Asi Timur dengan Asia Barat, bahwa kekuasannya sangat ditentukan oleh perdagangan internasional ini. Kedudukan Sriwijaya sebagai kerajaan yang memiliki bandar perdagangan yang sangat strategis, baru berkurang nilainya setelah munculnya Batavia atau Jakarta, dan Singapura yang dikembangkan nantinya oleh Belanda dan Inggris.

Suryanegara juga mengutip Gerorge Coedes yang menyatakan bahwa kerajaan Sriwijaya erat kaitannya dengan perkembangan Islam di Timur Tengah. Timbulnya kekhalifahan Umayyah dan Abbasiyah yang bergerak dibidang perdagangan, telah menghidupkan jalan laut perdagangan yang melewati Selat Malaka. Dengan berkembangnya jalan laut ini, mengganti jalan perdagangan di daerah yang dirintis sejak 500 SM antara Arabia dengan Cina. Kondisi terbukanya jalan laut inilah yang mendorong Sriwijaya mengambil keuntungan dari kemajuan ini.²⁸⁶ Seluruh kapal-kapal perdagangan yang melewati Selat Malaka singgah untuk mengambil air minum serta barang perbekalan lainnya. Beberapa pelabuhan di pantai selat

²⁸⁶Ahmad Mansur Suryanegara, *MAasuknya Islam ke Sumatera Selatan*, h.29

ini penting artinya sebagai pelabuhan perbekalan. Oleh karena itu, Sriwijaya berusaha memegang monopoli menguasai kedua daerah pesisir meliputi Jambi, Lampung Semenanjung Malak, Tanah Genting Kera, bahkan Srilangka atau Ceylon pun dikuasainya. Pada abad ke-11 M, sebelumnya pada tahun 767 M Sriwijaya menguasai pula daerah Tonkin. Dari gambaran kekuasaan Sriwijaya sebagai tempat perdagangan laut yang melewatinya, baik dari Cina ke timur tengah, maupun sebaliknya, tentu perlu singgah dahulu di Sriwijaya. Persinggahan inilah yang kemudian memungkinkan terjadinya agama Islam mulai masuk ke Sriwijaya atau ke Sumatera Selatan. Oleh karena itu, waktu yang bertepatan dengan proses ini adalah antara abad ke-7 M, dengan mempertimbangkan dinasti T'ang yang memberitakan tentang adanya utusan raja Ta-Chi (sebutan untuk Arab) ke Kalingga pada tahun 674 M, dapatlah dipastikan bahwa di barat Sumatera, sebenarnya istilah barat ini perlu dipertanyakan lebih lanjut, darimana melihatnya.

Menurutnya, jika keterangan Coedes yang menyebutkan bahwa adanya hubungan yang erat antara perdagangan yang diselenggarakan oleh ke khalifahan di Timur Tengah dengan Sriwijaya, maka jelaslah bahwa pada masa khulafaur Rasyidin pun telah terjadi usaha-usaha untuk Islamisasi tingkat awal, atau mulai masuknya agama Islam. Dari masa Khalifah Umar bin Khattab yang memiliki kekuasaan membentang dari Marokko hingga Persia, besar kemungkinan mereka melanjutkan hubungan dagang dengan kerajaan-kerajaan Indonesia sebagai produsen rempah-rempah. Dengan munculnya kekuasaan Umayyah (661—750), maka hubungan dagang inipun diteruskan dengan datangnya utusan dagang Raja Ta-Che tersebut. Pada masa kekuasaan Abbasiyah (750—1268), navigasi Islam ini meluaskan atau mengembangkan sitem perdagangannya melalui jalan laut yang sudah dirintis hingga ke Cina atau Kanton sejak abad ke-4 M.

Suryanegara menegaskan bahwa sesuai dengan keterangan sejarah masuknya Islam ke Nusantara tidak dengan mengadakan invasi militer dan agama, tetapi hanya melalui jalan perdagangan, maka tidaklah dapat diragukan lagi bahwa pada abad ke-7 M itu sudah terjalin perdagangan antar khalifah di Timur Tengah dengan raja-raja di Nusantara, khususnya Palembang pada masa Sriwijaya. Sistem penyebaran Islam yang tidak mengenal misionaris dan tidak adanya sistem pemaksaan melalui peperangan, tetapi hanya melalui perdagangan. Memungkinkan, disamping Sriwijaya sebagai pusat kegiatan penyebaran agama Budha, dapat menerima kehadiran Islam di wilayahnya, seperti halnya di Jawa adanya makam Islam yang berangka tahun 1082 M, demikian pula di Campa pada 1039 M, makam-makam ini memberitahukan bahwa pada saat kekuasaan politik ditempat tersebut masih di bawah kekuasaan non Islam, agama Islam telah memasuki dada penganutnya di wilayah tersebut.

Masih menurut Suryanegara bahwa perlu pula dipertimbangkan bagaimana caranya agama Islam ke wilayah Sriwijaya, dalam hal ini Palembang, bukan wilayah Sriwijaya di luar Indonesia sekarang. Hal ini dirasa perlu karena adanya anggapan bahwa pasukan Islam itu hanya terlihat sepihak, dengan pengertian bangsa Arab yang berperan aktif menyebarkannya. Sedangkan pihak pribumi pasif menerima. Kalau memperhatikan kemampuan maritim anak negeri ini dalam sejarah, rasanya tidak mungkin hanya melalui satu jalur saja. Kekuasaan maritime Sriwijaya memberikan gambaran bahwa saat itu mereka mampu mengendalikan wilayah di seberang laut. Selain itu ramainya jalan laut perdagangan yang melewati selat Malaka, memungkinkan pula orang Indonesia untuk ikut ke timur tengah atau Mekkah sebagai pusat Islam, atau ke pusta perdagangan dan peradaban di timur tengah, Damaskus, Tunisia, Baghdad dan al-Azhar.

Kita tahu bahwa tempat-tempat yang disebutkan ini merupakan wilayah yang pernah menjadi persinggahan akademik Syafii ketika melakukan perjalanan ilmiah yang selalu disebut dengan rihlah ilmiah Syafii, dan Mesir merupakan tempat persinggahan terakhir, karena Syafii menghembuskan nafas terakhirnya dan dimakamkan di tempat ini. Kemampuan pelayaran dan navigasi orang-orang Nusantara hanya diperlihatkan prestasinya pada abad ke-7 semata, jauh sebelumnya fakta sejarah menjelaskan bahwa pelayaran bangsa Indonesia ini telah berhasil mengarungi Samudra India atau Samudra Persia. Dengan mengutip Gabriel Ferrand, Suryanegara menyebutkan bahwa pada abad ke-2 M dan abad ke-4 M terjadi perpindahan bangsa Indonesia dari pulau Madagaskar. Peristiwa seperti ini berulang kembali pada abad ke-10 M, terjadi pada masa Islam telah memasuki wilayah tersebut. Kemampuan navigasi seperti ini oleh Suryanegara mengutip JC van Luer dinyatakan sebagai suatu kenyataan yang sangat menakjubkan dari kekuatan laut bangsa Indonesia *a remarkable expression of Indonesia power overseas*.²⁸⁷

Dari kenyataan fakta sejarah yang demikian ini, bahwa pelaku cara masuknya Islam ke Palembang tidak ubahnya seperti terjadi pada wilayah Indonesia lainnya, dilakukan oleh putera Indonesia dan tidak berjalan pasif. Dengan pengertian bangsa Indonesia tidak menunggu kedatangan bangsa Arab semata dalam upaya mencari tambahan pengetahuannya tentang agama Islam. Khusus untuk Sumatera Selatan, masuknya agama Islam, selain dilakukan oleh bangsa Arab, pedagang utusan dari khalifah umayyah (661—750) dan khalifah Abbasiyah (750—1268), juga dari pedagang dari Sriwijaya berlayar ke Timur Tengah. Hal ini tidak bertentangan, sekalipun Sriwijaya sebagai pusat studi pengembangan ajaran Budha, tetapi karena

²⁸⁷JC. Van Luer seperti dikutip oleh Suryanegara, h.32

watak bangsa Indonesia yang mempunyai kesanggupan yang tinggi dalam menghormati perbedaan agama, maka di wilayah kerajaan Sriwijaya diizinkan masuknya agama Islam melalui jalur perdagangan. Faktor yang terakhir inilah yang memungkinkan Sriwijaya menempuh sistem pintu terbuka dalam menghadapi kenyataan masuknya agama Islam.

Di samping itu, faktor dunia perdagangan saat itu telah beralih dari tangan Persia pra Islam dan Roma ke tangan Islam sejak masa pemerintahan khalifah Umar bin Khattab (634—644), pintu-pintu perdagangan Timur Tengah seperti Pustat di Mesir, Kuffah, dan Basrah di Babilonia, dikuasainya. Pergantian kekuasaan politik yang terjadi di Timur Tengah tidak merubah hubungan dagang dengan Sriwijaya. Seperti yang dikisahkan oleh penulis-penulis Arab seperti Ibnu Rusta ((900 M), Sulaiman (850 M), dan dilanjutkan oleh Abu Zaid (950 M) hubungan dengan antara khalifah Abbasiyah (750—1268 M) dengan Sriwijaya tetap berlangsung. Kapal-kapal dagang Islam tetap menggunakan lintas laut yang sama, singah di Srilangka, sebagai wilayah Sriwijaya, lewat pula ke pantai barat India di Saimur dekat Bombay. Pelayaran ini dilanjutkan ke Cina dan Jepang melalui selat Malaka. Kondisi arus perdagangan yang demikian ini , oleh Coedes dinyatakan kerajaan Sriwijaya berhubungan erat dengan perkembangan Islam pada periode pertamanya. Kemampuan navigasi Sriwijaya dalam berita sejarah Arab, dikisahkan pula bahwa Sriwijaya juga mengadakan hubungan perdagangan melalui laut hingga pantai timur Afrika pada 1154 M. hal ini tidak mengherankan karena perdagangan melalui jalan laut yang ditempuh Sriwijaya dari Maluku saja merupakan seperdelapan lingkaran bumi.

Studi lain tentang Palembang juga pernah dilakukan oleh Ma'moen Abdullah yang menyebutkan bahwa setelah Sriwijaya mulai pudar di kaki

langit keruntuhannya, hadirnya bangsa Portugis di malaka pada tahun 1511 dan timbulnya revolusi di keraton Demak, maka setapak demi setapak agama Islam dikembangkan oleh para muballigh pribumi yang berasal dari Demak, Banten, Jambi dan Palembang. Perkembangan agama itu lebih agresif setelah Kesultanan Palembang mengakui Islam sebagai agama resmi dalam abad ke-17 M. sejak abad itu boleh dikatakan Islam secara sah menggantikan kedudukan agama negara yang lama (Budha). Dengan demikian Islam juga menjadi agama seluruh penduduk pusat kerajaan, karena pada umumnya di nigari ini agama raja adalah agama rakyat.²⁸⁸ Perkembangan agama Islam di daerah ini, tidak terlepas pada kegiatan yang dilakukan oleh para ulama yang menapat restu dari penguasa keraton. Dalam hal ini dapat kita lihat sampai sejauh mana peranan ulama besar kelahiran Palembang yang dikenal dengan nama Abdul Samad al-Palimbani, yang kemudian diteruskan oleh guru-guru ngaji setempat yang mempergunakan semacam guru-kaula (di Jawa).

Daerah pantai timur Sumatera pada umumnya mengalami perubahan yang terus-menerus yang disebabkan oleh baerbagai perubahan alamiah. Perubahan itu dapat dilihat pada pantai selatan Kalimantan, pantai utara pulau jawa dan tempat-tempat lain di Indonesia. Abdullah menjelaskan bahwa Sungai Musi dengan Batanghari sembilannya yang pada awal perkembangan agama Islam di daerah ini sebagai perintis jalan menuju daerah uluan, mengalir ke Kuala Sungsang membawa lumpur membentuk suatu Delta yang disebut dengan Delta Upang sekarang. Oleh sebab itu, besar kemungkinan Selat Bangka yang memisahkan pulau

²⁸⁸Ma'mun Abdullah, *Masuk dan Berkembangnya Islam pada Zaman Kesultanan Palembang Darussalam: Suatu Analisis*, dalam KHO Gadjahnata dan Sri Edi Swasono, *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 36—52

Bangka-Belitung dengan pesisir pantai timur Sumatera Selatan di masa lalu sangat lebar jaraknya.

Abdullah menjelaskan bahwa Jalan dagang dunia via selat Malaka merupakan jalur pelayaran dan perdagangan internasional yang sangat penting waktu itu. Itulah sebabnya muncul kerajaan Sriwijaya pada akhir abad ke-7 M, pulau Bangka (piagam Kota Kapur tahun 684 M) dijadikan langkah pertama dalam perjuangan mendirikan titik tumpu kuasa pengontrol lalu lintas pelayaran, yang pada abad ke-10 M masih tetap memegang peranan penting di daerah perairan Asia Tenggara. Sebagaimana telah dijelaskan bahwa selat Malaka sebagai rute pelayaran pada waktu itu merupakan jalan kebudayaan dalam perkembangan sejarah kebudayaan Indonesia. Sudah barang tentu bagi daerah-daerah kota-kota bandar yang terletak pada urat nadi lalu lintas akan mendapat kontak dengan kebudayaan asing, yang hampir selalu mengakibatkan terjadinya proses akulturasi di atas tubuh peradaban Indonesia asli. Lalu lintas dunia yang menyentuh Palembang sebagai kota bandar, memungkin daerah sekitarnya amat penting bagi migrasi bangsa-bangsa, penetrasi kebudayaan dan ekspansi politik ekonomi dalam perjalanan sejarah lokal.

Penetrasi kebudayaan asing yang mula-mula mempengaruhi peradaban Indonesia dengan mengikuti jalan-dagang tersebut adalah peradaban Hindu, dan khusus bagi daerah agama Budha lebih dominan. Selang beberapa abad kemudian daerah ini mendapat pengaruh Islam yang diperkenalkan oleh pedagang-pedagang muslim yang konon mereka ini adalah para pedagang yang menganut Islam mazhab Syafii. Karenanya apabila ditinjau secara keseluruhan, betapa penting daerah perairan yang terletak anatar Taiwan dengan anak benua India, dan selat Malaka sendiri sebagai urat nadi pelayaran di Asia Tenggara pada waktu itu. Mereka yang

datang dari segala penjuru negeri dengan mengikuti rute perdagangan yang menyusur pantai dan berhubungan satu sama lain. Hubungan kota bandar yang satu dengan kota bandar yang lain, rupa-rupanya telah menghubungkan tempat yang satu dengan tempat yang lain.

Jalan dagang tradisional yang terbentang antara laut merah—India—Selat Malaka—daratan Tiongkok. Merupakan benang emas yang halus di sepanjang pantai dalam wilayah kepulauan Nusantara. Karena di dorong oleh keinginan individu muslim untuk menyebarkan agama itu ke timur, di samping motif politik-ekonomi yang menguasainya dan akan memperoleh pahala yang besar, jalan-jalan itu pulalah yang membantu penyebaran agama Islam di Nusantara. Besar kemungkinan agama itu telah dibawa oleh pedagang-pedagang muslim pada abad pertama Hijriah, karena orang Arab sendiri jauh sebelum Islam telah melakukan pelayaran yang luas ke timur. Asumsi ini dapat dihubungkan dengan sumber tertulis dari Cina mengenai kedudukan orang-orang muslim di beberapa tempat di Asia tenggara dan asia timur dalam abad ke-7 dan 8 M. menurut sumber dari orang Arab sendiri, di antara pedagang-pedagang yang melakukan perdagangan-pekayaran ke timur itu adalah orang-orang Arab, Persi, dan Gujarat. Mereka telah memiliki perkampungan di Khanfu (Canton) dan telah ikut serta mengambil bagian dalam suatu huru hara di daerah Cina Selatan bersama para petani setempat. Peristiwa itu terjadi pada zaman dinasti T'ang, yaitu pada masa pemerintahan Kaisar Hi Tsung tahun 878—889 M.

Menurut Abdullah, bahwa sumber-sumber dari luar negeri itu dapat kita kaitkan dengan berita dari dalam negeri yang pernah ditulis oleh JC van Luer mengatakan bahwa pedagang-pdagang Arab telah memiliki perkampungan di pantai barat Sumatera jauh sebelum tahun 674 M, kemudian tempat-tempat lain yang terletak di sepanjang jalan dagang

tradisional di Asia Tenggara terdapat pula tempat pemukiman orang-orang Muslim, apabila pernyataan itu benar, maka pelayaran orang-orang Arab muslim yang mempergunakan jalan dagang via Selat Malaka pada akhir abad ke-7 M membayar pajak pada penguasa tunggal yang menguasai Selat Bangka pada waktu itu adalah konsekuensi logis. Berita lain yang didasarkan oleh Ibnu Syahriar yang menaruh perhatian besar dalam bidang ilmu bumi, ada menyebutkan suatu kerajaan besar bernama Zabag yang diperintah oleh maharaja. Disebut pula beberapa tempat seperti Salahit dan Kuala di bawah kekuasaannya. Zabag yang terletak di muara Jambi berdasarkan cerita rakyat setempat, merupakan bagian dari suatu bandar yang mengakui kekuasaan Sriwijaya, dan besar kemungkinan telah mengadakan kontak dengan pedagang-pedagang muslim. Tidak mengheran apabila ada ahli yang mengatakan Zabag dapat diidentifikasi dengan Sriwijaya. Dari berita-berita luar tersebut, kita dapat mengambil kesimpulan bahwa pada akhir abad ke-7 M orang-orang muslim telah berperan aktif, tidak saja dalam kegiatan kebudayaan tetapi juga dalam kegiatan politik.

Apabila pedagang-pedagang muslim telah berhubungan dengan kerajaan Zabag yang terletak di Kuala Sunagai Batanghari (Jambi) dengantujuan kota-kota bandar di pesisir utara pulau Jawa, sudah barang tentu merka akan singgah di Palembang (fa-lin-feng menurut dialek cina) dan bandar sekampung (tempat keramat yang sekampung di daerah Pedamaran Ogan Komering Ilir) sebelum mencapai tujuannya. Jadi jelaslah sudah bahwa diperkirakan pedagang-pedagang Muslim mendatangi daerah Sumatera Selatan antara abad ke-9 dan 10 M. diperkirakan pula jumlah pedagang muslim sangat terbatas dan belum lagi mencapai daerah uluan. Kurangnya fasilitas, sulitnya hubungan antara kota bandar dengan daerah uluan yang terisolasi dan masih berdaulatnya Sriwijaya sebagai pendukung

agama Budha, merupakan faktor yang sangat menentukan ruang-ruang gerak meraka untuk mencapai daerah pedalaman.

a. Kesultanan Palembang dan penyebaran Islam oleh para ulama

Kerajaan Sriwijaya yang pernah berkuasa dan menguasai jalur pelayaran melalui Selat Malaka, nampaknya mulai meunurun pada permulaan abad ke-11 M. bukan tidak beralasan, walaupun ibukota tidak diduduki oleh musuh (calamanadala), akan tetapi peristiwa itu merupakan awal dari keruntuhannya sebagai suatu kerajaan maritime yang pernah berpengaruh di Asia Tenggara. Setelah peristiwa tersebut banyak daerah-daerah yang melonggarkan diri dari pusat pemerintahan, serta secara sendiri-sendiri mengadakan hubungan dengan Tiongkok. Dalam peristiwa Pamalayu tahun 1275 M dan akhirnya Sumpah Palapa Patih Gajah Mada yang dikenal dengan ekspedisi Tumasik tahun 1377 M, telah mengakhiri kerajaan itu yang pernah berlokasi di sekitar Palembang. Rupa-rupanya intensitas penyebaran Islam di daerah ini sangat tergantung naik-turunnya kerajaan-kerajaan Hindu di Jawa. Islam sebagai suatu ideologi, setapak demi setapak menulari kota-kota bandar di sepanjang jalan dagang teradisional. Bahkan pada akhir abad ke-12 M ia telah memperoleh tempat berpijak di peurlak (Samudra Pasai).

