

**JARINGAN ULAMA KALIMANTAN BARAT
ABAD KE 19 - 20TH DAN SUMBANGANNYA TERHADAP
PEMIKIRAN HUKUM ISLAM**

DIDIK MUHAMMAD NUR HARIS

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2017

**JARINGAN ULAMA KALIMANTAN BARAT
ABAD KE 19-20TH DAN SUMBANGANNYA TERHADAP
PEMIKIRAN HUKUM ISLAM**

DIDIK MUHAMMAD NUR HARIS

**TESIS DISERAHKAN SEBAGAI MEMENUHI KEPERLUAN BAGI
IJAZAH DOKTOR FALSAFAH**

**AKADEMI PENGAJIAN ISLAM
UNIVERSITI MALAYA
KUALA LUMPUR**

2017

ABSTRAK

Kedatangan Islam di Tanah Melayu telah mendukung berlakunya perubahan-perubahan asasi yang membawa impak besar dalam pembaharuan sistem kehidupan masyarakat Melayu. Pembaharuan ini tidak terlepas daripada tanggungjawab para ulama, di Kalimantan Barat terdapat tiga tokoh utama iaitu Ahmad Khatib al-Sambasi (1802-1879), Muhammad Basuni Imran (1885-1953), dan Guru Haji Isma'il Mundu (1870-1960) yang telah berperanan dalam penyebaran Islam di kawasan ini. Penelitian ini bertujuan menjelaskan sejarah dan perkembangan Islam di Kalimantan Barat, biografi ulama-ulama Kalimantan Barat yang popular pada abad ke-19 dan 20, menghuraikan pembinaan dan karakteristik jaringan ulama Kalimantan Barat pada abad ke-19 dan 20 dengan kawasan luar serta sumbangannya dalam pemikiran hukum Islam. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan menggabungkan metode kesejarahan (*historical method*) dan kepustakaan (*library research*). Analisis penelitian ini menggunakan multi analisis iaitu *induktif*, *deduktif*, *content analysis* dan *explanation building*. Kajian ini telah mendapati empat saluran utama dalam sejarah dan perkembangan Islam di Kalimantan Barat iaitu saluran tasawuf (*tasawuf channel*), saluran sosial (*social channel*), saluran politik (*political channel*) dan saluran ekonomi dan perdagangan (*economic chanel*) serta biografi dan jaringan ulama Kalimantan Barat yang popular pada abad ke-19 dan 20. Jaringan ulama Kalimantan Barat pada abad ke-19 dan 20 telah wujud terbina melalui tradisi keilmuan Islam (*rihlah 'ilmiyyah*) dengan dua bentuk pola hubungan, *vertikal* dan *horizontal*, dan empat corak utama, intelektual, ketokohan, organisasi tarekat dan politik pada abad ke-20. Idea utama kandungan jaringan pada abad ke-19 adalah rekonsiliasi (*islah*) dan sikap saling mendekatkan (*reapproachement*) antara tasawuf dengan syariah, manakala di abad ke-20 mengalami tranformasi dalam media, institusi, keilmuan bersifat universal, *purification* (pemurnian ajaran) dan tasawuf moden yang menjadi kesinambungan *neo-sufism*. Jaringan ulama

Kalimantan Barat pada abad ke-19 dan 20 telah memberikan sumbangan ke atas pemikiran hukum Islam dalam empat aspek utama, *maqāṣid al-Sharī'ah*, *siyāsah shar'īyyah*, *neo-sufism* dan *fiqh* tempatan.

Keyword: *Jaringan, Ulama Kalimantan Barat, Pemikiran Hukum Islam*

University of Malaya

ABSTRACT

The arrival of Islam in the Malay world has inspired the fundamental changes that has a deep impact on the renewal system of Malay the world, the role and commitment of Islamic scholars are among the main factors in the renewal of introducing Islam. In West Kalimantan, in particular, there were three charismatic Islamic scholars namely Ahmad Khatib as-Sambasi (1802-1879), Muhammad Basuni Imran (1885-1953), and Haji Isma'il Mundu (1870-1960). This study aims to identify history and development of Islam in West Kalimantan, the biography of third the most Islamic Scholars above, explain the patterns and network construction of Islamic Scholars in the 19th and 20th century in rural areas and its contribution to legal thought in Islam. This study used a qualitative approach by combining historical method (historical method) and library (library research). This study uses a multi analysis covering inductive, deductive, content analysis and explanation building. This study found four main channels in the history and development of Islam in West Kalimantan, sufism channel, social channel, political channel and economic chanel and the networks and biography of three Islamic Scholars' West Kalimantan of 19th-20th. The networks of West Kalimantan Islamic Scholar of 19th-20th century established by intellectual journey, were developed through both a vertical relationship and horizontal relationships, with four main characteristic of networks; intellectual network of academic, leadership, organizational networks of Sufism and political network in the 20th century. The main idea of the network of West Kalimantan Ulamas of 19th century was the reconciliation and the mutual approach (*reapprochement*) between Sufism and *Sharia* laws. Meanwhile, the network construction of West Kalimantan Ulamas in the 20th century had undergone significant development in various parts, namely the transformation of media, institutional transformation, universality of Islamic sciences, purification and modern Sufism (further development of neo-Sufism). This

study revealed substantial contributions of the ulamas' networks in Islamic legal thought especially in purposes in Islamic laws (*maqāṣid shari'ah*), Islamic politic (*siyāsah shar'iyyah*), neo Sufism, and local wisdom of jurisprudence.

Keyword: *Networks, West Kalimantan Ulamas, Islamic Legal Thought*

University of Malaya

PENGHARGAAN

Segala pujian dan kesyukuran ke hadrat Allah SWT Tuhan sekalian alam, selawat dan salam ke atas junjungan Nabi Muhammad SAW, kaum keluarga, para sahabat dan pengikutnya hingga akhir zaman.

Di kesempatan ini, penulis ingin menyampaikan jutaan terima kasih secara khusus kepada penyelia tesis ini iaitu Prof. Madya. Dr. Rahimin Affandi Abdul Rahim yang tidak jemu-jemu dan bersusah payah meluangkan masa dalam memberi bimbingan, tunjuk ajar serta nasihat yang membina sepanjang penyelidikan dijalankan bagi menghasilkan suatu tesis yang baik dan bermutu. Jutaan terima kasih turut diberikan kepada pensyarah-pensyarah serta kaki tangan jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya yang telah turut sama menghulurkan bantuan dalam menyiapkan disertasi ini.

Ucapan terima kasih turut diberikan kepada kakitangan Perpustakaan Universiti Malaya, Perpustakaan Nasional Jakarta, Perpustakaan Daerah Kalimantan Barat, Perpustakaan Universitas Islam Negeri Jakarta, Perpustakaan Masjid al-Haram dan juga Perpustakaan Masjid Nabawi yang telah banyak memberi sokongan bantuan dan kemudahan kepada penulis.

Juga ribuan penghargaan yang tidak terhingga secara khusus kepada Dr. Pabali Musa yang dalam kesibukannya sebagai timbalan Bupati (Kepala Bandar) Sambas telah membahagikan salinan beberapa naskah dan kajian yang berhubungkait dengan tesis ini, tidak lupa Dr. Hermasyah Timbalan Pengarah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Pontianak yang telah berbagi kongsi dan sumbang saran bagi menyempurnakan kajian ini.

Sekalung penghargaan yang tidak terhingga diberikan kepada ayahda Mohammad Amin, ibunda Siti Nikmah –Allah Yarham-, yang telah banyak memberikan sokongan yang tidak berbelah bagi dalam menamatkan pengajian sarjana penulis sama ada dari aspek material dan moral, begitu juga kepada ahli keluarga, isteri tercinta Ramadania, anak-anak

tersayang Moh. Zaki Afifi, Abid Taufiqurrahman, Adib Wafi dan Saly Afwa Ramadani yang sentiasa bersabar dan memberikan sokongan moral kepada penulis.

Tidak terlupa, sekalung penghargaan ditujukan kepada rakan-rakan penulis antaranya *akhī fillāh* Imamuddin, *akhī fillāh* Miftah, dan seluruh keluarganya, jasa kalian semua tidak dapat diungkapkan dengan kata-kata, hanya doa yang mampu penulis panjatkan ke hadrat Ilahi bagi membalas jasa-jasa dan pengorbanan kalian semua

Akhir Sekali, semoga kajian ini bermanfaat bagi sesiapa sahaja yang hendak mengambil faedah, dan semoga diterima di sisi Allah SWT menjadi amal saleh yang akan mengalir hingga hari kiamat. Amin

Sekian, terima kasih

Didik M. Nur Haris

IGA 090016

Jl. SERDAM

Komp. Mitra Indah Utama 5, 17 B
Pontianak

Kalimantan Barat

Indonesia

Jabatan Fiqh dan Usul

Akademi Pengajian Islam Universiti

Malaya

50603 Kuala Lumpur

ISI KANDUNGAN

Judul	i
Halaman Judul	ii
Perakuan Keaslian Penulisan.....	iii
Abstrak.....	iv
Abstract.....	vi
Penghargaan.....	viii
Isi Kandungan.....	x
Panduan Transliterasi.....	xv
Senarai Jadual.....	xviii
Senarai Kependekan.....	xix
Senarai Kependekan Nama.....	xxi
Senarai Lampiran Gambar.....	xxii
 BAB I : PENDAHULUAN.....	 1
1.1. Persoalan Kajian.....	11
1.2. Objektif Kajian	11
1.3. Kepentingan Kajian.....	12
1.4. Definisi Tajuk	12
1.5. Skop Kajian	14
1.6. Kajian-Kajian Lepas.....	15
1.6.1. Jaringan Ulama di Kawasan Nusantara.....	15
1.6.2. Teori-teori Jaringan.....	18
1.6.3. Ulama-ulama di Kawasan Kalimantan Barat.....	20
1.6.4. Islam dan Perkembangannya di Kalimantan Barat	22
1.6.5. Islam dan Sejarah Kedatangannya di Nusantara.....	24
1.6.6. Islam dan Tamadun Nusantara.....	25
1.6.7. Islam dan Perkembangannya di Indonesia.....	27
1.7. Metodologi Kajian.....	29
1.7.1. Reka Bentuk Kajian.....	29
1.7.2. Metode Mengumpulkan Data.....	30
1.7.2.1. Metode Dokumentasi.....	30
1.7.2.2. Metode Temubual.....	31

1.7.2.3. Observasi.....	32
1.7.3. Metode Analisis dan Pengolahan Data.....	33
1.7.3.1. Metode Induktif	33
1.7.3.2. Metode Deduktif.....	34
1.7.3.3. Metode Analisis Kandungan (<i>Content Analysis</i>).....	34
1.7.3.4. Metode <i>Building Explanation</i>	35
1.8. Sistematika Kajian.....	36
1.9. Penutup.....	38

BAB II : SEJARAH DAN PERKEMBANGAN ISLAM DI KALIMANTAN BARAT.....

