



Fikih
Melayu Nusantara
Masa Kesultanan
Palembang Darussalam

Fikih Melayu Nusantara
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).

**Fikih Melayu Nusantara
Masa Kesultanan Palembang Darussalam**

Penulis : Dr. Muhammad Adil, M.A.
Drs. Muhamad Harun, M.Ag.

Layout : Nyimas Amrina Rosyada

Desain Cover : Haryono

Diterbitkan Oleh:

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

Perpustakaan Nasional Katalog dalam Terbitan (KDT) Anggota IKAPI

Dicetak oleh:

CV.Amanah

Jl. KH. Mayor Mahidin No. 142

Telp/Fax : 366 625

Palembang – Indonesia 30126

E-mail : noerfikri@gmail.com

Cetakan I: September 2019

Hak Cipta dilindungi undang-undang pada penulis

All right reserved

ISBN : 978-623-250-006-8

DAFTAR ISI

	Halaman
Halaman Judul	i
Kata Pengantar.....	
Daftar Isi	
BAB I Pendahuluan	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah	10
C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian	11
D. Kerangka Teoritis	11
E. Kajian Kepustakaan atau Penelitian Terdahulu	19
F. Metode Penelitian.....	20
G. Sistematika Pembahasan	24
BAB II Penerimaan, Penyebaran, dan Pemberlakuan Fikih Melayu Nusantara	25
A. Hukum Islam Periode Kerajaan Islam di Nusantara	31
B. Hukum Islam Periode VOC dan Pemerintah Belanda	38
C. Hukum Islam Era Kemerdekaan	43
BAB II Ilmu Keislaman di Palembang Darussalam Abad Ke-18 dan 19 M.....	59
A. Palembang sebagai Pusat Ilmu Keislaman	62
B. Kemajuan Bidang Tasawuf, Fikih, Akudah, dan Akhlak.....	88

BAB IV Karakteristik Fikih Melayu di Kesultanan Palembang Darussalam dan Kontribusinya dalam Membentuk Kepribadian Masyarakat	91
A. Model Karya Ulama Palembang dalam Bidang Fikih.....	91
B. Karakteristik Fikih Melayu Palembang.....	93
C. Studi Fikih Terpadu (<i>Integrated Fikih Studies</i>): Sebuah Kajian Awal	97
D. Kontribusi Fikih Melayu era Kesultanan Palembang.....	135
BAB V Penutup	139
A. Kesimpulan.....	139
B. Saran.....	139
Kepustakaan	141
Glosarium.....	151
Indeks	155

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Berbeda dengan kajian tasawuf yang jauh lebih mapan¹, Kajian komprehensif yang mengungkap tentang fikih Melayu Nusantara² pada masa Kesultanan Palembang Darussalam belum banyak dilakukan. Potret kajian fikih dapat dimulai dengan menginventarisasi berbagai karya yang telah dihasilkan oleh ulama Palembang, baik yang ditulis di Palembang, maupun karya para ulama yang ditulis di luar Palembang, seperti di Haramayn. Di antara ulama Palembang yang paling banyak menghasilkan karya adalah Abdussomad al-Palimbani. Dalam kapasitasnya sebagai ulama Nusantara yang berasal dari Palembang, dia telah menulis banyak karya dalam bahasa Arab dan bahasa Melayu, hampir semua karyanya itu diselesaikan di Haramayn. Berbagai karyanya yang telah diteliti kebanyakan dalam bidang teologi Islam dan tasawuf. Atas karyanya ini, menyebabkannya lebih dikenal sebagai seorang sufi pengamal tariqah Sammaniyah, daripada sebagai seorang fuqaha'. Padahal, sebelum berangkat ke Haramayn, fokus aktivitas intelektualnya

¹Umumnya penelitian tentang masa kesultanan Palembang Darussalam adalah tentang tauhid dan tasawuf. Terdapat banyak penelitian tentang ulama Palembang yang paling berpengaruh adalah Abdussomad al-Palimbani mulai dari skripsi, tesis, dan disertasi, ataupun dalam penelitian yang lain yang tersebar tidak hanya di Palembang, tapi juga seluruh nusantara, bahkan, dunia. Umumnya adalah tentang tasawuf, tariqah Samaniyah dan juga Khalwatiyah. Atau penelitian terhadap ulama Palembang lainnya seperti Shihabuddin bin Abdullah Muhammad, Kemas Fakhrudin, Muhammad Muhyiddin, Kemas Muhammad bin Ahmad. Padahal mereka semua adalah ulama istana yang sangat dekat dengan sultan. Posisi mereka juga sebagai mufti istana, penelitian terhadap ulama-ulama ini adalah baru seputar tauhid (teologi Islam). Para ulama Palembang ini juga memiliki karya yang tidak kalah banyak dibidang fikih.

²Nusantara adalah nama yang lebih dikenal untuk Indonesia sebelum abad ke-20. Arti kata Nusantara ini adalah pulau-pulau di antara lautan, karena Nusantara terdiri dari sekitar 13.000 pulau besar dan kecil di antara laut yang sangat luas.

adalah bidang fikih. Ketika di Haramayn, tradisi fikih al-Palimbani sebetulnya tidak pernah redup dan berhenti, bahkan terus berlanjut, tapi dalam nuansa yang berbeda. Kalau sewaktu tinggal di Palembang murni fikih, ketika di Haramayn fikih dipadukan dengan tasawuf.³

Mengungkap kajian fikih melayu Nusantara pada masa Kesultanan Palembang Darussalam sejatinya harus terus dilakukan mengingat posisi penting Palembang dalam perkembangan ilmu-ilmu keislaman terutama mulai abad ke-18 sampai 19M pasca Aceh mengalami kemunduran. Oman Fathurrahman menyebutkan bahwa Palembang pernah menjadi pusat ilmu keislaman.⁴ Terdapat ihwal penting perkembangan ilmu keislaman yang menjadi ciri masa Kesultanan Palembang. Kalau pada masa Aceh ilmu keislaman masih berseteru antara kelompok tasawuf dan fikih, maka fase Palembang ilmu keislaman itu mengalami harmonisasi yang sangat dinamis, antara fikih dan tasawuf dapat duduk bersampingan secara damai. Suasana seperti ini tentu tidak instan, ditempuh melalui proses yang panjang dilakukan secara berkesinambungan oleh pemikir-pemikir keislaman yang cerdas untuk menggandengkan dua kajian yang dalam praktiknya cukup lama saling berseteru. Sebut saja misalnya persetruan panjang dunia Islam antara tasawuf sunni Ghazali dengan tasawuf falsafi Ibn Arabi. Atau, di Nusantara, cukup lama ketegangan terjadi tentang masalah serupa di Aceh yang menghasilkan empat tokoh penting yaitu Hamzah Fansuri, Nuruddin al-Raniri, Abduurauf al-Singkili, dan Syamsuddin A[-

³Mal An Abdullah menyebutkan bahwa sejak tiba di Mekkah, selama 20 tahun Abduusomad al-Palimbani menekuni fikih, setelah itu kemudian al-Palimbani menekuni bidang lain yaitu Tasawuf. Lihat Mal an Abdullah, *Jejak Setapak Abdussomad al-Palimbani*, (Palembang: Syariah Raden Fatah Press, 2013), cet II.

⁴Oman Fathurrahman, "Penulis dan Penerjemah Ulama Palembang: Menghubungkan Dua Dunia". Dalam <http://www.adicita.com/artikel/detail/id/165/Penulis-dan-Penerjemah-Ulama-Palembang-Menghubungkan-Dua-Dunia>. Diakses 1 Agustus 2017.

Sumatrani. Di tanah Jawa perdebatan seperti ini juga muncul antara kelompok Wali Songo dengan Syeikh Siti Jenar, dan juga Ronggowarsito. Dengan arti kata lain, bahwa di Nusantara sudah terjadi perdebatan sengit yang cukup panjang dan melelahkan antara masing-masing kelompok. Namun demikian, secara tidak langsung perdebatan itu juga berimplikasi kepada perkembangan pemikiran ilmu keislaman yang sangat dinamis dan komprehensif⁵.

⁵Dalam hal disiplin keilmuan misalnya, naskah-naskah terjemahan di Palembang—seperti halnya di Aceh—masih mencerminkan penekanannya pada bidang tasawuf. Hanya saja, berbeda dengan Aceh yang lebih mengembangkan jenis tasawuf filosofis dengan wahdatul wujud sebagai wacana pokoknya, maka Palembang lebih mengembangkan jenis tasawuf ortodoks, yang lebih menekankan perpaduan antara tasawuf (ilmu batin) dengan fikih (ilmu lahir). Tentu saja, jenis tasawuf—yang cenderung rekonsiliatif, dan belakangan dikenal sebagai aliran neo-sufisme—ini, pada dasarnya juga telah berkembang di Aceh, khususnya pada paruh kedua abad 17, dengan Nuruddin al-Raniri dan Abdurrauf al-Sinkili sebagai lokomotif utamanya. Hanya saja, dalam konteks Palembang, tampak bahwa ortodoksi tasawufnya jauh lebih menonjol dengan berkiblat pada pemikiran-pemikiran al-Junaid, al-Qushairi, dan al-Ghazali. Jika Abdurrauf al-Sinkili, misalnya, masih banyak menyandarkan pandangan-pandangannya pada pemikiran-pemikiran falsafi Ibnu Arabi atau al-Jili, di samping juga mengutip al-Junaid, al-Qushairi, dan al-Ghazali, maka para ulama Palembang cenderung mengesampingkan, atau bahkan menolak, pandangan-pandangan filosofis Ibnu Arabi dan al-Jili tersebut. Dalam konteks Palembang pula, kecenderungan terhadap jenis tasawuf ortodoks ini tampaknya juga didukung oleh kondisi sosial politik kesultanan Palembang saat itu (abad 18 dan 19), di mana suasana politiknya tidak stabil, karena harus berhadapan dengan tekanan politik pemerintah kolonial. Hal ini pada gilirannya membuat para ulama Palembang—yang umumnya adalah ulama keraton—memilih untuk lebih mensosialisasikan ajaran-ajaran yang tidak kontroversial dan jauh dari perdebatan di dalam karangan dan terjemahannya. Penting dikemukakan bahwa aliran tarekat yang lebih berkembang di Palembang juga berbeda dengan yang ada di Aceh. Jika di Aceh Nuruddin al-Raniri berafiliasi dengan tarekat Rifaiyyah, dan Abdurrauf al-Sinkili mengembangkan tarekat Shattariyyah, maka kecenderungan ulama Palembang tampaknya lebih pada tarekat Sammaniyah. Memang, sejauh ini, saya tidak mendapatkan data apapun tentang afiliasi tarekat dari Shaikh Shihabuddin dan Kemas Fakhruddin. Tetapi, sejak periode al-Palimbani, kecenderungan para ulama Palembang adalah mengembangkan tarekat Sammaniyah yang namanya dinisbatkan kepada pendiri tarekat tersebut, yakni guru utama al-Palimbani sendiri, Muhammad bin ‘Abd al-Karîm al-Sammânî. Demikian halnya pada periode pasca al-Palimbani, bahkan hingga masa kontemporer, tarekat Sammaniyah merupakan jenis tarekat yang paling terkenal dan populer di kalangan masyarakat Palembang. Oleh karenanya, patut diduga bahwa Shaikh Shihabuddin dan Kemas Fakhruddin, yang juga ulama sufi berpengaruh pun berafiliasi kepada tarekat Sammaniyah ini. Sebab, jika tidak, niscaya pada masa-masa sesudahnya, di Palembang berkembang jenis tarekat yang lain. Lihat Oman

Perbedaan pemikiran yang cukup dalam seperti di atas, tidak terjadi pada fase Palembang. Harmonisasi kajian dan pengamalan terhadap ilmu keislaman fikih dan tasawuf justru terjadi sangat akomodatif. Kondisi ini tercipta karena peran ulama Palembang dianggap dapat memainkan fungsinya dengan sangat baik mengurai permasalahan dengan cara menemukan dan menyandingkan dua kajian dalam sebuah kitab yang mereka karang. Begitu kitabnya selesai ditulis, kemudian diajarkan dan di sebarakan secara massif kepada masyarakat melalui institusi kesultanan, karena beberapa kitab yang di tulis adalah permintaan para sultan. Kitab *Hidâyatus Sâlikîn* yang ditulis dalam bahasa melayu oleh Syeikh Abdussomad al-Palimbani yang merupakan karya terjemahan dari kitab *Bidâyat al-Hidâyah* karya al-Ghazali. Dalam kitab ini akan ditemukan kajian tasawuf dan fikih ditulis dengan sangat apik oleh pengarangnya⁶. Selain itu, al-Palimbani juga menulis kitab *Sayr Sâlikîn*, adalah kelanjutan dari kitab yang dia tulis sebelumnya, yang di dalamnya juga memuat tentang kajian fikih⁷. Kitab lain yang juga ditulis

Fathurrahman, *Tanbih al-Masy: Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, (Bandung: Mizan, 1999); lihat juga Oman Fathurrahman, Penulis dan Penerjemah Ulama Palembang: Menghubungkan Dua Dunia”.

⁶*Hidayah al-Salikin fi Suluk Maslak al-Muttaqin*. Kitab ini terutama membicarakan tentang aturan-aturan syar'ah. Karya ini kerap kali memang dikatakan sebagai terjemahan dari karya Al-Ghazali, *Bidayah al-Hidayah*. Meskipun demikian, pada saat yang sama dia juga merujuk pada banyak karya lain di luar *Bidayah al-Hidayah*. Di antara karya Al-Ghazali lain yang diacu al-Palimbani adalah *Ihya' 'Ulum al-Din, Minhaj al-'Abidin* dan *al-Arba'in fi Usul al-Din*. Lebih dari itu, Al-Palimbani dalam karyanya ini menyebut sejumlah karangan beberapa ulama lain di luar Al-Ghazali, di antaranya adalah *Yawaqit al-Jawahir* karya al-Sya'rani, *al-Durr al-Tsamin* karya 'Abd Allah al-Aydarus, dan *Bustan al-Arifin* karya al-Qusyasyi.

⁷*Sayr al-Salikin ila 'Ibadah Rabb al-Alamin*. dalam beberapa segi merupakan penjelasan lebih lanjut dari karyanya yang disebut di atas. Oleh karena itu, seperti halnya *Hidayah al-Salikin*, *Sayr al-Salikin* ini juga banyak mengacu karya-karya al-Ghazâlî, khususnya *Lubab Ihya' 'Ulum al-Din*, di samping karya-karya para ulama seperti Ibn 'Arabi, Al-Jili ibn 'Ata' Allah, dan Al-Sya'rani, dan ulama-ulama lain. Lebih dari itu, Al-Palimbani juga membuat acuan pada karya-karya para pendahulunya di wilayah Melayu-Indonesia, seperti Al-Sinkili, dan bahkan Syamsuddin Al-Samatrani, telah dianggap sebagai

oleh al-Palembani dalam bahasa melayu khusus tentang fikih yang berjudul *Risâlah fî Bayâni Hukmi asy-Syar'i wa Bayân Hukm man Yukhâlifuhu fî al-I'tiqâd au fî al-Hukm au fî al-Amal*⁸. Kitab ini menjelaskan banyak hal tentang substansi hukum Islam yang beberapa ayat dari dulu sampai sekarang selalu dipahami hitam-putih sangat harfiah oleh umat Islam, misalnya kata-kata *ulâika hum al-kâfirûn*⁹, *ulâika hum al-fâsiqûn*¹⁰, *ulâika hum al-zhâlimûn*¹¹. Palimbani menjelaskan tatacara memahami ayat-ayat yang seperti ini dengan sangat dialogis, harmonis, dan humanis jauh dari kesan menakutkan, terutama bagi pemeluk agama lain.

Palembang dalam catatan sejarah memang melahirkan ragam budaya hukum yang nyentrik dan unik. Sebut saja misalnya dari segi wilayah pemberlakuan hukum pada masa Kesultanan Palembang Darussalam. Sepanjang masa kesultanan, para sultan dapat memberlakukan dua hukum yang berbeda secara bersamaan dalam menjalankan roda pemerintahannya. Syariat Islam berlaku di pusat kesultanan yaitu Palembang yang letaknya di bagian paling ilir (hilir). Sedangkan di bagian hulu (uluan), pedalaman, selain Palembang, diberlakukan Undang-Undang Simbur Cahaya.

Di daerah uluan, Undang-Undang Simbur Cahaya dijalankan oleh pemerintahan marga, sedangkan di Palembang dijalankan langsung oleh sultan. Kondisi ini masih bertahan sampai kedatangan belanda ke Palembang, bahkan terus berlanjut sampai nanti pemerintahan marga

ulama menyimpang. Semua bukti ini merupakan bukti bahwa al-Palimbani mempunyai bukan hanya hubungan guru-murid, tetapi juga kaitan intelektual dengan banyak tokoh penting dalam jaringan ulama.

⁸Naskah aslinya terdapat di Perpustakaan Negeri Malaysia (PNM).

⁹QS. *al-Taubah*:24.

¹⁰QS. *al-Maidah*:47.

¹¹QS. *al-Baqarah*: 229.

diakhiri pada tahun 1978 sejak keluar aturan pemerintahan desa oleh Pemerintah RI. Pada masa pendudukan Belanda, kewilayahan kesultanan Palembang dibagi menjadi dua bagian, Palembang sebagai keresidenan, selain Palembang yaitu uluan disebutnya dengan apdaling.

Pembagian wilayah hukum yang berbeda antara uluan dan iliran selanjutnya berdampak kepada kajian perkembangan ilmu keislaman di Palembang. Di wilayah uluan akan lebih banyak muncul didominasi oleh persoalan-persoalan fikih, di samping juga yang lain. Sedangkan di pusat kesultanan, yaitu Palembang kajian tentang masalah-masalah fikih menjadi tidak terlalu dipentingkan, lebih mudah dikoordinir, karena wilayahnya tidak terlalu luas, dekat dengan pemerintah dan ulama kesultanan sebagai tempat masyarakat bertanya manakala muncul persoalan-persoalan hukum dalam masyarakat. Karenanya menjadi sangat wajar, jika kajian yang menonjol adalah tentang tauhid dan tasawuf. Munculnya mufti kesultanan Palembang menunjukkan bagaimana syariat Islam diberlakukan untuk memutus perkara yang terjadi di pusat kesultanan¹². Sedangkan jika terjadi perkara yang berkaitan dengan orang uluan dapat diselesaikan dengan Undang-Undang Simbur Cahaya.¹³

Selain itu, pembentukan dan pengembangan tradisi keilmuan terus dimainkan oleh Palembang dengan cara menjalin hubungan dengan orang-orang Arab. Para sultan sangat proaktif dan berkontribusi dengan cara melakukan usaha-usaha yang menarik supaya pedagang-pedagang

¹²Di antara ulama sebagai mufti istana adalah Shihabuddin bin Abdullah Muhammad, Kemas Fakhrudin, Muhammad Muhyiddin, Kemas Muhammad bin Ahmad.

¹³Jika dikaitkan dengan kondisi sekarang di Aceh melaksanakan hukum Islam sedangkan di tempat lain di Indonesia hukum yang diberlakukan adalah Pancasila, UUD 1945, maka dahulu di Palembang justru sebaliknya, hukum Islam di pusat kesultanan, sedangkan di luar pusat kesultanan yaitu di uluan menggunakan Undang-Undang Simbur Cahaya.

Arab berdatangan ke Palembang. 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 ke-17, 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.¹⁴

Menjelang pertengahan abad tersebut, di kesultanan Palembang telah muncul beberapa ulama Arab yang belakangan memainkan peranan penting dalam pertumbuhan tradisi keilmuan Islam di wilayah ini.¹⁵ 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, yang menempati posisi strategis dalam wacana keilmuan Islam di wilayah kepulauan Melayu-Indonesia.

Dengan latar belakang sosial-politik demikian, tidak heran kemudian jika pada periode-periode berikutnya, terutama antara abad 18 dan 19M, Palembang telah melahirkan sejumlah ulama penting yang

¹⁴Tentang hal ini, lihat Andaya 1993, khususnya bab 2.

¹⁵Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII; Akar Pembaruan Islam Indonesia*. (Jakarta: Kencana Prenadamedia Group. 2013) h. 244.

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.

Menurut Andaya, seperti dikutip oleh Oman Fathurrahman, setidaknya 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 Fakhruddin merupakan pesanan dari sang Sultan.¹⁶

Kedua, yang melatarbelakangi munculnya tradisi menulis dan menerjemahkan kitab-kitab keagamaan di Palembang adalah—seperti

¹⁶lihat G.W.J. Drewes, “Further Data Concerning ‘Abd al-Samad al-Palimbani’”, dalam *Bijdragen van Het Koninklijk Instituut Voor Taal. Land en Volkkenkunde* (BKI) (Leiden: The Hague. 1977), h. 220-221.

dijelaskan di atas—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—meskipun tidak langsung—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.

Ulama Palembang di atas, umumnya menghasilkan karya yang sangat banyak baik berupa tulisan maupun penerjemahan. Yang banyak di teliti adalah karya mereka dalam bidang tauhid dan tasawuf, sedangkan dalam bidang fikih masih relatif sedikit dilakukan penelitian. Padahal, mereka juga memiliki karya dibidang fikih. Sebagai ulama kesultanan, sudah dapat dipastikan fikih menjadi alat yang sangat efektif untuk dijadikan rujukan dalam menyelesaikan persoalan hukum yang terjadi di kesultanan. Seperti dalam kasus masjid agung dan masjid kidul tentang ketidakbolehan masjid kidul menyelenggarakan jumatatan sendiri. Dalam sejarahnya untuk memutus perkara seperti ini harus dimintakan fatwa ulama batavia, yaitu Said Usman bin Yahya, yang kemudian

memutuskan boleh bagi masjid kidul menyelenggarakan jumatannya sendiri, yang kemudian memicu konflik antara ulama masjid agung dengan ulama masjid kidul.

Lepas dari hal tersebut, dalam konteks Palembang, kitab-kitab terjemahan ini menegaskan bahwa corak keilmuan Islam yang berkembang di wilayah ini, di satu sisi melanjutkan kecenderungan yang pernah berkembang di Tanah Rencong, Aceh, yang sebelumnya juga pernah menjadi pusat peradaban Islam di wilayah Melayu-Indonesia. Tetapi, pada saat yang sama, para ulama Palembang—seperti terlihat dalam karya-karya terjemahannya—juga mengembangkan kecenderungan keilmuannya yang khas. Bidang fikih sejatinya berkembang dengan cukup baik, mengingat posisi kuasa kesultanan di Palembang. Karenanya penelusuran tentang kajian fikih merupakan kemestian untuk dilakukan untuk mengungkap eksistensi keulamaan pada masa Kesultanan Palembang Darussalam.

B. Rumusan Masalah

Dari latar belakang di atas, dapat dirumuskan pokok masalah dalam penelitian ini bahwa belum terdapat kajian tentang fikih melayu pada masa kesultanan Palembang Darussalam yang dianggap cukup memadai. Oleh karena itu, supaya lebih fokus untuk menjawab pertanyaan besar ini, maka disusunlah pertanyaan penelitian sebagai berikut:

1. Bagaimana kondisi perkembangan ilmu-ilmu keislaman masa kesultanan Palembang
2. Bagaimana perkembangan fikih melayu pada masa kesultanan Palembang

3. Bagaimana karakteristik fikih melayu masa kesultanan Palembang
4. Bagaimana kontribusi fikih melayu dalam membentuk masyarakat Palembang yang harmonis

Jika pertanyaan-pertanyaan ini dapat dijawab pada proses penelitian, maka akan didapatkan karakteristik fikih melayu nusantara pada masa kesultanan Palembang yang telah dapat mengawal masyarakat dari periode saat itu sampai sekarang dengan mengembangkan konsep Islam sunni *rahmatan lil alamin* yang sangat damai, ramah, dan terbuka.

C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah:

1. Untuk menemukan perkembangan ilmu keislaman pada masa kesultanan Palembang
2. Untuk menemukan perkembangan fikih melayu pada masa kesultanan Palembang
3. Untuk menemukan karakteristik fikih melayu nusantara masa kesultanan Palembang
4. Untuk melihat kontribusi fikih melayu dalam membentuk masyarakat Palembang yang harmonis

Sedangkan signifikansinya adalah merumuskan corak fikih melayu Nusantara yang berkembang masa Kesultanan Palembang Darussalam.

D. Kerangka Teoretis

Dalam sistem hukum yang berkembang di nusantara, dikenal berbagai sumber hukum yang berasal dari hukum adat, hukum Islam dan hukum barat. Ketika Indonesia menjadi Negara merdeka, ketiga sumber

hukum tersebut selalu berlomba untuk mejadi hukum nasional sehingga berlakulah berbagai teori hukum. Dalam tataran teoretis, keberlakuan hukum Islam juga diakui dalam berbagai teori hukum. Dalam Islam, tidak dikenal adanya dikotomi antara agama dan negara maupun antara agama dengan hukum. Karenanya, jika menggunakan teori *ufr*, maka pergumulannya akan terlihat siring sejalan, masing-masing saling menyesuaikan. Kontestasi memang terjadi, akan tetapi dapat dipahami dan dilalui secara damai. Di Negara kita menganut teori simbiotik, dimana hubungan antara dua entitas yang saling berhubungan dan menguntungkan. Negara dan agama saling memerlukan dalam relasi yang interaktif. Menurut teori simbiotik hukum agama masih mempunyai peluang untuk mewarnai hukum-hukum negara, bahkan dalam masalah tertentu tidak menutup kemungkinan hukum agama dijadikan sebagai hukum negara.

Menurut teori lingkaran konsentris yang digagas oleh Muhammad Tahir Azhary, agama, hukum, dan negara apabila disatukan akan membentuk lingkaran konsentris yang merupakan suatu kesatuan dan berkaitan erat satu dengan lainnya. Antar ketiganya membentuk relasi yang saling berhubungan. Agama berada pada posisi lingkaran pertama yang terdalam menunjukkan pengaruh agama sangat besar sekali terhadap hukum yang berada pada lingkaran kedua. Ditinjau dari perspektif kaidah-kaidah “al-din al-Islami” yang terdiri dari tiga komponen, yaitu akidah dengan tauhid (Ketuhanan Yang Maha Esa) sebagai titik sentral, syariah dan akhlak harus tercermin dalam struktur dan substansi hukum, sehingga konsep hukum dalam lingkungan itu berisi, bukan hanya semata-mata hukum dalam arti normatif saja, tetapi juga hukum dan kesusilaan. Tegasnya posisi negara pada lingkaran

ketiga setelah hukum dimaksudkan dalam teori lingkaran konsentris ini, negara mencakup kedua komponen yang terdahulu yakni agama dan hukum.

Sejalan dengan teori lingkaran konsentris, dalam teori pluralisme hukum juga dikenal interrelasi, interaksi, saling pengaruh dan saling adopsi antara berbagai sistem hukum negara, adat, agama dan kebiasaan-kebiasaan lain yang dianggap sebagai hukum. Menurut Marzuki Wahid, Islam menganut pluralisme hukum (*ta'addud al-fiqh*). Asumsi ini diperkuat dengan kaidah fiqhiyyah yang berbunyi : “*hasil satu ijtihad tidak bisa dibatalkan oleh hasil ijtihad yang lain.*” Hal ini didukung dengan ketentuan dalam fiqh yang tidak mengenal–atau tidak berlakunya–asas hukum positif yang berbunyi “*lex posteriori derogate legi priori*” (hukum yang baru mengesampingkan hukum yang lama), dan asas “*lex superior derogat legi inferiori*” (hukum yang tingkatannya lebih tinggi mengesampingkan atau mengabaikan hukum yang tingkatannya lebih rendah).

Brian Z. Tamanaha mengatakan bahwa hukum dan masyarakat memiliki bingkai yang disebut “*The Law-Society Framework*” yang memiliki karakteristik hubungan tertentu. Hubungan tersebut ditunjukkan dengan dua komponen dasar. Komponen pertama terdiri dari dua tema pokok yaitu ide yang menyatakan bahwa hukum adalah cermin masyarakat dan ide bahwa fungsi hukum adalah untuk mempertahankan *social order*. Komponen kedua terdiri dari tiga elemen, yaitu: *custom/consent; morality/reason*; dan *positive law*. Oleh Suteki, dikatakan bahwa ada keterkaitan erat antara *state* (dengan *positive law*-nya), *society* (dengan *custom/consent*-nya) dan *natural law* (dengan *morality/religion*-nya).

Werner Menski menawarkan pendekatan keempat yang disebut dengan *legal pluralism approach*. Pendekatan *legal pluralism* mengandalkan adanya pertautan antara state (*positive law*), aspek kemasyarakatan (*socio-legal approach*) dan *natural law* (*moral/ethic/religion*). Cara berhukum dengan hanya mengandalkan *positive law* dengan *rule and logic* serta *rule bound*-nya hanya akan bermuara kepada kebuntuan dalam pencarian keadilan substantif. Pencarian keadilan substantif yang sempurna (*perfect justice*) hanya dapat diperoleh melalui pendekatan legal pluralism. *Legal pluralism* merupakan strategi pendekatan baru sebagai terobosan hukum melalui *the non enforcement of law*. Hal ini disebabkan pendekatan ini tidak lagi terpenjara oleh ketentuan legal formalism, melainkan telah melompat ke arah pertimbangan *living law* dan *natural law*. Konsepsi pluralisme hukum muncul sebagai bantahan sentralisme hukum bahwa hukum negara merupakan satu-satunya petunjuk dan pedoman tingkah laku. Padahal pada lapangan sosial yang sama, terdapat lebih dari satu tertib hukum yang berlaku. Pluralisme hukum berbeda dengan pendekatan hirarkhi hukum yang menjadi ciri khas dari positivisme hukum dan sentralisme hukum, pluralisme hukum memandang bahwa semua hukum adalah sama dan harus diberlakukan sederajat.

Sejalan dengan *legal pluralism*, hukum Islam memiliki landasan yang kuat dalam upaya pembangunan hukum, mengingat hukum Islam adalah hukum yang hidup (*living law*), sebagaimana ditunjukkan dalam tiga dimensi, yakni dimensi pemeliharaan (memelihara yang lama yang masih baik), dimensi pembaruan (menggambil yang baru yang lebih baik), dan dimensi penyempurnaan (perubahan suatu hukum bergantung pada perubahan waktu dan ruang).

Mendukung keberlakuan hukum Islam dinyatakan pula oleh Hazairin dan Sajuti Thalib terkenal dengan teori *receptio a contrario* sebagai teori pematah atas teori *receptie*. Pada teori ini hukum Islam berada di atas hukum adat, bukan sebaliknya sebagaimana dinyatakan dalam teori *receptie*. Dengan perkataan lain, hukum adat baru dapat berlaku jika telah dilegalisasi oleh hukum Islam. Teori *receptio a contrario* memuat teori tentang kebalikan (contra) dari teori *receptie*. Teori ini muncul berdasarkan hasil penelitian terhadap hukum perkawinan dan kewarisan yang berlaku, dengan mengemukakan pemikirannya sebagai berikut; (1) bagi orang Islam berlaku hukum Islam, (2) hal tersebut sesuai dengan keyakinan dan cita-cita hukum, cita-cita batin, dan moralnya, (3) hukum adat berlaku bagi orang Islam jika tidak bertentangan dengan agama Islam dan hukum Islam.

Menurut teori penerimaan otoritas hukum yang diperkenalkan oleh seorang orientalis, H.A.R. Gibb, dalam bukunya "*The Modern Trends of Islam*", sebagaimana dikutip Ichtijanto dikatakan bahwa orang Islam jika menerima Islam sebagai agamanya, ia akan menerima otoritas hukum Islam kepada dirinya. Berdasarkan teori ini, secara sosilogis, orang yang memeluk Islam akan menerima otoritas hukum Islam dan taat dalam menjalankan syariat Islam. Namun, ketaatan ini akan berbeda satu dengan lainnya, dan sangat bergantung pada tingkat ketakwaan masing-masing. Lebih lanjut H.A.R. Gibb juga mengatakan bahwa dalam perkembangan sejarah hukum Islam telah memegang peranan yang sangat penting dalam membentuk serta membina ketertiban sosial umat Islam dan mempengaruhi segala segi kehidupannya. Karena ia memiliki landasan-landasan keagamaan, hukum Islam telah berfungsi sebagai pengatur kehidupan rohani dan sekaligus pula menjadi suara hati nurani umat Islam.

Charles J. Adams, mengungkapkan bahwa hukum Islam merupakan subjek terpenting dalam kajian Islam karena sifatnya yang menyeluruh, meliputi semua bidang hidup dan kehidupan muslim. Berbeda dengan cara mempelajari hukum-hukum lain, studi tentang hukum Islam memerlukan pendekatan khusus, sebab yang termasuk bidang hukum Islam itu bukan hanya apa yang disebut dengan istilah “*law*” dalam hukum Eropa, tetapi juga termasuk masalah sosial lain di luar wilayah yang dikatakan “*law*” itu. Lebih spesifik lagi diutarakan oleh Mohammad Daud Ali, bahwa tujuan hukum Islam secara umum sebagaimana sering dirumuskan adalah tercapainya kebahagiaan hidup manusia di dunia dan diakhirat kelak, dengan jalan mengambil segala yang bermanfaat dan mencegah atau menolak yang mudarat, yaitu sesuatu yang tidak berguna bagi hidup dan kehidupan. Dengan kata lain, tujuan hukum Islam adalah kemaslahatan hidup manusia, baik rohani maupun jasmani, individual dan sosial.

Terkait dengan keberlakuan hukum Islam, Ichtijanto mempertegas dan mengeksplisitkan makna *receptio a contrario* dalam hubungannya dengan hukum nasional. Ia mengartikulasikan hubungan itu dengan sebuah teori hukum yang disebutnya teori eksistensi. Teori eksistensi mengokohkan keberadaan hukum Islam dalam hukum nasional. Teori ini mengungkapkan, bentuk eksistensi hukum Islam sebagai salah satu sumber hukum nasional ialah sebagai: pertama, ada (*exist*) dalam arti sebagai bagian integral dari hukum nasional. Kedua, ada (*exist*) dalam arti dengan kemandiriannya dan kekuatan wibawanya, ia diakui oleh hukum nasional serta diberi status sebagai hukum nasional. Ketiga, ada (*exist*) dalam arti norma hukum Islam berfungsi sebagai penyaring bahan-bahan hukum nasional. Keempat, ada (*exist*) dalam arti

sebagai bahan utama dan sumber utama hukum nasional. Sifat keadaan hukum Islam dalam teori eksistensi yang terkait dengan teori *al-Maqashid Syariah* apabila disandingkan dengan teori lingkaran konsentris, pluralisme hukum dan *receptio a contrario* menemukan tempatnya. Teorisasi-teorisasi yang disampaikan di atas merupakan refleksi atas perkembangan politik hukum di Indonesia terhadap hukum Islam.

Dangka menjembatani antara penerimaan umat Islam atas hukum Islam dan kedaulatan negara yang diwujudkan dalam politik hukum, maka nilai-nilai mashlahat yang terkandung dalam hukum Islam (*al-Maqashid Syariah*) dilarutkan dalam rumusan peraturan perundang-undangan. Pelarutan ini tidak berarti nilai-nilai hukum Islam kehilangan maknanya. Sesuatu yang dilarutkan tentu tidak lagi terlihat bentuk aslinya, namun demikian dapat dirasakan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya. Hal inilah yang mendasari penulis mengedepankan teori solvasisasi (pelarutan) hukum dalam rangka mendukung positivisasi nilai-nilai kemaslahatan hukum Islam dalam proses legislasi nasional.

Dalam pelarutan kedua sistem hukum tersebut (hukum Islam dengan hukum positif), diperlukan suatu konsentrasi yakni perbandingan hukum positif dan hukum Islam (*al-Maqashid Syariah*). Oleh karena yang akan dpositifkan adalah *al-Maqashid Syariah*, maka *al-Maqashid Syariah* disimbolkan sebagai hukum pelarut (solvent), sedangkan hukum positif disimbolkan sebagai hukum terlarut (solute). Dapat juga disebut hukum pelarut sebagai hukum yang mempengaruhi (variabel pengaruh), sedangkan hukum terlarut sebagai hukum yang dipengaruhi (variabel terpengaruh). Nilai-nilai mashlahat hukum Islam memiliki konsentrasi terbesar, karena sebagai hukum pelarut (solvent). Namun demikian, dalam

proses pemberlakuannya tetap memerlukan keberlakuan secara yuridis formal, dalam hal ini oleh negara sebagai pembentuk peraturan perundang-undangan. Di sini terlihat, secara materil kedudukan hukum Islam memiliki konsentrasi terbesar, tetapi secara formil negara juga memegang peranan yang besar dalam proses pembentukannya. Hal ini dapat dimengerti oleh karena negara berkedudukan sebagai pembentuk keberlakuan hukum secara yuridis formal. Interaksi hukum pelarut dengan hukum terlarut inilah merupakan inti dari teori solvasisasi hukum.

Dalam membentuk suatu aturan yang terkait dengan perlindungan terhadap agama, keturunan, jiwa, akal dan harta, maka keberlakuan teori solvasisasi hukum ini sangat efektif dan berdayaguna dalam upaya menjaga kepentingan agama dan negara. Keberlakuan teori solvasisasi hukum bermanfaat dalam upaya menginternalisasikan teori *al-Maqashid Syariyah* sebagai wujud dari teori *al-Mashlahah al Mursalah* dalam aturan negara. Kalau ia masa kesultanan, maka akan terlarut dalam aturan yang dibuat oleh sultan. Keberadaan teori solvasisasi hukum mengakomodasi kepentingan agama dan negara. Teori solvasisasi hukum ini sebagai landasan teoretis keberlakuan *al-Maqashid Syariah* dalam suatu system hukum. Terciptanya hubungan kooperatif antara *al-Maqashid Syariah* dengan hukum positif adalah manifestasi relasi negara dan agama dalam paradigma negara simbiotik.