Setelah kerajaan Sriwijaya sirna dan longgarnya hubungan kekuasaan Majapahit atas daerah ini, Palembang sebagai tanah asal Raden Fatah, mulai berkembang menjadi pusat tenaga ekspansi baru dengan Islam sebagai motor pendorong yang kuat. Sementara itu kaisar Lo dari dinasti Ming telah mempergunakan kesempatan yang baik pada saat historis, pada akhir abad ke-14 di daerah selatan sedang mengalami kekosongan kekuasaan yang berarti dan merajalelanya perompak-

perompak di perairan laut Cina Selatan. Dalam rangka politik global untuk menguasai daerah perairan Asia Tenggara yang pernah dirintis oleh Kaisar Kubilai Khan dari dinasti Yuan, kaisar Ming mengirimkan suatu ekspedisi yang dipimpin oleh orang-orang Cina muslim berasal dari Yunan. Ekspedisi yang dipimpin oleh Ceng Ho serta Ma Huan dan kawan-kawan mempunyai arti tersendiri, apabila dilihat dari kacamata penyebaran agama Islam di daerah ini. Salah satu kota bandar yang pernah dikunjungi oleh Ceng Ho, adalah Palembang yang telah memasukkan agama Islam. Tempat-tempat yang pernah dikunjungi biasanya ditempatkan seorang pemuka Cina muslim yang berfungsi ganda. Di samping meletakkan hubungan politik Cina dengan daerah setempat, juga memberikan hadiah-hadiah yang cukup menarik kepada penghulu kota-bandar. Hadiah yang diberikan itu tidak hanya mengandung latar belakang politik ekonomi saja, tetapi lebih daripada itu untuk menulari keluarga Istana menjadi orang muslim.

Dalam tahun 1443 M Majapahit yang telah lumpuh dari dalam, masih sempat menempatkan wakilnya di K'ukung (Palembang), yaitu seorang Adipati bernama Ario Damar alias Swang Liong. Menurut Babad Tanah Djawi Ario Damar pernah mendapatkan hadiah seorang putri Cina Muslim yang sedang hamil dari raja Brawijaya VII. Pada tahun 1453 M putri itu melahirkan seorang putra yang dikenal dengan nama Raden Fatah (Jin Boen). Tokoh Ario Damar ini masih terjadi perdebatan, ada yang menyebut bahwa tokoh ini adalah tokoh yang sama dengan tokoh yang pernah ikut dalam ekspedisi Gajah Mada ke Bali tahun 1343 M, sementara pendapat lain, bahwa tokoh ini berbeda akan tetapi kedua orang tersebut ada hubungan Geneologis. Kemungkinan juga nama itu merupakan nama ideal bagi penguasa-penguasa Jawa di

daerah ini mengingat daerah ini banyak menghasilkan getah damar yang sekarang ini melekat pada nama satu dusun di daerah Ogan Komering Ilir bernama Pedamaran.

Dengan adanya ekspedisi yang dipimpin oleh Ceng Ho ke daerah Sumatera Selatan, maka perairan Asia Tenggara cukup ramai dikunjungi oleh pedagang-pedagang muslim yang berasal dari segala penjuru negeri. Pusat penyebaran agama Islam pada waktu itu adalah negeri Malaka, yang kemudian berkembang sebagai bandar transito di daerah ini. Orang Palembang di antara pedagang-pedagang muslim lainnya, tidak hanya berlayar ke Malaka saja, tetapi juga ada yang meneruskan ke Sulu (Filifina Selatan). Sambil berdagang mereka menyebarkan agama Islam di sana dan mendirikan sistem kesultanan di Filifina Selatan. Salah seorang yang bergelar sultan bernama Sultan Syarif yang sebelumnya bernama Syayyid Abu Bakar berasal dari Palembang yang kawin dengan putri setempat bernama Paramisuli.

Tradisi orang Cina yang biasa memberikan hadiah berupa putri-putri Cina muslim (peranakan) kepada penguasa bandar, nampaknya di daerah ini tidak hanya berlaku dikalangan masyarakat tertentu saja, tetapi pembauran antara puri Cina dengan orang biasapun kemungkinan itu bisa terjadi. Seperti di pulau Kemaro yang menjadi pusat persembahyangan orang-orang Cina pada waktu hari besar (cap Gome), tempat tersebut adalah kuburan putri Cina Muslim. Demikian pula kuburan yang terletak di Kampung dua ilir, ditemukan makam putri Cina di samping permaisuri raja.

Di dalam buku Tarich Atjeh yang ditulis oleh HM Zainuddin, adanya waktu perkawinan orang-orang Cina dengan penduduk setempat, ketika Cheng Ho mengunjungi Samudra Pasai. Bukan hal yang tidak

mungkin apabila tradisi seperti itu dilakukan pula oleh Cheng Ho di Palembang pada permulaan abad ke-15 M. Dalam Babad Tanah Djawi disebutkan adanya tokoh Ni Gde Manila istri Raden Rahmat atau Sunan Ngampel. Ni Gde Manila adalah putri kapten Cina Gang Eng Tju yang berkedudukan di Tuban. Ia pernah berdomisili Manila dan kawin dengan putri setempat. Dari perkawinan itu lahirlah seorang putri yang diberi nama Ni Gde Manila. Dengan kata lain, putri tersebut adalah putri Cina Peranakan yang beragama Islam dan kemudian dihadiahkan kepada Sunan Ngampel. Sunan Ngampel sendiri sebenarnya seorang Cina Muslim, cucu penguasa tertinggi di daerah Campa (Bong Swi Ho).

Apabila kita dapat menerima teori ini, maka dalam sejarah penyebaran Islam di daerah Nusantara ini terutama di Jawa dan di Palembang merupakan fenomena kultural dalam penyebaran agama Islam dikalangan keluarga Istana, setelah munculnya kerajaan Demak di Jawa. penyebaran agama Islam seperti itu, harus dipandang sebagai suatu cara pendekatan melalui jalan damai (*penetration pasifique*), yang pernah dilakukan pula oleh orang-orang asing muslim lainnya terhadap putri-putri penguasa bandar.

Kericuhan yang terjadi di kraton Demak sebagai akibat perebutan kekuasaan yang beruntun, telah memberikan peluang kepada Palembang untuk mengurus dirinya sendiri, kerikicuhan itu dalam Hikayat Palembang selalu dihibungkan dengan kedatangan beberapa orang priyai dari Demak ke daerah ini. Salah satu dari mereka itu adalah Ki Gedeng Suro yang dianggap sebagai cikal-bakal raja-raja Palembang. Palembang sebagai sumber lada terbaik pada waktu itu—karena lada memasuki perdagangan internasional, telah banyak menarik perhatian para pedagang muslim untuk datang ke sana, terutama sekali setelah Malaka jatu ke

tangan orang Portugis pada tahun 1511 M. Kedatangan bangsa Portugis di Malaka yang dianggap sebagai permulaan intervensi asing di Nusantara telah menghadapkan pedagang-pedagang muslim pada situasi yang menggelisahkan, maksud portugis untuk mematikan perdagangan orang Islam dengan menikam Malaka sebagai jantungnya, telah membawa akibat sebaliknya. Dengan kata lain, Islam dengan cepat menulari kota-kota bandar sebagai respon atas situasi dan motif politik yang menguasainya, terutama sekali terhadap ide perang salib yang dibawa Portugis ke Asia Tenggara.

Dengan adanya faktor-faktor itu telah telah mendorong Sultan Muhammad (1580—1596) untuk menguasai Palembang dan Selebar (Bengkulu) sambil menyebarkan agama Islam dikalangan penduduk. Meskipun usaha pendudukan itu mengalami kegagalan, secara kultural mempunyai arti penting bagi pengembangan Islam di daerah ini. Mungkin ajaran Islam yang mengandung mistik di daerah Lampung, kabupaten OKU, dan OKI sekarang ini, berasal dari Jawa Tengah melalui Banten, yang pernah diajarkan oleh Haji Djuana di Marga Suku dua pada tahun 1656, pada masa pemerintahan Ki Mas Hindi atau Pangeran Ratu sebagai raja Palembang yang pertama kali menggunakan gelar sultan, agama Islam dijadikan agama resmi. Dia terkenal dengan nama Sultan Abdurrahman atau Djamaluddin dan Sunan Tjindebalang (1662—1706).

Sultan Palembang yang pertama ini mempunyai arti tersendiri dalam masyarakat Palembang dan daerah sekitarnya, karena keturunan-keturunannya itu pulalah yang giat menyebarkan agama ke daerah uluan, bahkan memberikan kebebasan kepada setiap pedagang yang akan menyebarkan agama sambil berdagang. Di antara muballigh yang

terkenal di daerah ini adalah Haji Hasan atau Haji Sepuh Djambi, Kiai Merogan Haji Abdul Hamid, dan Kia Delamat di Kabupaten Musi Banyuasin, Mudjang Djawe gelar Mangkubumi, Pangeran Abuleman, Kiai Delamat atau Penghulu Haji Pidin di Kabupaten Musirawas: Sheikh Mahmud Sayid Ratu, Syeikh Alam Raja Kuase Kute Galang Gumiling Ayeh Lematang, Syeikh Angkasa Ibrahim Humah Ayek Lematang, Ahmad Sobirin Anom Suro, Raden Pallawa Syeikh Djalil dan Ahmad Muhammad di Kabupaten Muara Enim; Anak Bujang Bungsu dan Nur Qadim (puyang Awak) yang berlokasi di Praudipe di daerah Pagaralam/Lahat: puyang Sekampung dia OKI; Tuan Sarah, Nukhada Sulaiman, Qari dan Sayyid Hasan di daerah Bangka Belitung.

Sejarah penyebaran Islam dengan corak fikih mazhab Syafii di hari-hari pertama di daerah ini menunjukkan adanya hubungan yang erat dengan sejarah hidup dan perjuangan seseorang yang lazim disebut kiai/guru ngaji. Salah seorang kiai atau guru ngaji yang terkenal di daerah ini dan memiliki reputasi internasional adalah Abdul Samad al-Palimbani.

Sebagai putra yang berasal dari Palembang dan pernah bertahun-tahun di Mekkah mempelajari agama Islam, yang pada akhir abad ke-18 M kembali ke tempat kelahirannya dengan membawa mutiara baru dalam agama Islam. Mutiara baru itu adalah suatu cara (metode) untuk mendekatkan diri kepada tuhan yang maha kuasa. Sebagai bekas anak didik dari seorang ulama terkenal di kota Madinah yang bernama Syeikh Muhammad bin Abdul Karim al-Sammani ia pernah menulis kitab tentang ilmu tauhid dengan judul *Zuhrat al-Murid fi Bayan Kalimat al-Tauhid* karya terbesar ini ditulisnya di Mekkah ketika sedang belajar pada seorang ulama Ahmad bin Abdul Mun'im al-Damanhuri (w.118 H).

Sementara itu ia sempat juga menulis dan menerjemahkan beberapa kitab yang ditulis oleh Imam Ghazali seperti *Hidayat al-Salikin fi Suluk al-Maslak al-Muttaqin*, *Bidayat al-Hidayah* (1192 H), dan *Sayr al-Salikin ila Ibadat Rabb al-Alamin* (1203 H).

Ketika Palimbani berada di Mekkah sempat juga mengadakan korespondensi penguasa kerajaan di Nusantara, misalnya dengan Pangeran Mangkubumi di Yogyakarta, Mangkunegaran di susuhunan Prabu Djaka di Surakarta. Surat-surat yang pernah dikirimkan kepada penguasa formal tradisional itu tidak hanya berisikan soal-soal yang menyangkut ilmu agama saja tetapi juga hal-hal yang menyangkut masalah politik dalam kaitannya dengan kolonialisme Belanda. Dengan demikian, Palimbani telah memberikan inspirasi baru berdasarkan doktri agama untuk membangkitkan kembali rasa patriotisme untuk menentang penjajahan. Terlepas pada suatu pemikiran apakah Palimbani termasuk golongan tasawuf sunni al-Ghazali ataukah golongan *Wihdat al-Wujud* (*wujudiyah*) yang diajarkan ibn Arabi, nyatanya kitab-kitab yang pernah diterjemahkannya digemari oleh orang-orang muslim yang mendiami negeri Thailan, Malaysia, Singapura dan Indonesia. Bahkan sampai sekarang masih merupakan pegangan pengajaran agama yang dominan di kawasan ini. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa peran Palimbani dalam meramu pendapat Ghazali dan Ibn Arabi dianggap sebagai prestasi besar dalam rangka menemukan matarantai pertautan dan menemukan jalan tengah yang dapat dipelajari kemudian, dan ketika di era Palembang mengalami masa puncak keemasan, perdebatan dunia dapat diselesaikan dengan hadirnya tokoh seperti Palimbani ini. Karenanya pada masanya perdebatan persoalan wujudiyah tidak lagi tampak berseteru ektika di era Palembang. Kemungkinan

penekanannya dalam memberikan penjelasan dengan mengambil cara-cara yang moderat seperti mazhab Syafii yang dianutnya.

Selain ajaran fikih mazhab Syafii, ajaran tasawuf yang disebut sufisme memang bukanlah hal yang baru bagi masyarakat awam di daerah ini, karena dalam abad ke-17 M telah berkembang di Aceh pada zaman Sultan Iskandar muda. Bukan hal yang tidak mungkin apabila paham itu telah di bawa oleh pedagang melayu muslim ke daerah ini melalui jalan dagang tradisonal. Demikian pula orang-orang demak atau orang-orang Banten sendiri yang pindah ke daerah ini. Paham Syikh Siti Jenar diperkenalkan pada sebagian orang yang giat mempelajari agama itu di daerah ini. Mengingat sebagian besar penduduk daerah ini menganut mazhab al-Syafii dalam bidang fikih, sedangkan aspek agama yang diajarkan oleh Abdul Samad Palembang adalah tasawuf sunni Ghazali. Ajaran tersebut dapat berkembang di daerah ini.

b. Aspek hukum

Sistem dalam kesultanan Palembang Darussalam sebagai pengaruh dari perkembangan sejarah, bersifat majemuk. Disebutkan demikian, karena dalam kesultanan Palembang berlaku beberapa sistem hukum yang mempunyai sistem sendiri-sendiri. Yaitu sistem hukum adat, sistem hukum yang berdasarkan peraturan kesultanan, dan sistem hukum Islam. Dalam batas tertentu ada juga berlaku sistem hukum Barat²⁸⁹.

Sistem hukum itu mulai berlaku pada waktu yang berlainan. Hukum adat telah lama ada sejak masa pra kesultanan dan berlaku dimana saja ada penduduk asli nusantara, kendatipun baru dikenal

²⁸⁹h.109

sebagai system hukum pada permulaan abad ke-20 M. system hukum berdasarkan peraturan kesultanan dalam bentuk piagam-piagam atau surat biasa berlaku bersamaan dengan berdirinya kesultanan Palembang. Mengenai peratiran-peraturan dari penguasa dalam masa pra kseultanan tidak banyak diketahui, kaecauali adanya berita tentang kemasyhuran Ratu Sinuhun, istri pangeran Sida Ing Kenayan (1639—1650) sebagai pembuat undang-undang. Hukum Islam telah ada di Kesultanan Palembang sejak orang Islam datang dan bermukim di sini. Hukum barat mulai diperkenalkan di kesultanan Palembang oleh belanda (VOC) sejak mereka izzi mendirikan Loji di Palembang.

c. Hukum adat

Sejak masa pra kesultanan di daerah Palembang, khususnya di pedlaaman sesuai dengan perkembangan pada setiap kelompok manusia yang hidup bersama, terdapat peraturan pergaulan yang diebut adat. Dalam adat ini ada kaidah-kaidah yang tidak memberi akibat hukum, misalnya kaidah yang menentukan bahwa jikalau orang mengadakan perayaan perkawinan, handaitaulanya memberi sumbangan dan sebagainya; adapula kaiadah-kaidah yang memberi akibat yang tertentu, akibat hukum. Kaidah-kaidah yang terakhir ini disebut hukum adat, istilah yang baru diperkenalkan pada permulaan abad ke-20 M. dari hasil penelitian hukum adat secara ilmiah, terdapat adanya dasar-dasar kesatuan dalam hukum adat dai suku-suku bangsa di nusantara ini, tetapi karena adanya perbedaan dalam keadaan dari masing-masing suku tersebut timbul perbedaan-perbedaan dari hukum adatnya.

Atas dasar ini oleh van Vollenhoeven diadakan pembagian secara territorial dari hukum adat tersebut dalam lingkungan atau lingkaran

hukum (*rechtskring*). Hukum adat di Sumatera Selatan dalam seluruh wilayahnya menunjukkan tanda-tanda kekeluargaan, sehingga merupakan suatu lingkungan atau lingkaran hukum seperti Sumatera Selatan ini masih didapatkan pula perbedaan-perbedaan akibat perkembangan yang berbeda-beda, walaupun perbedaan ini tidak menghilangkan dasar-dasar yang sama. Oleh sebab itu, lingkungan atau lingkaran hukum Sumatera Selatan dalam dibagi dalam kukuban-kukuban hukum (*rechtsgouw*). Salah satunya adalah daerah Palembang yang karena keadaan alam dalam keadaan terpisah dengan daerah terpisah dengan daerah Lampung, Jambi, dan Bengkulu berkembang sebagai satu kukuban tersendiri, yang batas-batasnya hampir bersamaan dengan wilayah kesultanan Palembang, yaitu wilayah keresidenan Palembang dulu pada waktu pemerintahan Belanda ditambah dengan daerah Rejang—empat—pertulai (Lebong) dan Belalalu, disebelah selatan dari danau Ranau. Dalam kukuban hukum Palembang ini penduduknya hidup berkelompok-kelompok, dalam mana mereka merasa mempunyai ikatan dengan kawan-kawan hidupnya sekelompok dan pula dengan tanah yang memberi kehidupan kepada mereka. Kelompok pergaulan hidup ini disini nam marga/dusun merupakan persekutuan-persekutuan hukum. Tanah yang memberikan kehidupan pada anggota-anggota persekutuan hukum itu dinamakan ulayat daripada persekutuan hukum itu, dan hak-hak yang bersumber padanya, dinamakan hak ulayat. Persekutuan hukum di Palembang mengambil sebagai dasarnya untuk hidup bersama pada suatu tempat sebagai syarat untuk menjadi anggotaoleh sebab itu dinamakan persekutuan hukum territorial (marga/dusun). Dalam masing-masing marga/dusun tersebut sebagai satu persekutuan hukum, yang dikepalai oleh pasirah/krio berlaku hukum adat

masing-masing. Hukum adat ini dipertahankan oleh pasirah/krio sebagai kepala adat, biasanya melalui pengadilan adat. Hal ini lebih penting untuk perkembangan daripada hak-hak atas tanah.

d. Hukum berdasarkan peraturan kesultanan.

