



**STRATEGI BUDAYA MELAYU DALAM PEMECAHAN
KONFLIK MASYARAKAT MELAYU PALEMBANG DALAM
MENGHADAPI TANTANGAN GLOBAL**

DISERTASI

Diajukan Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Guna Memperoleh Gelar
Doktor Dalam Ilmu Peradaban Islam

Oleh:

ANDI CANDRA JAYA

NIM. 1591001

PROGRAM PASCASARJANA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) RADEN FATAH

PALEMBANG

2019

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kebudayaan Melayu merupakan suatu kebudayaan besar yang pernah berjaya di Nusantara. Jauh sebelum kehadiran kolonisasi bangsa-bangsa Eropa di Nusantara, kebudayaan Melayu telah ada dan hidup di daerah-daerah pesisir (perairan) yang juga merupakan jalur strategis transportasi dan jalur perniagaan internasional yang penting pada masanya.¹ Sehingga hal ini memberi dampak masyarakat Melayu menjadi masyarakat yang terbuka baik secara fisik maupun secara kultural. Lokasi pemukiman masyarakat Melayu yang tidak terisolir tersebut memungkinkan masyarakat Melayu terbiasa berhubungan dengan dunia luar, dengan demikian, sudah sejak dahulu masyarakat Melayu menjadi masyarakat yang senantiasa berhubungan dengan orang asing². Posisi masyarakat Melayu tersebut yang berada pada jalur-jalur perdagangan memberi dua dampak besar dalam kehidupan Melayu. Pertama masyarakat Melayu menjadi masyarakat yang egaliter. Kedua masyarakat Melayu sangat dekat dengan dunia Islam yang dibawa oleh para pedagang dari Timur Tengah yang datang ke Nusantara sebagai pedagang yang mengemban misi dakwah. Sementara itu pada masa kolonial, penyebutan Melayu sendiri mengidentikkan penyebutan secara umum pada masyarakat pribumi.³

Salah satu ciri dari egaliternya masyarakat Melayu tercermin dari bahasa yang ditampilkan, bahasa Melayu sendiri tidak mengenal istilah tingkatan-tingkatan seperti yang terdapat pada bahasa-bahasa etnik lain di Nusantara seperti pada bahasa Jawa dan Sunda. Bahasa Melayu kemudian menjadi bahasa yang mudah diterima oleh berbagai suku bangsa di Nusantara dan berfungsi sebagai bahasa perantara dalam hubungan antar suku bangsa di Nusantara. Selain itu, cara berbahasa

¹ A. Vickers, *Peradaban Pesisir: Menuju Sejarah Budaya Asia Tenggara*. (Denpasar: Pustaka Larasan dan Udayana University Press.2009)

² A. Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*. (Jakarta: Kencana Prenadiamedia Grup, 2013)

³ A. Vickers, *Peradaban Pesisir: Menuju Sejarah Budaya Asia Tenggara*. (Denpasar: Pustaka Larasan dan Udayana University Press.2009)

yang ditampilkan oleh orang Melayu yang lugas dan praktis memperlihatkan bahwa masyarakat Melayu adalah masyarakat yang egaliter. Ciri keegaliteran dari masyarakat Melayu akan terlihat ketika berada di pasar. Pasar bagi masyarakat Melayu selain menjadi tempat bertemunya pembeli dan penjual, pasar sendiri juga merupakan suatu institusi yang menjadi ruang bertemunya kalangan bangsawan dengan kaum awam yakni petani dan nelayan Melayu secara lebih bebas tanpa ikatan adat yang ketat.⁴ Kebudayaan Melayu yang terbuka tersebut dan juga memiliki kemampuan mengakomodasi perbedaan sebagai hasil pengalaman sejarah yang telah lama berhubungan dengan kebudayaan asing.⁵ Simbol-simbol kebudayaan Melayu kemudian menjadi suatu simbol yang umum-lokal dan menjadi jembatan penghubung dalam masyarakat yang majemuk

Kehadiran para pedagang-pedagang dari timur tengah ke daerah-daerah Melayu telah memberi warna tersendiri bagi alam Melayu. Interaksi antara Melayu dengan orang-orang dari timur tengah merupakan interaksi yang paling kuat,⁶ sehingga agama Islam dan corak tradisi arab yang dibawa oleh pedagang-pedagang tersebut cukup mudah diterima oleh masyarakat Melayu. Bahkan kini, kita senantiasa mengidentikkan Melayu dengan Islam⁷. Seseorang tidak akan dianggap sebagai orang Melayu ketika dia sendiri bukan beragama Islam. Kehadiran Islam di tengah-tengah Melayu juga telah banyak mempengaruhi kebudayaan Melayu, seperti penyebutan istilah kepemimpinan dan jabatan-jabatan kepemimpinan di dalam masyarakat, misalnya penyebutan raja dengan Sultan, selain itu posisi para ulama sangat penting perananannya dalam kesultanan-kesultanan Melayu. Ketika kita membicarakan Melayu maka di

⁴ H.S.M. Umar dalam H.S. Ahimsa-Putra (ed), *Masyarakat Melayu dan Budaya Melayu dalam Perubahan*. (Yogyakarta: Balai Kajian dan Pengembangan Budaya Melayu, 2007)

⁵ P. Suparlan dalam H.S. Ahimsa-Putra (ed), *Masyarakat Melayu dan Budaya Melayu dalam Perubahan*. (Yogyakarta: Balai Kajian dan Pengembangan Budaya Melayu, 2007)

⁶ H.M. Lutfi dalam H.S. Ahimsa-Putra (ed), *Masyarakat Melayu dan Budaya Melayu dalam Perubahan*. (Yogyakarta: Balai Kajian dan Pengembangan Budaya Melayu, 2007)

⁷ P. Suparlan, 2006. Suparlan (2006) mencontohkan orang Dayak di Sambas yang menikah dan masuk Islam tidak dikatakan sebagai orang Dayak yang masuk Islam, melainkan disebutkan sebagai orang Dayak menjadi Melayu.

dalamnya kita akan membicarakan Islam, Kesultanan dan Melayu itu sendiri.⁸

Salah satu interaksi antara dunia melayu yang termasuk pada masa-masa awal dengan dunia Arab atau dunia Islam adalah pada masyarakat Melayu Palembang. Interaksi antara masyarakat Melayu Palembang dengan dunia Islam atau jaringan ulama dari timur tengah sudah terjadi dari sekitar abad ke-10 yakni pada masa kerajaan Sriwijaya. Namun demikian, perkembangan Islam yang cukup pesat terjadi menjelang keruntuhan kerajaan Sriwijaya. Palembang menjadi salah satu kekuatan Islam terjadi sejak berdirinya kesultanan Palembang pada abad ke-17.⁹ Peranan ulama-ulama Arab cukup besar pada kesultanan tersebut terutama dalam hal yang menyangkut dengan kebijakan pendidikan keagamaan. Besarnya pengaruh ulama dalam kerajaan-kerajaan Melayu menyebabkan kehidupan masyarakat Melayu menjadi lebih religius. Seseorang tidak akan dianggap sebagai seorang Melayu ketika dia tidak beragama Islam, begitu pula sebaliknya, seseorang akan dianggap menjadi Melayu ketika dia sudah menjadi muslim. Ketika seseorang dianggap menjadi Melayu asal-usul kemudian bukanlah menjadi hal yang dipertentangkan.

Keterbukaan yang dimiliki oleh masyarakat Melayu baik secara fisik dan kultural tentu memberi pengaruh baik secara langsung maupun tidak langsung terhadap tradisi Melayu. Pengaruh tersebut tentu memiliki sejumlah keuntungan sekaligus memberikan sejumlah tantangan. Keuntungan yang dimiliki dari keterbukaan itu antara lain terhubungnya masyarakat Melayu dengan dunia luar sekaligus lebih mudah menyerap informasi-informasi baru, serta masyarakat Melayu menjadi semakin dekat dengan modernitas. Selain keuntungan tadi, sejumlah tantangan juga harus dilalui oleh masyarakat Melayu, khususnya masyarakat Melayu Palembang sebagai dampak keterbukaan yang dimiliki tersebut. Ruang kontestasi menjadi semakin terbuka, tidak hanya sebatas orang Melayu, tetapi juga dengan orang-orang dari luar Melayu bahkan komunitas yang lebih luas. Tantangan-tantangan tersebut tentu memberikan akibat-akibat langsung kepada keberadaan

⁸ H.S. Ahimsa-Putra, *Masyarakat Melayu dan Budaya Melayu dalam Perubahan*. (Yogyakarta: Balai Kajian dan Pengembangan Budaya Melayu, 2007)

⁹ A. Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*, (Jakarta: Kencana Prenadiamedia Grup, 2013).

tradisi Melayu itu sendiri, tantangan tersebut dapat dikategorikan ke dalam tiga tantangan:

- (1) Dinamika internal Melayu yang diakibatkan oleh hubungan antar etnis dan mobilitas yang menempatkan Melayu, khususnya masyarakat Melayu Palembang sebagai komunitas/masyarakat yang terbuka.
- (2) Pengaruh Negara yang semakin besar dalam penataan tradisi, dimana proses politik dan politisasi kebudayaan berlangsung secara massif yang secara langsung berimbas pada proses objektifikasi budaya Melayu.
- (3) Proses globalisasi yang selain mengubah orientasi masyarakat kesatu tatanan dunia juga telah memberi pilihan-pilihan baru dalam kehidupan sosial, ekonomi, dan budaya Melayu khususnya di kota Palembang.

Tekanan-tekanan yang berasal dari dinamika internal Melayu, penetrasi Negara, dan globalisasi budaya telah menjadi tekanan penting untuk direspons yang membutuhkan adaptasi masyarakat Melayu secara luas. Tekanan-tekanan yang muncul dapat melahirkan konflik atau ketegangan di dalam masyarakat yang antara lain dimungkinkan oleh rendahnya tingkat pendidikan masyarakat dan oleh perbedaan nilai yang mencolok antara nilai-nilai luar dengan nilai-nilai dalam masyarakat Melayu. Ketegangan tersebut paling tidak terjadi dalam hubungan antara manusia, hubungan manusia dengan alam, dan hubungan manusia dengan kekuasaan yang secara langsung memberi tekanan kebijakan bagi masyarakat. Jika tidak terkelola dengan baik, bukan tidak mungkin tekanan-tekanan tersebut akan terus berakumulasi menjadi ancaman bagi keharmonisan kehidupan sosial masyarakat Melayu khususnya di kota Palembang.

Dinamika internal Melayu tentu melahirkan ruang kontestasi antara sesama orang Melayu atau juga antara orang Melayu dengan kelompok etnis lainnya. Kontestasi memungkinkan lahirnya dan ketimpangan serta ketegangan-ketegangan dalam kehidupan masyarakat Melayu. Penguasaan sumberdaya yang timpang akibat terbukanya masyarakat Melayu memungkinkan munculnya sentimen-sentimen di dalam masyarakat. Orientasi masyarakat yang berubah, infrastruktur darat semakin kuat sementara jalur perairan kurang mendapat perhatian. Perubahan orientasi ini memberi dampak kepada semakinterpinggirnya

masyarakat dan tradisi melayu. Tradisi Melayu merupakan tradisi perairan atau maritim, sementara dukungan ke sana masih tergolong lemah. Pendidikan orang Melayu yang cukup rendah, karena minat lebih besar pada pendidikan keagamaan dibanding dengan pendidikan umum yang formal¹⁰ membuat potensi sumberdaya masyarakat Melayu kalah dengan etnis-etnis pendatang. Sementara itu, jika kita membicarakan Melayu seperti Melayu Palembang dalam konteks Indonesia modern, merupakan suatu hal yang tak mungkin kita lakukan untuk menolak kehadiran masyarakat pendatang dari etnis lain, yang bisa saja para pendatang ini memiliki kemampuan yang lebih baik. Di samping itu, mobilitas juga mendorong proses rekonstruksi identitas yang baru,¹¹ tentu ini juga menjadi tantangan tersendiri dalam masyarakat Melayu dimana para pendatang tidak serta merta menjadi Melayu, karena mereka senantiasa menegaskan keberadaan kebudayaan asalnya.

Menguatnya peran Negara telah meminggirkan kekuatan-kekuatan kultural dalam masyarakat Melayu. Kehadiran Negara yang demokratis telah mengambil sejumlah hak-hak istimewa dari orang Melayu, peran bangsawan dan ulama melayu melemah seiring digantikan oleh kekuatan formal berupa perangkat birokratis Negara. Bahkan, tak jarang hak-hak ulayat yang dimiliki oleh masyarakat adat belum mendapat pengakuan Negara, sehingga akses masyarakat Melayu terhadap sumberdaya alam menjadi terbatas. Kemerdekaan Indonesia telah mengubah tatanan dan struktur pemerintahan dalam masyarakat Melayu, sistem monarki kemudian diganti dengan sistem pemerintah republik yang terpusat yang juga sekaligus memangkas peran bangsawan dan ulama Melayu. Sementara itu, demokratisasi dan persaingan di dalam sistem pemerintahan juga tidak menempatkan orang Melayu dan tidak didukungnya aspirasi kemelayuan, struktur pemerintahan yang ada tidak memberikan ruang yang cukup kepada representasi orang Melayu yakni tokoh adat (bangsawan) dan ulama dalam memainkan peran.¹² Otonomi daerah justru tidak memberi jaminan bahwa orang Melayu Palembanglah yang akan menjadi

¹⁰ H.M. Lutfi dalam H.S. Ahimsa-Putra (ed), *Masyarakat Melayu dan Budaya Melayu dalam Perubahan*, (Yogyakarta: Balai Kajian dan Pengembangan Budaya Melayu, 2007)

¹¹ I. Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2015), hlm. 44.

pemimpin di kota Palembang, padahal tentu saja masyarakat secara umum mengharapkan bahwa orang Melayu Palembang yang menjadi pemimpin mereka.

Kemelayuan seorang kandidat sering dimainkan untuk merebut simpatik masyarakat di era desentralisasi dewasa ini, dan tak jarang pula kemelayuan yang ditampilkan tak berlanjut ketika para kepala daerah tersebut terpilih. Pemilihan kepala daerah yang diharapkan memberi dampak pada keberpihakan masyarakat di daerah dalam prosesnya tak jarang pula melahirkan konflik-konflik di dalam masyarakat. Konflik yang terjadi bisa diawali dengan perbedaan pandangan politik dalam pemilihan hingga euforia dari pendukung calon yang menang sehingga memancing amarah pendukung yang kalah. Atau juga konflik dipicu oleh kecurangan-kecurangan yang berlangsung hingga ketidakpercayaan kepada penyelenggara pemilihan. Di samping itu, dalam ajang pemilihan kepala daerah, elit-elit lokal seringkali mempolitisasi banyak hal mulai dari etnisitas, agama, isu-isu putra daerah dan lain sebagainya, sehingga ajang pemilihan kepala daerah tak jarang berdampak pada masyarakat menjadi terbelah. Berlangsungnya proses demokrasi dan berjalannya sistem desentralisasi seyogyanya memberikan peluang bagi tokoh-tokoh budaya Melayu mengambil peran dalam meneguhkan kembali kemelayuan.

Posisi Kota Palembang sangat penting jika kita membicarakan khasanah kemelayuan, secara historis Palembang dikenal sebagai pusat kerajaan Melayu yang bercorak kerajaan maritim, yang pada masa itu merupakan kerajaan yang sangat kuat yang menguasai sebagian besar wilayah di nusantara, yaitu kerajaan Sriwijaya yang berdiri pada abad ke-7 hingga abad ke-13, Kerajaan Sriwijaya pada masa itu merupakan pusat peradaban penting di asia tenggara. Setelah kerajaan Sriwijaya, pada abad ke-17 hingga abad ke-19 berdiri kerajaan Melayu Islam yakni Kesultanan Palembang. Secara geopolitik kota Palembang memungkinkan sebagai pusat dari kegiatan-kegiatan ekonomi dan perdagangan dalam skala internasional. Sungai Musi yang besar sehingga dapat dilayari oleh kapal-kapal besar, serta posisi sungai Musi sendiri yang merupakan induk dari sungai-sungai yang mengalir dari

¹² M. Rahim A dalam H.S. Ahimsa-Putra (ed), *Masyarakat Melayu dan Budaya Melayu dalam Perubahan*, (Yogyakarta: Balai Kajian dan Pengembangan Budaya Melayu, 2007)

berbagai daerah di bagian selatan pedalaman Pulau Sumatera memungkinkan Palembang menjadi terminal penghubung kegiatan ekonomi¹³ baik dari pedalaman Sumatera maupun perdagangan Internasional yang menghubungkan dengan jalur-jalur perdagangan dan ekonomi penting saat itu seperti Selat Malaka yang saat itu sebagai salah satu jalur pelayaran tersibuk.

Kebudayaan Melayu yang hidup di kota Palembang selain terpapar oleh kekuatan-kekuatan luar yang dapat memberikan akibat-akibat tertentu pada eksistensi kebudayaan Melayu, juga memiliki kearifan tertentu di dalam merespons berbagai tekanan dalam suatu kerangka penataan sosial-budaya yang lebih baik. Modal yang dimiliki oleh masyarakat Melayu Palembang dalam merespons berbagai tekanan-tekanan yang disebutkan di bagian awal cukup besar bahkan bisa dikatakan lebih dari cukup. Palembang sebagai pewaris sejarah Sriwijaya dan Kesultanan Palembang tentu memiliki pranata-pranata dan nilai-nilai yang sudah mengakar dalam masyarakatnya yang telah sekian abad masih mampu bertahan dan beradaptasi dengan berbagai tantangan zaman. Jika kita hubungkan dengan globalisasi, sejak dari berabad-abad silam posisi Palembang merupakan “kota yang global”, yang terhubung dengan berbagai masyarakat di belahan bumi lainnya. Namun tentu saja, tidak serta merta semuanya dapat dianggap mudah, karena setiap zaman memiliki karakteristik tantangannya, tetapi setidaknya masyarakat Melayu di Kota Palembang punya basis-basis sosiokultural yang kuat untuk dapat secara bijak dalam merespons berbagai persoalan-persoalan kehidupan sosial yang harus diselesaikan.

Studi tentang bagaimana potensi kebudayaan beroperasi dalam merespons tantangan kehidupan masyarakat Melayu memiliki arti penting bagi kajian Islam dan Melayu. Paling tidak ada tiga arti penting yang akan diperoleh dari kajian ini:

- (1) Studi ini akan memungkinkan diperolehnya satu peta sustensi dan resitensi budaya atas berbagai tekanan dari luar kebudayaan.
- (2) Kajian ini akan menegaskan konstekstualisasi budaya sebagai jawaban atas kritik yang menempatkan kebudayaan sebagai faktor statis.

¹³ Supriyanto, *Pelayaran dan Perdagangan di Pelabuhan Palembang 1824-1864*. (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2013), hlm. 1-4

- (3) Studi ini akan memberi peluang bagi revitalisasi dan rekayasa budaya dalam menjawab kebutuhan-kebutuhan nyata masyarakat Melayu yang dinamis.

Keterpaparan dari ketiga hal tersebut sangat besar artinya dalam melihat perkembangan kebudayaan, mengukur modal kekuatan kultural yang dimiliki oleh suatu masyarakat sebagai pelaku budaya. Masyarakat Melayu Palembang yang senantiasa akan terus berubah seiring perkembangan perubahan zaman, pertanyaannya kemudian, apakah kebudayaan Melayu senantiasa dapat mengadaptasi secara tepat atau justru kehilangan arah tujuannya? Jika saja kegelisahan pelaku budaya melayu dewasa ini belum menemukan jawabannya, dan para pelaku budaya hanya berserah pada keadaan tanpa melakukan tindakan apapun, maka akan tiba masanya budaya Melayu lekang oleh zaman. Karena hingga masa mendatang masyarakat dan kebudayaan Melayu Palembang harus berkontestasi dengan berbagai pilihan-pilihan yang menawarkan suatu tatanan yang mungkin dianggap lebih sesuai. Jika kini kita masih mampu mendengar, bernostalgia dengan kejayaan Melayu, suatu saat mungkin hal seperti itu menjadi hal yang tak mungkin dapat kita lakukan lagi, atau juga kita akan melihat budaya hanya sekedar seremoni tanpa makna. Hal tersebut akan mungkin terjadi, jika saja pelaku budaya Melayu tidak berbuat apa-apa.

Kuat dan pesatnya tekanan dari luar kebudayaan tentu tidak akan pernah berhenti, bahkan tantangan yang dihadapi oleh budaya-budaya lokal seperti halnya kebudayaan Melayu akan terus bertambah di tengah gempuran arus globalisasi. Suatu studi yang menelaah peta sustensi dan resitensi kebudayaan sangat diharapkan peranaannya dalam memberi gambaran objektif dari kebudayaan itu sendiri. Peta sustensi dan resitensi kebudayaan tersebut dapat dijadikan sebagai alat mengukur diri agar sejauh mana kebudayaan Melayu dan Islam mampu bertahan dan sebesar apa hambatan yang akan dihadapi, dengan demikian para pelaku budaya Melayu dapat mengetahui tindakan apa yang harus dilakukan demi kemajuan kebudayaan Melayu dan Islam di Indonesia. Jika kita kembali jauh kebelakang, kebudayaan Melayu sebagai salah satu kebudayaan awal-awal di nusantara yang hingga kini masih mampu berkibar walaupun mengalami masa-masa pasang dan surut. Panjangnya kiprah kebudayaan Melayu tentu memiliki basis-

basis sosial dan budaya yang dapat menjadi modal untuk terus dapat mempertahankan sustensinya sebagai kekuatan penting bangsa ini.

Tidak sedikit orang yang berpandangan bahwa kebudayaan yang kita jalankan hari ini adalah merupakan kebudayaan yang sudah final dan sudah tidak memiliki peluang untuk mengkreasikan kebudayaan hari ini. Jika saja kebudayaan itu sudah bersifat final, maka kebudayaan itu akan statis, dan apakah suatu kebudayaan yang statis itu dapat *survive* untuk masa yang sangat lama? Jika kita berpikiran demikian, maka suatu kebudayaan akan cepat menjadi usang karena tidak mampu menjawab kebutuhan-kebutuhan dan persoalan pelaku budayanya yang kian hari akan semakin kompleks.¹⁴ Studi ini menjadi penting dalam mengkontekstualisasikan budaya sebagai sesuatu yang dinamis, suatu perubahan dalam masyarakat merupakan suatu hal yang berjalan secara alamiah dan tidak perlu untuk menjadikan momok sebagai sesuatu yang mengkhawatirkan. Kebudayaan sendiri memang seharusnya memberi ruang-ruang kreativitas bagi pelakunya, tidak perlu takut akan hadirnya nilai-nilai baru, selama nilai-nilai baru yang hadir itu tidak bertentangan nilai-nilai universal kemanusiaan. Begitu juga ketika kita mengaitkannya dengan konteks kemelayuan dan keIslaman, hadirnya nilai-nilai baru dalam masyarakat akan memperkaya budaya Melayu dan Islam itu sendiri, menjadikan masyarakat Melayu menjadi lebih toleran.

Kebutuhan dan persoalan kehidupan yang dihadapi masyarakat tentu berjalan secara dinamis dan seiring waktu akan semakin kompleks, begitu pula dengan kehidupan dunia Melayu. Westernisasi yang kita anggap sebagai bagian dari kemodernan seringkali kita melupakan bahwa kita memiliki basis-basis sosiokultural yang sebenarnya mampu menghadapi sejumlah tantangan dan persoalan yang di masa kini dan mendatang akan kita hadapi. Orientasi terhadap dunia luar khususnya barat ditambah sikap kita yang pragmatis membuat kita tidak percaya diri atas kemampuan yang kita miliki, basis-basis sosiokultural yang seharusnya menjadi kekuatan akhirnya tidak memberi dampak apa-apa. Sehingga akan memiliki arti yang sangat penting jika studi kemelayuan diarahkan pada peluang revitalisasi dan rekayasa budaya, sehingga budaya melayu menemukan kebaruannya.

¹⁴ Isjoni, *Orang Melayu di Zaman yang Berubah*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hlm. 130.

Revitalisasi dan rekayasa budaya bukanlah menghilangkan nilai-nilai substansi atau makna dari kebudayaan Melayu itu, namun yang dilakukan adalah meneguhkan kembali budaya Melayu sebagai suatu kekuatan kultural yang mampu menjawab sejumlah tantangan dan persoalan yang dihadapi oleh para pelaku budayanya.

B. Rumusan Masalah

Masyarakat Melayu Palembang dewasa ini menghadapi banyak tantangan-tantangan dalam kesehariannya. Baik itu tantangan yang menyangkut dengan dinamika internal masyarakat Melayu Palembang yang terbuka tersebut dan juga menguatnya peran Negara serta dominannya pengaruh pasar dalam era globalisasi. Tantangan-tantangan yang di hadapi dalam dinamika internal Melayu Palembang tersebut antara lain konflik etnis. Konflik ini menyangkut hubungan-hubungan antar etnis yang terjadi dan harus diselesaikan di tanah Melayu. Tantangan menyangkut dalam menguatnya peran Negara antara lain ketetapan-ketetapan dan kebijakan yang meniadakan Melayu atau tidak mendukung keberadaan kebudayaan Melayu. Sedangkan tantangan dalam globalisasi adalah masuknya paham-paham baru serta masuknya budaya asing yang berbenturan dengan budaya lokal Melayu.

Dalam menghadapi tantangan-tantangan besar tersebut masyarakat Melayu Palembang harus meresponsnya secara tepat, sehingga mampu menghadapi persoalan-persoalan yang juga merupakan turunan dari ketiga tantangan tersebut. Belum lagi jika kita hubungkan dengan keberadaan masyarakat Melayu perkotaan yang ada di Kota Palembang, masyarakat melayu perkotaan yang relatif memiliki ikatan lebih longgar, lebih rasional, lebih individual serta memiliki ikatan-ikatan lokalitas baru,¹⁵ tentu memiliki kesulitan tersendiri dalam menghadapi tantangan-tantangan tersebut. Melihat realitas masyarakat Melayu Palembang tersebut, penelitian ini akan membuat suatu rumusan masalah yakni ”Bagaimana masyarakat Melayu Palembang menyelesaikan Persoalan (konflik dan sengketa) yang dihadapi dalam kehidupan sehari-hari?” Untuk menjawab pertanyaan besar tersebut maka peneliti akan mengemukakan pertanyaan penelitian sebagai berikut:

¹⁵ Ibid, h. 172-174

1. Bagaimana strategi kebudayaan Melayu memecahkan konflik sosial yang terjadi di Palembang?
2. Bagaimana dinamika sistem sosial budaya masyarakat Palembang dalam perubahan global?
3. Bagaimana kearifan Palembang dalam memecahkan konflik etnis?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk memahami dinamika masyarakat Melayu Palembang, termasuk di dalamnya berbagai konflik yang berlangsung dalam lintasan sejarah dan berbagai perubahannya. Secara khusus penelitian ini bertujuan untuk memperoleh peta sustensi dan resitensi budaya atas berbagai tekanan dari luar kebudayaan, sebagai jawaban penegasan terhadap kritik yang menempatkan kebudayaan sebagai sesuatu yang statis serta memberi peluang bagi revitalisasi dan rekayasa budaya dalam menjawab kebutuhan-kebutuhan nyata masyarakat Melayu yang dinamis.

2. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat menambah khazanah keilmuan baru dalam studi Islam dan Melayu, secara praktis penelitian ini juga diharapkan dapat menjadi suatu rujukan para pemangku kepentingan dalam pengambilan kebijakan berkenaan dengan kebijakan kebudayaan, kebijakan pendidikan, kebijakan pembangunan masyarakat khususnya yang berkenaan dengan masyarakat Islam dan Melayu maupun dalam konteks masyarakat Palembang.

D. Tinjauan Pustaka

Penanganan konflik ditinjau dari pendekatan sosial budaya dalam konteks Indonesia sangat tepat dilakukan. Sebagai bangsa yang majemuk, Indonesia memiliki potensi konflik yang cukup besar, seperti halnya konflik antaretnis. Akar konflik itu sendiri sebenarnya bukanlah karena perbedaan-perbedaan antaretnis semata, tetapi lebih jauh lagi konflik juga sering sebagai akibat terdapatnya ketimpangan-ketimpangan dalam masyarakat, begitu pula corak sistem sosial, politik dan ekonomi pada tingkatan nasional cukup menentukan karakter

konflik antaretnis pada tingkat lokal, Lebih lanjut Irwan Abdullah (2001) menambahkan:

“...bukan hanya basis konflik yang menjadi isu penting dalam hubungan antaretnis, tetapi juga basis-basis akomodasi sosial yang memungkinkan terjadinya pembauran yang secara langsung berguna sebagai model pengelolaan konflik secara lebih luas. Berbagai basis akomodasi kultural yang merupakan sumber dalam mengatasi berbagai konflik...”¹⁶

Pemanfaatan basis-basis akomodasi sosiokultural merupakan salah satu bentuk penanganan konflik yang cukup efektif khususnya dalam pengelolaan konflik dalam antaretnis masyarakat yang majemuk. Karakter masyarakat yang majemuk juga mensyaratkan lahirnya media yang dapat merekatkan entitas-entitas yang majemuk tadi, perbedaan-perbedaan itu sendiri tidak mungkin dapat dihilangkan. Namun usaha yang dapat kita dilakukan adalah menyelaraskannya dalam suatu nilai-nilai bersama,¹⁷ sehingga lewat nilai-nilai bersama tadi diharapkan hadir suatu harmoni pada masyarakat kita yang multikultural. Namun menipisnya kohesi sosial dan mulai melunturnya nilai-nilai kultural di masyarakat memberi dampak semakin rentannya terjadi konflik dalam masyarakat kita.

Sabian Utsman (2007) juga mengulas terkait konflik dan solidaritas dalam masyarakat nelayan tradisional di kawasan Sakates. Kontestasi yang terjadi antara nelayan lokal dengan nelayan yang datang dari luar daerah telah melahirkan ketimpangan dalam masyarakat nelayan di kawasan tersebut. Dominasi yang dimiliki oleh nelayan dari luar daerah telah memunculkan pertentangan dengan nelayan lokal. Di satu sisi, kesamaan nasib diantara nelayan lokal telah pula melahirkan solidaritas diantara sesama nelayan lokal dalam menghadapi nelayan dari luar daerah tersebut.¹⁸ Namun solidaritas yang ditunjukkan oleh nelayan lokal tersebut tidaklah solidaritas yang utuh, di antara sesama nelayan lokal tersebut juga sebenarnya terdapat

¹⁶ I. Abdullah, “Penggunaan dan Penyalahgunaan Kebudayaan: Pemecahan Konflik Etnis di Indonesia”, *Antropologi Indonesia*, Vo. 25, No. 66, 2001.

¹⁷ I. Abdullah, *Berpihak Pada Manusia, Paradigma Nasional Pembangunan Indonesia Baru*. (Yogyakarta: TICI Publications dan Pustaka Pelajar, 2010)

¹⁸ S. Utsman, *Anatomi Konflik dan Solidaritas Masyarakat Nelayan: Sebuah Penelitian Sosiologis*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007)

kontestasi yang melahirkan konflik internal di antara nelayan lokal tersebut. Tipologi konflik seperti ini cukup menarik jika dihubungkan dengan konflik yang terjadi pada masyarakat Melayu Palembang, jika kita ibaratkan nelayan lokal dan nelayan dari luar daerah sama halnya dengan entitas etnis, maka pada masyarakat juga dapat saja terjadi konflik antara lokal dengan pendatang atau juga konflik antar sesama etnis lokal ataupun pendatang.

Dalam konteks kemelayuan, Ahimsa-Putra (2007) mempertanyakan kemelayuan orang Melayu sendiri, apakah orang Melayu masih memiliki kepribadian melayu itu sendiri. Orang Melayu memiliki beberapa ciri kepribadian yang sebenarnya dapat digunakan sebagai pendekatan sosio kultural dalam mengelola dan menghindari konflik dan pertikaian. Beberapa ciri kepribadian atau kemelayuan orang Melayu dalam berinteraksi sosial antara lain; pertama sikap “merajuk” sikap ini merupakan salah satu cara orang Melayu untuk menghindari konflik dengan cara membatasi kontak dengan individu yang berpotensi memberi ketidaknyamanan. Kedua adalah sifat yang menyampaikan sesuatu dengan cara tidak langsung, yakni dengan bahasa-bahasa kiasan. Ketiga sikap menahan diri, hal ini dilakukan agar mengesankan bahwa orang Melayu adalah orang yang sederhana, tidak ambisius. Dalam hal ini juga orang Melayu diperlihatkan sebagai pemalu dan memiliki sikap penyegan.

Sikap selanjutnya yakni sikap yang keempat adalah orang Melayu dikesankan memiliki sikap yang sentimental, sikap sentimental ini menurut Kadir dalam Ahimsa-Putra (2007) dicerminkan dari lagu-lagu Melayu, sikap sentimental ini juga merupakan kelanjutan dari sikap menahan diri tadi. Sikap yang kelima adalah sikap *introvert*, sehingga orang Melayu tidak lantas menyalahkan orang lain ketika mereka berkonflik dengan orang lain, biasanya ditarik ke dalam dirinya. Dan sikap yang keenam adalah orang Melayu merupakan masyarakat yang torelan dan suka dengan kedamaian. Namun disamping mereka punya sikap yang umumnya memperlihatkan menghindari diri dari pertikaian, masyarakat Melayu juga memiliki konsep “amuk”, yakni ketika sesuatu terjadi melampaui batas kesabaran mereka maka orang Melayu tidak akan berdiam diri membiarkan mereka diremehkan, artinya diamnya masyarakat Melayu tersebut bukan karena mereka

tidak berdaya melainkan masyarakat Melayu senantiasa untuk sebisa mungkin untuk menghindari terjadinya konflik.