Teori solvasi hukum yang ditawarkan sekarang ini tepat untuk digunakan dalam penelitian ini untuk melihat model “seolah-olah” penerapan dua bentuk hukum yaitu hukum Islam dan Hukum Adat yang pernah terjadi masa Kesultanan Palembang Darussalam. Hukum Islam hanya diberlakukan di pusat kesultanan yaitu Palembang, sedangkan di luar Palembang diberlakukan hukum adat yang kemudian aturan itu

dikenal dengan adat Simbur Cahaya dalam bentuk aturan dikenal dengan Undang-Undang Simbur Cahaya. Sebetulnya, era kesultanan adalah era perkembangan fikih dan tasawuf. Fikih memiliki peran penting dalam era kesultanan Palembang, hukum Islam yang berkembang hidup diberlakukan di pusat kekuasaan kesultanan yaitu Palembang adalah fikih Syafi'i yang terus hidup sampai sekarang di Palembang. Menampilkan fikih melayu Nusantara era kesultanan Palembang merupakan langkah objektif bagaimana fikih melayu memainkan peran yang sangat penting. Dengan begitu, maka nantinya dapat menjadi acuan terhadap penyelenggara Negara tentang pengakuan eksistensi agama dalam negara hukum. Bahwa agama dan negara dapat dibedakan tetapi tidak dapat dipisahkan. Paradigma tentang negara dan agama adalah simbiosis mutualisme, keduanya saling membutuhkan.

E. Kajian Kepustakaan atau Penelitian Terdahulu

Berbagai penelitian terdahulu tentang Fikih Melayu era kesultanan Palembang belum ditemukan, meskipun terdapat banyak kajian tentang tokoh ulama Palembang, baik yang tinggal di Haramayn, maupun yang tinggal di Palembang sudah sangat banyak dalam bentuk karya ilmiah skripsi, tesis dan disertasi atau karya ilmiah lainnya. Umumnya, adalah tentang tauhid (teologi Islam) atau bidang tasawuf. Seperti beberapa penelitian yang dilakukan oleh Chatib Quzwain dosen IAIN Jambi merupakan karya disertasi saat dia studi di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang kemudian penelitiannya dipublikasikan dalam bentuk buku yang diterbitkan oleh penerbit Bulan Bitang tahun 1985 dengan judul *Mengenal Allah; Suatu Studi Mengenal Ajaran Tasawuf Syeikh Abdus Samad al-Palimbani*.

Kajian Oman Fathurrahman, Martin van Bruinessen, Drewes, Wan Shaghir, Mal An Abdullah, Zulkarnaen, Zuhairiini, Munir, dll adalah menampilkan karya bidang tasawuf, tauhid, biografi, jaringan keulamaan dan jaringan pemikiran.

Dengan kata lain, bahwa penelitian terdahulu yang telah dilakukan oleh banyak peneliti. Akan tetapi karya para ulama Palembang belum ada yang secara khusus tentang fikih. Bagaimana fikih itu berkembang, tentang corak, karakteristik, kontribusi, dan penerapannya di kesultanan Palembang masih belum ada penelitian yang komprehensif.

F. 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 melayu nusantara, 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 melayu nusantara utamanya era kesultanan Palembang Darussalam.¹⁷ Oleh karena itu, dalam penelitian ini peneliti berperan sebagai instrumen utama pengumpul

¹⁷Kartini Kartono. *Pengantar Metodologi Riset 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.

data. Lexy J Moleong menyebutkan bahwa peneliti dalam penelitian kualitatif adalah perencana, pengumpul data, penafsir data, dan akhirnya sebagai pelapor hasil penelitiannya.¹⁸

2. Pendekatan

Penelitian ini akan menelusuri lebih komprehensif tentang perkembangan fikih melayu nusantara yang akan merujuk berbagai sumber dengan kitab-kitab fikih yang ditulis masa kesultanan untuk melihat objek penelitian yaitu fikih melayu. 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.¹⁹ Dalam tradisi kesarjanaan Islam, pendekatan filosofis dikenal dengan pendekatan *burhani* yang mendasarkan pada kekuatan rasio melalui dalil-dalil logika.²⁰ 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

¹⁸Lexy 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.

¹⁹Armai Arief, *Pengantar Ilmu dan Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: Ciputat Press, 2002), cet.1. h. 100—101

²⁰Muhammad 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

antara teks dan konteks.²¹ Hal ini akan meniscayakan bagaimana teks akan didialektikkan dengan konteks memahami ajaran untuk pengembangan hukum Islam.

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 karya ulama nusantara yang berasal dari Palembang 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 melayu nusantara.

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.²²

5. Teknik analisis data

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

²¹Amir Mu'allim dan YUSDANI. *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*, (Yogyakarta: UII Press, 2004) h. 109

²²Suharsimi 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 melayu nusantara secara padu dengan memperhatikan konteks masalah-masalah perkembangan fikih melayu 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 melayu nusantara yang genuine Islam, dalam hal ini fikih melayu nusantara, tentang upaya dalam rangka melihat potret fikih melayu nusantara 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.²³

G. Sistematika Pembahasan

Bab pertama tentang Pendahuluan meliputi Latar Belakang Masalah, Rumusan Masalah, Tujuan Penelitian, Kerangka Teoretis, Metode Penelitian, Penelitian Terdahulu, Sistematika Pembahasan, Jadwal Penelitian, Pendanaan, Penutup.

Bab dua, memuat landasan teoretis tentang penerimaan, penyebaran, dan pemberlakuan fikih melayu Nusantara. Dalam bab ini akan memuat tentang teori solvasisasi hukum.

Bab tiga, mengurai tentang masa keemasan Palembang masa Kesultanan Palembang Darussalam pada abad ke 18 dan 19M.

Bab empat, akan memuat tentang Fikih melayu di Kesultanan Palembang Darussalam. Akan menampilkan karya ulama Palembang dalam bidang fikih, akan menampilkan model karakteristik fikih melayu di Palembang, akan menampilkan kontribusi fikih melayu era kesultanan Palembang terhadap pembentukan karakter masyarakat Palembang.

Bab lima, penutup, memuat tentang kesimpulan penelitian dan rekomendasi yang akan memuat tentang penelitian lanjutan yang dapat dilakukan berikutnya.

²³Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian kualitatif*, h. 178.

BAB II

PENERIMAAN, PENYEBARAN, DAN PEMBERLAKUAN FIKIH MELAYU NUSANTARA

Hamka mengemukakan bahwa sejarah panjang Islam berada di Indonesia dimulai pada abad 7 M dengan berhijrahnya bangsa Arab melalui Samudera Hindia dan melalui jalan darat. Perkampungan-perkampungan yang didirikan oleh bangsa Arab menjadi bukti Islam telah masuk pada abad tersebut. Tempat singgah yang berada di rute perdagangan daerah Malabar dan pulau Sialan merupakan bukti Indonesia menjadi bagian dari perluasan kekuasaan Bani Umayyah pada saat itu, melalui pendekatan ekonomi atau transaksi perniagaan.²⁴

Sejarah panjang Islam memasuki dan berada di wilayah Indonesia tidak lepas dari pengaruh kekuasaan Islam yang mengalami perluasan wilayah penyebarannya. *Khulafa ar-Rasyidin* merupakan pelopor ketercapaian hal tersebut, yang dilanjutkan oleh Dinasti Umayyah dan Dinasti Abbasiyah. Ketiga pemerintahan di wilayah Semenanjung Arab merupakan representasi dari kelanjutan penyebaran agama Islam ke berbagai wilayah di Asia, Eropa dan Afrika yang dimulai dari abad 7 M-13 M atau dalam terminologi Harun Nasution dikenal dengan Periode Islam Klasik.²⁵

²⁴Hamka, Sejarah Umat Islam IV, Bulan Bintang, Jakarta, 1976, h. 138. Hasil seminar menyimpulkan bahwa agama Islam telah berangsur-angsur datang ke Indonesia sejak abad-abad pertama Hijriyah atau sekitar abad ke-7 dan 8 Masehi, langsung dari Arab. Di antara para mubaligh Islam pertama ini terdapat orang-orang dari Malabar, Gujarat, dan Persia. Sekalipun mubaligh itu dari Malabar, Gujarat, dan Persia, para mubaligh tersebut hanya singgah sementara dan mereka berasal dari Arab. lihat K.H.O. Gadjahnata, Sri-Edi Swasono, Masuk dan berkembangnya Islam di Sumatera Selatan, (Jakarta: UI-Press, 1986), h. 12.

²⁵Lihat: Nyimas Umi Kalsum, Perkembangan Pemikiran dan Peradaban Islam Pada Abad Modern, Jurnal Tamaddun Vol 14, No. 2 (2014), h. 38.

Masuknya Islam menandai munculnya era baru dalam berbagai aspek kehidupan yang berkembang di masyarakat Indonesia. Aturan-aturan hidup yang mulai menjadi bagian yang tidak terpisahkan mulai dipraktikkan atau diimplementasikan dalam setiap aspek kehidupan. Aturan-aturan hidup tersebut tidak hanya berkaitan dengan aspek legalitas formal yang bernuansa hukum, melainkan pula nilai-nilai yang terkandung dalam ajaran agama Islam yang berkaitan dengan aspek kehidupan ekonomi, budaya, sosial kemasyarakatan bahkan politik yang menjadi bagian dari bagaimana Islam mendekati diri pada masyarakat Nusantara.²⁶

Masa setelah periode kesultanan menjadi bagian lain yang terintegrasi dari perjalanan Islam melalui satu sisi kehidupan yang dibangun dari pemaknaan, perenungan, pemahaman, pelaksanaan baik menuju arah perkembangan maupun kemunduran. Perkembangan dan kemunduran ini erat kaitannya dengan bagaimana Islam dan hukum yang terdapat di dalamnya dalam makna *syar'i*. *Syar'i* menunjukkan Islam dibangun melalui kesesuaian antara teks-teks dalam naskah suci yang dinamai al-Quran dengan perjalanan pewahyuan selama kurang lebih 23 tahun, bermula dari tahun 583 M dan berakhir pada tahun 623 M.

Perkembangan Islam serta ajaran-ajarannya terkait pengaturan kehidupan muslim di Indonesia, memiliki penguatan dalam membentuk apa yang dikenal saat ini dengan hukum Islam yang dipersamakan dengan *fiqh* pada era kekhilafahan Islam di wilayah bagian timur Dunia. Perkembangan yang cukup pesat di Indonesia menandai mulai bercampurnya Islam dengan kearifan lokal Indonesia yang secara langsung memunculkan keunikan-keunikan hukum Islam dalam tatanan/tata hukum Indonesia.

²⁶Lihat: Alma'arif, Islam Nusantara: Studi Epistemologis dan Kritis, ANALISIS: Jurnal Studi Keislaman, Volume 15, Nomor 2, Desember 2015.

M. Idris Ramulyo mengungkapkan keterikatan yang erat mengenai mekanisme penentuan dan pengukuhan mengenai mekanisme aturan hukum yang berkembang di Indonesia, yang kemudian menjadi bagian dari *ahwa al-syakhshiyah*, *mu'malah*, *akhlaq*, dan *jinayah*. M. Idris Ramulyo menarik mekanisme ini bermula dari zaman pra Kolonial Belanda dengan membaginya kepada tiga periode: *pertama*, periode tahkim atau mengangkat seseorang yang dipercaya menjadi wakil dari suatu peristiwa hukum dalam kategori *ahwa al-syakhshiyah*. *Kedua*, periode *ahl al-hal wa al-'aqdi* atau mengangkat seseorang yang terpercaya dengan disertai kemampuan penguasaan ilmu *fiqh* menjadi *qadhi*.²⁷ *Ketiga*, periode *thauliyah* atau dalam dunia modern dilekatkan dengan teori *delegation of authority*.²⁸

Pendapat M. Idris Ramulyo melalui periodisasi pengukuhan dan penetapan hukum Islam sebagai sebuah aturan kehidupan manusia di wilayah Indonesia, muncul melalui institusi lembaga yang dikenal dengan kerajaan mampu melaksanakan hukum Islam dalam wilayah kekuasaannya masing-masing.

Kerajaan Samudera Pasai pada abad ke 13 M merupakan perintis dan pelopor kerajaan Islam di Indonesia pada saat itu,²⁹ kemudian

²⁷peran dari raja-raja Kesultanan Islam yang tidak hanya menempatkan diri sebagai sosok pemimpin, melainkan pula sosok ulama sebagai penyambung lidah Nabi saw. (Sosok ulama dan pemimpin ini dalam terminologi al-Mawardi dikatakan sebagai *Ulama* dan *Umara*. Lihat: al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthaniyyah*)

²⁸M. Idris Ramulyo, *Asas-Asas Hukum Islam)Sejarah Timbul dan Berkembangnya Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Hukum di Indonesia*, Sinar Grafika, Jakarta, 1997, h. 53-54.,

²⁹Bukti Islam berkembang pada kerajaan Samudera Pasai dicatat dalam catatan Ibnu Batutah ketika mengadakan perjalanan ke Kerajaan Samudera Pasai pada tahun 1345, dalam tulisannya ia menyatakan kekagumannya terhadap perkembangan Islam dibawah pimpinan Sultan Malik Al-Zahir. (Feirul Maliq Intajalle, et all, *Islamic Inheritance Law Among Muslim Minority Countries in Southeast Asia*, Middle-East Journal of Scientific Research 12 (1), (2012), h. 12.

diikuti oleh Kerajaan Demak, Jepara, Tuban, Gresik, dan beberapa kerajaan lainnya.³⁰

Masa kerajaan-kerajaan Islam merupakan periode peran raja dalam menerapkan hukum Islam melalui pelaksanaan yang telah berlangsung lebih dari 2 abad yang diawali oleh Raja Kerajaan Samudera Pasai Sultan Malik As-Shaleh sebagai sosok ahli dalam bidang fikih menurut madzhab Syafi'i, dengan bantuan para ulama dari berbagai mancanegara serta dari *qadhi* (hakim) di mana sultan pertama dari kerajaan ini menerapkan berbagai keputusan-keputusan yang berkaitan dengan pelaksanaan hukum Islam di daerahnya.³¹

Kemunduran yang dialami oleh kesultanan Islam pada abad 16 M, membawa pengaruh yang cukup luas pada perubahan Hukum Islam, walaupun tetap menjadi bagian yang hidup dalam masyarakat Indonesia. Pengaruh kemunduran Kerajaan-Kerajaan Islam di Indonesia berbanding lurus dengan munculnya V.O.C (*Vereenigde Oostindische Compagnie*) sebagai perwakilan kolonialisme dengan motif perniagaan (perdagangan) yang menunjukkan mekanisme legalitas formalistis tersebut dengan memberikan penugasan kepada D.W. Freijer untuk menyusun *Compendium*.³²

³⁰Amien Husein Nasution, *Hukum Kewarisan (Suatu Analisis Komparatif Pemikiran Mujtahid dan Kompilasi Hukum Islam)*, Rajawali Pers, Jakarta, 2012, h. 2.

³¹Anonim. Salah satu bukti penerapan dan pelaksanaan hukum Islam di Samudera Pasai dapat ditemukan dalam Prasasti Trengganu. Lihat: Rahimin Affandi Abd Rahim, Paizah Hj Ismail, Mohd Kamil Abd Majid, Nor Hayati Md. Dahlal, *Batu Bersurat Terengganu: Satu Tafsiran Terhadap Pelaksanaan Syariah Islam*, Jurnal Fiqh, No. 7 (2010).

³²Mardani, *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, Rajawali Pers, Jakarta, 2014, h. 140. Mardani melanjutkan *Compendium* memuat hukum perkawinan dan kewarisan Islam dengan diperbaiki dan disempurnakan oleh ahli hukum Islam pada saat itu. Kitab hukum itu secara resmi diterima oleh Pemerintahan V.O.C tahun 1706 dan dipergunakan oleh pengadilan dalam menyelesaikan sengketa yang terjadi di kalangan umat Islam di daerah kekuasaan V.O.C. Kitab tersebut dikenal dengan *Compendium Freijer*.

Pergantian penguasaan wilayah Indonesia dari Kerajaan-Kerajaan Islam ke V.O.C dan Kerajaan Belanda, tidak secara langsung mengubah keadaan masyarakat Indonesia dalam mengamalkan aturan-aturan Islam yang telah menyatu dalam ritualitas kehidupan beragama muslim Indonesia. Keadaan ini ditunjukkan dengan sikap penguasa Kolonial tetap mempertahankan lembaga peradilan agama (*priesterraad*) di wilayah Aceh, Jambi, Kalimantan Selatan dan Timur, Sulawesi Selatan, Sulawesi Utara, Gajo, Alas, Tapanuli dan Sumatera Selatan, dan Jawa, walaupun tetap berada di bawah *landraden* (pengadilan negeri).³³

Pengakuan dari penguasa Kolonial Belanda terhadap hukum Islam yang ditunjukkan dengan tetap mempertahankan lembaga peradilan agama yang dilatar belakangi oleh pemberontakan-pemberontakan yang dilakukan oleh kaum muslim mulai dari abad 18-abad 19 dan berakhir dengan ditandai oleh Perang Padri di Aceh Tahun 1903, terdapat dalam Pasal 11 *Algemene Bepaling van Wetgeving* (A.B) dan Pasal 131 ayat (2) *Indische Staatsregetling* (I.S).³⁴

Patut dipahami pengakuan yang muncul dari Pemerintah Kolonial Belanda tidak secara khusus mengembalikan hukum Islam sebagai sebuah tatanam hukum, yang muncul dan diterapkan sebagaimana terjadi pada masa Kerajaan-kerajaan Islam berkuasa. Kami mengungkapkan, bahwa bagian terpenting yang tetap dipertahankan oleh Pemerintah Kolonial Belanda adalah memberikan kebebasan bagi masyarakat muslim Indonesia, untuk tetap

³³Daniel S. Lev, *Islamic Courts in Indonesia (A Study in the Political Bases of Legal Institutions)*, University of California Press, Los Angeles, 1972, h. 10-11.

³⁴Saidus Syahar, *Asas-Asas Hukum Islam, Alumni*, Bandung, 1974, h. 113.

menyelesaikan permasalahan atau sengketa yang muncul hanya dalam ruang lingkup perkawinan dan kewarisan.³⁵

Fenomena atau keadaan yang menempatkan Islam dan aturan-aturan hukumnya di Indonesia, hanya berkaitan dengan pernikahan dan kewarisan, yang diselesaikan melalui lembaga peradilan agama terus berjalan (berlaku) sampai zaman kemerdekaan.³⁶ Realita lain yang muncul mengenai hukum Islam tetap berada pada ruang lingkup *ahwal al-syakhshiyah* (hukum keluarga) dikuatkan dengan Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, yang hanya memiliki wewenang dan kekuasaan untuk memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara-perkara perdata Islam.³⁷

Usaha untuk memberikan pemahaman dan pemaknaan yang tepat mengenai Islam dalam perjalanan sejarah bangsa Indonesia sebagai sebuah ajaran agama yang telah jauh memberikan pengaruh terhadap berbagai aspek kehidupan masyarakat Indonesia, terutama terkait dengan hukum Islam yang baik disadari maupun tidak disadari telah menjadi bagian dari perilaku kaum muslim Indonesia bermula dari abad XIII-XX M.³⁸

Metode yang dikedepankan dalam tulisan ini adalah metode historis dengan pendekatan juridis. Historis digunakan untuk menunjukkan perjalanan Islam memasuki dan mengalami perkembangan di wilayah

³⁵Kamsi, Politik Hukum dan Positivisasi Syariat Islam di Indonesia, SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2012, h. 48.

³⁶Lihat: Saidus Syahar, Asas-Asas Hukum Islam, Alumni, Bandung, 1978, h. 124-127. Saidus Syahar dalam bukunya ini merinci secara jelas mengenai bagian-bagian aturan Hukum Islam yang tetap diadopsi atau dipertahankan setelah masa kemerdekaan. Bagian-bagian tersebut tetap berada pada wilayah hubungan hukum yang muncul dari perkawinan dan kewarisan.

³⁷Bahder Johan Nasution, Sri Warjiyati, *Hukum Perdata Islam Kompetensi Peradilan Agama Tentang Perkawinan, Waris, Wasiat, Hibah, Wakaf, Dan Shodaqah*, (Bandung: Mandar Maju, 1997), h. 2.

³⁸Makna disadari berkaitan dengan legalitas formalitas yang telah diatur melalui hukum positif di Indonesia, sedangkan tidak disadari belum diatur secara formil terhadap perilaku-perilaku keagamaan muslim Indonesia.

Indonesia, sebagai sebuah alur sejarah. Metode juridis untuk menunjukkan legalitas dan legitimasi hukum Islam sebagai satu bagian yang tidak terpisah dari konteks memahami Islam dalam kerangka satu kesatuan (holistik). Spesifikasi tulisan ini menggunakan pendekatan penelitian kepustakaan atau yang lebih dikenal dengan *library research*.

A. Hukum Islam Periode Kerajaan Islam di Nusantara

Era kesultanan atau kerajaan, merupakan era kejayaan Islam sebagai sebuah ajaran yang memiliki tempat dan pengaruh luas di wilayah Nusantara, setelah pengaruh keyakinan (kepercayaan) asli nusantara kemudian agama Hindu mewarnai sisi kehidupan bangsa Indonesia.

Aceh menjadi daerah pertama masuknya Islam ke Nusantara pada abad pertama Hijriah atau tujuh M dibuktikan dengan makam raja Samudera Pasai yang dikenal dengan Malik as-Shaleh (Malikus Shaleh).³⁹ Bukti catatan-catatan resmi dan Jurnal Cina pada periode Dinasti Tang 618 M secara ekplisit menegaskan bahwa Islam sudah masuk wilayah Timur jauh, yakni Cina dan sekitarnya pada abad pertama Hijriah melalui lintas laut dari bagian Barat Islam. Cina yang dimaksudkan pada abad pertama Hijriah tiada lain adalah gugusan pulau-pulau di Timur Jauh termasuk wilayah-wilayah Kepulauan Indonesia.⁴⁰

Islam yang pertama kali masuk ke Aceh pada abad 7 M, banyak mempengaruhi adat-istiadat Aceh. Pengaruh ini dibuktikan dengan

³⁹Syamsul Bahri, Pelaksanaan Syari'at Islam Di Aceh Sebagai Bagian Wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), Jurnal Dinamika Hukum, Vol. 12 No. 2 Mei 2012, h. 360.

⁴⁰M. Yakub, Perkembangan Islam Indonesia, Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam, Volume 7, Nomor 1, Juni 2013, h. 138.

pepatah yang berbunyi: *Hukom ngo Adat lagee Zat ngo Sipheuet* (hukum dengan adat seperti benda dengan sifatnya, tidak terpisah). Hukum di sini diartikan dengan hukum Islam yang diajarkan oleh para ulama. Ini ditunjukkan oleh pepatah lain yang berbunyi: *Adata bak Meureuhom, Hukum Bak Syiah Ulama*.⁴¹

Hukum Islam pada era ini mulai mewarnai kehidupan bangsa Indonesia, dengan *fiqih* yang berasal dari jazirah Arab dalam menentukan segala tindakan umat Islam. *Fiqih* walaupun telah diakui sebagai lembaga yang mengatur kehidupan masyarakat pada saat itu tidak menjadikannya sebagai kekuatan utama dalam pergaulan antar masyarakat. Tasawuf dan amalan tarekat yang menjadi kegiatan utama dalam pergaulan, pemimpin-pemimpin atau para guru suluk (*sjujuch al-turuq*) mendapatkan penghormatan dibandingkan ahli-ahli ilmu kalam (*mutakallimun*), maupun para ahli hukum (*fuqaha*).⁴²

Perkembangan yang pesat dari ajaran Islam mulai mempengaruhi aspek kehidupan ketatanegaraan, pengaruh tersebut mulai menguat seiring dengan munculnya berbagai macam kerajaan atau kesultanan di wilayah Sumatera, sebagai pusat dari perkembangan kebudayaan Islam Melayu yang berhubungan langsung dengan kerajaan-kerajaan Islam di wilayah Fatani dan wilayah Mindanao, De la Zur. Sekalipun secara etnologis penduduk di kawasan ini lebih *homogen* etnis Melayu, namun dalam kenyataan

⁴¹Ismuha, *Islam Dan Masyarakat Aceh dalam Agama dan Perubahan Sosial*, Rajawali, 1983. h. 5. Poteu Meureuhom diartikan sebagai Sultan Iskandar Muda yang memiliki kedudukan sebagai pemimpin dan ulama dikarenakan kemampuannya dalam memimpin dan menguasai ilmu-ilmu Islam (pen.)

⁴²A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern Di Indonesia dan Modern Islamic Thought In Indonesia*, Jajasan Nida, Jogjakarta, 1969, h. 5.

realitas sosial dan budayanya yang berkembang di dalamnya menunjukkan keragaman, atau *heterogen*.⁴³

MB Hooker menunjukkan Islam Asia Tenggara secara umum berada di wilayah Malaysia, Indonesia dan Filipina Selatan⁴⁴ yang telah memiliki peninggalan-peninggalan berupa naskah yang berisi tentang filsafat dan hukum, dalam pandangannya Islam melakukan akulturasi dengan budaya atau tradisi lokal yang berada di ketiga wilayah tersebut. Catatan yang muncul dari MB Hooker bahwa proses akulturasi tersebut tidak menghilangkan corak ajaran Islam yang mengedepankan pandangan akan kesatuan masyarakat Islam atau yang lebih dikenal dengan *ummah*.⁴⁵

Pengaruh Islam di wilayah Asia Tenggara membentuk kristalisasi ajaran Islam yang berpedoman atau setidaknya dipengaruhi dengan kuat oleh satu *masdhab*. Khusus bagi pengaruh *madzhab* Sayafi'i menjadi pedoman utama dalam memaknai Islam melalui bidang *fiqih*. Pengaruh yang kuat ini tidak hanya memberi corak yang khusus bagi masyarakat-masyarakat Nusantara pada masa lampau dalam melakukan berbagai kegiatan keagamaan. Sebagaimana diketahui tindakan atau perilaku keagamaan Islam dilatarbelakangi oleh kaidah-kaidah atau aturan-aturan

⁴³Lihat: Ajid Tohir, *Studi Kawasan Dunia Islam Perspektif Etno-Linguistik dan Geo-Politik*, Rajawali Press, Jakarta, 2011, h. 323.

⁴⁴Konsep dan gagasan Amerika itu dituangkan dalam Philipine Bill tahun 1902, yang membagi wilayah Islam selatan menjadi lima bahagian : Zamboanga, Lanao, Cotabato, Davao dan Sulu, dan akan diperintah langsung oleh Amerika dari Manila. (Saifullah SA, *Umat Islam Di Filipina Selatan Sejarah, Perjuangan Dan Rekonsiliasi*, ISLAMICA, Vol. 3, No. 1, September 2008, h. 59).

⁴⁵MB Hooker, *Introduction: Islamic Law in South-east Asia*, *Asian Law Journal* Vol 4, 2002, h. 215. Naskah-naskah ini memiliki peran yang cukup besar terhadap informasi-informasi terkait dengan perilaku kehidupan di Indonesai, Malaysia dan Filipina Selatan, terutama dengan kehidupan keberagamaan termasuk di dalamnya terkait karakteristik hukum Islam di Asia Tenggara.

yang telah ditetapkan melalui Alquran dan Hadis sebagai pedoman beragama.⁴⁶

Pedoman beragama yang disampaikan melalui peran para pedagang dari Semenanjung Arabia tidak hanya mempengaruhi masyarakat, melainkan toko-toko masyarakat yang di kemudian hari mendirikan kerajaan-kerajaan Islam di wilayah Nusantara, seperti Kerajaan Malaka, Kerajaan Samudera Pasai, Kerajaan Demak, Kerajaan Mataram Islam yang tidak hanya meliputi wilayah kekuasaan di Sumatera melainkan terus berkembang sampai ke wilayah Papua dengan adanya Kerajaan Islam Raja Ampat.⁴⁷

Naruddin al-Raniri menulis buku *Sirat al-Mustaqim* pada tanggal 1628 M. Kitab yang dimaksud merupakan kitab pertama yang disebarluaskan ke seluruh wilayah Indonesia untuk menjadi pegangan umat Islam. Kitab ini di analisis oleh Syeikh Arsyad al-Banjari yang kemudian diberikan komentar dalam suatu kitab yang diberi judul *Sabil al-Muhtadin*. Buku ini dijadikan pegangan dalam menyelesaikan sengketa antar umat Islam, di daerah Kesultanan Banjar. Demikian juga di daerah kesultanan Palembang dan Banten diterbitkan beberapa kitab hukum Islam yang dijadikan pegangan dalam masalah hukum keluarga dan warisan. Juga diikuti oleh kerajaan-kerajaan Demak, Jepara, Tuba, Gresik dan Ngumpul.⁴⁸

Snouck Hurgronje, menyampaikan bahwa pengaruh *madzhab* ini diperkenalkan melalui pengajaran terhadap murid dengan pertama

⁴⁶Lihat: Maimunah, Sistem Pendidikan Surau: Karakteristik, Isi Dan Literatur Keagamaan, TA'DIB, Vol. XVII, No. 02, Edisi Desember 2012.

⁴⁷Lihat: Muhammad Syarif, Teori-Teori Masuknya Islam ke Wilayah Timur Indonesia, Jurnal Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia, 2014, h. 11.

⁴⁸Sagaf S.Pettalongi, Local Wisdom dan Penetapan Hukum Islam di Indonesia, Jurnal Tsaqafah, Vol.8, No. 2, Oktober 2012, h. 238.

kalinya mempelajari bahasa Arab, yang dilanjutkan belajar dari kitab fikih aliran Syafi'i. Materi yang diajarkan adalah tentang kebersihan, ibadah, zakat, puasa, haji dan hukum pernikahan. Surau menjadi titik tolak pengaruh yang cukup kuat akan *madzhab Syafi'i* dalam perkembangan kehidupan beragama di Asia Tenggara. Daerah yang banyak menggunakannya adalah Minangkabau, Sumatera Selatan, Semenanjung Malaysia, dan Patani (Thailand Selatan).⁴⁹

Fikih yang berkembang pada saat penguasaan wilayah Melayu oleh Kesultanan Malaka dan Kesultanan Samudera Pasai adalah *Fiqih madzhab Syafi'i*, yang dengan terang dan tegas dinyatakan oleh Malik al-Zahir sebagai Sultan Samudera Pasai bahwa Pasai bermadzhab Syafi'i. Pengakuan ini memiliki pengaruh yang kuat terhadap berkembangnya madzhab Syafi'i di wilayah Asia Tenggara.⁵⁰

Penguatan madzhab Syafi'i sebagai kaidah dalam menerapkan dan melaksanakan ritualitas keagamaan diperkuat melalui peran kekuasaan Kerajaan Samudera Pasai sebagai kerajaan Islam pertama. Sultan Malik al-Shaleh adalah ahli dalam bidang fikih menurut madzhab Syafi'i yang dengan bantuan para ulama dari berbagai mancanegara serta dari *qadhi* (hakim) sultan pertama dari kerajaan ini menerapkan berbagai keputusan-keputusan yang berkaitan dengan pelaksanaan hukum Islam di daerahnya. Salah satu bukti penerapan dan

⁴⁹Maimunah, Sistem Pendidikan Surau : Karakteristik, Isi Dan Literatur Keagamaan, TA'DIB, Vol.XVII, No. 02, Edisi Desember 2012, h. 256, 26-, dan 261.

⁵⁰Syed Hamid bin Syed Jaqfar Albar, *The Role of Islamic Civilisation in Strengthening the Foreign Relations between Countries of ASEAN, Proceedings ASEAN Community Conference 2015, Published by Institute of Islam Hadhari Universiti Kebangsaan Malaysia together with Faculty of Human Ecology Universiti Putra Malaysia Selangor*, h. 13.

pelaksanaan hukum Islam di Samudera Pasai dapat ditemukan dalam Prasasti Trengganu.⁵¹

Madzhab Syafi'i yang menguat pada era Kesultanan Samudera Pasai mengalami perubahan dan perkembangan. Perjalanan waktu mengubah Islam melalui hukum yang terkandung di dalamnya dengan berbagai perubahan-perubahan yang terkait dengan identitas Islam sebagai agama yang telah berbeda dengan ketika munculnya di Semenanjung Arabia.⁵² Perbedaan ini tidak dimaknai sebagai perbedaan dalam makna ke-Teologia-an, melainkan dipahami dalam pembentukan dan penerapan hukum yang sejalan dengan perubahan masa (zaman) dan masyarakat.

Mahsun lebih jauh mengungkapkan bahwa perubahan-perubahan yang muncul pada abad 17 dan 18 M di Indonesia (dulu Nusantara), berada dalam koridor keseimbangan baru *tasawwuf-fiqih*, dan wacana *Syafi'iyah*. Hal ini terjadi karena pemikiran hukum merupakan paralelisme dari gerakan pemikiran tasawuf yang terlebih dahulu ada, dan akibat langsung dari keberadaan Mazhab Syafi'i yang dianut oleh penyebar Islam pertama di Nusantara abad 12 dan 13 M. Dua karakteristik epistemologi inilah yang menjadi langgam menonjol bagi gerakan pemikiran hukum Islam Indonesia ketika itu. Tidak adanya karya yang bisa dibilang otentik dan originil yang terlahir dari para pemikir (ulama) di Indonesia, juga

⁵¹Syed Hamid bin Syed Jaqfar Albar, *The Role of Islamic Civilisation in Strengthening the Foreign Relations between Countries of ASEAN, Proceedings ASEAN Community Conference 2015, Bangi, Malaysia, 11-12 November 2015*, h. 12.

⁵²Id., h. 13.

lebih disebabkan situasi yang kurang menguntungkan dari proses, waktu, dan karakter Islam pertama di Indonesia tersebut.⁵³

Ali Yafie mengungkapkan bahwa konsep fikih Syafi'i banyak berjasa dalam membentuk kesadaran hukum bagi masyarakat muslim Indonesia walaupun tidak merupakan bagian hukum yang tertulis, namun ia telah menjadi hukum yang hidup (*the living law*) di tengah-tengah masyarakat muslim Indonesia. Sehingga sekalipun hukum-hukum yang berasal dari fikih Syafi'i tersebut belum merupakan hukum tertulis (undang-undang), tetapi dalam penerapannya telah jauh berkembang dalam yurisprudensi, kebiasaan dan pendapat umum di masyarakat.⁵⁴

Pandangan Ali Yafie sebagai seseorang yang memiliki kematangan dalam memahami Islam beserta ajaran yang terkandung dalamnya, melalui pemahaman Ahmad Gunaryo diperdalam kembali dengan keterkaitan politik dengan hukum Islam yang dalam pandangan Ahmad Gunaryo telah terjadi percampuran yang lekat, erat dan kental dalam menunjukkan hukum Islam yang telah dibangun dan terbangun berabad-abad yang lampau melalui peran kerajaan-kerajaan Islam di abad 13-17 M yang tidak bisa dilepaskan dari pemahaman yang sesuai dengan budaya.⁵⁵

⁵³Mahsun, Genesis Pemikiran Hukum Islam Nusantara (Studi Pengaruh Islam Pertama Terhadap Perkembangan Pemikiran Dan Politik Hukum Islam Nusantara Klasik). *al-Mabsut* Vol. 9, No. 1 2015, h. 14.

⁵⁴Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Sosial*, Mizan, Bandung, 1994, h. 50.

⁵⁵M. Shohibul Imam, Hukum Islam Dalam Pergumulan Politik Hukum Nasional Era Reformasi, *Al-Tahrir*, Vol. 13, No. 2 November 2013, h. 279. Penyesuaian hukum Islam dengan ragam budaya merupakan kalimat yang dapat mengakomodir sebagai salah satu sarana untuk membangun rekonsiliasi hukum yang akomodatif terhadap dinamika hukum Islam sehingga melalui rekonsiliasi hukum Islam dengan hukum nasional tersebut dapat terbentuk hukum nasional yang sesungguhnya.

B. Hukum Islam Periode VOC dan Pemerintah Belanda

Syari'at Islam sejak kedatangannya ke Nusantara hingga saat ini merupakan hukum yang hidup (*living law*), tidak hanya pada tataran simbol, melainkan juga pada tataran praktis. Hal tersebut bukan semata-mata sebuah tanda bahwa mayoritas pemeluk agama di Indonesia adalah agama Islam, melainkan syari'at Islam dalam realitas alaminya di beberapa daerah sudah menjadi tradisi (adat) yang terkadang dianggap sakral. Secara sosiologis dan kultural, syari'at Islam merupakan hukum yang berurat dan berakar dalam budaya masyarakat. Hal ini disebabkan fleksibilitas dan elastisitas yang dimiliki syari'at Islam. Artinya meskipun ada kekuatan otonom yang terdapat dalam ketetapan Tuhan, namun syari'at Islam dalam realisasinya mampu melakukan upaya *transformative-adaptif*.⁵⁶

Transformatif-adaptif menuntut hukum Islam selalu berada dalam keadaan ikut serta melebur dengan realitas yang terjadi sebagai representasi pemaknaan *rahmatan lil 'alamin*. Formulasi kata ini berlaku pula terhadap perubahan yang terjadi dalam wilayah Nusantara melalui sumbangsih Kerajaan-Kerajaan Islam abad 14-18 M. Perubahan yang terjadi setelah abad 18 M mempengaruhi pula hukum Islam dalam berbagai aspek yang terdapat di dalamnya, baik itu dalam pembentukan, penyusunan maupun penerapan.⁵⁷

Transformatif-adaptif hukum Islam semakin terlihat bila dilihat melalui kenyataan perubahan kekuasaan yang dahulu dimiliki otoritas Kesultanan (Sultan/*Qadhi*). Kekuasaan dan beralih dari kerajaan-

⁵⁶Sirajuddin M, Wacana Penerapan Hukum Islam dalam Tinjauan Politik Hukum Nasional, Sosio-Religia, Vol. 8, No. 3, Mei 2009, h.809.