Terlebih dahulu dibahas pengaruh dari sultan atau hukum berdasarkan peraturan kesultanan atas hukum adat. Menurut penilaian dari JW. Van Royen dalam bukunya *De Palembangse Marga en Haar Grond en Waterrechten*, sultan-sultan tidak berbuat lain daripada mengukuhkan hukum adat yang berlaku. Waktu pra kesultanan, Ratu Sinuhun (dari istri Pangeran Sida Ing Kenayan membuat piagam Ratu Sinuhun yang antara lain membuat aturan tentang pergaulan bujang-gadis untuk penduduk terutama yang berada di luar kota Palembang yang dimaksudkan sebagai pedoman. Disini disebutkan juga bahwa usaha kodifikasi dari hukum adat, yang berlaku di pedalaman Palembang, yang dilakukan oleh Belanda (JFR AS van Bossche dan J. Welland) tahun 1854 yang dinamakan Undang-undang Simbur Cahaya adalah pedoman, bukan dimaksudkan untuk dijadikan hukum positif.

Sudiman Kartohadiprojo dalam bukunya *Pengantar tata hukum di Indonesia* secara umum berpendapat bahwa hukum adat menjadi rusak jika kekuasaan mencakup tidak menghiraukan persekutuan hukum tadi dengan mengganti kepala adat dengan seorang pegawai, memindahkan keadaan tanah ditangannya sendiri, dan sebagainya. Contoh keadaan demikian dapat dijumpai, karena kekuasaan raja di kesultanan Aceh, Palembang, Jambi, Sumatera Timur, Sulawesi Selatan, Ternate, Tidore, Bali/Lombok, dan di Jawa (neagaraagung). Pendapat ini mungkin ada kebenarannya jika dihubungkan dengan peraturan yang

berlaku dalam kesultanan Palembang mengenai kepemilikan tanah, yang berada di tangan sultan. Dalam buku dari zaman kesultana Palembang P. De Roo de Faille ada beberapa keterangan tentang hal ini, antara lain, *pertama*, Raijenst: di seluruh kerjaan Palembang baik di Ibukata maupun daerah-daerah pedalaman, raja adalah satu-satunya pemilik dari semua tanah atau halaman. *Kedua*, Van den Bossche: menurut pengertian hukum adat rakyat, baik di ibu kota maupun di daerah hulu sungai yang paling jauh. Pemerintah adalah satu-satunya pemilik tanah, tetapi pemerintah berkewajiabn untuk menyediakannya bagi rakyat ak lau mereka membutuhkannya dan dari rakyat ini dituntut pajak dan kerja rodi. Selama seorang menguasai sebidang tanah dan mempergunakannya, Ia berhak untuk mengambil hasilnya. Tetapi ia tidak diizinkan untuk menjual tanah itu, menyewakannya atau memberikannya, ia berhak untuk mengambil hasilnya. Tetapi ia tidak dizinkan untuk menjual tanah itu. Hanya yang membuat sawah menurut dari kebiasaan rakyat boleh menyewakannya tapi tidak boleh menjual belikannya. Sawah yang selama waktu tertentu biasanya tidak lebih dari lima tahun tidak dikerjakan oleh orang yang memilikinya, maka sawah itu kembali kepada penduduk marga, dimana tanah itu berada.

Berdasarkan kepada kepemilikan tanah oleh sultan tersebut timbul system tanah apanage, yaitu bagian-bagian dari marga dan dusun yang diberikan di bawah kekuasaan reban dan jenang, dimana dipungut penghasilan untuk keuntungan mereka dengan pemberian apanage tanpa menghiraukan batas-batas marga dan dusun mengakibatkan, marga dan dusun yang bersangkutan menjadi tidak mantap. Tetapi keadaan di atas tidak mengakibatkan, bahwa marga dan dusun tidak ada sama sekali urusan dengan tanah.

Disebutkan oleh De Roo de Faille mengenai pemakaian tanah yang diserahkan kepada marga dengan menghormati batas-batas antar marga yang telah ditetapkan. Dalam hal oerselisihan mengenai tanah di antara marga-marga. Sultan bertindak jika perlu sebagai penengah antara marga dan ini juga dapat dia lakukan sebagai orang yang memiliki tanahnya. Demikianlah terdapat piagam-piagam antara lain yang diberikan kepada marga Ipil 1763 dan kepada tanjung 1719 yang mengandung corak keputusan-keputusan atas perselisihan-perselisihan mengenai soal tanah antara berbagai dusun atau marga.

Mengenai hal hukum dari kesusutan, de rood de Faille menjelaskan bahwa: Telah diketahui umum bahwa dibidang adat berlaku sebagai hukum tertulis piagam-piagam yang telah dikeluarkan oleh raja-raja Palembang. Beberapa di antara piagam tersebut sampai kepada kita dan isinya, yang telah diubah sedikit banyak, dikutip didalam Simbur Cahaya tahun 1954. Undang-undang terkenal seperti piagam dari pangeran Jipang dan berbagai piagam dan undang-undang yang di keluarkan raja-raja Palembang dari waktu ke waktu tentang kepolisian dan penyelesaian perkara-perkara di ibu kota mungkin mengenai tata tertib seperti sekarang. Mungkin piagam dari pangeran Jipang ini adalah undang-undang Melayu Niti Surat yang tercatat atas nama Aria Trenggono, Sultan Demak kedua, sebab barang kali Aria Trenggana sebelumnya naik tahta di Jawa adalah pangeran Jipang. Seperti halnya di Palembang di samping Niti Surara dari Trenggono yang memuat dasar-dasar daripada hukum yang sejak dulu berlaku secara umum, juga berlaku piagam-piagam yang dikeluarkan oleh sultan Cinde-Belang, Badaruddin dan sebagainya.²⁹⁰

²⁹⁰h.113

Secara khusus disebutkan di sini mengenai piagam dari sultan Mahmud badaruddin jayawikramo (1724—1758), yang membuat peraturan mengenai kewajiban-kewajiban dari rakyat Bangka, hkum pelanggaran, serta sanksi hukumnya, seperti disebutkan dalam bagian pemerintahan, ekonomi dan politik. Dari peraturan tersebut, teksnya masih dapat ditemukan.

e. Hukum Islam

Catatan tentang kondisi hukum Islam pada periode ini agak sulit untuk ditemukan. Akan tetapi dahulu di Kuto Gawang terdapat masjid dan pasar, yaitu suatu daerah sekitar kampong Palembang lamo sekarang ini. Yang sekarang telah menjadi kompleks PT Pusri Palembang, sehingga bekas-bekasnya sudah tidak ada lagi. Kuto GAwang adalah tempat dimana romobongan Kiai Gede Ing Suro Tuo sekira tahun 1552 menetap begitu mereka datangd ari tanah Jawa. dikatakan bahwa kia Gede Ing Suro Tuo inilah yang membangun Mesjid tersebut.

Karena tidak adanya catatan dimaksud, hal ini menimbulkan pendapat bahwa Islam di Palembang baru berkembang secara mendalam pada masa pemerintahan Kia mas Hindi pangeran Ario Kesuma Abdurraohim, Sultan Susuhunan Abdurrahman, Kahliaftul Mukminin Saiidul Imam (1659—1706). Atas dasar ini pula De Roo de Faille dalam bukunya dari zaman Kesultanan Palembang berpendapat bahwa yang disebut dalam sejarah Banten dapat dikatakan beralasan, bahwa maksud serangan BAnten ke Palembang dalam tahun 1596 adalah untuk perang suci.

Memang semasa sultan tersebut, agama Islam disebarkan dengan seluas-luasnya. Dia membangun sebuah masjid tidak jauh dari dalem

Bringin Janggut. Masjid ini disebut dengan masjid lamo, salah seorang tokoh ulama pada waktu itu adalah Khatib Komad. Sultan suhunan tersebut sendiri merupakan seorang tokoh pemimpin yang taqwa kepada Allah SWT. Sejak pemerintahannya, dalam susunan pemerintahan kesultanan, telah didudukkan seorang penghulu yang bertugas dalam hal agama dengan memakai gelar Pangeran Nata Agama.

Sejak sultan suhunan tersebut dalam mengembangkan syiar agama Islam, diikuti oleh sultan-sultan kemudian secara berturut-turut. Semasa sultan Mansur Jayo Ing Lago (1706—1714) salah seorang ulama yang terkenal adalah Tuan Fakih Jalaluddin yang mengajarkan ilmu Alquran dan ilmu Ushuluddin. Ulama besar ini masih menjalankan dakwah semasa sultan Agung Komaruddin Sri Truno (1714—1724) maupun semasa sultan Mahmud Badaruddin Jayo Wikramo (1724—1758), sampai akhir hayatnya di tahun 1748. Sebulan setelah ulama besar tersebut meninggal. Sulatan Mahmud Jaya Wikramo, pada tanggal 25 Juni 1748 membangun sebuah masjid untuk wakaf kaum muslimin, yang sampai sekarang masih ada dan dikenal dengan Masjid Agung. Catatan semasa sultan suhunan ahmad najamuddin Adi Kesumo (1758—1776) menyebutkan pula mengenai perhatiannya terhadap perkembangan agama Islam, dimana dia dalam mengadakan reorganisasi pemerintahan di pulau Bangka memperbentukkan kepada Tumanggung sebagai kepala pemerintahan, untuk bidang agama Islam, penghulu, imam, dan khatib. Pada masanya, lahirlah di Palembang ulama besar tuan Syeikh Abdil Samad al-Palimbani. Abdul Samad ini terjadi pada masa Sultan Mahmud Bahauddin (1776—1803) aktif mengembangkan agama Islam (1779—1789). Hasil karyanya antara lain adalah penerjemahan kitab *Ihya' ulumuddin*, karangan Imam Ghazali ke dalam Bahasa Melayu. Dia

pernah menuntut ilmu agama Islam di Mekkah dan Madinah selama lebih kurang 30 tahun. Salah seorang gurunya adalah Syeikh Atha'illah di Mekkah. Di antara teman-teman seperguruannya adalah Syeikh Abdurrahman Masri dari Jakarta, Syeikh Muhammad Arsyad Banjar dan Syeikh Abdul Wahab Pangkajene Sidenreng dari Sulawesi. Sultan suhunan Mahmud Badaruddin II (1803—1821) sangat menonjol peranannya dalam konfrontasi lawan pihak colonial Inggris dan Belanda, sehingga hampir seluruh masa pemerintahannya disibukkan oleh konfrontasi dan peperangan. Namun, tidak bisa dilupakan bahwa selain sebagai ahli politik dan pendekar perang, pembawaannya yang suka belajar membawanya untuk memiliki perpustakaan, menguasai ilmu pengetahuan dan mendalami soal agama Islam. Dia dikenal sebagai orang yang alim, sabar dan takwa kepada Allah SWT. Dari sikap kepemimpinannya yang demikian, sultan suhunan ini banyak pengaruhnya dalam perkembangan agama Islam.

Mengenai pengaruh Islam di Pedalaman seperti dijelaskan oleh JW van Royen yang berjudul *de Palembangse Marga en Haar Grond en Waterrechten* antara lain: sebelum kedatangan Islam dalam kehidupan beragama banyak dilakukan pemujaan nenek moyang. Untuk mengenang mereka diadakan pemujaan di rumah-rumah nenek moyang yang kecil-kecil, sedangkan tiap tahun kuburan mereka dibersihkan dan dimana disampaikan persembahan. Sumpah dilakukan di kuburan-kuburan nenek moyang dan pada sedekahan dimintakan berkat mereka. Dengan upacara-upacara tersebut terpelihara kesadaran atas keturunan yang sama. Islam telah mengakhiri semua itu. peringatan terhadap ikatan bersama tidak lagi dilakukan. Rumah nenek moyang untuk semua keturunan dari satu nenek moyang, diganti dengan masjid untuk semua orang. Sumpah

dilakukan di atas kitab al-Quran. Alhasil kehidupan masyarakat, termasuk dalam hukum adat, banyak dimasuki oleh kaidah-kaidah agama Islam. Lebih-lebih lagi hukum Islam memasuki wilayah hukum keluarga/hukum perkawinan dan hukum kewarisan. Ini sejalan dengan kecenderungan umum di perkembangan hukum adat, dimana hukum-hukum kepapakkan beralih menjadi hukum keibu-bapakan. Juga dalam bidang ini pengaruh hukum Islam memperlemah hukum adat.

Demikian telah berlaku dalam Kesultanan Palembang Darussalam hukum Islam khususnya hukum kekeluargaan/hukum perkawinan dan hukum kewarisan, baik di Palembang maupun sampai ke daerah pedalaman secara penuh. Model ini dapat disebut sebagai resepsi hukum Islam. Hal ini berarti bahwa kaidah hukum tertentu atau seluruh aturan hukum tertentu itu diambil alih oleh hukum Islam. Dan menurut van den Berg orang-orang Islam di Nusantara telah melakukan resepsi hukum Islam dalam keseluruhannya dan sebagai satu kesatuan. Menurutnya yang diterima oleh orang Nusantara itu tidak hanya sebagian, tapi seluruhnya. Karena itu menurutnya dapat disebut dengan *theory reception in complexu*. Pada waktu kesultanan Palembang belum ada pengaruh pemerintah Belanda mengenai hukum Islam.

Seperti dimaklumi bahwa pemerintah Belanda menjalankan politik hukunya terhadap hukum Islam dan hukum adat berada di bawah pengaruh C. Snouck Hurgronje dengan teori resepsinya. Sejak tahun 1929 ditetapkan bahwa dalam hal terjadi perkara perdata antara sesama orang Islam akan diselesaikan oleh hakim agama Islam, apabila hukum adat mereka menghendakinya dan sejauh tidak ditentukan lain dengan ordonansi. Sekali lagi dimaklumkan bahwa tidak begitu keadaannya sewaktu dengan Kesultanan Palembang. Malahan dapat dikatakan bahwa

pada waktu itu hukum adat baru berlaku kalau tidak bertentangan dengan hukum Islam. Dalam mengurus hal keagamaan dalam Kesultanan Palembang ditugaskan kepada Nata Agama, yang termasuk dalam mancanegara, ini menunjukkan bahwa dalam Kesultanan Palembang urusan agama Islam termasuk dalam urusan pemerintahan yang penting.

B. Diaspora Fikih Mazhab Syafii di Kesultanan Palembang Darussalam

a. Penyebaran melalui Ulama Resmi Kesultanan: Pangeran Penghulu Nata Agama, Penghulu Nata Agama, dan Khatib Imam.

Kesultanan Palembang Darussalam menerapkan struktur Pancalang Lima dan Mancanegara.²⁹¹ Bidang agama menjadi bagian dari kelima unsur itu dengan namanya adalah Penghulu, di Palembang praktik ini selalu dipadankan dengan nata agama, jabatan tertingginya adalah pangeran penghulu (pangeran penghulu nata agama), di bawahnya terdapat beberapa jabatan lagi seperti penghulu (penghulu nata agama), khatib imam, khatib, modin, dan di level yang paling

²⁹¹Pancalang Lima dan MAncanegara ini memiliki kelengkapan struktur sebagai berikut, Sultan adalah raja yang di bawahnya meliputi lima bagian jabatan patih, adipati, penghulu, dan syahbandar. Patih mengurus pemerintahan dan kehakiman, Adipati mengurus bagian hulubalang atau tentara, penghulu mengurus persoalan keagamaan, dan syahbandar mengurus bagian pelabuhan dan perdagangan. Masing masing mancanegara mempunyai jajaran pegawai kesultanan yang terdiri dari, pertama, pegawai-pegawai tinggi (yang dijabat oleh priyai-priai yang bergelar pangeran, raden dan kiagus). Menteri sebagai pegawai rendah (yang diberi gelar tumangganag, rangga, demang dan ngabehi), pejabat kehakiman, yang semuanya berada di bawah patih. *Kedua*, para hulu balang dan lascar kesultanan dengan berbagai tingkatannya. Mereka ini berada di bawah komando pangeran citra (adipati). *Ketiga*, pejabat-pejabat agama yang dipimpin oleh pangeran nata agama, baik di ibukota Palembang, maupun daerah uluan. Pejabat tersebut terdiri dari para khatib openghulu, katib imam, khatib dan modin. Keempat, pejabat dan pegawai di bidang pelabuhan yang dikepalai oleh syahbandar. Lihat Husni Rahim, *Sistem Otoritas dan Administrasi Kesultanan Islam: Studi tentang Pejabat Agama masa Kesultanan dan Kolonial di Palembang*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998), h.69

rendah adalah bilal. Di luar Palembang, yakni di daerah Pedalaman (uluan), maka Penghulu Nata Agama akan dibantu oleh lebai penghulu dan juga khatib.²⁹² Jabatan-jabatan ini adalah jabatan yang ada terus-menerus sepanjang periode kesultanan, dan nanti berubah namanya menjadi Hoofd Penghulu pada masa kolonial, ketika Kesultanan Palembang sudah tidak ada lagi.

Pada masanya, yang menjadi bidang tugas pangeran penghulu antara lain menyelesaikan tugas-tugas di mahkamah dalam hal perkara perkawinan, perceraian, warisan, perwalian dan hukum. Jabatan ini merupakan bentuk apresiasi Palembang sebagai kesultanan yang bercirikan Islam. Jabatan ini selalu diisi oleh mereka-mereka yang memang betul-betul datang dari kalangan ulama yang mumpuni, terutama ilmu-ilmu agama Islam, seperti bidang fikih, ushuluddin, tasawuf, dan ilmu agama lainnya. Umumnya, ulama yang pernah menduduki jabatan ini adalah mereka-mereka yang berhaluan Islam Ahlussunnah waljamah, di bidang fikih adalah fikih mazhab Syafii. Inilah kemudian yang menjadi alasan bahwa fikih mazhab syafiiyah dengan cepat mengalami perkembangan, menyebar, dan menjadi penciri di Kesultanan Palembang. Jika ditelusuri, maka para ulama yang pernah menduduki jabatan penting ini antara lain adalah:

1. Khatib Komad (1659-1706)

Tidak banyak keterangan yang dapat diperoleh untuk menjelaskan tentang peran Kiai Haji Agus (Kiagus) Khatib Komad ini di Palembang, karena keterbatasan data. Jabatan khatib yang

²⁹²Sementara struktur jabatan patih atau pepatih turunannya adalah tumenggung, Ranga, demang, dan ingebey. Lihat misalnya Husni Rahim, *Sistem Otoritas*, h.103–104

diembannya merupakan struktur jabatan yang ada di Kesultanan Palembang, dan merupakan bagian yang ada di bawah jabatan penghulu. Memuat Khatib Komat pada bagian ini, karena belum didapatkan data valid tentang pejabat yang menduduki jabatan pangeran penghulu nata agama pada masa ini.

Namun demikian, diperoleh sedikit informasi tentang Kahtib Komat, bahwa pada masa pemerintahan Sultan Abdurrahman yang berlangsung pada sekira tahun 1659—1706, dilingkungan keraton Kesultanan Palembang Darussalam telah dikenal terdapat seorang ulama yang mumpuni ilmu keagamaannya yang bernama Kiai Haji Agus Khatib Komad. Ulama ini bertugas membantu Sultan dalam bidang keagamaan dengan menjadikan fikih mazhab Syafii sebagai pedoman dalam menjalankan tugasnya di bidang keagamaan. Dalam memberikan masukan dan saran kepada sultan, maka dapat diyakini, bahwa sumber fikih Syafii menjadi rujukannya. Keterangan tentang ini tentu perlu mendapat perhatian, karena itu artinya jabatan Nata Agama—sebagai bagian penting—dari pencalang lima dan mancanegara yang diterapkan di Kesultanan Palembang ini diduga mulai dikondisikan secara lebih serius ketika kerajaan Palembang mengubah statusnya menjadi Kesultanan Palembang.