Begitu pula dengan Isjoni (2012) mengemukakan bahwa, dalam era globalisasi masyarakat Melayu khususnya di Indonesia mengalami kemandegan, jika dilihat lebih jauh lagi hal ini tidak bisa dilepaskan dari kolonialisasi yang berlangsung pada zaman Belanda. Bangsa Melayu sebelum penjajahan merupakan bangsa yang cukup kuat yang memiliki orientasi dalam bidang maritim dan hidup dari perdagangan. Kapitalisme Barat yang dibawa oleh penjajah mengalahkan sistem ekonomi yang dimiliki oleh kerajaan-kerajaan Melayu tersebut, sehingga posisi-posisi kesultanan melemah. Penjajah Belanda kemudian memberikan sejumlah stereotipe kepada orang Melayu sebagai simbol dari kemalasan, etos kerja rendah dan ketertinggalan.¹⁹ Pada awal-awal kemerdekaan Indonesia, budaya Melayu oleh para kaum nasionalis dianggap sebagai simbol dari kehidupan aristokrat dan feodal sehingga kenyataan ini melemahkan kembali posisi kemelayuan. Sementara itu, dalam konteks kekinian tantangan yang dihadapi oleh masyarakat dan kebudayaan Melayu semakin kompleks, kemajuan sains, teknologi dan komunikasi telah melunturkan kolektivitas dalam masyarakat. Untuk dapat menumbuhkembangkan kembali kohesi sosial dalam masyarakat Melayu maka akan sangat penting untuk menghidupkan kembali kebesaran masa lampau Melayu ke dalam kehidupan masyarakat Melayu dewasa ini.

E. Kerangka Teoritis

Globalisasi telah mengubah banyak hal dalam dunia Melayu, globalisasi yang telah memberikan pilihan-pilihan baru baik dalam kehidupan sosial, ekonomi, politik dan budaya telah mampu mempengaruhi orientasi masyarakat Melayu,²⁰ globalisasi yang mengacu pada perluasan dan penguatan arus modal, teknologi dan informasi pada tatanan pasar global,²¹ sehingga kebudayaan Melayu bukan lagi sebagai referensi tunggal bagi masyarakat dalam menjalani

¹⁹ Isjoni, *Orang Melayu di Zaman yang Berubah*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hlm. 35

²⁰ I. Abdullah, *Berpihak Pada Manusia, Paradigma Nasional Pembangunan Indonesia Baru*. (Yogyakarta: TICI Publications dan Pustaka Pelajar, 2010)

²¹ Isjoni, *Orang Melayu di Zaman yang Berubah*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012)

kehidupan sosial. Di samping itu, globalisasi telah mendorong longgarnya kolektivitas dan menguatnya orientasi materialistik dalam masyarakat Melayu, sehingga hal ini merupakan tantangan yang cukup besar bagi masyarakat Melayu. Longgarnya kolektivitas dalam masyarakat tentu memberi pengaruh melemahnya ketaatan-ketaatan pada nilai-nilai tradisi Melayu, yang berarti bahwa setiap persoalan-persoalan yang dihadapi masyarakat tidak serta merta mampu diselesaikan lewat penyelesaian kultural. Kuatnya pengaruh pasar juga telah mengubah orientasi masyarakat menjadi lebih materialistik dan mendorong masyarakat menjadi lebih konsumtif. Karena hampir semua aspek kehidupan tak bisa dielakkan dari ketergantungan terhadap pasar. Tatanan global juga mengharuskan orang Melayu untuk berkompetisi dalam semua hal baik menyangkut sosial, ekonomi, politik dan budaya dalam kompetisi yang lebih luas dan tanpa batas. Jika saja masyarakat Melayu bisa mengambil peran yang lebih baik, globalisasi dapat menjadi peluang bagi budaya Melayu untuk hadir lebih meng-global namun dengan sejumlah konsekuensi akan terjadi sejumlah komodifikasi budaya dan tradisi Melayu.

Dalam penelitian ini penulis akan menggunakan tiga pendekatan teoritis dalam analisisnya. Adapun pendekatan teoritis yang dimaksud yakni, teori konflik, teori resolusi konflik dan teori reproduksi kebudayaan. Ketiga pendekatan tersebut akan kita perbincangkan satu-persatu dalam bagian ini, untuk yang pertama kita akan membahas teori konflik.

1. Teori Konflik

Di awal-awal sudah cukup banyak kita membicarakan tentang konflik, selanjutnya pada bagian ini kita akan membahas konflik secara konseptual. Perkembangan teori konflik sendiri tidak terlepas sebagai reaksi terhadap fungsionalisme struktural, walaupun secara mendasar teori konflik tidak memisahkan dirinya dari akar struktur fungsionalnya.²² Keberatan utama dari teoritikus konflik adalah cara pandang fungsionalisme struktural dalam melihat konflik yang dianggap sebagai patologis dalam masyarakat, sementara menurut penganut teori konflik melihat bahwa pada dasarnya masyarakat

²²Ritzer dan Goodman, *Teori Sosiologi Modern*. (Jakarta: Kencana, 2007)

memiliki unsur-unsur konflik selain unsur integrasi. Perkembangan teori konflik sendiri tak bisa dilepaskan dari karya-karya pemikir-pemikir hebat seperti Marx, Weber dan Simmel.²³ Dahrendorf adalah salah satu tokoh utama teori ini, kritik awalnya adalah mengenai sistem sosial dipersatukan oleh kerjasama sukarela, tetapi menurut teoritis konflik masyarakat disatukan oleh paksaan dan ketidakbebasan. Dahrendorf selanjutnya berpandangan bahwa distribusi otoritas selalu menjadi faktor yang menentukan konflik sosial sistematis.²⁴

Menurut Dahrendorf, otoritas tidak terletak pada orang atau individu, melainkan ia melekat pada posisi, sementara itu berbagai posisi dalam masyarakat menempati kualitas otoritas yang berbeda-beda. Otoritas sendiri suatu asosiasi bersifat dikotomis, yakni ada kelompok yang menempati posisi otoritas dan kelompok lainnya menempati posisi subordinat. Otoritas sendiri tidak konstan keberadaannya, ada orang yang pada suatu asosiasi menempati posisi otoritas (dominan) namun pada asosiasi lainnya dia menempati posisi subordinat, dan kecenderungan pada orang yang menempati posisi otoritas adalah mempertahankan status quo, sedangkan orang yang berada pada posisi subordinat akan selalu melakukan perubahan. Konflik kepentingan akan senantiasa terjadi walaupun sifatnya masih bersifat laten, yang artinya posisi otoritas atau kelompok dominan senantiasa dalam ancaman dari kelompok yang berada pada posisi subordinat. Terdapat tiga tipe kelompok yakni (i) kelompok semu, kelompok yang memiliki kepentingan sama; (ii) kelompok kepentingan, merupakan agen riil dari konflik kelompok dan memiliki struktur dan yang (iii) kelompok konflik atau kelompok yang terlibat secara actual dalam konflik kelompok. Selain itu, konflik juga memiliki peran dalam mempertahankan kekuasaan, namun konflik juga suatu jalan untuk melakukan perubahan dan perkembangan.²⁵

Selain Dahrendorf, tokoh teori konflik lainnya adalah Randal Collins, Collins sendiri lebih memfokuskan perhatiannya pada efek-efek dari stratifikasi sosial pada tingkatan mikro, karena stratifikasi sosial merupakan institusi yang banyak menyentuh ciri kehidupan

²³Haryanto, *Spekturm Teori Sosial: Dari Klasik Hingga Postmodern*. (Yogyakarta: Ar-ruzz Media, 2016)

²⁴Ritzer dan Goodman, *Teori Sosiologi Modern*. (Jakarta: Kencana, 2007)

²⁵Ibid. hlm. 154-157

seperti “kekayaan, politik, karier, keluarga, klub, komunitas, gaya hidup”.²⁶ Terdapat tiga pendekatan konflik menurut Collins, yakni (i) manusia hidup dalam dunia subyektif; (ii) manusia lebih dari sekedar aktor individual dan (iii) manusia selalu berusaha untuk mengontrol pengalaman aktor. Sehingga karena ketiga pendekatan tersebut berakibat terjadinya konflik individu. Berdasarkan ketiga pendekatan tersebut, Collins kemudian mengembangkan lima prinsip analisis yakni (i) teori konflik harus memusatkan pada kehidupan nyata; (ii) teori konflik stratifikasi harus meneliti secara cermat susunan material yang berpengaruh terhadap interaksi; (iii) dalam kondisi timpang, kelompok yang memiliki sumberdaya akan mengeksploitasi kelompok yang sumberdayanya terbatas; (iv) melihat fenomena kultural dari sudut pandang kepentingan, sumberdaya dan kuasa, serta yang ke (v) komitmen tegas terhadap dunia empiris. Di samping itu, Collins juga melihat bahwa suatu organisasi adalah arena untuk bersaing.²⁷

Secara umum, teori konflik memiliki penekanan pada dinamika internal masyarakat, distribusi akses sumberdaya, pertentangan kepentingan dan kelas, kemampuan kelompok dominan mempertahankan dominasi dan peluang dari kelompok subordinat dalam melakukan suatu perubahan dalam masyarakat.²⁸ Pada bagian selanjutnya kita akan membicarakan resolusi konflik.

2. Teori Resolusi Konflik

Resolusi konflik merupakan suatu bentuk penyelesaian konflik dengan cara mengeliminir alasan-alasan substantif maupun emosional yang menyebabkan terjadinya konflik.²⁹ Resolusi juga merupakan bentuk pengelolaan konflik yang lebih dari sekedar penyelesaian konflik.³⁰ Konflik sendiri tidak perlu dihilangkan namun harus dikelola secara baik dan ditangani secara konstruktif sehingga melahirkan suatu

²⁶Ibid. hlm. 161

²⁷Ibid. dan S. Haryanto, *Spektrum Teori Sosial: Dari Klasik Hingga Postmodern*. (Yogyakarta: Ar-ruzz Media, 2016)

²⁸S. Haryanto, *Spektrum Teori Sosial: Dari Klasik Hingga Postmodern*. (Yogyakarta: Ar-ruzz Media, 2016), hlm. 46

²⁹S. Alwi, *Resolusi Konflik dan Negosiasi Bisnis*. (Yogyakarta: Fakultas Ekonomika dan Bisnis UGM, 2013), hlm. 18

³⁰Muryanti dkk., *Teori Konflik dan Konflik Agraria di Pedesaan*. (Yogyakarta: Kreasi Wacana dan Laboratorium Sosiologi UIN Sunan Kalijaga . 2013)

bentuk kooperatif dalam pengelolaan perbedaan kepentingan. Negosiasi sendiri merupakan salah satu cara atau teknik dalam menyelesaikan konflik dalam suatu Negara yang demokratis, teknik negosiasi sendiri sangat bergantung terhadap kemampuan negosiator atau representasi kelompok yang sedang bertikai dalam menengahkan kepentingan-kepentingan yang diusungnya. Dalam konteks konflik-konflik sosial, pendekatan hukum seringkali tidak mampu memenuhi rasa keadilan kelompok-kelompok yang sedang bertikai, sehingga penyelesaian secara kultural diharapkan lebih mampu dalam menanganinya dan ketokohan pemimpin informal biasanya memiliki peran yang lebih baik.

Resolusi konflik sendiri baik dalam ranah internal kelompok maupun dengan kelompok luar tidak akan berjalan dengan baik apabila tidak dilakukan suatu mediasi. Namun seringkali yang menjadi masalah dalam suatu mediasi adalah terdapat perbedaan power yang tidak setara diantara representasi (negosiator) kelompok, sehingga penyelesaian konflik tidak berjalan dengan baik dan tuntas.³¹ Kelompok yang memiliki power lebih besar tentu akan lebih sulit mengalah karena lebih leluasa dalam menegosiasikan kepentingan-kepentingan kelompoknya. Untuk itu keseimbangan power diantara representasi menjadi sangat penting agar terdapat pertukaran yang setara tanpa ada orang atau kelompok yang dirugikan dan semua pihak merasakan dari nilai-nilai kesepakatan. Agar terjadi keseimbangan power diantara representasi (negosiator) kelompok tersebut, maka dibutuhkan suatu mediator yang memiliki power lebih besar atau juga seseorang yang memiliki ketokohan yang kuat sehingga bisa memediasi kelompok-kelompok yang bertikai tersebut. Tetapi tidak jarang pula representasi kelompok memainkan strategi untuk menguntungkan kelompok yang diwakilinya.

Lussier dalam Alwi (2013) menjelaskan gaya manajemen konflik yang terdiri dari lima hal penting dalam mengelola suatu konflik dari gaya yang paling moderat hingga yang paling ekstrim. Kelima gaya tersebut antara lain *accommodating*, *collaborating*, *compromising*, dan *forcing* atau *competingserta* gaya yang terakhir *avoiding*. Untuk gaya yang pertama yakni *accommodating* atau akomodasi merupakan bentuk yang paling moderat, dimana kebutuhan pihak lain diperhatikan dan cenderung mengabaikan perbedaan demi hubungan yang harmonis.

³¹S. Alwi, *Resolusi Konflik dan Negosiasi Bisnis*. (Yogyakarta: Fakultas Ekonomika dan Bisnis UGM, 2013)

Yang kedua kompromi juga termasuk moderat karena mencari keseimbangan diantara dua pihak. Ketiga *collaborating* memiliki orientasi kerja sama sehingga lebih moderat agar mendapatkan keuntungan bersama. Gaya yang keempat, gaya *forcing* atau *competing* termasuk gaya yang kurang kooperatif karena tidak mempertimbangkan kebutuhan kelompok lain. Sedangkan yang paling ekstrim adalah *avoiding*, dimana tidak memiliki perhatian terhadap konflik yang terjadi. Dari kelima gaya tersebut, yang paling moderat yakni akomodasi (*accommodating*) dan yang paling ekstrim *avoiding* akan selalu melahirkan suatu resolusi yang tidak menguntungkan keduanya³².

3. Teori Reproduksi Kebudayaan

Ketiga karakter ketegangan yang mungkin terjadi yakni dinamika internal Melayu, menguatnya otoritas Negara dan globalisasi tersebut membutuhkan respons tertentu dalam suatu masyarakat. Selain respons teknis, ekonomi, dan politik, terdapat pula respons kebudayaan mengingat kebudayaan merupakan pedoman hidup masyarakat.³³ Kebudayaan memiliki kekuatan-kekuatan baik berupa sistem gagasan, sistem nilai maupun sistem praktik yang mampu dioperasionalkan oleh masyarakat untuk merespons berbagai bentuk masalah yang dihadapi oleh masyarakat. Kekuatan budaya yang dimiliki oleh suatu masyarakat menjadi modal yang sangat penting dalam merespon tantangan-tantangan yang silih datang. Kebudayaan sendiri bersifat dinamis dan tidak berjalan linear, sehingga setiap konteks tantangan yang hadir secara praktis dapat dinegosiasikan dengan tanpa mengurangi substansi dari kebudayaan yang dianut oleh suatu masyarakat. Pengalaman kolektif pada masa lalu, dapat dialih bentuk dalam menyelesaikan dan memecahkan suatu persoalan yang dihadapi oleh masyarakatnya.

Menegaskan sekali lagi, bahwa studi ini sangat penting artinya dalam memahami kebudayaan Melayu secara utuh, mengutip dari tulisan Irwan Abdullah (2015),

“...memahami kebudayaan harus dimulai dengan mendefinisikan ulang kebudayaan itu sendiri, bukan sebagai kebudayaan generik (yang merupakan pedoman

³² Ibid.

³³ C. Gertz, *Tafsir Kebudayaan*. (Yogyakarta: Kanisius, 1992)

yang diturunkan), tetapi sebagai kebudayaan diferensial (yang dinegosiasikan dalam keseluruhan interaksi sosial). Kebudayaan bukanlah suatu warisan yang secara turun temurun dibagi bersama atau dipraktikkan secara kolektif, tetapi menjadi kebudayaan yang lebih bersifat situasional yang keberadaannya tergantung pada karakter kekuasaan dan hubungan-hubungan yang berubah dari waktu ke waktu...³⁴

Dari kutipan tersebut jelas terpapar bahwa, untuk memahami suatu kebudayaan kita sebagai pelaku budaya dituntut untuk tidak hanya menerima warisan semata, lebih jauh lagi masyarakat Melayu harus senantiasa harus mampu mendefinisikan kebudayaannya dalam menghadapi sejumlah tantangan-tantangan dan persoalan-persoalan yang dihadapi sehari-hari. Jika membicarakan reproduksi kebudayaan, maka kita akan membicarakan dua hal yakni, membicarakan tentang kearifan budaya dan pelestarian budaya.³⁵

Politik Kebudayaan

Adanya pilihan-pilihan berupa nilai-nilai baru yang ditawarkan oleh globalisasi beserta kuatnya tekanan dari otoritas Negara menjadikan suatu keharusan lahirnya kontetasi-kontestasi yang mendorong masyarakat Melayu untuk berstrategi. Duija (2005) menyebutkan bahwa:

“...suatu politik kebudayaan pada dasarnya mempunyai dua aspek, yaitu aspek tujuan, atau penjelmaan nilai yang hendak dipakai untuk mencapai tujuan itu. Kebudayaan berarti bentuk penjelmaan hidup dan kelakuan manusia. Kebudayaan merupakan proses manusia mencoba mengerti, menaklukkan, dan mengatur kembali alam yang serba berubah ini....Politik kebudayaan berada pada transformasi budaya secara spiral sehingga dunia tradisi terus berputar mengikuti modernisasi...³⁶

³⁴ I. Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), hlm. 10

³⁵ Ibid.

³⁶ I.N. Duija, Tradisi Lisan, Naskah dan Sejarah, Sebuah Catatan Politik Kebudayaan. *Jurnal Wacana*, Volume 7, No. 2. 2005

Paparan di atas memperlihatkan bahwa kebudayaan merupakan suatu sistem yang difungsikan oleh masyarakat dalam menaklukkan dan mengatur kembali kehidupan yang dinamis dan berubah. Sementara itu, pengertian luas dari politik kebudayaan menurut Jordan dan Weedon (1995)³⁷ yakni kekuasaan untuk: (1) memberi nama; (2) mempresentasi akal sehat; (3) menciptakan “versi-versi resmi”; serta (4) mempresentasi dunia akal sehat. Kebudayaan sendiri dapat dimaknai sebagai ruang kontestasi makna dalam memperebutkan klaim dan dominasi atas kebenaran.

Kerangka Model Strategi Kultural

Reproduksi kebudayaan menyangkut dua hal yang dibicarakan sebelumnya, yakni kearifan dan pelestarian, maka kita membutuhkan suatu kerangka model strategi kultural yang diharapkan dapat dijadikan sebagai model kultural Melayu dalam menghadapi tantangan global. Adapun langkah-langkah dalam model ini dimulai dari langkah pertama identifikasi, yakni bagaimana budaya melayu dapat membaca dan atau menginterpretasikan persoalan-persoalan menyangkut konflik dan sengketa yang dihadapi oleh masyarakat Melayu perkotaan khususnya di kota Palembang. Langkah kedua adalah validasi, yakni bagaimana budaya Melayu mampu memberikan penilaian atas persoalan-persoalan yang dihadapi oleh masyarakat Melayu. Langkah ketiga strategi kultural, untuk melihat bagaimana budaya Melayu mampu merumuskan tindakan-tindakan dalam menghadapi persoalan-persoalan dalam masyarakat Melayu. Selanjutnya langkah keempat konsolidasi, yakni bagaimana budaya Melayu mampu mengembangkan prana-pranata dan institusi dalam memecahkan persoalan-persoalan yang dihadapi oleh masyarakat Melayu, serta langkah kelima rekonstruksi, untuk mematerialisasikan budaya Melayu dalam pemecahan persoalan yang dihadapi masyarakat Melayu khususnya di kota Palembang.

³⁷ Ibid. sebelumnya Duija mengutip dari barker (2005).

Diagram 1. Model Strategi Kultural

Dalam diagram dapat dilihat bagaimana strategi kultural yang dimiliki masyarakat Melayu digambarkan dalam bentuk siklus. Diawali dengan langkah identifikasi hingga pada tingkatan rekonstruksi budaya dan tradisi yang dimiliki oleh masyarakat Melayu dalam merespon sejumlah tantangan baik dari dinamika internal, Negara dan pasar (globalisasi) sehingga masyarakat Melayu memiliki strategi kultural dalam pemecahan persoalan yaitu yang menyangkut konflik dan sengketa yang dihadapi dalam kehidupan sosial sehari-hari.

Selain itu, dalam perspektif aplikasi teori, khususnya untuk mengetahui sejauhmana interaksi sosial antar etnis di Palembang dipakai teori Talcott Parson³⁸ dan pengikutnya tentang *struktural*

³⁸Talcott Parson mengungkapkan ada dua macam mekanisme sosial yang sangat penting yang mana hasrat-hasrat para anggota dapat dikendalikan pada tingkat dan arah yang menuju terpeliharanya kontinuitas system sosial, yakni mekanisme sosialisasi dan pengawasan sosial (*social control*). Lihat: J.Nasikun, *Sistem Sosial Indonesia*, (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1995), hlm. 13

fungsional.³⁹ Kemudian berkaitan dengan konsep tradisi atau kebiasaan dalam pengertian yang paling sederhana adalah sesuatu yang telah dilakukan untuk sejak lama dan menjadi bagian dari kehidupan suatu kelompok masyarakat, biasanya dari suatu negara, kebudayaan, waktu, atau agama yang sama. Hal yang paling mendasar dari tradisi adalah adanya informasi yang diteruskan dari generasi ke generasi baik tertulis maupun (sering kali) lisan, karena tanpa adanya ini, suatu tradisi dapat punah. Tradisi dapat diartikan sebagai sesuatu yang dilakukan secara terus-menerus dalam suatu kelompok masyarakat. Tradisi bukan suatu hal yang tertulis dan terjadi (ada) melalui proses kesepakatan, namun tradisi ada seakan diwariskan oleh nenek moyang secara turun-temurun, menurut pengalaman dan kepercayaannya.

Sementara itu, untuk mengkaji proses asimilasi dan enkulturasi budaya digunakan pendekatan Koentjaraningrat. Koentjaraningrat⁴⁰ mengatakan bahwa asimilasi terjadi jika memenuhi beberapa persyaratan. *Pertama*, adanya kelompok-kelompok manusia yang berbeda kebudayaannya. *Kedua*, individu-individu sebagai anggota kelompok itu saling bergaul secara langsung dan intensif dalam waktu yang relatif lama. *Ketiga*, kebudayaan-kebudayaan dari kelompok manusia tersebut masing-masing berubah dan saling menyesuaikan diri.

Merujuk pada sosiolog Amerika Milton Gordon--nama yang paling sering dirujuk dalam setiap diskusi tentang asimilasi budaya--merinci konsep asimilasi sebagai proses sosial yang multi tingkatan (*multi-stages of assimilation*) yang menyangkut baik kelompok mayoritas maupun minoritas sebagai berikut: (i) asimilasi kebudayaan (atau akulturasi) yang bertalian dengan perubahan dalam pola-pola kebudayaan guna penyesuaian diri dengan kelompok mayoritas; (ii) asimilasi struktural yang bertalian dengan masuknya golongan-golongan minoritas secara besar-besaran dalam kelompok-kelompok, perkumpulan-perkumpulan dan pranata-pranata pada tingkat kelompok primer dari golongan mayoritas; (iii) asimilasi perkawinan yang bertalian dengan perkawinan antar golongan secara besar-besaran; (iv) asimilasi identifikasi yang bertalian dengan perkembangan rasa

³⁹Lihat: Lauer, *Perspektif Tentang Perubahan Sosial*. (Bina Aksara, 1989), hlm.132

⁴⁰Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Edisi Baru, (Jakarta: Rineka Cipta, 1990), hlm. 255-256

kebangsaan berdasarkan mayoritas; (v) asimilasi penerimaan sikap yang bertalian dengan tak adanya prasangka dari kelompok mayoritas; (vi) asimilasi perilaku yang bertalian dengan tak adanya diskriminasi; dan (vii) asimilasi kewarganegaraan yang berkaitan dengan tak adanya perbenturan, bentrokan atau konflik mengenai sistem nilai dan pengertian kekuasaan dengan kelompok mayoritas.⁴¹

Teori asimilasi budaya Gordon, yang dalam banyak hal lebih sering pula disebut akulturasi (*acculturation*) ini turut menuai perdebatan. Akulturasi merupakan sub-proses dari asimilasi dan mengindikasikan adanya pergantian ciri-ciri budaya masyarakat minoritas dengan ciri-ciri budaya masyarakat asli. Namun, akulturasi juga menunjukkan bahwa anggota-anggota kelompok minoritas boleh jadi tetap memiliki sebagian ciri asli mereka, serta membuang ciri-ciri lainnya. Kemudian mereka juga mungkin menerima sebagian ciri budaya mayoritas dan menolak ciri-ciri lainnya.⁴²

F. Metodologi Penelitian

1. Metode

Penelitian disertasi ini akan menggunakan metode kualitatif, penggunaan metode kualitatif dimaksudkan agar dapat memahami subyek penelitian secara utuh dan mendalam. Penelitian ini tidak hanya sekedar mencari data empiris yang dialami atau sekedar data yang teramati, namun juga ingin menggali makna-makna subyektif yang melandasi perilaku dan simbol yang berlaku dalam masyarakatnya. Dalam mengumpulkan data, penulis menggunakan pedoman wawancara sebagai berisi panduan wawancara dan sejumlah daftar pertanyaan terbuka yang disusun sebelumnya tapi dengan tidak menutup kemungkinan pertanyaan baru pada saat wawancara berlangsung.

Penelitian disertasi dengan metode kualitatif ini menggunakan teknik pengumpulan datanya melalui : (1) Observasi, observasi dilakukan untuk mengamati keberadaan budaya di Kota Palembang tentang keberadaan ruang dan kelembagaan budaya. Pada saat yang

⁴¹Lihat: P. Hariyono, *Kultur Cina dan Jawa: Pemahaman Menuju Asimilasi Kultural*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1994), hlm. 15

⁴²Poerwanti Hadi Pratiwi, *Asimilasi dan Akulturasi: Sebuah Tinjauan Konsep*. Dalam situs <http://staff.uny.ac.id/sites/default/files/pengabdian/poerwanti-hadi-pratiwi-spd-msi/asimilasi-akulturasi.pdf>, diunduh pada 29 Desember 2017

sama akan dilakukan pengamatan terlibat untuk kegiatan-kegiatan yang sedang berlangsung di lapangan; (2) Wawancara, Wawancara secara mendalam pada tokoh-tokoh budaya yang memiliki pengetahuan mendalam tentang sejarah dan kehidupan masyarakat Melayu di Kota Palembang; (3) studi pustaka, studi pustaka dilakukan dengan mencari data-data sekunder dari berbagai literature, data statistik, laporan dan hasil-hasil penelitian sebelumnya, serta (4) *focus group discussion* (FGD), melaksanakan FGD dengan melibatkan kelompok terkait dengan isu penelitian.

2. Lokasi Penelitian

Penelitian akan dilaksanakan di Kota Palembang Provinsi Sumatera Selatan, dipilihnya kota Palembang sebagai lokasi penelitian karena mempertimbangkan bahwa Kota Palembang merupakan kota global yang maju dan juga merupakan tempat bermukimnya kaum Melayu Urban yang di kota tersebut masyarakat dan tradisi Melayu masih menjadi budaya dominan. Di samping itu, atas pertimbangan historis bahwa kota Palembang merupakan pusat dari Kerajaan Melayu yang besar yakni Sriwijaya serta Kesultanan Palembang.

3. Sistematika Penulisan

Penelitian ini akan disusun dalam enam bab, yakni diawali dengan Bab I Pendahuluan, selanjutnya Bab II yang menceritakan tentang dinamika sosial budaya masyarakat Melayu Palembang, baik berkaitan dengan identitas kemelayuan Palembang, relasi antar etnis, sistem sosial kemasyarakatan serta budaya dan pemeliharaan tradisi. Sedangkan Bab III membahas peta konflik dalam masyarakat Melayu Palembang, meliputi pembahasan konflik internal etnis dalam masyarakat Melayu Palembang, disharmoni hubungan Arab Hadrami dengan Kesultanan Palembang, dan konflik etnis Cina dalam masyarakat Melayu Palembang.

Pada Bab IV dibahas kearifan Melayu dalam relasi konflik, meliputi tradisi Isla sebagai *melting pot* Melayu Palembang, kearifan Melayu dalam resolusi konflik, dan simulasi dan komodasi. Kemudian pada Bab V memuat kesimpulan dari penelitian yang sudah dilaksanakan.

BAB II

DINAMIKA SOSIAL BUDAYA

MASYARAKAT MELAYU PALEMBANG

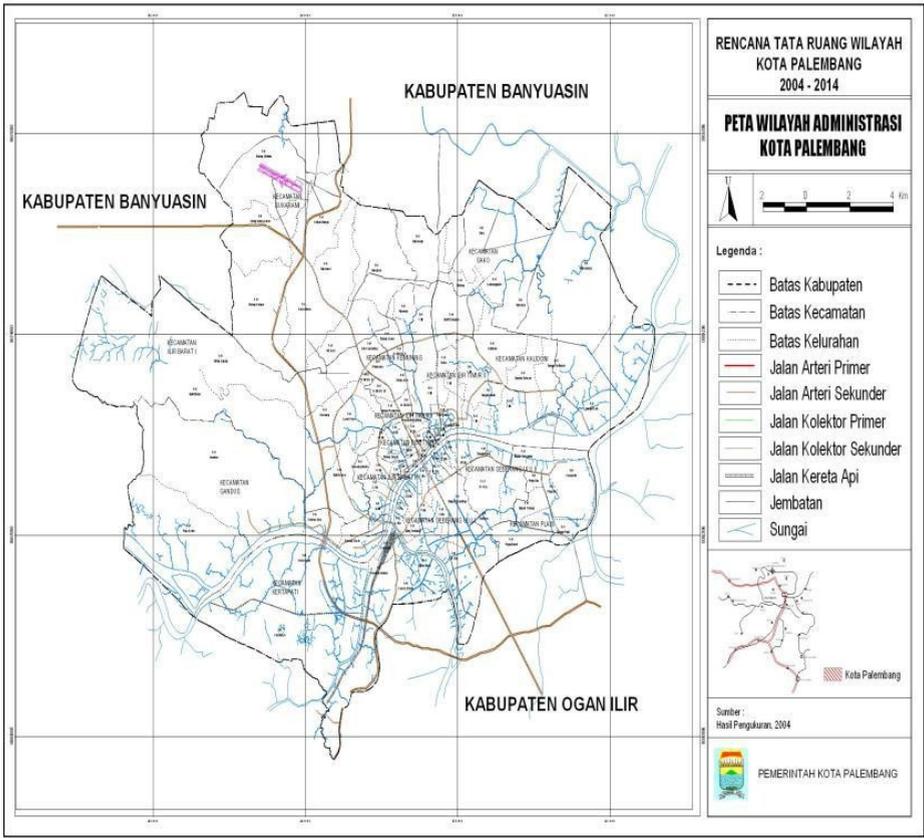
A. Palembang dan Identitas Kemelayuan

Palembang merupakan ibukota Provinsi Sumatera Selatan dan sekaligus sebagai kota terbesar serta pusat kegiatan sosial ekonomi di wilayah Sumatera Selatan. Kota Palembang terletak antara 2°52' sampai 3°5' Lintang Selatan dan 104°37' sampai 104°52' Bujur Timur. Pada tahun 2007 kota Palembang dibagi 16 kecamatan dan 107 kelurahan, dan berdasarkan Peraturan Pemerintah Nomor 23 tahun 1988 luas wilayah kota Palembang adalah 400,61 km² atau 40.061 hektar.⁴³

Secara administratif, wilayah kota Palembang terdiri atas 16 kecamatan, luas wilayah masing-masing kecamatan, yaitu; Ilir Barat II (6,220 km²), Gandus (68,780 km²), Seberang Ulu I (17,440 km²), Kertapati (42,560 km²), Seberang Ulu II (10,690 km²), Plaju (15,170 km²), Ilir Barat I (19,770 km²), Bukit Kecil (9,920 km²), Ilir Timur I (6,500 km²), Kemuning (9,000 km²), Ilir Timur II (25,580 km²), Kalidoni (27,920 km²), Sako (18,040 km²), Sematang Borang (36,980 km²), Sukarami (51,459 km²) serta Alang-Alang Lebar (34,581 km²). Wilayah kota Palembang bagian utara, bagian timur, dan bagian barat berbatasan dengan Kabupaten Banyuasin. Sedangkan di bagian selatan berbatasan Kabupaten Muara Enim dan Kabupaten Ogan Ilir.⁴⁴ (Lihat peta wilayah kota Palembang).

⁴³Badan Pusat Statistik Kota Palembang, *Kota Palembang Dalam Angka 2017*, (Palembang: Badan Pusat Statistik Kota Palembang, 2017), hlm. 4.

⁴⁴*Ibid.*, hlm. 4.