2.0. Pendahuluan.....	39
2.1. Teori-teori Masuknya Islam di Kalimantan Barat.....	39
2.2. Saluran-saluran Islamisasi di Kalimantan Barat.....	43
2.2.1. Saluran Tasawuf (<i>Tasawuf Channel</i>).....	44
2.2.2. Saluran Politik (<i>Political Channel</i>).....	48
2.2.3. Saluran Sosial (<i>Social Channel</i>).....	49
2.2.4. Saluran Ekonomi dan perdagangan (<i>Economic Channel</i>).....	50
2.3. Da'i dan Ulama pembuka Islam di Kalimantan Barat.....	52
2.3.1. Ḥabīb Ḥusein Muhammad al-Qadri.....	53
2.3.2. Abdul Rahman Husain Muhammad al-Qadri.....	57
2.3.3. Opu Daeng Menambon.....	59
2.3.4. Sayid 'Idrus bin Sayid Abdul Rahman al-'Idrus.....	60
2.3.5. Raja Tengah	61
2.4. Kesultanan-Kesultanan Islam di Kalimantan Barat.....	63
2.4.1. Kesultanan Matan (1665 – 1952).....	64
2.4.2. Kesultanan Mempawah.....	66
2.4.3. Kesultanan Pontianak.....	68
2.4.4. Kesultanan Sambas (1630-1943).....	71
2.5. Kesimpulan.....	75

BAB III : BIOGRAFI ULAMA KALIMANTAN BARAT YANG POPULAR PADA ABAD KE-19 DAN 20.....

3.0. Pendahuluan.....	76
-----------------------	----

3.1. Ahmad Khatib al-Sambasi (1802-1879).....	76
3.1.1. Salahsilah dan Riwayat Hidup Ahmad Khatib al-Sambasi.....	77
3.1.2. Suasana zaman semasa kehidupan Ahmad Khatib di Sambas.....	78
3.1.2.1. Aspek Sosial.....	79
3.1.2.2. Aspek Ekonomi.....	80
3.1.2.3. Aspek Politik.....	81
3.1.2.4. Aspek Keilmuan	84
3.1.3. Suasana zaman semasa kehidupan Ahmad Khatib di Mekah.....	85
3.1.4. Karya Tulis dan Idea Gagasan Ahmad Khatib al-Sambasi.....	87
3.1.5. Peranan Ahmad Khatib al-Sambasi.....	92
3.2. Muhammad Basuni Imran (1885-1953).....	93
3.2.1. Salahsilah dan Riwayat Hidup Muhammad Basuni Imran.....	93
3.2.2. Suasana zaman semasa Muhammad Basuni Imran.....	96
3.2.2.1. Aspek sosial intelektual.....	96
3.2.2.2. Aspek sosial politik.....	98
3.2.2.3. Aspek Ekonomi.....	99
3.2.3. Karya-karya Tulis Muhammad Basuni Imran.....	100
3.2.4. Idea Gagasan Muhammad Basuni Imran.....	104
3.2.5. Ketokohan Muhammad Basuni Imran.....	111
3.2.6. Jawatan dan Kedudukan Muhammad Basuni Imran.....	113
3.3. Guru Haji Isma'il Mundu (1870-1960).....	114
3.3.1. Salahsilah dan Riwayat Hidup Guru Haji Isma'il Mundu.....	115
3.3.2. Suasana zaman semasa Guru Haji Isma'il Mundu.....	117
3.3.2.1. Aspek Sosial Intelektual.....	117
3.3.2.2. Aspek Sosial Politik.....	118
3.3.2.3. Aspek Sosial Budaya.....	120
3.3.3. Karya-karya Guru Haji Isma'il Mundu.....	120
3.3.4. Idea Pemikiran Guru Haji Isma'il Mundu.....	124
3.3.5. Peranan dan Ketokohan Guru Haji Isma'il Mundu.....	128
3.4. Kesimpulan.....	130
 BAB IV: JARINGAN ULAMA KALIMANTAN BARAT DI ABAD KE-19-20	131
4.0. Pendahuluan	131

4.1. Jaringan Ulama Kalimantan Barat abad ke-19 melalui Ahmad Khatib al-Sambasi.....	132
4.1.1. Pembinaan Jaringan Ulama melalui Ahmad Khatib al-Sambasi daripada Susur-galur Guru.....	133
4.1.2. Pembinaan Jaringan Ulama melalui Ahmad Khatib al-Sambasi daripada Susur-galur Murid.....	139
4.1.3. Pola Pembinaan Jaringan Ulama Kalimantan Barat abad ke-19 melalui Ahmad Khatib al-Sambasi.....	143
4.1.4. Corak Kandungan Pembinaan Jaringan Ulama abad ke-19 melalui Ahmad Khatib al-Sambasi.....	148
4.2. Jaringan Ulama Kalimantan Barat abad ke-20 melalui Muhammad Basuni Imran.....	150
4.2.1. Pola Pembinaan Jaringan Ulama Kalimantan Barat abad ke-20 melalui Muhammad Basuni Imran.....	159
4.2.3. Corak Kandungan Pembinaan Jaringan Ulama Kalimantan Barat abad ke-20 melalui Muhammad Basuni Imran.....	162
4.3. Jaringan Ulama Kalimantan Barat abad ke-20 melalui Guru Haji Isma'il Mundu.....	164
4.3.1. Pola Pembinaan Jaringan Ulama Kalimantan Barat abad ke-20 melalui Guru Haji Isma'il Mundu.....	169
4.3.2. Corak Kandungan Pembinaan Jaringan Ulama Kalimantan Barat abad ke-20 melalui Guru Haji Isma'il Mundu.....	171
4.4. Kesimpulan.....	172
 BAB V : SUMBANGAN PEMIKIRAN HUKUM ISLAM, JARINGAN ULAMA KALIMANTAN BARAT PADA ABAD KE-19 DAN 20.....	 174
5.0. Pendahuluan	174
5.1. Pemikiran Hukum Islam pada aspek <i>Maqāsid al-Sharī'ah</i>	176
5.1.1. Ahmad Khatib dan Konsep <i>Maṣlaḥah</i>	179
5.1.2. Muhammad Basuni Imran dan Pengamalan Konsep <i>Tadarruj</i> dan <i>Maṣlaḥah Mursalah</i>	182
5.1.2.1. Muhammad Basuni Imran dan Konsep <i>Tadarruj</i>	182
5.1.2.2. Muhammad Basuni Imran dan Konsep <i>Maslaḥah Mursalah</i> ...	185

5.2. Pemikiran Hukum Islam pada aspek <i>Siyāsah Shar’iyyah</i>	188
5.2.1. Muḥammad Basuni Imran dan konsep politik ketatanegaraan.....	191
5.2.2. Guru Haji Isma’il Mundu dan konsep politik ketatanegaraan.....	194
5.2.3. Muḥammad Basuni Imran dan Guru Haji Isma’il Mundu dalam Pengamalan konsep <i>al-Taḥāluf al-siyāsī</i>	197
5.3. Pemikiran Hukum Islam pada aspek <i>Neo-Sufism</i>	202
5.3.1. Ahmad Khatib al-Sambasi dan <i>Neo-Sufism</i>	205
5.3.2. Muḥammad Basuni Imran dan <i>Neo-Sufism</i>	208
5.3.3. Guru Haji Isma’il Mundu dan <i>Neo-Sufism</i>	211
5.3.4. Corak <i>Neo-Sufism</i> Kalimantan Barat abad ke-19 & 20.....	212
5.4. Pemikiran Hukum Islam pada aspek <i>Fiqh</i> Tempatan.....	216
5.4.1. Ahmad Khatib al-Sambasi dan <i>Fiqh</i> Tempatan.....	218
5.4.2. Muḥammad Basuni Imran dan <i>Fiqh</i> Tempatan.....	221
5.4.2.1. Mengetengahkan idea dan ijihad dalam dua fasa.....	221
5.4.2.2. Sahnya <i>salat Jumaat</i> kurang daripada empat puluh.....	224
5.4.3. Sheikh Guru Haji Isma’il Mundu dan <i>Fiqh</i> Tempatan.....	226
5.4.3.1. Mengambil kira faktor tempatan dalam penulisan <i>Kitab Jadual Nikah</i>	226
5.4.3.2. Menterjemahkan Kitab al-Quran dalam bahasa Bugis.....	227
5.5. Kesimpulan.....	228
 BAB VI : KESIMPULAN DAN SARANAN	230
6.1. Pendahuluan.....	230
6.2. Kesimpulan.....	230
6.3. Saranan.....	234
BIBLIOGRAFI	235
Lampiran	260

PANDUAN TRANSLITERASI

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh Asal	Contoh Transliterasi
ء	'	مؤمن	Mu'min
ب	b	بحث	Bahth
ت	t	تقليد	Taqlid
ث	th	ثقافة	Thaqafah
ج	j	إجماع	Ijma'
ح	h	تحليل	Tahlil
خ	kh	خبير	Khabir
د	d	مدينة	Madinah
ذ	dh	ذوق	Dhawq
ر	r	سريع	Sari'
ز	z	غريزي	Gharizi
س	s	فلسفة	Falsafah
ش	sh	كشف	Kashf
ص	s	صوفي	Sufi
ض	d	ضوء	Daw'
ط	t	خطأ	Khata'
ظ	z	محفوظ	Mahfuz
ع	'	معنى	Ma'na
غ	gh	غطاء	Ghita'
ف	f	فيلسوف	Failusuf

ق	q	عقل	'Aql
ك	k	تفكر	Tafakkur
ل	l	لمس	Lams
م	m	علم	'Ilm
ن	n	كون	Kawn
هـ	h	كنه	Kunh
و	w	مواقف	Mawaqif
ي	y	يقين	Yaqin
ة	h	ملكة	Malakah

I. VOKAL PANJANG

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh Asal	Contoh Transliterasi
آ	ā	هيولاني	Hayulani
و	ū	سلوك	Suluk
ى	ī	غريزي	Gharizi

II. VOKAL PENDEK

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh Asal	Contoh Transliterasi
َ	a	خبر	Khabar
ُ	u	مريد	Murid
ِ	i	معرفة	Ma'rifah

III. DIFTONGS

Huruf Arab	Huruf Latin	Contoh Asal	Contoh Transliterasi
أَوْ	aw	أُولِيَاءَ	Awliya'
أَيَّ	ay	شَيْطَان	Shaitan
يَاءٍ	iy/ī	تَارِيخ	Tarikh
وَاءٍ	uww	قُوَّة	Quwwah

SENARAI JADUAL

Jadual 2.1	Senarai susur galur keturunan Ḥabīb Husein Muhammad al-Qadri	54
Jadual 3.1	Susur galur salahsilah Ahmad Khatib al-Sambasi	78
Jadual 3.2	Susur galur salahsilah Muhammad Basuni Imran	95
Jadual 3.3	Susur galur salahsilah Guru Haji Isma'il Mundu	115
Jadual 4.1	Jaringan Ahmad Khatib al-Sambasi daripada susur galur guru	138
Jadual 4.2	Jaringan Ahmad Khatib al-Sambasi daripada susur murid-murid	141
Jadual 4.3	Jaringan ulama Kalimantan Barat abad ke-20 melalui Muhammad Basuni Imran	157
Jadual 4.4	Jaringan Ulama yang terbina melalui julur Guru Haji Isma'il Mundu	168
Jadual 5.1	Struktur lembaga keimaman Kesultanan Sambas	192