2. Pangeran Penghulu Nata Agama Tuan Fakih Jalaluddin (1706—1758)

Tuan Fakih Jalaluddin sangat dikenal pengabdiaannya pada masa Sultan Mansur Jayo Ing Lago (1706—1714). Pada masa kesultanan, dia adalah ulama dan pengajar ilmu-ilmu keislaman terutama pada bidang fikih, ilmu Alquran, dan ilmu Ushuluddin.

Karunia Tuhan berupa umur yang panjang dan karena kedalaman ilmu keagamaannya, menyebabkannya masih menjalankan posisinya sebagai ulama Kesultanan Palembang sampai dengan masa sultan Agung Komaruddin Sri Truno (1714—1724), bahkan masih terus menjabat sampai masa Sultan Mahmud Badaruddin Jayo Wikramo (1724—1758), sampai akhir hayatnya di tahun 1758 M, sebulan setelah ulama besar tersebut meninggal. Karunia usia yang cukup panjang dan kedalaman ilmunya dibidang agama telah menjadikannya duduk dalam struktur kesultanan sampai dengan tiga masa kesultanan sekaligus, jabatannya ini menjadi tidak tergantikan oleh ulama yang lain pada masanya.

Pemilik naskah-naskah Palembang, Kemas Andi Syarifuddin menyebutkan bahwa Fakih Jalaluddin itu tidak sekedar seorang ulama biasa, akan tetapi merupakan guru mulia para Sultan Palembang Darussalam. Nama lengkap adalah Kiagus Faqih Jalaluddin bin Mas Raden Kamaluddin bin Mas Raden Fadhil bin Pangeran Panembahan Muhammad Mansur bin Kiai Gusti Dewa Agung Krama bin Sunan Kertasari bin Sunan Lembayun bin Sunan Krama Dewa bin Sembahan Dewa Agung Fadhil bin Sembahan Dewa Agung Koharuddin bin Sembahan Sayid Jamaluddin Agung bin Sayid Ahmad bin Abdullah Khan bin Amir Abdul Malik bin Alwi bin Muhammad Shahib Marbat. Menurutnya, nasab keturunan tokoh ini jika diteruskan, maka akan sampai kepada Nabi Muhammad Saw. Disebutkan bahwa sepanjang hidupnya dihabiskan di lingkungan keraton. Dia hijrah dari Surabaya diajak langsung oleh ayah beserta keluarganya yang lain ke Palembang. Pendidikan dasar keagamaannya sewaktu masih kecil dibina langsung oleh ayahnya

sendiri. Baru kemudian dia belajar kepada ulama-ulama yang ada di Palembang. Bidang konsentrasi intelektualnya kelihatan dari namanya bahwa dia adalah seorang fakih, bahwa dia menguasai bidang fikih dan ushuluddin.²⁹³

Karena kedalaman ilmunya, menyebabkannya kemudian diangkat oleh Sultan Palembang sebagai mufti dan penasehat spiritual kesultanan. Di istana ia mengajar fikih yang bermazhab Syafii, ushuluddin dan ilmu Alquran. Faqih Jalaluddin membina hidup berumah tangga dengan mempersunting seorang gadis Palembang, yaitu saudara perempuan dari Syekh Datuk Muhammad Akib bin Kiagus Hasanuddin. Dari pernikahan ini, dia memperoleh putera-puteri antara lain adalah Kiagus Haji Imron Chotib, Kiagus Syamsuddin, yang mempunyai anak Syekh Kiagus M. Zen dan menjadi menantu Syekh Abdus Samad al-Palembani, Nyayu Sopiah, Kiagus. Mas'ud, dan Nyayu Bania. Faqih Jalaluddin wafat pada hari

²⁹³Andi Syarifuddin, "Guguk Pengulon", *Sriwijaya Pos*, 3 April 1999. Selain ulama dan penyebar Islam, Tuan Guru Faqih Jalaluddin dipercaya sebagai orang yang ahli dibidang genealogi. Melalui tulisan peninggalannya, ahli nasab Habib Ali bin Ja'far Assegaf (1889-1982), menemukan nama Sayyid Jamaluddin Husein bin Ahmad bin Abdullah bin Abdul Malik bin Alwi bin Muhammad Shohib Mirbath, yang merupakan leluhur walisongo (sumber: Madawis, Habib Ali Assegaf). Keberadaan silsilah wali songo tersebut, menarik minat sejarawan Dr. Gobbe dari Voor Inlandsche Zaken, ia berniat untuk mengambilnya, akan tetapi Habib Ali bin Ja'far Assegaf mengelak dan mengatakan bahwa silsilah tersebut tidak ada. Sebelum wafat, Habib Ali Assegaf berpesan agar apapun yang berkenaan dengan silsilah dan hasil sensus Alawiyin yang telah dilaksanakannya agar dijaga dengan baik (sumber: benmashoor). Dokumen asli catatan silsilah peninggalan Tuan Faqih Jalaluddin ini, masih tersimpan di perpustakaan milik almarhum Syed Alwi bin Thahir al Haddad, beliau semasa hidupnya pernah menjabat sebagai Mufti Kesultanan Johor (sumber: zuriat kesultanan palembang dalam catatan tarsilah brunei). Berdasarkan tulisan di harian Sripo "3 Juli 2013" halaman 14, Tuan Guru Faqih Jalaluddin diinformasikan berasal dari Surabaya, beliau hijrah ke Palembang bersama ayahnya Raden Kamaluddin. Di masa Kesultanan Palembang Darussalam, disekitar Masjid Agung terdapat pemukiman bagi keluarga alim ulama yang dikenal sebagai "Guguk Pengulon". Salah satu keluarga besar yang tinggal di wilayah itu adalah keluarga Tuan Faqih Jalaluddin, melalui keturunan anak beliau: Kiagus Haji Imron dan Kiagus Syamsuddin.

Selasa, 20 Jumadil Awal 1161 H atau 18 Mei 1748, pukul 9 pagi. Jenazahnya dimakamkan di Gubah Talang Suro Palembang. Atas pengabdian dan jasa-jasanya, namanya diabadikan menjadi nama sebuah jalan yang melintas di Kampung 19 ilir di lingkungan Masjid Agung yang dulunya jalan ini namanya adalah jalan Guru-guru.²⁹⁴

3. Pangeran Penghulu Nata Agama Syeikh Abdurrahman bin al-Husayn bin al-Hasan bin Alawi bin Ahmad al-Aydrus (Abdurrahman Al-Aydrus)

Tokoh ini awalnya merupakan ulama atau gurunya Abdul Samad Palembang dan dianggap ulama yang memperkenalkan kitab-kitab tasawuf yang menyebabkan al-Palimbani jatuh cinta dengan bidang ini. Menurut Mal An Abdullah, tokoh ini juga berjasa dalam memberikan pengajarannya di bidang ini terhadap tokoh yang kemudian juga menjadi ulama asal Palembang yaitu Dhiyauddin al-Palimbani.²⁹⁵ Di antara buku tasawuf yang diajarkan adalah karya Abd al-Wahhab al-Sya'rani, *Madarij al-Salikin (ila Rusum Thariq al-Arifin)*. Sesudah itu diapun mendalami dua kitab al-Ghazali *Bidayat al Hidayah* dan *Minhaj al-Abidin* yang disebutnya sebagai ... dua kitab itu amat besar di dalam bicara Alim ilmu tareqat".²⁹⁶

Sayyid Abdurrahman bin al-Husayn bin al-Hasan bin Alawi bin Ahmad al-Aydrus inilah menurut penelusuran Abdullah, dianggap sebagai orang yang mula-mula memberikan ijazah kepada

²⁹⁴Andi Syarifuddin, "Guguk Pengulon, *Sriwijaya Pos*, 3 April 1999

²⁹⁵Lihat Mal An Abdullah, *Syeikh Abdus-Samad al-Palimbani: Biografi dan Warisan Keilmuan*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2015

²⁹⁶Abdul Samad Alpalimbani, *Faidul ihsani* halaman 21 sebagaimana dikutip oleh Mal An Abdullah, *Syeikh Abdus-Samad al-Palimbani: Biografi dan Warisan Keilmuan*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2015

Abdul Samad dan belakangan hari bepergian dan bermukim di Palembang. Dan tokoh ini, kemudian diangkat oleh Sultan Palembang dalam jabatan Pangeran Penghulu Nata Agama.

Dalam *isnad* al-Padani, Sayyid Abdurrahman bin al-Husayn bin al-Hasan bin Alawi bin Ahmad al-Aydrus, dilukiskan sebagai seorang ulama besar dengan gelar “Syeikh al-Islam Qadhi al-Sultanah sebuah ungkapan yang memperlihatkan atas ketinggian ilmu agama yang dimilikinya dan posisi pentingnya di Palembang sebagai pengemban jabatan tertinggi di bidang agama, yakni pangeran penghulu. Dalam jabatan ini ia pun mengepalai pengadilan dalam urusan-urusan keagamaan di pusat kesultanan. Abdurrahman bin al-Husayn bin al-Hasan bin Alawi bin Ahmad al-Aydrus dicatat oleh al-Padani mengijazahkan kitab Ibn Abi Jamrah, *Mukhtashar Sahih al-Bukhari* kepada Sultan Mahmud Badaruddin II. Dari jalur inilah Syeikh Nawawi al-Bantani kemudian menerima ijazah di Mekkah, yaitu melalui Seikh Mamud Kanang al-Palimbani yang menerimanya di Palembang dari Sultan. Abdurrahman bin al-Husayn bin al-Hasan bin Alawi bin Ahmad al-Aydrus sendiri menerima *Mukhtashar Shahih Bukhari* di Mekkah dari Abdurrahman bin Jadullah al-Bannani al-Maghribi (w.1198/1784), yang menerimanya melalui Ahmad bin Abdul Fattah al-Mallawi, yang menerimanya dari Abdullah al-Bashri, dan seterusnya ke atas hingga sampai kepada tokoh penulisnya, Ibn Abi Jamrah (w.695/1300)²⁹⁷

²⁹⁷Lihat Ahmad 2017 h.128—129)

4. Pangeran Penghulu Nata Agama Akil (1831-1839 M)

Pangeran Penghulu Nata Agama Akil merupakan tokoh pemuka masyarakat Palembang yang cukup terpelajar dan aktif dalam berbagai organisasi sosial keagamaan. Nama lengkapnya adalah Raden Haji Muhammad Akil bin Raden Amir Manteri cacar bin Raden Abdurrahman Demang bin Pangeran Penghulu Abusamah bin Pangeran Penghulu Abdurrahman bin Pangeran Nato Dirajo Sepuh bin Pangeran Purbaya bin Sultan Muhammad Mansur bin Sunan Abdurrahman Candi Walang.²⁹⁸

Dia dilahirkan oleh ibunya dalam tahun 1864 di Palembang. Putera tertua dari delapan bersaudara. Ibunya bernama Nyimas Ina binti Kemas Haji Abu Hasan guguk 19 ilir Masjid Agung. Nyimas Ina ibunya ini 5 bersaudara yang semuanya perempuan, yaitu: Nyimas Ina, bersuamikan Raden Amir Manteri cacar (ibunya RHM. Akil), Nyimas Cik (w.1916), bersuamikan Kemas Hamim, Nyimas Hajjah Ucu (w.1914), bersuamikan Kemas Haji Abdurrahman, melahirkan Kemas Haji Umar, Nyimas Solehah (w.1931) bersuamikan Raden Muhammad Amin bin Sulaiman, dan Nyimas Mariyam (w.1934). RHM. Akil dengan Kemas Haji Umar adalah saudara sepupu, karena ibunya dua bersaudara.

Sebagaimana priyayi Palembang, RHM. Akil yang akrab disapa dengan sebutan Cek Aguscik ini mendapatkan pendidikan di lingkungan Keraton dan Masjid Agung, belajar kepada para alim ulama Palembang waktu itu. Kitab yang dipelajarinya antara lain: Tafsir Baidhawi, Jam'ul Fawaid, Bahrul Mazi, Tarekat Sammaniyah, serta ilmu keislaman lainnya. Selain itu, dia juga menuntut ilmu di

²⁹⁸Andi Syarifuddin dan Hendra Zaunuddin, *101 Ulama*, h. 95–99

sekolah umum yang sifatnya formal seperti Onderwijzer Ind. School. Sejak usia muda Cek Aguscik sudah aktif dalam berbagai organisasi pergerakan dan perjuangan kemerdekaan. Banyak tugas dan jabatan yang diembannya, di antaranya adalah Manteri Polisi, Pakrul (pengacara/kehakiman), Onderwijzer Ind. School, Tokoh Budayawan Palembang, Anggota Partai Insulinde 19 Ilir Palembang tahun 1920 M, Anggota Dewan Haminte Palembang pada tahun 1926—1927 M, Schoolopziener tahun 1929 M, Pendiri Studiefonds Batang Hari Sembilan tahun 1929 M, Anggota PSII Palembang, Pengurus Masjid Agung Palembang, Pendiri dan Ketua Priyaifonds Palembang pertama pada tahun 1929—1930 M. Pada tanggal 5 April 1929 dia dan kawan-kawan mendirikan perkumpulan Priyai Fonds Palembang yang bergerak dibidang sosial dan kebudayaan, diantaranya memperbaiki dan memelihara makam Raja-raja Palembang dan zuriatnya, menghidupkan kembali tradisi adat istiadat Palembang, mengadakan pertunjukan-pertunjukan amal, dan koperasi. Selama hayatnya, RHM. Akil memiliki empat orang isteri, yaitu Raden Ayu. Cek Dep, Cek Banon, gadis Curup, dan Raden Ayu. Ipa binti Raden Ateh. Dari pernikahannya ini ia dikaruniai 11 putera-puteri, di antaranya adalah Raden Ayu Zaidah Nurkia (Cek Cik), Raden Ayu Hasanal Adlin (Cek Manteri), Raden Muhammad Nawawi (Cek Nangcik), Raden Ayu Halijah, RHA. Hasanal Arifin (Cek Dencik), Raden Abdullah Sani (Cek Ola), Raden Ayu Hasanaltu Adnin, Raden Ayu Amina (Cek Nona), Raden Muhammad Bakhtiar. Raden Muhammad Akil wafat pada malam Jum'at, 17 Shafar 1358H atau 7 April 1939 M, jam 1.20 wib dalam

usia 75 tahun. Jenazahnya dimakamkan di Ungkonan Jambangan zuriat Sunan Candi Walang 24 ilir Palembang.²⁹⁹

5. Pangeran Penghulu Nata Agama Fakhruddin

Pangeran Penghulu Nata Agama Fakhruddin adalah seorang bangsawan, dia merupakan salah seorang putera sultan yang ikut mengurus Masjid Agung. Silsilah lengkapnya adalah Pangeran Nata Kusuma Fakhruddin Penghulu Nata Agama bin Sultan Muhammad Bahauddin Jayo Wikramo bin Sultan Muhammad Mansur bin Suhunan Abdurrahman Candi Walang. Dia dilahirkan melalui ibunya pada tahun 1197 H (1783 M) dilingkungan keraton. Pendidikan dasar agamanya diberikan langsung oleh ayahnya sendiri, lalu kemudian dia berguru kepada ulama Palembang seperti Syeikh Muhammad Zen dan Kemas Muhammad bin Ahmad. Setelah dinilai pengetahuan agamanya sudah cukup memadai, kemudian dia dipercayakan untuk mengurus dan membantu sultan dalam hal keagamaan. Diantara tuganya adalah mengurus Masjid Agung, menjadi guru agama di rumah-rumah penduduk, menjadi wakil Pangeran Penghulu, dan menjadi Pangeran Penghulu Nata Agama tahun 1841—1857.³⁰⁰

Dian menduduki jabatan Pangeran Penghulu Nata Agama tahun 1841 menggantikan pangeran Penghulu Raden Abu Samah. Waktu dia menduduki jabatan ini, dia dibantu oleh beberapa orang dengan jabatan di bawahnya yaitu R.M. Akib, Kemas Haji Mahidin, Kiagus Haji Muhammad Hasyi, dan Muhammad. Dia menikah

²⁹⁹Andi Syarifuddin dan Hendra Zaunuddin, *101 Ulama*, h. 95—99

³⁰⁰Andi Syarifuddin dan Hendra Zainuddin, *101 Ulama Sumsel: Riwayat Hidup dan Perjuangannya*, (Yogyakarta: Arruzz Media, 2012) h. 100—102

dengan salah seorang puteri kerabat istana bernama Raden Ayu Shahibah binti Pangeran Nata Diraja Muhammad Hanifah. dari perkawinannya ini mendapatkan anak, yaitu PAngeran Sutawijaya, Raden Ahmad Mamik, RAden Muhammad, Raden Abdurrahman, Raden Muhammad Arif, Raden Penghulu Muhammad Ali, Raden Ayu Penghulu Hajjah Hamidah yang kemudian bersuamikan Pangeran Penghulu Nata Agama Muhammad Akib. Pangeran Penghulu Nata Agama Kusuma Fakhruddin ini meninggal pada tanggal 3 Muharram 1274 H/1857M.³⁰¹

6. Pangeran Penghulu Nata Agama Muhammad Akib (1868—1876)

Andi Syarifuddin menjelaskan bahwa Pengulon adalah semacam lembaga kementerian agama yang berfungsi mewakili sultan dalam memimpin tugas-tugas keagamaan di Kesultanan Palembang Darussalam pada waktu itu. Jabatan tertinggi dibidang keagamaan ini dipegang oleh Pangeran Penghulu Nata Agama dari golongan priyayi dan alim ulama yang diangkat langsung oleh sultan. Salah satu pejabat dari Pengulon ini ialah Raden Muhammaad Akib. Lebih dikenal dengan R.M. Akib. Nama lengkapnya adalah R.M. Akib bin Pangeran Penghulu Nata Agama Muhammad Akil bin Pangeran Nato Dirajo Lumbuk bin Pangeran Ratu Purbaya bin Sultan Muhammad Mansur bin Sunan Abdurrahman Candi Walang. Putera sulung dari lima bersaudara. Ibunya bernama Raden Ayu Ummu Hani binti Raden Usman. “Ia dilahirkan di guguk Pengulon di lingkungan keraton sekitar th 1790. Dasar-dasar pendidikan agamanya diberikan oleh ayahnya sendiri

³⁰¹Andi Syarifuddin dan Hendra Zaunuddin, *101 Ulama*, h. 102

yang pada saat itu menjabat pula sebagai Pangeran Penghulu Nata Agama Palembang. Selain itu ia juga berguru kepada para ulama besar Palembang kala itu seperti: Syekh Datuk Muhammad Akib, Datuk Zen, Kemas Muhammad bin Ahmad, dan Sayid Muhammad Arif. Tokoh ini adalah seorang Priyayi Palembang, Khatib Penghulu (1839-1860), Wakil Pangeran Penghulu (1860-1868), Pangeran Penghulu Nata Agama (1868-1876), Ketua Pengadilan Agama di Palembang, Penasehat Landraad, Pengurus Masjid Agung Palembang. Dalam tahun 1868, tepatnya Jum'at, 15 Syawal 1285H, ulama ini diangkat menduduki jabatan Pangeran Penghulu Nata Agama oleh Gouvermen. Pelantikan ini diumumkan kepada masyarakat oleh Khatib Penghulu Kemas Haji Mahidin dan Sayid Ahmad bin Hasan setelah shalat Jum'at di Masjid Agung. Dalam manuskrip disebutkan bahwa:³⁰²

“Maka adalah kepada tarikh sanah 1285 al-Dal al-Akhir kepada 15 bulan Syawal hari Jum'at waktu lepas sembahyang Jum'at, masa itulah Raden Muhammad Aqib bin Paduka Pangeran Penghulu Nata Agama Aqil diangkat oleh Gouvermen menjadi Pangeran Penghulu Nata Agama. Adalah yang meneriakkannya di dalam masjid Sayid Ahmad bin Hasan berdua dengan Kms.H. Mahidin Khatib Penghulu adanya”.