Gambar 1: Peta Wilayah Kota Palembang

Sumber: Badan Pusat Statistik Kota Palembang, *Kota Palembang Dalam Angka 2017*, (Palembang: Badan Pusat Statistik Kota Palembang, 2017)

Kota Palembang adalah suatu daerah Tingkat II yang merupakan suatu kesatuan masyarakat hukum yang mempunyai batas wilayah tertentu yang berhak, berwenang dan berkewajiban mengatur dan mengurus rumah tangganya sendiri dalam ikatan Negara Kesatuan Republik Indonesia, sesuai Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1974. Berdasarkan Peraturan Daerah Kota Palembang Nomor 19 Tahun 2007 tentang pemekaran kelurahan dan Peraturan Daerah Kota Palembang Nomor 20 Tahun 2007 tentang pemekaran kecamatan, wilayah administrasi Kota Palembang mengalami perubahan jumlah kecamatan dan kelurahan, dimana saat ini jumlah kecamatan di Kota Palembang menjadi 16 kecamatan dan 107 kelurahan yang sebelumnya hanya 14 kecamatan dan 103 kelurahan. Dua kecamatan

baru tersebut adalah, Kecamatan Alang-alang Lebar yang merupakan pecahan dari Kecamatan Sukarami, kemudian Kecamatan Sematang Borang yang merupakan pecahan dari Kecamatan Sako. Sementara 4 kelurahan yang baru adalah Kelurahan Talang Jambe yang merupakan pecahan Kelurahan Talang Betutu, Kelurahan Sukodadi yang merupakan pecahan Kelurahan Alang-alang Lebar, Sako Baru pecahan dari Kelurahan Sako, dan terakhir Kelurahan Karya Mulya pecahan dari Kelurahan Sukamulya.⁴⁵

Sebagai ibukota Provinsi Sumatera Selatan, kota Palembang sejak dahulu dikenal sebagai kota perdagangan dan beretnis atau setidaknya mengidentifikasi diri sebagai orang Melayu. Lantas siapa yang disebut orang Melayu⁴⁶ itu? Menurut Luckman Sinar Basyarsyah⁴⁷ bahwa orang Melayu mengaku identitas kepribadiannya yang utama adalah apabila telah memenuhi syarat sebagai orang Islam, berbicara bahasa Melayu, mempergunakan adat istiadat Melayu, dan menetap di kawasan Melayu. Agama Islam yang menjadi dasar (fondasi) pokok agama inilah menjadi sumber adat istiadat Melayu. Oleh sebab itulah adat istiadat Melayu bersendikan syariah dan kitabullah.

Dalam konteks inilah, Oman Fathurahman mengatakan terminologi “Islam” dan “Melayu” telah menjadi semacam kata kunci. Pada dasarnya, kata “Islam” dan “Melayu” merupakan dua entitas yang merujuk pada dua makna yang berbeda. *Yang pertama*, merujuk pada sebuah tatanan dengan sekumpulan nilai yang diyakini oleh pemeluknya sebagai *way of life*. Dan *yang kedua*, merujuk pada sebuah komunitas di wilayah tertentu, di mana Indonesia berada di dalamnya. Karenanya, yang disebut sebagai masyarakat Melayu adalah mereka yang menjadi bagian dari komunitas di wilayah tersebut. Dalam perkembangannya, Islam dan Melayu menjadi dua kata yang sering harus berjalan beriringan. Islam menjadi bagian dari kehidupan masyarakat Melayu, sebaliknya masyarakat Melayu juga menjadi

⁴⁵*Ibid.*, hlm. 14.

⁴⁶Slamet Muljana, *Sriwijaya*, (Yogyakarta: LKis, 2006), hlm. 129-130. Lihat juga Harun Aminurrashid, *Kajian Sejarah Perkembangan Bahasa Melayu*, (Singapura: Pustaka Melayu, 1966), hlm. 4-5; dan Slamet Muljana, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara*, (Yogyakarta: LKiS, 2005).

⁴⁷Lihat Luckman Sinar Basyarsyah, “Jati Diri”, dalam Tuanku Luckman Sinar Basyarsyah dan Wan Syaifuddin (ed), *Kebudayaan Melayu Sumatera Timur*, (Medan: Universitas Sumatera Utara Press, 1987).

sangat identik dengan Islam. Bagi komunitas Melayu, hal ini terefleksikan dalam satu slogan; “masuk Islam berarti menjadi Melayu”, atau dengan ungkapan lain; “menjadi Melayu berarti menjadi Muslim”.⁴⁸

Sementara itu, Bambang Purwanto menegaskan bahwa Melayu digunakan untuk menyebut sebuah anak sungai yang mengalir ke Sungai Musi.⁴⁹ Sedangkan Abdul Hadi mengatakan sebenarnya apa yang disebut orang Melayu bukanlah suatu komunitas etnik atau suku bangsa sebagaimana dimengerti banyak orang dewasa ini. Ia sebenarnya mirip dengan bangsa atau kumpulan etnik-etnik serumpun yang menganut agama yang sama dan menggunakan bahasa yang sama. Kemudian melebur pula penduduk keturunan asing, seperti; Arab, Persia, China dan India, di samping keturunan dari etnik Nusantara lain. Semua itu dapat terjadi karena selain mereka hidup lama bersama orang Melayu, karena juga memeluk agama yang sama serta menggunakan bahasa Melayu dalam penuturan sehari-hari. Inilah yang menyebabkan orang Melayu memiliki keunikan tersendiri dibanding, misalnya, orang Jawa atau Sunda.⁵⁰

Selanjutnya, Abdul Hadi menegaskan setidaknya terdapat delapan faktor yang menyebabkan orang Melayu mengidentifikasi diri dan kebudayaannya dengan Islam. *Pertama*, faktor perdagangan; *kedua*, perkawinan, yaitu antara pendatang Muslim dengan wanita pribumi pada tahap awal kedatangan Islam; *ketiga*, faktor politik seperti mundurnya kerajaan Hindu dan Buddha seperti Majapahit dan

⁴⁸Lihat Oman Fathurahman, “Demokrasi dalam Tradisi Politik Islam Melayu”, dalam <http://islamlib.com/politik/demokrasi/demokrasi-dalam-tradisi-politik-islam-melayu/>. Diakses 1 November 2017. Lihat juga Adian Husaini, “Liberalisasi Islam Tantangan bagi Peradaban Melayu”, dalam Hamid Fahmy Zarkasyi dkk, *Tantangan Sekularisasi dan Liberalisasi di Dunia Islam*, (Jakarta: Khairul Bayan, 2004), hlm. 55.

⁴⁹Bambang Purwanto, “Melacak Jejak Melayu dan Tradisi Literer Masyarakat”. *Kumpulan Makalah Proseding Seminar Nasional dalam Rangka Bulan Bahasa dan Sastra Tahun 2014*, (Sumatera Selatan Balai Bahasa Provinsi Sumatera Selatan Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan bekerja sama dengan Universitas Islam Ogan Komering Ilir (UNISKI), STKIP PGRI Lubuklinggau, SMA Bukit Asam, Universitas Baturaja (UNBARA), tanggal, 8, 14, 22, dan 28 Oktober 2014), hlm. 1-3.

⁵⁰Abdul Hadi, “Islam di Nusantara dan Transformasi Kebudayaan Melayu”, dalam <https://ahmadsamantho.wordpress.com/2008/04/10/islam-di-nusantara-dan-transformasi-kebudayaan-melayu/>, diakses 1 November 2017.

Sriwijaya; *keempat*, faktor kekosongan budaya pasca runtuhnya kerajaan Buddhis Sriwijaya di kepulauan Melayu; *kelima*, hadirnya ulama sufi atau faqir bersama tariqat-tariqat yang mereka pimpin; *keenam*, pengislaman raja-raja pribumi oleh para ulama sufi atau ahli tasawuf; *ketujuh*, dijadikannya bahasa Melayu sebagai bahasa penyebaran Islam dan bahasa pengantar di lembaga-lembaga pendidikan Islam; dan *kedelapan*, mekarnya tradisi intelektual baru di lingkungan kerajaan-kerajaan Melayu sebagai dampak dari maraknya perkembangan Islam.⁵¹

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa ajaran Islam telah mengakar di kalangan masyarakat Melayu, sehingga nilai-nilai yang diproduksi oleh Islam niscaya melandasi perumusan nilai-nilai kehidupan dan perilaku masyarakat Melayu. Karena itu, tak berlebihan bila disimpulkan bahwa orang Melayu menetapkan identitas kemelayuannya dengan tiga ciri pokok, yaitu berbahasa Melayu, beradat-istiadat Melayu, dan beragama Islam.

Berdasarkan ciri-ciri pokok tersebut, masyarakat Melayu Nusantara dipersatukan oleh adanya kerajaan-kerajaan Melayu pada masa lampau. Kebesaran kerajaan-kerajaan Melayu telah meninggalkan tradisi-tradisi dan simbol-simbol kebudayaan Melayu yang mewarnai berbagai suasana kehidupan hampir sebagian besar masyarakat wilayah kepulauan tersebut. Kerajaan-kerajaan besar Melayu bukan saja terpusat di Pulau Sumatera, tetapi telah menyebar mencapai sebagian besar wilayah Nusantara. Hal ini dapat terjadi karena adanya beberapa penguasa beserta pengikutnya dari kerajaan-kerajaan tersebut yang melarikan diri karena berbagai faktor, dan kemudian mendirikan kerajaan Melayu baru di daerah lain.

Identifikasi Melayu telah pula terjadi dalam masyarakat Palembang. Minako Sakai, seorang Antropolog berkebangsaan Jepang di *Indonesian Studies, School of Humanities and Social Sciences* (UNS) Australia, dalam penelitiannya menengarai kecenderungan penguatan identitas kemelayuan di kawasan Sumatera, seperti Medan, Padang, Riau, dan Palembang. Di Palembang, misalnya, dapat diidentifikasi dari fakta yang ada di lapangan. Ia mengungkapkan orang Melayu cenderung mengidentifikasikan dirinya sebagai pewaris sah kejayaan

⁵¹ *Ibid.*,

kesultanan Melayu di masa lalu. Di Palembang salah satu organisasi yang aktif memperkuat identitas kemelayuan di kawasan Sumatera adalah Kerukunan Keluarga Palembang yang merupakan keturunan sultan. Mereka ingin membangkitkan kembali ikon-ikon identitas kemelayuan di Palembang dengan cara melantik sultan, mengadakan festival budaya Palembang dan seni kemelayuan Nusantara. Kegiatan tersebut bertujuan untuk mengenalkan kepada masyarakat bahwa identitas kemelayuan di daerah tersebut masih ada hingga kini.⁵²

Lebih jauh, bila ditinjau dari dimensi migrasi perantauan menuju Nusantara, maka “Wong Kito” atau orang Palembang yang ada di Pulau Sumatera, masuk dalam keturunan bangsa Melayu Muda atau Deutro Melayu atau dikenal dengan suku Melayu Palembang. Jika ditelisik dari asal-muasal “Wong Kito” sendiri, menurut *Tim Perumus Hasil Diskusi Sejarah Perjuangan Sultan Mahmud Badaruddin II*, ada empat gelombang yang menjadi sebab susunan penduduk yang sekarang ada di Palembang. Tiga gelombang datang dari tiga daerah pegunungan, yaitu Rejang, Pasemah, dan Ranau. Beberapa kelompok bercorak ke-Hindu-an, ini diambil dari nama beberapa suku menunjukkan adanya pengaruh Hindu tersebut, seperti Bermani, Selupu, dan Belungu pada sejarahnya terus bergerak ke hilir. Kelompok Rejang menyusuri Musi dan Rawas sampai ke Lematang bagian hilir melalui Sungai Keruh dan Penukal, kelompok Pasemah (dan orang-orang Serawai) menyusuri Lematang, Enim, Kikim, Lingsing, Musi bagian tengah, dan Ogan, lalu suku Jelama Daya dari kelompok Ranau bergerak ke hilir menyusuri Komering sampai Gunungbatu. Gelombang keempat adalah kelompok pendatang asing yang kebanyakan adalah orang-orang Jawa, dan juga lainnya seperti orang-orang Melayu, dan sebagainya yang mudik ke hulu; Belida dan Pegagan. Gelombang terakhir ini berlangsung sampai tahun 1547, yakni tahun ketika serombongan priyayi-priyayi dari Demak di bawa Ki Gede Sedo Ing Lautan (1547-1552) bermukim di Belida.⁵³

Bila dilihat dari perspektif sejarah, Palembang pernah dikenal sebagai “ibukota tidak resmi ekonomi” sebab posisinya sangat strategis

⁵²Lihat “Penguatan Identitas Kemelayuan di Kawasan Sumatera”, dalam <http://melayuonline.com/ind/news/read/5834>. Diakses 25 Januari 2017.

⁵³Lihat “Migrasi Perantauan Menuju Palembang”, dalam <http://anitashiva88.blogdetik.com/2013/09/13/migrasi-perantauan-menuju-palembang/>. Diakses 5 November 2017.

sebagai pusat perdagangan dan bisnis. Karena posisinya yang strategis inilah kemudian memunculkan konsepsi *iliran* dan *uluan*. Dalam literatur kolonial, misalnya, ketika berbicara keresidenan Palembang, bacaan yang nampak dan selalu muncul adalah dikhotomis polarisasi dua kutub masyarakat Palembang, yakni masyarakat Palembang *uluan* dan *iliran*. Dikhotomis kedua kutub tersebut akan berpusat dan bertitik tolak pada konsepsi orang-orang yang berada di Palembang, pusat ibu kota keresidenan. Menariknya, sikap bertentangan seperti itu hampir masuk dalam seluruh segi kehidupan, politik, ekonomi, sosial, dan budaya, termasuk agama, yang menentang dan menjadi landasan terbentuknya kedua bentuk masyarakat itu.⁵⁴

Dalam kajian Mestika Zed⁵⁵ dan Jeroen Peeters,⁵⁶ akar geografis selalu ditarik ketika melihat latar belakang munculnya dua perbedaan tersebut. Inilah realitas historis, *iliran* diidentifikasi mendapat pengaruh kuat dari pusat ibukota, sehingga lebih bercorak modern. Sementara, *uluan* dikategorikan masih berada dalam alam tradisional, karena sedikit mendapat sentuhan pusat ibukota keresidenan. Secara ideologis, orang *iliran* menganggap dirinya lebih beradab, cenderung terbuka, orang yang maju, lebih intelek, sehingga secara politis mereka merasa lebih berkuasa dan secara ekonomis mereka menganggap dirinya lebih makmur dan kaya. Sebaliknya, orang *uluan*, sering dihadapkan dengan konsepsi ritualitas intelektual dari orang *iliran* dengan memandang mereka dengan kaca mata “kuda”-nya sebagai orang tradisional yang terbelakang dan ketinggalan, cenderung tertutup, minder, dan miskin.

Konsepsi yang bermula dari perang urat syaraf dalam ranah ideologis ini, sebenarnya dapat dikatakan tidak lepas dari realitas historis yang memiliki riwayat panjang dalam ruang-ruang sejarah politik, ekonomis, sosial dan budaya masyarakat Palembang. Artinya, secara tipologis, konsepsi ini bermula dari adanya ekologis alam yang berkenaan dengan sistem geografis di Palembang sendiri, yang dalam

⁵⁴Lihat Dedi Irwanto M. Santun, Murni, dan Supriyanto, *Iliran dan Uluan: Dinamika dan Dikhotomi Sejarah Kultural Palembang*, (Yogyakarta: Penerbit Eja Publisher, 2010), hlm. 1

⁵⁵Lihat Mestika Zed, *Kepialangan Politik dan Revolusi: Palembang 1900-1950*, (Jakarta: LP3ES, 2006).

⁵⁶Lihat Jeroen Peeters, *Kaum Tuo-Kaum Muda: Perubahan Religius di Palembang 1821-1942*, (Jakarta: INIS, 1997), hlm. 183-189.

banyak literatur disebut dengan nama lain “Batanghari Sembilan”⁵⁷ yang mempunyai konsekuensi logis untuk perujukan menyatakan arah. Untuk masyarakat Palembang acuan yang dipakai untuk menyatakan arah adalah iliran (untuk arah timur) dan uluan (untuk arah barat).

Kebesaran Palembang sebagai kota dagang distributor untuk daerah *uluan* ke luar Palembang, dapat dilihat dari gambaran yang ditulis dalam sebuah surat kabar lokal,⁵⁸ serta kenyataan bahwa Palembang sudah lama dikenal sebagai jembatan penghubung jaringan perdagangan pusat-pusat perniagaan Hindia Belanda bagian barat. Streotip Palembang dengan gelar “*degrootste handelstad van Sumatra*”, membuktikan hal tersebut. Palembang dan daerah sekitarnya, Keresidenan Palembang, dikenal juga sebagai “*state of production, commerce and trade*”, untuk membandingkannya dengan wilayah Sumatera Timur yang disebut sebagai “*state of estatates*”, membuktikan bahwa semua urusan bisnis sangat dominan di Palembang. Oleh karena itu, terhampar kenyataan bahwa kota ini sangat menguntungkan dan berlaku ramah, mulai para perusahaan besar, usaha orang-orang terkaya pribumi maupun Cina, sampai bagi usaha orang kecil sekalipun. Kota ini dianggap sebagai tempat menumpuk uang. Tidak ada kota di Sumatera, dapat bertindak dan berlaku seperti Palembang.⁵⁹

Palembang tidak saja bertindak sebagai ibukota keresidenan secara politis, tetapi sekaligus kota perdagangan untuk seluruh wilayah keresidenan. Kota ini menjadi sentra dan penyaji utama dalam perhubungan. Segala hasil bumi yang datang dari daerah yang ada disekelilingnya, semuanya lebih dahulu mesti dikumpulkan di kota tersebut. Kemudian dikirim dan didistribusikan ke daerah-daerah di seberang laut, baik untuk pasaran pelabuhan tingkat nasional, seperti Batavia, Surabaya, Semarang, Banten, Bugis, Banjarmasin, dan daerah-daerah pesisir selatan selat Malaka, maupun internasional, seperti Singapura, Amerika dan Eropa.

⁵⁷Lihat De la Faille, P. de Roo. *Dari Zaman Kesultanan Palembang*, (Jakarta : Bhratara, 1971), hlm. 16.

⁵⁸Dikutip dari Mestika Zed, *Kepialangan Politik dan Revolusi: Palembang 1900-1950*, hlm. 4.

⁵⁹Dedi Irwanto M. Santun, Murni, dan Supriyanto, *Iliran dan Uluan: Dinamika dan Dikotomi Sejarah Kultural Palembang*, (Yogyakarta: Eja Publisher, 2010), hlm. 5.

Karena posisinya yang strategis, Palembang yang secara sosio-kultural masyarakatnya mengidentifikasi diri sebagai rumpun etnis Melayu.⁶⁰ Seperti dikutip dari Dedi Irwanto M. Santun, Murni, dan Supriyanto, berdasarkan berita Eropa yang ditulis oleh Russel, bahwa pada abad ke-19 M, disebutkan bahwa penduduk kota Palembang menyebut dirinya orang Melayu tulen, yang tidak akan pernah membangun sebuah rumah di atas tanah kering selagi mereka masih dapat membuat rumah di atas air, dan tidak akan pergi ke mana-mana dengan berjalan kaki, selagi masih dapat dicapai dengan perahu. Sedangkan, Westenenk, seorang Residen Palembang menggambarkan dengan ilustrasi bahwa besarnya batas kota Palembang sebagaimana seekor kucing dapat berjalan tanpa memijak tanah dari Palembang Lama ke Batanghari Leko, karena melompat dari satu atap ke atap rumah-rumah penduduknya.⁶¹

Menurut Dedi Irwanto M. Santun, Murni, dan Supriyanto bahwa menilik bahasa dan kebiasaan hidupnya, suku Melayu Palembang memang termasuk ke dalam rumpun bangsa Melayu, di mana beda bahasanya dengan Bahasa Indonesia yang dianggap sebagai Bahasa Melayu sekarang ini, amat sedikit sekali perbedaannya. Kosakata yang berakhiran vocal “a” dalam Bahasa Indonesia menjadi kosakata vocal “o” dalam Bahasa Melayu Palembang. Misalnya, “*dimana*” menjadi “*dimano*”, “*kemana*” menjadi “*kemano*”, dan sebagainya.⁶²

Dalam hal penggunaan bahasa dapat dilihat Melayu Palembang yang tinggal di kota Palembang dengan Bahasa Melayu Palembang atau Bahasa Melayu dialek Palembang digunakan sebagai bahasa Palembang *sari-sari* (sehari-hari). Pada masa Kesultanan Palembang, bahasa Melayu Palembang hanya dipergunakan sebagai bahasa pasaran, sementara bahasa *Palembang Alus* (halus), yang memiliki campuran dengan bahasa Jawa, hidup di lingkungan Kraton Palembang sebagai bahasa kelas tinggi.⁶³ Bahasa *Palembang Alus*, merupakan kolaborasi dua budaya, yakni Jawa dan Palembang, hal ini tidak mengherankan

⁶⁰*Ibid.*, hlm. 65.

⁶¹*Ibid.*, hlm. 42.

⁶²*Ibid.*, hlm. 66.

⁶³*Ibid.*, hlm. 68.

mengingat proses panjang pendirian dan perkembangan Kesultanan Palembang itu sendiri.⁶⁴

Dalam buku *Sejarah Melayu* mengilustrasikan perkataan Melayu dengan dihubungkan nama sebatang sungai, yakni sungai Melayu.⁶⁵ Secara etnisitas dan penuturan beberapa kosa kata, masyarakat Melayu Palembang yang umumnya berdiam di Kota Palembang, memiliki hubungan kekerabatan erat dengan suku-suku *uluan* yang ada di pedalaman Palembang, seperti Suku Penesak, Suku Ogan, Suku Pegagan, Suku Enim, Suku Rambang, Suku Lematang, Suku Semendo, Suku Kisam, Suku Pasemah, Suku Gumay, Suku Kikim, Suku Lintang, Suku Banyuasin, Suku Musi, baik yang berada di Sekayu maupun Rawas. Secara umum, dapat dikatakan bahwa walaupun hidup berkelompok sendiri-sendiri secara etnis, tetapi mereka memiliki budaya dan adat istiadat yang hampir sama dengan spesifikasi yang berbeda sesuai dengan dialek bahasa suku sehari-harinya. Namun di antara suku-suku tersebut, yang disebut sebagai pemilik asli Melayu, *indigenous peoples*, adalah orang atau suku Melayu Palembang yang berdiam di daerah *iliran*, kota Palembang.⁶⁶

Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa sekitar abad ke-18 dan 19 M, Palembang telah berperan sangat besar dalam mengembangkan budaya Islam di wilayah Sumatera Selatan maupun Nusantara. Palembang menjadi salah satu Pusat Pengkajian Islam berbahasa Melayu, selain Aceh, Banjarmasin, dan Minangkabau.⁶⁷ Gambaran tentang kehidupan beragama pada paruh pertama abad ke-19 M di Palembang berdasarkan Laporan Tahunan Residen Palembang dari tahun 1834 dan 1835, menyatakan bahwa di Palembang pada waktu itu golongan ulama (*priesterstand*) cukup besar, tetapi mereka tidak bersikap keras terhadap pemerintah kolonial. Para tokoh agama Islam ini hanya mencoba meningkatkan ketaatan beribadah masyarakat Palembang; suatu usaha yang belum menghasilkan bukti yang nyata

⁶⁴Djohan Hanafiah, *Melayu-Jawa: Citra Budaya dan Sejarah Palembang*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995).

⁶⁵Lihat Dedi Irwanto M. Santun, Murni, dan Supriyanto, *Iliran dan Uluan: Dinamika dan Dikhotomi Sejarah Kultural Palembang*, hlm.67.

⁶⁶*Ibid.*, hlm.69.

⁶⁷Panitia Renovasi Masjid Agung Palembang, *261 Tahun Masjid Agung dan Perkembangan Islam di Sumatera Selatan* (Palembang: Yayasan Masjid Agung Palembang, 2001), hlm. 6.

pada tahun 1830-an. Dalam pembicaraannya dengan Residen Palembang, Pangeran Penghulu sebagai kepala birokrasi agama malah mengeluh tentang tidak adanya ketekunan agama di kalangan penduduk Palembang. Kurangnya perhatian masyarakat terhadap agama antara lain terlihat dari sedikitnya jamaah yang mengikuti shalat Jumat di Masjid Agung, satu-satunya masjid di kota Palembang yang pada saat itu telah berpenduduk lebih dari 20.000 orang.⁶⁸

Selain itu, seperti telah disinggung di atas, karena letaknya yang strategis, sehingga banyak pendatang mancanegara yang berkunjung atau menetap di Palembang, di antaranya, etnis Cina dan Arab serta orang-orang asing lainnya.

Kedatangan orang-orang dari mancanegara ini sejak berabad-abad lalu, baik untuk berdagang atau untuk menyebarkan agama, tidak hanya disebutkan dalam sumber tertulis saja, tetapi juga meninggalkan jejak-jejaknya dalam bentuk data arkeologis dan bahkan juga dalam bentuk prasasti. Dengan demikian tidak mengherankan bila para pendatang ini kemudian bermukim (menetap) membentuk kelompok etnis tersendiri, tak terkecuali pendatang dari Arab. Jika kedatangan para pedagang Cina sudah terjadi sejak awal abad pertama masehi,⁶⁹ maka para pedagang Arab kemungkinan baru mulai berinteraksi dengan daerah-daerah di Nusantara untuk berdagang sejak akhir abad ke-7 M, yaitu pada masa awal berdirinya kerajaan Sriwijaya di Palembang.⁷⁰

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa proses identifikasi yang paling utama, selain bahasa dan adat istiadat, adalah unsur agama Islam. Bangsa atau etnik Melayu, termasuk di Palembang, menjadikan Islam (baca: Islam historis) sebagai dasar perumusan etika bagi perilaku masyarakat di semua sektor kehidupannya. Hal ini juga mempengaruhi pandangan hidup mereka di mana filosofis hidup orang Melayu, baik perbuatan maupun perilakunya cenderung tidak ingin menonjolkan diri, walaupun ada kesanggupan dan keahliannya.

⁶⁸Jeroen Peeters, *Kaum Tuo Kaum Mudo Perubahan Religius di Palembang 1821-1942*, hlm. 6; Panitia Renovasi Masjid Agung Palembang, *261 Tahun Masjid Agung dan Perkembangan Islam di Sumatera Selatan*, hlm. 7.

⁶⁹Lihat DH. Burger, *Sejarah Ekonomis Sosiologis Indonesia*, terj. Prajudi, (Jakarta: Pradjanparamita, 1962), hlm. 3

⁷⁰Retno Purwati, "Arabisch Community in Palembang Darussalam The Settlement History", (Palembang: Balai Arkeologi Palembang, tth), hlm. 4. Makalah tidak diterbitkan.

Kemudian, orang Melayu juga hidup tertib dan sopan dalam berbahasa dan dalam kehidupan sehari-hari. Pendek kata, orang Melayu sebagian besar lebih mementingkan kekayaan batin dari pada kekayaan lahiriyah.

Nilai-nilai filosofis hidup orang Melayu ini pula tentu sedikit banyak dimiliki oleh masyarakat Melayu Palembang, terutama landasan nilai-nilai atau etika Islam yang menjadi panduan atau pedoman hidup masyarakat. Apalagi, seperti dijelaskan terdahulu, sejak abad ke-18 dan 19 M, Palembang telah berperan sangat besar dalam mengembangkan budaya Islam di wilayah Sumatera Selatan.

B. Relasi Etnis Dalam Masyarakat Palembang

Kini, penduduk Kota Palembang berdasarkan proyeksi penduduk tahun 2016 sebanyak 1.602.071 jiwa yang terdiri atas 802.990 jiwa penduduk laki-laki dan 799.081 jiwa penduduk perempuan. Dibandingkan dengan proyeksi jumlah penduduk tahun 2015, penduduk Palembang mengalami pertumbuhan sebesar 1,36 persen. Sementara itu besarnya angka rasio jenis kelamin tahun 2016 penduduk laki-laki terhadap penduduk perempuan sebesar 100,49 persen yang berarti bahwa jumlah penduduk laki-laki lebih besar dibandingkan dengan jumlah penduduk perempuan.

Bila dilihat dari aspek penganut agama, saat ini, kota Palembang mayoritas penduduknya beragama Islam (lihat tabel 1).

Tabel 1:

Jumlah Penduduk Menurut Kecamatan dan Agama yang Dianut di Kota Palembang, 2016

Kecamatan Subdistrict	Islam Moslem	Protestan Christian	Katolik Catholic	Hindu Hindu	Budha Buddha
(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)
1 Ilir Barat II	69 722	992	806	25	2 877
2 Gandus	67 304	189	165	3	117
3 Seberang Ulu I	184 811	690	501	75	2 433
4 Kertapati	98 316	359	112	28	561
5 Seberang Ulu II	100 631	688	341	31	839
6 Plaju	94 103	728	380	47	692
7 Ilir Barat I	137 109	2 220	1555	110	6 567
8 Bukit Kecil	46 676	836	671	62	1578
9 Ilir Timur I	60 381	4 686	5 934	106	17 229
10 Kemuning	84 767	2 337	1304	17	5 042
11 Ilir Timur II	170 086	5 257	3 811	131	115 18
12 Kalidoni	114 790	3 086	1652	63	3 081
13 Sako	86 291	3 860	2 117	72	2 764
14 Sematang Borang	36 104	2 186	999	6	207
15 Sukarami	145 383	4 812	2 556	112	3 130
16 Alang-Alang Lebar	88 702	2 788	945	77	4 063
Palembang	1 585 176	35 714	23 849	965	62 698

Melihat data statistik *Palembang Dalam Angka 2017*, pada tahun 2016 jumlah penduduk beragama Islam 1.585.176 jiwa, Protestan 35.714 jiwa, Katholik 23.849 jiwa, Hindu 965 jiwa, dan Budha 62.698 jiwa. Selain itu, ditinjau dari dimensi etnis dapat dilihat bahwa penduduk asli terdiri atas beberapa suku yang masing-masing mempunyai bahasa dan dialek sendiri. Namun dalam komunikasi sehari-hari mempergunakan bahasa Indonesia atau bahasa lokal. Suku-suku tersebut, antara lain, suku Palembang, Ogan, Komering, Semendo, Pasemah, Gumay, Lintang, Musi Rawas, Meranjat, Kayuagung, Ranau, Kisam, dan lain-lain.⁷¹

Kepadatan penduduk di Kota Palembang tahun 2016 mencapai 3.999 jiwa/km². Kepadatan Penduduk di 16 kecamatan cukup beragam dengan kepadatan penduduk tertinggi terletak di kecamatan Ilir Timur I dengan kepadatan sebesar 11.137 jiwa/km² dan terendah di Kecamatan Gandus sebesar 916 jiwa/Km² (lihat tabel 2 dan 3).

⁷¹Lihat <http://www.sumsejprov.go.id/index.php?module=content&id=8>, diakses 1 November 2017; lihat juga “Sekilas Budaya Provinsi Sumatera Selatan Suku Bangsa, Budaya, dan Agama”, dalam http://petabudaya.belajar.kemdikbud.go.id/index_8.php?id=16, diakses 1 November 2017.

Tabel 2:
Jumlah Penduduk dan Laju Pertumbuhan Penduduk Menurut
Kecamatan di Kota Palembang, 2010, 2015, dan 2016⁷²

⁷²Badan Pusat Statistik Kota Palembang, *Kota Palembang Dalam Angka 2017*, hlm. 67.

Kecamatan Subdistrict	Jumlah Penduduk Population			Laju Pertumbuhan Penduduk per Tahun Annual Population Growth Rate (%)	
	2010	2015	2016	2010-2016	2015-2016
(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)
1 Ilir Barat II	64 440	65 991	66 891	0,62	1,36
2 Gandus	57 887	62 146	62 994	1,42	1,36
3 Seberang Ulu I	165 236	176 749	179 160	1,36	1,36
4 Kertapati	81 014	84 698	85 853	0,97	1,36
5 Seberang Ulu II	94 227	99 222	100 575	1,09	1,36
6 Plaju	79 809	81 891	83 008	0,66	1,36
7 Ilir Barat I	125 315	135 385	137 231	1,53	1,36
8 Bukit Kecil	43 892	43 967	44 567	0,25	1,36
9 Ilir Timur I	69 716	71 418	72 391	0,63	1,36
10 Kemuning	82 495	85 002	86 161	0,73	1,36
11 Ilir Timur II	160 037	165 238	167 491	0,76	1,36
12 Kalidoni	100 394	110 982	112 495	1,91	1,36
13 Sako	82 964	91 087	92 329	1,80	1,36
14 Sematang Borang	32 290	37 434	37 945	2,73	1,37
15 Sukarami	140 686	164 139	166 378	2,83	1,36
16 Alang-Alang Lebar	87 605	105 168	106 602	3,33	1,36
Palembang	1 468 007	1 580 517	1 602 071	1,47	1,36

Tabel 3:
Distribusi dan Kepadatan Penduduk Menurut Kecamatan
di KotaPalembang, 2016⁷³

⁷³*Ibid.*, hlm. 69.