SENARAI KEPENDEKAN

Bil	Bilangan
BPUPKI	Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia
C	Cetakan
CV	Commmanditaire Vennootschaap
Dr	Doktor
Ed	editor
Et.al	Et alli (latin) bermaksud dan lain-lain
H	Haji
Hj	Hajjah
IAIN	Institut Agama Islam Negeri
Ibid	Ibidem bermaksud rujukan sama dengan yang disebut diatas
IKAPI	Ikatan Penerbit Indonesia
ISTAC	International Institute of Islamic Thought and Civilisation
J	Jilid
K.H	Kyai Haji
LPPI	Lembaga Penulisan dan Pengamalan Islam
LP3S	Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial
Ltd	Limited Company
M	Masehi
Masyumi	Majlis Syuro Muslimin Indonesia)
MUI	Majlis Ulama Indonesia

MSRI	Malaysian Sociological Research Institut
No	Nombor
NU	Nahdah al-Ulama'
Op.cit	Opera citato
PD	Perusahaan Daerah
Prof.	Profesor
P.T	Perseroan Terbatas
RI	Republik Indonesia
S.A.W.	Sallallahu 'alaihi'wasallam
S.W.T.	Subhanathu wa Ta'ala
Sdn.Bhd	Sendirian Berhad
Terj	Terjemahan
t.p	Tanpa penerbit
t.t.	Tanpa tempat (penerbit)
UKM	Universiti Kebangsaan Malaysia
Vol	volume
VOC	<i>Vereenigde Oost-Indische Compagnie</i>

SENARAI KEPENDEKAN NAMA

M.B. Hooker	Michael Barry Hooker
G.F.Pijper	George Frederick Pijper
D.G.E. Hall	Daniel George Edward <i>Hall</i>
H.J. de Graaf	Hermanus Johannes de Graaf
HAMKA	Haji Abdul Malik Karim Amrullah
K.R. Hall	Kenneth R. Hall
K.F. Holle	Karel Frederik Holle
M.C. Ricklefs	Merle Calvin <i>Ricklefs</i>
R. K Yin	Robert K. Yin
M.G.S. Hodgson	Marshall Goodwin Simms Hodgson
HAR. Gibb	Hamilton Alexander Rosskeen Gibb
A.H. John	Athur Henry John
J. Morley	John Morley
Kareel A. Steenbrink	Karel Adriaan Steenbrink

SENARAI LAMPIRAN GAMBAR

Gambar 1	Gambar Ahmad Khatib al-Sambasi
Gambar 2	Gambar Muhammad Basuni ‘Imran
Gambar 3	Gambar Guru Haji Isma’il Mundu
Gambar 4	Masjid Agung Jami’ Sultan <i>Muḥammad Ṣafīy al-Dīn</i> Sambas
Gambar 5	Istana Kesultanan <i>al-Wātsiqhu Billāh</i> Sambas
Gambar 6	Persekitaran Istana Kesultanan <i>al-Wātsiqhu Billāh</i> Sambas
Gambar 7	Perkuburan Sultan-sultan Kerajaan Islam Sambas
Gambar 8	Artifak Sekolah Tarbiyatul Islam peninggalan daripada Muhammad Basuni Imran

BAB I : PENDAHULUAN

Kedatangan Islam di Tanah Melayu telah mencetus berlakunya perubahan-perubahan asasi yang membawa akibat hebat dalam pembaharuan sistem kehidupan masyarakat Melayu.¹ Pembaharuan ini tidak hanya setakat dalam bidang keagamaan, namun telah mencakupi pelbagai bidang kehidupan sama ada akidah,² sosial,³ politik,⁴ undang-undang⁵ dan juga bahasa.⁶ Berlakunya pembaharuan ini tidak terlepas daripada peranan dan usaha gigih para da'i yang komited dari kalangan para pedagang dan ulama yang telah mampu mengenalkan Islam secara utuh dan komprehensif, pada masa ketika

¹ Sayid Muhammad Naquib al-Attas *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu* (Kuala Lumpur: Universiti Kebangsaan Malaysia, 1972), 56. Beliau mengatakan: “ *Hanya dengan kedatangan Islam, yang membawa kedalam perolahan sejarah kepulauan ini dua unsur lain yang tadinya tiada nyata, yaitu unsur-unsur penyatuan satu bahasa sastera dan satu agama serta segala perkara kebudayaan yang bersangkutan dengannya, barulah sempurna dalam sejarah Melayu-Indonesia faham keperibadian sendiri yang membentuk faham kebangsaan*”.

² Antara contoh pembaharuan dalam bidang akidah ini adalah Bertapaknya dengan kukuh paradigma tauhid yang menggantikan kepercayaan berhala dan alam tahyul Hindu dan Buddha. Islam telah membawa unsur-unsur yang rasional, intelektual dan logik akal dimana mereka diajar supaya mempercayai Tuhan iaitu Allah yang Maha Esa. Lihat dalam Abd. Rahman Hj. Abdullah, *Islam dalam Sejarah Asia Tenggara Tradisional* (Selangor: Pustaka Haji Abdul Majid, 2006), 118.

³ Persamaan taraf dan persaudaraan dalam Islam adalah ciri-ciri sosial yang dibawa Islam, manakala dalam tamadun Hindu sistem kasta dan perbezaan taraf di kalangan manusia adalah sistem sosial yang dikukuhkan. M. Rajendran *Sejarah Islam*, c. 2 (Petaling Jaya: IBS Buku, 1993), 370.

⁴ Salah satu aspek utama perubahan dalam bidang politik dan pentadbiran ialah Islam berjaya mempengaruhi sifat dan watak pemerintah atau sultan yang bertahta di kebanyakan negeri di rantau ini ketika itu. Rata-rata struktur politik pemerintahan Islam di Alam Melayu mengembalikan tenaga seluruh rakyat bagi memperjuang dan mempertahankan ajaran Islam, negara dan umatnya. Selain daripada itu, antara watak yang berjaya dibentuk oleh Islam terhadap sultan-sultan juga ialah mendorong mereka supaya meminati ilmu dan mendekati para ulama, hingga istana-istana menjadi pusat pengajian Islam yang utama. Mahayudin Hj. Yahya, *Islam Di Alam Melayu* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998), 132. Abd. Rahman Hj. Abdullah, *Islam dan Sejarah ajaran Asia Tenggara*. 125.

⁵ Antara contoh kesan Islam dalam bidang perundangan ini adalah hukum Kanun Melaka dan undang-undang laut Melaka, Islam juga menjadi asas rasmi undang-undang di pemerintahan Melayu Trengganu dan kerajaan Islam Aceh. Lihat dalam Haji Abdullah Ishak, *Islam Di Nusantara khususnya Di Tanah Melayu* (Petaling Jaya: Ar Rahmadiyah, 1990), 147-164.

⁶ Kedatangan Islam di rantau ini telah memperkenalkan tulisan jawi dalam bahasa Melayu, tulisan ini mempunyai hubungan yang rapat dengan tulisan atau huruf Arab sebagai bahasa al-Qur'an dan huruf Parsi. Seiring dengan kemunculan bahasa Melayu bertulisan jawi tersebut maka bermulalah perkembangan sastera tulisan, sedangkan sebelumnya cuma terdapat sastera lisan sahaja. Abd. Rahman Hj. Abdullah, *Islam dan Sejarah ajaran Asia Tenggara*, 131.

agama-agama yang telah dahulu bertapak seperti Hindu dan Buddha tidak lagi mampu menjawab cabaran-cabaran zaman.⁷

Pembinaan Terusan Suez pada tahun 1870, sebagai laluan antarabangsa terutamanya menuju dunia Arab semakin cepat dan lancar. Perkara ini telah membawa impak ke atas perkembangan aspek keilmuan di alam Melayu khususnya. Banyak buku-buku baru yang masuk ke wilayah Melayu secara berterusan telah mendorong usaha reformasi dan pembaharuan dalam pelbagai bidang kehidupan, bacaan dan kajian secara langsung kepada kitab-kitab Arab menjadi lebih mudah dan lebih baik, sehingga para sejarawan telah menyebut masa ini sebagai masa pendahuluan *tajdīd* (reformasi) di abad ke-20.⁸ Tidak sahaja banjir kitab-kitab Timur Tengah, pembukaan Terusan Suez ini juga membawa impak ke atas meningkatnya jumlah orang yang pergi haji dan orang yang duduk menetap di Mekah bagi memperdalam ilmu agama.⁹

Proses inilah yang membina kemantapan ilmu dan budaya *raḥalāt ‘ilmiyyah* di kalangan ulama rantau Melayu yang mewujudkan sebuah jaringan ulama Melayu dengan ulama Timur Tengah terkemudian, bahkan para sarjana mengatakan bahawa abad-abad inilah merupakan masa yang paling dinamik dalam sejarah sosial-intelektual muslim.¹⁰

⁷ Siddiq Fadil, *Gerakan Islam Di Dunia Melayu-Tuntutan Zaman Dan Cabaran Lingkungan* (Kuala Lumpur: ABIM, 1986), 97. Ali Muhammad, "Sumbangan Tamadun Islam dalam Kehidupan Masyarakat di alam Melayu hingga Abad ke-17", *Journal of al-Tamaddun*, Dept of History and Islamic, UM, 2008), 70.

⁸ Karel A.Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* (Jakarta: P.T.Bulan Bintang, 1984), 6.

⁹ Sartono Kartodirdjo, *Protest Movement in Rural Java. A Study of Agrarian Unrest in the Nineteenth and early Twentieth Centuries* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1978), 7 & 12 . Karel A.Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, 52-55. Ismawati, "Jaringan Ulama Kendal Abad ke 19 dan 20" (Disertasi Program Pasca Sarjana Ilmu Agama Islam, Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2004), 41.