Dalam melaksanakan tugasnya, dia dibantu oleh empat anggota khatib penghulu, yaitu: Muhammad, Kemas Haji Mahidin, Kiagus Haji Makruf, dan Kiagus Haji Alwi. Sedangkan dua orang

³⁰²Andi Syarifuddin dan Hendra Zaunuddin, *101 Ulama*, h. 103

khatib imam yang bertugas sebagai imam di Masjid Agung ialah: Kiagus Haji Abdul Malik bin Datuk Muhammad Akib dan Kiagus Haji Abdul Aziz. Sampai akhir hayatnya dia memiliki tiga orang isteri. Isteri pertamanya bernama Raden Ayu Nasihah binti Raden Haji Muhammad Nandung. Dari perkawinan ini melahirkan tiga orang anak: Temenggung Karta Manggala Raden Ahmad, Raden Muhammad Rasyid, dan Raden Ayu Seha. Isterinya yang lain yaitu Masayu Coneng binti Masagus Lanang, dan Piah. Dikaruniai delapan putera dan puteri. Sedangkan Pangeran Penghulu Nata Agama Muhammad Akib wafat pada hari Kamis, 19 Jumadil Akhir atau Desember 1879. Dimakamkan di astana Candi Walang Palembang.³⁰³

7. Pangeran Penghulu Nata Agama Hamim 1884 M

Tidak banyak catatan tentang aktivitas ulama ini, akan tetapi dari penelusuran didapatkan keterangan yang dijelaskan oleh Andi Syarifuddin bahwa terdapat stempel dan keterangan tentang pemberangkatan ibadah haji tahun 1884. Dimaklumi bahwa perjalanan ibadah haji Sebelum tahun 1854 M, bahwa transportasi waktu itu masih menggunakan kapal layar dan perjalanan ke Tanah Suci ditempuh dalam tempo waktu lama sekira 6 bulan, yang sangat tergantung kepada musim. Itupun terlebih dahulu transit melalui Singapura. Sesudah tahun 1855 M barulah diganti dengan kapal uap, dan pelayarannya kala itu ditempuh sekira tiga bulan lamanya,

³⁰³Andi Syarifuddin dan Hendra Zaunuddin,

terutama lebih mudah setelah dibukanya terusan Suez tahun 1869 M.³⁰⁴

Jumlah jama'ah Haji Palembang tahun 1884 M ini menurut catatan dan data kolonial Verslag, terdaftar sekira 364 orang jema'ah, dan setiap tahun jumlahnya semakin meningkat. Di Tanah Suci Makkah-Madinah, umumnya jama'ah akan dilayani oleh seorang syekh haji yg bertugas khusus membimbing manasik haji atau umrah, badal, dan sebagainya. Ulama Palembang/Nusantara yang berprofesi menjabat sebagai agen syekh haji waktu itu cukup banyak, di antaranya adalah Syekh Muhammad Azhary, Syekh Masagus Haji Mahmud, Syekh Nawawi Lampung, Syekh Zen, dan Syekh Sayid Khalil Afandi.

Salah satu dokumen penting yang mesti dipersiapkan oleh calon jema'ah haji sejak zaman itu antara lain ialah *Surat Pas Jalan* (Paspor Haji) yang resmi ditandatangani oleh Konsul Belanda di Jeddah, dan surat *Keterangan Sudah Haji* setelah pulang ke kampung halaman yg dikeluarkan oleh Kepenghuluan Palembang. Dari sinilah dapat diketahui bahwa terdapat keterangan yang ditandatangani oleh pejabat Palembang pada masa kolonial. Melalui transliterasi naskah arsip surat *Keterangan Sudah Haji* tahun 1884 M dari pokok surat sampai dengan penutup paling akhir berbunyi sebagai berikut:³⁰⁵

Keterangan Sudah Haji. "Paduka Pangeran Penghulu Nata Agama Qadhi asy-Syar'i di Palembang dan dua Khatib

³⁰⁴Andi Syarifuddin, "Wong Palembang Naik Haji", lihat dalam <http://beritapagi.co.id/2018/09/20/wong-palembang-naik-haji-1884-2.html> diakses pada 24 Juli 2019

³⁰⁵Andi Syarifuddin, *Wong Palembang*, h.3

Penghulu yang bertanda tangan dibawah ini sudah periksa kepada: anak kecil nama Usman di kampung 26 ilir Palembang. Dia mengaku sudah pergi haji di negeri Makkah dan ziarah di Madinah serta unjukkan surat Pas nya dari Palembang tanggal 1 Mei 1884 nomor 19. Dilihat telah di tikin serta capnya tuan Konsul di Jeddah, jadi betul dia punya pengakuan dan terang kepada Syekh Zen di Makkah dan Madinah. Palembang, kepada 25 Nopember 1884 Cap stempel Pangeran Penghulu Nata Agama Hamim. Khatib Penghulu Muhammad Khatib Penghulu H. Ahmad.

8. Pangeran Penghulu Nata Agama Karta Manggal Mustafa Ibrahim bin Raden Kamaluddin (1315/1897)

Seperti biografi lainnya, ulama inipun sangat sedikit ketrangannya, namun demikian didapatkan dari buku Jejak-jejak Islam: Kamus Sejarah dan Peradaban Islam dari Masa Ke Masa yang ditulis oleh Ahmad Rofi' Usmani,³⁰⁶ diperoleh keterangan ketika berkaitan dengan Masjid Agung Palembang bahwa masjid ini pernah dilakukan pemugaran. Masjid Agung Palembang didirikan oleh Sultan, karenanya dahulu namanya adalah Masjid Sultan". Dibangun oleh Sultan Mahmud Jayo Wikramo pada tahun 1154—1171 H/1741—1757 M. Peletakan batu pertamanya yang diempat sisinya terdapat empat penampil (cupola) beratap limas tiga tingkat dengan nuansa Hindu ini dilakukan pada Senin 1 Jumadil al-Staniyah 1151H/15 September 1738M. sementara itu menaranya

³⁰⁶Ahmad Rofi' Usmani, *Jejak-jejak Islam: Kamus Sejarah dan Peradaban Islam dari Masa Ke Masa*, (Jakarta: Mizan, 2015), h.282

terpisah dari bangunan masjid dan baru didirikan pada tahun 1167H/1753M dengan bentuk segi enam, diameter tiga meter dan tinggi 30 meter. Bangunan Menara ini bertingkat tiga yang masing-masing diberi pintu dan teras untuk sirkulasi udara.³⁰⁷

Masjid yang beratap limas ini bersusun di topang oleh tiang kayu yang merupakan tipikal masjid Jawa abad ke-9H/15 M ini telah mengalami perluasan dan pemugaran yang dilakukan oleh Sayyid Umar ibn Muhammad al-Saqaf al-Thaha dan Sayyid Ahmad ibn Syekih Shahab. Pada 1315/1897M masjid ini diperluas kembali oleh Pangeran Penghulu Nata Agama Karta Manggal Mustafa Ibrahim Raden Kamaluddin. Perubahan kali ini memunculkan ciri khas Belanda, terutama pada jendela dan pintu masuk. Selepas itu masjid ini dipugar lagi oleh Ki Agus (kiagus) Haji Nang Thayib dan beberapa temannya.³⁰⁸

Namun demikian, diketahui bahwa silsilahnya adalah Raden Mustafa bin Raden Kamaluddin bin Raden Muhammad, bin Raden Muhammad Thoyib bin Pangeran Nato Wikramo, bin Raden Bomo, bin Pangeran Purba Negara Usman bin Pangeran Mangkubumi Neming Kapal bin Sayyid Mustafa As-Segaf Raden Santri bin Sayyid Ahmad as-Segaf bin Pangeran Madi Sewa bin Pangeran Rangsa Pandak bin Orang Kayo Gemuk bin Datuk Paduka Ningsum bin Sayid Mustafa As-Segaf Datuk Paduka Berhala. Dia menduduki jabatan Pangeran Penghulu Nata Agama pada tahun 1895—1905 M menggantikan Kiagus Demang Suro Nadito Akil yang mengakhiri masa jabatannya pada tahun 1887—1894 M. dia dibantu oleh

³⁰⁷Ahmad Rofi' Usmani, *Jejak-jejak Islam*,

³⁰⁸Ahmad Rofi' Usmani, *Jejak-jejak Islam*, h. 23

beberapa orang anggota khatib penghulu, antara lain adalah Sayid Abdurrahman, Kiagus Abdul Karim, Raden Ong, dan Kiagus.³⁰⁹

9. Haji Abdurrahman Hoofd Penghulu Palembang (1905—1915)

Haji Abdurrahman adalah Hoofd Penghulu (penghulu kepala) pertama yang sebelumnya istilah ini disebut Pangeran Penghulu Nata Agama, sebuah lembaga kepenghuluan yang berfungsi mewakili sultan dalam memimpin tugas-tugas keagamaan di era Kesultanan Palembang. Dalam tahun 1905 M, atas keputusan dari Snouck Hurgronje, jabatan Pangeran Penghulu Nata Agama diroboh menjadi Hoofd Penghulu. Haji. Abdurrahman menduduki jabatan Hoofd Penghulu menggantikan pendahulunya Pangeran Penghulu Nata Agama Mustafa (1895-1905). Sebelumnya ia juga menjabat sebagai anggota Khotib Penghulu. Haji Abdurrahman bernama lengkap Sayid Haji Abdurrahman bin Khatib Ahmad bin Khatib Muhammad Arif Jamalullail, jika dirunut silsilah nasabnya bersambung ke Nabi Muhammad Saw.³¹⁰

Haji Abdurrahman dilahirkan dari ibunya yang bernama Nyayu Khoni'ah binti Kiagus Kurus dalam tahun 1851 M di guguk Kampung Anyar, Kampung Jamalullail sekitar Masjid Agung. Dasar-dasar pendidikan agama diberikan oleh ayahnya sendiri dan berguru kepada ulama besar Palembang, seperti: Kiagus Haji A. Malik, Sayid Hasyir, Kiai Marogan, dan kepada Syekh Abdullah bin Makruf. Kepada Sayid Hasyir, dia mengambil ijazah Tarekat Sammaniyah. Hafal kitab suci Al-Qur'an dalam usia 10 tahun.

³⁰⁹Andi Syarifuddin dan Hendra Zaunuddin, *101 Ulama*, h. 126—128

³¹⁰Andi Syarifuddin dan Hendra Zaunuddin, *101 Ulama*,

Tahun 1858, dia dan saudaranya Sayid Juned dan Sayid Bakri menunaikan haji yang pertama sekaligus menuntut ilmu di Tanah Suci. Setelah pulang dalam tahun 1868 M, dia mendapat posisi dan jabatan penting di Palembang, di antaranya: Hoofd Penghulu Palembang Penasehat Landraat, Pengurus Masjid Agung, Guru Agama, Syekh Tarekat Sammaniyah. Haji Abdurrahman Hoofd Penghulu wafat pada tahun 1920 dan dimakamkan di Candi Walang. Ia memiliki 3 orang isteri dan 16 putra putri. Namanya diabadikan menjadi nama sebuah lorong di kampung 19 ilir dengan nama Datuk Aman.³¹¹

b. Penyebaran Fikih Mazhab Syafii melalui Ulama Palembang

Kesultanan Palembang Darussalam pada masanya memang memiliki banyak sekali ulama yang mumpuni ilmu keislamannya. Karenanya tidak heran kalau kemudian sultan dapat dengan sangat leluasa untuk memanfaatkan peran mereka pada posisi-posisi tertentu untuk ikut berperan aktif membantu sultan dibidang keagamaan. Terdapat ulama yang secara formal posisinya dalam struktur kesultanan yakni ulama yang difungsikan dalam jabatan tertentu seperti pada jabatan pangeran penghulu, penghulu, katib, dan imam. Selain itu, umumnya para sultan Palembang, adalah mereka yang sangat baik dalam pengetahuan tentang ilmu-ilmu keislaman. Namun demikian, masih terdapat para ulama yang merupakan ulama kesultanan, akan tetapi tugas mereka adalah menyertai dan mendampingi sultan dalam bidang keagamaan. Mereka inilah yang ditugasi untuk menyalin, menulis, dan menerjemahkan berbagai

³¹¹Andi Syarifuddin dan Hendra Zaunuddin, *101 Ulama*,

karya ulama yang lalu, kemudian mereka juga umumnya adalah penulis yang menghasilkan berbagai karya dalam berbagai bidang seperti fikih, tauhid, tasawuf, dan ilmu keislaman lainnya. Para ulama yang mumpuni itu antara lain adalah:

1. Abdul Samad al-Palimbani: Perhatian dan Perannya dalam Mengembangkan fikih Mazhab Syafii

Latar kisah yang menyertai seputar kelahiran Abdul Samad al-Palimbani dapat dilihat pada masa Sultan Mahmud Jayo Wikramo, pada tanggal 25 Juni 1748 membangun sebuah masjid untuk wakaf kaum muslimin yang sampai sekarang masih ada dan dikenal dengan Masjid Agung. Catatan semasa Sultan Suhunan Ahmad Najamuddin Adi Kesumo (1758—1776) menyebutkan mengenai perhatiannya terhadap perkembangan agama Islam. Pada masa ini pernah dilakukan perbaikan bentuk atau struktur pemerintahan di pulau Bangka yang kemudian peroduknya adalah antara lain menjadikan Tumanggung sebagai kepala pemerintahan di sana. Sementara itu, struktur dalam bidang agama Islam terdiri dari penghulu, imam, dan khatib. Ketika situasi inilah, dikisahkan bahwa di Palembang lahirlah seorang bayi yang kelak akan menjadi ulama besar, tidak hanya untuk skup Palembang, tapi lebih dari itu, menjadi ulama level dunia yaitu Abdul Samad al-Palimbani. Dikisahkan bahwa masa kanak-kanak al-Palimbani sampai kemudian tumbuh menjadi pria dewasa terjadi pada masa Sultan Mahmud Bahauddin (1776—1803) aktif mengembangkan agama Islam (1779—1789). Hasil karyanya antara lain adalah penerjemahan kitab *Ihya' ulumuddin*, karangan Imam Ghazali ke dalam Bahasa Melayu. Dia pernah menuntut ilmu agama Islam di

Mekkah dan Madinah selama lebih kurang 30 tahun. Salah seorang gurunya adalah Syeikh Atha'illah di Mekkah. Di antara teman-teman seperguruannya adalah Syeikh Abdurrahman Masri dari Jakarta, Syeikh Muhammad Arsyad Banjar dan Syeikh Abdul Wahab Pangkajene Sidenreng dari Sulawesi. Sultan suhunan Mahmud Badaruddin II (1803—1821) sangat menonjol peranannya dalam konfrontasi lawan pihak kolonial inggris dan Belanda, sehingga hampir seluruh masa pemerintahannya disibukkan oleh konfrontasi dan peperangan. Namun, tidak bisa dilupakan bahwa selain sebagai ahli politik dan pendekar perang, pembawaannya yang suka belajar membawanya untuk memiliki perpustakaan, menguasai ilmu pengetahuan dan mendalami soal agama Islam. Dia dikenal sebagai orang yang alim, sabar dan takwa kepada Allah SWT. Dari sikap kepemimpinannya yang demikian, sultan suhunan ini banyak pengaruhnya dalam perkembangan agama Islam.

Ketenaran nama dan kepiawaiannya dalam menulis, dan dia sendiri selalu menuliskan identitasnya dalam setiap naskah tulisannya, maka orang akan sangat mudah untuk mengetahui nama lengkapnya. Antara lain misalnya dapat diketahui melalui beberapa naskah yang dia tulis. Dalam kitab *Zad al-Muttaqin fi Tauhid Rabb al-Alamin*, di tulis di Mekkah pada tahun 1772M. Dari kitab ini dapat diketahui bahwa dia mencantumkan “*Syeikh Abdus-Samad Ibnu Abdurrahman al-Jawi al-Palimbani, ...Syeikh Abdussamad yang anak Abdurrahman*”³¹², *Syeikh Abdus-Samad yang anak Abdurrahman al-Jawi Palimbani negerinya*. Juga pada karyanya

³¹²Lihat Abdus-Samad al-Palimbani, *Zad alMuattaqin fi Tauhid Rabb al-Alamin*, manuskrif, Mekkah tahun 1172, h.1 dan h. 5

yang lain, seperti dalam naskah *Risalah fi bayan al-Isra' wa al-Mi'raj*, dia menyebut dirinya dengan Abdus-Samad al-Jawi Palimbang.³¹³

Tentang waktu yang dianggap mendekati ketepatan tentang kepastian riwayat kelahirannya dapat ditelaah melalui naskahnya yang berjudul *Faydh al-Ihsani* yang dia tulis dengan kalimat: “*ia diperanakkan pada tahun seribu serratus lima puluh tahun daripada hijrah Nabi Muhammad SAW didalamnya negeri Palimbang*”.³¹⁴ Diketahui bahwa dia dilahirkan pada tahun 1150H atau tahun 1737 di Palembang. Naskah ini juga menjelaskan tentang kepastian orang tuanya, yaitu ayahnya dapat diketahui bernama Abdurrahman “*yaitu Syeikh Abdussomad yang anak Abdurrahman*”³¹⁵ “*yaitu penghulu kita Syeikh Abdus-Samad yang anak Abdurrahman al-Jawi Palimbani negerinya*”³¹⁶. Pencantuman nama ayahnya Abdurrahman juga dapat dilihat dalam naskah *Zad al-Muattaqin fi Tauhid Rabb al-Alamin*.³¹⁷

Dengan demikian, pelacakan terhadap beberapa naskah di atas, dapat diketahui bahwa nama lengkapnya adalah Syeikh Abdus-Samad bin Abdurrahman bin Abdul Jalil bin Syeikh Abdul Wahab bin Syeikh Ahmad al-Mahdali.³¹⁸ Saat ia berumur satu tahun, ibunya wafat kemudian ia dibesarkan dilingkungan keraton,

³¹³Abdus-Samad al-Palimbani, *Rislah fi bayan al-Isra' wa al-Mi'raj* pada Jumat 15 Rajab 1181 (4 Desember 1767M. ditulis dikota Mekkah. Hal yang sama juga dapat dilihat dalam Naskah Ratib al-Syeikh Abdus-Samad al-Palimbani h. 1 (ini koleksi Perpunas Jakarta, call number A 547: lihat juga Abdussomad al-PALimbani, *al-Urwatul Wutsqa*, h.1

³¹⁴Abdus-Samad al-Palimbani, *Faydh Ihsani*, Manuskrip, h. 12

³¹⁵Abdus-Samad al-Palimbani, *Faydh Ihsani*, Manuskrip, h.5

³¹⁶Abdus-Samad al-Palimbani, *Faydh Ihsani*, Manuskrip, h.7. Kalimat yang sama, juga dapat ditemui pada h. 11

³¹⁷Abdus-Samad al-Palimbani, *Zad alMuattaqin fi Tauhid Rabb al-Alamin*, h. 1

³¹⁸Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 320.

yaitu Kuto Cerancangan yang letaknya di Beringin Janggut (kawasan 17 dan 20 Ilir), dikarenakan ayahnya selain ulama juga menjabat sebagai kepala penjaga istana Kuto Cerancangan kesultanan Palembang Darussalam.³¹⁹ Abdul Samad menjalani masa kecilnya pada masa Palembang tengah berkembang tradisi keilmuan Islam dan Palembang sedang menjadi pusat ilmu keislaman di wilayah melayu sehingga banyak ulama dari Arab yang datang, bermukim dan melakukan aktivitas keilmian seperti belajar, mengajar, dan berdakwah. Dari masa kelahirannya, bahwa dia lahir ketika Sultan Mahmud Badarussin I sedang berkuasa (1727-1756). Ini artinya memang kondisi Palembang berada pada kondisi yang stabil. Selain, mendapatkan pengajaran langsung dari ayahnya, dia juga mendapatkan pengajaran melalui ulama lain.