Kecamatan <i>Subdistrict</i>	Persentase Penduduk <i>Percentage of Total Population</i>	Kepadatan Penduduk per km ² <i>Population Density per sq.km</i>
(1)	(2)	(3)
1 Ilir Barat II	4,18	10 754
2 Gandus	3,93	916
3 Seberang Ulu I	11,18	10 273
4 Kertapati	5,36	2 017
5 Seberang Ulu II	6,28	9 408
6 Plaju	5,18	5 472
7 Ilir Barat I	8,57	6 941
8 Bukit Kecil	2,78	4 493
9 Ilir Timur I	4,52	11 137
10 Kemuning	5,38	9 573
11 Ilir Timur II	10,45	6 548
12 Kalidoni	7,02	4 029
13 Sako	5,76	5 118
14 Sematang Borang	2,37	1 026
15 Sukarami	10,39	3 233
16 Alang-Alang Lebar	6,65	3 083
Palembang	100,00	3 999

Masyarakat kota Palembang terbentuk dari beberapa suku asli dan para pendatang, dengan kondisi seperti ini, di dalam menjalani kehidupan bermasyarakat, selama ini tidak terjadi konflik yang serius dan menyebar seperti yang terjadi di daerah-daerah lain di tanah air. Hal ini disebabkan tingginya rasa saling menghargai dan menghormati satu sama lainnya. Kondisi seperti ini modal dalam menciptakan iklim yang kondusif bagi kegiatan pembangunan. Dalam konteks inilah telah terjadi

diaspora⁷⁴ antara penduduk pendatang dengan pribumi Palembang, khususnya etnis Cina⁷⁵ dan Arab Hadrami.

Bila dilihat dari aspek sejarah, sebetulnya diaspora etnis Cina telah terjadi sejak ratusan tahun lalu. Hal ini disebabkan kota Palembang telah dikenal sebagai pusat perniagaan. Laut dan sungai merupakan lalu lintas perdagangan yang digunakan para saudagar sebagai jalur angkutan barang-barang niaga kebutuhan masyarakat di sini. Kebiasaan perdagangan dengan menggunakan lalulintas laut dan sungai telah mewarisi para saudagar kawasan ini yang berlangsung sejak zaman Kerajaan Sriwijaya yang berpusat di kota Palembang.

Menurut prasasti tanggal 16 Juni 671 penguasa kerajaan Sriwijaya mendirikan wanua yang kemudian dikenal sebagai kota Palembang. Kota Palembang dikenal juga sebagai kota sungai dan hampir 52 % wilayahnya pada masa itu dilalui sungai-sungai, sehingga alat transportasi di kota tua ini juga menggunakan perahu-perahu.

Bahkan dalam literatur Tiongkok atau Cina, Chun-Fan-Chi yang ditulis oleh Chao Jua-Kua, pada abad ke-14 diceritakan bahwa Sriwijaya merupakan negara yang terletak di laut selatan menguasai lintas perdagangan asing di selat-selat. Tidak berbeda dengan literatur yang dikemukakan oleh budayawan Palembang Djohan Hanafiah dalam sebuah bukunya *Perang Palembang Melawan VOC* (1996) diceriterakan bahwa Sriwijaya merupakan kerajaan yang lebih menguasai wilayah perairan di Asia Tenggara. Lalu, berdasarkan catatan sebagaimana dituturkan almarhum Djohan Hanafiah waktu lalu, Raja Palembang yang bernama *Ma-na-ha*, *Pau-In-Pang* (Maharaja Palembang) mengirim dutanya menghadap Kaisar Tiongkok pada tahun 1374. Maharaja ini disebut sebagai Raja Palembang terakhir pada saat

⁷⁴Yang dimaksud diaspora dalam penelitian ini merujuk pada pernyataan Michael Huprey dan Cohen yakni suatu relasi sosial yang berlangsung dalam kehidupan masyarakat pendatang di sebuah tempat dan penyesuaian mereka dengan tempat bermukim dan masyarakat pribumi. Jadi diaspora etnis Cina dan Arab Hadrami dimaksudkan di sini adalah relasi sosial yang dilakukan etnis Cina dan Arab Hadrami dengan penduduk asli Palembang, baik melalui asimilasi budaya, agama, dan lain sebagainya. Lihat Michael Huprey, *Lebanese Identities: Between Cities, Nations, and Trans-Nation*, (London: Winter, 2004), hlm. 32 dan Cohen, R., *Global Diasporas An Introduction*, 2ND Edition, (Seattle: University of Washington Press, 2008).

⁷⁵Slamet Muljana, *Kesadaran Nasional, Dari Kolonialisme Sampai Kemerdekaan*, Jilid 1, (Yogyakarta: Lkis, 2008), hlm. 116.

penguasaan Sriwijaya, sebelum Palembang dihancurkan oleh Majapahit pada tahun 1377.⁷⁶

Jadi, Palembang tidaklah merupakan suatu yang asing bagi para penguasa Tiongkok pada dahulu kala, sebab memang mereka juga telah memiliki hubungan baik dengan raja-raja di wilayah kekuasaan Sriwijaya. Dalam beberapa literatur yang pernah diungkapkan Djohan Hanafiah, sebutan Palembang muncul pada abad ke-13 M setelah berakhirnya masa kejayaan Sriwijaya abad 7 sampai abad 12 M. Palembang semula berasal dari ejaan para saudagar Tiongkok yang menyebutkan *Fa Lin Fong*, seperti dituliskan dalam tulisan Tiongkok Chu Fa Shi karya Chau Ju Kau tahun 1225. Makin jelas pula bahwa hubungan orang-orang Palembang dengan Tiongkok merupakan sebuah hubungan yang demikian erat setelah penulis Tiongkok lainnya, Ma Huan, dalam catatan perjalanannya Ying Ysi Shueng Lan (1416) menuliskan berbagai catatan mengenai Palembang yang diejanya dalam tulisan menyebut *Pa Lin Pang*.

Selanjutnya, berdasarkan literatur, kehadiran It'sing, seorang pendeta Budha dari Cina yang belajar Sanskerta di Sriwijaya pada tahun 671 sebelum ke Nalanda, India. Berdasarkan data sejarah dapat diketahui bahwa kelompok etnis Cina sudah mulai mengadakan kontak dagang sejak abad ke-7 M, saat daerah ini masih dikuasai oleh Sriwijaya. Pada masa kemudian kedatangan orang-orang Cina yang menetap di Palembang justru melahirkan kepemimpinan kelompok etnis Cina di wilayah ini.

Bahkan, setelah Islam memasuki daerah ini peran mereka pun tidak surut, terbukti dengan munculnya imam kerajaan dari kelompok mereka. Dari sumber berita Cina (Ying Yai Sheng Lan) dapat diketahui bahwa etnis Cina yang ada di Palembang berasal dari *Canton*, *Chang-chou* dan *Ch'uan-chou*. Hanya saja dari sumber tersebut tidak disebutkan etnisnya.

Pemukiman masyarakat Cina Palembang dapat kita lihat jejak sejarahnya terdapat di wilayah 7 Ulu yang secara administratif, termasuk wilayah Kelurahan 7 Ulu, kecamatan Seberang Ulu I, Palembang. Masyarakat Cina yang merupakan bagian dari penduduk Palembang

⁷⁶Intan Kamelia Mohtar, "Sketsa Pergulatan Etnis Cina di Palembang". Dalam <http://karyakamelia.blogspot.co.id/2011/05/sketsa-pergulatan-etnis-china-di-kota.html>. Diakses 2 Januari 2018.

tentunya pola pemukimannya tidak jauh berbeda. Awalnya kelompok etnis Cina, seperti halnya masyarakat asing lainnya yang bermukim di wilayah Palembang, atas kebijakan sultan Palembang ditempatkan di seberang Ulu. Pembagian tata letak pemukiman yang berdasarkan status sosial, pekerjaan dan etnis telah terjadi di Palembang sejak kratonnya masih di Kuta Gawang. Etnis Cina ditempatkan di luar kraton.

Bahkan, seperti halnya penduduk lainnya mereka bermukim di atas rakit. Rumah-rumah rakit yang berada langsung di atas air tetap mempunyai pola linear hanya dari segi kuantitas jumlahnya berkurang. Hal ini terjadi karena perkembangan jaman (perubahan pemerintahan). Mereka lambat laun membentuk pemukiman rumah panggung. Keadaan ini juga berlaku untuk kelompok etnis Cina, sehingga kemudian munculah pemukiman Cina di 7 Ulu dengan segala sarana dan prasarannya.

Pemukiman etnis Cina ini ditandai dengan adanya rumah Kapitan Cina, kelenteng dan pemakaman di Bukit Mahameru. Langgam arsitektur di kawasan Pecinan tersebut dipengaruhi oleh arsitektur lokal (Palembang), Cina dan Belanda. Sampai akhir pemerintahan kolonial Belanda pola pemukiman mereka tidak berubah, baik yang bermukim di atas rumah panggung maupun di atas rakit, yaitu berpola linear.

Akibat politik segregasi kolonial, penduduk pendatang ditempatkan dalam suatu wilayah tertentu. Masyarakat Tionghoa (Cina) Palembang dominan mendiami Kampung Kapitan. Berdasarkan pengamatan lapangan, Kampung Kapitan adalah sebuah permukiman etnis Cina di Palembang yang ditandai dengan bangunan rumah panggung milik keturunan Tionghoa dari masa kolonial. Bangunan inti di Kampung Kapitan terdiri atas tiga rumah, merupakan bangunan yang paling besar dan menghadap ke arah Sungai Musi. Pemilik rumah utama bernama Tjoa Kok Lin (Pak Kohar), keturunan kedua belas Marga Tjoa yang mewarisi rumah utama dan rumah abu (rumah batu). Rumah utama berbentuk limas. Rumah-rumah lain dibangun oleh Kapitan untuk menampung keluarga besarnya. Bentuk rumah-rumah tersebut persegi panjang, dengan sebuah ruang terbuka di tengahnya.

Ruang permukiman kampung berkembang secara fisik dengan bertambahnya dengan rumah-rumah kecil yang mengisi ruang pekarangan di antara rumah besar. Penghuninya adalah penduduk setempat atau pribumi. Permukiman informal ini berkembang dalam

keadaan yang memberi kesempatan bagi adanya dorongan kebutuhan sebagian masyarakat yang membutuhkan rumah dan keterbatasan ekonomi mereka. Kondisi yang saling menyokong dari penghuni rumah utama dan rumah-rumah tambahan itu, secara sosial dan ekonomi, memungkinkan penghuni rumah-rumah kecil akan tetap bertahan lama.⁷⁷

Kelompok masyarakat menentukan ruang mereka secara fisik dan metafisik, yang menghasilkan ruang yang heterogen, dan berakibat pada wujud arsitektur yang beragam. Ketika kelompok etnis memutuskan memiliki dan memakai ruang, mereka akan melakukan proses agar kelompok etnis lain mengerti keberadaan mereka.⁷⁸

Arsitektur muncul sebagai alat menyampaikan pesan tersebut dan menjadi penanda ruangnya. Pemilik ruang akan menjadi posesif terhadap ruangnya dan membatasi aksesibilitas individu dari etnis lain. Penelitian yang pernah dilakukan menemukan bahwa potensi ruang eksklusif di sebuah kota berdampak pada konflik. Pada perkembangannya ruang eksklusif kelompok mengalami perubahan kualitas yang mungkin berpotensi memicu konflik ruang atau sebaliknya.⁷⁹ Sales dkk,⁸⁰ menemukan bahwa komunitas Cina di sebuah pecinan menjadi eksklusif bagi mereka baik secara batas, kegiatan maupun jejaring yang dibuat. Lingkungan kawasan dapat memberi mereka identitas dan menjadi simbol kekuatan etnis terhadap penduduk pribumi. Terdapat persepsi masyarakat pribumi Indonesia terhadap karakter umum etnis Cina.⁸¹

Di masa kolonial Belanda, posisi etnis Cina posisi diuntungkan dalam struktur sosial, sehingga ini menjadi faktor penting mereka kini

⁷⁷Irma Indriani, "Perubahan Ruang Bermukim di Kampung Kapitan Palembang". Prosiding Seminar Heritage IPLBI, 2017. Dalam <http://seminar.iplbi.or.id/wp-content/uploads/2017/07/HERITAGE2017-B-141-148-Perubahan-Ruang-Bermukim-di-Kampung-Kapitan-Palembang.pdf>. Diakses 2 Januari 2018.

⁷⁸Smith, D. M., "Introduction: The Sharing and Dividing of Geographical Space". Dalam Chisholm, Michael and Smith, David M., eds, *Shared Space, Divided Space*, (Unwin Hyman Ltd, 1990).

⁷⁹Hastijanti, R.A.R., *Proses Pembentukan Ruang Eksklusif pada Permukiman Masyarakat Plural*. (Surabaya: ITS, 2005), hlm. 2.

⁸⁰Rosemary Sales, et.al., *London's Chinatown: Diaspora, Identity, and Belonging*, (London: The Social Research Centre, 2009).

⁸¹T. Rahardjo, "Kebijakan Pemerintah tentang Etnis Cina". Dalam *Dialogue JIAKP*, Vol. 2 No. 2, Mei 2005, hlm. 785.

menjadi kekuatan ekonomi dominan dan mereka merupakan kelompok yang hanya peduli kepada kepentingan mereka sendiri, khususnya kepentingan ekonominya. Tetapi ada kemungkinan ruang eksklusif kelompok etnis tidak menimbulkan konflik terjadi bila kondisi tertentu terpenuhi, misalnya bagaimana ruang bersama antar ruang tinggal kelompok mempunyai kemungkinan potensi baik dan buruk bagi penghuninya. Mengacu pada dua pendapat, pertama, dari Smith⁸² yang menyatakan bahwa konflik adalah hasil yang tak terelakkan dari proses perubahan formasi ruang. Pendapat lain oleh Edmun Leach dalam Sibley,⁸³ yang menyatakan kondisi yang lebih baik bisa terjadi. Menurutnya dinamika dapat membentuk ruang eksklusif tanpa konflik dengan menghilangkan salah satu faktor pencetusnya. Proses yang terjadi merupakan proses evolutif, terjadi perlahan dan dalam waktu yang lama. Dan perubahan ruang sosial dapat terjadi karena pengaruh kestabilan atau perubahan sistem sosial dalam permukiman yang terjadi karena adanya proses strukturasi.

Kembali ke etnis Cina Palembang bahwa migrasi Cina yang beragama Islam (Muslim) ke Palembang setelah kedatangan Panglima Cheng Ho sebanyak tiga kali ke Palembang (1413-1415). Kaum Muslim dari Tiongkok berbondong-bondong datang ke Palembang. Mereka datang dengan menggunakan perahu jukung yang berbulan-bulan mengarungi lautan, seperti Laut Cina Selatan yang ombaknya terkenal ganas. Pada kedatangan Cheng Ho yang kedua ke Palembang pada 1414, membawa 63 kapal dengan 28.560 penumpang. Misi kali ini dia memburu dan membawa Sekandar, seorang tawanan dari Sumatra. Sekandar kemudian dihukum mati di Tiongkok. Mengacu kronologi Barnes, di abad ke-13 M setidaknya 83.980 orang Cina singgah ke Palembang. Sebagian besar mereka itu tentunya kaum muslim, sebab Tiongkok tengah dikuasai Dinasti Ming yang merupakan simbol kekuasaan Muslim di Tiongkok.

Muslim Cina yang datang ke Palembang sebagian besar bermazhab Hanafi, sebab di masa Dinasti Ming, sebagian besar masyarakat Muslim di Tiongkok menganut mazhab tersebut. Mereka

⁸²Smith, D. M., "Introduction: The Sharing and Dividing of Geographical Space". Dalam Chisholm, Michael and Smith, David M., eds, *Shared Space, Divided Space*, (Unwin Hyman Ltd, 1990).

⁸³Hastijanti, R.A.R. *Proses Pembentukan Ruang Eksklusif pada Permukiman Masyarakat Plural*, hlm. 3.

yang datang ini selain sebagai ulama, pedagang, juga pengrajin, tabib, ahli masak dan ahli pertukangan. Lantaran Palembang sejak masa kerajaan Sriwijaya sudah dipengaruhi tradisi dan budaya masyarakat Tionghoa, membuat kaum muslim Tionghoa ini gampang membaaur. Artinya, tidak ada perbedaan yang mencolok mengenai tradisi dan budaya antara masyarakat Palembang dengan para pendatang Muslim Tionghoa.⁸⁴

Bahkan tidak sedikit pendatang Cina menikah dengan masyarakat Melayu yang masih menganut agama Budha atau Hindu, sehingga melalui tali perkawinan mereka turut menyebarkan ajaran Islam. Misalnya, Raja Brawijaya setelah menceraikan selirnya yang berdarah Cina karena permaisurinya yang bernama Ratu Dwarawati (Putri Campa) merasa cemburu. Putri Cina itu diserahkan kepada Arya Damar untuk dijadikan istri. Arya Damar⁸⁵ membawa putri Cina ke Palembang. Wanita itu melahirkan putra Brawijaya yang diberi nama Raden Fatah. Kemudian dari pernikahan dengan Arya Damar, lahir Raden Kusen. Dengan demikian terciptalah suatu silsilah yang rumit antara Arya Damar, Raden Fatah, dan Raden Kusen. Setelah dewasa, Raden Fatah dan Raden Kusen meninggalkan Palembang menuju Jawa. Raden Fatah akhirnya menjadi raja Demak pertama, dengan bergelar Panembahan Jimbun.

Penyebaran Islam di Palembang, selain dilakukan para pedagang Arab, ternyata para pedagang asal Tionghoa ikut berperan menyebarkan Islam di daerah pesisir Palembang. Bahkan sejarah kota Palembang tak terpisahkan dengan Laksamana Cheng Ho. Sejak melakukan pelayaran mengelilingi dunia, Cheng Ho sempat 4 kali datang ke Palembang.⁸⁶ Cheng Ho adalah seorang kaum Muslim yang menjadi orang kepercayaan Kaisar Yongle dari Tiongkok (berkuasa tahun 1403-1424), kaisar ketiga dari Dinasti Ming. Nama aslinya adalah Ma He, juga dikenal dengan sebutan Ma Sanbao, berasal dari provinsi Yunnan.

Dalam upaya mengenang jasa Laksamana Cheng Ho dalam penyebaran Islam di Palembang, etnis Cina muslim berinisiatif

⁸⁴Taufik Wijaya, "Jejak Muslim Tionghoa di Palembang" <http://tionghoa-muslim.blogspot.co.id/2012/05/jejak-muslim-tionghoa-di-palembang.html>. Diakses 25 Juli 2017.

⁸⁵Slamet Muljana, *Runtuhnya kerajaan Hindu-Jawa dan timbulnya negara-negara Islam di Nusantara*, (Yogyakarta: PT LKiS Pelangi Aksara, 2005), hlm. 68.

⁸⁶*Ibid.*, hlm. 61.

mendirikan Masjid al-Islam Muhammad Cheng Ho yang berlokasi di Jakabaring. Keberadaan Masjid Cheng Ho telah membawa warna dan bentuk tampilan yang berbeda dengan masjid-masjid lainnya di kota Palembang.

Sebagaimana etnis Tionghoa (Cina), etnis Arab Hadrami pun melakukan diaspora ke Palembang. Hasil penelitian L.W.C. van den Berg menunjukkan bahwa orang Arab Hadramaut (baca: Arab Hadrami) mulai datang secara massal ke Nusantara pada tahun-tahun terakhir abad ke-18 M, sedangkan kedatangan mereka di Pantai Malabar jauh lebih awal. Perhentian mereka yang pertama adalah Aceh. Dari sana kemudian sebagian menyebar ke Palembang dan Pontianak.⁸⁷ Di pulau Sumatera koloni Arab yang besar hanya ada di Aceh dan Palembang. Koloni Arab yang ada di Palembang dianggap yang paling menarik, baik dari sudut pandang sosial maupun dari sudut pandang ekonomi perdagangan. Pada awal abad ke-19 M, Sultan Palembang, Sultan Mahmud Badaruddin, memberi kesempatan sebesar-besarnya kepada bangsa Arab untuk menetap di ibukota negerinya.⁸⁸

Setelah penduduk kota Palembang, menganut Islam, daerah *iliran* yang berada di bawah pengaruh budaya kota Palembang pun mengalami proses Islamisasi. Daerah *uluan* meskipun kemudian juga menganut agama Islam, tetap memperlihatkan ciri khas yang berbeda. Penyebab utamanya adalah komunikasi yang sulit dengan Palembang, yang terpisah lebih dan seminggu waktu perjalanan, sehingga menyulitkan terjadinya interaksi antara masyarakat *uluan* dengan masyarakat kota.

Memang tidak banyak informasi yang diketahui mengenai perkembangan Islam di Sumatera Selatan sampai menjelang berdirinya kesultanan Palembang Darussalam. Selama kira-kira dua abad Palembang menjadi wilayah kekuasaan kerajaan-kerajaan Islam di Jawa. Palembang baru resmi menjadi kesultanan yang berdiri sendiri ketika Raden Tumenggung memproklamasikan dirinya menjadi **Pangeran Ratu Kimas Hindi Sri Susuhanan Abdurrahman Candiwalang Khalifatul Mukminin Sayidul Iman (atau lebih dikenal Kimas Hindi/Kimas Cinde)** sebagai sultan pertama pada

⁸⁷L.W.C. van den Berg, *Hadramaut dan Koloni Arab di Nusantara*, diterjemahkan oleh Rahayu Hidayat (Jakarta: INIS, 1989), hlm. 74.

⁸⁸*Ibid.*, hlm. 77.

tahun 1666 dan kemudian mengambil gelar Sultan Jamaluddin pada tahun 1681.

Tidak begitu jelas apakah hal ini menunjukkan bahwa Islam sebagai kekuatan politik di Palembang termasuk lemah atau kuatnya pengaruh kultur Jawa di Palembang dan lemahnya identitas Melayu Palembang. Salah satu prestasi Sultan Abdurraman adalah mampu memisahkan kesultanan Palembang dari protektorat kerajaan Mataram serta semakin ditingkatkan usaha menerapkan hukum Islam di kesultanan. Sehingga struktur kesultanan Palembang terus mengalami penyesuaian dengan ajaran Islam.

Kembali pada masalah klan Arab Hadrami di masa kesultanan Palembang. Bila memang benar bahwa orang-orang Arab sudah menyinggahi bandar-bandar di Palembang sejak zaman Sriwijaya, maka sejarah kehadirannya sudah berlangsung lebih dari tiga belas abad, sehingga wajar bila akhirnya mereka memutuskan untuk bermukim dan menetap di Palembang. Berdasarkan catatan Ibn Hordadzbah dalam *Kitab Al-Masalik wal Mamaliki* (844-848); Berita Arab dari saudagar Sulayman tentang pelayarannya ke Timur yang dihimpun dalam *Akhbaru's-Shin wal Hind* (Kabar-kabar Cina dan India) yang ditulis tahun 851 Masehi; Berita Arab dari Ibn al-Fakih pada tahun 902 Masehi; Berita Arab dari Abu Sayd tahun 916 Masehi dan Berita Arab dari Abu Hasan Ali al-Mas'udi, seorang ahli geografi yang berjudul *Maruju'z Zahab wa Madinu'l Jauhar* pada tahun 955 Masehi.⁸⁹

Dari kelima sumber berita Arab tersebut diketahui bahwa Palembang sejak zaman Sriwijaya sudah disinggahi oleh para pedagang dari Timur Tengah sebelum melanjutkan perjalanan ke Cina. Namun demikian bukti arkeologis yang menandakan kehadiran masyarakat Timur Tengah (Arab) baru ditemukan berasal dari sekitar abad ke-14 M berupa pecahan cangkik keramik. Karenanya, data arkeologis berkenaan dengan komunitas Arab baru muncul pada awal abad pendirian kerajaan Palembang yang bercorak Islami. Bukti tersebut berupa makam yang berasal dari abad ke-16 M, yaitu antara kurun waktu 1573-1590. Makam ini adalah makam Imam Ki Geding Suro di kompleks Pemakaman Gedingsuro, kelurahan 3 Ilir, kecamatan Ilir Timur II, Palembang. Makam ini menggunakan nisan tipe Aceh, yang

⁸⁹Retno Purwati, "Arabisch Community in Palembang Darussalam The Settlement History", hlm. 6.

menandakan bahwa ulama Arab ini tidak langsung datang dari daerah Timur Tengah, melainkan dari Aceh. Menurut cerita tradisi, nama ulama itu adalah Imam Hasanuddin Sontang.⁹⁰

Selain makam imam di Gedingsuro, ditemukan juga makam lain di Sabokingking, yaitu makam Tuan Muhammad Nuh Imam Al-Pasay. Makamnya terletak di sebelah kanan makam Ratu Jamaluddin Amangkurat IV (**Pangeran Sedo Ing Pasarean**) yang memerintah antara tahun 1651-1652 M. Tidak berbeda dengan makam Imam Hasanuddin Sontang, makam ini pun juga menggunakan nisan tipe Aceh berbentuk gada.⁹¹

Bila mengikuti pemikiran L.W.C. van den Berg,⁹² yang menyebutkan bahwa di Pulau Sumatera hanya ada dua koloni Arab yang besar, yaitu koloni di Aceh dan Palembang. Lebih lanjut dikemukakan bahwa komunitas Arab di Palembang yang paling menarik, baik dilihat dari perspektif sosial maupun perdagangan. Di masa pemerintahan Sultan Mahmud Badaruddin inilah komunitas Arab diberi peluang untuk tinggal dan menetap di ibukota Palembang.

Bahkan Jeeron Peeters mengungkapkan dengan armada niaga terdiri atas barkas, kapal layar bertiang dua dan sekunar, para saudagar Hadramaut berhasil menguasai perdagangan impor dan ekspor di pelabuhan Palembang. Pertumbuhan ekonomi yang pesat juga berpengaruh terhadap besarnya koloni Arab di Palembang, yang sampai pertengahan abad ke-19 M masih akan menarik migran baru. Akibat ekspansi pada tahun 1885, masyarakat Hadramaut di Palembang, yang berjumlah lebih dari 2.000 orang, menjadi koloni Arab terbesar di Hindia-Belanda sesudah Aceh.⁹³

Pada masa kerajaan Palembang yang berpusat di Keraton Kuto Gawang (sekarang lokasi Pusri) sejak tahun 1550-1659, lokasi pemukiman Arab terletak di luar pagar tembok keratin atau diseberangnya. Bukti tersebut dapat dilihat dari peta yang dibuat oleh Belanda pada abad ke-17 M, lokasi ini terletak di Patrajaya atau kompleks Pemakaman Bagus Kuning (sekarang). Pemukiman Arab

⁹⁰*Ibid.*,

⁹¹*Ibid.*, hal. 6-7.

⁹²Lihat: L.W.C. van den Berg, *Hadramaut dan Koloni Arab di Nusantara*, hlm. 76-77.

⁹³Lihat Jeroen Peeters, *Kaum Tuo-Kaum Muda: Perubahan Religius di Palembang 1821-1942*, hlm. 16.

yang paling awal ini didominasi keluarga ulama atau penasehat raja (sultan), seperti terungkap dari data makam para ulama sultan diberbagai kompleks pemakaman yang ada di kota Palembang. Oleh karena itu, pada saat Keraton Kuto Gawang dibumihanguskan oleh Belanda pada 1659 dan penguasa keraton, yaitu **Pangeran Sedo Ing Rajek melarikan diri ke Inderalaya, para pemukim Arab ini sebagian besar juga ikut menyertainya.**⁹⁴

Dari data sejarah juga disebutkan bahwa para pemukim Arab sejak awal kedatangannya di Palembang tidak pernah bertempat tinggal di atas rakit, sebagaimana para pendatang asing lainnya, seperti pendatang Cina dan India (Tamil). Kebijakan ini terus berlanjut pada masa kesultanan Palembang Darussalam tahun 1562 dengan keratonnya di Beringin Janggut dan Benteng kuto Lamo, penduduk pendatang dari Timur Asing (Cina, India atau Tamil) tidak dipekenankan tinggal di daratan dengan alasan keamanan.⁹⁵

Berbeda dengan pendatang Arab Hadrami. Kebijakan pola pemukiman terhadap Timur Asing tidak berlaku pada orang-orang Arab yang bermukim di Palembang, karena pada tahun 1700-an, karena jasa mereka terhadap perdagangan yang menjadikan perekonomian Palembang maju pesat dan keparannya dalam bidang keagamaan, sehingga ada di antara mereka yang dijadikan penasehat kesultanan, sehingga diberi hadiah tanah di daerah seberang ilir. Tanah yang diberikan oleh sultan meliputi areal dari Kuto yang meliputi kawasan di antara sungai Jeruju, sungai Bayas sampai daerah Kenten Laut. Daerah tersebut saat ini dikenal dengan nama “Kuto Batu” yang juga dikenal dengan istilah “Kampung Sungai Bayas” di dekat Pasar Kuto sekarang.⁹⁶

Lebih jauh, menurut informasi salah seorang Imam Masjid Agung, Kemas H. Andi Syarifuddin, termasuk tanah hadiah sultan karena jasa orang Arab Hadrami menjadi penasehat spiritual (penasehat

⁹⁴Retno Purwati, “Arabisch Community in Palembang Darussalam The Settlement History”, hlm. 9.

⁹⁵*Ibid.*,

⁹⁶*Ibid.*,

agama) kesultanan Palembang adalah Guguk Kampung Anyar atau Kampung Jamalullail di 19 ilir Palembang.⁹⁷

Pola pemukiman orang Arab Hadrami di Palembang tampaknya agak berbeda dengan pola pemukiman di daerah lain, seperti di Jawa, misalnya, telah disediakan perkampungan khusus untuk orang Arab. Menurut Jeeron Peeters, sketsa Palembang dari tahun 1821, yang tersimpan dalam koleksi KITLV, menyebutkan dua kampung Arab, baik di sisi ilir maupun ulu Sungai Musi. Dari kedua pusat ini, masyarakat Hadramaut selanjutnya menyebar ke kampung-kampung yang lain di kota Palembang. Perluasan ruang ini akhirnya membentang dari kampung 7 hingga 16 Ulu di tepi selatan, dan dari kampung 8 hingga 15 Iilir di tepai Sungai Musi. Dengan meningkatnya kekuatan ekonomi mereka, pedagang Arab mulai membangun rumah besar terbuat dari kayu besi dan tembesu, dilengkapi dengan atas genting yang besar. Rumah limas ini, yang bernilai antara Nlg.10.000 sampai Nlg.30.000, dulu merupakan hak istimewa para priayi. Yang terkaya di antara para saudagar Arab bahkan membangun rumah dari batu, yang di zaman kesultanan adalah hak istimewa para sultan Palembang.⁹⁸

Sedangkan lingkungan fisik di kampung-kampung Arab tersebut dikuasai oleh saudagar Arab yang kaya yang membentuk semacam kompleks keluarga yang berkelompok di sekitar kediaman, *pater familias*, “kepala keluarga besar”. Dalam sistem seperti ini setiap kepala keluarga besar tersebut mengawasi wilayahnya sendiri, misalnya di kampung 7 Ulu kepala keluarga besar ada Klan Barakah, kampung 10 Ulu Klan Alkaf, kampung 13 Ulu Klan al-Munawar, kampung 14 Ulu Klan al-Mesawa, kampung 16 Ulu Klan Assegaf, dan kampung 15 Ulu Klan Aljufri. Sementara di daerah seberang Iilir, kepala keluarga besarnya di kampung 8 Iilir adalah Klan Alhabsyi dan Klan Alkaf. Klan-klan ini kemudian disebut “KampungArab”.⁹⁹

⁹⁷Wawancara dengan salah seorang Imam Masjid Agung Palembang, Kemas H. Andi Syarifuddin, pada tanggal 13 September 2014, pukul. 16.30 WIB.

⁹⁸Jeroen Peeters, *Kaum Tuo Kaum Mudo Perubahan Religius di Palembang 1821-1942*, hlm. 17-18.

⁹⁹Lihat J.L. van Sevenhoven, *Lukisan tentang Ibu Kota Palembang*, Jakarta: Bhratara, (1971), hlm. 57-58. Lihat juga Dedi Irwanto M. Santun, Murni, dan Supriyanto, *Illiran dan Uluan: Dinamika dan Dikhotomi Sejarah Kultural Palembang*, hlm. 73.

Mayoritas orang Arab di Palembang adalah keturunan Ba'Alawi yang dianggap sebagai keturunan Nabi Muhammad SAW dari cucunya Husein atau sering juga disebut Arab Hadrami. Oleh karena mereka terdiri dari para Sayyid, maka mereka memiliki martabat tersendiri di mata "warga kota asli", selama abad ke-19 Masehi, setelah runtuhnya kesultanan, para Sayyid mengadopsi gaya hidup eksklusif yang membedakan mereka dengan lapisan sosial yang lain mulai dari bahasa, konsumsi, dan reproduksi. Strategi sosial ini memegang peranan yang menonjol sekali.¹⁰⁰

Dalam etika sosial masyarakat Palembang, tuan Sayyid harus disambut dengan sujudan (mencium tangan) dan sapaan yang sopan memakai bahasa Palembang halus dan jika diundang untuk upacara keagamaan Palembang, mereka mendapat tempat terhormat. Di bidang konsumsi, para Sayyid memulai koleksi senjata mahal, membeli harta keratin dari ningrat yang jatuh miskin, memesan buku dari Mesir, Istanbul, dan Irak, dan mengumpulkan manuskrip. Koleksi naskah terbesar, terdiri atas lebih dari 1.200 naskah dalam bahasa Melayu, Arab, dan Parsi, yang dimiliki Syarif Ali Syehbubakar yang menjadi kapten Arab dari tahun 1833 sampai 1878. Eksemplar yang termahal dalam koleksi ini adalah sebuah manuskrip *Shah Namah*, yang dibeli Syarif Ali dalam satu perjalanan dagangnya ke Parsi.¹⁰¹

Akan tetapi, eksklusivitas para Sayyid sangat baik tercermin lewat politik perkawinan mereka. Di Hadramaut, para Alawiyyin mendasarkan pertalian keluarga mereka atas tafsiran ketat prinsip *kafaah*. Dalam hal ini, *kafaah* berarti dalam perkawinan kedua belah pihak harus sama derajatnya; oleh karena itu pria lebih baik menikahi wanita dari keturunan yang sama. Jika tidak ada calon isteri yang sederajat, dapat pula dipilih calon isteri dari keturunan yang lebih rendah. Pernikahan demikian dapat diizinkan, sebab dalam hal ini, diambil ikatan patrilineal, sehingga keturunannya juga memperoleh status yang sama. Akan tetapi, wanita dari Ba'Alawi tidak boleh menikah dengan pria dari kelas lebih rendah, karena anak mereka tidak dapat dianggap sama derajatnya. Karenanya di Palembang tidak terjadi

¹⁰⁰Dedi Irwanto M. Santun, Murni, dan Supriyanto, *Iliran dan Uluar: Dinamika dan Dikhotomi Sejarah Kultural Palembang*, hlm. 73.