⁵⁷Lihat: Chamim Tohari, Fiqh Keindonesiaan: Transformasi Hukum Islam Dalam Sistem Tata Hukum Di Indonesia, ANALISIS: Jurnal Studi Keislaman, Volume 15, Nomor 2, Desember 2015.

kerajaan Islam kepada serikat/kongsi Dagang yang bernama V.O.C. Peran V.O.C (*Vereenigde Oostindische Compagnie*) yang merupakan lembaga kolonial era pertengahan menunjukkan keadaan Islam semakin berada pada kedudukan yang tidak terlalu dominan dalam menentukan perilaku atau tindakan-tindakan yang dilakukan oleh masyarakat Nusantara layaknya sebelum abad 18 M.⁵⁸

Dominasi V.O.C tidak serta merta menghilangkan hukum Islam sebagai aturan perilaku yang dianut dan dilaksanakan oleh umat Islam pada saat itu. Alasan mendasar bagi pemberlakuan hukum Islam oleh V.O.C muncul akibat ketidakmampuan masyarakat Indonesia untuk memahami berbagai macam aturan hukum yang dibentuk, disusun dan diterapkan oleh V.O.C. Alasan ini menyebabkan V.O.C sebagai sebuah Kongsi Dagang yang menguasai berbagai jalur perdagangan di Nusantara memberikan keleluasaan bagi masyarakat Indonesia untuk menerapkan aturan hukum secara mandiri, dengan tidak menyalahi aturan- aturan sebagai berikut: *Pertama*, Statuta Batavia yang ditetapkan pada tahun 1642 oleh V.O.C, menyatakan bahwa hukum kewarisan Islam berlaku bagi para pemeluk agama Islam. *Kedua*, kompilasi hukum kekeluargaan Islam dikenal dengan nama *Compendium Freijer*.⁵⁹

Peran kolonial melalui V.O.C yang diakui bukan sebagai penjajah, melainkan hanya sebagai sebuah organisasi perniagaan (perdagangan) terus berlanjut sampai tahun 1799, sebagai masa atau waktu kebangkrutan yang dialami oleh V.O.C. Keadaan ini mengawali

⁵⁸Mahsun, Genesis Pemikiran Hukum Islam Nusantara (Studi Pengaruh Islam Pertama Terhadap Perkembangan Pemikiran Dan Politik Hukum Islam Nusantara Klasik). al-Mabsut Vol. 9, No. 1 2015

⁵⁹Sirojul Munir, Pengaruh Hukum Islam Terhadap Politik Hukum Indonesia, Jurnal Istinbath Vol. 13, No.2, Desember 2014, h. 135-136.

peran aktif Pemerintah Belanda untuk mengambil-alih semua hutang V.O.C, serta mulai berkuasa di Hindia-Belanda.⁶⁰

Salah satu aspek kehidupan yang menjadi penting untuk dialihkan penguasaannya berkaitan dengan penerapan hukum yang berlaku di wilayah Indonesia. Perjalanan waktu yang diberikan melalui pengalaman kolonialisme V.O.C menuntun dan menuntut Pemerintah Kolonial Belanda melakukan perubahan cara dalam mendekati diri, dan merangkul umat Islam serta masyarakat yang memegang teguh adat dan budaya yang telah lama menjadi bagian kearifan lokal wilayah Nusantara.

Kebangkrutan V.O.C menandai kemunculan Pemerintah Kolonial Belanda untuk melanjutkan kolonialisme di bumi Nusantara. Peralihan kekuasaan dari V.O.C sebagai Kongsi Dagang yang menguasai wilayah Indonesia melalui bidang ekonomi dengan eksploitasi perdagangan rempah-rempah ke daratan Eropa, berubah menjadi kolonialisme di berbagai bidang kehidupan bangsa Indonesia yang telah mendiami wilayah Nusantara ini jauh sebelum Pemerintah Kolonial Belanda menguasai Indonesia dan wilayah perairannya.⁶¹

Kebangkrutan yang dialami oleh V.O.C tidak menghilangkan jejak yang menandai di Nusantara (Indonesia) pernah muncul organisasi yang mengatur Nusantara setelah berkurangnya pengaruh kerajaan-kerajaan Islam. *Receptio in complexu* kemudian menjadi dasar hukum dalam *Regeering Reglemen* (RR) tahun 1885.⁶² Pasal 75 ayat (3) RR

⁶⁰Kees De Jong, Dari Perpisahan Kolonial Ke Perjuangan Nasional Bersama Sejarah Singkat Hubungan Islam-Kristen Di Indonesia (±1520-1949), Gema Teologi Vol. 36, No. 2, Oktober 2012, h. 239.

⁶¹Lihat: A. Kardiyat Wiharyanto, Pergantian Kekuasaan Di Indonesia Tahun 1800, SPPS Vol. 21, No. 1, April 2007.

⁶²Lihat: Ismail Suny, Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Ketatanegaraan Indonesia, dalam Hukum Islam di Indonesia Perkembangan dan Pembentukannya, Rosdakarya, Bandung, 1991, h. 73-75.

menegaskan bahwa bagi Bumi putera diberlakukan hukum agama. Keputusan politik (politik hukum) yang dianut itu merupakan pengaruh teori yang dikembangkan oleh Lodewijk Willem Christian van Den Berg.⁶³

Teori van Den Berg menempatkan Islam menjadi salah satu hukum yang berlaku di Indonesia sebelum diterbitkan atau mendapatkan legitimasi melalui pendekatan formalitas dengan RR, didahului oleh Keputusan Raja Belanda (*Koninkelijk Besluit* No. 19 tanggal 24 Januari 1882) yang kemudian diumumkan dalam *Staatblad* No. 152 Tahun 1882.⁶⁴

Teori yang dikembangkan Van Den Berg mengarahkan hukum Islam tetap menjadi salah satu hukum, yang memiliki peranan besar dalam menyelesaikan berbagai permasalahan yang terdapat dalam masyarakat muslim era pra kemerdekaan. Teori *receptio in complexu* menempatkan Islam dengan hukumnya yang tetap memiliki peran, sebagai salah satu contoh adalah penggunaan kitab *Mugharrar* dan *Pepakem* Cirebon serta peraturan yang dibuat oleh B. J. D. Cloowijk untuk diberlakukan di wilayah Kerajaan Bone dan Gowa, Sulawesi Selatan.⁶⁵

Upaya-upaya yang muncul sebagai cara pendekatan baru dari Pemerintah Kolonial Belanda diwujudkan melalui teori *receptie* yaitu hukum yang berlaku dalam realita masyarakat adalah hukum adat, sedangkan hukum Islam dapat diberlakukan apabila telah beradaptasi dengan hukum adat. Teori ini dilegalisasi dalam undang-undang dasar

⁶³Zainal Arifin Hoesein, Pembentukan Hukum Dalam Perspektif Pembaruan, Volume 1 Nomor 3, Desember 2012, h. 321.

⁶⁴A. Wasit Aulawi, Sejarah Perkembangan Hukum Islam, dalam Dimensi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional, Gema Insani Press, Bandung, 1996, h. 55.

⁶⁵Zainuddin Ali, Hukum Islam, Sinar Grafika Jakarta, 2006, h. 81.

Hindia Belanda, sebagai pengganti RR yaitu *Wet op de Staatsinrichting van Nederlands Indie (IS)*. Pengaruh dari perubahan RR ke IS menyebabkan dicabutnya hukum Islam dari lingkungan tata hukum Hindia Belanda melalui *Staatsblad* No. 212 Tahun 1929.⁶⁶

Penganut teori *receptie* mengemukakan pendapat bahwa terdapat sebagian kecil hukum Islam yang mempengaruhi hukum adat. Pengaruh yang kecil terhadap hukum adat tidak menyebabkan hukum tersebut merupakan hukum Islam, tetapi tetap dikatakan sebagai adat dikarenakan pengaruhnya tidak menyebabkan berubahnya hukum adat secara keseluruhan.⁶⁷

Ter Haar mengungkapkan antara hukum adat, dan hukum Islam tidak mungkin bersatu, apalagi bekerjasama, karena titik tolaknya berbeda. Hukum adat bertitik tolak dari kenyataan hukum dalam masyarakat, sedang hukum Islam bertitik tolak dari kitab-kitab hukum (hasil penalaran manusia). Titik tolak tersebut menghadirkan perbedaan dan tidak sedikit memunculkan pertentangan, sekalipun dapat diperlunak tetapi sering kali tidak. Dasar ini yang menjadi munculnya pembatasan terhadap kewenangan untuk mengadili perkara di Pengadilan Jawa dan Madura hanya terkait untuk bidang-bidang tertentu saja.⁶⁸

Perubahan yang terjadi dengan munculnya teori *receptie* dengan penguatan legalitas formal melalui *IS* tidak terlepas dari peran Christian Snouck Hurgronje (1857-1936 M), yang menekankan pentingnya teori *receptie* dengan maksud tidak hanya berupaya mendekatkan diri dengan

⁶⁶Lihat: Abdul Manan, Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia, Kencana, Jakarta, 2006, h.11.

⁶⁷Sajuti Thalib, *Receptio In Complexu, Theorie Receptie Dan Receptio A Contrario*, dalam Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia, Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, Jakarta, 1976, h. 46.

⁶⁸Muhammad Daud Ali, Hukum Islam, Rajawali Pers, Jakarta, 1998, h. 203.

Islam dan masyarakat adat, melainkan memiliki tujuan untuk menekan pengaruh Islam terhadap masyarakat Indonesia. Christian Snouck Hurgronje memiliki pengaruh yang kuat terhadap keberlakuan teori *receptie* didorong oleh jabatan dirinya sebagai penasihat Pemerintah Kolonial Belanda dalam kaitannya dengan Islam dan persoalan-persoalan pribumi. Snouck Hurgronje mendalami hukum dan agama Islam secara khusus di Indonesia.⁶⁹

Pandangan yang muncul dari Christian Snouck Hurgronje merupakan pendalaman agama Islam yang telah dipelajari oleh dirinya ketika menuntut ilmu di Leiden, dengan penguasaan Bahasa Arab.⁷⁰ Pandangan-pandangannya dalam teori *receptie* memberikan argumentasi dan dasar bagi Belanda untuk membentuk sebuah komisi yang bertugas meninjau kembali wewenang Peradilan Agama di Jawa dan Madura. Dengan bekal sebuah rekomendasi dari komisi ini, lahirlah Stb (*staatblad*) Nomor 116 Tahun 1937 berisi pencabutan wewenang Peradilan Agama untuk menangani masalah waris dan yang lainnya, perkara perkara ini kemudian dilimpahkan kepada *Landraad* (Pengadilan Negeri).⁷¹

C. Hukum Islam Era Kemerdekaan

17 Agustus 1945 merupakan puncak dan pusat dari perubahan kehidupan Bangsa Indonesia, perubahan yang tidak hanya berada pada

⁶⁹Moh. Idris Ramulto, *Asas-Asas Hukum Islam (Sejarah Timbul dan Berkembangnya Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Hukum Indonesia)*, Sinar Grafika, Jakarta, 1995, h. 56. Pengetahuan akan Indonesia dan Islam diperoleh dirinya ketika melakukan penyamaran sebagai dokter mata dengan nama Abdul Ghafur di Mekkah.

⁷⁰Lihat: H.M. Rosjidi, *Snouck Hurgronje Seorang Pelopor dalam Mempelajari Islam*, dalam A. Adaby Darban, *Snouck Hurgronje dan Islam di Indonesia*, tp., Yogyakarta: tt. h. 1

⁷¹A. Qadri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional*, Gama Media, Yogyakarta, 2002, h. 155.

satu titik yaitu pelepasan diri dari kolonialisme yang telah berlangsung jauh sebelum Nusantara dikenal dengan nama Indonesia sebagaimana yang tertera dalam teks proklamasi. Perubahan yang dilatarbelakangi peristiwa pernyataan deklarasi atas kemerdekaan mengubah berbagai aspek kehidupan masyarakat Indonesia seperti ekonomi, budaya, sosial-kemasyarakatan, keberagaman, politik dan bagian yang tidak dapat dipisahkan adalah aspek hukum sebagai penyatu dari aspek-aspek tersebut.⁷²

Perubahan yang bermuara pada Proklamasi Indonesia tidak serta merta menempatkan Islam dan negara pada pandangan yang satu atau lebih dikenal dengan *syari'at* dan negara. Ketegangan antara dua entitas ini, dikarenakan memiliki dua tataran penting yang berbeda. Perbedaan ini muncul dari pandangan Soekarno pada tataran *scholastik* atau bersifat *teoritik-idealistik*, dan pandangan yang muncul dari M. Natsir berupa *realisticpolitik* atau *ideologis-empirik* yang muncul ke permukaan pada akhir tahun 1930-an.⁷³

Periode kemerdekaan Indonesia mendorong Islam sebagai ajaran transformatif adatif ditunjukkan dengan munculnya berbagai pandangan *fiqih* Indonesia yang tidak tercerabut dari akarnya tetapi membumi dalam keterlaksanaan terhadap Muslim Indonesia. Contoh *fiqih* Indonesia atau *fiqih ke-Indonesia-an* diungkapkan oleh Hazairin dengan menempatkan Islam sebagai ajaran agama yang bersinergi bersama masyarakat yang

⁷²Hukum sebagai penyatu dari berbagai aspek kehidupan bangsa Indonesia yang dipengaruhi oleh Proklamasi Indonesia 17 Agustus 1945 tidak mungkin dapat berdiri sendiri tanpa diringi secara bersama-sama oleh aspek Ekonomi, budaya, sosial-kemasyarakatan, keberagaman, politik yang dirangkum sebagai sebuah Filsafat yang dinamai Filsafat Pancasila. Lihat: Soediman Kartohadiprodo, Beberapa Pemikiran Sekitar Pancasila, Alumni, Bandung, 1980, h. 62.

⁷³Abdul Halim, Membangun Teori Politik Hukum Islam Di Indonesia, Jurnal Ahkam, Vol. XIII, No. 2, Juli 2013, h. 260.

didatanginya. Pemikiran Hazairin membentuk bahwa hukum Islam tidak hanya terkait dengan apa yang terdapat dalam Alquran maupun Hadis, melainkan di dalamnya terdapat unsur-unsur kemasyarakatan yang cenderung dengan penguatan *al-ahkam al-khamsah* yang berorientasi kepada *masalah mursalah* atau kaidah yang menunjukkan suatu aturan hukum dapat mengalami penurunan tingkat dari yang sebelumnya menunjukkan pelarangan secara mutlak (*haram*) menjadi boleh (*mubah, mandub*).⁷⁴

Teori lainnya yang muncul dari pemikiran Hazairin adalah terkait dengan sistem kewarisan bilateral yang muncul melalui pendekatan antropologi sosial Indonesia. Pendekatan ini mengarahkan kepada munculnya bagian ahli waris *dzawul qarabat* atau bagian yang ditentukan berdasarkan kedekatan kekerabatan dengan pewaris setelah harta waris dibagi kepada *ashab al-furudh*. Sistem bilateral kewarisan Hazairin menghilangkan konsepsi '*ashabah* dan *dzaw al-arham* yang menjadi konsepsi hukum waris Islam dalam *madzhab ahlu sunnah wa al-jama'ah*.⁷⁵

Hasbi ash-Shiddieqy memiliki pandangan yang berbeda terhadap munculnya *dzawul qarabat* dalam sistem kewarisan bilateral Hazairin. Hasbi ash-Shiddieqy tetap mempertahankan pembagian ahli waris sesuai dengan apa yang termaktub dalam Alquran dan Hadis melalui metode atau *atsar-atsar* yang muncul dari pandangan *jumhur* (mayoritas) ulama *madzhab ahlu sunnah wa al-jama'ah*. Ringkasnya Hasbi ash-Shiddieqy

⁷⁴Bismar Siregar, Prof. Mr. Dr. Hazairin Seorang Mujahidin Penegak Hukum Berdasar Ke –Tuhanan Yang Maha Esa, dalam Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia, Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, Jakarta, 1976, h. 11.

⁷⁵Anwar Harjono, Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Quran (Komentar Singkat Atas Teori Prof, Hazairi), dalam Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia, Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, Jakarta, 1976, h. 62.

tidak mengenal pembagian waris dengan sistem *dzawul qarabat*, melainkan tetap menggunakan *ashabah* dan *dzaw al-arham*.⁷⁶

Hazairin yang mengedepankan konsep *masalah mursalah* dengan pendekatan antropologi sosial Indonesia, tidak memiliki perbedaan yang jauh dengan *fiqih* sosial milik Sahal Mahfudz, dengan tambahan *maqashid al-syariah* dalam memetakan hukum Islam di Indonesia. Sahal Mahfudz, menyampaikan kitab *fiqih* harus disikapi melalui pendekatan metodologis proporsional, sehingga tidak kehilangan maksud dan tujuan ajaran Islam dalam *fiqih*. Fiqih harus disikapi kontekstual, dengan tidak menghilangkan sisi tekstualitas yang terkandung di dalamnya. Metode kontekstual ini adalah metode (ber*madzhab*) yang harus dikembangkan, karena fiqih mengandung makna penalaran (*reasoning*) atas persoalan-persoalan hukum. Metode ini muncul dengan menangkap ungkapan Imam Ghazali yaitu seorang ulama harus menangkap “pesan zaman” demi kemaslahatan umat.⁷⁷

Puncak dari pemikiran Hazairin terkait hukum Islam sebagai konsep keagamaan yang transformatif adaptif adalah dengan munculnya teori *receptie exit* bahwa tidak benar Hukum Islam itu bergantung kepada hukum Adat, karena hukum Islam itu adalah mandiri, teori ini bertujuan untuk membantah teori *receptie* Snouck di atas. Hazairin, mengungkapkan hukum Islam adalah hukum yang mandiri dan lepas dari pengaruh hukum lainnya.⁷⁸ Pemahaman terhadap cara pandang hukum Islam yang dilandasi oleh teori *receptie complex* dan *receptie* tidak hanya muncul dari Hazairin melainkan pula muncul dari Sayuti

⁷⁶Lihat, T. M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Fiqhul Mawaris, Hukum-Hukum Warisan Dalam Syariat Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1973.

⁷⁷Sahal Mahfudz, *Nuansa Fikih Sosial*, LKiS, Yogyakarta, 1994, h. 71

⁷⁸Murdan, *Pluralisme Hukum (Adat Dan Islam) Di Indonesia*, Mahkamah, Vol. 1, No. 1, Juni 2016, h. 51.

Thalib yaitu dengan lahirnya teori *receptio a contrario*. Teori ini merupakan pengembangan teori *receptie exit* Hazairin. Teori *receptio a contrario* menyatakan pendapat yang sama sekali berlawanan arah dengan teori *receptie* Christian Snouck Hurgronje. Teori ini menunjukkan sebenarnya hukum adat berada di bawah hukum Islam dan harus sejiwa dengan hukum Islam, sehingga hukum adat baru dapat berlaku jika telah dilegalisasi oleh hukum Islam. Sayuti Thalib menyatakan bahwa dalam hukum perkawinan dan kewarisan bagi umat Islam berlaku hukum Islam. Hal ini sesuai dengan keyakinan, cita-cita hukum, dan cita-cita moralnya, yakni teori ini mengemukakan bahwa hukum adat bisa berlaku bagi orang Islam manakala tidak bertentangan dengan hukum Islam.⁷⁹

Salah satu contoh dari teori ini adalah antara lain: Suku Kaili di Sulawesi Tengah sebelum beragama Islam. Jika seorang laki-laki hendak menikah dengan seorang perempuan, maka disampaikan terlebih dahulu pada ketua dewan adat. Kemudian dewan adat akan mengambil air bersih dari sumber mata air, selanjutnya air tersebut secara hukum adat dipercikan oleh ketua dewan adat kepada kedua calon mempelai, dan hal ini menandai selesainya pernikahan. Tetapi sesudah suku Kaili Sulawesi Tengah memeluk Islam, tata cara perkawinan seperti itu selanjutnya dilaksanakan oleh kedua calon mempelai sesuai hukum perkawinan Islam.⁸⁰

Lazimnya sebuah teori yang berakar dari cara berfikir logis, teori yang muncul dari Hazairin dan Sayuti Thalib, dikembangkan

⁷⁹Khoiruddin Buzama, Pemberlakuan Teori-Teori Hukum Islam Di Indonesia, AL-ADALAH Vol. X, No. 4 Juli 2012, h. 470.

⁸⁰Zainuddin Ali, Islam Tekstual dan Kontekstual: Suatu Kajian Akidah, Syariah dan Akhlak, Yayasan Al-Ahkam, Makassar, 1998, h. 9.

kembali oleh Ichtijanto dengan teori Eksistensi. Teori Eksistensi menerangkan adanya hukum Islam dan hukum Nasional Indonesia,⁸¹ diantaranya:

- a. Ada dalam arti sebagai bagian integral dari hukum nasional Indonesia.
- b. Ada dalam arti adanya dengan kemandirian yang diakui adanya dan kekuatan serta wibawanya oleh kaum nasional dan diberi status hukum nasional.
- c. Ada dalam hukum nasional dalam arti norma-norma hukum Islam yang berfungsi sebagai penyaring bahan-bahan hukum nasional Indonesia.
- d. Ada dalam arti sebagai bahan utama dan unsur utama hukum nasional Indonesia.⁸²

Fase munculnya Orde Baru sebagai peralihan kekuasaan dari Orde Lama membawa keinginan dan harapan umat Islam untuk mengembangkan dan mentransformasikan nilai-nilai hukum Islam ke dalam produk perundang-undangan pada masa ini. Keinginan dan harapan ini tampaknya tidak sejalan dengan strategi pembangunan penguasa pemerintahan Orde Baru. Pada masa ini peranan partai-partai politik dimarginalkan, termasuk pembicaraan tentang masalah-masalah yang berkaitan dengan ideologi (selain Pancasila) ditabukan, terutama ideologi-ideologi yang bersifat keagamaan.⁸³

⁸¹Lihat, Cik Hasan Bisri, *Hukum Islam di Indonesia, Pengembangan dan Pembentukan*, Rosda Karya, Bandung, 1991, h. 137

⁸²Ichtijanto.. *Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia*, dalam Tjun Surjaman (ed.). *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, Remaja

⁸³EMK. Alidar, *Hukum Islam Di Indonesia Pada Masa Orde Baru (1966-1997)*, *Legitimasi*, Vol.1 No. 2, Januari-Juni 2012, h. 239.

Perubahan cara pandang Orde Baru mulai terlihat sejak tahun 1970-an sampai sekarang. Arah dinamika hukum Islam dan proses transformasi hukum Islam telah berjalan sinergis searah dengan dinamika politik di Indonesia. Tiga fase hubungan antara Islam dan negara pada masa Orde Baru yakni fase antagonistik yang bernuansa konflik, fase resiprokal kritis yang bernuansa strukturalisasi Islam, dan fase akomodatif yang bernuansa harmonisasi Islam dan negara.⁸⁴

Fase akomodatif yang memunculkan nuansa harmonisasi Islam dan Pancasila, terkait dengan wilayah ketatanegaraan diungkapkan secara menarik oleh Achmad Siddiq. Achmad Siddiq menyampaikan Islam dan Pancasila merupakan dua hal yang berbeda, sehingga format yang disamakan dalam bentuk ideologi adalah Pancasila dan Piagam Madinah. Islam tidak dapat disamakan dengan Pancasila, karena bersumber dan merupakan ciptaan Tuhan, sedangkan Pancasila merupakan ideologi yang lebih banyak menggunakan kemampuan berfikir (nalar), sehingga keduanya memiliki kedudukan yang berbeda dalam diri manusia. Achmad Siddiq menegaskan dilarang untuk mencampuradukkan Pancasila dengan agama. Pancasila yang duniawi jangan diagamakan dan agama yang berdasarkan pada wahyu jangan di Pancasilakan.⁸⁵

Pandangan yang mendukung Islam dan Ke-Indonesia-an ditunjukkan oleh Munawir Sjadazali, dengan menempatkan Islam tidak menolak terhadap munculnya ideologi Bangsa dan Negara yang berbeda dengan format negara Islam yang lazim digunakan di wilayah Timur

⁸⁴Muslim, *Perkembangan Studi Hukum Islam Di Indonesia*, al-‘Adalah Vol. XI, No. 1 Januari 2013, h. 129.

⁸⁵Andree Feillard, *NU vis a vis Negara Pencarian Isi Bentuk dan Makna*, LKiS, Yogyakarta, 2008, h. 12.

Tengah. Islam dalam pandangan Munawir Sjadzali memberikan keleluasaan bagi manusia untuk menentukan dasa-dasar negara sebagai pedoman ketetatanegaraan suatu bangsa, walaupun berbeda secara nama tetapi memiliki persamaan secara nilai yaitu nilai yang terkandung dalam Pancasila selaras dengan apa yang menjadi tujuan Islam menjadi *rahmatan lilamin*.⁸⁶

Harmonisasi Islam dan negara merupakan bagian dari transformasi hukum Islam dalam bentuk perundang-undangan (*Takhrij al-Ahkâm fi al-Nash al-Qânun*) sebagai produk interaksi antar elite politik Islam (para ulama, tokoh ormas, pejabat agama dan cendekiawan muslim) dengan elite kekuasaan (*the rulling elite*) yakni kalangan politisi dan pejabat negara. Sebagai contoh, diundangkannya UU No.1/1974 tentang Perkawinan. Peranan elite Islam cukup dominan dalam melakukan pendekatan dengan kalangan elite di tingkat legislatif, sehingga RUU Perkawinan No.1/1974 dapat diberlakukan.⁸⁷

Pada saat Rancangan Undang-Undang Perkawinan diajukan oleh pemerintah ke DPR untuk dibahas sampai dengan terbit menjadi undang-undang bentuk hubungan politik pemerintah dengan umat Islam adalah pada posisi tidak harmonis. Sekitar tahun 1968 hubungan politik antara pemerintah dan umat Islam telah menunjukkan dengan jelas adanya suatu ketegangan, yaitu dengan terbitnya Inpres No 13 Tahun 1968 yang menutup perdebatan tentang dasar negara. Gerakan politik Islam bisa ditekan atau dimarginalkan. Maka sejak itulah hubungan umat Islam

⁸⁶Lihat: Munawir Sjadzali, *Islam Dan Tata Negara* (ajaran, sejarah dan pemikiran), UI-Press, Jakarta, 1990.

⁸⁷Aden Rosadi, *Legislasi Dan Politik Hukum Islam Di Indonesia*, Seminar Nasional Tentang Legislasi dan Politik Hukum di Indonesia, STAIN Jurai Siwo Metro, 31 Mei 2016, h. 5. Lihat juga: Amak F.Z., *Proses Undang-undang Perkawinan*, Al-Ma'arif, Bandung, 1976, h. 35-48

dengan pemerintah menjadi tegang, jika tidak boleh dikatakan bermusuhan.⁸⁸

Tranformasi hukum Islam era kemerdekaan tidak hanya terlihat dan/atau ditampakkan melalui pengesahan Rancangan Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, menjadi Undang-Undang. Persetujuan oleh Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) RI terhadap Undang-undang Pengadilan Agama yaitu UU No. 7 Tahun 1989 merupakan contoh lain, negara sebagai pemegang kekuasaan tertinggi memiliki tugas untuk mengakomodir berbagai kepentingan yang terdapat dalam masyarakat.⁸⁹

Penolakan terhadap legalisasi Peradilan Agama pada masa itu masih gencar. Hal ini nampak pada pembahasan RUU No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama oleh DPR. Sebagian masyarakat, kebanyakan dari unsur agama Katolik menuduh bahwa penegakkan RUU tersebut berarti penegakkan kembali Piagam Jakarta. S. Wijoyo misalnya secara terang-terangan mengatakan bahwa RUU tersebut menentang kesaktian Pancasila. Sedangkan R. Suprpto menyatakan bahwa keberadaan Peradilan Agama tidak dapat diterima karena penerimaan Peradilan Agama sama dengan menerima sumber di luar UUD 1945 dan Pancasila. Selain itu dia juga mengusulkan agar UU No. 14 tahun 1970 ditinjau kembali.⁹⁰

Pembentukan Peradilan Agama, tidak hanya terbentur dengan kelompok yang menolak munculnya legalisasi Peradilan Agama,

⁸⁸Kamsi, Politik Hukum Islam pada Masa Orde Baru, Ishraqi, Vol. 10, No. 1, Juni 2012, h. 7.

⁸⁹Sirojul Munir, Pengaruh Hukum Islam Terhadap Politik Hukum Indonesia, Vol. 13, No.2, Desember 2014, h. 148-149.

⁹⁰Ari Wibowo, Perkembangan Eksistensi Peradilan Agama di Indonesia Menuju ke Peradilan Satu Atap, Al-Mawarid Edisi XVII Tahun 2007, h. 134.

melainkan muncul pula perdebatan mengenai penyelesaian-penyelesaian terkait perkara-perkara yang memerlukan putusan yang memiliki keseragaman dalam menentukan hukum yang akan diberikan kepada para pihak yang berperkara di lembaga Peradilan Agama. Perdebatan mengenai hukum yang akan digunakan dikarenakan pada lingkungan peradilan agama sendiri, ada 13 buah kitab fikih bermazhab Syafi'i sebagai sumber hukum materiil untuk menyelesaikan perkara yang diajukan ke Pengadilan Agama.⁹¹

Titik temu dalam menyelesaikan permasalahan yang bermula dari perdebatan mengenai sumber hukum materiil ditengahi dengan kemunculan. Kompilasi Hukum Islam (KHI).⁹² Pembentukan KHI tidak hanya berkaitan dengan sumber hukum materiil, melainkan upaya untuk pembentukan hukum positif yang dapat diterapkan di Indonesia, dikarenakan munculnya perbedaan-perbedaan dalam menentukan penerapan hukum di Indonesia melalui lembaga Peradilan Agama. Perbedaan atau kesulitan-kesulitan tersebut muncul dari proses dan hasil ijtihad yang tidak dapat saling mengalahkan satu dengan lainnya. KHI muncul sebagai upaya untuk menghilangkan kesimpangsiuran dan penyeragaman sebagai pedoman *fiqih Indonesia*,

⁹¹lihat Surat Edaran Biro Peradilan Agama tanggal 18 Februari 1958 Nomor B/I/735. 13 buah kitab fiqih tersebut adalah: Al-Bajuri, Fath al-Mu'in, Syarqawi 'ala al-Tahrir, Qalyubi/Muhalla, Fath al-Wahhab, Tuhfah, Targhib al-Musytaq, Qawanin al-Syari'ah Sayyid Dakhlan dan Ustman ibn Yahya, Syamsuri lil Faraidh, Bughyat al-Musyarsyidin, al-Fiqh 'ala Madzahib al-'Arba'ah dan Mugni al-Muhtaj. (Ahmad Izzuddin, PROBLEMATIKA IMPLEMENTASI HUKUM ISLAM DI INDONESIA Studi Kasus Pernikahan Pujiono dan Lutfiana Ulfa, De Jure, Jurnal Syariah dan Hukum, Volume I Nomor 2 Agustus 2009, h. 3).

⁹²Kompilasi Hukum Islam (KHI) melalui Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 (Abdul Gani Abdullah, Pengantar Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia, Gema Insani Press, Jakarta, 1994, h. 62).

terkait penyelesaian perkara-perkara masyarakat Muslim Indonesia di lembaga Peradilan Agama.⁹³

KHI menjadi penting sebagai rujukan dan landasan putusan Peradilan Agama karena asas personalitas keislaman yang dianut oleh Peradilan Agama. Asas personalitas berkaitan dengan ketundukan terhadap kekuasaan Peradilan Agama, dikarenakan pengakuan terhadap diri seseorang yang mengaku dirinya sebagai pemeluk (agama) Islam.⁹⁴

KHI merupakan suatu perwujudan hukum Islam yang khas Indonesia, pandangan ini dapat dilihat dari unsur-unsur sistem hukum nasional.⁹⁵

1. Landasan ideal dan konstitusi KHI adalah Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1956. Ketentuan ini dimuat dalam konsideran Instruksi Presiden dan dalam Penjelasan Umum Kompilasi Hukum Islam yang disusun sebagai bagian dari sistem hukum nasional dan menjamin kelangsungan hidup beragama berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa yang sekaligus merupakan perwujudan kesadaran masyarakat dan bangsa Indonesia.
2. KHI dilegalisasi oleh instrumen hukum dalam bentuk Instruksi Presiden yang dilaksanakan oleh Keputusan Menteri Agama, dan merupakan bagian dari rangkaian peraturan perundang-undangan yang berlaku. Instruksi Presiden ini tidak mengurangi sifat legalitas dan otoritasnya, dikarenakan segala yang dirumuskan di dalamnya merupakan suatu kebutuhan akan ketertiban masyarakat Islam masa

⁹³Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia*, Akademika Pressindo, Jakarta, 1992, h. 15-30

⁹⁴Moh. Muhibbin, Abdul Wahid, *Hukum Kewarisan Islam Sebagai Pembaharuan Hukum Positif di Indonesia*, Sinar Grafika, Jakarta, 2009, h. 171

⁹⁵Muchith A. Karim (editor), *Pelaksanaan Hukum Waris di Kalangan Umat Islam Indonesia*, Kementerian Agama Republik Indonesia, Badan Litbang dan Pustlitbang Kehidupan Keagamaan, Jakarta, 2010, h. 4-5.

kini dan masa yang akan datang. Kandungan isi dari KHI disusun dan diupayakan berdasarkan keinginan dan kesadaran masyarakat yang membutuhkannya.

3. KHI dirumuskan dari tatanan hukum Islam yang bersumber dari al-Quran dan Sunnah Nabi Muhammad saw yang bercorak ke-Indonesiaan.

Perkembangan hukum Islam memasuki akhir abad 20 M mulai memasuki bidang ekonomi terutama bidang perbankan, dengan munculnya perbankan syariah. Undang-Undang Nomor 10 Tahun 1998 dan kebijakan hukum perbankan di Indonesia menganut sistem perbankan ganda (*dual banking system*). Kebijakan ini intinya memberikan kesempatan bagi bank-bank umum konvensional untuk memberikan layanan syariah melalui mekanisme *islamic window* dengan terlebih dahulu membentuk Unit-Usaha Syariah (UUS). Akibatnya paska Undang-Undang ini muncul banyak bank konvensional yang ikut andil dalam memberikan layanan syariah kepada nasabahnya.⁹⁶

Ketika hati dan pikiran telah sedemikian lama terkungkung oleh sistem ribawi, ide bank Islam yang dimunculkan oleh Majelis Ulama Indonesia seakanakan membuat umat Islam kesulitan mencari rujukan. UU Perbankan No. 7 tahun 1992 memberikan peluang berdirinya bank syariah. Sekarang, setelah bank syariah beroperasi tujuh tahun dan UU Perbankan No. 10 Tahun 1998 diterbitkan, beberapa bank akan mengubah sistem operasinya menjadi bank syariah, baik secara keseluruhan maupun hanya mendirikan cabang-cabang syariah. Sekali lagi umat Islam gamang

⁹⁶Abdul Ghofur Anshori, Sejarah Perkembangan Hukum Perbankan Syariah di Indonesia dan Implikasinya bagi Praktik Perbankan Nasional, La Riba Vol. II, No. 2, Desember 2008, h. 162.

mencari rujukan bagaimana mengkonversi bank-bank umum menjadi bank syariah.⁹⁷

Kegamangan tersebut dapat diatasi dengan berbagai peraturan yang kemudian baik itu bersifat umum, teknis maupun aturan pelaksana dari perbankan syari'ah. Adapun aturan tersebut sampai akhir abad 20 adalah:

1. Undang-Undang Nomor 7 tahun 1992 tentang Perbankan
2. Undang-Undang Nomor 10 tahun 1998 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 7 tahun 1992 tentang Perbankan
3. Undang-Undang Nomor 23 tahun 1999 tentang Bank Indonesia
4. Undang-Undang Nomor 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama

Hukum Islam merupakan padanan kata yang ditunjukkan pada *fiqih* dalam tata hukum Indonesia. Hukum Islam berada di Indonesia bersamaan dengan masuknya Islam di Indonesia yaitu abad 7 M. Proses tumbuh dan berkembang hukum Islam belum mengalami institusional atau dilembagakan. Proses pelembagaan mulai terjadi pada era Kerajaan Islam, yang menempatkan pelembagaan yang berbeda-beda. Perbedaan itu muncul dipengaruhi oleh pemimpin atau raja penguasa kerajaan tersebut. Pada satu kerajaan raja dapat menjadi sekaligus *qadhi*, sebagaimana yang terjadi di Samudera Pasasi dengan rajanya Malik al-Saleh. Keadaan ini berbeda dengan kerajaan Mataram Islam yang membedakan pembagian tugas. Raja memegang kekuasaan administrasi dan politik sedangkan ulama memegang peranan sebagai *qadi*.