¹⁰ JO.Voll, "Islam: Continuity and Change in the Modern World", (West view, Boulder, 1982), 82, ed. N. Levtzion dan JO.Voll, *Introductio*(1987). dalam *Eigh-teenh-Century Renewal and Reform in*

Kalimantan Barat telah dikenali sejak dahulu sebagai kawasan pusat penyebaran dakwah Islam. Di kawasan ini terdapat 21 kesultanan Islam yang masih dapat diketemukan bukti-bukti artifaknya sehingga kini. Antara kesultanan-kesultanan Islam yang pernah berdiri adalah (1). Istana Matan di Ketapang abad ke-16,¹¹ (2). Istana Sukadana di Ketapang abad ke-16, (3). Istana Simpang (Melano) di Ketapang abad ke-16, (4). Istana Kendawangan di Ketapang abad ke-16, (5). Istana Kubu di Kubu Raya abad ke-19, (6). Istana *Āmantu Billāh* di Mempawah abad ke-18,¹² (7). Istana *Al-Wāthiqu Billāh* di Sambas abad ke-17,¹³ (8). Istana Kadariah di Pontianak abad ke-16,¹⁴ (9). Istana Landak di Ngabang sejak tahun 1472 M, (10). Istana Tayan di Sanggau abad ke-19, (11). Istana Kuta di Sanggau abad ke-19, (12). Istana Beringin di Sanggau abad ke-19, (13). Istana Sekadau di Sekadau abad ke-19, (14). Istana Sintang di Sintang abad ke-18, (15) Istana Nanga Silat di Kapuas Hulu abad ke-19, (16). Istana Semitau di Kapuas Hulu abad ke-19, (17). Istana Jongkong di Kapuas Hulu abad ke-19, (18). Istana Selimbau di Kapuas Hulu abad ke-19, (19). Istana Nanga Suhaid di Kapuas Hulu abad ke-19, (20). Istana Nanga Bunut di Kapuas Hulu abad ke-19, (21). Istana Piasak di Kapuas Hulu abad ke-19.¹⁵

Kemantapan dan kepesatan Islam di kawasan ini, tidak terlepas daripada wujudnya jaringan ulama-ulama Nusantara dan ulama-ulama Mekah yang telah terjalin mesra sejak abad ke-17 bermula daripada Nuruddin al-Raniri (w.1666), Abdul Rauf al-Singkili (1620-1695) dan Yusuf al-Maqassari (1626-1699). Seterusnya disusul oleh

Islam. (Syracuse University Press, t.t)3-20 dalam Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, C. 3 (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007), xviii.

¹¹ Balai Kajian sejarah dan nilai tradisional Pontianak, *Identitas Melayu Ketapang* (Kalimantan Barat: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, 2006), 31.

¹² Ellys Suryani et.al, *Sejarah Mempawah dalam Cuplikan Tulisan* (Kalimantan Barat: Yayasan penulis 66, PD. Bina Ilmu Mempawah, 2001).

¹³ *Sejarah Kesultanan dan Pemerintah Daerah* (Kalimantan Barat Pemerintah Kabupaten Sambas, t.p. 2001), 38-79.

¹⁴ Syarif Abdul Rahman al-Kadri, *Perspektif Sejarah Berdirinya Kota Pontianak* (Pemerintah kota Pontianak, 2001), 41-113.

¹⁵ Tim Peneliti Universitas Tanjung Pura (UNTAN), Pontianak: *Istana di Kalimantan Barat* (Untan, 2000), 2. Pabali Musa, "*Latar Belakang Sosial Politik Tarekat Qādiriyyah wa Naqsyabandiyah Ahmad Khatib Sambas*" (Disertasi pasca sarjana, UIN, Jakarta, 2008), 12.

Muhammad Nafis al-Banjari (L.1735), Dawud al-Fatani (1718-1847) dan lainnya telah membawa kesan hebat bagi berlakunya proses pembaharuan di kawasan-kawasan ini.¹⁶

Antara impak daripada jaringan ini di kawasan Kalimantan Barat ialah wujudnya para ulama daripada luar kawasan yang mengajar dan tidak sedikit yang kemudian duduk menetap sehingga wafat seperti Ali bin Faqih al-Fatani yang berasal dari Patani, beliau adalah mufti Mempawah pengganti dari Mufti Habib Husein Muhammad al-Qadri selepas wafatnya. Selain daripada itu, terdapat beberapa ulama-ulama lain seperti Muhammad Yasin yang berasal dari Kedah, Haji Abdul Rahman bin Husein berasal dari Kelantan dan Haji Muhammad Salih Sarawak, dan antara ulama yang berasal daripada Patani adalah Haji Wan Nik al-Fatani dan Abdul Latif al-Fatani. Selain itu ada juga dari Arab seperti Yusuf al-Manşuri. Dari Banjar Haji Abdul Qadir bin Ahmad al-Banjari.¹⁷ Proses Islamisasi Kerajaan Sambas Kalimantan Barat juga tidak terlepas daripada peranan Raja Tengah putra Sultan Abdul Jalil Jabbar daripada Brunei.¹⁸

Secara umumnya abad ke-19 dan 20 merupakan era penting bagi perkembangan Islam di Nusantara, manakala Islam bertapak dengan lebih kukuh dan dianuti setiap lapisan masyarakat, institusi agama semakin berpengaruh, ulama Melayu lahir dan berperanan, kitab-kitab ditulis sebagai bahan pengajian dan penyebaran Islam meluas ke

¹⁶ Menurut Azra, ulama al-Raniri dan al-Singkili abad ke-17 dan Muhammad Arsyad al-Banjari dan Dawud al-Fatani abad ke-18, sangat membantu perkembangan keilmuan Islam di Nusantara dengan karya-karyanya yang beredar luas di Nusantara. Antaranya *al-Şirāt al-Mustaqīm* karya al-Raniri, *Mir'ah al-Ṭullāb fī Tasīl Ma'rifah al-Ahkām al-Shar'iyyah li al-Mālik al-Wahhāb*, *Kitab al-Farāid* karya Abd al-Ra'ūf al-Singkelī, *Şābīl al-Muhtadīn* karya Muhammad Arsyad al-Banjari. *Hidāyat al-Sālikīn fī Sulūk Maslak al-Muttaqīn* dan *Siyar al-Sālikīn ilā 'Iḥādāt Rabb al-Ālamīn* karya Abd al-Şamad al-Falimbani, *Sabīl al-Muhtadīn* karya Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Bughyah al-Ṭullāb al-Murīd Ma'rifat al-Ahkām bi al-Şawāb*, *Furū' al-Masāil wa Usūl al-Masāil*, *Jāmi' al-Fāwāid*, *Hidāyat al-Mut'allim wa 'Umdat al-Mu'allim*, *Muniyyat al-Muṣalli*, *Nahj al-Rāghibīn fī sabīl al-Muttaqīn*, *Ghāyat al-Taqrīb* dan *Idāh al-bāb li Murīd al-Nikāh bi al-Şawāb* karya Dawud bin Abdullah bin Idris al-Faṭānī. rujukan-rujukan utama karya-karya ulama-ulama timur Tengah seperti *Sharh Minhāj al-Tullāb* karya Shams al-Dīn al-Ramlī, *Nihāyat al-Muhtāj ilā Sharh al-Minhāj* karya al-Nawāwī, *Tuḥfat al-Muhtāj ilā Sharh al-Minhāj* karya Ibn Hajar al-Haithami, *Mughni al-Muhtāj* karya Khatīb al-Şarbīnī. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, 225-340.

¹⁷ Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Wawasan pemikiran Islam Ulama Asia Tenggara*. J. 7 (Kuala Lumpur: Persatuan Penulisan Khazanah Klasik Nusantara & Khazanah Fataniyah, 1999), 51-54.

¹⁸ Fahadi BZ, "Kompilasi Naskah-naskah klasik Kesultanan Sambas Kalimantan Barat", dalam Hermansyah, *Pengembangan Islam di Pedalaman Kalimantan; Biografi H. Ahmad Hab* (Pontianak: Stain Pontianak Press), 6.

daerah-daerah pedalaman.¹⁹ Terdapat beberapa nama ulama besar yang tidak sahaja popular di alam masyarakat Melayu, namun juga menjadi rujukan di dunia Islam ketika itu, seperti Muhammad Nawawi al-Bantani (1813-1897), dan juga Ahmad Khatib al-Minangkabawi asal Padang Sumatera Barat (1860-1916), tidaklah menghairankan bila para sejarawan mengatakan bahawa abad-abad ini merupakan masa yang paling dinamik dalam sejarah sosial-intelektual muslim di alam Melayu,²⁰ sehingga K.F. Holle Pengarah Pemerintah Kolonial Belanda dalam perkara bumiputera (1870-1889) telah menyebut abad ke-19 ini sebagai abad kebangkitan Agama (*Religious Revival*).²¹

Di kawasan Kalimantan Barat sendiri, pada abad-abad ini terdapat ulama-ulama yang menjadi rujukan tidak sahaja ulama-ulama Nusantara namun juga ulama-ulama antarabangsa, diantaranya ialah Ahmad Khatib al-Sambasi (1802-1879), Muhammad Basuni Imran (1885-1953) dan Guru Haji Isma'il Mundu (1870–1957). Ketiga tokoh dan ulama inilah yang paling popular dan berwibawa sehingga kini. Perkara ini tidak terlepas daripada peranan mereka yang sedemikian hebat sehingga membawa pengaruh ke atas perubahan dan pembaharuan dalam pelbagai bidang, sama ada dalam bidang pemikiran melalui karya tulis yang diwariskan, dalam bidang sosial melalui pembinaan pendidikan dan pesantren, sehingga bidang politik melalui peranan politik dalam kerajaan seperti jawatan mufti.

Kenyataan-kenyataan inilah yang menjadi fokus pemerhatian kajian ini ke atas ketiga ulama Kalimantan Barat abad ke-19 dan 20, dengan tiada menafikan wujudnya ramai ulama yang berperanan di kawasan ini, namun mereka tidak mencapai kemasyhuran sepertimana Ahmad Khatib al-Sambasi (1802-1879), Muhammad Basuni Imran (1885-1953) dan Guru Haji Isma'il Mundu (1870 – 1957).

¹⁹ Farid Mat Zain, “Peranan Ulama dalam penyebaran Islam di Nusantara Abad ke-19 M: Kajian Ulama Kalimantan”. Dalam Proceeding Seminar Antarabangsa Pengajian Dakwah Malaysia-Indonesia, Jabatan Pengajian Arab dan Tamadun Islam, UKM, vol.2, paper 18 (18 Mei 2002), 2.

²⁰ JO.Voll, “Islam: Continuity and Change in the Modern World”, dalam *Eigh-teenh-Century Renewal and Reform in Islam* (Syracuse University Press, t.t) 3-20 dalam Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, xviii.

²¹ Sartono Kartodirdjo, *Protest Movement in Rural Java*, 5-12. Karel A.Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, 52-55.

Ahmad Khatib al-Sambasi (1802-1879) adalah antara ulama yang memiliki pengaruh cukup hebat dalam menyebarkan ajaran tarekat bahkan telah berjaya menggabungkan antara tarekat *Qādiriyyah* dan tarekat *Naqshabandiyah* sehingga lebih dikenali dengan tarekat *Qādiriyyah Naqshabandiyyah* atau tarekat Ahmad Khatib terkemudian. Beliau menjadi *Syeikh Murshid Kāmil Mutakāmil* (guru pembimbing utama) di Mekah dalam ajaran tarekat ini, sehingga Sayid Naquib al-Attas menyebut Ahmad Khatib al-Sambasi sebagai Syeikh dari kedua tarekat tersebut.²² Selain daripada murid-muridnya yang tersebar merata di kawasan Melayu Nusantara, antaranya ialah Nawawi al-Bantani, Ahmad Talhah Ceribon, Ahmad Hasballah Madura, Muhammad Ismail bin ‘Abdurrahim Bali, Yasin dari Kedah Malaysia, Haji Ahmad Lampung dan Muhammad Ma’ruf bin Abdul Khatib dari Palembang, Mahfuz Termas dan Muhammad Hasyim Ash’ari pengasas *Nahḍah al-Ulamā*, pengasas pertubuhan keagamaan terbesar di Indonesia,²³ para pengikut tarekat ini memiliki semangat aktivisme bahkan semangat heroisme yang tinggi seperti yang tercermin dalam perjuangannya terhadap kolonial Belanda di penghujung abad ke-19.²⁴ Ahmad Khatib al-Sambasi meninggalkan karya yang masih menjadi rujukan utama dalam tarekat ini sehingga kini iaitu kitab *Fath al-‘Ārifin*.²⁵

Menjelang abad ke-20, wujud Muhammad Basuni Imran (1885-1953), beliau mendapat gelaran, Maharaja Imam (hakim dan ketua urusan agama Islam) di dalam

²² Sayid Naquib al Attas, *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised among the Malays*, ed. Shirle Gordon (Singapore: Malaysian Sociological Research Institute, 1963), 33.