¹⁰¹Jeroen Peeters, *Kaum Tuo Kaum Mudo Perubahan Religius di Palembang 1821-1942*, hlm. 19-20

ikatan pernikahan antara priyai dan Sayyid. Namun sebaliknya, sering terjadi pernikahan antara Sayyid dan anak perempuan priyai.¹⁰²

Berdasarkan penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa Palembang sebagai kota perdagangan dan sekaligus kota maritim sejak zaman Sriwijaya, kesultanan Palembang dan hingga saat ini, kota Palembang telah menjadi *melting pot* berbagai suku atau etnis dari manca negara maupun dari dalam negeri sendiri, seperti Tionghoa (China), India, Arab (Timur Tengah), Hindustan (India dan Pakistan), Jawa, Sunda, Padang, Bugis, Batak, Melayu; dan suku-suku yang asli dari Sumatera Selatan seperti suku Palembang, Ogan, Komerling, Semendo, Pasemah, Gumay, Lintang, Musi Rawas, Meranjat, Kayuagung, Ranau, Kisam, Panesak, dan lain-lain.

Adanya polarisasi permukiman berdasarkan kelompok etnis tertentu dan atau adanya kelas sosial tertentu dapat membentuk proses sosial dan dinamika masyarakat, baik yang sifatnya asosiatif maupun yang disosiatif. Asosiatif dapat berupa bentuk kerjasama antar mereka. Sedangkan yang disosiatif berupa kompetisi atau persaingan termasuk di dalamnya konflik sosial. Dalam proses sosial ini dapat melahirkan solidaritas sosial dalam bentuk tata nilai yang melembaga dalam masyarakat sebagai himpunan pemahaman bersama (*shared understanding*) untuk mengatasi berbagai perbedaan dalam masyarakat.

Dilihat dari status sosial ekonomi masyarakat kota Palembang, cenderung mengalami peningkatan. Secara umum pengeluaran perkapita penduduk dikota Palembang dan propinsi Sumatera Selatan berkisar antara 500.000-1.000.000 rupiah perbulan yang berarti pendapatan perkapita masyarakat sekarang ini masih rendah. Mata pencaharian penduduk sebagian besar pedagang, nelayan, buruh, karyawan, wiraswasta dan sebagian kecil adalah PNS,TNI/Polri, pensiunan dan lain sebagainya. Penduduk usia angkatan kerja dikota Palembang sekitar 72.79% dari total penduduk kota Palembang. Sejalan dengan pesatnya kemajuan pembangunan di kota Palembang, tingkat pendidikan masyarakat juga semakin meningkat dan kualitas sumber daya manusia secara umum sudah mulai menunjukkan perkembangan ke arah yang lebih baik.¹⁰³

C. Sistem Sosial Kemasyarakatan

¹⁰²*Ibid.*,

¹⁰³Buku Putih Sanitasi Kota Palembang, *Program Percepatan Pembangunan Sanitasi Permukiman (PPSP)*, Pokja Sanitasi Kota Palembang, 2010), hlm. 28.

Adalah Pitirim A. Sorokim mengatakan bahwa stratifikasi sosial adalah perbedaan penduduk atau masyarakat ke dalam kelas-kelas secara bertingkat (hirarkis). Perwujudannya adalah kelas-kelas tinggi dan kelas yang lebih rendah. Dasar dan inti lapisan masyarakat tidak adanya keseimbangan dalam pembagian hak dan kewajiban, kewajiban dan tanggung jawab nilai-nilai sosial dan pengasuhnya di antara anggota-anggota masyarakat.¹⁰⁴

Memperhatikan pernyataan Pitirim A. Sorokim di atas dapat dimaknai bahwa stratifikasi sosial dipergunakan untuk menggambarkan keteraturan sosial, untuk menunjuk pada perilaku yang diulang-ulang dengan bentuk atau cara yang sama. Struktur sosial diartikan sebagai hubungan timbal balik antara posisi-posisi sosial dan antara peranan-peranan. Interaksi dalam sistem sosial dikonsepsikan secara lebih terperinci dengan menjabarkan manusia yang menempati posisi-posisi dan melaksanakan peranannya.

Stratifikasi sosial sebagai bagian dari struktur sosial merupakan tahapan perubahan dan perkembangan masyarakat yang di dalamnya terdapat peranan yang bersifat empiris dalam proses perubahan dan perkembangan. Selain itu, dalam setiap perubahan dan perkembangan tersebut terdapat tahap perhentian, di mana terjadi stabilitas, keteraturan, dan integrasi sosial yang berkesinambungan sebelum kemudian terancam oleh proses ketidakpuasan dalam tubuh masyarakat.¹⁰⁵

Dalam konteks stratifikasi sosial dalam masyarakat Melayu Palembang dapat dirunut dari sejarah kesultanan Palembang bahwa orang Palembang asli telah memiliki kesadaran kelas, akibat pengaruh budaya Jawa yang disesuaikan budaya lokal Palembang. Kesadaran kelas tersebut dengan jelas dapat dilihat dalam identitas pemakaian gelar di kalangan lingkungan kraton. Berbeda dengan bahasa *Palembang Alus*, identitas pemakaian gelar masih tetap hidup dalam kalangan masyarakat Palembang. Identitas gelar tidak saja berlaku sebagai pembeda antara kelas bangsawan, priyayi, dengan kelas rakyat, namun juga di kalangan priyayi itu sendiri.

¹⁰⁴Pitirim A. Sorokim, *Social and Cultural Mobility*, (London: The Free Press of Glencoe, Collier-Macmillan Limited, 1959), hlm. 11

¹⁰⁵Soerjono Soekanto, *Beberapa Teori Sosiologi Tentang Struktur Sosial*, (Jakarta: CV Rajawali, 1983), hlm. 88.

Dalam masyarakat Melayu Palembang sejak masa kesultanan hingga kini masih terdapat pemukiman masyarakat yang masih memiliki garis keturunan bangsawan atau *trah* kesultanan Palembang. Cikal bakal mereka diduga dari bangsawan-bangsawan kerajaan Majapahit, sehingga jumlah kata dalam bahasa komunikasi memiliki kesamaan.

Elite tradisional yang masih terdapat di Palembang membentuk masyarakat dengan stratifikasi sosial yang didasarkan atas tingkat kebangsawannya, seperti Raden, Masagus, Kiagus, dan Kemas untuk bangsawan laki-laki. Sedangkan untuk gelar kebangsawanan wanita, yaitu, Raden Ayu, Masayu, Nyiyau, dan Nyimas. Disamping itu terdapat kelas rakyat jelata yang sering memakai sebutan Si.¹⁰⁶

Dalam stratifikasi sosial, Raden sebagai bangsawan tertinggi dan sekaligus kelas penguasa dalam menjalankan tugas sehari-hari dibantu oleh Masagus dan Masayu. Sedangkan Kiagus sebagai penasihat kelas penguasa atau Raden dan Kemas sebagai tentara atau *bodyguard* dengan persenjataan keris, pedang dan tombak. Untuk kelompok rakyat jelata sebagai pekerja, pembantu, petani dan pedagang.¹⁰⁷

Senada dengan hal ini, Zulyani Hidayah mengatakan bahwa pada zaman dahulu daerah Palembang terletak dekat pantai (Sungai Musi-pen), maka mata pencaharian mereka sebagian besar sebagai pedagang, pengrajin besi dan emas, bertenun, menangkap ikan, membuat peralatan nelayan dan sedikit berkebun.¹⁰⁸ Berkaitan dengan sistem hubungan kekerabatan masyarakat Palembang bersifat bilateral. Walaupun begitu pola menetap sesudah menikah (kawin) biasanya bersifat uksorikal. Karena padangan baru ini biasanya mendirikan rumah tangga dekat dengan lingkungan pemukiman keluarga luas pihak perempuan. Begitu pun, stratifikasi sosial masyarakat Palembang sebagai “sisa-sisa” warisan kesultanan Palembang terdapat golongan

¹⁰⁶Lihat <http://dianpermana-sari.blogspot.co.id/2013/09/stratifikasi-sosial-masyarakat-palem-bang.html>. Diakses 3 Januari 2018.

¹⁰⁷Lihat <http://dianpermana-sari.blogspot.co.id/2013/09/stratifikasi-sosial-masyarakat-palem-bang.html>. <http://digilib.itb.ac.id/filesdisk1612jbpitbpps-gdl-nettyjulia-30579-4-2008ts-3.pdf>. Diakses 3 Januari 2018. Lihat juga <http://geulis-ayiks.blogspot.co.id/2013/09/stratifikasi-masyarakat-palembang.html>. Diakses 3 Januari 2018.

¹⁰⁸Zulyani Hidayah, *Ensiklopedi Suku Bangsa di Indonesia*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2015), hlm. 298.

bangsawan yang ditandai dengan gelar yang mereka pakai, misalnya, Pengeran, Raden, Raden Ayu, Masagus, dan Masayu. Keturunan bangsawan yang sudah bercampur sedikit dengan rakyat biasanya memakai gelar, seperti Kiayi Mas, Kemas, Kiayi Bagus, dan Kiagus untuk laki-laki. Sedangkan untuk perempuan memakai nama Nyimas atau Nyayu.¹⁰⁹

Pada zaman kolonial Belanda, golongan bangsawan yang bergelar Raden mendapat perhatian, dengan hidup enak dan fasilitas tercukupi. Mereka mendapat tunjangan dari pemerintah, dan kemudahan kerja, dan pendidikan. Oleh karena itu, mereka tidak mau membaur dengan masyarakat kelas bawah atau rakyat jelata. Namun demikian setelah kemerdekaan Indonesia, yang bersamaan perubahan sosial mereka mulai mengelompok di lokasi tertentu. Pusat pemukiman mereka terdapat di 19 Ilir dan 28 Ilir yang sering disebut Depaten Lama atau Sakanak. Sedangkan pemukiman lain di daerah 24 Ilir yang sering di sebut daerah Kebon Duku.

Selanjutnya bila dilihat stratifikasi sosial dari nasab keluarga besar zuriat kesultanan Palembang Darussalam gelar Raden-Raden Ayu dan Masagus-Masayu mengambil jalur dari keturunan Susuhunan Abdurrahman Khalifatul Mukminin Sayyidil Iman bin Pangeran Ratu Jamaluddin Mangkurat V (Sedo Ing Pasarean) turunan Sunan Giri Azmatkhan Al-Husaini dan dari jalur Pangeran Mangkubumi Neming Kapal yang bersambung nasabnya kepada Sultan Jambi yang bermarga As-Saqaaf/ Assegaf.

Sedangkan gelar Kemas-Nyimas dari jalur keturunan Ki Gede Ing Suro Mudo (Kemas Anom Dipati Jamaluddin) bin Ki Gede Ing Ilir bin Pangeran Sedo Ing Lautan (dengan tautan ke Sunan Gunung Jati dan Sunan Ampel) serta dari jalur keturunan Kemas Tumenggung Yudapati bin Pangeran Ratu Jamaluddin Mangkurat V (Sedo Ing Pasarean) turunan Sunan Giri Azmatkhan Al-Husaini. Selain itu juga dari jalur keturunan Tumenggung Nagawangsa Ki Mas Abdul Aziz bin Pangeran Fatahillah Azmatkhan Al-Husaini serta dari jalur keturunan Panembahan Palembang Kemas Syahid bin Sunan Kudus (Ja'far As Shadiq) Azmatkhan Al-Husaini

Gelar Kiagus-Nyayu dari jalur keturunan Kemas Tumenggung Yudapati bin Pangeran Ratu Jamaluddin Mangkurat V (Sedo Ing

¹⁰⁹*Ibid.*, hlm. 298.

Pasarean) turunan Sunan Giri Azmatkhan Al-Husaini dan dari jalur keturunan Ki Bagus Abdurrohman bin Pangeran Fatahillah Azmatkhan Al-Husaini serta jalur keturunan Tuan Faqih Jalaluddin Azmatkhan Al-Husaini.¹¹⁰

Kehidupan masyarakat Melayu Palembang memiliki ciri-ciri yang berbeda dengan masyarakat lainnya yang hidup di Palembang. Misalnya, dalam bahasa, bahasa Palembang memiliki dua tingkatan, yakni; *bebaso* adalah bahasa yang tercampur dengan Jawa dan kedua bahasa sehari-hari atau disebut **baso sehari-hari** oleh “wong Palembang” dan masyarakat Palembang dari Kesultanan Palembang sampai sekarang.

Bebaso dipergunakan oleh golongan atas, yaitu para bangsawan atau orang-orang tua dan orang-orang yang dihormati. Sedangkan *baso sehari-hari* yang di pergunakan oleh “wong Palembang” yang berasal dari bahasa Melayu. Sejak zaman kesultanan Palembang bahasa Melayu dipergunakan oleh para pedagang yang datang dan pergi dari Bandar Palembang. Bahasa Melayu itu kemudian bercampur dengan bahasa Jawa diperkaya oleh bahasa Sangsekerta, Cina dan Belanda. Kedua bahasa itu sering terdapat penggabungan sehingga merupakan seni tersendiri wong Palembang untuk berbahasa dan bercakap-cakap.

Kedua jenis bahasa Palembang tidak memiliki aksara khusus dalam penulisannya. Oleh sebab itu surat-surat resmi kesultanan Palembang, kitab-kitab ilmu agama Islam, dan surat menyurat lainnya ditulis dengan aksara Arab tanpa baris dan dinamakan tulisan Arab Gundul atau disebut juga dengan bahasa Arab Melayu.¹¹¹ Dalam surat resmi, aksara Jawa hanya terdapat pada halaman akhir surat perjanjian, pesahabatan yang dibuat oleh Sultan Abdurrahman pada abad ke-19 M. Di samping itu pembacaan syair, hikayat, dan menyanyikan tembang Palembang berupa tulisan Melayu dan Aksara Arab akan tetapi pembacaannya memakai bahasa sehari-hari dan juga diselingi dengan *bebaso*. Sedangkan tembang dan pantun dan teka-teki tidak ada yang tertulis, hanya dihafalkan dan merupakan warisan turun-menurun.¹¹²

¹¹⁰Lihat <http://geulis-ayiks.blogspot.co.id/2013/09/stratifikasi-masyarakat-palembang.html>. Diakses 3 Januari 2018.

¹¹¹Lihat <http://www.skydancer.blogspot.co.id/2015/04/pembelajaran-huruf-arab-melayu.html>. Diakses 3 Januari 2018.

¹¹²Lihat <http://dianpermata-sari.blogspot.co.id/2013/09/stratifikasi-sosial-masyarakat-palem-bang.html>. Diakses 3 Januari 2018.

D. Budaya dan Pemeliharaan Tradisi

Reproduksi budaya terjadi dalam proses transmisi budaya dalam kehidupan sehari-hari. Sehingga kebudayaan secara turun temurun akan terus berproses. Kebudayaan merupakan pola dari makna-makna yang terjalin secara menyeluruh dalam simbol-simbol yang ditransmisikan secara historis. Praktik-praktik kebudayaan akan senantiasa mengalami proses reproduksi, rekonstruksi, bahkan komodifikasi akibat bergulirnya modernitas. Hasil akhir dari proses transmisi tersebut tergantung dari aktor dalam arena kebudayaan itu.

Bagi suatu masyarakat, kebudayaan bukan sekedar sebagai *frame of reference* yang menjadi pedoman tingkah laku dalam berbagai praktik sosial, tetapi lebih sebagai "barang" atau materi dalam proses identifikasi diri dan kelompok. Sebagai kerangka acuan kebudayaan telah merupakan serangkaian nilai yang disepakati dan yang mengatur bagaimana sesuatu yang bersifat ideal diwujudkan.

Kebudayaan sebagai simbol (materi) menunjuk pada bagaimana suatu budaya "dimanfaatkan" untuk menegaskan batas-batas kelompok. Bahasa, misalnya, yang merupakan materi budaya telah digunakan oleh suatu etnis untuk membangun wilayah-wilayah simbolik di mana penggunaan bahasa telah menyebabkan terjadinya identifikasi diri.

Karena itu, kebudayaan bagi suatu kelompok telah menjadi standar ukuran dalam menilai dan mewujudkan tingkah laku. Nilai baik dan buruk kemudian diukur berdasarkan ukuran yang berlaku karena disepakati dan dijaga. Proses semacam ini telah melahirkan proses eksklusif sosial di mana suatu kelompok cenderung membangun wilayah simboliknya sendiri yang membedakan diri mereka dengan orang lain.

Komunikasi kebudayaan dalam hal ini tidak dapat berlangsung dengan baik untuk melahirkan bentuk-bentuk ekspresi kebudayaan yang komunikatif dalam *setting* sosial yang berbeda. Berbagai produk budaya, misalnya, pakaian, ditempatkan sebagai bagian dari estetika yang dihadirkan dalam bentuk-bentuk pakaian atau upacara-upacara yang jauh lebih memiliki fungsi sosial ketimbang spiritual.

Dalam proses pembentukan identitas kelompok migran di berbagai tempat cenderung terperangkap ke dalam kerinduan masa lalu. Meskipun ekspresi mereka berbeda, dasar reproduksi kebudayaan lebih disebabkan oleh usaha menghadirkan masa lalu ke dalam kehidupan

masa kini. Hal ini tidak terlepas dari beban sejarah yang dipikul oleh setiap kelompok yang meninggalkan wilayah kebudayaannya, yakni untuk mewujudkan cita-cita dan menegakkan identitas, misalnya, sebagai orang Islam yang taat, atau sebagai etnis yang taat memegang adat.

Meskipun tidak semua orang berhasil dalam mewujudkan cita-cita yang menjadi beban sejarahnya, paling tidak "pesan kultural" semacam itu telah memberi kekuatan pada banyak orang dalam kehidupan sehari-hari. Berbagai mode ekspresi kelompok budaya yang menunjukkan bentuk-bentuk transkrip tersembunyi digunakan sebagai teknik reproduksi kebudayaan asal. Bentuk-bentuk reproduksi tersebut justru telah melahirkan wilayah-wilayah simbolik baru yang memiliki kekuatan isolasi sangat kuat terhadap lingkungan sekitar.

Dalam proses transmisi budaya dan pemeliharaan tradisi tak terlepas dari aktor yang ada dalam arena kebudayaan itu. Menurut Hiroko Horikoshi ulama memegang peranan penting sebagai mediator (*cultural broker*) kebudayaan dalam masyarakat.¹¹³ Hal ini disebabkan ulama (bentuk plural dari kata 'alim¹¹⁴) adalah orang yang memiliki kualitas keilmuan, *knowledge*, *learning*, dan *science* dalam pengertian yang lebih luas dan tingkatan yang lebih tinggi. Dalam praktiknya di dalam tatanan masyarakat muslim, istilah "ulama" dipakai dalam arti yang lebih sempit dan lebih khusus. Kata ulama diartikan sebagai term general yang mencakup orang-orang yang menguasai disiplin ilmu-ilmu agama atau mengisi fungsi praktis tertentu seperti *qadhi*¹¹⁵ dan lain sebagainya.

Sebagai orang yang berpengetahuan, ulama tidak saja memiliki tanggung jawab ilmiah dalam pengertian kesahihan dan validitas serta kredibilitas ilmiahnya. Tetapi, juga tanggung jawab secara moral dan sosial budaya setempat, sebagaimana ditegaskan oleh Nabi dalam sebuah hadits yang telah cukup dikenal bahwa "*ulama adalah sebagai pewaris Nabi*" (HR. At-Tarmizi dari Abu ad-Darda).

¹¹³Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, (Jakarta, P3M, 1987), hlm. 5

¹¹⁴Lihat Umami Chulsum dan Windy Novia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Surabaya: Kashiko), hlm. 230

¹¹⁵Jamak dari kata *qadhi* atau hakim yang berwenang untuk memutuskan sebuah perkara.

Oleh karena itu, ulama dapat diartikan sebagai penjaga, penyebar, dan penginterpretasi ajaran-ajaran Islam dan hukum Islam, serta pemelihara kelanjutan sejarah, spiritual keagamaan dan intelektualitas masyarakat Islam. Kompleksitas peran ulama dalam sektor-sektor penting dalam masyarakat Islam ini dibarengi oleh legitimasi dari dasar agama Islam, sebagaimana hadits yang diungkapkan di atas. Maka apresiasi masyarakat dalam arti pentingnya dalam masyarakat muslim menjadi sangat tinggi. Apalagi, melekatnya term “ke-ulama-an” pada diri seseorang, dan bukan melalui suatu proses formal tetapi lewat pengakuan setelah melalui proses panjang dalam masyarakat sendiri, di mana unsur-unsur keulamaan seseorang berupa integritas terhadap kualitas keilmuan dan kredibilitas kesalihan moral dan tanggung jawab sosialnya.

Ulama berfungsi sebagai penggerak (inspirator, motivator, katalisator dan dinamisator) terhadap gerakan kemasyarakatan. Dengan demikian, para ulama akan memiliki *bargaining position* yang tinggi apabila dihadapkan dengan kekuasaan pemerintah. Dan dalam dunia pendidikan para ulama bertujuan untuk mewariskan khasanah budaya dari suatu generasi ke generasi berikutnya dengan harapan generasi tersebut akan memiliki kemampuan yang lebih tinggi dari generasi yang sebelumnya baik secara moral dan intelektual.¹¹⁶

Dalam al-Qur’an terdapat dua kata ulama yaitu pada surat Fathir ayat 28 dan surat Asy Syu’ara ayat 197. Nabi Muhammad Saw memberikan rumusan tentang ulama itu sendiri, yaitu bahwa ulama adalah hamba Allah yang berakhlak Qur’ani yang menjadi “*waratsatul ambiya*”, “*qudwah*” khalifah sebagai pengemban amanah Allah Saw, penerang bumi, pemelihara kemaslahatan dan kelestarian hidup manusia.

Dalam kaitannya dengan sosial keagamaan dan pendidikan, maka peran ulama sebagai elit profesional serta terpelajar dan terlibat dalam segala bidang urusan kemasyarakatan di mana mereka memiliki kemampuan yang tidak dibeda-bedakan.¹¹⁷ Ulama tidak dianggap sebagai kelas sosial yang terpisah dari golongan bawah hingga

¹¹⁶Ira M.Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Terj. Gufron A Mas’adi, (Jakarta: Raja Grafindo persada, 2000), hlm. 252

¹¹⁷Joseph, S, *Education and Moderenization in Midle East*, (Surabaya: Al-Ikhlash, 2001), hlm.104.

tingkatan atas, kedudukan ulama ini tidak didasarkan atas pengangkatan mereka dari sejumlah pejabat, akan tetapi lebih bersifat individu yaitu dalam bentuk ikatan yang sangat kuat antara guru dengan murid yang kemudian guru tersebut mempercayakannya untuk mengajar yang diakui oleh kalangan para ulama yang lain dan pada akhirnya mendapat pengukuhan dari pemerintah.

Ulama juga diakui kapasitas keagamaannya dalam bentuk pengakuan resmi oleh para penguasa sebagai pengurus masjid, sebagai guru di sekolah-sekolah dasar (*maktab*), madrasah-madarasah yang sekaligus bertanggung jawab terhadap mutu dan kualitas atau keberhasilan suatu jenjang pendidikan yang mereka jalani atau sebagai hakim dalam menetapkan atau memutuskan suatu perkara dalam pengadilan yang kemudian jabat ini dikenal dengan istilah *qadhi*.¹¹⁸

Sementara itu, M. Quraish Shihab mengungkapkan bahwa kata ulama disebutkan dalam al-Qur'an sebanyak dua kali. *Pertama*, dalam konteks ajakan al-Qur'an untuk memperhatikan turunnya hujan dari langit, beraneka ragamnya buah-buahan, gunung, bintang dan manusia serta yang takut kepada Allah hanyalah ulama atau orang yang berilmu pengetahuan (QS. Fathir: 28). Ayat ini menggambarkan bahwa yang dinamakan ulama adalah orang-orang yang memiliki pengetahuan tentang ayat-ayat Allah yang bersifat kauniah (fenomena alam). *Kedua*, dalam konteks pembicaraan al-Qur'an yang kebenaran kandungannya telah diikuti (diketahui) oleh Bani Israil (Asy Syu'ara: 197).¹¹⁹

Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa ulama merupakan orang yang mempunyai ilmu pengetahuan tentang ayat-ayat Allah, baik yang bersifat kauniah maupun qur'aniyah. Kemudian bila kita perhatikan ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang ilmu, dalam berbagai bentuk kata yang semuanya berjumlah 854, dan kata-kata lain yang sejalan dengan arti kata ilmu tersebut, maka akan ditemukan bahwa al-Qur'an mengaitkan ilmu yang terpuji dengan sikap *istislam* (tunduk) dan *khasyyah* (takut) kepada Allah. Hal serupa dapat ditemukan juga dalam hadits Nabi Saw yang bahkan banyak di antaranya justru menggarisbawahi bahwa ilmu yang bermanfaat adalah

¹¹⁸ Ira M. Lupidus, *A History of Islamic Society*, hlm..270.

¹¹⁹M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 382

ilmu yang mengantarkan manusia kepada pengetahuan tentang kebenaran Allah, *taqwa*, *khasyyah*, dan sebagainya. Di sinilah dapat ditarik garis pemisah antara sarjana, cendekiawan atau siapa pun yang berpengetahuan luas tentang fenomena alam atau bahkan ajaran al-Qur'an (agama) dengan ulama. Dan di sini pulalah dapat dimengerti mengapa ayat 28 surat Fathir, membatasi orang yang takut kepada Allah hanyalah ulama, apa pun disiplin ilmu yang mereka tekuni. Sebab pada dasarnya, semua ilmu--selama ia bermanfaat, mengantarkan kepada pengetahuan tentang kekuasaan Allah (*khasyyah*) dan terbuka untuk kepentingan semua manusia--adalah ilmu Islam.¹²⁰

Dalam konteks inilah, setidaknya ada empat tugas utama yang harus dijalankan ulama sesuai dengan tugas kenabian. *Pertama*, menyampaikan (*tabligh*) ajaran-ajarannya, sesuai dengan perintah (QS. al-Maidah: 67). *Kedua*, menjelaskan ajaran-ajarannya (QS. an-Nahl: 44). *Ketiga*, memutuskan perkara atau problem yang dihadapi masyarakat (QS. al-Baqarah: 213). Dan *keempat*, memberikan contoh mengamalkan al-Qur'an, sesuai dengan hadits Aisyah, yang diriwayatkan oleh Bukhari, yang menyatakan perilaku Nabi Saw adalah praktik dari al-Qur'an.¹²¹

Bila diperhatikan penjelasan di atas dapat dikatakan bahwa sungguh tidaklah ringan tugas yang diemban atau dipikul seorang ulama. Ia harus selalu menyampaikan segala yang tersurat dan tersirat dalam al-Qur'an sebagai suatu kewajiban. Lebih jauh, seorang ulama harus dapat memberikan penjelasan dan pemecahan mengenai problem yang dihadapi masyarakat, berdasarkan al-Qur'an. Meskipun al-Qur'an tidak memberikan konsep yang menguasai prinsip-prinsip dasar dan nilai-nilai yang digariskannya, baik dalam bidang politik, ekonomi, sosial maupun budaya. Dalam hal ini, seorang ulama tidak dapat berpegang hanya pada satu penafsiran ayat al-Qur'an saja, tetapi ia harus dapat mengembangkan prinsip-prinsip yang ada dalam menjawab tantangan yang selalu berubah. Hal ini bukan berarti bahwa al-Qur'an mengakui begitu saja perkembangan masyarakat, tetapi sesuai dengan fungsinya sebagai petunjuk, ia harus dapat mendorong dan mengakomodasikan perkembangan-perkembangan positif yang dilakukan potensi masyarakat. Ulama harus dapat memberikan petunjuk

¹²⁰*Ibid.*, hlm.382

¹²¹*Ibid.*, hlm. 385

dan bimbingan yang mengarahkan perkembangan budaya modern atau teknologi yang canggih sekalipun.

Dengan demikian, lanjut M Quraish Shihab, tidak boleh tidak, seorang ulama harus menjadi pemimpin dalam masyarakat, walaupun, tentu saja, tidak dapat menyamai prestasi Nabi Muhammad Saw dalam memimpin umat. Hal ini secara nyata telah dijelaskan oleh para ulama yang secara informal diakui sebagai pemimpin masyarakatnya. Gelar keulamaan, misalnya, kyai menunjukkan pengakuan yang tulus dari masyarakat atas kepemimpinannya.¹²²

Pada masa kesultanan Palembang Darussalam perkembangan Islam mengalami peningkatan kualitas, baik Islam kultural maupun politis. Bahkan sultan Palembang di masa itu mempunyai minat dan perhatian khusus pada agama Islam. Ia mendorong tumbuhnya ilmu pengetahuan dan budaya Islam. Sultan ini melakukan usaha-usaha tertentu untuk menarik dan merangkul para ulama Arab Hadrami untuk menetap di wilayahnya.¹²³

Paraulama bergelar sayyid yang berasal dari Hadramaut mengambil peran penting dalam membangun model keberagaman penduduk pribumi, karena selain berdagang, mereka juga membangun tradisi keagamaan. Mereka ini umumnya menganut madzhab Syafi'i dan mendominasi corak keislaman pesisir Samudra Hindia.¹²⁴

Karena Arab Hadrami bermadzhab Syafi'i dan dalam keseharian mereka menganut faham Ahlussunnah wal Jamaah sebagaimana dalam tradisi Nahdlatul Ulama, maka tradisi keagamaan, seperti talkin, yasinan, haul dan ziarah, memiliki kesamaan dengan praktik keagamaan masyarakat pribumi Palembang dan juga telah dilakukan oleh masyarakat keturunan Arab Hadrami secara turun temurun.

Sebagaimana tradisi dalam kematian, masyarakat Arab Hadrami maupun masyarakat pribumi Palembang--yang sama-sama menganut faham Ahlussunnah wal Jamaah--sangat mengenal tahlil dan khaul. Tahlil biasanya diadakan tiga hari berturut-turut dan bahkan ada sampai

¹²²*Ibid.*, hlm. 385

¹²³Jeroen Peeters, *Kaum Tuo Kaum Mudo Perubahan Religius di Palembang 1821-1942*, hlm. 6; Panitia Renovasi Masjid Agung Palembang, *261 Tahun Masjid Agung dan Perkembangan Islam di Sumatera Selatan*, hlm. 7.

¹²⁴Lihat Ismail Fajrie Alatas, "Menjadi Arab: Komunitas Hadrami, Ilmu Pengetahuan Kolonial dan Etnisitas". Dalam L.W. C. van den Berg, *Orang Arab di Nusantara* (Depok, Komunitas Bambu, 2010), hlm. xxxi.

seratus hari. Sedangkan khaul diadakan setiap tahun ataupun sekali-kali, yaitu tanggal kematian seseorang, tergantung dari kemampuan ekonomi dan sosial dari keluarga yang ditinggalkan. Tradisi tahlil dan khaul dianggap amat penting pada masyarakat Arab Hadrami karena selain bersifat melestarikan tradisi keagamaan, tetapi juga media atau sarana mempererat jalinan silaturahmi.

Bahkan dalam masyarakat Arab Hadrami di Palembang hingga saat ini masih melestarikan tradisi ziarah kubra ulama dan auliya. Ziarah kubro merupakan manifestasi kecintaan masyarakat Melayu Palembang, khususnya masyarakat Arab Hadrami dan kaum muslimin di kota ini untuk mengenang peran penting para ulama itu di masa kesultanan Palembang. Rangkaian acara haul dan ziarah kubra Ulama dan Auliya Palembang Darussalam terdiri atas; 1). Ziarah pemakaman aulia dan habaib al-Habib Ahmad bin Syeikh Shahab (Gubah Duku); 2). Rauhah dan tausiyah di Pondok Pesantren Ar-Riyadh; 3). Ziarah pemakaman aulia dan habaib Seberang Ulu (Telaga Sewidak dan Babus Salam As-Seggaf); 4). Rauhah dan haul al-Faqihil Muqaddam Tsani al-Imam al-Habib Abdurrahman as-Seggaf bin Muhammad Maula ad-Dawilaih; 5). Haul al-Habib Abdullah bin Idrus Shahab dan al-Habib Abdurrahman bin Ahmad al-Bin Hamid; dan acara puncaknya ziarah kubro ziarah ke pemakaman al-Habib Pengeran Syarif Ali Syeikh Abubakar, pemakaman kesultanan dan auliya Kawah Tengkreup, dan pemakaman kesultanan, auliya dan Habaib Kambang Koci.¹²⁵

Peran ulama, khususnya ulama Arab Hadrami, tak hanya di masa kesultanan Palembang, tetapi di zaman kemerdekaan pun peran ulama sangat penting dalam masyarakat Palembang. Sebagai contoh Almarhum KH. Muhammad Zen Syukri atau akrab disapa “Abah Zen”. Ia lahir di Palembang pada tanggal 10 Oktober 1919 sebagai anak bungsu dari pasangan H. Hasan Syukur bin H. Abdusy Syukur dan Nyimas Hj. Solha binti Muhammad Azhari.