Periode kolonial memiliki corak yang berbeda, pembagian tugas secara umum telah dilakukan, melauai penguatan formal terutama, terkait

⁹⁷Santoso dan Suhadi, Periodisasi Perkembangan Hukum Perbankan Syariah Di Indonesia, Yudisia, Vol. 6, No. 1, Juni 2015, h. 129.

aturan hukum keluarga dan waris, melalui *Compendium Freijer* serta pengakuan peradilan agama yang dikenal pada zaman kolonial dengan *priesterraad*. Pengaturan secara legalitas formal secara khusus dipengaruhi oleh dua teori utama yaitu *receptio in complexu* yang dilekatkan pada Lodewijk Willem Christian van Den Berg, teori lain yang mendominasi era kolonial Belanda di Indonesia adalah *receptie*. Teori *receptie* dicetuskan Christian Snouck Hurgronje, teori ini yang melatarbelakangi pencabutan kewenangan Pengadilan Agama memiliki kewenangan mandiri atau khusus dalam menyelesaikan permasalahan bagi umat Islam Indonesia.

Periode kemerekaan merupakan titik balik hukum Islam memiliki peran yang demikian luas sama halnya dengan era kerajaan Islam, setidaknya itu merupakan pandangan yang diharapkan. Pengharapan ini mula menunjukkan ketidakpastian, keadaan ini muncul sebagai konsekuensi kompromi yang dilakukan oleh kelompok Islam dan Kelompok Kebangsaan. Peristiwa yang mengantarkan hukum Islam berada pada sisi legalitas formal yang memiliki kedudukan dengan era kolonial mulai mengalami perubahan. Perubahan ini ditunjukkan dengan munculnya berbagai peraturan yang memberikan keleluasaan bagi umat Islam untuk mengamalkan ajaran Islam yang dipekuat melalui legalitas formal.

Adapun legalitas formal yang memberikan pengaruh terhadap pengamalan kehidupan beragama umat Islam Indonesia dengan dukungan legalitas formal aturan hukum adalah sebagai berikut: Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, Undang-Undang Nomor 7 tahun 1992 tentang Perbankan; Undang-Undang Nomor 10 tahun 1998 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor

7 tahun 1992 tentang Perbankan; Undang-Undang, Nomor 23 tahun 1999 tentang Bank Indonesia, Undang-Undang Nomor 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama; Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1981 Tentang Kompilasi Hukum Islam.

BAB III
ILMU KEISLAMAN
DI PALEMBANG DARUSSALAM ABAD KE-18 DAN 19M

Keberhasilan penyebaran ilmu-ilmu keislaman di Palembang adalah merupakan upaya dari penyebaran Islam secara lebih luas. Perkembangan berbagai ilmu keislaman di Palembang telah menghasilkan kaum terpelajar yang dapat membantu dan memudahkan dalam penyebaran agama Islam. Islam mewajibkan segenap pemeluknya, tua dan muda, lelaki dan wanita, belajar membaca dan menulis. Dalam tiga abad perkembangannya telah menyebabkan penduduk menjadi melek huruf, memiliki budaya tulis dan baca yang tinggi. Kebangkitan rasional dan intelektual yang bercorak religius di Nusantara tidak pernah dialami sebelumnya, namun berkembang setelah Islam masuk, kondisi ini juga terjadi di Palembang. Datang dan berkembangnya Islam telah mendorong terjadinya perubahan besar dalam jiwa bangsa Melayu dan kebudayaannya. Islam telah menyuburkan kegiatan ilmu dan intelektual serta membebaskan mereka dari belunggu mitologi yang menguasai jiwa, terjadinya proses literasi yang berdampak pada perubahan sosial, ekonomi dan politik yang sangat mendasar.

Penulisan naskah-naskah berkaitan dengan istana dan kerajaan, para penulis dan ulama berafiliasi dengan kalangan istana, mereka mendapatkan patronase dari lingkungan penguasa yang memfasilitasi untuk menghasilkan berbagai karya naskah. Di keraton Palembang kegiatan menulis telah menjadi suatu pekerjaan yang terhormat. Di kalangan istana terdapat para penulis kronik dan puisi mungkin diperintahkan bahkan mungkin di bawah pengawasan sultan, pangeran atau bangsawan yang berkuasa, tetapi isi karangan tetap dipercayakan pada seorang pengarang. Hanya sesekali saja

sultan, pangeran dan keluarganya terlibat langsung dalam aktifitas penulisan. Melalui para penulis keraton ditulis dan diterjemahkan cerita-cerita dan syair-syair terkenal, kadang-kadang menggambarkan peristiwa-peristiwa keraton dalam bentuk sindiran untuk menghibur para bangsawan. Penulis lainnya terlibat dalam penerjemahan, penyaduran, penyalinan ataupun penulisan karya-karya agama, teks-teks pendidikan, dan karya sejarah. Kemudian selain itu, pengembangan tradisi seperti menghafal sebagai perkembangan yang alamiah, para pelajar dan ulama mempergunakan pula catatan-catatan yang ditulis. Tidak heran bila dari berbagai catatan ini kemudian menjadi kitab.

Berbagai naskah karya ulama Palembang tentu masih sangat perlu untuk dilakukan usaha-usaha pengungkapan bagi sejarah intelektual Palembang, melalui naskah-naskah tersebut dapat diketahui dinamika dan perkembangan pemikiran dan intelektualisme pada masa kesultanan Palembang Darussalam dan lingkungan masyarakatnya. Berdasarkan uraian di atas jelas terlihat tradisi intelektual tersebut telah berdampak pada perkembangan pengetahuan yang ada di wilayah Palembang melalui naskah yang ditinggalkan.

Aktivitas ilmiah berupa pengetahuan sebagai peninggalan kesultanan Palembang Darussalam masih dapat ditemukan sampai saat ini yang mencakup berbagai naskah, seperti sastra, agama, sejarah, hukum, politik, pendidikan, adat istiadat, obat-obatan dan lain-lain. Tinggalan naskah tersebut tersimpan di perpustakaan Nasional Jakarta, musiem Balaputra Dewa Palembang, musiem Sutan Mahmud Badaruddin Palembang. Selain itu ditemukan juga dimiliki penduduk secara pribadi seperti koleksi warisan naskah, di antaranya milik R.H. M. Syafei Prabu Natadiraja memiliki 30 buah naskah, haji Muhammad Zainuddin Syawaluddin 6 buah naskah,

Muhammad Jufri memiliki 20 buah naskah, Haji Ahmad Fauzi memiliki sekitar 7 naskah yang telah terbaca, Kemas Haji Andi Syarifuddin memiliki 67 naskah dan 40 kitab kuning, Abdul Azim Amin memiliki beberapa naskah, Alwi bin Ahmad Bahsim memiliki sekitar 10 buah naskah, Riza Pahlevi memiliki sekitar 100 buah naskah, Habib Ahmad Alhabsy memiliki sekitar 17 buah naskah. Pemilikan naskah ini telah dilakukan inventarisasi oleh peneliti dari yayasan naskah Indonesia dari Jakarta pada tahun 2004. Namun masih banyak naskah yang dimiliki masyarakat belum diinventarisasi misalnya milik R.H. M. Akib, Ending, Sayyid Abdullah Alkaf, Johan Hanafiah dan lain sebagainya yang diperkirakan jumlahnya ratusan buah.

Drewes mencatat bahwa tidak kurang dari 100 buah koleksi perpustakaan Palembang yang dibawa oleh orang Inggris dan Belanda dengan sengaja setelah perang Palembang dengan Inggris maupun setelah kesultanan jatuh ke tangan Belanda dan masih dapat ditemukan saat ini, karena tersimpan diberbagai perpustakaan dan museum di negara Eropa seperti Belanda, Prancis, Rusia dan Inggris. Seratus judul tersebut meliputi buku-buku mengenai agama Islam, sastra Melayu dan Jawa. Khusus buku yang mengenai agama Islam berjumlah 43 judul. Dari 43 judul itu yang terbanyak membahas masalah *tahuhid*, *ilmu kalam*, *tasawuf* dan *akhlaq* sebanyak 33 buah, sedangkan 7 judul membicarakan Al-Qur'an dan Al-Hadist, sisanya 3 judul membahas *fiqh*. Sedangkan yang lain berupa sastra sejarah Melayu dan Jawa. Naskah dalam bahasa Jawa berkaitan dengan cerita perwayangan yang digemari masyarakat Jawa ditemukan sebanyak 13 naskah. Ini menunjukkan bahwa budaya Jawa di keraton Palembang masih berpengaruh, sebagaimana juga bahasa keraton yang mirip bahasa Jawa "*Kromo Inggil*". Naskah lainnya adalah naskah sastra sejarah Melayu yang

berupa hikayat, syair, pantun dan silsilah. Salah satu dari syair yang terkenal adalah *syair Perang Menteng* atau disebut juga syair Perang Palembang. Syair ini menceritakan perang antara pihak kesultanan Palembang pada tahun 1819⁹⁸.

Berdasarkan hasil kajian yang telah dilakukan, maka selanjutnya akan diulas lebih lanjut perkembangan ilmu pengetahuan yang berkembang pesat di kesultanan Palembang Darussalam pada abad ke-18-19 M yang memiliki pengaruh besar bagi perkembangan kesultanan Palembang Darussalam hingga masa kontemporer di kota Palembang. Menurut Sedyawati bahwa ilmu pengetahuan yang berkembang sangat banyak jenisnya, namun peneliti hanya akan mengkaji ilmu agama, yaitu *tauhid*, *fiqh* dan *tasawuf* sedangkan ilmu sosial yaitu hukum dan sastra saja. Hal ini dengan interpretasi bahwa ke tiga jenis ilmu ini berdampak besar bagi perkembangan Palembang. Selanjutnya akan diuraikan kajian tersebut lebih mendalam untuk memberikan gambaran tentang perkembangan ilmu pengetahuan tersebut.

A. Palembang sebagai Pusat Ilmu Keislaman

Palembang, pada abad 18 sampai dengan 19 M dicatat oleh para sejarawan pernah menjadi pusat perkembangan ilmu-ilmu keislaman, setelah Aceh mengalami kemunduran pada abad 17M. Bukti dari kemajuan ini adalah banyaknya ulama yang lahir pada periode ini. Bidang yang menjadi perhatian para ulama Palembang kala itu adalah bidang yang sedang menjadi perhatian dan *concern* dunia Islam seperti tasawuf, fikih, akidah, akhlak, waris, dan masih banyak lagi. Para ulama

⁹⁸Drewes. *Direction for Trevelers on The Mytic Path*, (Nijhoff: The Hague, 1977) h.1-5

Palembang yang bermunculan periode itu merupakan orang-orang yang sebelum melakukan rihlah ilmiah ke Haramayn dan daerah lain di Timur Tengah, mereka sudah belajar dan memperkuat berbagai ilmu keislaman di Palembang. Tempat sebagai pusat belajar adalah di sekitar istana atau keraton Palembang, dan diketahui kemudian bahwa terdapat banyak tempat belajar dan berkumpul para ulama ini, yaitu mereka-mereka yang tinggal di Guguk Pengulon. Mereka belajar dengan para guru atau kiai di rumah-rumah, yang kemuiian disebut dengan “garang” dalam tradisi masyarakat Palembang. Dasar-dasar keilmuan telah mereka selesaikan di Palembang sebelum mereka meneruskan rihlah ilmiah ke Haramayn untuk belajar pada ulama di sana.

Oleh karena itu, pada bagian ini dianggap sangat perlu untuk menampilkan ulama Palembang yang telah melakukan tradisi belajar seperti di atas, dalam rangka untuk melihat karya intelektual dan geneologi pemikiran keilmuan mereka, dan juga untuk mengetahui bentuk transmisi ilmu pengetahuan yang mereka lakukan.

1. Shihabuddin al-Misri al-Jawi al-Palimbani

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 Muhammad al-Jawi.⁹⁹ Selain itu, dapat juga dilihat dalam naskahnya yang lain yang berjudul “*Risalah*” namanya dalam kitab ini ditulis dengan Syeikh

⁹⁹Kemas Andi Syarifuddin, 101 Ulama Sumatera Selatan, (Yogyakarta: Forpes Sumsel-ar-Ruzz Media, 2013) h.45

Sihabuddin Jawi.¹⁰⁰ 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.¹⁰¹

Kelahiran Syihabuddin, tercatat pada masa Sultan Mahmud Badaruddin Jayawikrama 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.

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

¹⁰⁰Syihabuddin al-Jawi al-Palimbani, *Risalah*, (t.kp., t.p., 1198H/1783M), h.86

¹⁰¹G.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

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, Naqshabandiyah, Qadiriyah, 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-tarekat itu di Palembang, tidak hanya Rifa'iyah tapi juga tarekat yang lain.¹⁰²

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-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.¹⁰³

¹⁰²Drewes, *Direction*, h. 23-24; Hawas Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*, (Surbaya: al-Ikhlis, 1980), h.91-92.

¹⁰³Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1995), h.56

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.

2. Kemas Fakhruddin

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.¹⁰⁴

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.¹⁰⁵ 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 wafatnya pada tahun 1763M.¹⁰⁶ 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/1969M. 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,*

¹⁰⁴G.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

¹⁰⁵Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan VIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 1994), h. 318

¹⁰⁶R. 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 Hostory of Islam: The Eastern Islamic Worrld Elevanth to Eighteenth Centuries*, vol.3, (Cambridge University Press, 2011), h. 498

Pangeran Ratu Negeri Palimban”.¹⁰⁷ 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”.¹⁰⁸

Para sejarawan peneliti kesultanan Palembang akan menahbiskan tokoh yang bernama Kemas Fakhrudin 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.¹⁰⁹ 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”*.¹¹⁰ Tabir yang dapat mengungkap tentang

¹⁰⁷Naskah *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*.

¹⁰⁸Manuskrip 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

¹⁰⁹G.W.J. Drewes. *Direction for Trevelers on The Mytic Path*, h.220-221

¹¹⁰Lihat Husni Rahim, *Sistem Otoritas dan Administrasi Islam: Studi tentang Pejabat Agama masa Kesultanan dan Kolonial Palembang*, (Jakarta: Logos, 1998), h. 92-

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 Fakhrudin. Kemas Fakhrudin, telah dicatat oleh banyak peneliti memiliki banyak sekali karya, yang kemudian ketika kesultanan Palembang di kuasai dan diperebutkan oleh kolonial, maka naskahnya banyak diambil oleh Belanda dan juga Inggris. Di samping, penganut mazhab Syafii dalam bidang fikih, kemas Fakhrudin menulis dalam banyak karya dalam bidang tasawuf. Dari karyanya ini diketahui bahwa pemikirannya tentang wujudnya Allah (*la maujuda illallah*) atau satu-satunya wujud adalah wujudnya Allah merupakan pandangan batin yang menunjukkan kelasnya Kemas Fakhrudin 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.¹¹¹

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

93; lihat juga Departemen Agama RI, Kemas Fakhrudin, dalam Ensiklopedi Islam, (Jakarta: Depag RI, 1993), h.563; lihat juga Kemas Fakhrudin, *Mukhtashar*, (Palembang: 1238H/1822M), lembar 26r manuskrip kitab *Mukhtashor*, koleksi perpunas RI kode ML.120.

¹¹¹Kemas Andi Syarifuddin, 101 Ulama Sumatera Selatan, h. 51

karyanya ini dapat dilacak dari tulisan Wan Shaghir Abdullah.¹¹² Menurut wan Shaghir 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 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.¹¹³ Sedangkan kitab *Mukhtashar* merupakan juga karya terjemah ke dalam Bahasa melayu dari kitab aslinya yang berbahasa Arab karya ulama terkemuka, Raslan al-Dimasyqi.

¹¹²Lihat Wan Shaghir Abdullah, Fakhruddin al-Falimbani: Ulama Kesultanan Palembang Darussalam.

¹¹³Selain itu, karya ini juga tercatat sebagai koleksi perpustakaan RI dengan nomor A309.

3. Abdus-Samad al-Jawi al-Palimbani

Pencatatan aktivitas ilmiah telah banyak dilakukan oleh para sejarawan melayu. Karenanya pelacakan terhadap ulama ini relatif cukup lengkap. Nama lengkap ulama ini dapat dilacak misalnya melalui beberapa naskah yang dia tulis. Di antaranya adalah kitab *Zad al-Muttaqin fi Tauhid Rabb al-Alamin*, yang dia 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*”¹¹⁴, *Syeikh Abdus-Samad yang anak Abdurrahman al-Jawi Palimbani negerinya*. Juga pada karyanya yang lain, seperti dalam naskah *Risalah fi bayan al-Isra' wa al-Mi'raj*, dia menyebut dirinya dengan Abdus-Samad al-Jawi Palimbang.¹¹⁵

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*”.¹¹⁶ Diketahui bahwa dia dilahirkan pada tahun 1150H atau tahun 1737 di Palembang. Naskah ini juga menjelaskan tentang kepastian orang tuanya, yaitu ayahnya dapat diketahui bahwa ayahnya bernama

¹¹⁴Lihat Abdus-Samad al-Palimbani, *Zad al-Muttaqin fi Tauhid Rabb al-Alamin*, manuskrip, Mekkah tahun 1172, h.1 dan h. 5

¹¹⁵Abdus-Samad al-Palimbani, *Risalah 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 Perpustakaan Jakarta, call number A 547: lihat juga Abdussamad al-Palimbani, *al-Urwatul Wutsqa*, h.1

¹¹⁶Abdus-Samad al-Palimbani, *Faydh Ihsani*, Manuskrip, h. 12

Abdurrahman “*yaitu Syeikh Abdussomad yang anak Abdurrahman*”¹¹⁷
“*yaitu penghulu kita Syeikh Abdus-Samad yang anak Abdurrahman
al-Jawi Palimbani negerinya*”¹¹⁸. Pencantuman nama ayahnya
Abdurrahman juga dapat dilihat dalam naskah *Zad al-Muattaqin fi
Tauhid Rabb al-Alamin*¹¹⁹

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.¹²⁰ Saat ia berumur satu tahun, ibunya wafat
kemudian ia dibesarkan dilingkungan keraton, yaitu Kuto
Cerancangan yang letaknya di Beringin Janggut (kawasan 17 dan 20
Iilir), dikarenakan ayahnya selain ulama juga menjabat sebagai kepala
penjaga istana Kuto Cerancangan kesultanan Palembang
Darussalam.¹²¹ Abdus-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.

¹¹⁷ Abdus-Samad al-Palimbani, *Faydh Ihsani*, Manuskrip, h.5

¹¹⁸ Abdus-Samad al-Palimbani, *Faydh Ihsani*, Manuskrip, h.7. Kalimat yang sama,
juga dapat ditemui pada h. 11

¹¹⁹ Abdus-Samad al-Palimbani, *Zad alMuattaqin fi Tauhid Rabb al-Alamin*, h. 1

¹²⁰ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 320.

¹²¹ Ungkapan ini terdapat dalam bagian buka atau pengantar penerbit kitab *Hidayat
al-Salikin: Mengarungi Samudra Makrifat*, (Surabaya: Pustaka Hikmah Perdana, 2013).

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”.¹²²

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 Abdullah dan Muhammad Muhyiddin bin Syihabuddin. Dia juga pernah bertemu dengan Muhammad Arsyad al-Banjari Abdurrahman al-Batawi, dan Abdul Wahab Bugis.¹²³

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

¹²² Abdus-Samad al-Palimbani, *Fayd al-Ihsani*, 15

¹²³ Lihat 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

Sammaniyah, yang kemudian dia menjadi salah satu pengamal tarekat ini dengan amalan yang khas dikenal dengan nama ratib Samman.¹²⁴

Terdapat kisah menarik di Palembang, bahwa ketika sebelum Abdus-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 darpadanya Wazir Sultan”¹²⁵. Ketika di Mekkah, dia menikah pula dengan gadis Mekkah bernama Halimah. Dari perkawinannya ini dia memperoleh anak perempuan bernama Fatimah dan Ummu Kalstum.¹²⁶ 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 (2015) 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.¹²⁷ Dia kemudian menjadi sering sekali ke Yaman untuk terus menjalin tali silaturahmi dengan keluarga mertuanya dan sekalian berdakwah.¹²⁸ Dari perkawinannya dengan wanita Yaman ini, dia dikaruniai seorang putri bernama Rukiyah. Rukiyah kemudian menikah dengan pemuda yang berasal dari Palembang bernama Kgs. H. Muhammad Zein bin Kgs. Syamsuddin al-Jawi. Seorang cucu dari ulama besar Palembang Faqih Jalaluddin yang juga murid dan khalifah syeikh abdussomad dalam

¹²⁴Abdus-Samad al-Palimbani, *Fayd al-Ihsani*, h. 25

¹²⁵Abdus-Samad al-Palimbani, *Fayd al-Ihsani*, h. 50

¹²⁶Mal An Abdullah, *Syeikh Abdus-Samad al-Palimbani: Biografi dan Warisan Keilmuan*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2015)

¹²⁷R. 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.

¹²⁸Kemas Andi Syarifuddin, 101, h. 42-43

tarekat Sammaniyah.¹²⁹ 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 Kgs Abdul Karim. Dari cucu mereka ini 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.¹³⁰

Intelktualitas Abdus-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.¹³¹

¹²⁹Kemas 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 dpindahkan ke peekuburan Ungkonan Talang Suro kelurahan 30 Ilir tidak jauh dari kuburan kakeknya, Fakih Jalaluddin.

¹³⁰Kemas andi Syarifuddin, 101, h. 43

¹³¹Mal 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

Jajat Burhanuddin menyatakan bahwa sepanjang menyangkut dunia melayu pada abad ke-18, Abdus-Samad merupakan ulama paling bertanggung jawab terhadap penyebaran pemikiran neo-sufisme di nusantara.¹³² Selama di Haramayn, selain belajar, dia juga mengajarkan kepada para muridnya pemikiran 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.¹³³

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).¹³⁴ 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*

¹³²Jajat 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

¹³³Jajat Burhanuddin, *Tradisi keilmuan*, h. 152

¹³⁴Lihat Muhammad A. Haris, "Faham Wahdatul Wujud dan martabat tujuh dalam karya Syekh Abd al-Samad al-Palimbani", *Tafhim: IKIM Journal of Islam and The Countemporary World*. 8, 2015, h.97--131

tertinggi. Sehingga mampu melihat Allah SWT. Sebagai penguasa muthlak.¹³⁵

Abdus-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.

*“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-Syiekh Muhammad Samman pada malam maulud al-Nabi kita”.*¹³⁶

Akhir hayat Abdus-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

¹³⁵Lihat Jajat Burhanuddin, *Tradisi keilmuan dan Intlektual*, h. 152

¹³⁶Kemas Azhari, *Manaqib al-Syiekh Muhammad Samman al-Madani*, (1331H/1912); lihat juga Jeroen Peeters. *Kaum Tuo-Kaum Mudo: Perubahan Religuis 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.

(Kedah Utara), yang menurut Abdullah merupakan hasil kemufakatan saja.¹³⁷

Pernyataan lain yang menunjukkan mengenai akhir kehidupannya adalah bahwa Abdus-Samad tentang puisi kemenangan Kedah yang ditulis pada tahun 1254/1838M. Namun, menurut bin Zamzam yang memperkirakan puisi ini digubah Abdus-Samad untuk mengabdikan perjuangan dankemenangan angkatan Tunkun 1831. Lain halnya dengan Wan Syamsuddin Mohd Yusof (2002) 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 analisi Abdullah (2017) yang pernah berziarah ke makam Syeikh Abdus-Samad 2012 dan 2016 di Thailand mengatakan bahwa ada informasi manuskrip melayu tentang wafatnya Abdus-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 Abdus-Samad: “dan pada malam yang ketujuh belas daripada bulan *Dzu al-Qaidah* yaitu Haul Syeikh Abdus-Samad r.a...tammam, 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,

¹³⁷Lihat 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.

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.¹³⁸

4. Kemas Azhari Abdullah al-Palimbani

Peneliti biografi ketika melakukan pelacakan beberapa penulis, umumnya mereka akan merasa sangat diuntungkan, karena umumnya ulama penulis selalu mencantumkan identitas tentang penulis naskah. Misalnya saja seperti yang dilakukan oleh Azhari Abdullah. Dari ungpan yang dimuat dalam karyanya *Atiyat al-Rahman*, dapat diketahui bahwa tokoh ini telah menuliskan namanya dengan “*al-Faqir al-Fani Muahmmad Azhari ibnu Abdullah al-Palimbani*”.¹³⁹ Sedangkan dalam *al-Qura’an al-Azim* dia menuliskan namanya sebagai “*Faqir ila lillah ta’ala al-Haj Muhammad Azhari ibnu Kemas al-Haj Abdullah Palimbang nama negerinya*”¹⁴⁰. Pada naskah lain berjudul *Tuhfat al-Muridin* disebutkan nama Syeikh Azhari Abdullah adalah sebagai “*al-Faqir al-Haqir al-Mu’arif bi al-Zanb wa al-Taqshier Muhammad Azhari*”.¹⁴¹ Sementara dalam naskah *Siraj al-Huda*, namanya ditulis dengan Muhammad Azhari bin Abdullah Palimbang.¹⁴²

Pada sumber lain ditemukan bahwa nama lengkapnya adalah Syiekh Azhari Abdullah adalah Kemas Haji Muhammad Azhari bin Kemas Abdullah bin Kemas Ahmd bin kemas Nuruddin bin kemas

¹³⁸Lihat Mal An Abdullah, *Jejak sejarah Abd-Samad*, h. 94

¹³⁹Muhammad Azhari al-Palimbani, (Mekkah, 1259/1842M), h.1

¹⁴⁰Muhammad Azhari al-Palimbani, *al-Quar’an al-Azim*, (Palembang, 1263/1848)

¹⁴¹Muhammad Azhari al-Palimbani, *Tuhfat al-Muridin*, Jami’ Sulahdar, 1276H

¹⁴²Muhammad Azhari al-Palimbani, *Siraj al-Huda*, 1238H

syahid bin Sunan Kudus bin sunan wandung.¹⁴³ Tokoh ini ternyata lahir di kampung Pedatuan Palembang (saat ini Kampung 12 ulu) pada tanggal 27 Jumadil Akhir 1226/1811M. Kemas Azhari Abdullah merupakan putra ke-8, ayahnya bernama Kemas Haji Abdullah (1190-1265H/1755-1848M) adalah seorang ulama dan seorang pemuka masyarakat, sedangkan ibunya bernama Nyimas Rabibah binti Kemas Hasanuddin bin Kemas Sinda. Kakek buyutnya Kemas Sinda ini adalah suami dari Nyimas Buntal binti kiai Mas Haji Abdullah bin Mas Nuruddin bin Mas Syahid¹⁴⁴.

Kemas Azhari Abdullah mendapat pendidikan tentang ilmu keislaman dari ayahnya langsung. Ketika dewasa dia bersama sahabatnya pergi berguru ke berbagai wilayah baik di kepulauan nusantara, maupun dari negeri lainnya seperti mekkah, Madinah, Mesir, India dan sebagainya. Di antara sahabatnya adalah Maulana Syeikh Usman bin Dimyathi, Syeikh Ahmad Dumyati, Syeikh Abdullah Syiraj al-Manaf, Ali Ziyadan fi al-Haihat wa al-Handasah, Abdul Ghani Bima, Khatib Sambas, Daud bin Ismail al-Fatani (juga muridnya), Muhammad Nawawi bin Umar al-Jawi (pengarang kitab *Tafsir al-Munir li Mu'allim al-Tanzil: Marah Labid li Kasyf Ma'na Quran Majid*), sayyid al-Bakri bin Sayyid Muhammad Syatha al-Dimyathi (penulis kitab *I'anat al-Thalibin* yang merupakan syarah kitab *Fath al-Mu'in*, Sayid Ahmad bin Sayid Abdurrahman al-Nawawi, serta setu lagi sahabat karibnya Muhammad Najib menekuni

¹⁴³Lihat Abdul Azim Amin, *Syeikh Muhammad Azhary al-Palimbani (ulama panutan abad ke-19 di Nusantara)*, (Palembang: Rafah Press, 2008), h. 47

¹⁴⁴Nasab kiai pedatuan ditemukan dalam naskah Alqur'an cetakan Palembang tahun 1854. Lihat Abdul Azim Amin, *Pemikiran Aqidah AhlulSunnah wa al-Jamaah Syeikh Muaham Azhari al-Palimbani dalam naskah Palembang 1842*, (Palembang Fakultas Adab dan Humaniora), h.5

ilmu keislaman dan sastra melayu, dan juga mengkaji beberapa kitab tasawuf berbahasa Melayu.¹⁴⁵

Kemas Azhari Abdullah adalah seorang ulama sufi yang sangat disegani oleh masyarakat Palembang. Sepanjang hidupnya dia senantiasa melakukan dakwah dan memberikan pelayanan kepada masyarakat. Syeikh Azhari Abdullah dikenal sebagai penulis yang karyanya cukup terkenal, di antaranya kitab *Atiyat al-Rahman* yang ditulisnya pada tahun 1259/1843. Setelah menyelesaikan kitab ini, pada tahun 1843 ini juga dia dicatat kembali ke Palembang. Kepulangannya ini adalah dalam rangka menggantikan kedudukan ayahnya sebagai ulama.¹⁴⁶

Kemas Azhari Abdullah semasa hidupnya telah menjadikan karyanya sebagai rujukan oleh masyarakat dalam menyelesaikan banyak persolan yang timbul pada masa ini. Seringnya dia memberikan fatwa tentang berbagai persoalan, dikarenakan dia memiliki berbagai bidang keahlian. Dia dicatat pernah mendirikan percetakan bersama dengan sahabatnya Husin Shahib dari Singapura.¹⁴⁷ Alat percetakan yang dibeli olehnya dari singapura ketika pulang dari perjalanan ibadah haji oleh Martin van Bruinessen dicatat sebagai perceakan Kemas Azhari Abdullah dari Palembang sebagai pencetak Alquran pertama pada tahun 1854 dengan kaligrafi yang dibuatnya sendiri.¹⁴⁸ Kitab-kitab penting yang telah diterbitkan antara lain: *Al-Quran*, *Aqidat al-Awwam*, *Dala'il al-Khairat*, dan kitab

¹⁴⁵ Abdul Azim Amin, Syeikh Muhammad Azhary al-PALimbani, h. 43

¹⁴⁶ Kemas Andi Syarifuddin, 101, h. 119

¹⁴⁷ Kemas Andi Syarifuddin, 101, h. 120

¹⁴⁸ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, h. 137

Melayu lainnya.¹⁴⁹ Pada tahun 1862, Muhammad bin Abdullah al-Azhari membuka majelis taklim kitab kuning dan sastra melayu di kampung Demang Jaya Laksana 3-4 Ulu Palembang.

Kemas Azhari Abdullah memiliki beberapa Istri yang berasal dari Mekkah, Madinah, Mesir, Turki, India maupun ketika pulang di Palembang, dia menikah lagi. Dari perkawinannya dia memiliki 14 orang anak, 2 laki-laki yaitu kemas H. Abdullah Azhari (1862-1938) dan Kemas H. Ahmad Azhari serta memiliki 30 orang cucu. Mereka bermukim di kampung 12 Ulu Pedatuan, 2 Ulu Perigi, 3 Ulu Siliwangi, 36 Ilir Karang Anyar, Kampung Petojo Jakarta Pusat, ada juga yang sudah menjadi warga Siam Thailand. Kedua putranya dicatat mengikuti jejaknya sebagai intelektual ulama.

5. Kemas Muhammad Azhari

Nama lengkapnya ditulis bervariasi. Kitab *Bidâyat al-Ilmiyah fi Aqîdat al-Islâmiyah*, yang ditulis olehnya mencantumkan nama lengkapnya adalah Muhammad bin Abdullah al-Azhari al-Palimbani. Kitabnya yang lain, ditulis dengan Kemas Muhammad Azhari bin Kemas Abdullah¹⁵⁰. Untuk membedakannya dengan Muhammad Azhari lainnya adalah pada posisi kakeknya, yaitu Kemas Haji Asyiquddin¹⁵¹. Selain itu, secara lebih lengkap dapat ditulis garis

¹⁴⁹Kemas Andi Syarifuddin, 101, h.120

¹⁵⁰Keterangan dari Kemas Andi Syarifuddin bahwa gelar Palembang, kemas yang digunakan pada namanya sebetulnya sudah lama digunakan oleh para leluhurnya yaitu Sultan Abdurrahman, dengan Sultan Kemas Abdurrahman. Gelar kemas ini terus digunakan oleh keturunan setelahnya sampai kepadanya, dan terus berlanjut sampai kepada generasi berikutnya seperti KH. Zen Syukri, Kemas Haji Zen Syukri.

¹⁵¹Muhammad Azhari lainnya; *pertama*, Muhammad Azhari bin Abdullah bin Ahmad yang dikenal sebagai Kiai Pedatuan. *Kedua*, Muhammad Azhari bin Ma`ruf yang dikenal dengan Azhari Imam. Lihat KH Andi Syarifuddin, 101 *Ulama Sumatera Selatan*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media-Forpes Sumsel, 2013), h149; KH Andi Syarifuddin, *Syair-*

turunan ke atas sebagai Kemas Haji Muhammad Azhari bin Kemas Haji Abdullah bin Kemas Haji Asyiquddin bin Kemas Shafiyuddin bin Kemas Muhammad Haya'uddin bin Kemas Abdullah Jalaluddin bin Kemas Shalehuddin bin Kemas Abdullah Alauddin bin Wandung Mahmud bin Kemas Abdurrahman bin Sunan Kudus¹⁵².

Muhammad bin Abdullah al-Azhari al-Palimbani dilahirkan pada hari Jumat, 9 Rabi'ul Awwal tahun 1273H atau tahun 1856M di Kampung Suak Bato 26 Ilir dari ayahnya Abdullah dan ibunya Nyimas Ningdep. Dia wafat pada hari Senin 16 Jumadil Akhir 1351H bertepatan dengan 17 Oktober 1932 di usia 78 tahun, dimakamkan di Ungkonan Gubah Kepandean 18 Ilir Palembang¹⁵³.

Pendidikan dasarnya didapatkan dari ayahnya sendiri yang merupakan ulama sufi. Dia juga belajar kepada ulama lain seperti Kiagus Haji Abdul Malik bin Kiagus HM. Akib, Sayyid Hasyir Jamalullail, Datuk Muhammad Rasyid, dan masih banyak lagi. Bersama sahabatnya Azhari Imam dan Ki. Pedatuan, dia melanjutkan studinya ke Mekkah belajar di sana selama 10 tahun. Di tanah haram ini, dia belajar kepada Sayyid Abu Bakar bin Zaini Dahlan (w.1886), Syeikh Nawawi Banten (w.1897), Sayyid Abdurrahman al-Masyhur al-Hadhrami (w.1902), Syeikh Kiagus H. Abdullah bin Ma'ruf, Syeikh Zainuddin al-Sumbawi (w.1894)¹⁵⁴.

Syair Spritual Syeikh Muhammad Azhari al-Palimbani, (Palembang: Dzuriat Datuk Azhari, 2015), h. 10; Seikh Muhammad Azhari al-Palimbani, *Kisah Isra' Mi'raj Nabi SAW*, "disalin oleh KH. Andi Syarifuddin", (Palembang: Zuriat Datuk Azhari, 2017), 70-71

¹⁵²Lihat Muhammad Azhari al-Palimbani, *Kisah Isra' Mi'raj Nabi SAW*, , 70

¹⁵³Lihat KH Andi Syarifuddin, *101 Ulama Sumatera Selatan*, h.149; KH Andi Syarifuddin, *Syair-Syair Spritual*,; Seikh Muhammad Azhari al-Palimbani, *Kisah Isra' Mi'raj Nabi SAW*.

¹⁵⁴Lihat KH Andi Syarifuddin, *101 Ulama Sumatera Selatan*, h.149; KH Andi Syarifuddin, *Syair-Syair Spritual*, h. 10; Seikh Muhammad Azhari al-Palimbani, *Kisah Isra' Mi'raj Nabi SAW*.

Dari para gurunya, dia mempejari banyak bidang ilmu keislaman seperti fikih, tasawuf, akidah, dan akhlak. Dua tariqah yang dia dapatkan ijazahnya dari Syeikh Abdullah bin Ma'ruf adalah tariqah yang mu'tabarah yaitu Qadiriyyah dan Sammaniyah. Selain itu dia juga memperoleh ijazah tariqah Qadiriyyah dari gurunya Zainuddin al-Sumbawi pada tahun 1883M saat usianya 27 tahun. Oleh gurunya, tiga tahun kemudian dia diangkat menjadi mursyid tariqah Qadiriyyah.

Kapasitas intelektualnya dapat dilihat melalui karyanya yang sangat banyak antara lain: *al-Awrad al-Qadiriyyah* (1886), *Badi' al-Zamân* (1890-1892), *Aqâid al-Imân* (1891), *Irsyâd al-Ghulâm* (1900), *Ta'lim al-Shalât al-Fardiyah* (1901), *Taqwîm al-Qiyâm* (1902), *Hidâyat al-Rahmân* (1906), *Manâqib Syekh Muhammad Sammân* (1913), *Bidâyat al-Ilmiyah* (1917), *Qishshah Isrâ' Mi'râj* (1918), *Aqîdat al-Tauhîd li Ma'rifat* (1924), *Syarah Bidâyat al-Ilmiyah* (1924), *Risâlat fî Mukhtar Musammat, Amalan Sayyidina 'Akasyah dan Do'a Arasy, Masâil Muhtadi*, dan *Matan Ta'lim al-Shalah*.