Kecerdasannya dapat dilihat dari kepiawaiannya dalam menghafal Alquran. Pada usia sangat muda belia, sekira 10 tahun. Dia sudah menghafal Alquran secara keseluruhan. Bahkan ada riwayat kalau dia juga pernah mendapatkan lailatul qadar seperti ungkapan:

*“ia melihat pada ketika kecilnya akan lailatul qadar yang amat besar alamat kelakuannya itu dan melihat ia di dalam lailatul qadar itu dari pada yang ajaib yang tiada dapat dihingga akan oleh ilmu al-bayan dan oleh sebab perginya naik haji kepada baitullah al-haram”.*³²⁰

³¹⁹Ungkapan ini terdapat dalam bagian buka atau pengantar penerbit kitab Hidayat al-Salikin: Mengarungi Samudra Makrifat, (Surabaya: Pustaka Hikmah Perdana, 2013).

³²⁰Abdus-Samad al-Palimbani, *Fayd al-Ihsani*, 15

Dorongan mimpi ini kemudian membuatnya ingin mendapatkan ilmu keislaman yang lebih hebat lagi, mungkin inilah yang menjadi alasan bahwa dia harus pergi melakukan ibadah haji dalam usia yang masih sangat muda. Dia pergi ke Haramayn bersama dengan sahabatnya yaitu kemas Ahmad bin Abdulah dan Muhammad Muhyiddin bin Syihabuddin. Dia juga pernah bertemu dengan Muhammad Arsyad al-Banjari Abdurrahman al-Batawi, dan Abdul Wahab Bugis.³²¹

Kesufian Abdus-Samad terlihat dari keseriusannya ketika mempelajari ilmu tasawuf yang kemudian mengantarkannya menjadi seorang sufi yang mumpuni dan disegani di tanah melayu. Beberapa jenis tarekat dipelajari dan masing-masing kemudian dia memperoleh ijazah. Misalnya dia memperoleh ijazah tarekat Sattariayah melalui guru-gurunya di Madinah. Selain itu, dia juga beruru kepada ulama yang sangat terkenal pendiri tarekat Sammaniah, Syeikh Muhammad Sammaniyah, yang kemudian dia menjadi salah satu pengamal tarekat ini dengan amalan yang khas dikenal dengan nama ratib Samman.³²²

Terdapat kisah menarik di Palembang, bahwa ketika sebelum Abdul Samad berangkat ke tanah suci, ayahnya telah meminangkan dan menikahkan dia dengan seorang putri wazir sultan Palembang bernama Masayu Siti Hawa, seperti yang tertulis dalam naskah *Fayd al-Ihsani*.. “*anak perempuan setengah*

³²¹Lihat Arif Sukino, dinamika pendidikan Islam di Mesir dan Implikasinya terhadap transformasi Keilmuan Ulama Nusantara, *Studia Dialektika, Jurnal Ilmiah Pendidikan*, vol 10 nomor 01 tahun 2016

³²²Abdus-Samad al-Palimbani, *Fayd al-Ihsani*, h. 25

darpadanya Wazir Sultan”³²³. Ketika di Mekkah, dia menikah pula dengan gadis Mekkah bernama Halimah. Dari perkawinannya ini dia memperoleh anak perempuan bernama Fatimah dan Ummu Kalstum.³²⁴ Saat dia mengadakan perjalanan ke Zabid, dia menikah dengan seorang wanita asal Aden-Yaman Selatan bernama A’isyah binti Idrus Aden. Sehingga dalam tulisan Feener disebutkan tahun 1206H sebagai bagian dari “*the Yemeni years of a Syeikh from Sumatra*”. Karena pada tahun-tahun Yaman inilah dia menikahi A’isyah bin Idrus.³²⁵ Dia kemudian menjadi sering sekali ke Yaman untuk terus menjalin tali silaturrahimi dengan keluarga mertuanya dan sekalian berdakwah.³²⁶ Dari perkawinannya dengan wanita Yaman ini, dia dikaruniai seorang putri bernama Rukiyah. Rukiyah kemudian menikah dengan pemuda yang berasal dari Palembang bernama Kiagus H. Muhammad Zein bin Kiagus Syamsuddin al-Jawi. Seorang cucu dari ulama besar Palembang Faqih Jalaluddin yang juga murid dan khalifah syeikh Abdussomad dalam tarekat Sammaniyah.³²⁷ Dari pernikahan Rukiyah dengan Muhammad Zien, mereka dikarunia 4 orang anak, 3 perempuan dan 1 laki-laki yang bernama: Nyayu Zubaidah, Nyayu A’isyah, Nyayu Haushah, dan Kiagus Abdul Karim. Dari cucu mereka ini

³²³Abdus-Samad al-Palimbani, *Fayd al-Ihsani*, h. 50

³²⁴Mal An Abdullah, *Syeikh Abdus-Samad al-Palimbani: Biografi dan Warisan Keilmuan*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2015

³²⁵R. Michael Feener, *Abd al-Samad in Arabia: The Yemeni Years of a Syeikh from Sumatra*. *Southeast Asian Studies*, vol 4, no.2, August 2015, pp.259-277.

³²⁶Kemas Andi Syarifuddin, 101, h. 42-43

³²⁷Kemas Andi Syarifuddin menjelaskan bahwa Muhammad Zein ini wafat pada saat perang Palembang melawan Belanda tahun 1819. Jenazahnya awalnya dikebumikan di dalam keraton Kuto Besak, setelah kemudian dipindahkan ke pekuburan di kelurahan 4 ilir sekarang masuk wilayah kelurahan 5 ilir Palembang. Kemudian Kuburannya dipindahkan ke pekuburan Ungkonan Talang Suro kelurahan 30 Ilir tidak jauh dari kuburan kakeknya, Fakih Jalaluddin.

kemudian berkembanglah keturunannya sampai sekarang yang sebagian besar dari mereka menjabat sebagai kepenghuluan Palembang seperti khatib penghulu, imam Masjid Agung, khatib, guru agama, dan pejabat lainnya. Mereka umumnya berdomisili di pemukiman khusus yang dikenal dengan Guguk Pengulon. Belakang Masjid Agung Kampung 19 ilir.³²⁸

Intelktualitas Abdul Samad memang sangat hebat, karena nya dia mempunyai posisi terhormat dengan jaringan murid yang tidak hanya berasal dari tanah melayu. Bahkan dia merupakan penafsir paling berwibawa dan kreatif dalam tasawuf al-Ghazali, para penuntut ilmu di Haramayn dinilai belum sempurna ilmunya jika belum belajar pada Abdus-Samad. Dia adalah ulama pertama dari tanah Melayu yang kegiatan keilmuannya dicatat dan diberitakan dalam kamus biografi Arab (*thabaqat*), sesuatu yang tidak pernah terjadi sebelumnya, yang memastikan karirnya dihormati bukan hanya di dunia melayu tapi juga di kawasan timur tengah.³²⁹

Jajat Burhanuddin menyatakan bahwa sepanjang menyangkut dunia melayu pada abad ke-18, Abdul Samad merupakan ulama paling bertanggung jawab terhadap penyebaran pemikiran neo-sufisme di nusantara.³³⁰ Selama di Haramayn, selain belajar, dia juga mengajarkan kepada para muridnya pemikiran

³²⁸Kemas andi Syarifuddin, 101, h. 43

³²⁹Mal An Abdullah, *Jejak sejarah Abd-Samad al-PAlimbani*, Edisi Revisi, (Palembang: Syariah IAIN Raden Fatah, 2013), h.3; lihat juga Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 70

³³⁰Jajat Burhanuddin, "Tradisi keilmuan dan Intlektual", dalam Taufik Abdullah (ed), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam Asia Tenggara*, jilid 5, (Jakarta: PT. Ichtiar van Hoeve, 2002), h. 152

tasawuf al-Ghazali. Terutama karyanya *Ihya' Ulum al-Din* yang menjadi dasar pemikirannya. Umumnya para sejarawan menilai bahwa Abdus-Samad adalah sangat menonjol dalam memahami dan mengimplementasikan berbagai karya al-Ghazali.³³¹

Aktivitas belajarnya yang pada dalam berbagai bidang ilmu keislaman, dapat diketahuin bahwa, selain mendalami tasawuf, dia juga mengeritik kalangan tarekat yang mempraktikkan tarekat secara berlebihan dan cenderung mengarah kepada kesesatan terutama tentang *wujudiyah mulhid*. Menurutnya, pemahaman yang tidak pas tentang ini adalah berbahaya dan cenderung sesat, seperti yang terjadi pada periode Aceh. Dia memperkenalkan ajaran tasawufnya secara lebih democrat dengan mengambil jalan tengah antara doktrin dan tasawuf Ghazali (w.505H/1111M) dengan ajaran *wahdat al-wujud* Ibnu Arabi (w.638H/1240M).³³² Dia melakukan elaborasi dengan menyatakan bahwa manusia sempurna atau insan kamil adalah manusia yang emandang hakikat yang maha Esa itu dalam fenomena alam yang serba aneka dengan tingkat *ma'rifat* tertinggi. Sehingga mampu melihat Allah SWT. Sebagai penguasa muthlak.³³³ Abdul Samad menjadi salah satu yang berjasa mengangkat tarekat Sammaniyah. Dia merupakan tokoh pertama yang mempelopori arak-arakan bendera para sahabat dari ulama dan sufi besar al-Samman menuju ke rumah Nabi pada malam Maulid Nabi Muhammad SAW.

³³¹Jajat Burhanuddin, *Tradisi keilmuan*, h. 152

³³²Lihat Muhammad A. Haris, "Faham Wahdatul Wujud dan martabat tujuh dalam karya Syeikh Abd al-Samad al-Palimbani", *Tafhim: IKIM Journal of Islam and The Countemporary World*. 8, 2015, h.97--131

³³³Lihat Jajat Burhanuddin, *Tradisi keilmuan dan Intlektual*, h. 152

“Dan yaitu pertama-tama yang berjalan pergi ke tempat maulud an-Nabi yakni tempat nabi diperanakkan dengan mengarak beberapa bendera daripada beberapa sahabat Sayyid al-Syeikh Muhammad Samman pada malam maulud al-Nabi kita”.³³⁴

Akhir hayat Abdul Samad berdasarkan penelusuran terdapat perbedaan mengenai waktu wafatnya. Chatib Quzwain (1985) menyatakan bahwa dia wafat tahun 1203H/1788M. Karena melihat dari karyanya *Sayr al-Salikin*, setelah karya ini selesai ditulis, maka tidak ditemukan lagi karyanya yang lain. Azra merujuk kepada *al-Baytar* yang menyatakan bahwa Abdus-Samad meninggal tahun 1203 yang beberapa tahun setelah menyelesaikan karya *Sayr al-Salikin*. Pernyataan mereka ini diperkuat dengan sumber dari tarikh salasilah negeri Kedah yang menyatakan bahwa Abdus-Samad terbunuh dalam peperangan melawan Siam yang terjadi pada tahun 1244/1828M di Hat Nyai wilayah kekuasaan Siam dekat Songkla (Kedah Utara), yang menurut Abdullah merupakan hasil kemufakatan saja.³³⁵

Pernyataan lain yang menunjukkan mengenai akhir kehidupannya adalah bahwa Abdus-Samad tentang puisi kemenangan Kedah yang ditulis pada tahun 1254/1838M. Namun,

³³⁴Kemas Azhari, *Manaqib al-Syiekh Muhammad Samman al-Madani*, (1331H/1912); lihat juga Jeroen Peeters. *Kaum Tuo-Kaum Mudo: Perubahan Religuus di Palembang 1821-1942*, (Jakarta: INIS, 1977), h. 23-24; Martin van Bruenessen, “Tarekat dan politik: Amlan untuk dunia atau akherat”, dalam majalah *Pesantren* vol IX, no.01, 1992, h.3-14; lihat juga Abdus-Samad al-Palimbani, *Faid al-Ihsani*, h.32.

³³⁵Lihat Chatib Quzwain, *Mengenal Allah: Suatu Studi mengenai Ajaran TASawuf Syeikh Abdussomad al-Palimbani*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h.11; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 320; Mal An Abdullah, *Jejak sejarah Abd-Samad*, h. 24.

menurut bin Zamzam yang memperkirakan puisi ini digubah Abdus-Samad untuk mengabdikan perjuangan dankemenangan angkatan Tunkun 1831. Lain halnya dengan Wan Syamsuddin Mohd Yusof berpendapat bahwa panji itu sendiri merupakan panji perang negeri Langkawi yang digunakan oleh Dato Pekerma Ali untuk mengorbankan semangat pasukannya dalam perang Kedah melawan Siam (1254/1838). Sementara berdasarkan analisis Abdullah yang pernah berziarah ke makam Syeikh Abdul Samad 2012 dan 2016 di Thailand mengatakan bahwa ada informasi manuskrip melayu tentang wafatnya Abdul Samad. Setelah dilakukan penelusuran lebih jauh, maka diperoleh informasi bahwa manuskrip yang dimaksud adalah manuskrip PNM MSS 2367 di Malaysia yang berjudul Zikir Syeikh Muhammad Samman yang menyatakan bahwa agenda Haul Syeikh Abdul Samad: “dan pada malam yang ketujuh belas daripada bulan *Dzu al-Qaidah* yaitu Haul Syeikh Abdul Samad r.a...tammat, dan pada naskah tersebut mendapat informasi bahwa tanggal pencatatan itu dibuat. Yaitu: “Hijrat al-Nabi seribu dua ratus empat Sembilan” atau 1249 atau perhitungan miladiyah tahun 1833/4. Ini artinya meninggalnya Syeikh Abdussomad pada akhir perang melawan Siam 1831-1832, bukan perang 1838/1839. Dengan begitu, maka berpedoman pada informasi dari naskah *Fayd al-Ihsani* yang menyatakan lahirnya pada tahun 1737M di Palembang. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa umur Syeikh Abdus-Samad sampai pada umur 95 tahun.³³⁶

³³⁶Lihat Mal An Abdullah, *Jejak sejarah Abd-Samad*, h. 94

2. Kemas Fakhruddin 1719—1763M: Aktivitas intelektualnya dalam Mengembangkan Fikih Mazhab Syafii

Meskipun tidak terdapat data yang konkret tentang kepastian tanggal lahirnya, namun demikian dapat dilakukan pelacakan dari karya yang dia tulis. Inilah di antara kelebihan bagi orang-orang yang berilmu. Dari pelacakan terhadap karyanya, maka akan dapat membuka sedikit-demi sedikit misteri yang mengitari kelahirannya. Atau paling tidak masa hidupnya. Pencatat ulung tentang berbagai peristiwa seperti Drewes dan seorang peneliti sejarah seperti Liaw Yorck Fang bersepakat bahwa bahwa ulama Palembang, Kemas Fakhruddin itu hidup pada masa yang lumayan menarik dan cukup panjang, karena dia dapat bertemu dengan tiga Sultan Palembang sekaligus, yaitu Sultan Najamuddin yang memerintah antara tahun 1758—1776M, Sultan Muhammad Baha'uddin yang memerintah antara tahun 1776—1803M, dan Sultan Mahmud Badaruddin II yang memerintah antara tahun 1803—1821m.³³⁷

Selain catatan kedua tokoh di atas, sejarawan lain berpendapat sedikit berbeda bahwa menurut Azra, Kemas Fakhruddin itu hidup antara tahun 1133—1177H atau 1719—1763M.³³⁸ sejarawan lain yang juga mencatat tentang masa hidup Kemas Fakhruddin adalah Feer, bahwa ketika dia menulis karya *Malay Muslim Scholarship In The Eighteenth Century*, dia menyebutkan bahwa ulama Palembang Fakhruddin teridentifikasi

³³⁷G.W.J. Drewes. *Direction for Trevelers on The Mytic Path*, h. 220; Liaw Yorck Fang, *A History of Clasical Malay Literatur*, (Singapore: Institut of Southeast Asian Studies), h. 337

³³⁸Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan VIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 1994), h. 318

wafatnya pada tahun 1763M.³³⁹ Meskipun demikian, jika dibandingkan dengan karya Kemas Fakhruddin, *Futuh al-Syam*, maka dapat dilakukan bantahan dan klarifikasi bahwa naskah ini selesai ditulis itu pada tahun 1183H/1869M. Paling tidak, terdapat waktu yang berbeda dan cukup panjang, karena terdapat selisih jarak, yaitu 6 tahun.

Penelitian yang dilakukan oleh Wan Mohd. Shaghir Abdullah dengan merujuk kepada naskah *Tuhfat al-Zaman fi Zarfahl al-Yaman* tertulis yaitu: “*adalah yang menyurat kitab ini, faqir yang hina dalam negeri. Daripada surat ibni al-Sulthani, Pangeran Ratu Negeri Palimban*”.³⁴⁰ Hal yang sama dapat dilihat kepada naskahnya yang lain seperti kalimat yang terdapat dalam naskah *Futuh al-Syam* yakni:

“*selesai kitab Futuh al-Syam tersebut, pada bulan Shafar, pada malam jumat seribu seratus daripada hijrah delapan puluh tiga tarikh nubuwah. Dan adalah yang menyurat kitab ini yang bernama Kemas Fakhruddin. Dengan disuruh pangeran ratu ibni paduka sri sultan ahmad Najamuddin. Yang duduk di atas Kerajaan Negeri Palimbang Jawi Darul Ihsan*”.³⁴¹

³³⁹R. Michael Feener, “South-East Asian localization of Islam and participation within a Global Ummah, C. 1500-1800”, dalam David O, Morgan dan Antony Reid (ed), *The New Cambridge History of Islam: The Eastern Islamic World Eleventh to Eighteenth Centuries*, vol.3, (Cambridge University Press, 2011), h. 498

³⁴⁰Naskah *Tuhfat al-Zaman* tersimpan di perpustakaan Bodleian Universiti Oxford MS. Bodleian no.04 dan juga terdaftar in Bili. Marsd. Lihat Wan Shaghir Abdullah, *Fakhruddin al-Palimbani: Ulama Kesultanan Palembang Darusslam*.

³⁴¹Manuskrip yang lengkap tersimpan di School of Oriental and African Studies, (University of London) dengan nomor MS.S.O.A.S.115605 (William Marsden), pada bagian dari tahun 1183H/1769M, Drewes, *Direction for Trevelers on The Mytic Path*, h.199

Para sejarawan peneliti kesultanan Palembang akan menahbiskan tokoh yang bernama Kemas Fakhruddin ini sebagai tokoh ulama penulis dan penerjemah keraton. Paling tidak, pernyataan seperti ini dapat dibuktikan dengan berbagai karya, baik yang dia tulis, maupun yang dia terjemahkan dari Bahasa Arab kepada Bahasa Melayu, karena mendapat permintaan dari beberapa Sultan Palembang.³⁴² Kepiawaiannya dalam memenuhi hasrat para sultan itu, karena dia memiliki kelebihan yang mumpuni dalam menulis dan menerjemah. Aktivitas intelektualnya ini dapat dilihat pada saat dia membuat karya ringkasan berupa *Mukhtashar*. Naskah ini merupakan karya terjemahan dan ini terlihat dari ungkapannya: “*dan adalah yang menerjemahkan dia Fakhruddin yang mustautin dalam negeri Palembang Darussalam*”.³⁴³ Tabir yang dapat mengungkap tentang posisi dan peran ulama kala itu adalah dari ungkapannya ini. Dengan demikian, dapat diketahui bahwa di kesultanan Palembang terdapat ulama yang disebutkan sebagai penulis dan penerjemah resmi milik kesultanan Palembang.