Kiai Zen Syukri merupakan seorang ulama sufi kharismatik dan guru tarekat Sammaniyah yang memiliki banyak pengikut di Palembang. Ia adalah alumni Pesantren Tebuireng yang menjadi murid Hadarah Shaykh Hashim al-Ash’ari yang menguasai seluruh bidang ilmu agama Islam dengan spesialisasi pada tauhid dan tasawuf. Kiai

¹²⁵Lihat *Buku Panduan Haul dan Ziarah Kubro Ulama dan Auliya Palembang Darussalam*, (Jakarta: PT. Tarimindo Jaya Utama, 2009), hlm. 2.

Zen Syukri pertama belajar agama dari ayahnya sendiri dan guru-guru agama di Palembang sebelum meneruskan studinya di Tebuireng. Ia juga masih sempat belajar kepada kakeknya Muhammad Azhari Ibn ‘Abd Allah Ibn ‘Ashiq al-Din. Kiai Zen Syukri menerima ijazah tarekat Sammaniyah dari ayahnya sendiri, H. Hasan Syukur bin H. Abdusy Syukur.¹²⁶

Peranan yang dilakukan oleh Kiai Zen Syukri dalam memelihara dan mempertahankan tarekat Sammaniyah ini dengan mengadakan pendidikan dan pengajian-pengajian di masjid dan langgar bahkan dirumahnya sendiri. Pengajaran dan bimbingan diberikan menurut tiga tingkatan murid, sehingga masing-masing tingkatan memperoleh jadwal dan materinya masing-masing. Pada tingkatan *mubtadi* materi utama yang diberikan adalah dasar-dasar keimanan dan ketauhidan dengan menggunakan kitab-kitab *al-‘Ashariyah*, pada tingkatan *mutawwasit* materi yang disampaikan berupa tasawuf akhlaqi dengan menggunakan kitab-kitab karya Imam al-Ghazali dan tingkatan *muntahi* materi yang diberikan berupa tasawuf falsafi (teosofi) dengan menggunakan kitab-kitab karya Ibn al-‘Arabi.¹²⁷ Bila melihat tahapan atau tingkatan dan rujukan bahan-bahan dan materi yang disampaikan oleh Kiai Zen Syukri kepada murid-muridnya, maka ke semua hal tersebut merujuk kepada apa yang telah disampaikan oleh Shaykh ‘Abd al-Shamad dalam kitabnya *Siyar al-Salikina ila ‘Ibadat Rabb al-‘Alamin*.

Ketokohan Kiai Zen Syukri tidak hanya dalam bidang agama, tetapi punya pengaruh yang sangat luas, baik secara sosial maupun politik. Sehingga ia selalu menjadi tumpuan harapan dan panutan masyarakat, termasuk elit politik lokal maupun nasional. Tidak sedikit elit politik, misalnya, Susilo Bambang Yudhoyono, Megawati, Abdurahman Wahid, Syahril Oesman, dan Alex Noerdin, meminta restu dan dukungan pada ulama sepuh Palembang ini. Luasnya pengaruh Kiai Zen Syukri tidak lain karena kharisma yang dimilikinya dan memiliki kualitas spiritual (keislaman) yang tinggi, intelektualitas yang “mumpuni” serta integritas moral (akhlaq) yang kuat. Kualitas spritual, intelektual dan integritas moral yang tinggi ini menjadikan Kiai

¹²⁶Zulkifli dan Abdul Karim Nasution (ed), *Islam dalam Sejarah dan Budaya Masyarakat Sumatera Selatan*, (Palembang: Penerbit Universitas Sriwijaya, 2001), hlm. 86-87.

¹²⁷*Ibid.*, hlm. 89-90.

Zen Syukri sebagai sosok ulama kharismatik penuh pengabdian pada kepentingan agama dan masyarakat yang tak kenal lelah melayani umat yang paling bawah hingga pejabat, tanpa membedakan status sosial dan jabatannya. Maka tak aneh bila hingga sekarang Kiai Zen Syukri sebagai figur ulama yang dihormati.

Hingga akhir hayatnya, Kiai Zen Syukri tidak hanya mendedikasikan dirinya pada kegiatan dakwah dan menyebarkan tarekat Sammaniyah semata, tetapi ia termasuk ulama yang sangat produktif menulis. Di antara karya ilmiah Kiai Zen Syukri yang telah diterbitkan adalah; 1). Menyegarkan Iman dengan Tauhid jilid 1 dan 2; 2). Nur 'ala Nur (Cahaya di atas cahaya); 3). Rahasia Sembahyang; 4). Santapan Jiwa; 5). Melepaskan Diri dari Bahaya Syirik dan lainnya.

Bahkan hingga sekarang, walikota Palembang Harnojoyo merangkul kalangan ulama untuk menyukseskan program Palembang Emas (Elok, Madani, Aman, Sejahtera). Menurut Harnojoyo, ulama merupakan suritauladan umat memiliki peran strategis yang mensinergikan masyarakat Palembang Madani menuju Palembang Darussalam.¹²⁸ Peran yang dimainkan ulama Palembang saat ini salah satunya memberikan masukan agar setiap kegiatan yang dilaksanakan di Palembang harus sesuai dengan norma agama akan mengontrol setiap kegiatan pemerintah kota Palembang agar tidak melenceng dari norma agama.

Sementara itu, Ketua Majelis Ulama Indonesia Kota Palembang Said Marhadan mengatakan salah satunya melalui program shalat subuh berjamaah dengan bersafari ke masjid-masjid setiap hari. "Program pemerintah kota saat ini sangat religius, kami ulama sangat mendukung program ini karena mendorong umat menjadi lebih produktif dan selalu dekat dengan pencipta," kata Said Marhadan.¹²⁹

Peran penting yang telah dimainkan para ulama dari zaman kesultanan Palembang hingga saat ini merupakan realitas bahwa peran ulama tidak hanya terbatas pada aspek spiritual, namun juga aspek

¹²⁸Lihat "Ulama Dirangkul untuk Sukseskan Palembang Emas". Dalam <http://sumsel.sahabatrakyat.com/berita/ulama-dirangkul-untuk-sukseskan-palembang-emas>. Diakses 3 Januari 2018.

¹²⁹Lihat "Ulama Dirangkul untuk Sukseskan Palembang Emas". Dalam <http://sumsel.sahabatrakyat.com/berita/ulama-dirangkul-untuk-sukseskan-palembang-emas>. Diakses 3 Januari 2018.

kehidupan sosial yang lebih luas.¹³⁰Prinsip demikian koheren dengan argumentasi Geertz¹³¹ yang menunjukkan peran ulama tidak hanya sebagai seorang mediator hukum dan doktrin Islam, tetapi sebagai agen perubahan sosial (*social change*) dan perantara budaya (*cultural broker*).

Fungsi *cultural broker* ini adalah memainkan peranan menghubungkan, mendinamisasi, dan merekayasa ketegangan-ketegangan yang diakibatkan oleh adanya interaksi antara “*great*” dengan “*little tradition*” (tradisi besar dan tradisi kecil). *Great tradition* tidak hanya berupa fenomena Islam internasional, tetapi juga pengaruh-pengaruh asing (non Islam) terhadap masyarakat Islam lokal, sehingga “kemasan baru Islam” bisa diterima oleh masyarakat setempat. Fungsi sebagai *cultural broker* ini menemukan legitimasinya karena melalui otoritas ilmu agama dan pengaruh institusi pesantrennya, ulama sering berperan menentukan dalam masalah-masalah sosial, politik, dan perkembangan masyarakat di lingkungannya. Dalam pergulatan intensifnya sebagai dinamisator di antara tradisi besar dan tradisi kecil inilah ulama banyak membentuk wajah Islam lokal, menghasilkan pemikiran dan karya-karya yang memperkaya khazanah pemahaman keislaman Nusantara.

Di samping peran ulama dalam kehidupan masyarakat Palembang, pendidikan Islam pun menempati posisi penting. Pendidikan sangat dekat dengan tradisi keagamaan yang ada di dalam masyarakat Melayu Islam Palembang. Dalam konteks keilmuan Islam di dunia Melayu, Palembang pernah menjadi salah satu pusat tumbuh suburnya berbagai pengetahuan, baik yang berkaitan dengan sastra maupun agama. Di antara bukti yang mengindikasikan hal tersebut adalah dijumpainya berbagai naskah keagamaan, yang asal-usulnya merujuk ke wilayah ini, baik karena penulis atau penerjemahnya berasal dari Palembang, maupun karena semata-mata ditulis atau diterjemahkan di Palembang. Umumnya, berbagai karangan dan terjemahan yang

¹³⁰Abdurrahman Wahid, *Principle of Pesantren Education , The Impact of Pesantren in Education and Community Development in Indonesia* (Berlin; Technical University Berlin, 1987), hlm. 200.

¹³¹Clifford Geertz, *The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker, "Comparative Studies on Society and History, Vol.2.* (Britania Raya: Cambridge, 1960), hlm. 229.

dijumpai tersebut berasal dari periode pertengahan abad 18 M hingga awal abad 19 M.

Dengan demikian dapat dipastikan bahwa bangkitnya Palembang sebagai salah satu “kubu Islam” di dunia Melayu ini tidak bisa lepas dari munculnya Kesultanan Palembang pada awal abad 17 M, di mana sejak awal para sultannya telah mulai menunjukkan minat yang khusus pada bidang keagamaan, dan senantiasa mendorong tumbuhnya pengetahuan dan iklim keilmuan di bawah patronase mereka.¹³² Dan bahkan di periode keresidenan Palembang berdiri Madrasah Al-Ihsan (sejak tahun 1927) dan Madrasah Arabiyah (sejak tahun 1926)¹³³ yang bangkit kembali dengan sistem yang lebih modern. Pendirian Madrasah al-Ihsan diawali dengan dibentuknya sebuah organisasi sosial yang dipelopori oleh beberapa pemuda keturunan Arab di kampung 10 Ilir Palembang. Organisasi yang dinamakan al-Ihsan ini pertama kali dibentuk pada tahun 1907. Organisasi Islam ini dilihat dari ruang lingkup kerjanya bersifat lokal dan primordial, yang beranggotakan orang-orang yang berasal dari keturunan Arab di beberapa wilayah di sekitar Kampung 10 Ilir kota Palembang. Organisasi al-Ihsan sejak awal bertujuan sosial keagamaan, tetapi karena kondisi masyarakat yang semakin membutuhkan pendidikan, terutama bagi anak-anak warga keturunan Arab, al-Ihsan kemudian bergerak lebih jauh dengan mendirikan sebuah lembaga pendidikan Islam yang kemudian dinamakan Madrasah al-Ihsan.¹³⁴

Madrasah al-Ihsan ini pada awalnya belum betul-betul menyerupai sekolah formal modern yang bersifat klasikal dengan segala sarannya. Pada awal berdirinya, madrasah ini menyelenggarakan pendidikan yang kurikulumnya tidak jauh berbeda dengan yang diberikan dalam lembaga pendidikan Islam tradisional, sebagaimana yang diberikan di langgar. Akibat materi pelajaran yang bernuansa

¹³²Oman Fathurahman, “Penulis dan Penerjemah Ulama Palembang: Menghubungkan Dua Dunia”, Makalah dipresentasikan di lokakarya internasional mengenai “Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia (Project of Association Archipel)”, Paris 1-5 April 2002, dan akan diterbitkan oleh EFEO Paris dengan dua bahasa, bahasa Inggris dan bahasa. Dalam <http://oman.uinjkt.ac.id/2007/02/penulis-dan-penerjemah-ulama-palembang.html>. Diakses 1 November 2017.

¹³³Lihat Jeroen Peeters, *Kaum Tuo-Kaum Muda: Perubahan Religius di Palembang 1821-1942*, hlm. 147.

¹³⁴Ismail, *Madrasah dan Pergolakan Sosial-Politik di Palembang*, (Semarang: Need’s Press, 2010), hlm. 151.

agama ini, minat masyarakat Palembang di luar kampung Arab 10 Ilir untuk mengikuti pelajaran di madrasah tersebut tidak terlalu besar. Madrasah itu pada tahun-tahun berikutnya tidak begitu maju dibandingkan dengan lembaga pendidikan yang didirikan pemerintah kolonial Belanda dan bahkan sempat tutup untuk beberapa lama.¹³⁵

Tidak hanya madrasah yang mengalami perkembangan yang lamban dan bahkan sempat vakum, tetapi organisasi induknya sendiri, al-Ihsan, juga malah sempat dinonaktifkan selama beberapa tahun. Didorong oleh keinginan untuk maju dan kekhawatiran sebagian masyarakat Arab akan tertinggal dari masyarakat Tionghoa¹³⁶ yang pada itu tampak lebih maju, khususnya di bidang pendidikan, maka beberapa tokoh Alawiyyin berinisiatif untuk menghidupkan kembali al-Ihsan. Prakarsa awal untuk membangkitkan kembali al-Ihsan muncul pada tahun 1926 melalui musyawarah antara Sayyid Aboebakar Bachsin dengan beberapa tokoh Arab lainnya, seperti; Sayyid Mohammad bin Zain al-hadi, Sayyid Hamid bin Moehammad bin Sjehbobakar, Sayyid Ali bin Moehammad al-Habsyi dan Sayyid Abdullah bin Hasan bin Sjahab. Dalam pertemuan itu dikemukakan pentingnya warga Arab Palembang mempunyai sebuah organisasi sebagaimana yang dimiliki warga Bumiputera dan Tionghoa. Setelah ada kesepakatan untuk menghidupkan kembali al-Ihsan, beberapa orang kemudian menemui Sayyid Ali Almesawa, seorang tokoh Arab terpandang di Palembang, untuk meminta kesediaannya menjadi Ketua Panitia Pembentukan al-Ihsan. Meskipun pada awalnya menolak, setelah diminta secara berulang-ulang, Sayyid Ali Almesawa bersedia menjadi ketua panitia. Beberapa hari kemudian, para pemrakarsa ini menemui Sayyid Sjechan bin Alwi bin Sjahab, mantan pengurus al-Ihsan generasi awal yang masih memegang Besluit organisasi, untuk menyatakan maksud pendirian kembali al-Ihsan. Maksud ini disambut baik oleh Sayyid Sjechan. Pada tanggal 2 April 1926, Sayyid Aboebakar Bachin melayangkan surat kepada Sayyid Sjechan untuk meminta izin mengadakan pertemuan di rumahnya dengan seizing ayah Sayyid Sjechan. Surat ini mendapat jawaban yang menggembirakan dari Sayyid Sjechan dan ayahnya. Dalam pertemuan pertama di rumah

¹³⁵*Ibid.*, hlm. 152.

¹³⁶Lihat Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: PT Pustaka LP3ES Indonesia, 1980) hlm. 105.

Sayyid Sjechan itu, Sayyid Aboebakar Bachsin terpilih menjadi *adviseur*. Tampaknya, pada pertemuan ini pula dicapai kesepakatan dan sekaligus diresmikan kebangkitan kembali organisasi al-Ihsan.

Meskipun, ada pihak-pihak dari kalangan Arab sendiri yang tidak mendukung kebangkitan kembali al-Ihsan, sehingga memunculkan sikap pro dan kontra di antara sesama anggota masyarakat muslim Alawiyyin, namun proses dan upaya menghidupkan kembali organisasi al-Ihsan tetap berlanjut. Setelah melalui proses yang panjang, pemilihan pengurus al-Ihsan, dengan masa kepengurusan selama enam bulan, baru dapat terlaksana pada bulan Mei 1927.¹³⁷

Sebagaimana halnya madrasah al-Ihsan, keberadaan madrasah Arabiyah juga tidak dapat dipisahkan dari komunitas muslim keturunan Arab (Alawiyyin) Palembang. Jika madrasah al-Ihsan didirikan oleh tokoh-tokoh kalangan Alawiyyin di kampung bagian Ilir kota Palembang, maka madrasah Arabiyah didirikan oleh kalangan Alawiyyin di bagian Ulu Palembang. Pendirian madrasah ini, antara lain, didorong oleh upaya untuk mengantisipasi kebutuhan pendidikan anak-anak kalangan masyarakat muslim di beberapa kampung di sekitar daerah Ulu Palembang. Karenanya, empat tahun setelah berdirinya madrasah al-Ihsan (1907), atas usaha Sayyid Muhammad bin Abdurrachman al-Munawwar, pada tahun 1911 didirikanlah sebuah lembaga pendidikan di kampung 13 Ulu. Lembaga pendidikan itu kemudian dinamakan “Madrasah Arabiyah”.¹³⁸ Namun tidak ditemukan data mengapa disebut “Madrasah Arabiyah”. Kemungkinan menunjukkan bahwa madrasah ini berorientasi pada pengajaran ilmu agama Islam dan mengutamakan bahasa Arab sebagai bahasa pengantar dalam proses belajar mengajar. Bila dikaji lebih mendalam kebijakan politik etis yang dilancarkan oleh pemerintah kolonial Belanda, sesungguhnya upaya untuk meng”kerdil”kan peran pendidikan Islam di Palembang. Sehingga berakibat pada pandangan kolonial Belanda bahwa Islam adalah musuh utama mereka (*Islam-fobi*).

Namun demikian, lembaga pendidikan Islam di Palembang sejak dahulu hingga kini pada umumnya, menurut Mahmud Yunus,¹³⁹ lebih banyak mengikuti pendidikan Islam di Jawa ketimbang

¹³⁷Ismail, *Madrasah dan Pergolakan Sosial-Politik di Palembang*, hlm. 154.

¹³⁸*Ibid.*, hlm. 164.

Minangkabau. Lembaga pendidikan pesantren, misalnya, yang ada di Palembang hampir sama dengan pesantren-pesantren yang ada di Jawa.

Lembaga pendidikan Islam di Palembang termasyhur bermunculan semenjak berkembangnya agama Islam, antara lain;

- 1) *Madrasah al-Qur'aniah*. Madrasah ini didirikan oleh Kemas Kiai H. Muhd. Yunus pada tahun 1920 di Palembang. Madrasah ini terdiri dari bagian Ibtidaiyah dan Tsanawiyah. Pada masa keemasannya murid-muridnya bisa mencapai 400 orang dengan guru berjumlah lima orang. Madrasah ini masih hidup sampai sekarang.
- 2) *Sekolah Ahliah Diniyah*. Madrasah ini didirikan oleh K. Masagus H. Nanang Misri pada tahun 1920 di Palembang. Madrasah ini terdiri dari dua tingkatan; Ibtidaiyah dan Tsanawiyah.
- 3) *Madrasah Nurul Falah*. Madrasah ini didirikan K.H. Abu Bakar Al-Bastari pada tahun 1934 di Palembang. Nurul Falah terdiri dari tiga tingkatan, yaitu; (a) Tingkatan Ibtidaiyah, lama pelajarannya lima tahun; (b) Tingkatan Tsanawiyah, lama pelajarannya tiga tahun; (c) Tingkatan Aliyah, lama pelajarannya dua tahun. Pada masa keemasannya, murid-murid madrasah ini mencapai 600 orang. Madrasah ini masih hidup sampai sekarang.
- 4) *Madrasah Darul Funun*. Madrasah ini didirikan oleh Kiai H. Ibrahim pada tahun 1938 di Palembang. Dahulu Darul Funun ini terdiri dari bagian Ibtidaiyah dan Tsanawiyah, tetapi sekarang hanya terdiri dari bagian Ibtidaiyah saja.

Selain ulama dan lembaga pendidikan Islam sebagai budaya dan pemeliharaan tradisi masyarakat Melayu Palembang, faktor tradisi politik juga sesuatu hal yang tak terpisahkan dari masyarakat Melayu Palembang. Hal ini telah mengakar sejak dahulu, sebab “Islam” dan “Melayu” telah menjadi semacam kata kunci untuk membahas tradisi politik Islam Melayu.¹⁴⁰ Dalam sejarah kerajaan Pasai, misalnya, salah seorang raja Pasai bernama Merah Silu, misalnya, digambarkan bahwa sesaat setelah menganut agama Islam segera memakai gelar Arab,

¹³⁹Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1995), hlm. 211.

¹⁴⁰Lihat Oman Fathurahman, “Demokrasi dalam Tradisi Politik Islam Melayu”, dalam <http://islamlib.com/politik/demokrasi/demokrasi-dalam-tradisi-politik-islam-melayu/>. Diakses 1 November 2017.

Sultan, dan, dalam suatu sidang dengan para pimpinan dan rakyatnya, ia dinyatakan sebagai “Bayang-bayang Tuhan di Bumi” (*zillullah fil alam*). Bahkan, dalam beberapa mata uang Malaka abad 15 M, misalnya, sultan yang memerintah dinyatakan sebagai *Nashir al-Dunya wa al-Din* (penolong dunia dan agama).

Oleh karenanya, kekuasaan raja atau penguasa menjadi *muqaddas* atau suci, dan wajib hukumnya bagi rakyat untuk taat kepada penguasa dengan melaksanakan apapun titahnya. Sifat mutlak kekuasaan raja atau penguasa dalam tradisi politik Islam Melayu ini kemudian lebih diperkuat lagi dengan konsep “setia” dan “durhaka”, yang juga meniscayakan kemutlakan kekuasaan raja, sehingga rakyat dituntut untuk setia tanpa batas.

Kendati banyak dipengaruhi unsur Islam, fenomena bentuk pemerintahan dunia Melayu tidak bisa serta merta dianggap sebagai citra dari sebuah pemerintahan ala-Islam, yang komunitasnya terikat dengan hukum-hukum syariat. Sebab--selain Islam yang dirujuk pun tidak bersifat menyeluruh--secara historis, dunia politik Melayu juga memiliki akar-akar yang kuat dengan tradisi masa pra-Islam, di mana sistem pemerintahan yang berpusat pada raja atau penguasa telah muncul, paling tidak dalam bentuk embrionya. Tak heran kemudian jika struktur seremonial negara Islam Melayu, gelar-gelar, dan ritual-ritual yang memperlihatkan pencapaian duniawi dan spiritual dari elit dan masyarakat Melayu, seringkali juga memiliki “silsilah” dan keterkaitan dengan tradisi masa pra Islam.

Masih dalam hal hubungan antara raja dengan rakyat misalnya, kendati posisi raja sangat dominan, namun tradisi politik Melayu juga mengenal pola hubungan raja dengan rakyat yang, dalam beberapa hal, bisa disebut sebagai satu “mekanisme kontrak” antara dua pihak yang berkepentingan. Kendati memang sangat simbolik, teks sejarah Melayu dalam beberapa bagian menekankan adanya kewajiban raja dan rakyat untuk tidak saling merusak posisi masing-masing. Dalam kaitan inilah, wacana politik Melayu selanjutnya memperkenalkan konsep musyawarah, yang juga diadopsi dari tradisi politik Islam, sebagai aturan dalam sistem perilaku politik raja dan penguasa Melayu.

Alhasil, melacak akar-akar demokrasi dalam tradisi politik Islam Melayu, seperti dikatakan Oman Fathurahman¹⁴¹ tak ubahnya bagi mencari sesuatu yang hitam dalam gelap: ada, tetapi tidak gampang mencarinya! Yang harus menjadi catatan penting kita adalah betapa pengalaman telah menunjukkan bahwa perumusan sistem pemerintahan, apapun bentuknya, ternyata dihasilkan melalui persentuhan antara budaya yang pernah ada dengan “sesuatu” yang datang kemudian.

Untuk melihat gambaran tentang tradisi politik Islam Melayu ini, kita bisa melacaknya, antara lain, melalui berbagai pemikiran, tradisi politik dan kekuasaan yang pernah ada dalam khazanah Islam klasik, meskipun tampaknya periode yang dirujuk lebih pada masa dunia Muslim abad pertengahan--di mana unsur Persia banyak berpengaruh di dalamnya-- yang oleh beberapa kalangan dianggap sebagai tidak mengakar baik dalam ajaran-ajaran al-Quran. Tentang konsep kekuasaan, misalnya, dalam tradisi politik Islam Melayu, berkembang paham bahwa penguasa memerintah berdasarkan mandat dari Tuhan, dan bukan dari rakyat. Jika ditelusuri, paham ini, antara lain, pernah berkembang dalam tradisi politik di zaman dinasti Umayyah dan Abbasyiah, di mana penguasa dianggap sebagai “bayangan Tuhan di muka bumi” (*zillullah fil ard*). Pada masa pemerintahan dinasti Umayyah dan Abbasiyah diberlakukan system pemerintahan monarki di mana yang berhak menjadi raja adalah orang-orang yang berasal dari garis keturunan raja sebelumnya. Orang-orang yang berada di luar garis keturunan tidak memiliki ruang dan kesempatan yang sama untuk naik sebagai pemimpin pemerintahan umat Islam. Karena, sistem dinasti hanya memberlakukan kekhalifahan dipimpin oleh keturunannya. Pada masa dinasti Umayyah dan Abbasiyah lebih mengadopsi tradisi sistem kerajaan pra-Islam di Timur Tengah, mereka menjaga jarak dengan masyarakat karena tinggal di istana yang dikelilingi oleh para pengawal. Mereka juga hidup dengan bergelimang kemewahan dan memiliki kekuasaan mutlak.

Dalam berbagai teks Melayu klasik, seperti Sejarah Melayu, Hikayat Raja-raja Pasai, Adat Raja-raja Melayu, Hikayat Merong

¹⁴¹Lihat Oman Fathurahman, “Demokrasi dalam Tradisi Politik Islam Melayu”, dalam <http://islamlib.com/politik/demokrasi/demokrasi-dalam-tradisi-politik-islam-melayu/>. Diakses 1 November 2017.

Mahawangsa, Hikayat Patani, Taj al-Salatin, Undang-undang Melaka, dan lainnya. seringkali mendeskripsikan pengadopsian gelar-gelar serupa, semisal *zillullah fil ard*, *zillullah fil alam*, *khalifah allah di bumi*, dan lain-lain, oleh para penguasa Islam Melayu. Dalam tradisi politik Islam Melayu, seperti tampak dalam teks Sejarah Melayu atau *Taj al-Salatin*, misalnya, raja atau penguasa memang merupakan figur dan lembaga yang terpenting. Raja dianggap sebagai orang yang mulia dan mempunyai berbagai kelebihan. Posisi raja adalah setingkat dengan nabi, dan sebagai pengganti Allah di muka bumi. Dalam hal ini, teks *Taj al-Salatin* menganalogikan raja dan nabi sebagai “ dua permata dalam satu cincin”. Konsep ini tentu saja mengandung arti bahwa penguasa mempunyai dua kekuasaan, yakni kekuasaan keduniaan, dan keagamaan.

Dalam sejarah tradisional Melayu, pengertian politik lebih dititikberatkan pada konsep raja dan kerajaan; sistem pemerintahan dan kekuasaan.¹⁴² Menurut Milner, kegiatan politik Melayu bisa diistilahkan bahwa orang-orang Melayu menganggap diri mereka hidup bukan di bawah status atau pemerintah tetapi di dalam kerajaan di mana wujudnya seorang pemerintah bertaraf raja.¹⁴³ Pengangkatan raja dan penegakan sebuah dinasti atau kesultanan di Melayu sudah berlangsung sejak tahun 1400. Menurut Gullick, peristiwa itu sebagai tanda dimulainya sebuah sistem politik bumiputera (Nusantara).¹⁴⁴

Berdasarkan penjelasan di atas dapat ditegaskan bahwa dalam tradisi masyarakat Melayu, politik dimaknai segala urusan dan tindakan mengenai kenegaraan, sistem pemerintahan, dan kebijakan dalam mengatur dan memperbaiki rakyat. Sistem pemerintahan adalah sistem menjalankan wewenang dan kekuasaan dalam mengatur kehidupan sosial, ekonomi, dan politik suatu negara atau bagian-bagiannya.¹⁴⁵

¹⁴²Haron Daud, *Sejarah Melayu: Satu Kajian Daripada Aspek Pensejarahan Budaya* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia, 1989), hlm. 85.

¹⁴³Milner, “Kerajaan Malay Political Culture on the Eve of Colonial Rule”, dalam Haron Daud, *Sejarah Melayu: Satu Kajian Daripada Aspek Pensejarahan Budaya*, hlm. 85.

¹⁴⁴*Ibid.*, hlm. 86.

¹⁴⁵Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Kedua (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), hlm. 756.

Dalam sejarah Melayu, sistem pemerintahan Melayu mempunyai dua konsep: kerajaan dan negeri.¹⁴⁶ Konsep kerajaan diartikan sebagai bentuk pemerintahan yang dikepalai oleh seorang raja.¹⁴⁷ Sedangkan menurut J.S. Roucek dan R.L Warren, kerajaan merupakan sebuah organisasi yang menjalankan otoritas terhadap semua rakyatnya demi menjaga keamanan dan ketenteraman serta melindungi mereka dari ancaman luar.¹⁴⁸

Konsep kerajaan dalam sistem pemerintahan Melayu Palembang sudah ada sejak zaman Sriwijaya. Dalam sistem ini, raja menduduki tingkat paling atas dalam struktur kerajaan. Sistem ini bermula dengan pemerintahan Nila Utama yang bergelar Seri Teri Buana yang ditunjuk oleh Demang Lebar Daun untuk menggantikan kedudukannya.¹⁴⁹ Kemudian sistem pemerintahan warisan Sriwijaya ini dipraktikkan oleh keturunan mereka di Singapura, Malaka, dan beberapa daerah lain di Melayu.

Dalam pelaksanaan konsep ini, kedudukan serta hak raja tidak dapat dipermasalahkan apalagi diganggu-gugat. Raja juga diperbolehkan untuk berbuat apa saja. Umpamanya ketika menjatuhkan hukuman mati kepada pembesar kerajaan atau rakyatnya, ia tidak perlu meminta pertimbangan kepada para pembesar lain.¹⁵⁰ Contohnya adalah hukuman mati terhadap Tun Jana Khatib di Singapura oleh Paduka Seri Maharaja. Konsep kerajaan juga tidak dibatasi oleh tempat dan wilayah. Maka, pepatah Melayu yang berbunyi, “di mana bumi dipijak, di sana langit dijunjung” diartikan sebagai ke mana raja pergi maka di sanalah kerajaannya.¹⁵¹ Sehingga, sebuah kerajaan bisa berdiri tanpa adanya sebuah negeri.¹⁵²

¹⁴⁶Lihat Haron Daud, *Sejarah Melayu: Satu Kajian Daripada Aspek Pensejarahan Budaya*, hlm. 94-96

¹⁴⁷Lihat Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, hlm. 810.

¹⁴⁸J.S.Roucek dan R.L. Warren, *Sosiologi Satu Pengenalan*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1979), hlm. 115.

¹⁴⁹Haron Daud, *Sejarah Melayu: Satu Kajian Daripada Aspek Pensejarahan Budaya*, hlm. 98-99.

¹⁵⁰*Ibid.*, hlm. 99.

¹⁵¹Wan Hashim Wan Teh dan Daniel Perret, *Di Sekitar Konsep Negeri*, (Kuala Lumpur: Kementerian Kebudayaan, Kesenian, dan Pelancongan Malaysia, 1999), hlm. 59.

¹⁵²*Ibid.*, hlm. 22.

Sedangkan penggunaan istilah “negeri” di Melayu sudah ada sejak 500 tahun lalu.¹⁵³ Menurut Wilkinson, istilah “negeri” berasal dari bahasa sanskrit yang berarti “*settlement, city-state, used loosely of any settlement, town, or land*”.¹⁵⁴ Konsep negeri diartikan sebagai sebuah organisasi yang menjalankan undang-undang kepada seluruh rakyatnya.¹⁵⁵ Negeri juga bisa diartikan sebagai tanah tempat tinggal suatu bangsa.¹⁵⁶ Dari konsep ini, negeri tidak hanya mencakup wilayah kekuasaannya, tetapi termasuk juga seluruh jajahannya atau negeri taklukannya. Sehingga, konsep negeri lebih luas artinya dibandingkan konsep kerajaan.

Untuk membuka sebuah negeri, digambarkan ada sekumpulan orang yang dipimpin oleh seorang raja atau keturunannya dengan diikuti oleh menteri, punggawa kerajaan, hulubalang, rakyat, dan bala tentara pergi ke suatu tempat, dan pada akhirnya berhenti di beberapa tempat di mana anak-anak bermain dan orang laki-laki berburu.¹⁵⁷ Negeri meliputi wilayah yang telah dibersihkan. Pada umumnya, negeri mempunyai dua struktur utama, yaitu parit dan istana balairung yang dibuat sebelum pemimpin memasuki negerinya.¹⁵⁸ Selain itu, negeri baru dapat dianggap lebih lengkap jika terdapat masjid, pasar, dan balai istana.