6. Kiagus Muhammad Azhari

Palembang dalam rentang waktu abad 19 dan 20 juga telah melahirkan banyak ulama, di antaranya adalah Kgs. Muhammad Azhari yang lebih di kenal dengan Azhari Imam (1860-1937M). Ulama ini tercatat memiliki nama lengkap sebagai Haji Muhammad Azhari bin Kiagus Haji Ma'ruf Khatib Penghulu bin Kiagus Haji Muhammad Hasyim khatib penghulu bin Kiagus Haji Hasan bin Kiagus Muhammad Shaleh bin Kiagus Haji Hasanuddin bin Khalifah Ja'far bin Khalifah Gemuk bin Ki Bodro Wongso bin Pangeran

Fatahillah Sunan Gunung Jati.¹⁵⁵ Penelusuran nama Azhari Imam dapat diketahui dimuat dalam beberapa naskah yang ditulis sebagai “*al-Imam Muhammad Azhari bin Ma’ruf Palembang, Imam Muhammad Azhari bin Haji Ma’ruf, Muhammad Azhari Imam Ma’ruf dan Khatib Imam Muhammad Azhari*”.¹⁵⁶

Kiagus Muhammad Azhari lahir di Guguk Pengulon sekitar tahun 1860 dilingkungan Masjid Agung 19 ilir Palembang. Azhari Imam adalah bungsu dari delapan bersaudara yang terkenal dari satu ibu, mereka masing-masing adalah Nyanyu Maryam, Kgs. Haji Thohir, Kgs, Muhammad, Nyanyu Zubaidah, Nyayu Unek, Nyayu Maimumah, Nyayu Fatimah, dan KH Azhari.

Semasa kecilnya Kiagus Muhammad Azhari mulai mendapat pengetahuan agama Islam langsung dari ayahnya yang merupakan khatib penghulu di Kota Palembang. Dia selalu disuruh ayahnya untuk menuntut ilmu di Mekkah, Madinah, Mesir. Salin menuntut ilmu dia memiliki sahabat yang juga berasal dari Palembang di antaranya: Sayyid Abdurrahman Hoofd Penghulu (w.1920), Kgs. H. Nanang Siroj (w.1922), Syeikh Azhari Abdullah bin Abdullah bin Asyiquddin (w.1932), dan KH Abdullah Azhari Pedatuan w, 1938).

Masyarakat Palembang mengenal Kiagus Muhammad Azhari sebagai sosok pribadi yang multi talenta, karena menguasai berbagai disiplin ilmu baik ilmu keislaman maupun ilmu lainnya. Seorang yang hafal Alquran dan banyak hadis. Selain sebagai imam masjid Agung

¹⁵⁵Lihat KH Andi Syarifuddin, *Syair-syair Spritual Syeikh Muhammad Azhari al-Palimbani*, (Palembang: Zuriat Datuk Azhari, 2015), h.10

¹⁵⁶Azhari Imam, *Rahat al-Qulub*, Palembang Muharram 1318H, h.1; lihat juga karyanya *Hidayat al-Nisa'* Palembang, Rajab, 1314H, h. 81; Lataif al-Abidin Palembang, 1325/1907, h.1; lihat juga karyanya *Najah al-Insan wa Tasybih al-Rahman*, Palembang 1314, h.21; lihat juga karyanya *Ghayat al-Maram*, Palembang, 1334/1916, h.1

Palembang dan ulama besar, seorang sufi, dia juga memiliki kemampuan sebagai penulis dan ahli pengobatan, serta pernah mejadi imam di masjidil haram. Karena memiliki intelktualitas yang tinggi dan kemauan dalam berbagai ilmu, maka banyak pekerjaan dan jabatan yang diamanahkan kepadanya antara lain sebagai guru agama Islam baik dimasjid maupun di rumah-rumah penduduk, pengurus masjid agung Palembang (1890-1937), pejabat khatib dan imam kepenghuluan Palembang (1895-1905). Imam besar Masjid Agung, Syeikh Haji di Mekkah, ahli pengobatan atau tabib, dan tentu seorang penulis.

Pada awal abad ke 20, Kiagus Muhammad Azhari pernah menjabat sebagai Khatib Imam pada saat kepenghuluan Palembang di bawah pimpinan Pangeran Penghulu Nata Agama Raden Mustafa bin Kamaluddin (1895-1905) dengan dibantu oleh keempat anggota Khatib Penghulu lainnya, yaitu Sayyid H. Abdurahman (w.1920), Kgs Abdul Karim, R. Ong. Dan Kgs. Kosim (w.1918). Sebagai seorang Kahtib Imam, dia bertugas dan diamanahkan sebagai penyelenggara peribadatan dan pengajaran di Masjid Agung Palembang sebagai masjid kesultanan merupakan pejabat agama untuk membant pangran penghulu dalam urusan agama, dan para pejabat agama biasanya bertempat tinggal disuatu lingkungan di sekitar keraton dan masjid agung Palembang.

Dalam tulisan E. Gobe (1991-901) yang dikutip oleh Nyimas Anisa Muhammad disebutkan bahwa Kiagus Muhammad Azhari pernah diturunkan dari jabatannya sebagai imam masjid Agung Palembang karena dianggap berbahaya. Menurut tulisan Snouck Horgronje berasal dari kasalahan posisi bangunan masjid agung yang

merupakan peninggalan kesultanan Palembang Darussalam. Didirikan pada tahun 1728 oleh sultan Mahmud Badaruddin I arah kiblat yang telah diperhitungkan sebelumnya, akan tetapi pada 1821, arah kiblatnya ini kemudian di geser agak miring kekanan (barat laut) oleh sultan Ahmad Najamuddin II.

Perubahan ini menurut catatan KHA Hamid imam Masjid Agung (1933), yang mengetahuinya dari informasi para sepuh dan priayi saat itu bahwa pergeseran arah kiblat masjid agung ini oleh sultan Ahmad Najamuddin II berdasarkan saran dan petunjuk seorang ulama Arab yang tinggal di betawi yang dtaang ke Palembang masa itu, seorang ahli hisab bernama syeikh Abdurrahman al-Mishri. Keputusan ini mendapatkan kecaman dari beberapa orang yang berpengaruh dilingkungan keraton sehingga menimbulkan permasalahan, tapi sebagian lagi mendukung keputusan tersebut diantaranya Syeikh Datuk Muhammad Aqib dan Sayid Usman Betawi, dan berdasarkan kesepakatan itulah sultan menggeser arah kiblat yang lama.

Pada tahun 1903 permasalahan kiblat ini mencuat kembali tepat saat Kiagus Muhammad Azhari menjabat sebagai katib Imam Kepenghuluan Palembang. Selaku imam besar di Masjid Agung, Kiagus Muhammad Azhari mengajukan pendapat bahwa kiblat yang ditentukan semasa didirikan masjid agung adalah yang benar yakni kiblat yang ditetapkan pada msa Sultan Mahmud Badaruddin I. Dengan dukungan dari para ulaa tasawuf dan didasarkan pada keyakinan serta dengan petunjuk Allah, mereka dapat melihat jarak jauh posisi ka'bah. Keterlibatan Senouck dalam permasalahan ini turu memperkeruh suasana ditambah lagi dengan membuat tulisan yang menjelekkkan syeikh Abdurrahman al-Misri dan menganggap Kiagus

Muhammad Azhari tidak pantas untuk menduduki jabatan sebagai imam masjid agung. Kiagus Muhammad Azhari tidak dapat mengembalikan arah kiblat seperti semula, dan penguasa waktu itu tetap menyepakati arah kiblat sesuai dengan yang ditetapkan oleh Sultan Ahmad Najamuddin II hingga sekarang ini. Karena akhirnya diminta mundur dari jabatannya selaku imam.

Kiagus Muhammad Azhari ditengah-tengah aktivitasnya yang padat, masih meluangkan waktu untuk menulis beberapa kitab yang cukup penting dan berkualitas. Bakat penulisannya ini mengalir dari ayahnya Kiagus Haji Ma'ruf Khatib Penghulu yang juga seorang ulama penulis. Azhari Imam memiliki intelektualitas yang tinggi bidang keislaman, hal ini terlihat dari karya-karyanya, denganbekal pengetahuan yang luas dan mendalam menjadikan dirinya sebagai sufi dan juru dakwah.

Kiagus Muhammad Azhari menetap di kampung kelahirannya dilingkungan masjid agung dan menikah dengan seorang gadis asli Palembang bernama Nyayu Solha binti Kgs Shaleh. Dari pernikahannya ini Syeikh Azhari Imam memiliki 7 orang anak; Kgs H. Nang Thayib, Kgs. Abdul Hamid, Nyayu Laitifah, Kgs Hasanuddin, Kgs Usman, Kgs Ali. Azhari Imam bin Ma'ruf wafat pada hari kamis tanggal 27 Syawwal 1356H/1937M. keesokan harinya dishalatkan setelah salat jumat di masjid agung dan dikebumikan di pemakaman Candi Walang 24 Ilir Palembang.

B. Kemajuan Bidang Tasawuf, Fikih, Akidah, dan Akhlak

Kemajuan berbagai bidang ilmu keislaman era Palembang memang sangat luar biasa. Hampir semua bidang ilmu keislaman

berkembang secara bersamaan. Terdapat model pengembangan yang massip dilakukan oleh ulama Palembang secara sistematis. Pengambilan pola penulisan dan penyusunan berbagai karya naskah dapat dilacak bahwa terdapat konsistensi dalam penulisan dan juga penerjemahan berbagai kitab yang berbahasa Arab ke Bahasa melayu Palembang. Penulis menyebutnya sebagai kajian islam terpadu atau terintegrasi.

Berbagai karya yang telah dihasilkan dan dilacak, sebut saja para ulama yang telah melahirkan banyak karya sepanjang abad 18 sampai dengan 20 Masehi misalnya: *pertama*, Shihabuddin al-Jawi al-Palimbani memiliki karyanya yaitu: *Jauharat al-Tauhîd*, *Syarah Aqâ'id al-Îmân*, *Aqîdat al-Bayân*, *Tariqat al-Minhâj fî al-Isrâ' wa al-Mi'râj*, dan kitab *Risâlah*. Kemas Fakhruddin dan Karyanya: *Tuhfat al-Zamân fî Zarfah al-Yamân*, *futûh al-Syâm*, *Khawâs al-Qur'ân al-Azîm*, *al-Sayr wa al-Suluk ilâ Mâlik al-Mulûk*, kitab *Mukhtashar*, dan *Jauhar al-Ulûm*.

Kedua, Abdus-Samad al-Palimbani dan Karyanya yaitu: *Zuhrat al-Murîd fî Bayân Kalimat al-Tauhîd*, *Risalat fî Bayân Asbâb Muharrama li al-Nikâh*, *Risâlat Latîfat fî Bayân al-Isrâ' wa al-mi'râj*, *Nasihat al-Muslimin wa Tazkirat al-Mukminin fî Fadhail al-Jihad wa Karamat al-Mujahidin fî Sabilillah*, *Zad al-Muttaqin fî Tauhid Rabb al-Alamin*, *Tuhfat al-Raghibin*, *al-Urwat al-Wustqa*, *al-Risalat al-Kaifiyat al-ratib lailat al-jumu'ah*, *risalah fî aurad wa al-azkar*, *hidayat al-salikin fî suluk al-maslak al-muttaqin*, *risalat fî bayan hukm al-syar'I*, *sayr al-salikin ila iabad rabb al-alamn*, *ilm tasawwuf*, *ratib al-Syeikh Abdus-Samad al-Palimbani*, *mulhiq fî Bayan al-fawaid al-nafi'ah fî jihad fî sabilillah*, *mulkhish al-tuhbat al-mafdhah min al-rahmat al-mahdhah alihi al-shalat wa al-salam*, *kitab al-bai'*, *puisi kemenangan Kedah*, *Sawathi' al-anwar*, *irsyad afdhal al-jihad*, *fadha'il al-ihya' li al-ghazali*,

dan *faidh al-ihsani*. Meskipun *tuhfat al-raghibin* disebutkan di sini, tapi nahkah ini masih diperselisihkan antara karya Abduusomad atau Arsyad al-Banjari. Begitu juga dengan kitab *Anis al-Muttaqin*, masih diperselisihkan antara karyanya dan karya orang lain, yaitu Shamad bin Husain/Hasan.

Ketiga, Azhari Abdullah dan Karyanya: *Atiat al-rahman, Qur'an al-Azim, tuhfat al-muridin, siraj al-huda, dalail al-khairat*, dan *fadhail membaca shalawat Nabi Muhammad SAW*. Kemas Azhari dan Karyanya: *al-Awrad al-Qadiriyyah, Badi' al-Zamân, Aqâid al-Imân, Irsyâd al-Ghulâm, Ta'lim al-Shalât al-Fardiyah, Taqwîm al-Qiyâm, Hidâyat al-Rahmân, Manâqib Syekh Muhammad Sammân, Bidâyat al-Ilmiyah, Qishshah Isrâ' Mi'râj, Aqîdat al-Tauhîd li Ma'rifat, Syarah Bidâyat al-Ilmiyah, Risâlat fî Mukhtar Musammat, Amalan Sayyidina 'Akasyah dan Do'a Arasy, Masâil Muhtadi*, dan *Matan Ta'lim al-Shalah*.

Keempat, Azhari Imam dan Karyanya: *Najah al-insan wa tasbih al-rahman, rahat al-qulub, hidayat al-nisa', riwayat shahih al-bukhari da nanas bin malik, tafsir surat al-najm ayat 8-9, kaifiyat bai'at, syarah dalil syara', ta'lim al-shalah fardhiyah, matan ta'lim al-shalat, latifah al-abidin, taj al-shalihin, risalat ilmu tauhid, kitab manasik al-haj al-musamma bi ghayat al-maram, risalat nikah, safinat al-ghulam*, dan *himpunan do'a*.

Tentu, masih banyak lagi karya para ulama Palembang yang belum dapat dilacak keberadaannya. Kondisi ini disebabkan posisi Palembang pada saat diambil alih oleh Belanda yang mempunyai kebijakan bahwa seluruh karya ulama Palembang dibawa ke Belanda.

BAB IV
KARAKTERISTIK FIKIH MELAYU
DI KESULTANAN PALEMBANG DARUSSALAM DAN
KONTRIBUSINYA DALAM MEMBENTUK KEPERIBADIAN
MASYARAKAT

A. Model Karya Ulama Palembang dalam Bidang Fikih

Hampir dapat dipastikan, bahwa semua ulama Palembang—dari abad ke-18 sampai dengan abad ke-20 M—memiliki karya dibidang ilmu fikih. Hasil dari penelusuran dan pemilahan terhadap berbagai karya milik mereka, didapatkan bahwa studi fikih ditemukan dalam format dan model yang berbeda, jika dibandingkan dengan kitab fikih pada umumnya. Penulis membagi temuan ini dalam dua bentuk umum yaitu: *Pertama*, murni kajian fikih (*pure fikih studies*), yaitu kitab fikih ditulis sebagaimana struktur hirarkis penyusunan kitab fikih. perwajahnya tampil sebagaimana yang telah banyak dicontohkan oleh para pendahlu mereka seperti yang ditulis oleh imam mazhab yang empat Hanafi, Maliki, Syafii, dan Hambali. Di antara karya ulama Palembang yang masuk bagian ini adalah *Kitab al-Bai'* yang ditulis oleh Abdus-Samad. Kitab *Ta'lim al-Shalat Fardiyah* dan *Matan Ta'lim al-Shalat* yang ditulis oleh Muhammad bin Abdullah al-Azhari al-Palimbani. *Ghayat al-Maram*, *Risalah Nikah*, dan *Safinat al-Ghulam* yang ditulis oleh Azhari Imam.

Kedua, model fikih terpadu (*integrated fikih studies*). Yakni, dalam penulisan kitab fikih digabungkan dengan berbagai bidang ilmu keislaman dalam satu karya naskah atau kitab. Seperti yang juga pernah dilakukan oleh imam Ghazali. Karya ulama Palembang model yang

seperti ini antara lain: *Hidâyat al-Sâlikîn fi Suluk al-Maslak al-Muttaqîn*, *Risâlat fi Bayâni Hukm al-Syar'i*, *Sayr al-Sâlikîn ilâ Ibâdat Rabb al-Alamîn*, karya Abdus-Samad. *Tuhfat al-Murîdîn*, karya Azhari Abdullah. *Bidâyat al-Ilmiyah fi Aqîdat al-Islâmiyah*, *Syarah Bidâyat al-Ilmiyah fi Aqîdat al-Islâmiyah*, dan *Dalil Syara'*, *Masâ'il al-Muhtadi li Ikhwân al-Mubtadi* karya Muhammad bin Abdullah al-Azhari al-Palimbani. Dan kitab *Latâif al-Abidîn* dan *Tâj al-Salatîn*, karya Azhari Imam.

Karya ulama Palembang di atas merupakan objek yang dikaji dalam penelitian ini, mereka yang telah melahirkan banyak karya, terutama bidang fikih. Utamanya, karya Abdus-Samad dan Muhammad bin Abdullah al-Azhari al-Palimbani. Di antara banyak ulama Palembang yang menghasilkan karya, maka kedua ulama ini digolongkan sebagai ulama yang sangat produktif dengan menghasilkan karya yang sangat banyak. Selain itu, karya mereka ini telah pula dipejari oleh generasi berikutnya, telah dipraktikkan di Palembang dalam rentang panjang perjalanannya pada periode kesultanan sampai dengan era pergerakan kemerdekaan, dari abad 17 sampai dengan awal abad 20 M.

Penela'ahan terhadap karya para ulama di atas, pada tulisan ini difokuskan tidak pada studi fikih murni, melainkan pada bagian studi fikih campuran. Tujuannya antara lain adalah untuk memahami dan mendalami lebih jauh terhadap usaha-usaha yang telah dilakukan oleh para ulama penulis Palembang yang telah menyiasati, melakukan elaborasi yang sangat kreatif, sehingga menghasilkan karya inovatif dan dipercaya telah memberi manfaat yang sangat banyak untuk kepentingan pembentukan keperibadian masyarakat Palembang secara keseluruhan.

B. Karakteristik Fikih Melayu Palembang

Filolog dan Sejarahwan Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Oman Fathurrahman pernah menyebutkan bahwa Aceh mengalami kemajuan dalam bidang ilmu-ilmu keislaman pada kisaran abad ke-17M. Dapat dibuktikan dengan banyaknya karya ulama Aceh sampai sekarang, yang wujudnya masih dapat kita saksikan. Sebut saja antara lain kitab *Syirâtal Mustaqîm* yang ditulis oleh Nuruddin ar-Raniri, atau kitab *Mirat al-Tullâb* yang dikarang oleh Abdul Rauf al-Singkili. Aceh juga dikenal telah melahirkan banyak tokoh besar lainnya, seperti Hamzah Fansuri, Syamsuddin al-Sumatrani, dan lain-lain. Menurutnya, masa keemasan Aceh kemudian mengalami kemunduran dan digantikan oleh Palembang pada abad ke-18M sampai dengan 19M.¹⁵⁷ Pada pase ini, Palembang melahirkan banyak tokoh, antara lain Abdus-Samad al-Palimbani, Kemas Muhammad Fakhruddin, Shihabuddin bin Abdullah Muhammad, Muhammad Muhyiddin, Kemas Muhammad bin Ahmad, Muhammad Azhari bin Ma'ruf, dan Muhammad bin Abdullah al-Azhari al-Palimbani¹⁵⁸

¹⁵⁷Oman Fathurrahman, "Penulis dan Penerjemah Ulama Palembang: Menghubungkan Dua Dunia". Dalam <http://www.adicita.com/artikel/detail/id/165/Penulis-dan-Penerjemah-Ulama-Palembang-Menghubungkan-Dua-Dunia>. Diakses 1 Agustus 2017.

¹⁵⁸Dalam hal disiplin keilmuan misalnya, naskah-naskah terjemahan di Palembang—seperti halnya di Aceh—masih mencerminkan penekanannya pada bidang tasawuf. Hanya saja, berbeda dengan Aceh yang lebih mengembangkan jenis tasawuf filosofis dengan wahdatul wujud sebagai wacana pokoknya, maka Palembang lebih mengembangkan jenis tasawuf ortodoks, yang lebih menekankan perpaduan antara tasawuf (ilmu batin) dengan fikih (ilmu lahir). Tentu saja, jenis tasawuf—yang cenderung rekonsiliatif, dan belakangan dikenal sebagai aliran neo-sufisme—ini, pada dasarnya juga telah berkembang di Aceh, khususnya pada paruh kedua abad 17, dengan Nuruddin al-Raniri dan Abdurrauf al-Singkili sebagai lokomotif utamanya. Hanya saja, dalam konteks Palembang, tampak bahwa ortodoksi tasawufnya jauh lebih menonjol dengan berkiblat pada pemikiran-pemikiran al-Junaid, al-Qushairi, dan al-Ghazali. Jika Abdurrauf al-Singkili, misalnya, masih banyak menyandarkan pandangan-pandangannya pada pemikiran-pemikiran falsafi Ibnu Arabi atau al-Jili, di samping juga mengutip al-Junaid, al-Qushairi, dan al-Ghazali, maka para ulama Palembang cenderung mengenyampingkan, atau bahkan

Selain, Abdus-Samad, Ulama yang disebut terakhir, Muhammad bin Abdullah al-Azhari al-Palimbani kemudian dipilih sebagai objek kajian dalam penelitian ini. Pertimbangannya, karena kedua tokoh ini menghasilkan karya yang relatif sangat banyak yang menggabungkan berbagai ilmu keislaman. Kemudian, dilihat pada karya mereka memiliki kesamaan visi pada rujukan, yaitu menjadikan Ghazali sebagai model dalam penulisan karya mereka. Dalam bidang fikih, mereka bermazhab Syafii, berarti masuk dalam golongan ahlussunnah wa al-jama'ah. Selain itu, masa hidup keduanya relatif agak jauh, Abdus-Samad, pada abad ke-18M sedangkan Muhammad bin Abdullah pada akhir abad ke-19 dan awal abad 20.

Karya Muhammad bin Abdullah al-Azhari kita jadikan objek pembahasan, karena untuk melihat fenomena yang berkembang

menolak, pandangan-pandangan filosofis Ibnu Arabi dan al-Jili tersebut. Dalam konteks Palembang pula, kecenderungan terhadap jenis tasawuf ortodoks ini tampaknya juga didukung oleh kondisi sosial politik kesultanan Palembang saat itu (abad 18 dan 19), di mana suasana politiknya tidak stabil, karena harus berhadapan dengan tekanan politik pemerintah kolonial. Hal ini pada gilirannya membuat para ulama Palembang—yang umumnya adalah ulama keraton—memilih untuk lebih mensosialisasikan ajaran-ajaran yang tidak kontroversial dan jauh dari perdebatan di dalam karangan dan terjemahannya. Penting dikemukakan bahwa aliran tarekat yang lebih berkembang di Palembang juga berbeda dengan yang ada di Aceh. Jika di Aceh Nuruddin al-Raniri berafiliasi dengan tarekat Rifaiyyah, dan Abdurrauf al-Sinkili mengembangkan tarekat Shattariyyah, maka kecenderungan ulama Palembang tampaknya lebih pada tarekat Sammaniyah. Memang, sejauh ini, saya tidak mendapatkan data apapun tentang afiliasi tarekat dari Shaikh Shihabuddin dan Kemas Fakhruddin. Tetapi, sejak periode al-Palimbani, kecenderungan para ulama Palembang adalah mengembangkan tarekat Sammaniyah yang namanya dinisbatkan kepada pendiri tarekat tersebut, yakni guru utama al-Palimbani sendiri, Muhammad bin ‘Abd al-Karim al-Sammâni. Demikian halnya pada periode pasca al-Palimbani, bahkan hingga masa kontemporer, tarekat Sammaniyah merupakan jenis tarekat yang paling terkenal dan populer di kalangan masyarakat Palembang. Oleh karenanya, patut diduga bahwa Shaikh Shihabuddin dan Kemas Fakhruddin, yang juga ulama sufi berpengaruh pun berafiliasi kepada tarekat Sammaniyah ini. Sebab, jika tidak, niscaya pada masa-masa sesudahnya, di Palembang berkembang jenis tarekat yang lain. Lihat Oman Fathurrahman, *Tanbih al-Masy: Menyoyal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, (Bandung: Mizan, 1999); lihat juga Oman Fathurrahman, Penulis dan Penerjemah Ulama Palembang: Menghubungkan Dua Dunia”.

kemudian, bahwa aktivitas dan produktivitas ulama Palembang justru terus berlanjut hingga abad ke-20 M setelah pusat ilmu-ilmu keislaman menyebar ke seluruh Nusantara. Persoalannya mengapa tokoh ini yang dijadikan pusat penulisan?. Alasan akademiknya adalah bahwa tokoh ini pada masanya memiliki karya yang sangat banyak, meliputi berbagai bidang ilmu keislaman. Di antara banyak kitab itu, terdapat sebuah kitab, yang dijadikan bahan kajian untuk melihat posisi perjalanan panjang konsistensi penulisan ilmu-ilmu keislaman di Palembang. Kitab ini sangat menarik, karena dalam susunannya menggabungkan bidang kajian ilmu fikih dan akidah. Meskipun ringkas, kitab ini kita sebut sebagai kitab yang cukup unik dan berkarakter, karena melanjutkan tradisi penulisan kitab fikih dalam mazhab Syafii yang menjadi ciri keberagaman masyarakat Palembang sampai sekarang. Selain itu, karena terus melanjutkan tradisi penulisan ulama Palembang terdahulu, seperti yang telah dilakukan oleh Abdus-Samad al-Palimbani yang juga menggabungkan bidang kajian ilmu fikih dan ilmu keislaman lain. Kitab *Hidâyatus Sâlikîn* yang ditulis dalam bahasa Melayu oleh Syeikh Abdus-Samad al-Palimbani yang merupakan karya terjemahan dari kitab *Bidâyat al-Hidâyah* karya al-Ghazali. Dalam kitab ini ditemukan kajian tasawuf, aqidah, akhlak, dan fikih ditulis dengan sangat apik oleh pengarangnya yang selesai ditulis pada tahun 1192H¹⁵⁹. Selain itu, al-Palimbani juga menulis kitab *Sayr Sâlikîn*, adalah kelanjutan dari kitab

¹⁵⁹*Hidayah al-Salikin fi Suluk Maslak al-Muttaqin*. Kitab ini terutama membicarakan tentang aturan-aturan syar'ah. Karya ini kerap kali memang dikatakan sebagai terjemahan dari karya Al-Ghazali, *Bidayah al-Hidayah*. Meskipun demikian, pada saat yang sama dia juga merujuk pada banyak karya lain di luar *Bidayah al-Hidayah*. Di antara karya Al-Ghazali lain yang diacu al-Palimbani adalah *Ihya' 'Ulum al-Din*, *Minhaj al-'Abidin* dan *al-Arba'in fi Usul al-Din*. Lebih dari itu, Al-Palimbani dalam karyanya ini menyebut sejumlah karangan beberapa ulama lain di luar Al-Ghazali, di antaranya adalah *Yawaqit al-Jawahir* karya al-Sya'rani, *al-Durr al-Tsamini* karya 'Abd Allah al-Aydarus, dan *Bustan al-Arifin* karya al-Qusyasyi.

yang dia tulis sebelumnya, yang di dalamnya juga memuat tentang kajian fikih yang dihubungkan dengan tasawuf. Kitab ini terdiri dari empat jilid, ditulis antara tahun 1193 sampai 1197H.¹⁶⁰ Kitab lain yang juga ditulis oleh al-Palembani dalam bahasa melayu tentang fikih dan akidah adalah kitab *Risâlah fî Bayâni Hukmi asy-Syarî wa Bayân Hukm man Yukhâlifuhu fî al-I'taiqâd au fî al-Hukm au fî al-Amal*. Kitab ini selesai ditulis pada tahun 1201H.¹⁶¹ Jika memperhatikan isinya, maka akan diketahui kitab ini ditulis sebagai respons terhadap persoalan-persoalan keumatan yang berkembang saat itu. Antara lain bahwa masyarakat saat itu sering sekali mudah untuk saling kafir-mengafirkan antara satu orang dengan lainnya. Menurutnya, harus dibedakan kondisinya orang itu disebut dengan kafir. Karenanya, pada potongan judul kitab terdapat kata-kata *i'tiqâd*, *hukum*, dan *amal*. Kitab ini, dalam penelitian ini juga dijadikan fokus dalam penyajian contoh penulisan kitab yang menggabungkan kajian akidah dan fikih sekaligus dalam penyusunannya.

Memperhatikan tulisan ulama Palembang di atas bahwa dalam rentang waktu yang cukup jauh antara Abdus-Samad dengan Muhammad bin Abdullah al-Azhari, terdapat keberlanjutan visi berupa diskusi akademik melalui karya mereka masing-masing yang sampai sekarang

¹⁶⁰*Sayr al-Salikin ila 'Ibadah Rabb al-Alamin*. dalam beberapa segi merupakan penjelasan lebih lanjut dari karyanya yang disebut di atas. Oleh karena itu, seperti halnya *Hidayah al-Salikin*, *Sayr al-Salikin* ini juga banyak mengacu karya-karya al-Ghazâlî, khususnya *Lubab Ihyâ' 'Ulum al-Din*, di samping karya-karya para ulama seperti Ibn 'Arabi, Al-Jili ibn 'Ata' Allah, dan Al-Sya'rani, dan ulama-ulama lain. Lebih dari itu, Al-Palimbani juga membuat acuan pada karya-karya para pendahulunya di wilayah Melayu-Indonesia, seperti Al-Sinkili, dan bahkan Syamsuddin Al-Samatrani, telah dianggap sebagai ulama menyimpang. Semua bukti ini merupakan bukti bahwa al-Palimbani mempunyai bukan hanya hubungan guru-murid, tetapi juga kaitan intelektual dengan banyak tokoh penting dalam jaringan ulama.

¹⁶¹Naskah aslinya terdapat di Perpustakaan Negeri Malaysia (PNM), sudah didigitalisasi oleh Mal An Abdullah.

masih dapat kita pelajari dan diskusikan. Karya para ulama Palembang yang sangat banyak ini, akan sangat menarik untuk dilakukan penelaah secara lebih mendalam, ditelaah satu per satu karya mereka, untuk kemudian dicari matarantai konsistensi perjuangan intelektualitas akademik ulama Palembang dalam mewujudkan masyarakat Palembang yang agamis. Tela'ah terhadap kitab-kitab karya ulama Palembang ternyata dapat membantah ungkapan Oman Fathurrahman, bahwa era kemajuan Palembang sebagai pusat ilmu keislaman pasca Aceh hanya pada abad ke-18 hingga abad ke-19M. Dua Kitab dari generasi abad 18 M dan 20 M ini dapat menjadi bukti bahwa era kemajuan ilmu keislaman di Palembang tidak bisa diputus hanya sampai abad ke-19M, karena ternyata proses itu terus berlanjut sampai abad ke-20M.

C. Studi Fikih Terpadu (*Integrated Fikih Studies*): Sebuah Kajian Awal

Pada bagian ini penulis menampilkan dua buah karya Abdus-Samad dan dua buah karya Muhammad bin Abdullah al-Azhari. Empat buah kitab atau naskah ini ditampilkan supaya berimbang dalam pembahasannya kemudian. Dengan pola ini, secara utuh didapatkan hasil yang memadai tentang model fikih terpadu

A. Model Abdus-Samad

a. Kitab *Risâlah fî Bayân Hukm asy-Syarî wa Bayân Hukm man Yukhâlifuhu fî al-I'taiqâd au fî al-Hukm au fî al-Amal.*

Kitab karya Abdus-Samad ini dapat disebut sebagai kitab yang diinspirasi oleh Ghazali. Pernyataan ini dapat dilihat dari ungkapan langsung penulisnya pada bagian penghujung, misalnya:

“Dan yang demikian, Imam Ghazali rahimahullah ta’ala.... Yaitu menuntut akan martabat....berbuat ibadat dan berbuat kebajikan supaya dapat kemegahan dan

pujian dan supaya I'tiqadkan oleh orang yang akan dia shaleh atau abid atau alim, dan supaya jadi mudah kepadanya segala pekerjaan dunianya. Dan hasil daripada yang demikian itu bahwasanya barangsiapa berbuat ibadat atau berbuat amal kebajikan yang bukan karena Allah ta'ala maka yaitu riya' itu yaitu berbuat segala ibadat dan segala amal kebajikansemata karena Allah Ta'ala"¹⁶².

Kitab yang berupa manuskrip ini ditulis oleh Abdus-Samad dalam Bahasa Arab dan Bahasa Arab Jawi atau Arab Melayu. Kondisi pada naskah asli, bahwa beberapa bagian tulisan tidak dapat terbaca dengan baik, karena sudah mengalami kerusakan sekira 2 sampai dengan 3% saja, selebihnya masih sangat baik, dapat dibaca dengan cukup jelas. Manuskrip ini, meskipun tidak ada tulisan halamannya, tapi jika dihitung dan diberi halaman sendiri, maka semuanya akan berjumlah 15 halaman. Pada teks naskah teridentifikasi ditulis dengan menggunakan tinta hitam dan tinta berwarna merah. Kertas manuskrip ini bahannya adalah kertas Eropa tanpa adanya cap. Dari *khatimah* yang letaknya paling ujung, diperoleh penjelasan bahwa naskah ini selesai ditulis pada 10 Rajab 1201H atau pada 28 April tahun 1787M di Mekkah: "*dan adalah selesai daripada menyurat risalah ini di dlam negri Mekkah al-Musyarrifah pada hari Ahad yang kesepuluh daripada bulan Rajab pada tahun seribu duaratus satu (1201) tahun daripada hijrah Nabi Sallahu alaihi wa sallam*"¹⁶³.

¹⁶²Abdus-Samad al-Palimbani, *Risâlah fî Bayân Hukm asy-Syarî wa Bayân Hukm man Yukhâlifuhu fî al-I'taiqâd au fî al-Hukm au fî al-Amal*, (Mekkah, 1787), h. 14—15

¹⁶³Abdus-Samad al-Palimbani, *Risâlah fî Bayân Hukm asy-Syarî wa Bayân Hukm man Yukhâlifuhu fî al-I'taiqâd au fî al-Hukm au fî al-Amal*, h. 15

Penegasan tentang orisinalitas bahwa naskah ini adalah tulisan atau karya Abdus-Samad dapat diperoleh dari tulisan yang tertera sangat jelas pada bagian paling akhir dari naskah ini yaitu: *“wa katibuha al-faqir ila Allah Ta’ala Maulana Syeikh Abd al-Samad al-Jawi Palembang tilmizd Qathb al-Zaman Saiyyidi Syeikh Muhammad ibn Abd al-Karim al-Samman al-Qadiri al-Hulwati al-Madani nafa’ana Allah wa al-Muslimin amin.”*¹⁶⁴ Karakteristiknya yang sangat Ghazalian pada naskah ini dapat dilihat dari awal sampai dengan akhir yaitu menggabungkan bidang ilmu syariah, akidah, dan tasawwuf. Tentang ini dapat dilihat dari judulnya yang sangat jelas. Bahwa setelah ditulis lengkap, kemudian dia jelaskan dengan maknanya sekaligus sebagai berikut:

*“Ini risalah pada menyatakan makna hukum syara’ dan menyatakan akan hukum orang yang menyalhi akan hukum syara’ itu di dalam I’tiqad atau di dalam menghukumkan atau di dalam mengamalkan. Kemudian dia menjelaskan lagi: “bermula murad dengan syara’ itu yaitu pada hakikat Allah Ta’ala dan pada majazi Rasulullah shalallahu alaihi wa sallam, karena adalah Nabi Shalallahu alaihi wa sallam yang menyampaikan akan hukum Allah Ta’ala kepada segala umatnya”*¹⁶⁵.

Naskah kitab ini memang jika diamati tidak meletakkan bagian bahasan tentang fikih, akidah, dan tasawuf secara terpisah. Akan tetapi, penulisannya digabungkan sedemikian rupa sesuai dengan kebutuhannya. Model penggabungan kajian ini dapat dianggap cukup efektif. Misalnya dapat dilihat pada:

¹⁶⁴ Abdus-Samad al-Palimbani, *Risâlah fî Bayân Hukm asy-Syarî wa Bayân Hukm man Yukhâlifuhu fî al-I’taiqâd au fî al-Hukm au fî al-Amal*

¹⁶⁵ Abdus-Samad al-Palimbani, *Risâlah fî Bayân Hukm asy-Syarî wa Bayân Hukm man Yukhâlifuhu fî al-I’taiqâd au fî al-Hukm au fî al-Amal*, h. 1

“Bermula makna hukum syara’ itu: khitab Allah t’ala al-mutalliq bi af’al mukallafain aw al-ibahati aw al-wadh’I lahuma. Artinya: titah Allah ta’ala yang bergantung dengan segala perbuatan orang yang mukallaf, yakni orang yang akil balligh dengan tuntutan atau dengan ibahah atau dengan wadha’ keduanya itu. Dan masuk dalam tuntutan empat perkara: Pertama, wajib namanya yaitu tuntutan yang masuk lazim mengerjakan akan dia, dan disiksa atas orang yang meninggalkan akan dia. Dan kedua, sunnat namanya, yaitu tuntutan yang tiada lazim mengerjakan akan dia tetapi pahala bagi orang yang mengerjakan akan dia disiksa atas orang yang meninggalkan akan dia. Dan ketiga,, haram namanya yaitu tuntutan yang lazim meninggalkan akan dia dan siksa atas orang yang mengerjakan akan dia, dan diberi pahala orang yang meninggalkan akan dia itu, dan keempat, makruh namanya yaitu tuntutan yang tiada lazim meninggalkannya akan dia dan tiada disiksa atas orang yang mengerjakan akan dia itu, tetapi diberi pahala bagi orang yang meninggalkan akan dia itu”¹⁶⁶.