²³ Ahmad Ibrahim et al. *Reading on Islam in Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 1985), 72-73. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*. c.1 (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), 317-318. Srimulyati, *Tasawuf Nusantara Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006), 178-179. Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995), 196, 214-217.

²⁴ Antaranya adalah pemberontakan petani Banten pada tahun 1888. Lihat dalam Sartono Kartodirdjo, “*The Peasants’ Revolt of Banten in 1888: The Religious Revival*,” dalam Ahmad Ibrahim et al., *Reading on Islam in Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 1985), 106. *Pemberontakan Petani Banten 1888, Kondisi, Jalan peristiwa, dan Kelanjutannya: Sebuah Studi mengenai Gerakan Sosial di Indonesia*, ed. Hasan Basari (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984).

²⁵ Kitab yang semula berbentuk manuscript ini telah dicetak oleh pelbagai percetakan dan belum diketahui kapan diterbitkan pertama kali. Antara cetakan yang masih wujud sehingga dalam koleksi perpustakaan di kawasan Sambas Kalimantan Barat adalah kitab *Fath al Ārifin* yang terbit pada akhir bulan Rajab tahun 1317 H/1898 M yang diterbitkan oleh penerbit al-Miriyah Mekah, dijangka oleh sesetengah sarjana bahawa cetakan ini adalah terbitan yang tertua yang ada.

Kesultanan Sambas. Pada masanya kawasan ini menjadi pusat keilmuan dan kebudayaan yang berasaskan Islam sehingga kawasan ini dikenali sebagai Serambi Mekah. Idea dan gagasannya yang cemerlang semasa beliau menjawat telah menyokong usaha reformasi dan pembaharuan dalam pelbagai sisi keagamaan di kawasan ini, sehingga G.F. Pijper mengatakan: “Pandangan Muhammad Basuni Imran telah mewakili reformasi Mesir dengan sebenar di Indonesia.”²⁶ Kemiskinan, kebodohan, penjajahan dan pelbagai masalah sosial umat Islam pada amnya dan masyarakat Melayu khususnya semasa itu, telah mendorong Basuni `Imran menuliskan sebuah surat kepada gurunya Muhammad Rashīd Riḍā di Mesir: “*Mengapa umat Islam mundur dan selain mereka maju?*”, pertanyaan inilah yang akhirnya menjadi tajuk buku Syeikh Shāhib Aṣṣalān, seorang penulis ternama di Mesir kemudian, sebagai jawapan ke atas pertanyaan Muhammad Basuni Imran.²⁷

Antara karya beliau yang telah terhasil ialah ²⁸ Kitab *Nūr al-Sirāj fī Qiṣṣah al-Isrā’ wa ‘l-Mi’raj* (Cahaya Pelita pada cerita Isra’ dan Mi’raj).²⁹ *Bidāyat al-Tawhīd fī ‘Ilm al-Tawhīd*,³⁰ *al-Tadhkīrat Bādī’ah fī Ahkām al-Jum’ah*,³¹ Risalah Cahaya Suluh, Pada Mendirikan Jumaat Kurang Daripada Empat Puluh,³² Kitab *al-Nuṣūṣ wa al-Barāhīn ‘alā Iqāmat al-Jum’ah bimā Dūna al-Arba ‘īn*,³³ kitab *Tadhkīr, Sabīl al-Najāh*

²⁶ G.F.Pijper, *Studien Over de Geschiedenis Van De Islam In Indonesia 1900-1950* (Netherlands: E.J. Brill Leiden, 1977), 134. Pabali Musa, *Sejarah Kesultanan Sambas Kalimantan Barat*, c. 1 (Pontianak: Percetakan Romeo Grafika, 2003), 39.

²⁷ G.F. Pijper, *Studien Over de Geschiedenis Van De Islam In Indonesia 1900-1950*, 141. Pabali Musa, *Sejarah Kesultanan Sambas*, 43.

²⁸ G.F. Pijper, *Studien Over de Geschiedenis*, 140. Isyatul Mardiyati, “Perkembangan Pendidikan Dan Perilaku Keberagamaan Pada Masa Kesultanan Sambas” (Jurnal Walisongo, Volume 19, No. 2, November, 2011).

²⁹ Kitab setebal 26 halaman ini kemudian direvisi pada hari Jumaat, 19 Agustus 1938 M/23 *Jumādā al-Ākhir* 1357 H ditulis dengan huruf “Jawi” (Arab Melayu).

³⁰ Kitab Pada tanggal 27 Maret 1918/13 Jumadil Awwal 1336 setebal 59 halaman ini dicetak oleh penerbit al-Ahmadiyah Singapura.

³¹ Kitab ini merupakan kelanjutan *Risālah Manhal*, ditulis dalam bahasa Arab dan selesai ditulis pada 17 Muharram 1339 H / 1920 M.

³² Risalah ini di tulis pada tanggal 14 Oktober 1920 M/22 Safar 1339 H dan diterbitkan pada tahun yang sama oleh penerbit al-Ikhwān Singapura.

³³ Karya Maharaja Imam M. Basyuni Imran ini dicetak oleh percetakan al-Manar, dalam edisi bahasa Arab.

fī Tārīkh al-Ṣalāh,³⁴ *Kitab Khulāṣah Sirāh al-Muḥammadiyah*,³⁵ kitab *Irshād al-Ghilmān fī Ādāb Tilāwat al-Qurʾān*,³⁶ kitab *Durūs al-Tawḥīd*,³⁷ *Kiṭāb Ḥuṣn al-Jawāb ʿan Ithbāt al-Aḥillah bi al-Ḥisāb*,³⁸ kitab *al-Janāiz*.³⁹

Sezaman dengan Muhammad Basuni Imran ini, terdapat juga seorang ulama yang tersohor di alam Melayu dan di dunia Islam amnya iaitu Guru Haji Ismaʿil Mundu (1870 – 1957) Mufti Kerajaan Islam Kubu di Kalimantan Barat. Semasa di Mekah beliau memiliki majlis agama di Masjid al-Ḥaram yang dinamai “*Majlis al-Tanāsuh*”. Ketokohnya tampak daripada kalimat pujian serta alu-aluan dalam beberapa karyanya, antaranya adalah *Kitab Jadual Nikāḥ* yang telah diiktiraf pelbagai kalangan seperti ʿAlawī bin Tahir bin Abdullah al-Haddad Mufti kerajaan Johor,⁴⁰ ʿAbbas bin Muhammad Taha pejabat *Qāḍī Quḍāt* Singapura,⁴¹ dan juga Abd Allah al-Zawāwī, guru

³⁴ Kitab ini ditulis Pada tanggal 3 September 1930/9 *Rabiʿ al-Awwal* 1349, dan diterbitkan oleh percetakan al-Ahmadiyah, Singapura, pada tahun 1931.

³⁵ Kitab ini merupakan ringkasan dari kitab sejarah Islam yang telah ditulis oleh Muhammad Rashid Rida, ditulis Pada tanggal 18 Januari 1931/29 Syaʿbān 1349, kitab ini terdapat 89 helai halaman, dan diterbitkan oleh percetakan al-Ahmadiyah, Singapura

³⁶ Kitab ini ditulis Pada tanggal 21 Januari 1934/5 Syawal 1352 dan diterbitkan oleh percetakan al-Ahmadiyah, Singapura

³⁷ Kitab ini ditulis Pada tanggal 18 Oktober 1935/20 Rajab 1354, dan diterbitkan oleh percetakan al-Ahmadiyah, Singapura.

³⁸ Karya Maharaja Imam Muḥammad Basuni ʿImran ini dicetak di Penang, Malaysia.

³⁹ Kitab kecil ini ditulis di Sambas pada masa pemerintahan pendudukan Jepang dan tertulis Jepang: 21 Sigitsu 2603.

⁴⁰ Nama lengkapnya ialah Ḥabīb Alwī bin Ṭāhir al-Ḥaddād bin Abdullah bin Ṭāḥā Abdullah bin Umar bin Alwī bin Muhammad bin Alwī bin Ahmad bin Abu Bakr Abu Tahir al-ʿAlawī al-Sharīf al-Huseini. Sampai nasabnya kepada Sayidina ʿAlī bin Abi Talib yang kahwin dengan Sayidatina Fatimah binti Nabi Muhammad SAW. Habib Alwi bin Tahir al-Haddad lahir di Bandar Qaidun, Ḥaḍramaut, Yaman pada 14 Shawal 1301 H/ 7 Ogos 1884 M. Sayid Alwi bin Tahir termasuk salah seorang pengasas al-*Rābitah al-ʿĀlawiyyah* di Indonesia. Selain mengajar di Jakarta beliau juga pernah mengajar di Bogor dan tempat-tempat lain di Jawa. Beliau menjawab sebagai mufti Kerajaan Johor dari tahun 1934 hingga tahun 1961. Sayid Alwi menjadi mufti Johor menggantikan Allahyarham Datoʿ Sayid Abdul Qader bin Mohsen al-Attas. Beliau wafat pada 14 November 1962 (1382 H) dan dikebumikan di Tanah Perkuburan Mahmoodiah Johor Bahru. Sayid Alwi memiliki karangan-karangan diantaranya karangannya adalah: *al-Qaul al-Faṣl fī Mā li Banī Ḥāshim wa Quraish wa al-Arab Min al-Faḍl* (dua jilid), Kumpulan Fatwa (berisi sekitar 12000 fatwa), masalah *Durūs al-Sirah al-Nabawiyyah* dalam dua jilid kecil, Kitab tentang hukum-hukum nikah dan qada dalam bahasa Melayu (diterbitkan dalam dua jilid), *Mukhtaṣar Aqd al-Ālī* karangan Sayid Idrus bin Umar al-Ḥabshi, *Iʿānah an-Nahīd fī ʿIlm al-Farāid*, *Majmūʿah min ʿUlūm al-Falak* (jilid besar), *al-Ṭabaqāt al-ʿĀlawiyyah*. Lihat dalam al-Ḥabīb ʿAlwī bin Ṭāhir al-Ḥaddād, *Sejarah Masuknya Islam di Timur Jauh*, (Jakarta: Lentera, 2001).