Hampir semua ulama Palembang memiliki karya bidang ilmu keislaman, tak terkecuali Kemas Fakhruddin. Kemas Fakhruddin, telah dicatat oleh banyak peneliti memiliki banyak sekali karya, yang kemudian ketika kesultanan Palembang dikuasai dan diperebutkan oleh kolonial, maka naskahnya banyak diambil oleh Belanda dan juga Inggris. Di samping, penganut

³⁴²G.W.J. Drewes. *Direction for Trevelers on The Mytic Path*, h.220-221

³⁴³Lihat Husni Rahim, *Sistem Otoritas dan Administrasi Islam: Studi tentang Pejabat Agama masa Kesultanan dan Kolonial Palembang*, (Jakarta: Logos, 1998), h. 92-93; lihat juga Depatemen Agama RI, Kemas Fakhruddin, dalam *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Depag RI, 1993), h.563; lihat juga Kemas Fakhruddin, *Mukhtashar*, (Palembang: 1238H/1822M), lembar 26r manuskrip kitab *Mukhtashor*, koleksi perpustakaan RI kode ML.120.

mazhab Syafii dalam bidang fikih, kemas Fakhruddin menulis dalam banyak karya dalam bidang tasawuf. Dari karyanya ini diketahui bahwa pemikirannya tentang wujudnya Allah (*la maujudah illallah*) atau satu-satunya wujud adalah wujudnya Allah merupakan pandangan batin yang menunjukkan kelasnya Kemas Fakhruddin dalam bidang tasawuf. Kondisi ini menjelaskan bahwa dia dapat membebaskan dirinya dari segala godaan hawa nafsunya, mengerjakan ibadah dengan sebaik-baiknya dan selalu bertawajjuh kepada Allah di samping selalu melaksanakan Syariat dengan sebaik-baiknya.³⁴⁴

Terhadap karyanya yang banyak itu, maka yang dapat terlacak antara lain adalah: *Futuh al-Syam*, *Khawas al-Qur'an al-Azim*, *Tuhfat al-Zaman fi Zarfah al-Yaman*, *al-Syair wa Suluk ila Malik al-Muluk*, kitab *Mukhtashar*, dan kitab *Jauhar al-Ulum*. Informasi berbagai karyanya ini dapat dilacak dari tulisan Wan Shaghbir Abdullah.³⁴⁵ Menurut wan Shaghbir Abdullah kitab *Tuhfat al-Zaman fi Zarfah al-Yaman* misalnya adalah naskah yang memuat tentang berbagai persoalan yang berkaitan dengan ilmu falak atau ilmu astronomi. Sedangkan, naskah lain seperti *Futuh al-Syam* adalah merupakan naskah terjemahan dari karangan seorang Syeikh yang bernama Abu Abdullah bin Umar al-Waqidi. Naskah ini memuat tentang sejarah peperangan yang diikuti oleh para sahabat Nabi Muhammad SAW ketika menaklukkan wilayah Syam. Kitab yang merupakan inisiasi berupa permintaan dari sultan Palembang, Ahmad Najamuddin. Kitab ini berbentuk prosa yang

³⁴⁴Kemas Andi Syarifuddin, *101 Ulama Sumatera Selatan*, h. 51

³⁴⁵Lihat Wan Shaghbir Abdullah, Fakhruddin al-Falimbani: Ulama Kesultanan Palembang Darussalam.

berupa puisi-puisi sebagai kitab aslinya. Sedangkan kitab *Khawas al-Qur'an al-Azim* juga merupakan karya terjemahan dari kitab karya Ahmad bin Muhammad al-Tamimi dari Bahasa aslinya yaitu Bahasa Arab ke dalam Bahasa Melayu. Seperti nama kitabnya, maka kitab ini memuat tentang kelebihan-kelebihan ayat-ayat Alquran. Kitab inipun diterjemahkan ke dalam Bahasa Melayu atas permintaan Sultan Ahmad Najamuddin. Kemudian kitab *al-Syair wa Suluk ila Malik al-Muluk* merupakan karya terjemah dari Bahasa Arab ke Bahasa Melayu dari kitab aslinya karya Qasim al-Halabi. Naskah ini berisi tentang ilmu tasawuf, naskah inipun berbentuk puisi. Naskah ini juga menjadi koleksi Kemas Andi Syarifuddin.³⁴⁶ Sedangkan kitab *Mukhtashar* merupakan juga karya terjemah ke dalam bahasa Melayu dari kitab aslinya yang berbahasa Arab karya ulama terkemuka, Raslan al-Dimasyqi.

3. Shihabuddin al-Misri al-Jawi al-Palimbani: Penulis dan Pengajar fikih Mazhab Syafii dan Ilmu keislaman dilingkungan keraton Palembang

Ulama Palembang ini memiliki nama lengkap sebagai Syihabuddin bin Abdullah Muhammad al-Misri al-Jawi al-Palimbani. *Laqab* yang menyertai namanya dapat ditemukan dan dilihat dalam berbagai naskah karya miliknya. Sebut saja, misalnya dalam naskahnya yang berjudul “*Syarah Aqaid al-Iman*”. Namanya ditulis sebagai Syeikh Syihabuddin al-Haji bin Abdullah

³⁴⁶Selain itu, karya ini juga tercatat sebagai koleksi perpustakaan RI dengan nomor A309.

Muhammad al-Jawi.³⁴⁷ Selain itu, dapat juga dilihat dalam naskahnya yang lain yang berjudul “*Risalah*” namanya dalam kitab ini ditulis dengan Syeikh Sihabuddin Jawi.³⁴⁸ Dalam catatan Drewes, Syihabuddin merupakan sosok ulama yang posisinya sebagai seorang mufti kesultanan dan juga seorang ulama yang selalu menyertai dan mendampingi Sultan Palembang dalam bidang ilmu keislaman. Selain itu, kehebatan ulama ini juga dicatatkan oleh Drewes sebagai seseorang yang memiliki kelebihan yang sangat banyak dalam berbagai bidang ilmu keislaman. Tidak hanya satu bidang kajian keislaman saja, tapi juga hampir semua bidang keilmuan islam pada masanya. Kehebatannya telah menjadi bukti dalam menulis dan menerjemahkan berbagai kitab dari yang bahasa Arab ke Bahasa Melayu.³⁴⁹

Kelahiran Syihabuddin, tercatat pada masa Sultan Mahmud Badaruddin Jaya Wikrama yang dikenal sebagai Sultan Mahmud Badaruddin I, yang memerintah di kesultanan Palembang antara tahun 1724—1758 M. Dasar-dasar ilmu keislaman secara langsung pada periode awal dia dapatkan dari ayahnya langsung, karena ayahnya juga adalah ulama yang sangat terkenal di Palembang. Sebagaimana tradisi belajar kebanyakan ulama Palembang, dalam memperdalam berbagai bidang keilmuan, Syihabuddin juga belajar kepada beberapa orang guru yang memberikan pengajaran di Masjid Agung.

³⁴⁷Kemas Andi Syarifuddin, 101 Ulama Sumatera Selatan, (Yogyakarta: Forpes Sumsel-ar-Ruzz Media, 2013) h.45

³⁴⁸Syihabuddin al-Jawi al-Palimbani, *Risalah*, (t.kp., t.p., 1198H/1783M), h.86

³⁴⁹G.W.J. Drewes. *Direction for Trevelers on The Mytic Path*, (Nijhoff: The Hague, 1977), h.219; Husni Rahim, *Sistem Otoritas dan Administrasi Islam: Studi tentang Pejabat Agama Masa Kesultanan dan Kolonial Palembang*, (Jakarta: Logos, 1999), h. 92

Keterangan seperti di atas, dapat dilihat dari penjelasan Drewes dalam catatannya, bahwa Syihabuddin bin Abdullah Muhammad adalah salah seorang yang menyebarkan ajaran-ajaran neo-sufisme di Nusantara, selain Abdus-Samad al-Palimbani, al-Raniri, dan al-Singkili. Kepiawaiannya dalam menguasai berbagai bidang ilmu keislaman menyebabkannya sangat dekat dengan banyak orang termasuk dengan sultan Palembang dan keluarganya. Bidang yang sangat menonjol adalah penguasaannya yang sangat baik dalam bidang fikih dan tasawuf. Fikih yang dia pelajari dan kembangkan adalah fikih yang bermazhab Syafii. Sedangkan dalam bidang tasawuf, dia menjadi pengamal dan memperoleh ijazah tarekat dari empat tarekat yang *mu'tabarah*, yaitu tarekat Syathariyah, Naqsabandiyah, Qadiriyyah, dan Rifa'iyah. Terhadap tarekat yang keempat ini, dia kemudian dikenal sebagai pengarang yang menyebutkan dalam naskahnya sebagai pengamal tarekat Rifa'iyah. Karenanya, kuat dugaan bahwa dia memperoleh ijazah keempat tarekat yang *mu'tabarah* itu dan kemudian menjadi penyebar tarekat-terekat itu di Palembang, tidak hanya Rifa'iyah tapi juga tarekat yang lain.³⁵⁰

Kaderisasi keulamaan, sebagai pelanjut estapet atau penerus berikutnya, dia, telah menyiapkan sejak jauh-jauh hari tentang siapa yang akan menerima dan meneruskan tradisi keilmuannya. Makanya, setelah dia meninggal pada tahun 1775 M, Palembang tidak mengalami kesulitan untuk mencari penerus dan pengganti Syihabuddin. Karena, kehebatan dan kepiawaian ayahnya, betul-

³⁵⁰Drewes, *Direction*, h. 23-24; Hawas Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*, (Surbaya: al-Ikhlâs, 1980), h.91-92.

betul mengalir kepada anaknya. Karenanya, wajar kalau Martin van Bruinessen menyebut anaknya Muhammad Muhyiddin bin Syihabuddin sebagai penerus aliran dan penyebaran neo-sufisme di Nusantara.³⁵¹

Pada masanya, Syihabuddin memiliki karya yang tergolong lumayan sangat banyak, dan juga diketahui kemudian, karyanya itu sangat penting. Karyanya yang dapat di telusuri keberadaannya seperti *Aqidat al-Bayan*, *Syarah Aqa'id al-Iman*, *Tariqat al-Minhaj fi al-Isra' wa al-Mi'raj*, *Jauharat al-Tauhid*, dan *Kitab Risalah*. Terhadap jenis karyanya yang banyak itu, memang dirasa relatif sulit dalam menemukan berbagai karya milik Syihabuddin ini. Namun demikian, paling tidak ada beberapa kitab yang masih bisa ditelusuri antara lain kitab: *Jauharat al-Tauhid* dan *Kitab Risalah*. Naskah-naskah ini misalnya masih dapat kita jumpai sebagai naskah yang masih disimpan dan dikoleksi oleh pengoleksi naskah ternama, yaitu Kemas Andi Syarifuddin.

C. Penyebaran fikih mazhab Syafii melalui gerakan Penerjemahan dan Penyalinan

Penyebaran fikih mazhab Syafii secara konsisten dan terus-menerus dilakukan di Palembang dalam waktu yang cukup panjang terutama pasca Aceh mengalami kemunduran. Posisi ini dimanfaatkan oleh para intelektual Islam Palembang. Studi Oman Fathurrahman menyebutkan bahwa aktivitas ilmiah di Palembang memang sudah

³⁵¹Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1995), h.56

sejak awal mendapat perhatian dari para Sultan yang berkuasa.³⁵² Kontribusi mereka adalah dengan cara menciptakan atmosfir keilmuan di wilayah ini. Para Sultan Palembang periode awal, misalnya, sangat pro-aktif melakukan usaha-usaha untuk menarik perhatian sejumlah ulama Arab agar mau berkunjung dan tinggal di wilayahnya. Salah satu upaya yang dilakukan oleh para Sultan Palembang untuk menarik minat para migran Arab agar datang ke Palembang adalah melalui kerjasama ekonomi. Hasilnya, para migran Arab, terutama dari Hadhramaut, mulai berdatangan ke Palembang dalam jumlah yang semakin besar sejak abad 17 M, bahkan sebagian di antara mereka memilih untuk menjalin hubungan kekerabatan melalui pernikahan, dan akhirnya tinggal menetap di Palembang. Upaya-upaya para sultan Palembang seperti ini sebenarnya tidak hanya dilakukan terhadap para ulama Arab, tetapi juga terhadap etnis lain, seperti Cina misalnya, sehingga kesultanan Palembang pada masa itu menjadi sangat kosmopolit.³⁵³

Menjelang pertengahan abad ke-17 M, di kesultanan Palembang telah muncul beberapa ulama Arab yang belakangan memainkan peranan penting dalam pertumbuhan tradisi keilmuan Islam di wilayah ini.³⁵⁴ Lebih dari itu, para ulama Arab tersebut banyak memberikan kontribusi terhadap munculnya istana Palembang sebagai pusat pengetahuan di kemudian hari, di mana koleksi besar karya-karya keagamaan para ulama setempat banyak disimpan. Ini, pada akhirnya juga lebih menegaskan tesis tentang Islam sebagai fenomena istana,

³⁵²Oman Fathurrahman, Penulis dan Penerjemah Ulama Palembang: Menghubungkan Dua Dunia

³⁵³tentang hal ini, lihat Andaya 1993, khususnya bab 2.

³⁵⁴lihat Azra 1994: 244

yang menempati posisi strategis dalam wacana keilmuan Islam di wilayah kepulauan Melayu-Indonesia.

Menurutnya, dengan latar belakang sosial-politik demikian, tidak heran kemudian jika pada periode-periode berikutnya, terutama antara abad 18 dan 19, Palembang telah melahirkan sejumlah ulama penting yang tergolong produktif di zamannya, seperti Shihabuddin bin Abdullah Muhammad, Kemas Fakhruddin, Muhammad Muhyiddin, Kemas Muhammad bin Ahmad, dan yang paling menonjol serta paling berpengaruh di antaranya, Shaikh Abdussamad al-Palimbani. Mereka semua telah memberikan kontribusi penting terhadap munculnya tradisi keilmuan Islam di Palembang khususnya dan di Melayu-Indonesia pada umumnya, dengan mengarang dan menerjemahkan kitab-kitab keagamaan, sehingga masyarakat Muslim di wilayah ini bisa mengakses berbagai pengetahuan keislaman.

Masih menurut Oman bahwa ada dua faktor utama yang melatarbelakangi munculnya Palembang sebagai pusat keilmuan Islam, termasuk di dalamnya tradisi menulis dan menerjemahkan kitab-kitab keagamaan. *Pertama*, karena situasi sosial politik kesultanan Palembang yang sangat kondusif untuk pengembangan iklim keilmuan, di mana ulama—seperti pernah terjadi di Aceh— sering menjadi patron keilmuan para sultan. “Kemesraan” antara ulama dan sultan Palembang terutama terjadi pada masa Kemas Fakhruddin, yang menjadi ulama istana saat Sultan Ahmad Najmuddin menjadi penguasa hingga tahun 1774, dan berlanjut pada masa Sultan berikutnya, yakni Sultan Muhammad Bahauddin (1774-1804). Tidak heran kemudian, jika umumnya, seperti akan dikemukakan di bawah, karya-karya terjemahan

Kemas Fakhrudin merupakan pesanan dari sang Sultan.³⁵⁵ *Kedua*, bahwa yang melatarbelakangi munculnya tradisi menulis dan menerjemahkan kitab-kitab keagamaan di Palembang adalah karena adanya kontak intelektual, dan kemudian transmisi keilmuan, yang terjadi antara para ulama Melayu-Indonesia yang kemudian dikenal sebagai “ulama Jawi” termasuk para ulama Palembang di dalamnya, dengan para ulama di pusat dunia Islam, khususnya Makkah dan Madinah (Haramayn).

Kemampuan para ulama Palembang menulis dan menerjemahkan berbagai kitab keagamaan, setidaknya mengisyaratkan bahwa betapa mereka tergolong mumpuni dan menguasai bahasa Arab dengan sangat baik. Sayangnya, hingga kini, biografi lengkap dari Shihabuddin bin Abdullah Muhammad belum banyak diketahui, kendati rasanya sulit untuk tidak menduga bahwa Shihabuddin pernah belajar di Tanah Arab, atau setidaknya melakukan kontak intelektual secara intens dengan ulama-ulama di berbagai pusat keilmuan Islam, terutama di Haramayn, mengingat kemampuan menerjemahkan, apalagi mengarang, teks-teks berbahasa Arab membutuhkan penguasaan atas bahasa tersebut secara aktif dan optimal.

Pada dasarnya, terdapat setidaknya dua model terjemahan yang biasa dilakukan oleh para penulis dan penerjemah Melayu—termasuk oleh para ulama Palembang—khususnya dalam hal penerjemahan naskah-naskah Arab ke dalam bahasa Melayu (dan bahasa-bahasa daerah lain tentunya). Model pertama, terjemahan bebas, di mana umumnya penerjemah terlebih dahulu menuliskan beberapa kalimat dari teks Arabnya, kemudian langsung diikuti dengan terjemahannya

³⁵⁵Lihat lihat Drewes 1977: 220-221 seperti dikutip oleh Oman Fathurrahman

dalam bahasa Melayu. Umumnya, sifat terjemahan model ini lebih bebas, meskipun sistematika dan substansi pembahasannya masih secara ketat mengikuti alur teks Arabnya.

Sejarah penyebaran Islam dengan corak fikih mazhab Syafii di hari-hari pertama di daerah ini menunjukkan adanya hubungan yang erat dengan sejarah hidup dan perjuangan seseorang yang lazim disebut kiai/guru ngaji. Salah seorang ulama yang terkenal di daerah ini dan memiliki reputasi internasional dalam hal penulisan, penyalinan, dan penerjemahan adalah Abdul Samad al-Palimbani.

Sebagai putra yang berasal dari Palembang dan pernah bertahun-tahun di Mekkah mempelajari agama Islam, yang pada akhir abad ke-18 M kembali ke tempat kelahirannya dengan membawa mutiara baru dalam agama Islam. Mutiara baru itu adalah suatu cara (metode) untuk mendekatkan diri kepada tuhan yang maha kuasa. Sebagai bekas anak didik dari seorang ulama terkenal di kota Madinah yang bernama Syeikh Muhammad bin Abdul Karim al-Sammani ia pernah menulis kitab tentang ilmu tauhid dengan judul *Zuhrat al-Murid fi Bayan Kalimat al-Tauhid* karya terbesar ini ditulisnya di Mekkah ketika sedang belajar pada seorang ulama Ahmad bin Abdul Mun'im al-Damanhuri (w.118 H). Sementara itu ia sempat juga menulis dan menerjemahkan beberapa kitab yang ditulis oleh Imam Ghazali seperti *Hidayat al-Salikin fi Suluk al-Maslak al-Muttaqin*, *Bidayat al-Hidayah* (1192 H), dan *Sayr al-Salikin ila Ibadat Rabb al-Alamin* (1203 H).