Penjelasannya pada bagian ini akan terus berlanjut tentang makna wajib, haram, sunnat, dan makruh. Yang dimasud dengan wajib itu menurut Abdus-Samad adalah:

“adapun wajib itu yaitu barang yang diberi pahala bagi orang yang mengerjakan akan dia dan disiksa bagi orang yang meninggalkan akan dia, seperti sembahyang fardhu yang lima waktu dan seperti sembahyang nazar dan seperti puasa di bulan Ramadhan dan seperti membayar zakat dan seperti naik haji bagi orang yang kuasa berjalan kepadanya dan barangsiapa baginya. Maka barang siapa mengerjakan akan yang wajib itu maka yaitu jadi adil, dan barangsiapa meninggalkan akan yang wajib itu terkadang jadi fasiq, terkadang jadi zalim dan terkadang jadi zhalim dan terkadang jadi kafir”¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Abdus-Samad al-Palimbani, *Risâlah fî Bayân Hukm asy-Syarî wa Bayân Hukm man Yukhâlifuhu fî al-I’taiqâd au fî al-Hukm au fî al-Amal*, h. 2

¹⁶⁷ Abdus-Samad al-Palimbani, *Risâlah fî Bayân Hukm asy-Syarî wa Bayân Hukm man Yukhâlifuhu fî al-I’taiqâd au fî al-Hukm au fî al-Amal*, h. 3

Sedangkan yang dimaksud dengan perbuatan yang masuk kategori sunnat itu dapat dilihat dari pendapatnya bahwa:

“adapun makna sunat itu yaitu barang yang diberi pahala bagi orang yang mengerjakannya akan dia dan tiada disiksa atas orang yang meninggalkan akan dia itu, seperti segala sembahyang sunat, dan segala sedekah yang sunnat dan puasa yang sunat dan haji yang sunnat dan barang sebagiannya”.¹⁶⁸

Sementara yang disebut dengan hukum yang makruh itu sebagaimana yang dijelaskan oleh Abdu-Samad sebagai berikut:

“adapun makna makruh itu yaitu barang yang diberi pahala bagi orang yang meninggalkan akan dia dan tiada disiksa atas orang yang mengerjakan akan dia itu, seperti yang dimakruh di dalam sembahyang, di dalam puasa, dan didalam haji dan barang sebagainya. Dan seperti memakan bawang yang mentah dan seperti menghisap tembakau, dan seperti bersugi kemudian daripada tergelincir matahari dan sebagainya, maka barangsiapa mengerjakan akan yang wajib dan meninggalkan akan haram dan lagi mengerjakan akan yang sunnat dan meninggalkan dia akan yang makruh itu, maka yaitu jadi adil lagi shalih lagi kasih Allah akan dia. Tetapi hendaklah sekalian itu dengan semata-mata ikhlas karena Allah Ta'ala tiada dengan riya' dan tiada dengan ujub. Dan masuk di dalam ibahah itu yaitu satu jua, yaitu sekalian yang diharuskan oleh syara' seperti makan dan minum dan memakai pakaian yang diharuskan dan bernikah dan berjual dan beli dan sebagainya. Dan makna ibahah itu yaitu barang yang tiada diberi pahala mengerjakan akan dia dan tiada disiksa atas orang yang meninggalkan akan dia itu, dan terkadang diberi pahala bagi orang yang mengerjakan akan yang mubah itu dengan niat menguatkan akan ibadah kepada Allah Ta'ala”.¹⁶⁹

¹⁶⁸Abdus-Samad al-Palimbani, *Risâlah fî Bayân Hukum asy-Syarî wa Bayân Hukum man Yukhâlifuhu fî al-I'taiqâd au fî al-Hukm au fî al-Amal*, h. 3

¹⁶⁹Abdus-Samad al-Palimbani, *Risâlah fî Bayân Hukum asy-Syarî wa Bayân Hukum man Yukhâlifuhu fî al-I'taiqâd au fî al-Hukm au fî al-Amal*, h. 4

Penjelasan tentang hukum *wadh'i* dan bagiannya dapat dilihat pada bagian selanjutnya. Dia menjelaskan bahwa yang masuk bagian ini yang dia jelaskan adalah antara lain bahwa penjelasannya tentang *sebab*, *syarat*, dan *mani'*. *Sebab* dia contohkan dengan peristiwa tergelincirnya matahari yang menjadi sebab wajibnya mendirikan shalat zuhur. Sedangkan *syarat* dia contohkan dengan bersuci itu menjadi syarat akan sahnya shalat. Adapun hukum *mani'* itu, dia contohkan dengan peristiwa menstruasi pada perempuan mencegah orang untuk mengerjakan shalat. Bagian ini masih diteruskan dengan bagian tentang *shahih* dan *fasad*. Lima bagian inilah yang menurutnya disebut dengan lima hukum *syara' wadh'i*. Sedangkan lima yang lain disebutnya dengan hukum *syara' taklifi*¹⁷⁰.

Model fikih campuran yang dimaksudkan oleh Abdus-Samad yaitu menyederhanakan menjelaskan, dan menguraikan maksud dari bagian tentang iman, Islam, dan ihsan. Menurutnya, iman itu berkaitan dengan persoalan ilmu akidah, Islam itu berkaitan dengan ilmu fikih, dan ihsan itu berkaitan dengan ilmu tasawuf. Dengan model dan format seperti ini, maka akan lebih mudah dalam memahami dan mengaflikasikan ketiga bagian penting ini. Pernyataannya dapat dilihat:

“Syahdan, ketahui olehmu bahwasanya segalam hukum syara' itu tersimpan kepada tiga bahagian. Pertama, iman dan dinamakan i'tiqad dan adalah kebanyakan ulama ushuluddin membicarakan ilmu i'tiqad ini. Kedua, islam dan adalah kebanyakan ulama fikih membicarakan akan ilmu islam ini dan dinamakan fikih dan ilmu syari'at yang

¹⁷⁰ Abdus-Samad al-Palimbani, *Risâlah fî Bayân Hukm asy-Syarî wa Bayân Hukm man Yukhâlifuhu fî al-I'taiqâd au fî al-Hukm au fî al-Amal*, h. 2—3

*zhahir. Dan ketiga, ihsan adalah kebanyakan ulama ahli al-shufi membicarakan akan ilmu ihsan ini dan dinamakan ilmu tasawuf dan ilmu tariqat dan ilmu hakikat dan inilah ilmu batin ilmu syari'at.*¹⁷¹

Posisi Abdus-Samad sebagai orang Melayu Palembang sangat kentara, ketika dia memberikan contoh untuk mudah memahami ilmu syariat dan hakikat itu dengan contoh pohon kelapa. Meskipun dia mengutip pendapat Syeikh al-Islam imam Zakariya al-Anshari, tapi, pada contoh yang dia berikan dalam naskah ini dengan memakai pohon kelapa. Kita tahu bahwa pohon kelapa adalah jenis pohon yang hidup di Nusantara, termasuk Palembang. Dan mungkin kala itu, sulit menemukannya di tanah Mekkah. Ungkapannya: “*memisalkan akan ilmu syari'at itu seperti kulit niur dan ilmu hakikat itu seperti minyaknya*”.¹⁷² Menghubungkan kulit nuir dengan minyak kelapa, tentu dalam rangka untuk memudahkan pemahaman pembaca naskah tentang hubungan erat ilmu fikih dengan tasawuf.

Bidang akidah dapat dijumpai pada bagian berikutnya. Misalnya ketika dia menjelaskan tentang ayat yang selalu dianggap sebagai legitimasi untuk mengukur kekafiran seseorang, yaitu ayat “*wa man lam yahkum bi ma anzala Allah fa ula'ika hum al-kafirun*.” Abdus-Samad menjelaskan tentang tatacara mendudukan pemahaman kita yaitu dengan ungkapan:

“barangsiapa tiada mengi'tiqadkan yakni tiada mengimankan dengan hukum syara' yang diturunkan Allah bagi rasulnya itu

¹⁷¹ Abdus-Samad al-Palimbani, *Risâlah fî Bayân Hukm asy-Syarî wa Bayân Hukm man Yukhâlifuhu fî al-I'taiqâd au fî al-Hukm au fî al-Amal*, h. 3

¹⁷² Abdus-Samad al-Palimbani, *Risâlah fî Bayân Hukm asy-Syarî wa Bayân Hukm man Yukhâlifuhu fî al-I'taiqâd au fî al-Hukm au fî al-Amal*, h. 3

akan benarnya sekalian itu, maka yaitu jadi kafir. Karena wajib bagi tiap-tiap orang yang mukallaf yang akil balligh itu beriman dengan segala hukum syara' yang tersebut dalam kitab yang diturunkan Allah bagi Rasul-Nya, seperti yang tersebut dalam hadis tentang iman".¹⁷³

Dari sikap yang dia jelaskan itu, dapat dipahami bahwa seseorang pantas disebut sebagai orang yang telah kafir, ketika menghukumi seseorang dengan tidak *muwafaqat* dengan hukum syara', apalagi dia tidak mengi'tiqadkan tentang wajibnya atau malah dia meringan-ringankan hukum syara', atau juga dia ingkar dengan hukum syara', maka orang itu adalah orang kafir. Begitu juga, jika orang mengerjakan sesuatu yang diharamkan oleh syara', padahal dia menghalalkannya atau meringan-ringankannya, dia mungkar akan keharamannya, maka orang itu juga sangat layak disebut sebagai orang kafir.

Dengan demikian, terminologi kafir itu, oleh Abdus-Samad didudukkan pada posisinya yang proforsional, tidak sembarangan menyebut orang itu dengan sebutan kafir. Terminologi kafir, menurutnya sangat dekat dengan amal ibadah yang kita kerjakan sehari-hari. Karenanya, kafir itu, dalam pembahasannya tidak diperuntukkan untuk mereka yang non-muslim.

Corak Ghazalian dalam penulisan naskah ini, terus terlihat ketika penulisanya mencantumkan kajian ilmu fikih dan ilmu keislaman lainnya. Dari empat *rubu'* kepunyaan dan khas Ghazali dalam kitab *Ihya' Ulum al-Din*, juga dikutip cukup

¹⁷³Abdus-Samad al-Palimbani, *Risâlah fî Bayân Hukm asy-Syarî wa Bayân Hukm man Yukhâlifuhu fî al-I'taiqâd au fî al-Hukm au fî al-Amal*, h. 3—4

panjang pada naskah ini tentang *rubu' Muhlikat* yang menjelaskan tentang penyakit hati yang selalu menjadi hantu bagi manusia. Abdus-Samad menjelaskan bahwa menurutnya, Imam Ghazali telah menjelaskan tentang dosa batin yang terjadi dalam hati setiap manusia. Juga disebutkan dalam kitabnya yang lain yaitu *Arbai'in fi Ushuluddin*, yang berisi tentang sepuluh perkara yang sangat penting yaitu: *Syarah al-Tha'am*,¹⁷⁴ *Syarah al-Kalam*,¹⁷⁵ *Ghadhab*,¹⁷⁶ *Hasad*,¹⁷⁷ *al-Bakhil wa Hub al-Mal*,¹⁷⁸ *Hub al-Jah*,¹⁷⁹ *Hub al-Dunya*,¹⁸⁰ *al-Kibr*,¹⁸¹ *Ujub*,¹⁸² dan

¹⁷⁴Orang-orang yang sangat menyukai dan gemar akan makanan, sehingga selalu kekenyangan. Padahal perilaku ini bertentangan dengan syara', utamanya pada surat al-A'raf ayat 31. Selain itu nabi bersabda bahwa abghadakum ila Allah kullu akul, naum, wa syurub (bermula yang terlebih dibenci akan kamu kepada Allah itu yaitu orang yang membanyakkan akan makan dan membanyakkan akan tidur dan membanyakkan akan minum. Lihat Abdus-Samad al-Palimbani, *Risâlah fi Bayân Hukm asy-Syarî wa Bayân Hukm man Yukhâlifuhu fi al-I'taiqâd au fi al-Hukm au fi al-Amal*, h. 7

¹⁷⁵Syarah al-kalam adalah sangat gemar banyak celoteh atau banyak ngomong. Firman Tuhan untuk perilaku seperti ini dapat dilihat dalam surat al-Nisa' ayat 114 dan hadis Nabi: man kana yukminu billahi pal yakul khairan au loiyasmut (barang siapa yang ada ia percaya dengan Allah Ta'al dan hari yang kemudian, maka hendaklah ia berkata akan kebajikan atau hendaklah ia diam. Abdus-Samad al-Palimbani, *Risâlah fi Bayân Hukm asy-Syarî wa Bayân Hukm man Yukhâlifuhu fi al-I'taiqâd au fi al-Hukm au fi al-Amal*, h. 7

¹⁷⁶Banyak marah. Seperti sabda Nabi Muhammad SAW: "al-ghadabu yufsid al-iman kama yufsid al-shibru al-'asal (bermula memarah itu membinasakan akan iman, seperti membinaakan patruali akan air madu". Lihat Abdus-Samad al-Palimbani, *Risâlah fi Bayân Hukm asy-Syarî wa Bayân Hukm man Yukhâlifuhu fi al-I'taiqâd au fi al-Hukm au fi al-Amal*, h. 8

¹⁷⁷Mendengkikan orang. Nabi bersabda: al-hasadu ya'kul al-hasanat kama ya'kulu al-nar al-hathaba (bermula dengki itu memakan akan kebajikan, seperti api memakan akan kayu). Lihat Abdus-Samad al-Palimbani, *Risâlah fi Bayân Hukm asy-Syarî wa Bayân Hukm man Yukhâlifuhu fi al-I'taiqâd au fi al-Hukm au fi al-Amal*, h. 8

¹⁷⁸Kikir dan cinta harta. Firman Allah dalam surat Ali Imran ayat 180 dan hadis nabi: " iyyakum wa al-bakhl painnahu ahlakun min qablikum (tegang oleh kamu akan kikir itu, maka bahwasanya kikir itu membinasakan akan orang yang ada dahulu daripada kamu. Abdus-Samad al-Palimbani, *Risâlah fi Bayân Hukm asy-Syarî wa Bayân Hukm man Yukhâlifuhu fi al-I'taiqâd au fi al-Hukm au fi al-Amal*, h. 8

¹⁷⁹Senang dengan kemegahan. Seperti firman Allah dalam surat al-qashash ayat 83 dan hadis nabi: "hub al-mal wa al-jahyumbitani al-nifaq fi al-qalb kama yunbitu al-ma'a al-baqal (bermula akan kasih akan harta dan kemegahan itu menumbuhkan keduanya itu akan munafik di dalam hati seperti menumbuhkan air akan sayur-sayuran. Lihat Abdus-Samad

Riya'.¹⁸³ Bahasan yang sangat panjang tentang berbagai penyakit hati ini juga dapat kita lihat dalam kitab *Ihya'* pada juz atau bagian ketiga, *Muhlikat*.

al-Palimbani, *Risâlah fî Bayân Hukm asy-Syarî wa Bayân Hukm man Yukhâlifuhu fî al-I'taiqâd au fî al-Hukm au fî al-Amal*, h. 9—10

¹⁸⁰Cinta dunia. Yakni kasih akan dunia. Sabda Nabi: “hub al-dunya ra’su kulli khati’ah” (bermula kasih akan dunia itu kepala segala kejahatan) hadis lain: al-dunya mal’unatun wa mal’unun ma fiha illa ma kana lillahi minha (bermula dunia itu dilaknat dan dilaknat akan barang yang didalamnya melainkan yang ada diperbuat karena Allah ta’ala daripadanya). Hadis yang lain lagi: “innallaha azza wa jalla lam yukhliq khalqan abghadu ilalihi min al-dunya wa innahu lam yanzur. (bahwasanya Allah azza wajalla tiada menjadikan ia makhluk yang terbih benci kepadanya dari pada dunia ini dan bahwasanya Allah ta’ala tiada menilik kepadanya dengan tilikan rahmat salam menjadikan akan dia). Lihat Abdus-Samad al-Palimbani, *Risâlah fî Bayân Hukm asy-Syarî wa Bayân Hukm man Yukhâlifuhu fî al-I'taiqâd au fî al-Hukm au fî al-Amal*, h. 10

¹⁸¹Sombong atau membesarkan akan diri. Firman Allah Ta’ala surat al-Zumar ayat 42. Dan sabda nabi: “la yadhul al-jannah man kana fi qalbihi mistqal zarratin min khardalin min kibrin (tiada masuk kedalam surge orang yang didalamnya hatinya satu berat semut yang kecil dari pada iji sawi daripada membesarkan diri itu. Hadis lain: “yahsyur al-jabbarun al-mutakabbirun yaum al-kiyamat fi shurat al-zuryathuhum al-nas lahum annahum alallah ‘azza wa jalla (dihimpunkan di dalam mahsyar akan orang-orang yang gagah-gagah yang membesarkan diri pada hari kiyamat di dalam rupa semut yang kecil, padahal menunjukkan akan mereka itu oleh segala manusia Karen sangat hina mereka itu atas allah azza wa jalla. Lihat Abdus-Samad al-Palimbani, *Risâlah fî Bayân Hukm asy-Syarî wa Bayân Hukm man Yukhâlifuhu fî al-I'taiqâd au fî al-Hukm au fî al-Amal*, h. 11

¹⁸²Ta’ajjub akan diri mereka. Firman Allah dalam surat al-Taubah ayat 35. Dan hadis nabi yang artinya: bermula akan hakikat ujub itu yaitu takabbur yang hasil di dalam hati dengan disangkanya akan dirinya itu bersifat dengan sifat kesempurnaan daripada ilmu atau daripada amal serta lupa kana dian sendiri akan yang demikian itu kepada Allah ta’ala dan serta sentausa daripada hilangnya. Maka jika ingin akan yang demikian itu serta takut akan hilangnya maka yaitu bukan ujub dan jika ada suka dengan keadaan yang demikian itu nimat Allah ta’ala maka yaitu tiada dinamakan ujub. Hadis yang lain: “ stalastun muhlikatun syahhun mutha’u wahawa muttabiun wa a’jab almar’u binafsihi (tiga perkara yang membinasakan ibadat, yaitu kikir yang ditaati, mengikuti yang disukai hawa nafsu, dan taajjub seseorang dengan diri mereka sendiri. Abdus-Samad al-Palimbani, *Risâlah fî Bayân Hukm asy-Syarî wa Bayân Hukm man Yukhâlifuhu fî al-I'taiqâd au fî al-Hukm au fî al-Amal*, h. 12

¹⁸³Riyak itu syirik yang khafi. Firman Allah Ta’ala dalam surat al-Ma’un ayat 4—6. Dan hadis nabi: “inna akhwafa ma akhafa alaikum al-syirk al-ashghari, qila wa ma huwa qala al-raiya’ (yang lebih aku takut barang yang ku takuti atas kamu itu syirik yang kecil dan dikatakan apa dia syirik yang kecil itu, maka nabi berkata bahwa syirik yang kacil itu yaitu riya’. Abdus-Samad al-Palimbani, *Risâlah fî Bayân Hukm asy-Syarî wa Bayân Hukm man Yukhâlifuhu fî al-I'taiqâd au fî al-Hukm au fî al-Amal*, h. 13.

b. Kitab *Hidâyat al-Sâlikîn*.

Menampilkan kitab ini adalah sebagai penguat penjelasan, bahwa bentuk atau model penyusunan karya Abdus-Samad yang lain lain juga sangat kental Ghazalian. Karenanya, juga layak untuk menjadi perhatian. Kitab *Hidâyat al-Sâlikîn* ini disusun dengan struktur penulisan mengikuti struktur fikih, tapi di dalamnya secara bersamaan juga memuat atau menuliskan kajian ilmu lain yaitu tasawuf. Pengamatan terhadap kitab ini, memberikan gambaran kepada kita bahwa memang struktur penulisannya disusun dalam struktur bahasa Arab-Melayu atau Huruf Jawi dengan susunan yang tidak harus sama antara masing-masing bagian dan disesuaikan dengan kebutuhannya. Namun demikian, cukup jelas tergambar dari isinya bahwa kitab ini memiliki kedalaman makna yang dapat diambil faidah oleh penggemarnya. Kitab yang terdiri dari tujuh bab ini terdiri dari pengantar kitab yaitu *khutbah al-kitab* dan *muqaddimah*, selanjutnya memiliki bab, pasal, kaifiyah, perkara, masalah, perkataan, syahdan, kenyataan, kadang untuk memberi penekanan masing-masing untuk setiap bahasan digunakan ungkapan ketahuilah, kemudian dengan kata-kata *faidah*, dan di penghujung kitab ini diakhiri dengan kalimat *khatimah*.

Kitab ini secara keseluruhannya berisi mulai dari *muqaddimah* kitab terdiri dari pasal tentang kelebihan ilmu yang memberi manfaat, dan pasal yang menyatakan kelebihan orang yang menuntut ilmu kemudian memberi manfaat. *Bab pertama*, menyatakan tentang akidah ahlussunnah wal jamaah. *Bab kedua*, menyatakan berbuat ta'at dan ibadah yang zahir. Terdiri dari pasal tentang adab qadha hajat, pasal adab mengambil air sembahyang, pasal adab mandi junub, pasal

adab tayammum, pasal adab keluar ke masjid, pasal adab masuk ke masjid, (Kelebihan i'tikaf), pasal adab yang dikerjakan kemudian dari itu terbit matahari, kaifiyah sembahyang sunat isyraf, kaifiyah sembahyang sunat istikharah, kaifiyah sembahyang sunat dhuha, perkara pertama yang menyatakan ilmu yang bermanfaat pada agama, perkara yang kedua, tentang ibadah yang sunnah, perkara yang ketiga *masyghul* engkau dengan sesuatu yang menyempitkan, (dengan dia akan berbuah kebajikan kepada muslimin), perkara yang keempat, menyatakan dengan hajatmu karena berusaha, (atas dirimu), (ketahui olehmu hai thalib bahwa segala hamba Allah itu pada hak akmastika perkara), pasal menyatakan adab menyediakan bagi segala sembahyang, kaifiyah sembahyang empat rakaat atau enam rakaat sunat awwabin, kaifiyah sembahyang hifzul iman serta awwabin, kaifiyah sembahyang dua rakaat dengan niat awabin juga, kaifiyah sembahyang awabin serta istikharah dan dengannya, (hadis pada menyatakan fadhilah i'tikaf), kaifiyah sembahyang witr. Catatan: karena sembahyang witr itu yaitulah sembahyang tahajut, syahdan, pada menyatakan beriring diperbuat kemudian dari pada isya. Catatan beberapa adab tatakala hendak tidur, faidah menyatakan sembahyang tasbih dan kelebihanannya, doa qathab, faidah menyatakan sembahyang istikharah, faedah sembahyang hajat, pasal menyatakan adab adab sembahyang, pasal menyatakan adab imam dan makmum, pasal adab jamaah, kelebihan membaca surat al-Kahfi, kelebihan membaca surat al-Ikhlash, kelebihan membaca surat Yasin, kelebihan membaca surah al-Dukhan dan *alif lam mim tanzilum* dan *tabarak*, pasal tentang adab puasa, segala hari yang sunnah memuaskan dia.¹⁸⁴

¹⁸⁴Dapat dilihat dalam Abdus-Samad al-Palimbani, *Hidayat as-Salikin*, (Indonesia:

Bab ketiga, pada menyatakan menjauh daripada maksiat yang zhahir. Syahdan sekiranya engkau pelihara akan badan mu asatmu pula anggota yang tujuh, perkataan pada menakuti orang yang mengumpat, syahdan mengumpat itu harus pada enam tempat, perkataan pada bicara muruah dan jidal, perkataan pada bicara memakan yang halal dan yang haram, masalah pada pemberian raja-raja halalkah atau haram, perkataan pada memelihara faraj/kemaluan, perkataan pada memelihara kedua tangan perkataan pada memelihara kedua kaki.¹⁸⁵

Bab yang keempat, pada menjauhkan segala maksiat yang batin: pasal yang pertama, pada menyatakan sangat gemar kepada makanan, pasa yang kedua menyatakan sangat gemar kepada membanyakkan perkataan, pasal yang ketiga pada manytakan marah, pasal yang keempat pada menyatakan dengki, pasal yang kelima pada menyatakan bakhil dan kasih akan adat, pasal yang keenam pada menyatakan kasih kepada kemegahan, pasal yang ketujuh pada mentakan kasih kepada dunia, pasal yang kedelapan pada menyatakan kibir/sombong, pasal kesembilan pada menyatakan ujub, pasal yang kesepuluh pada menyatakan riya', hadis yang panjang pada menyatakan dari pada hasud dan kibir dan riya dan ujub.¹⁸⁶

Bab yang kelima, pada menyatakan segala thaat yang batin. Pasal yang pertama pada menyatakan taubat, pasal yang kedua pada menyatakan takut akan Allah Taala, pasal yang ketiga pada

Syirkah Maktabah al-Madinah: 1354H), mulai dari halaman 2 s.d. 123.

¹⁸⁵Dapat dilihat dalam Abdus-Samad al-Palimbani, *Hidayat as-Salikin*, mulai dari halaman 124 s.d. 200

¹⁸⁶Dapat dilihat dalam Abdus-Samad al-Palimbani, *Hidayat as-Salikin*, mulai dari halaman 201 s.d. 242

menyatakan zuhud, pasal yang keempat pada menyatakan shabar, pasal yang kelima pada menyatakan syukur, pasal yang keenam pada menyatakan ikhlas dan menar, pasal yang ketujuh pada menyatakan tawakkal, pasal yang kedelapan pada menyatakan kasih akan Allah taala, pasal yang kesembian pada menyatakan ridha dengan qada Allah taala, pasal yang kesepuluh pada menyatakan menyebut akan mati.¹⁸⁷

Bab yang keenam: pasal yang pertama pada menyatakan zikir dan kemuliaannya, pasal yang kedua pada menyatakan adab zikir, pasal yang ketiga pada menyatakan kaifiyat zikir.

Bab yang ketujuh, pada menyatakan bersahabat dan muasyarah surrah/pergaulan keluarga, khalik dan makhluk, pasal pada menyatakan adab orang yang alim, pasal pada menyatakan adab orang yang berlajar, pasal pada menyatakan adab anak suruh ibu bapak, pasal pada menyatakan adab surang yang bersahabat suruh sahabatnya, wasiat alqamah al-Atharidi bagi anqan. Pada bagian penutup digunakan kata khatimah pada menyatakan adab suruh orang yang berkata-kata lain dan lainnya dan diakhiri dengan Tatimmah kesudahan kitab.¹⁸⁸

Kajian tentang fikih sepertinya tidak dibahas secara panjang lebar sebagaimana kitab fikih yang murni hanya membahas tentang fikih saja. Kajian fikih hanya dikhususkan pada bagian atau bab awal kitab ini dan hanya yang berkaitan dengan fikih ibadah saja. Tampaknya, hal ini dilakukan karena kitab ini mengambil setting sebagai kitab tasawuf. Dengan demikian, fikih yang dibahas pun

¹⁸⁷Abdus-Samad al-Palimbani, *Hidayat as-Salikin*, h. 243 s.d. 281

¹⁸⁸Dapat dilihat dalam Abdus-Samad al-Palimbani, *Hidayat as-Salikin*, mulai dari halaman 242 s.d. 327

adalah yang berkaitan dengan ibadah *mahdhah* seperti *taharah*, *wudhu'*, *tayammum*, *shalat* (terutama salat-salat sunnat seperti sembahyang sunat *isyraf*, sembahyang sunat *istikharah*, sembahyang sunat *dhuha*), puasa, dan mandi *janabah*.

Namun demikian, untuk melihat kedalaman kajian fikih dalam buku ini dapat dilihat pada bahasan tentang *wudhu'*. Pada bab tentang mengambil air sembahyang ini disebut oleh Palimbani dengan adab berwudhu' atau adab mengambil air sembahyang, dia mengurutkan prosesnya mulai dari *istinjak*, kemudian bersiwak dengan mengemukakan dalil yang bersumber dari sabda Nabi SAW “*assiwak muthahhiratun lil pami wa mardhatun li rabbi wa majjadatun lil bashar*”, diperkuat dengan hadis lain “*lau la an asyukka ala ummati la amartuhum bi as-siwak inda kulli shalat*”, kemudian Palimbani menjelaskan bahwa perlu untuk berdiri pada tempat yang agak tinggi ketika berwudhu, dan perlu juga untuk menghadap kiblat, supaya terjaga dari percikan air/supaya tidak *musta'mal*, baru setelah itu membaca basmalah dan membaca “*robbi auzubika min hamazatisyyayatin wa auzubika rabbi ayyahdurun*”. Kemudian membasuh kedua tangan sambil membaca “*allahumma inni asaluka al yumna wal barakah wa au zubika minassumi wal halakah*” dan sambil membaca niat “*raf'al ahadas*” untuk menghadap kiblat dan mengekalkan niat sampai membasuh muka, karena tempat wajib niat itu ketika membasuh muka, tetapi disunnahkan mulai meniatkan sejak membasuh tangan, dan sunnah juga niat itu sampai selesai air sembahyang kemudian mengambil air satu gayung untuk berkumur-kumur lalu membaca “*allahumma ini ala tilawati kitabika wa kastrati zikri laka wa sabbitni bi al-*

qauli as-sabit fi al-hati al-dunya wa fi al-akhirat". Kemudian melakukan *istinsak* (memasukkan air kedalam hidung) seraya membaca "*allahumma alihni ra ihatal jannah wa anta anni radin*", setelah itu air dikeluarkan dari dalam hidung sambil membaca "*allahumma ini auzubika min rawaihi annar wa sui ad-dar*". Baru kemudian membasuh muka dengan batasan-batasan yang sangat detil, mulai dari membasuh dahi hingga dagu sampai batas dua telinga dan kebawah bagian muka yaitu dagu, serta Palimbani menyebutkan tentang tatacara membasuh jenggot ketika membasuh muka (bagi orang yang memiliki jenggot). Kemudian membasuh kedua tangan sampai dua siku dengan membaca "*allahumma inni auzubika an tu'tiyani kitabi bi syimali au min warai zahri*", setelah itu menyapu sebagian kepala dengan membaca "*allahumma ghasyini birahmatika wa anzil alayya min barakatika wa azillani tahta zilli arsyika yauma la zilla illa zilluka allahumma harrim sya'ri wa basyari ala al-nar*", dan saat membasuh kedua telinga perlu membaca "*allahummaj'alni min allazina yastamiuna al-qaula fayattabiuna ahsanahu, allahumma asmi'ni munadiya al-jannati fi al-jannati ma'a al-abrar*". Kemudian saat membasuh leher sesuai dengan tuntunan nabi SAW "*mashu raqabati amanun minal ghilli yauma al-qiyamah*". Ketika membasuh kedua kaki yang kanan perlu membaca "*allahumma sabbit qadamayya ala as-sirathi al-mustaqimi ma'a aqdami ibadika assalihin*". Dan ketika membasuh kaki yang kiri dengan membaca "*allahumma ini auzubika an tazilla qadamayya ala shirati fi an-nari yauma tazillu aqdamu al-munafiqin wa al-musyrikin*". Setelah selesai prosesi wudhu, lalu kemudian

menghadap qiblat dengan membaca bacaan atau doa menghadap kiblat.¹⁸⁹

Dalam memperkuat argumentasinya, Palimbani mengutip ungkapan Ghazali bahwa “barangsiapa yang membaca akan segala doa ini di dalam atau mengambil air sembahyang niscaya akan keluar sekalian dosa dari pada anggota-anggota badannya dan dipatrikan atas suratan yang tersurat dalamnya pahala mengambil air sembahyang itu dengan *japa* dan diangkat bagian di bawah arasy, maka senantiasa ia mengucap tasbih akan Allah SWT dan mengucap *takdis* akan dia, dan suratkan baginya pahala yang demikian itu hingga hari kiamat sesuai dengan sabda Nabi: “*inna man zakarallah inda wudhuihi tahharallah jasadahu kullahu waman lam yazkurillaha lam yutahhir minhu illa ma asabahu alma'a*”¹⁹⁰.

Untuk melihat lebih jauh persentuhan kajian fikih-tasawuf ini dapat dilihat ketika al-Palimbani menjelaskan tentang tatacara mandi junub. Bagian ini oleh Al-Palimbani dijelaskan juga cukup apik sekali. Bagian ini diberi judul Pasal adab mandi, yang dimaksud adalah mandi junub yang disebabkan oleh karena jima' (hubungan suami-isteri), haid, nifas, dan karena sebab melahirkan. Kalau mengalami hal tersebut, kata Palimbani, yang harus dilakukan adalah seseorang mengambil bejana air tempat mandi, dan melakukan prosesi yang dimulai dengan membasuh tangan, setelah itu mengambil wudhu dengan melakukannya seperti pada pasal tentang wudhu beserta kaifiah-kaifiyahnya serta doa-doanya.

¹⁸⁹ Abdus-Samad al-Palimbani, *Hidayat as-Salikin*, h. 23—40

¹⁹⁰ Abdus-Samad al-Palimbani, *Hidayat as-Salikin*, h. 40

Setelah selesai berwudhu, maka ambil air dan siramkan pertama kali mulai dari atas kepala dengan mulai berniat mengangkat hadas besar “*nawaitu raf’al janabah*” kemudian membasuh badan dimulai dari sebelah kanan kemudian yang kiri kemudian menggosok bagian depan dan belakang kemudian meratakan bagian rambut, lipatan badan, seluruh tempat yang ditumbuhi rambut, dan usahakan jangan menyentuh zakar atau kemaluan, maka jika tersentuh tangan harus diulangi lagi mengambil wudhu. Menurutnya, Fardhu mandi itu hanya ada dua saja rukunnya, yaitu pertama, niat dan yang kedua, membasuh sekalian badan sampai rata. Selain yang dua ini dia menyebutnya sebagai perbuatan sunnat. Namun demikian, meskipun perbuatan sunnat, bagi orang yang mengambil jalan akhirat, dia tegaskan hendaklah dia mengerjakan amalan ibadah yang sunnat secara konsisten dan terus menerus.¹⁹¹

Persentuhan fikih-tasawuf melalui kitab *Hidayat as-Salikin* ini adalah bagian selanjutnya, yaitu bagian tentang *tayammum*. Palimbani menyebutnya dengan pasal tentang adab *tayammum*. Dia menjelaskan bahwa jika tidak ada air untuk digunakan mengambil air sembahyang, atau karena sebab lain yang menyebabkan tidak boleh terkena air, atau ada gangguan binatang buas dan lain-lain. Yang boleh dilakukan sesuai tuntunan syariat adalah melakukan prosesi seperti mengambil debu yang suci dengan kedua telapak tangan lalu disapukan kemuka dengan niat ‘*nawaitut tayamuma listibahatissolati al-fardhi*’. kemudian mengambil debu lagi lalu diusapkan kedua tangan sampai siku. Palimbani menambahkan

¹⁹¹Abdus-Samad al-Palimbani, *Hidayat as-Salikin*, h.41—42

bahwa perlu untuk diperhatikan satu *tayammum* hanya untuk satu shalat fardhu saja. Kalau mau shalat lagi atau shalat fardhu selanjutnya, maka seorang perlu melakukan *tayammum* lagi. Prosesi *tayammum* dilakukan untuk hadas kecil dan hadas besar, maka tata cara yang dilakukan sama kaifiyahnya.¹⁹²

Penjelasan al-Palimbani yang sangat apik tentang prosesi *ibadah mahdhah* dan lainnya tentu saja tidak didapatkan model penjelasannya dalam kitab fikih yang lain seperti dijelaskan dalam kitab *Hidayat as-Salikin* ini adalah menjadi bukti yang sangat signifikan bahwa Palimbani memiliki kemampuan untuk mendialogkan dua ilmu yang berbeda dalam praktiknya. Bahasan fikih dan tasawuf dapat bertemu secara beriringan tanpa harus berbeda secara terus menerus. Pertemuan inilah yang kemudian oleh banyak pihak disebut sebagai pertemuan yang sangat langka. Kemampuan mendialogkan dua cabang ilmu ini merupakan eksplorasi yang hanya dapat dilakukan oleh orang yang mumpuni mengingat sejarah panjang perseteruan antara kelompok tasawuf falsafi dan tasawuf sunni. Dapat dipahami bahwa melalui kitab *Hidayat as-Salikin* pertemuan dua kutub kelimuan—tasawuf dan fikih—dapat dilakukan dengan sangat baik dan sudah dimulai pada abad ke-18. Inilah yang kemudian dianggap sebagai awal dari harmonisasi kelompok tasawuf falsafi dan tasawuf sunni di nusantara. Paling tidak, secara lebih luas Palembang telah mengukir sejarah melalui tokohnya yang terkenal Abdus-Samad al-Palimbani.