⁴¹ Haji Abbas Mohd Taha pula lahir pada 1885 di Tanjung Pagar, Singapura. Berketurunan Minangkabau dan menghabiskan masa mudanya belajar di Mekah, kembali ke Singapura pada 1905. Sebelum bertugas sebagai pengarang al-Imam beliau pernah bekerja sebagai guru agama, Imam masjid Tanjung Pagar. Pernah juga menjadi qadi besar di Singapura. Beliau menerbitkan akhbar Neracha pada tahun 1910 dan diikuti majalah Tunas Melayu pada tahun 1913. Kedua-dua akhbar ini meneruskan cita-cita yang diperkenalkan oleh al-Imam. Ini meletakkan beliau sebagai seorang

daripada Guru Haji Isma'il Mundu semasa belajar di Mekah.⁴² sehingga mendorong percetakan *Matba'ah Islamiyah* 347 Victoria Street Singapura menerbitkan kitab ini dalam edisi bahasa Melayu Jawi.⁴³

Apa yang cukup menarik daripada ketiga ulama ini, Ahmad Khatib al-Sambasi dan Guru Haji Isma'il Mundu umpamanya adalah para pengamal tasawuf, malahan penggubal tarekat baru yakni tarekat *Qādiriyah Naqshabandiyah*, seorang sufi sering dinisbahkan kepada perkara yang anti dunia dan melulu kepada keakhiratan sepertimana tohmahan sesetengah sarjana barat,⁴⁴ namun dalam amalannya kita akan menemukan bahawa jaringan tarekat ini adalah faktor penggerak (*dynamo factor*) bagi membangkitkan usaha perjuangan melawan penjajah.⁴⁵ Manakala *Guru Haji Isma'il Mundu* malahan terlibat aktif dalam pemerintahan kerajaan Islam Kubu sebagai seorang mufti di bawah kuasa penjajah Belanda sehingga tiga kali, selepas usaha beberapa kali Sultan Kubu yang melakukan perlawanan sehingga akhirnya terbunuh, merupakan pengamalan konsep *al-Taḥāluf al-Siyāṣī* dalam sistem politik Islam (*al-Sīyāsah al-Shar'īyyah*).

ulama dan tokoh Islam yang berjaya menyambungkan *Iṣlāḥ Islam* yang diasaskan oleh *al-Imām*, akhirnya sejak dari tahun 1940 beliau seadar menjadi guru agama di Selangor dan Mufti di Pahang. Lihat dalam William R. Roff, *Bibliography of Malay And Arabic Periodicals*, (London: Oxford University Press, 1972), 9. William R. Roff menyatakan bahawa selepas tamatnya penerbitan *al-Imam* maka golongan ini telah menerbitkan pula *Neracha* dan kesemua idea ini mengambil idea majalah *al-Manār* dari Timur Tengah; "Returning to 1906, there appeared in Singapore in July of that year a monthly journal in Malay entitled *Al-Imām*, edited by Shaikh Mohd. Tāhir jalaluddin and later by Haji Abbas Mohd. Taha. This was the first Islamic reform Journal to be published in Muslim South-east Asia, and consequently is still of considerable importance and interest. Modelled directly on the *Al-Manār* of reform circles in Cairo, *Al-Imam* was also the first in the long line of Malay periodicals devoted wholly or largely to religious (and most often to reform) matters, and the most influential of the group of four which appeared in the years 1906 to 1916. Two years after it stopped publication in early 1909, *al-Imam* was succeeded by *Neracha*, also edited by Haji Abbas, which from 1911 to 1915 appeared every two weeks, then every ten days, and finally weekly

⁴² Beliau adalah seorang mufti *Makkah al-Mukarramah* semasa Hijaz diperintah oleh Raja Husein, ianya adalah Raja sebelum pemerintahan raja Su'ud yang mendirikan kerajaan Saudi Arabia terkemudian. Lihat dalam M. Riva'i Abbas et al., *Biografi Guru Haji Isma'il Mundu Mufti Kerajaan Kubu*, c. 2 (Pontianak: Kitara creativision, 2008), 21.

⁴³ Didik M. Nur Haris, "*Kitab Jadual Nikah Karya Guru Haji Isma'il Mundu; Teks dan Analisis*" (Disertasi Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2011), 7.

⁴⁴ Lihat dalam John Bousfield, "Islamic Philosophy in South-East Asia", dalam *Islam in South-East Asia*, ed. M.B. Hooker (Leiden: British Institute in South East Asia, 1983), 105-117. Athur John Arberry. *The Doctrine of the Sufis* (England: Cambridge University Press, 1966), 9. Sayid Naguib al-Attas. *Some Aspects of Sufism; As understood and practiced among the Malays* (Singapore: Malaysian Sociological Research Institute, 1963), 1.

⁴⁵ Martin van Bruinessen. *Tarekat Nabsyabandiyah di Indonesia*, c. 4 (Bandung: Penerbit Mizan, 1996), 27-28.

Sedangkan Muhammad Basuni Imran merupakan tokoh pembaharu sebenar kawasan ini yang membawa idea-idea gurunya Rashīd Ridhā di Mesir dan Ahmad Khatib al-Minangkabawī di Padang Sumatera Barat. Ianya telah cuba melakukan pemurnian (*purification*) terhadap ajaran-ajaran yang telah melampau daripada ajaran Islam yang sebenar, dengan tetap mengambil kira asas masalah (*al-Maṣlahah al-Shar'iyah*), adat (*'urf*) dan kaedah-kaedah *uṣūl fiqh* lainnya dalam fatwa dan karya-karyanya.

Sudah tentu, perkara-perkara di atas merupakan kenyataan yang menarik untuk dikaji secara lebih mendalam menerusi kajian yang telah terhasil daripada Azyumardi Azra,⁴⁶ dengan melihat jaringan ulama Kalimantan Barat pada abad ke-19 dan 20 serta sumbangannya terhadap pemikiran hukum Islam.

Dan setakat daripada kajian penulis, belum ada penelitian yang khusus menumpukan ke atas jaringan ulama Kalimantan Barat abad ke-19-20 dan sumbangannya terhadap pemikiran hukum Islam, khususnya dalam aspek *fiqh* dan *usul*, maka atas dasar inilah kajian ini dilakukan. Fokus pemerhatian kajian ini akan ditumpukan ke atas jaringan ulama Kalimantan Barat di abad ke-19 dan abad ke-20 dan kekhususan jaringan di dua abad ini, serta sumbangannya terhadap pemikiran hukum Islam dalam Aspek *fiqh* dan *usul*.

⁴⁶ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, c.3 (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007).

1.1. Persoalan Kajian

Berdasarkan pendahuluan dan latar belakang di atas, maka dapatlah dirumuskan masalah dalam kajian ini iaitu:

1. Bagaimanakah sejarah dan perkembangan Islam di Kalimantan Barat?
2. Bagaimanakah biografi ulama-ulama Kalimantan Barat yang popular pada abad ke-19 dan 20?
3. Bagaimanakah pembinaan dan karakteristik jaringan ulama Kalimantan Barat abad ke-19 dan 20 dengan kawasan luar?
4. Apa sumbangan pemikiran jaringan ulama Kalimantan Barat abad ke-19 dan 20 dalam pemikiran hukum Islam?

1.2. Objektif Kajian

Melalui kajian ini penulis mengemukakan beberapa objektif kajian yang dirumuskan sebagai berikut:

1. Mengkaji sejarah dan perkembangan Islam di Kalimantan Barat?
2. Menghuraikan biografi ulama-ulama Kalimantan Barat yang popular pada abad ke-19 dan 20
3. Menyelidiki pembinaan dan karakteristik jaringan ulama Kalimantan Barat pada abad ke-19 dan abad 20 dengan kawasan luar
4. Menganalisis sumbangan jaringan ulama Kalimantan Barat pada abad ke-19 dan 20 dalam pemikiran hukum Islam.

1.3. Kepentingan Kajian

Kepentingan kajian ini dapat dilihat dari pelbagai aspek berikut:

1. Menjadi sumbangan pemikiran dan keilmuan tentang perkembangan dunia Melayu, khasnya yang berhubungkait dengan jaringan ulama Kalimantan Barat pada abad 19 dan 20.
2. Memperkenalkan kepada masyarakat Nusantara wujudnya jaringan ulama Kalimantan Barat pada abad 19 dan abad 20 serta sumbangannya terhadap pemikiran hukum Islam.
3. Memperkenalkan kepada masyarakat Nusantara kekhususan bentuk-bentuk jaringan ulama Kalimantan Barat pada abad 19 dan abad 20.
4. Membangkitkan semangat Islam, terutama di kawasan Kalimantan Barat yang telah dikenali sejak dahulu sebagai pusat penyebaran dakwah Islam.
5. Kajian ini mengandungi nilai persejarahan yang penting dalam proses pembinaan tamadun dan peradaban manusia di masa hadapan.

1.4. Definisi Tajuk

Sebelum penulis membincangkan dengan lebih lanjut mengenai tajuk ini, wajar rasanya penulis menghuraikan serba sedikit mengenai pengertian dan definisi tajuk pilihan penulis satu persatu agar dapat difahami dengan jelas skop yang akan dibincangkan dalam tajuk ini. Tajuk yang menjadi pilihan penulis ialah **“Jaringan Ulama Kalimantan Barat Abad ke 19-20TH dan Sumbangannya terhadap Pemikiran Hukum Islam”**.

Jaringan bererti sesuatu yang menyerupai jaring kerana saling berhubungkait dan tiada terputus.⁴⁷ Manakala **Ulama** ialah orang yang ahli dan pakar dalam pengetahuan agama Islam.⁴⁸

Jaringan Ulama membawa maksud hubungan-hubungan yang tercipta antar ramai ulama dalam sebuah komuniti, sama ada hubungan formal dan informal yang melahirkan usaha penyebaran dan penerusan keilmuan dari ulama satu generasi kepada generasi berikutnya.

Kalimantan Barat merupakan provinsi yang terletak di bagian barat pulau Kalimantan yang langsung berbatasan dengan Negara bagian Sarawak, Malaysia Timur.

Abad ke-19 dan 20, abad ke-19 bererti abad yang berlangsung sejak 1801 M – 1900 M, sedang abad 20 bererti abad yang berlangsung sejak 1901 – 2000 M.

Sumbangan, bermaksud sesuatu yg diberikan sebagai bantuan kepada keramaian dan lain-lain, atau bantuan atau pertolongan yg diberikan.⁴⁹

Pemikiran, berasal dari kata bahasa Arab *fik'r* bererti berfikir iaitu melibatkan proses berfikir. Menurut S Othman Kelantan, kalimat arab iaitu *fikrun* atau *afkār* yang bernaksud fikiran daripada kata akar *fakara*, *yakfiru*, *fikran*, *fakkara*, *tafakkara* dan *iftakara* yang bererti memikir perkara itu, memikirkan sesuatu; atau *fikkir*, *faikar* yang bererti yang banyak berfikir atau *tafakur* yang memberi erti hal-hal tentang berfikir.⁵⁰

Manakala menurut Som Nor, Mohd Dahlan Mohd Ramli Pemikiran pula merujuk kepada kebolehan manusia untuk mencipta gagasan-gagasan idea, pernyataan-pernyataan berbentuk hujah, menilai dan membuat keputusan.⁵¹

⁴⁷ *Kamus Dewan*, edisi ke-4 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2007), 611, entri “jaringan.”