Negeri mempunyai hukum yang berbeda dengan jajahannya. Dalam Undang-undang Kedah, misalnya, dibedakan antara pembesar negeri dan pembesar jajahannya.¹⁵⁹ Di samping itu, negeri juga dianggap sebagai pusat kemajuan. Tingkat kemakmurannya diukur berdasarkan jumlah penduduk dan pedagang yang ada. Orang yang tinggal di luar negeri dianggap berbeda dengan orang yang tinggal di dalam negeri. Perbedaan itu kadang-kadang berdasarkan agama dan negeri digambarkan sebagai pusat agama Islam.¹⁶⁰ Misalnya di Sumatera, orang yang tidak mau masuk Islam meninggalkan negerinya

¹⁵³ *Ibid.*, hlm. 1.

¹⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 1.

¹⁵⁵ J.S. Roucel dan R.L. Warren, *Sosiologi Satu Pengenalan*, hlm. 21.

¹⁵⁶ Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, hlm. 686.

¹⁵⁷ Wan Hashim Wan Teh dan Daniel Perret, *Di Sekitar Konsep Negeri*, hlm. 7.

¹⁵⁸ *Ibid.*, hlm. 10.

¹⁵⁹ *Ibid.*, hlm. 15.

¹⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 20.

dan dinamakan Gayo oleh orang yang tinggal di dalam negeri.¹⁶¹ Dengan demikian, istilah “negeri” dalam sejarah Melayu bisa diartikan sebagai tempat kediaman yang tetap dan cukup padat, dibuka atas keputusan seorang yang mempunyai kuasa politik tertentu bagi diri dan rakyatnya.

Dalam Islam, pemerintah atau orang yang berkuasa dan mengelola sebuah negara disebut *ulil amri* atau disebut juga khalifah, yakni khalifah Allah. Artinya, sebagai pengganti Allah atau wakil Allah di bumi.¹⁶² Mereka bertanggung jawab terhadap rakyat untuk menjalankan kerja-kerja yang diperintahkan oleh Allah. Dengan demikian, khalifah berkhidmat kepada rakyat, memimpin, mendidik, mengajar, mengelola, mengurus, menyelesaikan masalah rakyat, membangun kemajuan negara dan masyarakat. Karena pemerintah adalah pengganti Allah dalam menjalankan keadilan di kalangan manusia, maka Allah memerintahkan hamba-hamba-Nya agar taat pada pemerintahan sesudah ketaatan pada Allah dan Rasul (QS. An-Nisa: 59). Namun demikian, kalau pemerintah tidak taat kepada Allah, maka dalam keadaan itu rakyat tidak lagi wajib menaatinya. Rasulullah SAW bersabda: “Tiada ketaatan kepada makhluk dalam mendurhakai Allah”. Pemerintah yang adil adalah yang dapat melayani rakyatnya dengan baik, yang menjatuhkan hukuman dengan tepat dan meletakkan rakyat pada posisi yang tepat, sehingga rakyat mendapat hak dan keperluan yang cukup.

Begitu beratnya tugas pemerintah dalam Islam, sehingga untuk menjadi pemimpin harus memiliki beberapa syarat. Al-Mawardi menyebut tujuh syarat yang harus dipenuhi calon kepala negara (pemimpin), yakni; (1) keseimbangan atau keadilan (*al-`adālah*); (2) mempunyai ilmu pengetahuan untuk berijtihad; (3) mempunyai pancaindera lengkap dan sehat; (4) anggota tubuhnya tidak kurang untuk menghalangi gerak dan cepat bangun; (5) mempunyai visi pemikiran yang baik untuk mendapatkan kebijakan yang baik; (6) mempunyai keberanian dan sifat menjaga rakyat; dan (7) mempunyai nasab dari Suku Quraisy.¹⁶³

¹⁶¹*Ibid.*,

¹⁶²Lihat Abuya Syekh Imam Ashaari Muhammad At-Tamimi, *Meninjau Sistem Pemerintahan Islam* (Jakarta: Giliran Timur, 2004), hlm. 7.

¹⁶³Lihat <http://mubarak-institute.blogspot.com>. Diakses 3 Januari 2018.

Adapun Imam al-Ghazali mengingatkan kepada para pemimpin, khususnya para penguasa, bahwa kekuasaan yang didudukinya memiliki batas dan kadar tertentu, dan bisa juga kekuasaan itu mengandung keburukan. Karena itu, dalam menjalankan kekuasaannya, seorang pemimpin harus menjalankan sepuluh prinsip keadilan--sebagai syarat pertama bagi seorang pemimpin, seperti disebutkan al-Mawardi--antara lain; seorang pemimpin harus memiliki rasa tanggung jawab yang tinggi; menerima pesan ulama; berlaku baik kepada bawahan; memiliki rasa rendah hati dan penyantun; tidak mementingkan diri sendiri; memiliki loyalitas tinggi; hidup sederhana; lemah lembut; cinta rakyat; serta tulus dan ikhlas.¹⁶⁴

Pengaruh Islam terhadap politik Melayu, khususnya kerajaan Melayu, juga terlihat dari mitos tentang mahkota raja-raja Melayu. Dalam sejarah Melayu, dimitoskan bahwa mahkota raja-raja Melayu berasal dari perbendaharaan Nabi Sulaiman AS yang dibawa keluar oleh raja jin untuk diberikan kepada putra-putra raja Suran (Raja Sriwijaya) sebagai tanda kebesaran mereka.¹⁶⁵ Begitu juga terhadap kedaulatan raja. Kedaulatan raja-raja Melayu tidak saja diakui dalam kehidupan sehari-hari, tetapi juga dikaitkan dengan kepercayaan agama. Orang yang durhaka kepada raja dipercaya juga akan mendapat balasan di akhirat.¹⁶⁶ Kedudukan dan kedaulatan raja ini semakin kuat dengan adanya perjanjian kesetiaan antara raja dan rakyat. Hal ini terlihat jelas dalam surat persetiaan Demang Lebar Daun dengan Seri Teri Buana. Di antara isi perjanjian tersebut adalah raja tidak mencela, merendahkan, dan menghina rakyat. Begitu juga rakyat tidak boleh sekali-kali durhaka dan membunuh raja meskipun raja itu bersalah, jahat, atau zalim.¹⁶⁷

Zainal Abidin Abdul Wahid menjelaskan tentang kedaulatan raja-raja Melayu boleh diartikan sebagai *sovereignty*. Kedaulatan seorang raja Melayu itu bukanlah semata-mata suatu konsep undang-undang, tetapi mencakup agama dan budaya. Dan ia terletak pada diri raja itu sendiri. Daulat itu memberikan kepadanya banyak hak dan

¹⁶⁴Lihat <http://mubarak-institute.blogspot.com>. Diakses 3 Januari 2018.

¹⁶⁵Lihat Haji MD. Zain Haji Serudin, *Melayu Islam Beraja, Suatu Pendekatan*, (Dewan Bahasa dan Pustaka Brunei, Kementerian Kebudayaan Belia dan Sukan, 1998), hlm 96.

¹⁶⁶Lihat Haron Daud, *Sejarah Melayu: Satu Kajian Daripada Aspek Pensejarahan Budaya*, hlm. 92.

¹⁶⁷*Ibid.*, hlm. 92.

keistimewaan, meletakkannya dalam masyarakat tanpa boleh dicela atau dikritik. Daulat itu juga menuntut taat setia yang tidak boleh dipersoalkan lagi daripada rakyatnya.¹⁶⁸

Teguhnya kedaulatan pemerintah raja-raja dan sultan-sultan Melayu adalah berkat sikap taat dan patuh rakyat kepada raja mereka. Sheikh Ali bin Mohammad bin Abdil-Az menjelaskan bahwa sebab ketaatan rakyat kepada *ulil amri* (raja) adalah karena sikap durhaka kepada mereka akan mendatangkan kerusakan dan sikap sabar atas kezaliman raja akan mendatangkan pahala dari Allah.¹⁶⁹ Ketaatan masyarakat Melayu terhadap raja mereka tidak lepas dari ajaran para raja dan pemuka-pemuka agama yang berlandaskan ajaran Islam.

Melihat nilai-nilai filosofis hidup orang Melayu ini pula tentu sedikit banyak dimiliki oleh masyarakat Melayu Palembang, terutama landasan nilai-nilai atau etika Islam yang menjadi panduan atau pedoman hidup dalam berpolitik. Apalagi ditarik dalam konteks perpolitik masyarakat Melayu Palembang saat ini kita bisa menganalisis kecenderungan politik masyarakat Palembang.

Secara statistik penduduk kota Palembang pada tahun 2016 sebanyak 1.602.071 jiwa yang terdiri atas 802.990 jiwa penduduk laki-laki dan 799.081 jiwa penduduk perempuan. Dibandingkan dengan proyeksi jumlah penduduk tahun 2015, penduduk Palembang mengalami pertumbuhan sebesar 1,36 persen. Sementara itu besarnya angka rasio jenis kelamin tahun 2016 penduduk laki-laki terhadap penduduk perempuan sebesar 100,49 persen yang berarti bahwa jumlah penduduk laki-laki lebih besar dibandingkan dengan jumlah penduduk perempuan. Sedangkan bila melihat data statistik *Palembang Dalam Angka 2017*, pada tahun 2016 jumlah penduduk beragama Islam 1.585.176 jiwa, Protestan 35.714 jiwa, Katholik 23.849 jiwa, Hindu 965 jiwa, dan Budha 62.698 jiwa.

Dengan penduduk yang mayoritas Muslim yang berjumlah 1.585.176 jiwasecara politis patut diduga menjadi “pangsa pasar” tersendiri bagi partai politik berbasis Islam. Artinya, terdapat sentimen agama yang bisa dijadikan nilai jual bagi partai politik Islam untuk meraih suara umat Islam di daerah ini. Tetapi anehnya,selama pemilu

¹⁶⁸*Ibid.*, hlm 91.

¹⁶⁹Lihat Haji MD. Zain Haji Serudin, *Melayu Islam Beraja, Suatu Pendekatan*, hlm. 224.

pasca Orde Baru, khususnya selama empat kali pemilu (pemilu 1999, 2004, 2009, dan 2014), secara nasional partai politik berbasis Islam mengalami stagnan dan bahkan cenderung mengalami perolehan suara.

Pada pemilu legislatif tahun 2014 saja hasil perolehan kursi dan 50 calon anggota yang akan duduk di Gedung DPRD Kota Palembang Jakabaring periode 2014-2019. Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan memperoleh jatah kursi terbanyak 9 kursi. Kemudian 7 kursi lagi diisi kader Demokrat. Partai Golkar 6 kursi. Setelah itu, PKB dengan 5 kursi, Nasdem juga 5 kursi, Partai Gerindra 5 kursi, Partai Hanura 3 kursi, PKS 3 kursi, PAN 3 kursi, PBB 2 kursi, PPP 2 kursi (lihat tabel 7)¹⁷⁰

Tabel 7:
PEROLEHAN KURSI PPP DI DPRD PROV. SUMSEL
(Pemilu tahun 2014)

No.	Partai	Jumlah Kursi
1.	PDI-Perjuangan	9
2.	Demokrat	7
3.	Golkar	6
4.	Gerindra	5
5.	PKB	5
6.	Nasdem	5
7.	Hanura	3
8.	PKS	3
	PAN	3
9.	PPP	2
10.	PBB	2
Jumlah		75

Berdasarkan data hasil perolehan suara partai politik di KPUD Palembang terlihat bahwa partai politik berbasis Islam menduduki rangking nomor 5 (Partai Kebangkitan Bangsa/PKB). Lantas muncul pertanyaan, mengapa dalam partai politik berbasis Islam di dalam

¹⁷⁰Dikutip dari <http://sumsel.tribunnews.com/2014/04/24/pdip-raih-kursi-terbanyak-untuk-dprd-palembang>. Diakses 4 Januari 2018.

masyarakat Melayu Palembang yang mayoritas beragama Islam (1.585.176 jiwa) dengan jumlah Daftar Pemilih Tetap (DPT) berjumlah sekitar 1.121.680 mata pilih mengalami kekalahan atau elaktabilitasnya rendah dibandingkan dengan partai berbasis nasionalis.

Memang dalam kehidupan demokrasi, pengetahuan akan preferensi dan aspirasi politik anggota masyarakat menjadi sangat penting. Sebab akan menentukan keberlangsungan proses demokrasi di masa datang. Informasi akan preferensi dan aspirasi politik akan sangat berguna, bukan hanya bagi partai-partai politik, tetapi juga bagi masyarakat luas pada umumnya. Apakah yang menyebabkan seseorang memilih partai politik tertentu? Dalam pemilu legislatif, hal ini menjadi pertanyaan banyak pihak, terutama partai-partai politik

Bila dilihat dari *theory of reasoned action* (teori tindakan beralasan) dijelaskan bahwa asumsi dasar bahwa manusia berperilaku dengan cara yang sadar dan mempertimbangkan segala informasi yang tersedia. Dalam teori tindakan beralasan ini, Ajzen menyatakan bahwa niat seseorang untuk melakukan suatu perilaku menentukan akan dilakukan atau tidak dilakukannya perilaku tersebut. Lebih lanjut, Ajzen mengemukakan bahwa niat melakukan atau tidak melakukan perilaku tertentu dipengaruhi oleh dua penentu dasar, yang pertama berhubungan dengan sikap (*attitude towards behavior*) dan yang kedua berhubungan dengan pengaruh sosial, yaitu norma subjektif (*subjective norms*).¹⁷¹

Menurut teori tindakan beralasan pada bidang politik, keinginan untuk memilih partai politik secara signifikan dipengaruhi, baik secara langsung maupun tidak langsung, oleh sikap terhadap partai politik dan norma subjektif interpersonal. Pengaruh sikap terhadap partai politik signifikan karena orang mengidentifikasinya dirinya dengan partai, bukan pemimpinnya. Pengaruh sikap terhadap partai politik secara langsung lebih tinggi dibandingkan pengaruh tidak langsungnya. Hal ini menunjukkan bahwa pemilih tidak terlalu memperhatikan atribut partai seperti visi/misi/program atau isu.¹⁷²

¹⁷¹ Dikutip dari Mahyarni, "Theory of Reasoned Action dan Theory of Planned Behavior (Sebuah Kajian Historis tentang Perilaku)", dalam Jurnal *EL-RIYASAH*, Vol. 4, No. 1, (Fakultas Ekonomi dan Ilmu Sosial, Universitas Syarif Kasim, Riau, 2013), hlm. 13

Berdasarkan teori tindakan beralasan Ajzen perasaan simpati, senang dan bangga terhadap suatu partai politik cenderung akan dipilih. Pengaruh norma subjektif interpersonal signifikan karena pada masyarakat Melayu Palembang yang menekankan harmonisasi dan kedekatan antar anggota masyarakat, sosialisasi politik sudah berlangsung sejak individu belum mempunyai hak pilih dan juga terjadi pada saat individu bersama keluarga, teman, di tempat kerja, sampai di kedai kopi. Pengaruh tidak langsung norma subjektif media massa lebih tinggi daripada pengaruh langsungnya karena adanya *multiple selves* dalam diri setiap individu dalam masyarakat. Dalam rangka menarik suara sebanyak-banyaknya dan memenangkan pemilu, partai politik perlu membangun citra yang baik di mata seluruh segmen dalam masyarakat. Citra yang dibangun harus sama untuk setiap segmen masyarakat, namun cara pengkomunikasiannya berbeda tergantung segmen yang dituju.¹⁷³

Mungkin hal inilah yang tidak optimal dilakukan oleh partai politik berbasis Islam karena mereka meng-“anggap” bahwa partai politik mereka sudah mempunyai basis pemilih militan. Namun kenyataannya hal ini tidak berbanding linier antara pemilih militan atau *patron-religious* dan perolehan suara partai politik tersebut.

BAB V

KESIMPULAN DAN REKOMENDASI

¹⁷²Nur Fajrina Aulia dan Muhammad Anas, “Theory of Reasoned Action”, dalam https://www.academia.edu/8552037/Theory_of_Reasoned_Action, diakses 3 Januari 2018.

¹⁷³Nur Fajrina Aulia dan Muhammad Anas, “Theory of Reasoned Action”, dalam https://www.academia.edu/8552037/Theory_of_Reasoned_Action, diakses 3 Januari 2018.

A. Kesimpulan

Berdasarkan keseluruhan uraian di muka dapat disimpulkan bahwa pada intinya dalam menyelesaikan konflik masyarakat Melayu Palembang lebih banyak diselesaikan melalui musyawarah. Hal ini karena masyarakat Melayu Palembang lebih mengedepankan perdamaian sesuai dengan ajaran Islam yang telah menjadi landasan nilai dalam kehidupan. Dengan slogan Melayu identik dengan Islam dan Islam identik dengan Melayu. Jadi Melayu dan Islam merupakan dua entitas yang tidak bisa dipisahkan.

Dalam masyarakat Melayu Palembang saat ini telah terjadi kecenderungan penguatan identitas kemelayuan. Misalnya, dapat diidentifikasi dari fakta yang ada di lapangan, di mana masyarakat Melayu Palembang cenderung mengidentifikasikan dirinya sebagai pewaris sah kejayaan kesultanan Melayu di masa lalu. Di Palembang salah satu organisasi yang aktif memperkuat identitas kemelayuan di kawasan Sumatera adalah Kerukunan Keluarga Palembang yang merupakan keturunan sultan. Mereka ingin membangkitkan kembali ikon-ikon identitas kemelayuan di Palembang dengan cara melantik sultan, mengadakan festival budaya Palembang dan seni kemelayuan Nusantara. Kegiatan tersebut bertujuan untuk mengenalkan kepada masyarakat bahwa identitas kemelayuan di daerah tersebut masih ada hingga kini.

Dalam perspektif sejarah, Palembang pernah dikenal sebagai “ibukota tidak resmi ekonomi” sebab posisinya sangat strategis sebagai pusat perdagangan dan bisnis. Karena posisinya yang strategis, Palembang yang secara sosio-kultural masyarakatnya mengidentifikasikan diri sebagai rumpun etnis Melayu, seperti diakui oleh Russel.

Berkaitan dengan konflik pendatang, khususnya etnis Cina dan Arab Hadrami dengan penduduk pribumi Palembang, sejauh ini masih dalam batas-batas yang wajar. Dalam sejarah, misalnya, konflik Arab Hadrami dengan kesultanan Palembang pernah terjadi. Demikian pula konflik antara etnis Cina dengan pribumi Palembang juga pernah terjadi pada medio Mei 1998. Peristiwa medio Mei 1998 bukan hanya terjadi di Palembang, tetapi hampir di seluruh tanah. Konflik yang terjadi

antara etnis Cina dan Arab Hadrami sejauh ini lebih banyak disebabkan oleh politik dan ekonomi, bukan akibat proses sosial-budaya.

Relasi pendatang dengan penduduk pribumi Palembang kalau dilihat dari pandangan teori asimilasi telah terjalin dengan harmonis. Meskipun akibat politik segregasi di zaman penjajah Belanda di mana pemukiman masyarakat Cina Palembang dapat kita lihat jejak sejaranya terdapat di wilayah 7 Ulu yang secara administratif, termasuk wilayah Kelurahan 7 Ulu, kecamatan Seberang Ulu I, Palembang disebut “Kampung Kapitan”. Sedangkan etnis Arab Hadrami berdomisili di kampung 7 Ulu kepala keluarga besar ada Klan Barakah, kampung 10 Ulu Klan Alkaf, kampung 13 Ulu Klan al-Munawar, kampung 14 Ulu Klan al-Mesawa, kampung 16 Ulu Klan Assegaf, dan kampung 15 Ulu Klan Aljufri. Sementara di daerah seberang Ilir, kepala keluarga besarnya di kampung 8 Ilir adalah Klan Alhabsyi dan Klan Alkaf. Klan-klan ini kemudian disebut “Kampung Arab”

Dalam masyarakat Melayu Palembang telah terjadi kesadaran stratifikasi sosial. Sejak masa kesultanan Palembang bahwa orang Palembang asli telah memiliki kesadaran kelas, akibat pengaruh budaya Jawa yang disesuaikan budaya lokal Palembang. Kesadaran kelas tersebut dengan jelas dapat dilihat dalam identitas pemakaian gelar di kalangan lingkungan kraton. Berbeda dengan bahasa *Palembang Alus*, identitas pemakaian gelar masih tetap hidup dalam kalangan masyarakat Palembang. Identitas gelar tidak saja berlaku sebagai pembeda antara kelas bangsawan, priyayi, dengan kelas rakyat, namun juga di kalangan priyayi itu sendiri. Elite tradisional yang masih terdapat di Palembang membentuk masyarakat dengan stratifikasi sosial yang didasarkan atas tingkat kebangsawannya, seperti Raden, Masagus, Kiagus, dan Kemas untuk bangsawan laki-laki. Sedangkan untuk gelar kebangsawanan wanita, yaitu, Raden Ayu, Masayu, Nyiyayu, dan Nyimas. Di samping itu terdapat kelas rakyat jelata yang sering memakai sebutan Si.

Dalam perspektif teori asimilasi, masyarakat Melayu Palembang merupakan masyarakat yang terbuka terhadap setiap kelompok yang berbeda. Keterbukaan ini tidak hanya terjadi saat ini, tetapi juga sejak zaman kerajaan Sriwijaya, masa kesultanan Palembang hingga saat ini. Salah satu contoh asimilasi dan akulturasi budaya pernikahan adalah legenda Pulau Kemaro, arsitektur Masjid Agung Palembang, Masjid Cheng Ho, dalam perspektif antropo-religius, akulturasi nilai-nilai

keislaman dalam tradisi dan budaya masyarakat Palembang tidak terlepas dari latar historis terkait dengan kedatangan dan proses penyebarannya ajaran Islam dalam masyarakat Palembang. Di sinilah salah satu peran yang dimainkan oleh para ulama, termasuk lembaga pendidikan Islam, dalam masyarakat Melayu Palembang sebagai *broker culture*.

Proses asimilasi dan akulturasi dalam masyarakat Melayu Palembang sudah mengarah pada akomodasi kebudayaan. Dalam hal pakaian, misalnya, tidak sedikit masyarakat non Arab, telah memakai pakaian ciri khas Arab Hadrami, yakni pakaian gamis. Demikian pula dalam hal makanan, ada nasi kebuli (nasi minyak yang ada kaldu kambingnya) disajikan pada waktu pernikahan maupun makanan pempek atau empek-empek.

B. Rekomendasi

1. Penelitian ini memperkuat pendapat Michael Corbett dan Julia Mitchell Corbett bahwa agama (Islam, *pen*) merupakan suatu sistem yang integral dari keyakinan, gaya hidup, aktivitas ritual, dan institusi. Insitusi sosial, yang mana orang memberikan pengertian terhadap kehidupan mereka dengan mengorientasikan diri mereka sendiri terhadap apa yang mereka ambil menjadi sakral, rahasia, atau bernilai.
2. Dalam pembahasan penelitian ini lebih terfokus dari aspek sejarah. Karenanya, direkomendasikan bagi peneliti selanjutnya agar fokus penelitian Melayu Palembang dilihat dari berbagai dimensi atau lintas interdisipliner.

Daftar Pustaka

- Abadi, Moh. Mashur dan Edi Susanto, “Tradisi Ngunya Muslim Pegayaman Bali”, dalam Jurnal *Karsa*; Jurnal Sosial dan Budaya Keislaman, Edisi Vo. 20, No. 20, Desember, (Madura: STAIN Pemekasan, 2012)
- Abdullah, “Asimilasi Cina dan Melayu di Bangka”, *Disertasi* (Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada, 2006)
- Abdullah, Irwan, “Penggunaan dan Penyalahgunaan Kebudayaan: Pemecahan Konflik Etnis di Indonesia”, *Antropologi Indonesia*, Vo. 25, No. 66, 2001.
- Abdullah, Irwan, *Berpihak Pada Manusia, Paradigma Nasional Pembangunan Indonesia Baru*. (Yogyakarta: TICI Publications dan Pustaka Pelajar, 2010)
- Abdullah, Irwan, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015)
- Abdullah, Irwan, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. (Yogyakarta. Pustaka Pelajar, 2006)
- Abdullah, Taufik, “Beberapa Aspek Perkembangan Islam di Sumatera Selatan”, dalam K.H.O. Gadjahnata dan Sri-Edi Swasono, *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*, (Jakarta: Penerbit UI Press, 1968)
- Ahimsa-Putra, H.S., (ed), *Masyarakat Melayu dan Budaya Melayu dalam Perubahan*, (Yogyakarta: Balai Kajian dan Pengembangan Budaya Melayu, 2007)
- Alatas, Ismail Fajrie, “Menjadi Arab: Komunitas Hadrami, Ilmu Pengetahuan Kolonial dan Etnisitas”. Dalam L.W. C. van den Berg, *Orang Arab di Nusantara* (Depok, Komunitas Bambu, 2010)
- Alqadrie, Syarif Ibrahim, “Konflik Etnis di Ambon dan Smbas: Suatu Tinjauan Sosiologis”. Dalam *Jurnal Antropologi Indonesia*, Th. XXIII, Nomor 58, Januari-April, (Jakarta: Universitas Indonesia, 1999)
- Alwi, S., *Resolusi Konflik dan Negosiasi Bisnis*. (Yogyakarta: Fakultas Ekonomika dan Bisnis UGM, 2013)
- Aly, Salman, “Sejarah Kesultanan Palembang”. Dalam KHO Gadjahnata, Sri dan Edi Swasono *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*. (Jakarta; UIN Press.1968)

- Amin, H.M. Ali, “Sejarah Kesultanan Palembang Darussalam dan Beberapa Aspek Hukumnya”, hlm. 73; lihat juga Badan Pekerja Team Perumus Hasil-hasil Diskusi Sejarah Perjuangan Sultan Mahmud Badaruddin II, *Risalah Sejarah Perjuangan Sultan Mahmud Badaruddin II*, (Palembang, 1980).
- Amin, M. Ali. “Sejarah Kesultanan Palembang Darussalam dan Beberapa Aspek Hukumnya”. Dalam KHO Gadjahnata, Sri dan Edi Swasono. *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*, (Jakarta; UIN Press.1968)
- Aminurrashid, Harun, *Kajian Sejarah Perkembangan Bahasa Melayu*, (Singapura: Pustaka Melayu, 1966)
- At-Tamimi, Abuya Syeikh Imam Ashaari Muhammad, *Meninjau Sistem Pemerintahan Islam* (Jakarta: Giliran Timur, 2004)
- Aulia, Nur Fajrina dan Muhammad Anas, “Theory of Reasoned Action”, dalam https://www.academia.edu/8552037/Theory_of_Reasoned_Action, diakses 3 Januari 2018.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*. (Jakarta: Kencana Prenadiamedia Grup, 2013)
- Azra, Azyumardi, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1999)
- Badan Pusat Statistik Kota Palembang, *Kota Palembang Dalam Angka 2017*, (Palembang: Badan Pusat Statistik Kota Palembang, 2017)
- Baidhawiy, Zakiyuddin, “Membangun Sikap Multikulturalis Perspektif Teologi Islam”. Dalam *Jurnal Addin*, Vol 4 no. 2, (Salatiga: STAIN Salatiga, 2005)
- Baker Sj, J.WM, *Filsafat Kebudayaan Sebuah Pengantar*, (Jogjakarta: Kansius, 1984)
- Barnand, Aland, *Sejarah dan Teori di Antropologi*, ([Britania Raya](#): Cambridge University Press, 2000)
- Basyarsyah, Luckman Sinar, “Jati Diri”, dalam Tuanku Luckman Sinar Basyarsyah dan Wan Syaifuddin (ed), *Kebudayaan Melayu Sumatera Timur*, (Medan: Universitas Sumatera Utara Press, 1987).
- Bizawie, Zainul Milal, “Dialektika Tradisi Kultural: Pijakan Historis dan Antropologis Pribumisasi Islam”, dalam *Jurnal Tashwirul*

- Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, Edisi No. 14, (Jakarta: LAKPESDAM NU, 2003)
- Bourdieu, Pierre, *Arena Produksi Kultural; Sebuah Kajian Sosiologi Budaya*. (Bantul: Kreasi Wacana, 1993)
- Bruinessen, Martin van, "Islam Lokal dan Islam Global di Indonesia", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, Edisi No. 14, (Jakarta: LAKPESDAM NU, 2003)
- Buku Panduan Haul dan Ziarah Kubro Ulama dan Auliya Palembang Darussalam*, (Jakarta: PT. Tarimindo Jaya Utama, 2009)
- Buku Putih Sanitasi Kota Palembang, *Program Percepatan Pembangunan Sanitasi Permukiman (PPSP)*, Pokja Sanitasi Kota Palembang, 2010)
- Burger, DH., *Sejarah Ekonomis Sosiologis Indonesia*, terj. Prajudi, (Jakarta: Pradjanparamita, 1962)
- Carmalos, Don, "Palembang Setengah Abad". Dalam *Buku Peringatan Lima Puluh Tahun Kota-Pradja Palembang* (Palembang: Rhama Publishing House, 1956)
- Chaplin, J.P., *Kamus Lengkap Psikologi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005)
- Chester L Paul B. Horton. Hunt, *Sosiologi*, terj. Aminuddin Ram, Edisi IV. (Jakarta: Erlangga, 1990)
- Chilcote, Ronald H., "*Teori Perbandingan Politik, Penelusuran Paradigma*", (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003)
- Chulsum, Ummi, dan Windy Novia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Surabaya: Kashiko)
- Clifford Geertz, *The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker*, "*Comparative Studies on Society and History*, Vol.2. (Britania Raya: Cambridge, 1960)
- Cohen, R., *Global Diasporas An Introduction*, 2ND Edition, (Seattle: University of Washington Press, 2008).
- Corbett, Michael dan Julia Mitchell Corbett, *Politics and Religion in the United States*, (New York & London: Carland Publishing Inc, 1999)
- Dahrendorf, Ralf, *For weeks in Community Theory*, (California.: Stanford University Press, 1968)

- Daud, Haron, *Sejarah Melayu: Satu Kajian Daripada Aspek Pensejarahan Budaya* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia, 1989)
- Deutch, Morton, & Coleman, P.T., *The Handbook of Conflict Resolution: Theory & Practice*, (San Fransisco: Jossey-Bass Publishers, 2000)
- Diputra, Rizka, “Lima Konflik SARA Paling Mengerikan Ini Pernah Terjadi di Indonesia”. Dalam <http://news.okezone.com/read/2016/02/25/340/1320731/lima-konflik-sara-paling-mengeri-kan-ini-pernah-terjadi-di-indonesia>. Diakses 4 Januari 2018.
- Duija, I.N., “Tradisi Lisan, Naskah dan Sejarah, Sebuah Catatan Politik Kebudayaan”. *Jurnal Wacana*, Volume 7, No. 2. 2005
- Faille, De la, P. de Roo. *Dari Zaman Kesultanan Palembang*, (Jakarta : Bhratara, 1971)
- Faille, P. dee Roo de, *Dari Zaman Kesultanan Palembang*, (Djakarta: Bhratara, 1971).
- Fasari F, Haljuliza, “Akulturasi Islam dan Kebudayaan Melayu (Simbolisme Upacara Siklus Hidup Orang Melayu Palembang)”. *Disertasi*, (Palembang: Prodi Peradaban Islam, Program Pascasarjana UIN Raden Fatah, 2017)
- Fathoni, Abdurrahman, *Antropologi Sosial Budaya Suatu Pengantar*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2006)
- Fathurahman, Oman, “[Demokrasi dalam Tradisi Politik Islam Melayu](http://islamlib.com/politik/demokrasi/demokrasi-dalam-tradisi-politik-islam-melayu/)”, dalam <http://islamlib.com/politik/demokrasi/demokrasi-dalam-tradisi-politik-islam-melayu/>. Diakses 1 November 2017
- Feagin. J.R., dan C.B. Feagin, *Racial and Ethnic Relation*, (New Jersey: Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1993)
- Fisher, Simon, dkk., *Mengelola Konflik: Keterampilan dan Strategi untuk Bertindak*, (Jakarta: The British Council Indonesia, 2001)
- Freedmen, Jonathan, *The Emergence of the Culture Concept, dalam Cultural Identity and Global Process*. (London. Sage Publishing, 1995)
- Gertz, Clifford, *Tafsir Kebudayaan*. (Yogyakarta: Kanisius, 1992)
- Gibb, H.A.R., *Modern Trends in Islam*, (Libraire du Liben, Beirut, 1975)

- Gordon, Milton., [Gordon](#) *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National*, (USA: Oxford University Press, 1964)
- Habiburrahman, “Legalitas Kekuasaan Sultan Mahmud Badaruddin III”. *Tesis*. Program Studi Hukum Tata Negara, (Palembang: UINRaden Fatah, 2016).
- Hadi, Abdul, “Islam di Nusantara dan Transformasi Kebudayaan Melayu”, dalam <https://ahmadsamantho.wordpress.com/2008/04/10/islam-di-nusantara-dan-transformasi-kebudayaan-melayu/>, diakses 1 November 2017.
- Hadi, Syamsul, dkk, *Disintegrasi Pasca Orde Baru: Negara Konflik Lokal dan Dinamika Internasional*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007)
- Hanafiah, Djohan, (ed), *Sejarah Perkembangan Pemerintahan Kotamadya Daerah Tingkat II Palembang*, (Palembang: Pemerintah Kotamadya Daerah Tingkat II Palembang, 1998)
- Hanafiah, Djohan, “Tidak Ada Tradisi Militer di Kesultanan Palembang Darussalam”. Makalah disampaikan pada seminar nasional Penanaman Nilai Kebangsaan dalam Pengajaran Sejarah Lokal. Palembang, 2 Agustus 2008.
- Hanafiah, Djohan, *Melayu-Jawa: Citra Budaya dan Sejarah Palembang*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995).
- Hanafiah, Djohan. “Dari Kerajaan Sriwijaya Sampai Kesultanan Palembang: Melacak Warisan Sejarah dan Budaya Masyarakat Palembang”. Makalah disampaikan pada kuliah umum pada lawatan sejarah tingkat SLTA se Provinsi Sumatera Barat, Bengkulu dan Sumatera Selatan. Di Palembang, 4 Juli 2005.
- Hanifah, Abu, *Undang-Undang Simbur Cahaya*, (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1994)
- Hariyono, P., *Kultur Cina dan Jawa: Pemahaman Menuju Asimilasi Kultural*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1994)
- Haryanto, *Spekturm Teori Sosial: Dari Klasik Hingga Postmodern*. (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016)
- Hastijanti, R.A.R., *Proses Pembentukan Ruang Eksklusif pada Permukiman Masyarakat Plural*. (Surabaya: ITS, 2005)