¹⁹²Abdus-Samad al-Palimbani, *Hidayat as-Salikin*, h.43—44

B. Model Muhammad bin Abdullah al-Azhari al-Palimbani

a. Kitab *Bidâyat al-Ilmiyah fî Aqîdat al-Islâmiyah*

Nama lengkapnya ditulis bervariasi. Kitab *Bidâyat al-Ilmiyah fî Aqîdat al-Islâmiyah*, yang ditulis olehnya mencantumkan nama lengkapnya adalah Muhammad bin Abdullah al-Azhari al-Palimbani. Dalam karyanya yang lain, nama lengkapnya ditulis dengan Kemas Muhammad Azhari bin Kemas Abdullah.¹⁹³ Untuk membedakannya dengan Muhammad Azhari lainnya adalah pada posisi kakeknya, yaitu Kemas Haji Asyiquddin.¹⁹⁴ Selain itu, secara lebih lengkap dapat ditulis garis turunan ke atas sebagai Kemas Haji Muhammad Azhari bin Kemas Haji Abdullah bin Kemas Haji Asyiquddin bin Kemas Shafiyuddin bin Kemas Muhammad Haya'uddin bin Kemas Abdullah Jalaluddin bin Kemas Shalehuddin bin Kemas Abdullah Alauddin bin Wandung Mahmud bin Kemas Abdurrahman bin Sunan Kudus.¹⁹⁵

Muhammad bin Abdullah al-Azhari al-Palimbani dilahirkan pada hari Jumat, 9 Rabi'ul Awwal tahun 1273H atau tahun 1856M di kampung Soak Bato 26 Ilir dari ayahnya Abdullah dan ibunya Nyimas Ningdep. Dia wafat pada hari Senin 16 Jumadil Akhir

¹⁹³Keterangan dari Kemas Andi Syarifuddin bahwa gelar Palembang, kemas yang digunakan pada namanya sebetulnya sudah lama digunakan oleh para leluhurnya yaitu Sultan Abdurrahman, dengan Sultan Kemas Abdurrahman. Gelar kemas ini terus digunakan oleh keturunan setelahnya sampai kepadanya, dan terus berlanjut sampai kepada generasi berikutnya seperti KH. Zen Syukri, Kemas Haji Zen Syukri.

¹⁹⁴Muhammad Azhari lainnya; *pertama*, Muhammad Azhari bin Abdullah bin Ahmad yang dikenal sebagai Kiai Pedatuan. *Kedua*, Muhammad Azhari bin Ma'ruf yang dikenal dengan Azhari Imam. Lihat KH Andi Syarifuddin, *101 Ulama Sumatera Selatan*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media-Forpes Sumsel, 2013), h149; KH Andi Syarifuddin, *Syair-Syair Spritual Syeikh Muhammad Azhari al-Palimbani*, (Palembang: Dzuriat Datuk Azhari, 2015), h. 10; Seikh Muhammad Azhari al-Palimbani, *Kisah Isra' Mi'raj Nabi SAW*, "disalin oleh KH. Andi Syarifuddin", (Palembang: Zuriat Datuk Azhari, 2017), 70-71

¹⁹⁵Lihat Muhammad Azhari al-Palimbani, *Kisah Isra' Mi'raj Nabi SAW*, , 70

1351H bertepatan dengan 17 Oktober 1932 di usia 78 tahun, dimakamkan di Ungkonan Gubah Kepandean 18 Ilir Palembang.¹⁹⁶

Pendidikan dasarnya didapatkan dari ayahnya sendiri yang merupakan ulama sufi. Dia juga belajar kepada ulama lain seperti Kiagus Haji Abdul Malik bin Kiagus HM. Akib, Sayyid Hasyir Jamalullail, Datuk Muhammad Rasyid, dan masih banyak lagi. Bersama sahabatnya Azhari Imam dan Ki. Pedatuan, dia melanjutkan studinya ke Mekkah belajar di sana selama 10 tahun. Di tanah haram ini, dia belajar kepada Sayyid Abu Bakar bin Zaini Dahlan (w.1886), Syeikh Nawawi Banten (w.1897), Sayyid Abdurrahman al-Masyhur al-Hadhrami (w.1902), Syeikh Kiagus H. Abdullah bin Ma'ruf, Syeikh Zainuddin al-Sumbawi (w.1894).¹⁹⁷

Dari para gurunya, dia mempelajari banyak bidang ilmu keislaman seperti fikih, tasawuf, akidah, dan akhlak. Dua tariqah yang dia dapatkan ijazahnya dari Syeikh Abdullah bin Ma'ruf adalah tariqah yang *mu'tabarrah* yaitu Qadiriyyah dan Sammaniyyah. Selain itu dia juga memperoleh ijazah tariqah Qadiriyyah dari gurunya Zainuddin al-Sumbawi pada tahun 1883M saat usianya 27 tahun. Oleh gurunya, tiga tahun kemudian dia diangkat menjadi mursyid tariqah Qadiriyyah.

Kapasitas intelektualnya dapat dilihat melalui karyanya yang sangat banyak antara lain: *al-Awrad al-Qadiriyyah* (1886), *Badi' al-*

¹⁹⁶Lihat KH Andi Syarifuddin, *101 Ulama Sumatera Selatan*, h.149; KH Andi Syarifuddin, *Syair-Syair Spritual*,; Seikh Muhammad Azhari al-Palimbani, *Kisah Isra' Mi'raj Nabi SAW*.

¹⁹⁷Lihat Andi Syarifuddin, *101 Ulama Sumatera Selatan*, h.149; KH Andi Syarifuddin, *Syair-Syair Spritual*, h. 10; Seikh Muhammad Azhari al-Palimbani, *Kisah Isra' Mi'raj Nabi SAW*.

Zamân (1890-1892), *Aqâid al-Imân* (1891), *Irsyâd al-Ghulâm* (1900), *Ta'lim al-Shalât al-Fardiyah* (1901), *Taqwîm al-Qiyâm* (1902), *Hidâyat al-Rahmân* (1906), *Manâqib Syekh Muhammad Sammân* (1913), *Bidâyat al-Ilmiyah* (1917), *Qishshah Isrâ' Mi'râj* (1918), *Aqîdat al-Tauhîd li Ma'rifat* (1924), *Syarah Bidâyat al-Ilmiyah* (1924), *Risâlat fî Mukhtar Musammât*, *Amalan Sayyidina 'Akasyah dan Do'a Arasy*, *Masâil Muhtadi li Ikhwâni al-Mubtadî*, dan *Matan Ta'lim al-Shalah*.

Kitab yang ditulis oleh Muhammad bin Abdullah al-Azhari al-Palimbani ini merupakan kitab yang ditulis dalam Bahasa Melayu (Arab-Jawi) secara bervariasi. Terdapat beberapa kalimat yang berbahasa Arab kemudian dijelaskan dalam Bahasa Melayu. Di antara kalimatnya terkadang bercampur, sepotong kalimat menggunakan Bahasa Melayu dan sepotong kalimat lagi menggunakan Bahasa Arab. Misalnya ragam dalam tulisan pada sub judul, umumnya ditulis dalam Bahasa Arab lengkap. Tetapi terkadang ditulis sepotong Bahasa Arab dan sepotong lagi Bahasa Melayu, seperti sub judul pada halaman 13: "*fa arkân al-zibhi khamsat maka segala rukun sembelihan itu lima perkara*". Atau pada halaman 12 sub judul: "*pasl fi al-al-istinja' ya'ni bercibuk*". Sebagian sub judul ditulis lengkap dalam Bahasa Melayu seperti pada halaman 9: "*yang aku pertuhan*", "*dan yang aku ikuti pada agama Islam yaitu*". Juga "*perhimpunan ma'rifah kepada Allah tiga perkara*".

Pembahasan dalam kitab ini dipisahkan antara kajian fikih dengan akidah. Kajian akidah ditulis antara halaman 2 sampai dengan halaman 9. Sedangkan selebihnya adalah kajian fikih, yang

ditulis mulai dari ujung halaman 9 sampai dengan halaman 110. Pada bagian akhir terdapat *khatimah* berupa nasihat dengan menyitir beberapa ayat Alquran tentang penciptaan manusia, ayat tentang tuhan, dan ayat tentang syirik. Selain itu, berupa nasihat tentang mestinya manusia belaku dan berbuat. Struktur umum penulisannya yaitu: Pengantar (*faidah*), Halaman Judul, Kalimat: *Ma Sya Allah*, Kalimat: Basmalah, Muqaddimah, Tujuan Penulisan, Isi, Penutup (*khatimah*), Syair Penutup, Kalimat Akhir, dan Pengesahan.

Dominasi kajian fikih yang bermazhab Syafii dalam penulisan kitab ini akan terlihat pada bagian pengantar, yang dia sebut dengan *fâidah*, kadang dia sebut dengan *khutbat al-risâlah*. *Fâidah* merupakan bingkai atau kerangka yang akan menjelaskan tentang isi kitab secara keseluruhan. Karakteristik kitab ini, tentu dapat dilihat melalui *fâidah* yang dituliskan oleh pengarang kitab pada bagian muka. Bagian ini ditulis dalam dua halaman. Satu paragraf awal berupa penegasan tentang empat *imâm mujtahid mutlak* yang menjadi rujukan aliran ahlu sunnah. Dengan sumber rujukan pada Alquran, Hadis, dan Ijmak shabat. Sama halnya dengan pendapat para ulama lain, menurutnya diperlukan ketegasan untuk mengikuti imam yang empat dalam bidang fikih. Mereka memiliki kemampuan yang mumpuni tentang sumber Alquran dan Hadis. Imam yang empat itu adalah: *pertama*, Imam Syafii, Muhammad bin Idris. *Kedua*, Imam Hanafi, Nukman bin Stabit, *ketiga*, Imam Maliki, Malik bin Anas, dan *Keempat*, Imam Hambali, Ahmad bin Hanbal.

Muhammad Azhari dengan tegas memberikan semacam peringatan (*warning*), bahwa orang yang tidak mengikuti salah satu dari keempat imam ini dalam mengerjakan perbuatannya, maka perbuatannya itu dianggap tidak sah. Menurutnya, orang yang mengubah ijmak imam yang empat ini, maka mereka telah menjadi golongan orang-orang yang sesat, yang dia sebut sebagai kelompok orang atau kaum *khârijâh*, *rafidhîyah* atau *wahâbiyyah*. Secara tegas, Muhammad Azhari menyebut golongan orang-orang ini dengan sebutan orang yang *bid'ah* yang bertentangan dengan Sunnah.

Muhammad Azhari kemudian memberikan uraian penjelasan tentang mazhab yang menjadi rujukannya dalam menulis kitab ini. Dalam menulis kitab, dia menjadikan mazhab Syafii sebagai rujukan. Secara konsisten, ternyata Muhammad Azhari tidak mengambil rujukan mazhab yang lain dalam penyusunan kitab. Dia memberikan alasan yang sangat rasional, menurutnya—tanpa menafikan mazhab yang lain—mazhab Syafii itu memiliki bingkai mazhab yang sangat utuh dan kuat yang dapat dijadikan sebagai pedoman. Ketegasannya dalam menentukan posisi tulisan, memang merupakan ciri dari pengikut mazhab Syafii dalam menulis sebuah kitab. Selain itu, sepertinya ini juga merupakan tradisi belajar yang terus menerus dipertahankan oleh institusi al-Azhar, Mesir. *Laqab* al-Azhari yang melekat menyertai namanya merupakan penanda bahwa Muhammad bin Abdullah ini adalah alumni dari al-Azhar Mesir yang terus konsisten memegang teguh tradisi belajarnya. Menurutnya, untuk menulis dalam bidang fikih, maka sudah semestinya berpedoman kepada aturan dalam

mazhab Syafii. Mazhab Syafii membagi unsur-unsur penting pedoman itu yaitu: *pertama*, Mujtahid Muthlak pada ilmu fikih Syafii, yaitu empat kitab utama Syafii sebagai rujukan: kitab *al-Umm*, *al-Imlâ'*, *al-Buwaithi*, dan *Mukhtashar al-Muzayy* (mungkin, *al-Muzanni*). *Kedua*, Mujtahid mazhab pada ilmu fikih, yaitu mengikuti Imam al-Haramayn, Imam al-Ghazali, al-Syirazi. Imam al-Haramayn mengikhtisharkan kitab Syafii yang empat menjadi kitab *al-Nihâyah*, terkenal dengan nama *kitâb al-mazhab*. *Ketiga*, Mujtahid Fatwa pada ilmu fikih, yaitu mengikuti Imam al-Rafii dan imam al-Nawawi. Kedua orang ini dalam mazhab Syafii terkenal dengan sebutan *al-Mazhab al-Syaikhân*. *Keempat*, Ahl al-Tarjih pada masalah fikih. Yaitu al-Syeikh Ahmad bin Hajar, Syeikh Muhammad Ramli, Syeikh Zakaria al-Anshari (*syeyk al-islam*), dan Syeikh al-Khatib Syarbini.

Tidak hanya sampai di situ, ternyata Muhammad Azhari juga menegaskan bahwa sumber rujukannya sangat konkret. Secara hirarki kitab-kitab besar yang harus dijadikan pedoman dalam mazhab, manakala seseorang akan menulis fikih dalam mazhab Syafi'i. Kondisi hirarkisnya terdapat dalam kitab-kitab yang *mu'tabar*, yaitu kitab yang ditulis oleh Imam Syafii. Dua kitab yaitu: *al-Imlâ'* dan *al-Hujjah* dinamakan dengan kitab *mazhab al-qadîm*. Sedangkan tiga kitab lagi yaitu *al-Umm*, *al-Buwaithi*, dan *Mukhtashar al-Muzayy* (mungkin, *al-Muzanny*) disebut dengan *mazhab al-jadîd*.

Ketiga kitab yang terakhir ini diikhtishar oleh imam al-Haramayn dengan nama *al-Nihâyah*. Kemudian, kitab ini terus diikhtishar oleh ulama berikutnya. *Al-Nihâyah* diikhtishar oleh al-

Ghazali dinamakan dengan *al-Basîth*. *al-Basîth* diikhtishar lagi oleh al-Ghazali menjadi *al-Wasîth*. *al-Wasîth* diikhtishar lagi oleh al-Ghazali menjadi *al-Wajîz*. *al-Wajîz* diikhtisharkan lagi oleh al-Ghazali menjadi *al-Khulâshah*. *al-Khulâshah* diikhtishar oleh imam al-Rafii menjadi *al-Muharrar*. *al-Muharrar* diikhtisharkan oleh Imam Nawawi menjadi *al-Minhâj*. *Al-Minhâj* disyarah oleh Syeikh Ibnu Hajar dengan nama *al-Tuhfah*. *al-Tuhfah* di syarah oleh Syeikh Muhammad Ramli dengan nama *al-Nihâyah*. *al-Nihâyah* disyarah oleh Syeikh al-Khatib Syarbini dan dinamakan dengan nama *al-Mughni*. Sedangkan *al-Minhâj* itu juga di ikhtishar oleh Syeikh al-Islam Zaikariya al-Anshâri dengan nama *al-Minhâj*. *al-Minhâj* ini disyarahkan oleh Syeikh Zakaria dinamakan dengan *Fath al-Wahhâb*. *Fath al-Wahhâb* ini di ikhtishar oleh Syeikh al-Jauhar dinamakan dengan *al-Nahju*.

Sementara kitab *al-Wajîz*, disyarahkan oleh Imam al-Rafii dinamakan dengan *al-Azîzy*. *al-Azîzy* diikhtisharkan oleh Imam Nawawi dinamakan dengan *al-Raudhah*. *al-Raudhah* dikhtisharkan oleh Syeikh Ismail ibnu al-Muqziy dengan nama *al-Raudu*. *al-Raudu* disyarahkan oleh Syeik al-Islam Zakaria al-Anshâri dinamakan dengan *Isnai al-muthâlib*. *Al-Raudu* juga diikhtishar oleh Seikh Ahmad Ibnu Hajar dinamakan dengan *al-Na'im* atau *al-Nu'aim*. Kitab *al-Raudhah* juga diikhtishar oleh Syeikh al-Marjad dinamakan dengan *al-Ubâb*. *al-Ubâb* ini disyarahkan oleh Syeikh Ahmad bin Hajar dinamakan dengan nama *al-I'âb*. Kemudian kitab *al-Raudah* juga diikhtishar oleh Imam al-Suyuthi dinamakan dengan *al-Ghaniyah*. Kitab *al-Raudhah* juga dinazhamkan oleh Imam Suyuthi dinamakan dengan *al-Khulâshah*. Sedangkan kitab

al-Azîzy diikhtishar oleh imam al-Qazwaini dinamakan dengan *al-Hâwi*. *al-Hâwi* disyaraskan oleh Syeikh Ismail ibn al-Muqzi dinamakan dengan *al-Irsyâd*. *al-Irsyâd* disyarah oleh Ahmad bin Hajar dengan dua syarah; dinamakan dengan nama *fath al-Jawad* dan *al-Umdâd*.

Menurut Muhammad Azhari, kitab-kitab yang telah disebutkan di atas tadi merupakan rujukan baginya dalam menulis kitab ini dan juga bagi orang-orang ahlus Sunnah yang bermazhab Syafii lainnya, yang akan menulis kitab, maka wajib baginya untuk mengikuti dan menjadikannya sebagai pedoman. Sikap demokratis Muhammad Azhari dapat dilihat melalui ungkapannya bahwa “*Begitu juga mestinya bagi orang yang bermazhab Hanafi, Maliki, dan Hambali untuk mengikuti dan mengamalkan sesuai aturan yang ada pada mazhabnya masing-masing*”.

Nama penulis dan judul kitab secara lengkap dan jelas dapat dilihat pada halaman depan bahwa judul lengkap kitab, yaitu: *Bidayat al-Ilmiyah fi ‘Aqidat al-Islamiyyah* ditulis oleh pengarangnya yaitu: *Abd al-Fakir ilâ Maulâhu al-Ghâni Muhammad bin Abdullâh al-Azharî al-Palimbânî ‘afa Allâhu ‘anhu wa ‘an Walidaihi wa Ikhwânihi*. Dilanjutkan dengan menuliskan syair untuk menjelaskan tentang penulisan kitab ini:

*Diaturkan ini sekarang masa # Orang Melayu empunya Bahasa
Bicara ‘aqa’id tuhan yang esa # Bidayat al-ilmiyah nama yang
terbahasa
Inilah fatwah bagi yang baharu mengaji # ibarat makanan
sudah tersaji
Khalikul alam tuhan yang dipuji # Mengikut pesuruhnya umat
terpuji¹⁹⁸*

¹⁹⁸Muhammad Azhari, *Bidayat al-Ilmiyah*, h. 1

Kapasitasnya dalam bidang sastra dapat dilihat dari syair-syairnya dalam kitab ini. Mulai dari syair pembuka yang terdiri dari tiga bait syair berisi tentang kitab yang ditulis dalam bahasa Melayu memuat tentang akidah, fikih, dan menyebutkan kitabnya yang bernama *Bidâyat al-Ilmiyah*. Sedangkan syair penghujung terdiri dari delapan bait syair, yang diletakkan pada bagian penutup, yang dia tulis adalah untuk memudahkan para pembaca untuk mengingat kembali isi kitab supaya dapat dipelajari, dipahami, dan diamalkan dengan sebaik-baiknya. Pada bagian paling akhir, juga terdapat masih banyak bait syair, sekira 22 bait syair yang dia beri sub judul: “*Nasehat*”:

*Berlajar ilmu ma'rifah Allah # Nabi Muhammad pesuruh Allah
Sungguh bicara akan jangan tersalah # tahkikan beriman
kepada Allah*

*Tuan beriman sungguh bicara akan # jangan ber-ikut faham
ditahkikkan*

*Akal yang sempurna kita jalankan # dirikan dalil jangan
ditaqlidkan*

*Orang yang taqlid tiada sah bicara imannya # membawak 'ashi
kepada tuhanNya*

*Demikianlah hukum daripada rasulnya # iman yang tahkik jua
disuruhnya*

*Allah yang maujud pada akal sendiri # besertakan dalil
pandangan diri*

*Sifatnya dua puluh wajib dipelajari # didalamnya itu nyatalah
diri*

*Kerja sembahyang difardukan Allah # baikkan pelajaran jangan
tersalah*

*Perbuatan rasul jangan diubahkan # suruhan Allah kita
kerjakan*

*Menjadi kafir jika diingkarkan # di dalam neraka akan
dihanguskan*

*Meninggalkan sembahyang orang cilaka # diharamkan kita
berpandang muka*

*Karena allah kepadanya murka # di dalam akhirat isi neraka
 Menyembah Allah hati yang khusyu' # jikalau lali hatipun busuk
 Pintalah diri surga tak masuk # ke dalam neraka tempat
 termasuk
 Sungguhkan ibadah sekalian tuan # jikalau lali syahwat
 menawan
 Amal ibadah tidak ketentuan # di akhirat besok tinggal
 bersesalan
 Sesalan itu tidak berguna # azab dan siksa menanti di sana
 Tuntutlah ilmu amal yang sempurna # rahmat dan nikmat sedia
 di sana
 Berajar ilmu karena Allah # faham tahkikkan jangan tersalah
 Harapkan karunia kepada Allah # mendekat ilmu beramal
 lillah¹⁹⁹*

Persinggungan kitab ini dengan ilmu tasawuf disampaikan oleh Muhammad Azhari melalui syairnya yang lain yang terdapat pada sub judul “*al-mahmûdah*” yang berisi 12 bait syair:

*Ilmu tasawuf ingatan di dalam jantung # wujudulhaq tempat
 ma'rifah bergantung
 Syari'at yang zhahir lazim berhubung # supaya tahkik yakin
 bergantung
 Akal yang shafi (suci) kita dirikan # ighyar dan syahwat jangan
 diperdulikan
 Wujudulhaq jua dipandangkan # suatu yang mendatang ia
 hilangkan
 Sifat ubudiyah lazim dipakaikan # sifat mahmudah lazim
 diperhiaskan
 Sifat mazmumah lazim ditinggalkan # Allah yang maujud jua
 dibimbingkan
 Banyakkan memuntut ilmu hakikat # kepada yang alim sempurna
 pendapat
 Kerjakan amalnya mana yang dapat # di dalamnya itu
 sempurna ma'rifat
 Maqam al-ihsan padanya terbilang # ighyar dunia semuanya
 hilang*

¹⁹⁹Muhammad Azhari, *Bidayat al-Ilmiah*, h. 114—115

*Jernihlah hati serta cemerlang # kepada tuhanNya memandang
tiada hilang
Tetaplah muraqabah kepada tuhanNya # kepada yang lain fana
semuanya
Senantiasalah beramal segala angggaunya # hampirlah diri
kepada tuhanNya²⁰⁰.*

Bait syair tentang tasawuf ini masih terus berlanjut dengan sub judul “*al-Mazmûmah*” terdiri dari 14 bait syair.

*Kenangan dunia jangan terkena # sekaliannya itu menjadi fana
Yang kasih kepadanya menjadi hina # kepada Allah tiada
terguna
Dunia ini tempat umpat dan puji # kebanyakan orang
munkarkan janji
Berbuat maksiat yang sangat keji # hubuddunya mehimpunkan
keji
Kasih kepadanya badan binasa # tinggalkan dia sekarang masa
Demikianlah hukum tuhan yang esa # di dalam akhirat senang
sentausa
Rabbul alamin jua dikenang # Dunia akhirat menjadi senang
Tinggalkan maksiat lepaslah dosa # janganlah mati
mengandung dosa
Segerakan ibadah sekarang masa # ikut perintah tuhan yang esa
Menhyembah tuhan jangan dipermudah # ajalnya kita menanti
sudah
Demikianlah makhluk tua dan mudah # kubur yang sunyi tempat
berpindah
Jikalau taat kepada tuhan # senantiasalah rahmat tiada
berputus asa
Daripada tuhan punya keredhaan # di akhirat besok besar
balasan.²⁰¹*

Kemudian diteruskan dengan bait syair tentang pesan-pesan penulis yang diberi judul “*al-washiyah*”. Terdiri dari 30 bait syair. Sedangkan bait syair yang paling akhir ditulis dan dihimpun di

²⁰⁰Muhammad Azhari, *Bidayat al-Ilmiyah*, h. 115—116

²⁰¹Muhammad Azhari, *Bidayat al-Ilmiyah*, h.117

dalam kitab ini adalah 8 bait syair yang berisi tentang doa dengan judulnya adalah “*al-du’ā*”. Doa dalam bentuk bait syair:

*Allahumma ya rabbi tulung hambamu # menyembah engkau
dengan kuasamu
Rahmat dan selamat harap padamu # terimakan amal sekalian
dengan ridhamu
Tambahkan rahmat nabi yang pilihan # tempat bergantung
umat kepiahan
Di dalam mahsyar sangat kesusahan # ampun tuhanku punya
kasihan
Inilah kedahan hamba bermudah # risalah ini dikarang sudah
Kepada Allah harapkan faidah # siapa mengajinya pahami
mudah
Dengan karunia tuhan malikul alam # sempurnalah rahmat
kedengan salam
Nikmatnya berlaku siang dan malam # hatamlah ini wallahu
a’lam²⁰²*

Kitab ini selesai ditulis oleh Muhammad Azhari pada tahun 1335H. dapat dilihat melalui lembar pengesahan pada bagian akhir: “Bahwa ini Risalah: terpelihara bagi yang empunya karangan dan zuriatnya selama-lamanya, maka tiada harus lain orang meniruniru dan mengecap ini risalah melainkan dengan izin ahlinya. Tahun 1335 H”. Di bawahnya lagi terdapat tulisan: “ini cap yang ketiga kali ditempat cap Firma Binsinghawati Pasar Strat 16 Ilir Palembang 20 Dzulhijjah 1353 H”. Tidak ditemukan keterangan bahwa kitab ini pernah di cetak untuk disahkan yang kedua kalinya. Kitab ini hanya menerangkan disahkan pertama dan ketiga kalinya. Penyetakan kebalikan pada kali yang keempat kemungkinan dilakukan pada tahun 1354H, seperti tertulis pada penghujung kitab: “Telah selesai mengecap ini risalah pada 15 Jumadil Akhir 1354H oleh

²⁰²Muhammad Azhari, *Bidayat al-Ilmiyah*, h. 118

al-Matba'at al-Binsinhawatiyah Pasar baru strat Palembang tilpun 402".

Pencantuman kalimat *mâ syâ Allâh* ditulis pada posisi paling atas pada halaman 2. Kita anggap cukup unik. Karena berbeda dengan kitab-kitab lain yang umumnya kalimat *basmalah* diletakkan paling awal. Tapi pada kitab ini yang diletakkan paling awal adalah lafaz *mâ syâ Allâh*. Lafaz Basmallah diletakkan pada bagian setelahnya, ditulis lengkap dengan *Bismillâhirrahmânirrahîm*. Setelah itu, muqaddimah kitab yang berisi kalimat puji-pujian atau *hamdalah* dan sanjungan kepada Nabi berupa *shalawat*.

Pada awal tulisannya, kita dapat memperoleh informasi melalui kitab ini bahwa penulis menjelaskan arah penulisannya diperuntukkan kepada orang-orang yang sangat memerlukan bimbingan dalam bidang keagamaan, utamanya fikih dan akidah. Terlihat dari ungkapan: "*ini risalah pada menyatakan simpulan yang dimistikan atas orang yang Islam bagi mengajar orang jahil dan segala pasalnya tersebut di bawah ini*".²⁰³ Penulisnya kemudian memulai tulisannya dengan *pasal* (bagian) tentang agama Islam secara umum: "*pasal inna al-dîn 'indallâh al-Islâm*" (sesungguhnya agama yang di sisi Allah adalah Islam).²⁰⁴ Pasal ini khusus tentang agama, bahwa agama Islam adalah agama yang dimaksudkan oleh Allah SWT. Untuk memahami Islam, maka diperlukan unsur-unsur yang sejak dini secara mendasar harus diketahui oleh semua orang Islam. Menurutnya, penting untuk

h.2 ²⁰³Muhammad bin Abdullah al-Azhari, *Bidâyat al-Ilmiyyah fî Aqîdat al-Islâmiyah*,

²⁰⁴Muhammad bin Abdullah al-Azhari, *Bidâyat al-Ilmiyyah fî Aqîdat al-Islâmiyah*.

memulai dengan menjelaskan tentang rukun Islam, bahwa rukun Islam itu ada lima, yaitu: *pertama*, mengucapkan dua kalimat syahadat yang lafaz teksnya adalah: “*asyhadu an lâ ilâha illa allâh wa asyhadu anna Muhammadan Rasûlullâh*”. *Kedua*, mendirikan shalat. Atau mendirikan sembahyang lima waktu sehari dan semalam sepanjang hayat di kandung badan. *Ketiga*, mengeluarkan zakat. Yaitu memberi zakat harta yang sudah sampai nisab dan haulnya, serta membayar fitrah. *Keempat*, puasa Ramadhan. Yaitu berpuasa pada setiap bulan Ramadhan. dan *Kelima*, naik haji bagi orang yang mampu.

Penjelasan tentang rukun iman diletakkan pada pasal yang kedua. Dengan judul “*Pasal fî al-Imân bi Allâh wa Rasulihî*”. Pasal iman kepada Allah dan Rasul-Nya ini, sama seperti biasa yaitu: percaya kepada Allah, malaikat, kitab, rasul, dan hari akhir. Di dalamnya meliputi banyak bagian yaitu: Sifat wajib bagi Allah SWT yang 20, Sifat muastahil bagi Allah yang 20, Sifat jaiz bagi Allah yang satu, Sifat wajib bagi rasul yang 4, Sifat mustahil bagi rasul ada 4, Sifat jaiz bagi rasul ada satu. Kemudian bagian ini juga terdapat penjelasan tentang “*Yang aku pertuhan*”,²⁰⁵ “*Dan yang aku ikuti pada agama Islam*”²⁰⁶, dan “*perhimpunan makrifah kepada Allah*”.²⁰⁷

²⁰⁵Zat wajibal wujud yaitu Allah yang wajib adanya, sedianya, kekalnya, tidak sama bagi sekalian yang baharu—adanyanya sendirinya—asa zatnya asa sifatnya dan asa af’alnya—yang kuasa ia dengan qudratnya—yang menghendaki ia dengan iradatnya—yang mengetahui ia dengan ilmunya—yang hidup ia dengan hayatnya—yang mendengar ia dengan sama’nya—yang melihat ia dengan basharnya—yang berkat ia dengan kalamnya terhimpun sekalian itu pad kalimat al-iman yaitu asyhadu anla ilaha illa allah tasdiqnya aku ketahuai bahwa tiada tuhan yang aku sembah melainkan Allah. Muhammad bin Abdullah al-Azhari, *Bidâyat al-Ilmiyyah fî Aqîdat al-Islâmiyyah*, h.9

²⁰⁶Nabi Muhammad bin Abdullah bin Abdul Muthalib bin Hasyim, bin Abdi Manaf, hamba Allah dan pesuruhnya yang bersifat siddiq, amanah, tabligh fathanah

Pasal fi al-thaharat izalat al-najasat wa raf'u al-hadast, merupakan bagian awal penjelasan tentang fikih. Pada bagian ini, yang dimaksud dengan bersuci itu adalah menghilangkan najis dan menghilangkan hadas. Bersuci yang dimaksudkan adalah menghilangkan *najasah* dan mengangkat hukum *hadas* (*wa alat al-tathir al-ma' al-thahir wa hiya sab'u miyah*). Dan alat bersuci itu dengan air yang suci yaitu tujuh air mutklak namanya yaitu suci dirinya dan menyucikan bagi lainnya dan yaitu *ma' al-mathar*, air ujan. *Wa ma'u al-bahr*, dan air laut. *Wa ma'u al-nahr* dan air sungi. *Wa ma'u al-ain*, dan air mata air. *Wa ma'u al-bi'r*, dan air perigi. *Wa ma'u al-stalj*, dan air embun. *Wa ma'u al-baradi*, dan air batu beku.²⁰⁸

Pasal tentang ini kemudian dibagi lagi menjadi empat bagian (*Tanqasimu al-ma' ala arba'ati aqsam*). Bagian ini dilanjutkan lagi sebagai berikut: *Pasal fi bayani al-najasah, Pasal fi istinjak, wa alatu istinjak, wa syurut ajza' al-hajar stamaniyah*.

Kemudian, terdapat bagian tentang hewan-hewan yang semua najis bangkainya, kecuali ada empat macam yang boleh (*pasal wan al-hayawanat kulluha najasat bimautiha illa arba'atu*

kesudahan anbiya' dan Rasul SAW terhimpun sekalian ayat pada kalimat *wa asyhadu anna muhammadan rasulullah* tasdiqnya aku ketahui bahwasanya nabi Muhammad pesuruh Allah'. Lihat Muhammad bin Abdullah al-Azhari, *Bidâyat al-Ilmiyyah fi Aqîdat al-Islâmiyyah*.

²⁰⁷Tiga perkara yaitu 1. Baik hati. Yaitu ingat kepada Allah yang berlakukan diri kita dari pada gerak diamnya dan lainnya, 2. Betul hati. Yaitu menjaga diri jangan berbuat barang yang diteguh syara' daripada yang haram dan yang makruh dan jangan meninggalkan barang yang disuruhnya daripada yang wajib dan Sunnah, 3. Baik amal. Yaitu menyembuh ia seperti kita lihat akandia atau diingat Allah yang melihat mendengar mengetahui diri kita pada zahir dan batin. lihat Muhammad bin Abdullah al-Azhari, *Bidâyat al-Ilmiyyah fi Aqîdat al-Islâmiyyah*.

²⁰⁸lihat Muhammad bin Abdullah al-Azhari, *Bidâyat al-Ilmiyyah fi Aqîdat al-Islâmiyyah*, h.9—10

anwa'. Dilanjutkan dengan rukun penyembelihan yang lima, dan rukun segala sembelihan itu ada lima (*pa arkan al-zbh khamsatun*. Maka segala rukun sembelihan itu lima perkara).

Bahasan tentang persoalan kematian atau persoalan yang berhubungan dengan jenazah, disajikan agak berbeda dibandingkan dengan bahasan lainnya. Dimuat sangat panjang dari halaman 70 sampai dengan 83, atau sekitar 14 halaman. Dengan uraian yang cukup komprehensif. Pada bagian awal dari persoalan mayit, Muhammad Azhari menguraikan tentang kewajiban terhadap mayit yang empat; memandikan, mengapani, menyalatkan, dan menguburkannya. Dilanjutkan dengan alasan bahwa kuburan itu boleh atau tidak untuk dibongkar, persoalan minta pertolongan, memuat tentang tatacara pengurusan jenazah, doa-doa untuk si mayit dari pendek sampai yang sangat panjang, juga terdapat tuntunan dan lafaz tentang talqin.

Muhammad Azhari menutup kitab ini dengan ungkapan yang sangat tawadhuk bahwa semua yang dia lakukan dalam menulis kitab ini adalah dalam rangka mencari ridha dari Tuhannya, yaitu Allah SWT. Hal ini tampak dari ungkapannya:

“Maka hendaklah kamu tiap-tiap hari menyerah diri kepada Allah dan kata olehmu ya allah beri kasihani aku dan beri ampun segala dosaku dan beri maaf segala kesalahanku dan beri tetap iman imanku dan taatku selama hidupku dan beri murah rezkiku yang halal dan jadikan matiku di dalam iman dan perhubungkan dengan orang yang shalihin dengan berkah syafaat nabi Muhammad saw beserta keluarga dan sahabatnya. Segalapuji bagi allah tuhan penguasa alam”.

Ketawadhuaan Muhammad Azhari juga dapat dilihat dalam syair penutup:

*Dimulakan ini dengan bismillah # al-Rahman dan al-Rahim
sifatnya Allah
Mengambil berkah dengan zatnya allah # mengikut Quran kitab
Allah
Al-hamdulillah fuja semata # surat dikarang menyusun kata
Qalam berlaku hati beserta # fikir yang jernih memungut kata
Risalah ini baharu dikarang # bagi yang ibadah supaya terang
Karunia allah bukan sebarang # hati yang galib menjadi terang
Peraturan sembahyang di dalalmnya selisih # lafaz dan makna
tidak selisih
Maksud menyembah semakinlah bersih # mengikut rasul nabi
yang dipilih.*

b. Kitab *Masâ'il al-Muhtadi li Ikhwâni al-Muhtadî*

Penjelasan model karakteritik studi fikih campuran ini akan kita jumpai dalam karya Muhammad Azhari yang lain, yaitu kitab *Masâ'il al-Muhtadi li Ikhwâni al-Muhtadî*. Kitab ini oleh Muhammad bin Abdullah al-Azhari ditulis pada bagian pinggir (*hamisy*)²⁰⁹ menyatu dengan kitab *Aqâ'id al-Imân* yang juga merupakan karyanya²¹⁰. Jika kitab *Aqâ'id al-Imân* khusus membahas tentang akidah, maka kitab *Masâ'il al-Muhtadi* memuat semua kajian ilmu keislaman. Isinya ternyata, setelah dilakukan

²⁰⁹Muhammad Azhari bin Abdullah al-Jawi al-Palimbani, *Aqa'id al-Iman dan Masa'il al-Muhtadi li Ikhwan al-Muhtadi*, (Mekkah: al-Miriyah al-Kainah, 1310H). Pada halaman muka disebutkan: “*Hamisy yang pada Tepi ini Risalah yaitu Satu Risalah yang Bernama Masa'il al-Muhtadi li Ikhwan al-Muhtadi, Terjemah dengan Bangsa Melayu jaza Allah Ta'ala li Muallifih wa Nafa'a biha al-Muslimun Amin*”.