⁴⁸ *Ibid.*, 1759, entri “ulama.”

⁴⁹ *Ibid.*, 1540, entri “sumbangan.”

⁵⁰ S Othman Kelantan, *Pemikiran Satira dalam Novel Melayu* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1997), 6.

⁵¹ Som Nor, Mohd Dahlan Mohd Ramli, *Kemahiran Berfikir Secara Kritis dan Kreatif (KBKK)* (Selangor: Longman Malaysia Sdn. Bhd., 1998), 79.

Sumbangan pemikiran, bererti gagasan-gagasan idea, nilai dan pernyataan berbentuk hujjah yang diberikan sebagai sebuah bantuan kepada keramaian, yang antara tujuan utama proses tersebut dilakukan adalah untuk menyelesaikan masalah atau membuat keputusan dengan berpaksikan kepada asas-asas pertimbangan yang betul dan tepat.

Hukum Islam bererti semua apa yang telah Allah tetapkan bagi para hamba-Nya dalam pelbagai aspek kehidupan sama ada dalam aspek aqidah, ibadah, akhlak, mahupun mu'amalah untuk mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya, manusia dengan manusia dan hubungan sebahagian dengan sebahagian yang lainnya bagi merealisasikan kebahagiaan di dunia dan akhirat.⁵²

Setelah dipaparkan pengertian tajuk tersebut satu persatu, maka secara keseluruhannya, dapatlah penulis membuat kesimpulan bahawa, pengertian pembahasan penulis ini yang berkisar kepada sebuah tajuk, "**Jaringan Ulama Kalimantan Barat Abad ke 19-20TH dan Sumbangannya terhadap Pemikiran Hukum Islam**" ialah suatu kajian secara terperinci dan mendalam terhadap hubungan-hubungan yang tercipta antara ulama di kawasan Kalimantan Barat sama ada secara formal mahupun informal pada abad ke-19 dan 20, serta sumbangannya terhadap pemikiran hukum Islam.

1.5. Skop Kajian

Skop kajian ini adalah pembinaan jaringan Ulama Kalimantan Barat yang telah terbina pada abad ke-19 dan 20 dengan tumpuan ke atas tiga ulama yang paling popular pada abad-abad ini iaitu Ahmad Khatib al-Sambasi (1802-1879), Syeikh Muhammad Basuni bin Muhammad Imran (1885-1953) dan Guru Haji Isma'il Mundu (1870 – 1957), dan sumbangan pemikiran mereka dalam hukum Islam khasnya aspek fiqh dan usul.

⁵² Mannā' Khalīl al-Qattān, *Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmī* (Kaherah: Maktabah al- Wahbah, 2001), 13, 14.

Tumpuan kajian pada abad ke-19 dan 20 ini, oleh kerana abad-abad inilah abad paling dinamik dan abad kebangkitan di kawasan Nusantara pada umumnya dan di Kalimantan Barat khususnya.

1.6. Kajian-kajian Lepas

Bagi melihat posisi penting penyelidikan ini dan juga celah kosong yang perlu mendapati pemerhatian, penulis cuba paparkan senarai penyelidikan yang telah mula dijalankan oleh para sarjana yang berhubungan dengan tajuk yang akan cuba dilakukan.

1.6.1. Jaringan Ulama di kawasan Nusantara

Martin van Bruinessen (1995),⁵³ telah mengemukakan sejarah perkembangan tarekat dan tasawuf dari masa ke masa. Ia menghuraikan model pendidikan di pesantren yang lebih membawa corak tasawuf dan ajaran-ajaran tarekat. Peranan dan keperibadian kyai sangat menentukan wibawa sebuah pesantren, budaya takzim dan penuh kepatuhan kepada seorang kyai merupakan nilai yang utama dibina sejak semula kepada setiap santri. Manakala salahsila keilmuan (*intellectual genealogy*) dan teks-teks naskah yang wujud di pesantren sejak abad ke-19 dan 20 menurut Martin Van Bruinessen berpunca daripada tradisi keilmuan Islam di tanah Hijaz oleh para Ulama Kurdi di permulaan abad ke-19, dengan tumpuan kajian fikih dan akhlaq. Dan setakat penelaahan penulis, Martin belum lagi menyentuh masalah wujudnya dan perkembangan jaringan ulama di Kalimantan Barat pada abad ke-19 dan 20.

⁵³ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995).

Azyumardi Azra (2007),⁵⁴ kajian Azra merupakan satu cadangan kajian yang menghurai secara meluas tentang jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara pada abad XVII dan XVIII, bermula daripada wujudnya jaringan ulama pada abad-abad ini seperti al-Rānirī, Muhammad Arsyad al-Banjari, Abdul Samad al-Palembangi, Ahmad Khatib al Minangkabawi, Daud al-Fatani dan lain-lainya, merupakan tokoh-tokoh terkemuka Nusantara yang telah menjadi penyambung warisan keilmuan ke atas ulama-ulama Nusantara pada abad-abad berikutnya. Azra juga mengemukakan pelbagai karakteristik yang wujud dalam pembinaan jaringan para tokoh-tokohnya, ia menyimpulkan bahawa corak jaringan pada abad-abad ini merupakan jaringan intelektual akademik, yang bertumpu ke atas tradisi *isnad* dalam ajaran tarekat. Azra juga mengemukakan wujudnya pembaharuan dalam bidang tasawuf, apa yang oleh Fazlu Rahman disebut sebagai *neo-sufism*. Namun demikian, peneliti melihat bahawa Azra dalam kajiannya ini belum memberikan sentuhan secara khas terhadap pembinaan jaringan ulama Kalimantan Barat pada abad ke-19 dan 20, yang kemudian dihubungkan dengan idea dan pemikiran dalam hukum Islam. Sehingga bolehlah diperkataan bahawa kekhasan kajian ini daripada kajian Azra sebelumnya terletak pada dimensi masa dan objek yang hendak dicapai.

Dalam penelitiannya yang lain, Azyumardi Azra (2002),⁵⁵ mengemukakan proses Islamisasi di Indonesia dilihat daripada perspektif global dan lokal, proses pengislaman kawasan Nusantara tidak boleh dipahami secara terpisah daripada perubahan-perubahan yang bersifat global mahupun lokal, sehingga dengan demikian akan didapati satu pemahaman yang lebih akurat tentang pembinaan Islam di kawasan Nusantara secara umumnya. Perubahan pada peringkat global mahupun lokal ini juga berkesan ke atas tradisi keulamaan dan keilmuan Islam di Indonesia secara keseluruhan, antaranya ialah

⁵⁴ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, cet. 3 (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007).

⁵⁵ Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara* (Bandung: Penerbit Mizan Khazanah ilmu-ilmu Islam, 2002)

usaha mengharmonikan antara syari'ah dan tasawuf serta rekonstruksi sosial masyarakat muslim ke satu usaha pembinaan apa yang disebut sebagai “modenisme Islam”. Namun demikian dalam keseluruhan pembahasannya Azra belum menyentuh ke atas pembinaan jaringan ulama Kalimantan Barat secara khas pada abad ke-19 dan 20 dan kesannya dalam pemikiran hukum Islam.

Manakala *Ismawati* (2004),⁵⁶ telahpun mengkaji tentang Jaringan ulama Kendal pada abad ke-19 dan 20 dengan tumpuan ke atas pembinaan jaringan ulama Kendal pada abad ke-19 dan 20 dengan kawasan Timur tengah serta kesan wujudnya jaringan ini terhadap pembaharuan keagamaan di kawasan ini. Kajian ini juga menerusi kajian yang telah dirintis oleh Azyumardi Azra yang kemudian dibawa dalam dimensi ruang dan waktu yang berbeza. Daripada hasil penelaahan, kajian ini juga belum menyentuh ke atas jaringan ulama Kalimantan Barat abad ke-19 dan 20 dan pembinaannya serta sumbangannya terhadap pemikiran hukum Islam.

Demikian juga, *Oman Fathurrahman* (2004),⁵⁷ cuba menelaah karya-karya Azyurmardi tentang jaringan ulama secara kritikal dan mendalam. Namun demikian, penulis melihat bahawa apa yang diusahakannya lebih merupakan pernyataan kembali apa yang telah dituliskan oleh Azra dalam pemaparan yang lebih mudah dan ringkas. Oman belum menyentuh secara khusus jaringan ulama Kalimantan Barat pada abad ke-19 dan 20 dan sumbangannya terhadap pemikiran hukum Islam.

⁵⁶ Ismawati, “*Jaringan Ulama Kendal Abad ke 19 dan 20*” (Disertasi Program Pasca Sarjana Ilmu Agama Islam, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2004).

⁵⁷ Oman Fathurrahman, “*Jaringan Ulama; Pembaharuan dan rekonsiliasi dalam tradisi intelektual Islam di dunia Melayu,*” *Studia Islamika, Indonesian Journal for Islamic Studies*, vol 11, No 2 (2004).

1.6.2. Teori-teori Jaringan Sosial

Charles Kadushin (2012)⁵⁸ mengemukakan pelbagai konsep dasar pembinaan sebuah hubungan dan jaringan sosial bermula. Pembinaan sebuah jaringan sangat dikesan oleh sesiapa golongan yang terlibat dalam jaringan, wujudnya kecocokan dan ketertarikan, manakala motivasi, komuniti, sokongan, kepercayaan dan keamanan merupakan faktor-faktor asasi yang mempengaruhi kualiti sebuah hubungan sosial. Namun demikian, Charles melihat bahawa faktor kepercayaan merupakan elemen paling asas yang akan mempengaruhi kualiti dalam komuniti yang besar dan kecil, kepimpinan serta kekekalan sebuah jaringan sosial.

George Ritzer & Barry Smart (2011),⁵⁹ dalam kajiannya ini menghuraikan suatu bidang studi dalam mengenengahkan kayu ukur analisis dalam bidang sosial, tokoh utama pengasas, dan masalah yang wujud dalam kajian tersebut. Penulis mengemukakan sejarah dan persekitaran sosial yang melatarbelakangi wujudnya sebuah teori, hubungkait antara teori yang satu dengan teori yang lainnya, cabaran pada setiap teori ke atas persekitaran semasa, serta pelbagai contoh yang menyokong deskripsi teori. Teori yang dikemukakan tidak setakat untuk dipakai dalam dunia sosiologi, namun bersifat luas dan dapat digunakan ke atas ilmu-ilmu lainnya yang masih ada hubungannya dengan ilmu sosial. Bermula daripada teori sosial klasik, teori sosial moden, sehingga teori post moden.

Berger, Peter L. dan Luckmann (1966),⁶⁰ menghuraikan bagaimana kita dalam masyarakat mewujudkan dan mengekalkan realiti. Proses ini berlaku pada peringkat individu mahupun masyarakat. Penulis membahaskan tentang asas-asas pengetahuan

⁵⁸ Charles Kadushin, *Understanding Social Network: Theories, Concept and Findings* (Oxford University Press, 2012).