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Diapora fikih mazhab Syafii pada masa Kesultanan Palembang Darussalam, bahwa memiliki peranan yang sangat berarti bagi keberlangsungan fikih mazhab ini di Palembang. Diaspora Fikih ini meliputi peran yang dilakukan oleh para ulama resmi Kesultanan dilakukan oleh mereka yang berprofesi sebagai Pangeran Penghulu Nata Agama, Penghulu Nata Agama, dan Khatib Imam, antara lain oleh Khatib Komad (1659-1706), Pangeran Penghulu Nata Agama Tuan Fakih Jalaluddin (1706—1758), Pangeran Penghulu Nata Agama Syeikh Abdurrahman bin al-Husayn bin al-Hasan bin Alawi bin Ahmad al-Aydrus (Abdurrahman Al-Aydrus), Pangeran Penghulu Nata Agama Akil (1831-1839 M), Pangeran Penghulu Nata Agama Fakhruddin, Pangeran Penghulu Nata Agama Muhammad Akib (1868—1876), Pangeran Penghulu Nata Agama Hamim 1884 M, Pangeran Penghulu Nata Agama Karta Manggal Mustafa Ibrahim bin Raden Kamaluddin (1315/1897), dan Haji Abdurrahman Hoofd Penghulu Palembang (1905—1915).

Selain itu, penyebaran fikih mazhab Syafii melalui ulama Palembang. Di antaranya dilakukan oleh Abdul Samad al-Palimbani: Perhatian dan Perannya dalam Mengembangkan fikih Mazhab Syafii, dan juga oleh Kemas Fakhruddin 1719—1763M, yang aktivitas intelektualnya dalam mengembangkan fikih mazhab Syafii

Diasporan fikih mazhab Syafii juga dilakukan melalui gerakan besar-besaran penulisan, penyalinan, dan penerjemahan dari sumber-sumber Arab kedalam bahasa Melayu.

B. Saran

Saran yang dapat disampaikan dalam penelitian ini untuk penelitian berikutnya adalah perlu ada penelitian lanjutan tentang jaringan ulama penyebar fikih mazhab Syafii di Nusantara. Kedua, perlu diteliti tentang peran ulama-ulama kesultanan dengan cara memilah antara ulama resmi kesultanan dan ulama yang terlibat dan berperan secara keseluruhan di Kesultanan Palembang.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Abdullah, Ma'mun, *Masuk dan Berkembangnya Islam pada Zaman Kesultanan Palembang Darussalam: Suatu Analisis*, dalam KHO Gadjahnata dan Sri Edi Swasono, *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*, Jakarta: UI Press, 1986
- Abdullah, Mal An, *Syeikh Abdus-Samad al-Palimbani: Biografi dan Warisan Keilmuan*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2015
- Ali, Muhammad Daud, "Hukum Islam: Peradilan agama dan Masalahnya", dalam Tjun Surjaman (ed). *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktik*, Bandung: Rosda Karya, 1991
- Alwani, Taha Jabir Fayyad al-, *Adab Ikhtilaf fi al-Islam*, Qatar: al-Ummah, 1405 H
- Ambary, Hasan Muarif, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Nusantara* Jakarta: Logos, 1998
- Amin, Ahmad, *Duha al-Islam*, Juz II Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th.
- Andaya, Barbara Watson, "Terengganu", dalam *Enchyclopedie de l'Islam* Leiden: E.J. Brill, 1999
- Arief, Armai, *Pengantar Ilmu dan Metodologi Studi Islam*, Jakarta: Ciputat Press, 2002
- Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2002
- Arnold, TW., *The preaching of Islam, A Historu of The propagation of the Muslim Faith*, Lahore: SA Muhammad Ashraf, 1968
- Attas, Syed Muhammad Naguib al-, *Islam and Secularizm*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1993

- _____, Naqib al-, *Preliminary Statement on a General Theory of The Islamization of The Malay-Indonesian Archiplango*, Malaysia: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969
- Azhari, Kemas, *Manaqib al-Syiekh Muhammad Samman al-Madani*, (1331H/1912)
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara* Bandung: Mizan, 2002
- _____, *Jaringan Ulama Timur Tengahdan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII* Cet. 2; Jakarta: Kencana, 2005.
- Basham, Ahmad Taymur, *al-Mazahib al-Fiqhiyah al-Arba'ah*, Beirut: Dar al-Kadiri, 1990
- Basri, Abu al-Husain al-, *Kitab al-Mu'tamad fi Usul al-Fiqh*, Juz II Beirut: Dar al-Fikr, 1964
- Benda, Harry J., *The Crescent and The Rising Sun*, The Hague, 1958
- Bogdan, C.R. & S.K. Biklen, *Quantitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods*, terj. Munandir, Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1990
- Bruenessen, Martin van, "Tarekat dan politik: Amlan untuk dunia atau akherat", dalam majalah *Pesantren* vol IX, no.01, 1992
- _____, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1995
- Burhanuddin, Jajat, "Tradisi keilmuan dan Intlektual", dalam Taufik Abdullah (ed), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam Asia Tenggara*, jilid 5, Jakarta: PT. Ichtiar van Hoeve, 2002
- Depatemen Agama RI, Kemas Fakhruddin, dalam *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Depag RI, 1993

- Doi, A. Rahman I., *Penjelasan Lengkap Hukum-hukum Allah* Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002
- Drewes, GWJ., “New Light on The Coming of Islam to Indonesia”, *The Propagation of Islam in The Indonesia-Malay Archipelago*, Alijah Gordon (ed), Kuala Lumpur Malaysian Socioloical Research Institut, 2011
- Fakhruddin, Kemas, *Mukhtashar*, Palembang: 1238H/1822M
- Fang, Liaw Yorck, *A History of Clasical Malay Literatur*, Singapore: Institut of Southeast Asian Studies
- Feener, R. Michael, “South-East Asian localization of Islam and participation within a Global Ummah, C. 1500-1800”, dalam David O, Morgan dan Antony Reid (ed), *The New Cambridge Hostory of Islam: The Eastern Islamic Worrrld Elevanth to Eighteenth Centuries*, vol.3, Cambridge University Press, 2011
- Feener, R. Michael, Abd al-Samad in Arabia: The Yemeni Years of a Syeikh from Sumatra. *Southeas Asian Studies*, vol 4, no.2, Agust 2015.
- Gajahnata, KHO. dan Sri Edi Swasono, *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*, Jakarta: UI Press, 1986
- Ghazali, Abu Hamid al-, *al-Mustasyfa min ‘Ilmi al-Usul*, Juz I Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Hamka, *Sedjarah Oumat Islam*, Jakarta: Boelan Bintang, 1986
- Haramain, Imam al-, *al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, Juz II, Qatar: al-Syaikh Khalifah bin al-Sami, 1399 H
- Haris, Muhammad A., “Faham Wahdatul Wujud dan martabat tujuh dalam karya Syeikh Abd al-Samad al-Palimbani”, *Tafhim: IKIM Journal of Islam and The Countemporary World*. 8, 2015

- Hasjmy, A., *Sejarah Kebudayaan Islam di Indonesia*, cet.1, Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1990
- Hasyim, Muhammad Yusoff, *Terengganu Darul Aman: Tradisi Persejarahan Malaysia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991
- Hazm, Ibnu, *al-Nabdhah al-Kafiyah fi Ahkam Ushul al-Din*, Beirut: Dar al-Kutub al'Ilmiyyah, 1985
- Ibnu Khalikan, Wafayat *al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*, Juz IV Beirut: Dar al-Thaqafah, 1971
- Isnawi, Al-, *al-Tamhid fi Takhrij al-Furu' 'Ala al-Usul* Beirut: Muassasat al-Risalah, 1980
- Jabiri, Muhammad Abid al-. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliliyyah li Nudzum al-Ma'rifah fi Tsaqafah al-'Arabiyyah*, cet. IX, Beirut : Markaz Dirasat al-Wahdah al 'Arabiyyah, 2009
- Jundi, Abd al-Halim al-, *al-Imam al-Syafii:sirr al-Sunnah wa Wad'I al-Ushul* t.p.,: Dar al- Qalam, 1966
- Kartono, Kartini. *Pengantar Metodologi Riser Sosial*, cet. VII, Bandung: Mandat Maju, 1996
- Lev, Daneil S, *Peradilan Agama di Indonesia*, alih bahasa: Zaini Ahmad Noeh, Jakarta: Intermasa, 1980
- Ma'lup, Louis, *al-Munjid fi al-A'lam*, Beirut: Dar al-Mashriq, 1986
- Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1998
- Mu'allim, Amir dan Yusdani. *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*, Yogyakarta: UII Press, 2004
- Mubarak, Jaih, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam* Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000

- Mudzhar, M. Atho, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: INIS, 1993), h. 12; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1994
- Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996
- Mukri, Moh., Dinamika Pemikiran Fikih Mazhab Indonesia, Perspektif Sejarah Sosial, dalam *Jurnal Analisis*, Vol XI, Nomor 2, Desember 2011.
- Muradi, *Melacak Asal-Usul Gerakan Paderi di Sumatra Barat* Jakarta: Logos, 1999
- Nawawi, Abi Zakariya Muhyi al-Din bin Sharaf al-, *Tahzib al-Asma wa al-Lughat*, Juz I (Mesir:Muniriyah, t.th.
- Noer, Deliar, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1990-1942*, KI London, 1973
- Notosusanto, *Organisasi dan jurisprudensi Peradilan Agama di Indonesia*, Yogyakarta: Yayasan Badan Penerbit Gajahmada, 1963
- Palimbani Abdus-Samad al-, *Zad alMuattaqin fi Tauhid Rabb al-Alamin*, manuskrif, Mekkah tahun 1172
- _____, *Rislah fi bayan al-Isra' wa al-Mi'raj* pada Jumat 15 Rajab 1181 4 Desember 1767M. ditulis dikota Mekkah.
- _____, kitab Hidayat al-Salikin: Mengarungi Samudra Makrifat, Surabaya: Pustaka Hikmah Perdana, 2013.
- _____, Naskah Ratib, koleksi Perpunas Jakarta, call number A 547
- Palimbani, Syihabuddin al-Jawi al-, *Risalah*, t.kp., t.p., 1198H/1783M
- Peeters, Jeroen. *Kaum Tuo-Kaum Mudo: Perubahan Religius di Palembang 1821-1942*, Jakarta: INIS, 1977

- Qattan, Manna' al- dalam kitab al-Tashri' wa al-Fiqh fi al-Islam: Tarikhan wa Manhajan, t.t.: Dar al-Ma'arif, 1989
- Quzwain, Chatib, *Mengenal Allah: Suatu Studi mengenai Ajaran TASawuf Syeikh Abdussomad al-Palimbani*, Jakarta: Bulan Bintang, 1985
- Rahim, Husni, *Sistem Otoritas dan Administrasi Islam: Studi tentang Pejabat Agama masa Kesultanan dan Kolonial Palembang*, Jakarta: Logos, 1998
- Razi, Fakhr al-Din al-, *al-Mahsul fi 'Ilmi al-usul*, Juz II Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988
- Reid, Anthony, *Asia Tenggara dalam Kurun Niaga 1450-1680* Jilid I, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2011
- Rofiqm, Amad, *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindi Pers, 2003
- Sadjali, Munawir, "Landasan Pemikiran Politik Hukum Islam dalam rangka menentukan Peradilan Agama di Indonesia", dalam Tjun Surjaman (ed), *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktik*, Bandung: Rosda Karya, 1991
- Salam, Ahmad Nahrawi 'Abd al-, *al-Imam al-Syafii fi Mazhabaih: al-Qadim wa al-Jadid*, Kairo: Dar al-Kutub, 1994
- Sangidu, *Wachdatul Wujud, Polemik Pemikiran Sufistik antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Samatrani dengan Nuruddin ar-Raniri*, Yogyakarta: Gama Media, 2008
- Sasmita, Uka Candra dan Hasan Mu'arif Ambary, Sejarah Masuknya Islam, dalam KHO Gadjahnata dan Sri Edi Swasono, *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*, Jakarta: UI Press, 1986
- Sewang, Ahmad M. dan Wahyuddin G, *Sejarah Islam di Indonesia*, Makassar: Alauddin Press, 2010

- _____, et al., “Peranan Orang Melayu dalam Perkembangan Islam di Sulawesi Selatan”, Laporan Hasil Penelitian Lembaga Penelitian UIN Alauddin, Makassar, 2011
- Shiddiqi, T. M. Hasbi ash-, *Pokok-pokok Pegangan Imam-imam Madzhab dalam Membina Hukum Islam*, Jilid II Jakarta: Bulan Bintang, 1973
- Sirry, Mun'im Mun'im A., *Sejarah Fikih Islam: Sebuah Pengantar* Surabaya: Risalah Gusti, 1995
- Subki Taj al-Din al-, *Tabaqat al-Syafiiyah al-Kubra*, Juz I Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, 1964
- _____, *Jam'u al-Jawami' wa Jalal al-Din al-Mahalli Syarh Jam'u al-Jawami' Ala Hashiyat al-Bannani*, Juz II Beirut: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.
- Sukino, Arif, *Dinamika pendidikan Islam di Mesir dan Implikasinya terhadap transformasi Keilmuan Ulama Nusantara*, *Studia Dialektika, Jurnal Ilmiah Pendidikan*, vol 10 nomor 01 tahun 2016
- Suminto, Aqib, *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta: LP3ES, 1986
- Suryanegara, Ahmad Mansur, *Masuknya Islam ke Sumatera Selatan*, dalam KHO Gadjahnata dan Sri Edi Swasono, *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*, Jakarta: UI Press, 1986
- _____, *Menembus Sejarah: Wacana pergerakan Islam di Nusantara* Bandung: Mizan, 1996
- Suwardan, Tariq, *Biografi Imam Syafi'i: Kisah Perjalanan dan Pelajaran Hidup Sang Mujtahid*, Terj. Iman Firdaus Jakarta: Penerbit Zaman, 2011
- Syafii, Muhammad bin Idris al-, *al-Risalah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1309 H
- _____, *al-Umm*. Juz VII Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

- Syarifuddin, Amir, *Pembaharuan Pemikiran dalam hukum Islam*, Padang: Angkasaraya, 1993
- Syarifuddin, Andi dan Hendra Zainuddin, *101 Ulama Sumsel: Riwayat Hidup dan Perjuangannya*, Yogyakarta: Arruzz Media, 2012
- _____, “Wong Palembang Naik Haji”, lihat dalam <http://beritapagi.co.id/2018/09/20/wong-palembang-naik-haji-1884-2.html> diakses pada 24 Juli 2019
- _____, “Guguk Pengulon”, *Sriwijaya Pos*, 3 April 1999.
- Thalib, Sayuti, *Receptio A Contrario*, Jakarta: Bina Aksara, 1982
- Thohir, Ajid, *Perkembangan Peradaban Di Kawasan Dunia Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004
- Usmani, Ahmad Rofi’, *Jejak-jejak Islam: Kamus Sejarah dan Peradaban Islam dari Masa Ke Masa*, Jakarta: Mizan, 2015
- Wahid, Abdurrahman, et al, *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Rosda Karya, 1991
- Yakin, Ayang Utriza, *Sejarah Hukum Islam Nusantara abad XIV-XIXM*, Jakarta:Prenada, 2016
- Yanggo, Huzaemah Tahido, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999
- Zhahabi, Muhammad bin Husain al-, *Siyar A’lam al-Nubala’*, Juz X Beirut: Mu’assasat al-Risalah, 1990

INDEKS

A

akademik	2, 8, 9, 14, 15, 140
analogi	77
animisme	1, 44
apresiasi	166
arkeologis	24, 56
artefak	20, 37
artikel	13
asketisme	57
atraktif	24, 55
otentik	3

B

biografi	13, 179, 190, 204
birokrasi	57

D

Diaspora	131, 165, 206
doktrin	43, 44, 191

E

eksistensi	41, 46
eksplisit	18, 31
elaborasi	191
entitas	15

F

fikh	1, 2, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 25, 38, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 81, 94, 97, 98, 99, 100, 102, 104, 107, 110, 114, 120, 125, 131, 132, 136, 152, 154, 166, 167, 169,
------	---

	183, 196, 198, 200, 201, 205, 206, 207, 219
filosofis	11

H

historiografi	24, 56, 57
historis	15, 25, 46, 49, 148
hudud-kaffarat	89

I

ikhtilaf	81
ilmiah	8
implementasi	8, 20
Intlekrual	15
intelektual	15, 201

K

karakteristik	220
khazanah	73, 98, 109
kodifikasi	158
koleksi	185, 196, 198, 202, 213
kolonialisme	43, 44, 153
konfrontasi	162, 184
konteks	11, 13, 135
konversi	17, 22, 23, 31, 54
kualitatif	10, 12, 14

M

massif	8, 9
mayoritas	1, 5, 20, 37, 219
mazhab	219
Mazhab	1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 25, 27, 59, 60, 62, 64, 68, 70, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107,

108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116,
125, 132, 165, 182, 183, 193, 198, 206,
212, 216, 219

miladiyah	193
moneter	49
mubaliq	26
mutawatir	78, 79

N

Nusantara	220
-----------	-----

O

ordonansi	45, 164
otoritas	24, 56, 85

P

paham Rafidi	96
Pakrul	173
penyiar	23, 24, 25, 54, 55, 56, 57, 113, 220
perdagangan internasional	219
primer	12, 13

R

rasio	11, 79
<i>receptive</i>	21
relatif	12, 106, 201
rukhsah	89, 90

S

strategis	7, 133, 202
-----------	-------------

T

taqdirat	89, 90
tarekat	57, 187, 189, 190, 200
tasawuf	19, 24, 35, 55, 57, 114, 132, 153, 154, 166, 170, 183, 187, 189, 190, 196, 198, 200, 220
transliterasi	179
Triangulasi	14

U

ulama	2, 4, 8, 12, 27, 43, 57, 60, 61, 62, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 75, 81, 83, 84, 85, 93, 96, 98, 99, 100, 102, 103, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 131, 132, 143, 147, 153, 161, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 177, 179, 182, 184, 186, 188, 189, 190, 191, 194, 195, 196, 198, 199, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 220
-------	--

V

validitas	14
-----------	----

GLOSARIUM

Nusantara

:jalur penting untuk perdagangan internasional dari Barat ke Timur. Pusat-pusat perdagangan di Timur Tengah seperti Kairo, Jeddah, dan Aden di Yaman secara mayoritas adalah penganut Mazhab Syafii, karena mazhab fikih tersebut berasal dari Kairo dimana Syafii menghabiskan tahun-tahun akhir kehidupannya.

Gelar Sultan

Pasaiyaitual-Malik

:pengaruh dari gelar raja-raja Mamluk yang berasal dari Mesir, bukan berasal dari India atau Persia yang membergelar Khan pada raja-rajanya atau para bangsawan.

Bulan Tabut

:bulan untuk membuat keranda bagi Husein yang disebut Keranda Tabut untuk kemudian dilemparkan ke sungai

Teori *receptie exit* atau

receptie a contario

: teori yang mengatakan bahwa hukum adat baru berlaku kalau tidak bertentangan dengan hukum Islam.

Jalur Perdagangan

: jalur yang paling awal bagi masuknya Islam di Nusantara.

Para penyiar Islam masa awal

: guru-guru pengembara dengan karakteristik sufi yang kental.

Kuto Gawang Terdapat Masjid

Dan Pasar

: suatu daerah sekitar kampung Palembang lama sekarang ini.

Syeikh Abdurrahman Bin

Al-Husayn

: ulama atau gurunya Abdul Samad Palembang dan dianggap ulama yang memperkenalkan kitab-kitab tasawuf yang menyebabkan al-Palimbani jatuh cinta dengan bidang ini.

Pangeran Penghulu Nata Agama

Fakhruddin

: seorang bangsawan, dia merupakan salah seorang putera sultan yang ikut mengurus Masjid Agung.