²¹⁰Muhammad Azhari bin Abdullah al-Jawi al-Palimbani, *Aqa'id al-Iman dan Masa'il al-Muhtadi li Ikhwan al-Muhtadi*, (Mekkah: al-Miriyah al-Kainah, 1310H). Pada halaman muka disebutkan: “*Hazihi al-Risalat al-Mutarajjimat bi Lisan al-Jawi fi Ilm al-Tauhid al-Musamma Aqa'id al-Iman li al-Faqir Muhammad Azhari bin Abdullah al-Jawi al-Palimbani Yanbaghi li Ta'limi al-Shibyan 'afa Allah 'anhu wa li Abawaihi Birahmatillahi wa Kiramihi. Amin*”.

penela'ahan merupakan tanya jawab tentang persoalan-persoalan aktual saat itu. Secara substantif, kajiannya, hampir mirip dengan kitab *Mir'at al-Thullâb*, karya al-Singkili, tapi Singkili khusus tentang persoalan fikih. Oleh karena itu, menjadi sangat *mafhum*, jika penulis kitab ini menjelaskan objek kajiannya dengan menyebut: “*segala masalah yang memunjuki kami jalan yang betul bagi segala sudaraku yang baharu berlajar*”. Setelah itu dia menjelaskan tentang bagian-bagian yang menjadi bahasan kitab ini dengan menyebutkan: “*pada menyatakan tentang perkataan iman dan islam dan ihsan dan tauhid dan ma'rifah dan perkataan syahadat serta segala fardhunya, dan segala rukunnya dan segala syaratnya dan shahnya dan segala kesempurnaannya dan segala yang membinasakandia*”.²¹¹

Kitab ini merupakan jawaban atau respon terhadap berbagai persoalan yang dekat dengan masalah sehari-hari masyarakat. Dapat diduga, bahwa isinya, tentu didominasi oleh persoalan-persoalan fikih, dibanding persoalan yang lain. Pernyataan ini dapat dipahami pada bagian awal penulisan kitab ini, setelah menjelaskan tentang pasal rukun iman, maka pada pasal berikutnya secara beruntun diuraikan penjelasan tentang fikih, mulai dari pasal tentang *istinja'*, syarat mengambil air sembahyang, syarat dan rukun sembahyang serta semua yang membatalkan sembahyang. Kemudian dilanjutkan dengan syarat, rukun, sunat, dan yang membatalkan puasa. Penyajian tentang fikih ibadah ini dibahas dengan cara soal—jawab. Tujuannya adalah supaya orang yang

²¹¹Muhammad Azhari bin Abdullah al-Jawi al-Palimbani, *Masa'il al-Muhtadi li Ikhwan al-Muhtadi*, (Mekkah: al-Miriyah al-Kainah, 1310H), 2—3

baru belajar fikih mudah untuk memahami dan menghafalkannya.

Seperti diungkapkan:

“Kami bayankan segala masalahnya dengan tariq soal dan jawab supaya ingat segala segala orang yang muhtai’ dan yang menghafazkan dia bahwa kepada allah jua kita mintak tulung akan ketetapan didalam agama yang sebenar-benarnya yaitu agama islam dengan berkat nabi sayyidi al-mursalin wa ala alihi wa sahibi ajmain”.²¹²

Suatu contoh soal—jawab dalam masalah fikih: *“Soal: jika ditanya orang kita berapa perkara fardhu istinja’ itu. Jawab: bahwa fardhu istinja’ itu tiga perkara; pertama, menghilangkan rupanya. Kedua, menghilangkan baunya serta yakin”*.²¹³

Dilanjutkan dengan persoalan berikutnya, tentang mandi wajib, misalnya:

“Soal: jika ditanya orang kita berapa perkara fardhu mandi junub itu? Jawab: bahwa fardhu mandi junub itu tiga perkara; pertama, niat beserta dengan air maka lafz niat: nawaitu raf’a al-hadast al-akhbar ‘an jami’ al-badani fardhan ala lillah ta’ala artinya sehanya aku mengangkat hadas yang besar daripada sekalian badanku fardhu atasku dengan karena Allah Ta’ala. Kedua, menyampaikan air kepada sekalian tubuhnya ketika menghilangkan najis ‘ain pada tubuhnya jika ada pada badannya”.²¹⁴

Kemudian dilanjutkan dengan:

“Soal: jika ditanya orang kita berapa perkara yang mengwajibkan mandi itu? Jawab: bahwa yang mengwajibkan mandi itu enam perkara: pertama, keluar mani, kedua,

²¹²Muhammad Azhari bin Abdullah al-Jawi al-Palimbani, *Masa’il al-Muhtadi li Ikhwan al-Muhtadi*, h. 4

²¹³Muhammad Azhari bin Abdullah al-Jawi al-Palimbani, *Masa’il al-Muhtadi li Ikhwan al-Muhtadi*, h. 12—13

²¹⁴Muhammad Azhari bin Abdullah al-Jawi al-Palimbani, *Masa’il al-Muhtadi li Ikhwan al-Muhtadi*, h. 13

bertemu dua khitan, ketiga, mati, keempat, haid, kelima, nifas yaitu darah yang keluar kemudian daripada beranak empat puluh hari atau enam puluh hari, keenam wiladah”.²¹⁵

Penjelasan tentang fikih berupa soal—jawab seperti ini umumnya didominasi persoalan fikih ibadah sampai akhir penulisan kitab. Porsi bahasannya, jika dibandingkan dengan persoalan yang penulis kitab ini sebutkan di atas tadi, maka persoalan fikih memang tampil sangat banyak. Pada bagian-bagian akhir dimuat tentang syarat sembahyang:

“Soal: jika ditanya orang kita berapa perkara syarat yang dahulu daripada sembahyang itu? Jawab: bahwa syarat syarat yang dahulu daripada sembahyang itu adalah delapan perkara: mumayyiz, kedua mengetahui fardhu, dan Sunnah, ketiga membezakan segala fardhunya dan sunnahnya, keempat mengetahui akan masuk waktu”.²¹⁶

D. Kontribusi Fikih Melayu era Kesultanan Palembang

Kontribusi penulisan fikih di era kesultanan Palembang, tentu sangat berdampak kepada persentuhan kajian keislaman dengan kajian bidang lain. Sebut saja misalnya persentuhan dengan adat masyarakat yang menjadi kekuatan daerah Uluu Palembang. Diyakini bahwa Penyusunan berbagai aturan semisal Undang-undang Simbur Cahaya yang diberlakukan untuk masyarakat daerah Uluu. Dipercaya bahwa telah terjadi pergumulan yang cukup panjang antara hukum islam (fikih) dengan adat. Hasil pergumulannya adalah mengambil posisi kompromistis bahwa nilai-nilai Islam yang terdapat dalam kajian fikih

²¹⁵Muhammad Azhari bin Abdullah al-Jawi al-Palimbani, *Masa'il al-Muhtadi li Ikhwan al-Muhtadi*, h. 13

²¹⁶Muhammad Azhari bin Abdullah al-Jawi al-Palimbani, *Masa'il al-Muhtadi li Ikhwan al-Muhtadi*, h. 16

yang kemudian ditransformasikan menjadi “seolah-olah” hukum adat. Atau hukum adat yang secara tidak langsung diislamisasi, sehingga yang muncul adalah istilah-istilah adat pada UUSC. Hanya terdapat beberapa kata atau istilah saja yang masih menggunakan kata fikih dalam undang-undang ini, misalnya iddah, kawin, dan zakat. Kata seperti ini kemudian sudah terserap kedalam bahasa Melayu Palembang menjadi tetap seperti apa adanya. Penulis menduga, boleh jadi, sepertinya pada saat proses penulisan redaksi para penyusunnya mengalami kesulitan untuk menemukan istilah padanannya dengan istilah adat. Maka dibiarkan saja kata itu seperti demikian.

Rasionalisasi pendapat seperti ini akan dapat menjawab pernyataan bahwa dalam UUSC hanya berlaku di wilayah pedalaman, tidak berlaku di Palembang sebagai pusat kesultanan. Di Palembang, yang berlaku adalah hukum Islam, dalam hal ini fikih yang bermazhab Syafii. Kompromi ini tentu sangat beralasan, kalau melihat posisi Palembang secara geopolitik bahwa penguasanya bukanlah orang-orang asli Palembang, tetapi adalah para pendatang dari trah Demak keturunan Raden Fatah. Karenanya, dalam perjalanan kekuasaan kesultanan di Palembang kemudian selalu mendapat dukungan dari daerah bawahan, meskipun dalam penerapan aturannya terdapat perbedaan perlakuan.

Kontribusi lainnya adalah bahwa dari hasil pertemuan berbagai ilmu keislaman dalam satu karya, tentu membawa pengaruh kepada pembentukan kepribadian dan prilaku umat Islam. Jika pada periode sebelumnya antara bidang atau kelompok syariat selalu berseteru seperti perseteruan panjang antara kelompok tasawuf sunni Ghazali dengan tasawuf falsafi ibn Arabi. Tasawuf *sunni* yang merujuk pada model al-Ghazali—yang ketat memegang syariat Islam—dikembangkan di Aceh

oleh al-Raniri beserta murid-muridnya. Di Jawa, ajaran itu dikembangkan oleh Wali Sanga. Wali Sanga sendiri, menurut penelusuran Alwi,²¹⁷ berasal dari komunitas yang sama, yakni sebagai keturunan dari Syaikh Ahmad bin Isa Muhajir dari Hadramaut. Dia dikenal sebagai tempat pelarian bagi para keturunan Nabi dari Arab Saudi dan daerah Arab lain yang tidak menganut Syiah. Komunitas tasawuf *Sumi* kemudian dikembangkan lewat tarekat dan pesantren oleh murid-murid dan keturunan Wali Sanga.

Akan tetapi kondisi seperti ini tidak pernah terjadi pada era Palembang. Boleh jadi, ini merupakan solusi jawaban yang ditemukan oleh ulama Palembang dengan mengkompromikan kajian keislaman dalam satu karya. Inilah antara lain kontribusi yang sangat berharga yang telah dilakukan oleh ulama Palembang, yang penulis sebut sebagai hasil dari buah studi fikih terpadu.

²¹⁷Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 2001), h. 43

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Kemajuan ilmu-ilmu keislaman di Palembang tidak hanya berlangsung pada masa abad 18 dan 19 M saja, tapi terus berlanjut sampai abad 20M. Tradisi keilmuan Palembang memiliki karakter yang sangat kuat, karena meneruskan tradisi keilmuan yang sebelumnya berpusat di Aceh pada abad ke-17M. Bukti dari kemajuan itu dapat dilihat pada banyaknya ulama dan karya mereka di Palembang seperti Abdus-Samad al-Palimbani, Kemas Fakhruddin, Syihabuddin, Muhammad Azhari, Azhari Imam, dan Azhari bin Abdullah masing-masing dengan karya mereka yang sangat banyak dan monumental. Karakter keilmuan fikih terpadu atau *integrated fikih* yang mengambil corak Ghazalian menyebabkan Palembang dapat mengembangkan model Islam yang terbuka, humanis, dan dapat mengingrasikan kajian berbagai ilmu keislaman dalam setiap naskah. Kajian fikih diintegrasikan dengan kajian ilmu lain dalam satu kitab. Kontribusi fikih terpadu ternyata sangat mementingkan substansi ajaran agama yang mengarahkan nilai-nilai islam mewarnai semua diskusi keilmuan secara integratif. Adat Simbur Cahaya yang dipraktikkan oleh masyarakat uluan Palembang dianggap buah dari integrase fikih dengan ilmu-ilmu lain di Palembang. Istilah-istilah adat lebih menonjol tampil menjadi redaksi undang-undang dari pada istilah keagamaan.

B. Saran

Penelitian ini perlu diteruskan dengan menjadikan karya Imam Ghazali sebagai rujukan utama untuk melihat kepiawaian ulama ini

dalam menginspirasi pemikiran ulama Palembang, sehingga mereka secara konsisten melakukan penerjemahan dan penulisan berbagai bentuk karya akademik berupa naskah-naskah yang dibutuhkan oleh umat saat itu. Penelitian tentang ini terasa masih perlu untuk diteruskan pada bagian ini.

Kepustakaan

- Abdullah, Abdul Gani, Pengantar Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia, Gema Insani Press, Jakarta, 1994
- Abdullah, Hawas, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*, Surabaya: al-Ikhlash, 1980
- Abdullah, Mal an, *Jejak Setapak Abdussomad al-Palimbani*, Palembang: Syariah Raden Fatah Press, 2013.
- Abdullah, Wan Shaghir, *Fakhrudin al-Palimbani: Ulama Kesultanan Palembang Darussalam*.
- Abdurrahman, Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia, Akademika Pressindo, Jakarta, 1992
- Albar, Syed Hamid bin Syed Jaafar, *The Role of Islamic Civilisation in Strengthening the Foreign Relations between Countries of ASEAN, Proceedings ASEAN Community Conference 2015, Bangi, Malaysia, 11-12 November 2015*
- Ali, A. Mukti, Alam Pikiran Islam Modern Di Indonesia dan *Modern Islamic Thought In Indonesia*, Jajasan Nida, Jogjakarta, 1969
- Ali, Muhammad Daud, Hukum Islam, Rajawali Pers, Jakarta, 1998
- Ali, Zainuddin, Hukum Islam, Sinar Grafika Jakarta, 2006
- Ali, Zainuddin, Islam Tekstual dan Kontekstual: Suatu Kajian Akidah, Syariah dan Akhlak, Yayasan Al-Ahkam, Makassar, 1998
- Alidar, EMK., Hukum Islam Di Indonesia Pada Masa Orde Baru (1966-1997), Legitimasi, Vol.1 No. 2, Januari-Juni 2012
- Alma'arif, Islam Nusantara: Studi Epistemologis dan Kritis, ANALISIS: Jurnal Studi Keislaman, Volume 15, Nomor 2, Desember 2015.
- Amak F.Z., Proses Undang-undang Perkawinan, Al-Ma'arif, Bandung, 1976

- Amin, Abdul Azim, *Pemikiran Aqidah Ahlussunnah wa al-Jamaah Syeikh Muaham Azhari al-PALimbani dalam naskah Palembang 1842*, (Palembang Fakultas Adab dan Humaniora
- Amin, Abdul Azim, *Syeikh Muhammad Azhary al-Palimbani (ulama panutan abad ke-19 di Nusantara)*, (Palembang: Rafah Press, 2008
- Anshori, Abdul Ghofur, *Sejarah Perkembangan Hukum Perbankan Syariah di Indonesia dan Implikasinya bagi Praktik Perbankan Nasional*, La Riba Vol. II, No. 2, Desember 2008
- Arief, Armai, *Pengantar Ilmu dan Metodologi Studi Islam*, Jakarta: Ciputat Press, 2002
- Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2002
- Aulawi, Wasit, *Sejarah Perkembangan Hukum Islam, dalam Dimensi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional*, Gema Insani Press, Bandung, 1996
- Azhari, Kemas, *Manaqib al-Syiekh Muhammad Samman al-Madani*, (1331H/1912)
- Azizy, A. Qadri, *Eklektisisme Hukum Nasional*, Gama Media, Yogyakarta, 2002
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII; Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Jakarta: Kencana Prenadamedia Group. 2013
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan VIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 1994
- Bahri, Syamsul, *Pelaksanaan Syari'at Islam Di Aceh Sebagai Bagian Wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI)*, Jurnal Dinamika Hukum, Vol. 12 No. 2 Mei 2012
- Bisri, Cik Hasan, *Hukum Islam di Indonesia, Pengembangan dan Pembentukan*, Rosda Karya, Bandung, 1991

- 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
- Bruinessen, Martin van, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1995
- Buzama, Khoiruddin, Pemberlakuan Teori-Teori Hukum Islam Di Indonesia, AL-‘ADALAH Vol. X, No. 4 Juli 2012
- Drewes G.W.J., “Further Data Concerning ‘Abd al-Samad al-Palimbani””, dalam *Bijdragen van Het Koninklijk Instituut Voor Taal. Land en Volkkunde* (BKI), Leiden: The Hague. 1977
- Drewes. *Direction for Trevelers on The Mytic Path*, Nijhoff: The Hague, 1977
- Fakhrudin, Kemas, dalam Ensiklopedi Islam, (Jakarta: Depag RI, 1993)
- Fang, Liaw Yorck, *A History of Clasical Malay Literatur*, Singapore: Institut of Southeast Asian Studies
- Fathurrahman, Oman, “Penulis dan Penerjemah Ulama Palembang: Menghubungkan Dua Dunia”. Dalam <http://www.adicita.com/artikel/detail/id/165/Penulis-dan-Penerjemah-Ulama-Palembang-Menghubungkan-Dua-Dunia>. Diakses 1 Agustus 2017.
- Fathurrahman, Oman, *Tanbih al-Masy: Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, Bandung: Mizan, 1999
- 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 Worrlld Elevanth to Eighteenth Centuries*, vol.3, (Cambridge University Press, 2011

- Feillard, Andree , NU vis a vis Negara Pencarian Isi Bentuk dan Makna, LKiS, Yogyakarta, 2008
- Gadjahnata, K.H.O., Sri-Edi Swasono, Masuk dan berkembangnya Islam di Sumatera Selatan, Jakarta: UI-Press, 1986
- Halim, Abdul, Membangun Teori Politik Hukum Islam Di Indonesia, Jurnal Ahkam, Vol. XIII, No. 2, Juli 2013
- 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
- Harjono, Anwar, Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Quran (Komentar Singkat Atas Teori Prof, Hazairi), dalam Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia, Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, Jakarta, 1976
- Hoesein, Zainal Arifin, Pembentukan Hukum Dalam Perspektif Pembaruan, Volume 1 Nomor 3, Desember 2012
- Hooker, MB, *Introduction: Islamic Law in South-east Asia*, *Asian Law Journal* Vol 4, 2002
- Ichtijanto. Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia, dalam Tjun Surjaman (ed.). Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan, Remaja
- Imam, Azhari, *Rahat al-Qulub*, Palembang Muharram 1318H
- Imam, M. Shohibul, Hukum Islam Dalam Pergumulan Politik Hukum Nasional Era Reformasi, Al- Tahrir, Vol. 13, No. 2 November 2013
- Intajalle, Feirul Maliq, et all, *Islamic Inheritance Law Among Muslim Minority Countries in Southeast Asia*, *Middle-East Journal of Scientific Research* 12 (1), (2012)
- Ismuha, Islam Dan Masyarakat Aceh dalam Agama dan Perubahan Sosial, Rajawali, 1983
- Izzuddin, Ahmad, PROBLEMATIKA IMPLEMENTASI HUKUM ISLAM DI INDONESIA Studi Kasus Pernikahan Pujiono dan Lutfiana Ulfa,

De Jure, Jurnal Syariah dan Hukum, Volume I Nomor 2 Agustus 2009

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

Jong, Kees De, Dari Perpisahan Kolonial Ke Perjuangan Nasional Bersama Sejarah Singkat Hubungan Islam-Kristen Di Indonesia (\pm 1520-1949), *Gema Teologi* Vol. 36, No. 2, Oktober 2012

Kalsum, Nyimas Umi, Perkembangan Pemikiran dan Peradaban Islam Pada Abad Modern, *Jurnal Tamddun* Vol 14, No. 2 (2014)

Kamsi, Politik Hukum dan Positivisasi Syariat Islam di Indonesia, SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2012

Kamsi, Politik Hukum Islam pada Masa Orde Baru, *Ishraqi*, Vol. 10, No. 1, Juni 2012

Kartohadiprodjo, Soediman, Beberapa Pemikiran Sekitar Pancasila, Alumni, Bandung, 1980

Kartono, Kartini. *Pengantar Metodologi Riser Sosial*, cet. VII, Bandung: Mandat Maju, 1996

Kemas Fakhruddin, *Mukhtashar*, (Palembang: 1238H/1822M), lembar 26r manuskrip kitab *Mukhtashor*, koleksi perpunas RI kode ML.120.

Lev, Daniel S., *Islamic Courts in Indonesia (A Study in the Political Bases of Legal Institutions)*, University of California Press, Los Angeles, 1972

Mahfudz, Sahal, Nuansa Fikih Sosial, LKiS, Yogyakarta, 1994

Mahsun, Genesis Pemikiran Hukum Islam Nusantara (Studi Pengaruh Islam Pertama Terhadap Perkembangan Pemikiran Dan Politik Hukum Islam Nusantara Klasik). *al-Mabsut* Vol. 9, No. 1 2015

Mahsun, Genesis Pemikiran Hukum Islam Nusantara (Studi Pengaruh Islam Pertama Terhadap Perkembangan Pemikiran Dan Politik Hukum Islam Nusantara Klasik). *al-Mabsut* Vol. 9, No. 1 2015

- Maimunah, Sistem Pendidikan Surau: Karakteristik, Isi Dan Literatur Keagamaan, TA'DIB, Vol. XVII, No. 02, Edisi Desember 2012.
- Manan, Abdul, Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia, Kencana, Jakarta, 2006
- Mardani, *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, Rajawali Pers, Jakarta, 2014
- 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
- Muchith A. Karim (editor), Pelaksanaan Hukum Waris di Kalangan Umat Islam Indonesia, Kementerian Agama Republik Indonesia, Badan Litbang dan Pustlitbang Kehidupan Keagamaan, Jakarta, 2010
- Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996
- Munir, Sirojul, Pengaruh Hukum Islam Terhadap Politik Hukum Indonesia, Jurnal Istinbath Vol. 13, No.2, Desember 2014
- Munir, Sirojul, Pengaruh Hukum Islam Terhadap Politik Hukum Indonesia, Vol. 13, No.2, Desember 2014
- Murdan, Pluralisme Hukum (Adat Dan Islam) Di Indonesia, Mahkamah, Vol. 1, No. 1, Juni 2016
- Muslim, Perkembangan Studi Hukum Islam Di Indonesia, al-'Adalah Vol. XI, No. 1 Januari 2013
- Nasution, Amien Husein, *Hukum Kewarisan (Suatu Analisis Komparatif Pemikiran Mujtahid dan Kompilasi Hukum Islam)*, Rajawali Pers, Jakarta, 2012
- Nasution, Bahder Johan, Sri Warjiyati, *Hukum Perdata Islam Kompetensi Peradilan Agama Tentang Perkawinan, Waris, Wasiat, Hibah, Wakaf, Dan Shodaqah*, Bandung: Mandar Maju, 1997

- Palimbani, Abdus-Samad al-, Hidayat al-Salikin: Mengarungi Samudra Makrifat, (Surabaya: Pustaka Hikmah Perdana, 2013).
- Palimbani, Abdus-Samad al-, *Hidayat as-Salikin*, (Indonesia: Syirkah Maktabah al-Madinah: 1354H
- Palimbani, Abdus-Samad al-, *Risâlah fi Bayân Hukm asy-Syarî wa Bayân Hukm man Yukhâlifuhu fi al-I'taiqâd au fi al-Hukm au fi al-Amal*, (Mekkah, 1787
- Palimbani, Abdus-Samad al-, *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
- Palimbani, Abdus-Samad al-, *Zad alMuattaqin fi Tauhid Rabb al-Alamin*, manuskrif, Mekkah tahun 1172
- Palimbani, Muhammad Azhari al-, *al-Quar'an al-Azim*, (Palembang, 1263/1848)
- Palimbani, Muhammad Azhari al-, *Kisah Isra' Mi'raj Nabi SAW*,
- Palimbani, Muhammad Azhari al-, *Siraj al-Huda*, 1238H
- Palimbani, Muhammad Azhari al-, *Tuhfat al-Muridin*, Jami' Sulahdar, 1276H
- Palimbani, Muhammad Azhari bin Abdullah al-Jawi al-, *Aqa'id al-Iman dan Masa'il al-Muhtadi li Ikhwan al-Mubtadi*, (Mekkah: al-Miriyah al-Kainah, 1310H).
- Palimbani, Syihabuddin al-Jawi al-, *Risalah*, t.kp., t.p., 1198H/1783M
- Peeters, Jeroen. *Kaum Tuo-Kaum Mudo: Perubahan Religuis di Palembang 1821-1942*, (Jakarta: INIS, 1977
- Pettalongi , Sagaf S., Local Wisdom dan Penetapan Hukum Islam di Indonesia, Jurnal Tsaqafah, Vol.8, No. 2, Oktober 2012
- 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, 1999
- Rahim, Rahimin Affandi Abd, Paizah Hj Ismail, Mohd Kamil Abd Majid, Nor Hayati Md. Dahlal, *Batu Bersurat Terenggamu: Satu Tafsiran Terhadap Pelaksanaan Syariah Islam*, Jurnal Fiqh, No. 7 (2010).
- Ramulto, Moh. Idris, *Asas-Asas Hukum Islam (Sejarah Timbul dan Berkembangnya Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Hukum Indonesia)*, Sinar Grafika, Jakarta, 1995
- Ramulyo, M. Idris, *Asas-Asas Hukum Islam)Sejarah Timbul dan Berkembangnya Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Hukum di Indonesia*, Sinar Grafika, Jakarta, 1997
- Rosadi, Aden, *Legislasi Dan Politik Hukum Islam Di Indonesia*, Seminar Nasional Tentang Legislasi dan Politik Hukum di Indonesia, STAIN Jurai Siwo Metro, 31 Mei 2016
- Rosjidi, H.M., Snouck Hurgronje Seorang Pelopor dalam Mempelajari Islam, dalam A. Adaby Darban, *Snouck Hurgronje dan Islam di Indonesia*, tp., Yogyakarta: tt.
- Saifullah SA, *Umat Islam Di Filipina Selatan Sejarah, Perjuangan Dan Rekonsiliasi*, ISLAMICA, Vol. 3, No. 1, September 2008
- Santoso dan Suhadi, *Periodisasi Perkembangan Hukum Perbankan Syariah Di Indonesia*, Yudisia, Vol. 6, No. 1, Juni 2015
- Shiddieqy T. M. Hasbi ash-, *Fiqhul Mawaris, Hukum-Hukum Warisan Dalam Syariat Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1973.
- Sirajuddin M, *Wacana Penerapan Hukum Islam dalam Tinjauan Politik Hukum Nasional*, Sosio-Religia, Vol. 8, No. 3, Mei 2009
- Siregar, Bismar, Prof. Mr. Dr. Hazairin Seorang Mujahidin Penegak Hukum Berdasar Ke –Tuhanan Yang Maha Esa, dalam *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, Jakarta, 1976

- Sjadzali, Munawir, *Islam Dan Tata Negara (ajaran, sejarah dan pemikiran)*, UI-Press, Jakarta, 1990.
- 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
- Suny, Ismail, *Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Ketatanegaraan Indonesia*, dalam *Hukum Islam di Indonesia Perkembangan dan Pembentukannya*, Rosdakarya, Bandung, 1991
- Syahr, Saidus, *Asas-Asas Hukum Islam*, Alumni, Bandung, 1974
- Syarif, Muhammad, *Teori-Teori Masuknya Islam ke Wilayah Timur Indonesia*, *Jurnal Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia*, 2014
- Syarifuddin, Kemas Andi, *101 Ulama Sumatera Selatan*, Yogyakarta: Forpes Sumsel-ar-Ruzz Media, 2013
- Syarifuddin, KH Andi, *Syair-syair Spritual Syeikh Muhammad Azhari al-Palimbani*, (Palembang: Zuriat Datuk Azhari, 2015
- Thalib, Sajuti, *Receptio In Complexu, Theorie Receptie Dan Receptio A Contrario*, dalam *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, Jakarta, 1976
- Tohari, Chamim, *Fiqh Keindonesiaan: Transformasi Hukum Islam Dalam Sistem Tata Hukum Di Indonesia*, *ANALISIS: Jurnal Studi Keislaman*, Volume 15, Nomor 2, Desember 2015.
- Tohir, Ajid, *Studi Kawasan Dunia Islam Perspektif Etno-Linguistik dan Geo-Politik*, Rajawali Press, Jakarta, 2011
- Wahid, Moh. Muhibbin, Abdul, *Hukum Kewarisan Islam Sebagai Pembaharuan Hukum Positif di Indonesia*, Sinar Grafika, Jakarta, 2009
- Wibowo, Ari, *Perkembangan Eksistensi Peradilan Agama di Indonesia Menuju ke Peradilan Satu Atap*, *Al-Mawarid Edisi XVII Tahun 2007*

Wiharyanto, A. Kardiyat, Pergantian Kekuasaan Di Indonesia Tahun 1800, SPPS Vol. 21, No. 1, April 2007.

Yafie, Ali, *Menggagas Fiqh Sosial*, Mizan, Bandung, 1994

Yakub, M., Perkembangan Islam Indonesia, Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam, Volume 7, Nomor 1, Juni 2013

GLOSARIUM

- FIKIH MELAYU NUSANTARA MASA KESULTANAN DARUSSALAM** : Penelitian ini mengungkap tentang fikih terpadu yang ditulis oleh ulama Palembang Darussalam memiliki kontribusi yang sangat besar dalam membentuk keperibadian masyarakat Palembang yang terbuka, humanis, dan dinamis.
- FIKIH** : salah satu bidang ilmu dalam syariat Islam yang secara khusus membahas persoalan hukum yang mengatur berbagai aspek kehidupan manusia, baik kehidupan pribadi, bermasyarakat maupun kehidupan manusia dengan Tuhannya.
- KESULTANAN PALEMBANG DARUSSALAM** : suatu kerajaan Islam di Indonesia yang berlokasi di sekitar kota Palembang, Sumatra Selatan sekarang. Kesultanan ini diproklamirkan oleh Sri Susuhunan Abdurrahman, seorang bangsawan Palembang pada tahun 1659,^[1] dan dihapuskan keberadaannya oleh pemerintah kolonial Belanda pada 7 Oktober 1823.
- ERA KESULTANAN** : Merupakan Era Kejayaan Islam Sebagai Sebuah Ajaran Yang Memiliki Tempat Dan Pengaruh Luas Di Wilayah Nusantara, Setelah Pengaruh Keyakinan (Kepercayaan) Asli Nusantara Kemudian Agama Hindu Mewarnai

- Sisi Kehidupan Bangsa Indonesia.
- HARAMAYN** : Istilah Penyebutan Kota Makkah Dan Madinah, Bukan Arab Saudi, Yang Merupakan Dua Kota Suci Umat Islam Yang Harus Dijaga, Dibela, Dimuliakan Dan Didoakan
- KADERISASI KEULAMAAN** : Bertujuan menyiapkan calon jajaran syuriah nu di semua tingkatan kepengurusan. Diharapkan dari padanya lahir ulama-ulama muda yang siap menjadi syuriah NU.
- MAZHAB SYAFI'I** : Mazhab fikih dalam sunni^{[1][2]} yang dicetuskan Oleh imam syafi'i pada awal abad ke-9.
- KITAB SIMBUR CAHAYA** : Merupakan kitab undang-undang hukum adat, yang merupakan perpaduan antara hukum adat yang berkembang secara lisan di pedalaman Sumatra Selatan, dengan ajaran Islam. Kitab ini diyakini sebagai bentuk undang-undang tertulis berlandaskan syariat Islam, yang pertama kali diterapkan bagi masyarakat Nusantara.
- SUFI** : Penyebutan untuk orang-orang yang mendalami sufisme atau ilmu tasawwuf
- TASAWUF FALSAFI** : Sebuah konsep ajaran tasawuf yang mengenal Tuhan (ma'rifat) dengan pendekatan rasio (filsafat) hingga menuju ketinggian yang lebih tinggi, bukan hanya mengenal Tuhan saja (ma'rifatullah) melainkan yang lebih tinggi dari itu yaitu wihdatul wujud (kesatuan wujud).
- TASAWUF SUNNI** : Aliran tasawuf yang ajarannya berusaha

memadukan aspek syari'ah dan hakikat namun diberi interpretasi dan metode baru yang belum dikenal pada masa shalat aṣ-ṣālihin dan lebih mementingkan cara-cara mendekati diri kepada Allah serta bagaimana cara menjauhkan diri dari semua hal yang dapat mengganggu kekhusyuan jalannya ibadah yang mereka lakukan

- NEO-SUFISME** : Munculnya Pemikiran dan Karakteristik **Neo-Sufisme** (Tasawuf Modern) dalam dunia Islam tidak luput dari adanya kebangkitan agama yang menolak terhadap kepercayaan yang berlebihan kepada sains dan teknologi selaku produk era modernisme. ... Era modern harus merapat pada agama yang mampu menjamin kehidupan penuh makna.
- VOC** : sebuah persekutuan dagang yang dibentuk oleh pengusaha Belanda yang tergabung dalam *Heeren XVII* pada 20 Maret 1602
- SYAIKH ABDUS SHAMAD AL-PALIMBANI** : Seorang tokoh sufi penulis kitab-kitab sufi yang berasal dari Palembang
- KOLONIALISME** : Suatu sistem di mana suatu negara menguasai rakyat dan sumber daya negara lain tetapi masih tetap berhubungan dengan negara asal, istilah ini juga menunjuk kepada suatu himpunan keyakinan yang digunakan untuk

melegitimasi atau mempromosikan sistem ini, terutama kepercayaan bahwa moral dari pengkoloni lebih hebat ketimbang yang dikolonikan.

TAUHID

: konsep dalam aqidah Islam yang menyatakan keesaan Allah.

INDEKS

A

Abdus-Samad, 62, 69, 70, 71, 72, 73,
74, 75, 76, 87, 89, 90, 91, 92, 93,
94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101,
102, 103, 104, 105, 106, 107, 108,
111, 112, 113, 137, 145
Abdussomad al-Palimbani, 1, 2, 4,
76, 139, 145
akidah, 12, 60, 82, 86, 93, 97, 100,
101, 105, 115, 116, 122, 126, 130
akomodatif, 4, 37, 48
apdaling, 6

D

dialogis, 5

E

efektif, 9, 18, 97
eksistensi, 10, 16, 19
eksplorasi, 113
elastisitas, 37
epistemologi, 36
era kesultanan, 19, 20, 22, 23, 24,
133
etnis Melayu, 32

F

fatwa, 9, 79
fikih, 1, 2, 3, 4, 6, 9, 10, 11, 19, 20,
21, 22, 23, 24, 28, 34, 35, 36, 51,
60, 63, 67, 82, 86, 89, 90, 91, 92,
93, 95, 97, 100, 101, 102, 105,
108, 112, 113, 115, 116, 117, 118,
119, 122, 126, 128, 130, 131, 132,
133, 134, 135, 137
fikih Melayu Nusantara, 1
fikih Syafi'i, 19, 36
Filolog, 91
filosofis, 3, 21, 91
fleksibilitas, 37
fuqaha', 1

H

Haramayn, 1, 9, 19, 61, 71, 73, 74,
119
Hidâyatús Sâlikîn, 4, 93
hukum, 5, 6, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16,
17, 18, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29,
30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38,
39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47,
48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 58,

60, 94, 97, 98, 99, 100, 101, 102,
122, 124, 128, 133, 134

I

ideologi, 48, 49

Imam Ghazali, 45, 95, 103, 137

integratif, 137

intelektual, 5, 9, 57, 58, 61, 94

K

Kaderisasi keulamaan, 63

kajian fikih, 1, 2, 4, 10, 89, 94, 109,
111, 116, 117, 133

Kajian komprehensif, 1

kajian tasawuf, 1, 4, 93

karakteristik, 11, 13, 20, 24, 33, 36

Kemas Azhari Abdullah, 77, 78,
79, 80

Kesultanan Palembang, 1, 2, 5, 11,
18, 24, 66, 68, 133, 139

kesultanan Palembang Darussalam,
1, 10, 20, 58, 60, 70, 85

Kesultanan Palembang Darussalam,
1, 2, 5, 11, 18, 24, 68

Kitab, 4, 28, 34, 63, 64, 68, 73, 79,
80, 89, 93, 95, 96, 105, 114, 116,
120, 125, 130, 131, 141

kolonial, 3, 38, 39, 54, 55, 67, 92

kolonialisme, 28, 39, 40, 43

komprehensif, 3, 21

konflik, 10, 48

konsekuensi, 55

konsentris, 12, 13, 17

konseptual, 20

kontribusi, 7, 8, 11, 20, 24, 134, 135

Kontribusi, 133, 137

konvensional, 53

kosmopolit, 7

kultural, 37

M

madzhab Sayafi'i, 33

Madzhab Syafi'i, 35

mekanisme, 27, 28, 53

melek huruf, 57

mufti kesultanan, 6, 62

mufti kesultanan Palembang, 6

N

neo-sufisme, 3, 62, 63, 74, 91

normatif, 12, 22

O

objektif, 19, 21

otoritas, 15, 38

P

Paradigma, 19
paralelisme, 36
Pemerintah RI, 6
penelitian kualitatif, 20
proaktif, 6

R

rasional, 57, 118
Rasionalisasi, 134
relatif, 9, 22, 64, 69, 92

S

Sejarahwan, 91
sembahyang, 98, 99, 105, 109, 111,
112, 122, 127, 130, 131, 133
simbiosis mutualisme, 19
Simbur Cahaya, 5, 6, 19, 133, 137
sufi, 1, 3, 71, 75, 79, 81, 84, 86, 92,
115
syariat Islam, 6, 15, 134
Syariat Islam, 5, 30, 45, 143, 146

T

tariqah Sammaniyah, 1
tasawuf, 1, 2, 3, 4, 6, 9, 19, 20, 36,
59, 60, 63, 67, 68, 71, 73, 74, 79,

82, 85, 86, 91, 94, 97, 100, 101,
105, 108, 111, 112, 113, 115, 123,
124, 134

tasawuf falsafi, 2, 113, 134
tasawuf sunni, 2, 113, 134
tasawwuf-fiqih, 36
tauhid, 1, 6, 9, 12, 19, 20, 60, 88, 131
teologi Islam, 1, 19
Teoretis, 11, 24
teori solvasisasi, 17, 18, 24
terminologi kafir, 102
Transformatif-adaptif, 38

U

ulama Jawi, 9
ulama Nusantara, 1
ulama Palembang, 1, 3, 4, 9, 10, 19,
20, 24, 58, 60, 61, 62, 64, 65, 67,
87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 135, 138
Undang-Undang, 5, 6, 19, 30, 49, 50,
52, 53, 54, 55

V

V.O.C, 28, 29, 38, 39, 40

Y

yuridis, 18