- Heldani, Sri Hastuti, “Memaknai Simbolik Ornamen Masjid al-Islam Muhammad Cheng Ho Palembang”. Dalam GELAR, Jurnal Seni Budaya, Volume 12, Nomor 2, Desember, (Surabaya: UPT Penerbitan Institut Seni Indonesia Surakarta, 2015)
- Hendropuspito, D., *Sosiologi Sistematis* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1989)
- Heryanto, Ariel, “Diam dalam Wacana Sastra Indonesia: Kasus Orang Cina Indonesia”. Institut Studi Asia Tenggara (ISEAS): Jurnal Isu Sosial di Asia Tenggara, Vol. 12, No. 1 (April 1997). Dalam <http://www.jstor.org/stable/41056953>. Diakses 4 Januari 2018.
- Hidayah, Zulyani, *Ensiklopedi Suku Bangsa di Indonesia*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2015)
- Horowitz, “Ethnic Identity”, dalam Nathan Glazer and Daniel P. Moynihan, *Ethnicity, Theory, and Experience*, Edited with Introduction, (London: Harvard University Press, 1981)
- Huda, Nor, “Palembang Dalam Dinamika Sejarah: Pendekatan Sejarah Visioner”. Dalam <http://sejarahbudayaa.blogspot.co.id/2013/04/palembang-dalam-dinamika-sejarah.html>. Diakses 3 Januari 2018.
- Huprey, Michael, *Lebanese Identities: Between Cities, Nations, and Trans-Nation*, (London: Winter, 2004)
- Husaini, Adian, “Liberalisasi Islam Tantangan bagi Peradaban Melayu”, dalam Hamid Fahmy Zarkasyi dkk, *Tantangan Sekularisasi dan Liberalisasi di Dunia Islam*, (Jakarta: Khairul Bayan, 2004)
- Ihsan, Fuad, *Dasar-Dasar Kependidikan*, (Jakarta: Rineka cipta, 1997)
- Indriani, Irma, “Perubahan Ruang Bermukim di Kampung Kapitan Palembang”. Prosiding Seminar Heritage IPLBI, 2017. Dalam http://seminar.iplbi.or.id/wp-content/uploads/2017/07/HERITA_GE2017-B-141-148-Perubahan-Ruang-Bermukim-di-Kampung-Kapitan-Palembang.pdf. Diakses 2 Januari 2018.
- Irwanto, Dedi, M. Santun, Murni, dan Supriyanto, *Iiran dan Uluan: Dinamika dan Dikotomi Sejarah Kultural Palembang*, (Yogyakarta: Eja Publisher, 2010)
- Irwanto, Dedi, Muhammad Santun, *Venesia dari Timur: Memaknai Produksi dan Reproduksi Simbolik Jota Palembang dari Kolonial sampai Pascakolonial* (Yogyakarta: Ombak, 2011)

- Isjoni, *Orang Melayu di Zaman yang Berubah*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012)
- Ismail, *Madrasah dan Pergolakan Sosial-Politik di Palembang*, (Semarang: Need's Press, 2010)
- Joseph, S, *Education and Modernization in Middle East*, (Surabaya: Al-Ikhlash, 2001)
- Jumhari, *Sejarah Sosial Orang Melayu, Keturunan Arab, dan Cina Di Palembang: Dari Masa Kesultanan Palembang Hingga Reformasi*. (Padang: BPSNT Padang Press, 2010)
- Kailani, "Pendidikan Islam dan Komunitas 'Alawiyin di Palembang (Analisis Terhadap Sistem Perencanaan Strategis Kelembagaan)". *Tesis Pendidikan Islam Program Studi Ilmu Pendidikan*, (Palembang: Program Pascasarjana IAIN Raden Fatah Palembang, 2012)
- Kinasih, Ayu Windy, *Identitas Etnis Cina di kota Solo (Etnis Cina dan Heterogenitas Lokal)*, (Yogyakarta: Lab Jurusan Ilmu Pemerintahan FISIPOL UGM, 2007)
- Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Edisi Baru, (Jakarta: Rineka Cipta, 1990)
- Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi II*, (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1990)
- Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi II*, (Jakarta: UI Press, 1990)
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam; Interpretasi untuk Aksi*. Cet. VIII, (Bandung: Mizan, 1998).
- Kusumandaru, Ken Budha, "*Karl Marx, Revolusi dan Sosialisme*", (Yogyakarta: Resist Book, 2006)
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Terj. Gufron A Mas'adi, (Jakarta: Raja Grafindo persada, 2000)
- Lauer, *Perspektif Tentang Perubahan Sosial*. (Bina Aksara, 1989)
- Lutfi, H.M., dalam H.S. Ahimsa-Putra (ed), *Masyarakat Melayu dan Budaya Melayu dalam Perubahan*. (Yogyakarta: Balai Kajian dan Pengembangan Budaya Melayu, 2007)
- Macionis, John J., *Sociology*, Second Edition, (New Jersey: Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1989)
- Madjid, Nucholish, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992).

- Mahyarni, "Theory of Reasoned Action dan Theory of Planned Behavior (Sebuah Kajian Historis tentang Perilaku)", dalam Jurnal *EL-RIYASAH*, Vol. 4, No. 1, (Fakultas Ekonomi dan Ilmu Sosial, Universitas Syarif Kasim, Riau, 2013)
- Mardiah, Anisatul & Zaki Faddad S.Z., "Pasang Surut Relasi Masyarakat Cina dan Melayu Palembang". Dalam *Proceeding International Seminar on Asean Studies: Islam as the Unifying Force for Peace and Hamony in Southeast Asia*, 20-21 Desember 2017, (Palembang: UIN Raden Fatah, 2017)
- Martini, Eka, "Kesultanan Palembang Darussalam (Studi Kasus Pengangkatan Sultan Mahmud Badaruddin III)". Tesis. Program Studi Hukum Islam, Studi Politik dan Pemerintahan Islam, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2008)
- Mindes, G., *Teaching Young Children Social Studies*. (United States of America: Praeger Publishers, 2006)
- Mohtar, Intan Kamelia, "Sketsa Pergulatan Etnis Cina di Palembang". Dalam <http://karyakamelia.blogspot.co.id/2011/05/sketsa-pergulatan-etnis-china-di-kota.html>. Diakses 2 Januari 2018.
- Mulayana, Deddy, "Perubahan Identitas Etnik: Suatu Telaah Kepustakaan". Dalam Deddy Mulyana dan Jalaluddin Rakhmat (ed), *Komunikasi Antar Budaya: Panduan Komunikasi dengan Orang-Orang Berbeda Budaya*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1988)
- Muljana, Slamet, *Kesadaran Nasional, Dari Kolonialisme Sampai Kemerdekaan*, Jilid 1, (Yogyakarta: Lkis, 2008)
- Muljana, Slamet, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara*, (Yogyakarta: LKiS, 2005).
- Muljana, Slamet, *Sriwijaya*, (Yogyakarta: LKis, 2006)
- Mulyana, Rohmat, *Mengartikulasikan Pendidikan Nilai* (Bandung: Alfabeta, 2004)
- Muqoyyidin, Andik Wahyun, "Dialektika Islam dan Budaya Lokal Jawa". Dalam Jurnal Kebudayaan Islam *Ibda'*, Vol. 11, No. 1, Januari-Juni, (Purwokerto: STAIN Purwokerto, 2013)
- Muryanti dkk., *Teori Konflik dan Konflik Agraria di Pedesaan*. (Yogyakarta: Kreasi Wacana dan Laboratorium Sosiologi UIN Sunan Kalijaga . 2013)
- Musianto, Lukas S., "Peran Orang Cina Dalam Perdagangan dan Hidup Perekonomian Dalam Masyarakat". Dalam *Jurnal Manajemen*,

- Vol.5, No.2, September, (Surabaya: Jurusan Ekonomi Management, Fakultas Ekonomi Universitas Petra, 2003)
- Nasikum, J., *Sistem Sosial Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995)
- Nasikum, J., *Sistem Sosial Indonesia*, (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1995)
- Noer, Deliar, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: PT Pustaka LP3ES Indonesia, 1980)
- Novita, Aryandini, *Permukiman Etnis Arab*. (Palembang: Balai Arkeologi Palembang, 2006)
- O’Dea, Thomas F., *Sosiologi Agama*, Tim Penerjemah Yosagama, (Jakarta: Rajawali, 1987)
- Oman Fathurahman, “[Penulis dan Penerjemah Ulama Palembang: Menghubungkan Dua Dunia](http://oman.uinjkt.ac.id/2007/02/penulis-dan-penerjemah-ulama-palembang.html)”, Makalah dipresentasikan di lokakarya internasional mengenai "Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia (Project of Association Archipel)", Paris 1-5 April 2002, dan akan diterbitkan oleh EFEQ Paris dengan dua bahasa, bahasa Inggris dan bahasa. Dalam <http://oman.uinjkt.ac.id/2007/02/penulis-dan-penerjemah-ulama-palembang.html>. Diakses 1 November 2017.
- Paisun, “Dinamika Islam Kultural: Studi atas Dialektika Islam dan Budaya Lokal Madura”, dalam Jurnal *el-Harakah*, Edisi Vol. 12, No. 2, Juli-Desember, (Malang: Universitas Islam Negeri Maliki, 2010)
- Panitia Renovasi Masjid Agung Palembang, *261 Tahun Masjid Agung dan Perkembangan Islam di Sumatera Selatan* (Palembang: Yayasan Masjid Agung Palembang, 2001)
- Peeters, Jeroen, *Kaum Tuo-Kaum Muda: Perubahan Religius di Palembang 1821-1942*, (Jakarta: INIS, 1997)
- Pelly, Usman, “Akar Kerusuhan Etnis di Indonesia: Suatu kajian Awal Konflik dan Disintegrasi Nasional di Era Reformasi”. Dalam *Jurnal Antropologi Indonesia*, Th. XXIII, Nomor 58, Januari-April, (Jakarta: Universitas Indonesia, 1999)
- Pelly, Usman, “Masalah Keturunan Cina: Sebuah Gugatan Sosio-Kultural”. Dalam *Analisis CSIS*, Tahun XXIII, No. 1, Januari-Februari, 1994
- Pratiwi, Poerwanti Hadi, *Asimilasi dan Akulturasi: Sebuah Tinjauan Konsep*. Dalam situs

<http://staff.uny.ac.id/sites/default/files/pengabdian/poerwanti-hadi-pratiwi-spd-msi/asimilasi-akulturasi.pdf>, diunduh pada 29 Desember 2017

- Pulungan, J. Suyuthi, "Internalisasi dan Akulturasi Nilai-nilai Keislaman dalam Tradisi dan Budaya Masyarakat Indonesia". Dalam *Jurnal Humanika*, Vol. 2, No. 1, Januari - Juni 2017
- Purwanti, Retno, "Arabisch Community in Palembang Darussalam The Settlement History", (Palembang: Balai Arkeologi Palembang, th), hlm. 4. Makalah tidak diterbitkan.
- Purwanti, Retno, "Situs Bersejarah di Palembang". Dalam Achadiati Ikram (ed), *Jati Diri Yang Terlupakan: Naskah-naskah Palembang*, (Jakarta: Yayasan Naskah Nusantara, 2004)
- Purwanto, Bambang, "Melacak Jejak Melayu dan Tradisi Literer Masyarakat". *Kumpulan Makalah Proseding Seminar Nasional dalam Rangka Bulan Bahasa dan Sastra Tahun 2014*, (Sumatera Selatan Balai Bahasa Provinsi Sumatera Selatan Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan bekerja sama dengan Universitas Islam Ogan Komerling Ilir (UNISKI), STKIP PGRI Lubuklinggau, SMA Bukit Asam, Universitas Baturaja (UNBARA), tanggal, 8, 14, 22, dan 28 Oktober 2014)
- Rahardjo, Supratikno, *Pemukiman Lingkungan dan Masyarakat*, (Jakarta: Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia, 2007)
- Rahardjo, T., "Kebijakan Pemerintah tentang Etnis Cina". Dalam *Dialogue JIAKP*, Vol. 2 No. 2, Mei 2005
- Rahim, Husni, *Sistem Otoritas dan Administrasi Islam: Studi tentang Pejabat Agama Masa Kesultanan dan Kolonial Palembang*. (Jakarta: Logos, 1998)
- Ritzer dan Goodman, *Teori Sosiologi Modern*. (Jakarta: Kencana, 2007)
- Ritzer, George, dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, (Jakarta: Prenada Media, 2004)
- Ritzer, George, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2010)
- Roucel, J.S., dan R.L. Warren, *Sosiologi Satu Pengenalan*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1979)
- S. Haryanto, *Spekturm Teori Sosial: Dari Klasik Hingga Postmodern*. (Yogyakarta: Ar-ruzz Media, 2016)

- Sales, Rosemary, et.al., *London's Chinatown: Diaspora, Identity, and Belonging*, (London: The Social Research Centre, 2009).
- Searle, Peter, "Konflik Etno-Agama: Meningkatkan atau Menurun? Perkembangan Terkini di Asia Tenggara". Institut Studi Asia Tenggara (ISEAS): Kontemporer Asia Tenggara, Vol. 24, No. 1 (April 2002). Dalam <http://www.jstor.org/stable/25798576> . Diakses 4 Januari 2018.
- Serudin, Haji MD. Zain Haji, *Melayu Islam Beraja, Suatu Pendekatan*, (Dewan Bahasa dan Pustaka Brunei, Kementerian Kebudayaan Belia dan Sukan, 1998)
- Sharma, Shalendra D., "Krisis Keuangan Indonesia: Dari Krisis Perbankan hingga Reformasi Sektor Keuangan, 1997-2000". Publikasi Program Asia Tenggara di Cornell University: Indonesia, No. 71 (April 2001). Dalam <http://www.jstor.org/stable/3351457> . Diakses 4 Januari 2018.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1994)
- Shonhaji, "Agama Sebagai Perekat Sosial Pada Masyarakat Multikultural". Dalam *Al-Adyan*, Volume. VII, Nomor .2, Juli-Desember, 2012)
- Sinar, Tuanku Luckman Sinar, "Jati Diri", dalam Tuanku Luckman Sinar Basyarsyah dan Wan Syaifuddin (ed), *Kebudayaan Melayu Sumatera Timur*, (Medan: Universitas Sumatera Utara Press, 1987).
- Smith, D. M., "Introduction: The Sharing and Dividing of Geographical Space". Dalam Chisholm, Michael and Smith, David M., eds, *Shared Space, Divided Space*, (Unwin Hyman Ltd, 1990)
- Soekanto, Soerjono, *Beberapa Teori Sosiologi Tentang Struktur Sosial*, (Jakarta: CV Rajawali, 1983)
- Sorokim, Pitirim A., *Social and Cultural Mobility*, (London: The Free Press of Glencoe, Collier-Macmillan Limited, 1959)
- Soyomukti, Nurani, *Soekarno & Cina: Nasionalisme Cina Dalam Revolusi Indonesia*, (Yogyakarta: Garasi, 2012)
- Sunandar, "Peran Maharaja Imam Muhammad Basiuni Imran Dalam Kehidupan Sosial Keagamaan Masyarakat Kerajaan Al-Watzikhoebillah Sambas 1913-1976". *Tesis*, (Program Pascasarjana: UIN SunanKalijaga Yogyakarta, 2013)

- Sunardi, ST., "Dialog: Cara Baru Beragama Sumbangan Hans Kung Bagi Dialog Antar Agama". Dalam Seri DIAN I *Dialog, Kritik dan Identitas Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan DIAN, 1994)
- Suparlan, Parsudi, "Kemajemukan, Hipotesis Kebudayaan Dominan dan Kesubangsaan". Dalam *Jurnal Antropologi Indonesia*, Th. XXIII, Nomor 58, Januari-April, (Jakarta: Universitas Indonesia, 1999)
- Suparlan, Parsudi., dalam H.S. Ahimsa-Putra (ed), *Masyarakat Melayu dan Budaya Melayu dalam Perubahan*. (Yogyakarta: Balai Kajian dan Pengembangan Budaya Melayu, 2007)
- Suparlan, Supardi, "Menuju Masyarakat Yang Multikultural". Dalam *Jurnal Antropologi Indonesia*, Th, XXVI, No. 69, September-Desember 2002
- Supriyanto. *Pelayaran dan Perdagangan di Pelabuhan Palembang 1824-1864*. (Yogyakarta: Ombak, 2013)
- Suryadinata, Leo., *Negara dan Etnis Cina (Kasus Indonesia)*, (Jakarta: Penerbit Pustaka LP3ES Indonesia)
- Susanto, Budi, *Identitas dan Poskolonialisme di Indonesia*, (Yogyakarta: Kanisius, 2003)
- Syafie, Inu Kencana, *Sistem Pemerintahan Indonesia*, (Jakarta: Rhineka Cipta, 1994)
- Syawaludin, Mohammad, "Analisis Sosiologis terhadap Sistem Pergantian Sultan di Kesultanan Palembang Darussalam". Dalam *Jurnal Intizar* Vol. 20, No. 1, (Palembang: Universitas Islam Negeri Raden Fatah, 2014)
- Teh, Wan Hashim Wan dan Daniel Perret, *Di Sekitar Konsep Negeri*, (Kuala Lumpur: Kementerian Kebudayaan, Kesenian, dan Pelancongan Malaysia, 1999)
- Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Kedua (Jakarta: Balai Pustaka, 1991)
- Utomo, Bambang Budi, Djohan Hanafiah, dan Hasan Muarif Ambary, *Kota Palembang: Dari Wanua Sriwijaya Menuju Palembang Modern*, (Palembang: Pemerintah Kota Palembang, 2012)
- Utsman, S., *Anatomi Konflik dan Solidaritas Masyarakat Nelayan: Sebuah Penelitian Sosiologis*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007)

- van den Berg, L.W.C., *Hadramaut dan Koloni Arab di Nusantara*, diterjemahkan oleh Rahayu Hidayat (Jakarta: INIS, 1989)
- van Sevenhoven, J.L., *Lukisan tentang Ibu Kota Palembang*, (Jakarta: Bhratara, 1971)
- van Sevenhoven, J.L., *Lukisan Tentang Ibukota Palembang*, (Jakarta: Bhratara, 19171)
- Vickers, V., *Peradaban Pesisir: Menuju Sejarah Budaya Asia Tenggara*. (Denpasar: Pustaka Larasan dan Udayana University Press.2009)
- Wahid, Abdurrahman, *Principle of Pesantren Education , The Impact of Pesantren in Education and Community Development in Indonesia* (Berlin; Technical University Berlin, 1987)
- Wahid, Abdurrahman, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institut, 2006)
- Wargadalem, Farida R., “Konflik Kepemimpinan di Kesultanan Palembang (1812-1818)”. Makalah disampaikan pada Seminar Nasional yang diselenggarakan oleh Indepemda Sumatera Selatan, di RRI Sumsel, 22 Oktober 2012, hlm. 12.
- Wargadalem, Farida R., “Konflik Politik di Kesultanan Palembang (1804-1821)”. Dalam *Jurnal Sejarah Lontar*, Vol. 4 No. 2 Juli-Desember, (Jakarta: Program Studi Pendidikan Sejarah Fakultas Pendidikan Sejarah Universitas Negeri Jakarta, 2007)
- Wargadalem, Farida R., “Simbur Cahaya Sebagai Perekat Budaya Masyarakat Sumatera Selatan”. Makalah disampaikan dalam acara “Dialog Dalam Rangka Persiapan Kongres Kebudayaan” pada 12-14 Desember 2011, di Pontianak, Kalimantan Barat
- Wargadalem, Farida R., *Kesultanan Palembang dalam Pusaran Konflik (1804-1825)*, (Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia bekerjasama dengan Ecole française d’Extrême-Orient, 2017).
- Wijaya, Taufik, “Jejak Muslim Tionghoa di Palembang” <http://tionghoa-muslim.blogspot.co.id/2012/05/jejak-muslim-tionghoa-di-palembang.html>. Diakses 25 Juli 2017.
- Witrianto, “Islam di Kota Palembang”, dalam <http://witrianto.blogdetik.com/2010/12/27/islam-di-kota-palembang/>. Diakses 17 September 2017.
- Woelders, M.O, *Het Sultanaat Palembang 1811-1825*, (VKI 72. s’Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1975)

- Yunus, Mahmud, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1995)
- Zed, Mestika, *Kepialangan Politik dan Revolusi Palembang 1900-1950*, (Jakarta: LP3ES, 2001)
- Zed, Mestika, *Kepialangan Politik dan Revolusi: Palembang 1900-1950*, (Jakarta: LP3ES, 2006).
- Zubir, dkk, *Bunga Rampai: Sejarah Sumatera Selatan Dalam Kajian Sosial dan Ekonomi*, (Padang: Padang Press, 2012)
- Zubir, dkk. *Bunga Rampai: Sejarah Sumatera Selatan Dalam Kajian Sosial dan Ekonomi*, (Padang: Padang Press, 2012)
- Zuhdi, Muhammad Zuhdi, “Dakwah dan Dialektika Akulturasi Budaya”, dalam Jurnal *RELIGIA* Vol. 15 No. 1, April, (Mataram: IAIN Mataram, 2012)
- Zulkifli dan Abdul Karim Nasution (ed), *Islam dalam Sejarah dan Budaya Masyarakat Sumatera Selatan*, (Palembang: Penerbit Universitas Sriwijaya, 2001)
- “Kapitulasi Tuntang”. Dikutip dari https://id.wikipedia.org/wiki/Kapitulasi_Tuntang. Diakses 10 Desember 2017.
- “Migrasi Perantauan Menuju Palembang”, dalam <http://anitashiva88.blogdetik.com/2013/09/13/migrasi-perantauan-menuju-palembang/>. Diakses 5 November 2017.
- “Penguatan Identitas Kemelayuan di Kawasan Sumatera”, dalam <http://melayuonline.com/ind/news/read/5834>. Diakses 25 Januari 2017.
- “Sekilas Budaya Provinsi Sumatera Selatan Suku Bangsa, Budaya, dan Agama”, dalam http://petabudaya.belajar.kemdikbud.go.id/index_8.php?id=16, diakses 1 November 2017.
- http://besantrop.blogspot.com/2012/03/konstruksi-dan-reproduksi-kebudayaan_28.html diakses pada 27 Februari 2013 disusun oleh: Anichlatur Rohmah, Deta Sofia, Bryan, Patrecia Dyah
- http://dianpermata-sari.blogspot.co.id/2013/09/stratifikasi-sosial-masyarakat-palem_bang.html. Diakses 3 Januari 2018.
- http://dianpermata-sari.blogspot.co.id/2013/09/stratifikasi-sosial-masyarakat-palem_bang.html.
<http://digilib.itb.ac.id/filesdisk1612jbptitbpp-gdl-nettyjulia-30579-4-2008ts-3.pdf>. Diakses 3 Januari 2018. Lihat juga [102](http://geulis-</p>
</div>
<div data-bbox=)

ayiks.blogspot.co.id/2013/09/stratifikasi-masyarakat-palembang.html. Diakses 3 Januari 2018.

<http://dianpermata-sari.blogspot.co.id/2013/09/stratifikasi-sosial-masyarakat-palembang.html>. Diakses 3 Januari 2018.

<http://geulis-ayiks.blogspot.co.id/2013/09/stratifikasi-masyarakat-palembang.html>. Diakses 3 Januari 2018.

http://id.wikipedia.org/wiki/Thomas_Stamford_Bingley_Raffles, Diakses 4 Januari 2018.

http://id.wikipedia.org/wiki/Ratu_Sinuhun. dan http://id.wikipedia.org/wiki/Simbur_Cahaya, pada tanggal 2 Oktober 2013.

<http://mubarok-institute.blogspot.com>. Diakses 3 Januari 2018.

<http://sumsel.tribunnews.com/2014/04/24/pdip-raih-kursi-terbanyak-untuk-dprd-palembang>. Diakses 4 Januari 2018.

<http://www.malaya.or.id/index.php/2015/07/23/tradisi-dalam-kebudayaan-melayu/>. Diakses 3 Januari 2018.

<http://www.sumselprov.go.id/index.php?module=content&id=8>, diakses 1 November 2017

<http://wwwskydancer.blogspot.co.id/2015/04/pembelajaran-huruf-arab-melayu.html>. Diakses 3 Januari 2018.

https://id.wikipedia.org/wiki/Simbur_Cahaya. Diakses 2 Januari 2018; dan <http://www.malaya.or.id/index.php/2015/08/16/kitab-simbur-cahaya/>. Diakses 2 Januari 2018.

Lampiran-lampiran

Surat Keputusan Stbl. 1918 Nomor 612; Stbl. 1921 Nomor 465; dan Stbl. 1930 Nomor 352, Residen Palembang ditetapkan menjadi 3 *afdeeling*, yaitu;

1. *Palebangsche Benedenlanden* (Palebang Ilir).

Dibawahi seorang asisten residen yang berkedudukan di ibukota kota Palembang, membawahi *onderafdeeling*;

- a. Palembang (di bawah seorang kontrolir berkedudukan di ibukota Palembang) terdiri dari 43 kampung, 29 kampung di sebelah Ilir dan 14 di seberang Ulu
- b. *Ogan-hilir* (di bawah seorang kontrolir berkedudukan di Tanjung Raja), terdiri dari marga-marga;
 1. Pemulutan
 2. Pegagan Ilir suku satu
 3. Sakotiga
 4. Pegagan ilir suku dua
 5. Pegagan ulu suku dua (Sirahpulaukilip)
 6. Rantau Alai
 7. Lubuk Keliat
 8. Burai
 9. Tambang kelakar
 10. Meranjat
 11. Tanjung Batu
 12. Lembak
 13. Alai
 14. Kertamulia
 15. Gelumbang
 16. Parit
 17. Muara Kuang
 18. Rambang empat suku
 19. Lubai suku satu
- c. *Komering Hilir* (di bawah seorang kontrolir di Kayu Agung), terdiri dari marga-marga;
 1. Jejawi

2. Kemen
 3. Suro (Pampangan)
 4. Pangkalanlampan
 5. Tulung Selapan
 6. Rambutan
 7. Bengkulak (mungkin maksudnya; *Bengkulah*, pen)
 8. Pegagan hulu suku satu
 9. Danau
 10. Pegagan huku suku dua
 11. Kayu Agung
 12. Teloko
 13. Sirah Pulau Padang
 14. Mesuji
- d. *Banyuasin dan koeboestrecken* (di bawah seorang kontrolir di Talang Betutu), terdiri dari marga-marga;
1. Sungai Rangas
 2. Upang
 3. Sungsang
 4. Muara Telang
 5. Gasing
 6. Tanjunglaga
 7. Talang Kelapa
 8. Pangkalan Balai
 9. Suak Tapeh
 10. Rimbo Asam
 11. Babat
 12. Kumbang
 13. Sungai Aren
 14. Penuguan (dusun berdikari)
 15. Rantau Bayur
 16. Dawas
 17. Supat
 18. Kubu lalan
 19. Kubu dayat
 20. Kubu tungkal
 21. Kubu tungkal ilir

- e. *Musi-Hilir* (di bawah seorang kontrolir di Sekayu), terdiri dari marga-marga;
1. Abab
 2. Penukal
 3. Teluk Kijing
 4. Ipil
 5. Materi Melayu
 6. Sungai Keruh
 7. Lawang Wetan
 8. Punjung
 9. Pinggep
 10. Sangadesa
 11. Batanghari Lekoh
- f. *Rawas* (di bawah seorang kontrolir di Surulangun), terdiri dari marga-marga;
1. Hulu Rawas
 2. Sukapindah hulu
 3. Muara Rupit
 4. Sukapindah Tengah
 5. Sukapindah Hilir
 6. Rupit Hilir
 7. Rupit Tengah
 8. Rupit Dalam

2. *Palembangsche Bovenlanden* (Palembang Hulu).

Dibawahi seorang asisten residen di Lahat, membawahi *onderafdeeling*;

- a. *Lematang Hulu* (di bawah seorang kontrolir di Lahat), terdiri dari marga-marga;
1. Tambelang gedung-agung
 2. Puntang (Tambelang)
 3. Empatsuku negeriagung
 4. Manggul
 5. Gumai lembak
 6. Gumai talang hilir
 7. Tujuh pucukan suku bungamas
 8. Penjalang suka empayang hilir

9. Penjalang sukapangi
 10. Lawang kulon
 11. Penjalang sukulingsing
 12. Sikap dalam sukulingsing
 13. Penjalang sukuempayang Kikim dan Saling hulu
- b. *Lematang Hilir* (di bawah seorang kontrolir di Muara Enim), terdiri dari marga-marga;
1. Sungai Rotan
 2. Ampatpetulai Curup (Curup)
 3. Ampatpetulai Dangku (Dangku)
 4. Ampetpetulai Kuripan (Kuirpan)
 5. Ampetpetulai dalam Blimbing (Blimbing)
 6. Lengi (Gunung Megang)
 7. Benakat
 8. Tambelang Penanggiran
 9. Tambelang Ujanmas
 10. Tambelang patang puluh buhung
 11. Tambelang Karangraja (Karangraja)
 12. Lawang Kidul (Darmo)
 13. Penangulung puluh (Tanjung Agung)
 14. Panang-tengah-selawi (Pandan dulung)
 15. Panangsang puluh (Sugiwaras)
 16. Semendo Darat (Pulaupanggung)
- c. *Tanah Pasemah* (di bawah seorang kontrolir di Pagar Alam), membawahi marga-marga;
1. Sumbai besar suku Kebonjati
 2. Sumbaipenjalang-suku-Tanjungkurung
 3. Sumbaibesar-suku-Lubuk buntak
 4. Semidang-suku-Palangkenidai
 5. Sumbaimanguanom-suku Muaraseban
 6. Sumbaitanjungraya-suku Gelungsakti
 7. Sumbaibesar-suku-Alundua
 8. Sumbaihulurah-suku-Pajarbulan (Kutaraja)
 9. Sumbaimangkuanom-sukupenantian
 10. Sumbaitanjungraya-suku muaraempayang
 11. Semidang
 12. Gumaihulu

13. Mulak hulu
14. Pagar gunung
- d. *Tebing Tinggi* (di bawah seorang kontrolir di Tebing Tinggi), membawahi marga-marga;
 1. Wulung dusun
 2. Sikap pelabuhan
 3. Kejahatan mandi-musi ilir
 4. Kejahatan mandi-musi ulu
 5. Tedajin
 6. Sikapdalam musu hulu
 7. Pasemah Air Keruh
 8. Lintang kiri-suku-sadan
 9. Kejahatan mandi-lintang
 10. Tiangpumpung-suku-hulu
 11. Lintang kanan-suku-muara pinang
 12. Lintang kanan-suku-babatan
- e. *Musi Hulu* (di bawah seorang kontrolir di Muara Beliti), membawahi marga-marga;
 1. Sikap dalam Musi
 2. Bulantengah Semangus
 3. Bulantengah-suku-tengah
 4. Bulantengah-suku-hulu
 5. Proatin sebelas
 6. Proatin Lima
 7. Tiangpumpung kepungut
 8. Batu kuning Lakitan
 9. Sukutengah-lakitanhulu
 10. Sindang Klingi hilir

3. Ogan dan Komerling Hulu

Dibawahi seorang asisten residen di Baturaja, membawahi *onderafdeeling*;

- a. *Ogan Ulu* (di bawah seorang kontrolir di Baturaja), membawahi marga-marga;
 1. Temenggungan
 2. Samakrin
 3. Aji

4. Semidangalundua-sukutiga
 5. Bindulangit-lawangkulon
 6. Sosoh buayrayap
 7. Lubukbatang
 8. Proatinempat-suku-satu
 9. Ngabehi empat
 10. Lubai suku dua
 11. Rambangkapak-tengah
- b. *Muaradua* (di bawah seorang kontrolir di Muaradua), membawahi marga-marga;
1. Ranau
 2. Mekakau hulu
 3. Mekakau hilir
 4. Gunung tiga
 5. Blambangan (Buairunjung)
 6. Aji
 7. Kisam tengah suku satu
 8. Kisam hulu
 9. Kisam tengah suku dua
 10. Kisam hilir
 11. Bayur
 12. Kiwis (Buaisandang)
- c. *Komering hulu* (di bawah seorang kontrolir di Martapura), membawahi marga-marga;
1. Semendawai suku satu
 2. Smeendawai suku dua
 3. Semendawai suku tiga
 4. Madang suku satu
 5. Madang suku dua
 6. Buai pemuka bangsa-raja
 7. Paku-sengkunyit
 8. Bunga mayang
 9. Buai pemaca
 10. Lengkayap
 11. Kitti
 12. Belitang