⁵⁹ George Ritzer & Barry Smart (2011),⁵⁹ *Handbook Teori Sosial*, terj. Imam Muttaqien et al. (Jakarta: Nusa Media, 2011).

⁶⁰ Berger, Peter L. dan Luckmann. *The Social Construction of Reality* (New York: Anchor Books, 1966).

dalam kehidupan sehari-hari, masyarakat sebagai objek realiti dan masyarakat sebagai subjek realiti melalui tiga langkah utama iaitu aspek luaran dengan melihat masyarakat sebagai produk manusia, aspek objektif dengan melihat masyarakat sebagai tujuan utama dan aspek dalaman dengan melihat masyarakat sebagai produk sosial. Penulis menyatakan bahawa manusia tidak hanya terhad ke atas kesan yang bersifat fizikal sahaja, namun ia dapat dipengaruhi oleh pelbagai objek yang sangat kompleks, perubahan dan perkembangan dalam diri manusia akan berterusan dan diperbaharui kesan pelbagai ideologi dan kebiasaan, perkara ini yang akan membawa kepada tahap proses internalisasi realiti dalam diri manusia, proses ini akan berakhir ketikamana seseorang telah memperoleh semua ciri-ciri yang menjadi identiti dalam sebuah masyarakat.

*Spradley et al. (1975),*⁶¹ mengemukakan pelbagai teori tentang wujudnya sebuah budaya dalam masyarakat. Yang cukup menarik dalam kajiannya, khususnya yang berhubungkait dengan teori jaringan adalah sentuhan teori tentang proses pembinaan budaya dalam kehidupan sosial. Ianya wujud melalui hubungan dan interaksi sosial, tidak setakat sebuah hubungan, namun sebuah interaksi yang bersifat sistematik yang ditandai sifatnya berterusan dan berulang serta dapat diramal. asas pembinaan dalam interaksi sosial ini adalah struktur sosial yang mengandungi empat elemen utama iaitu status, peranan, keadaan sosial dan kumpulan sosial. Penulis mendefinisikan status sebagai posisi yang ditentukan secara budaya dalam struktur sosial dimana ia wujud. Sedang peranan merupakan usaha-usaha yang berhubungkait dengan status tertentu. Manakala keadaan sosial merupakan situasi dimana hubungan sosial berlaku. Sebuah kumpulan sosial hanya akan terbina melalui kesedaran ke atas keahlian, hubungan

⁶¹ Spradley et al., *Anthropology: The Cultural Perspective* (New York: John Wiley and Sons, Inc, 1975)

antara ahli sosial dan dalaman organisasi yang didasarkan ke atas persaudaraan, umur, jantina, matlamat dan hirarki.

1.6.3. Ulama-ulama di Kawasan Kalimantan Barat.

G.F.Pijper (1977),⁶² telah melakukan studi mengenai sejarah Islam di Indonesia di awal abad ke-20, dalam kajiannya ia mengetengahkan pelbagai fakta-fakta penting sejarah Islam dan tokoh-tokohnya yang berlaku di sepanjang tahun 1900-1950, seperti Hasyim Asy'ari dengan pertubuhan NU (*Naḥḍah al-Ulamā*), Ahmad Dahlan dengan pertubuhan Muhammadiyah, Ahmad bin Muhammad Assurkaty al-Anshari dengan pertubuhan al-Irsyad dan ramai tokoh lainnya. Pijper juga membahas serba sedikit tentang Basuni Imran sebagai pelopor pembaharuan abad ke-20 di kawasan Kalimantan Barat dan menyebutnya sebagai Reformis Mesir sebenar di Indonesia. Kajian Pijper ini telah membahagikan sinaran awal ke atas riwayat hidup dan karya-karya Basuni yang telah terhasil.

Begitupun *Machrus Effendy* (1995),⁶³ telah menghuraikan secara luas tentang perjalanan hidup Muhammad Basuni Imran, perjuangan dan peranannya dalam menyebarkan dakwah Islam di kawasan Sambas. Manakala *Pabali Musa* (2003),⁶⁴ telah melakukan studi secara mendalam ke atas idea pembaharuannya dalam membawa kawasan Sambas di Kalimantan Barat sebagai kawasan Serambi Mekah. Namun demikian, dua penulis di atas belum menyentuh pembinaan jaringan ulama Kalimantan Barat abad ke-19 dan 20 secara khusus dan bagaimana sumbangannya ke atas pemikiran hukum Islam.

⁶² G.F.Pijper, *Studien Over de Geschiedenis Van De Islam In Indonesia 1900-1950* (Netherlands: E.J. Brill Leiden, 1977).

⁶³ Machrus Effendi, *Riwayat Hidup dan Perjuangan Maha Raja Imam Sambas*, (Jakarta: P.T. Dian Kemilau, 1995).

⁶⁴ Pabali H.Musa, *Sejarah Kesultanan Sambas Kalimantan Barat*, cet. 1 (Pontianak: Percetakan Romeo Grafika, 2003).

Beberapa penulis yang lain seperti *Hawash Abdullah* (1980),⁶⁵ *M. Solihin* (2005)⁶⁶ dan *Srimulyati* (2006),⁶⁷ menjadikan tumpuan kajian mereka ke atas sejarah perkembangan tasawuf di Nusantara dan bagaimana peranan ulama-ulama tasawuf ini dalam usaha Islamisasi di Nusantara melalui ajaran tasawuf dan tarekatnya. Disinilah mereka menyentuh serba sedikit tentang tokoh yang telah memberikan kesan hebat sehingga tarekatnya menjadi ajaran yang paling populer pada abad ke-19 iaitu Ahmad Khatib al-Sambasi, ulama asal Kalimantan Barat dengan ajaran tarekat *Qādiriyah Naqsyabandiyah* yang lebih dikenali dengan TQN. Namun demikian, semua kajian ini masih belum menyentuh ke atas pembinaan jaringan ulama Kalimantan Barat secara khusus dan sumbangannya terhadap pemikiran hukum Islam.

Sesetengah sarjana yang lain seperti *Erwin Mahrus et al.* (2003),⁶⁸ lebih menumpukan kajiannya ke atas karyanya yang menjadi rujukan dalam tarekat *Qādiriyah Naqshabandiyah* yakni *Kitab fatḥ al-‘Arifin*, dengan mentransliterasi kitab ini serta membahas kandungannya secara umum. Manakala *Pabali Musa* (2008),⁶⁹ telah cuba melakukan kajian sosiohistori ke atas latar belakang kewujudan dan perkembangan ajaran tarekat Ahmad Khatib al-Sambasi. Kajian Pabali boleh dikatakan sebagai kajian komprehensif bagaimana menghubungkaitkan idea pembaharuan Ahmad Khatib melalui ajaran tarekat *Qādiriyah Naqsyabandiyah* dengan keadaan sosial dan politik yang sedang berlaku semasa itu. Namun demikian, kedua peneliti juga belum menyentuh secara khusus ke atas pembinaan jaringan ulama Kalimantan Barat pada abad ke-19 dan 20 dan sumbangannya dalam pemikiran hukum Islam.

⁶⁵ Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara* (Surabaya: al-Ikhlās, 1980).

⁶⁶ M.Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005),

⁶⁷ Srimulyati, *Tasawuf Nusantara Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006).

⁶⁸ Erwin Mahrus et al., *Syeikh Ahmad Khaṭīb Sambas (1802-1875) Sufi dan Ulama Besar dikenal Dunia* (Pontianak: Untan Press, 2003).

⁶⁹ Pabali Musa, *Latar Belakang Sosial Politik Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah Ahmad Khatib Sambas* (Disertasi pasca sarjana, UIN, 2008).

Penulis juga telah dapati beberapa peneliti menumpukan kajian mereka ke atas tokoh dan ulama yang populer di abad ke-20 iaitu Guru Haji Isma'il Mundu.

Wan Abdullah Saghir (2000)⁷⁰ misalnya telah menghuraikan riwayat hidup dan karya-karya yang telah terhasil, begitupun H. Abbas Riva'i (2008),⁷¹ yang merupakan cucu daripada murid langsung daripada Guru Haji Isma'il Mundu telah menuliskan sejarah autentik ke atas riwayat hidup, peranan dan karya-karyanya. Manakala Ubaidillah Riyadhi (2006),⁷² telah mengkaji Guru Haji Isma'il Mundu daripada sudut metod dan sarana dakwah dalam menyebarkan agama Islam di kawasan kerajaan Kubu Kalimantan Barat.

Sedang Didik M. Nur Haris (2011),⁷³ menumpukan kajiannya ke atas karyanya yang popular iaitu *Kitab Jadual Nikah* daripada aspek transliterasi dan *tahqīq* dengan merujukannya kembali kepada rujukan-rujukan utama dalam mazhab Syafi'i dan memperbandingkannya dengan pendapat-pendapat ulama dalam mazhab. Namun demikian, semua kajian-kajian diatas belum menyentuh ke atas pembinaan jaringan ulama Kalimantan Barat secara khusus dan sumbangannya dalam pemikiran hukum Islam.

1.6.4. Islam dan Perkembangannya di Kalimantan Barat

Mahayudin Haji Yahaya (1995),⁷⁴ telah cuba menstransliterasi manuskrip Hikayat *al-Habīb Ḥusain al-Qadrī*, manuskrip ini masih dianggap sebagai sumber

⁷⁰ Wan Abdullah Saghir, *Wawasan pemikiran Islam ulama Asia Tenggara*, jilid 3 (Kuala Lumpur: khazanah Fataniyah, 2000).

⁷¹ H. M. Riva'i H. Abbas et al., *Biografi Guru Haji Isma'il Mundu Mufti Kerajaan Kubu*, c. 2 (Pontianak, Kalimantan Barat: Kitara creativision, 2008).

⁷² Baidillah Riyadhi, *Strategi Dakwah Guru Haji Isma'il Mundu Mufti Kerajaan Kubu*, c. 1 (Pontianak, Kalimantan Barat: Yayasan Haji Isma'il Mundu, 2006).

⁷³ Didik M. Nur Haris, "*Kitab Jadual Nikah Karya Guru Haji Isma'il Mundu; Teks dan Analisis*" (Disertasi Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2011).

⁷⁴ Mahayudin Hj Yahaya, "*Hikayat al-Ḥabīb Ḥusain al-Qadrī*" (Majalah Rumpun, bil.10, 1995). Mahayudin Hj. Yahaya et al. "*Pensejarahan Melayu Borneo: satu kajian berdasarkan karya-karya terpilih (Hikayat al-Ḥabīb Ḥusain al-Qadrī, al-Mukhtaṣar fī 'alāmah al-Mahdī al-Muntaẓar,*

primer tentang sejarah kedatangan Islam di kawasan Kalimantan Barat. Begitupun *De Graff, H.J. et al. (2004)*,⁷⁵ *Arena Wati (1989)*,⁷⁶ telah menyentuh dalam kajiannya serba sedikit tentang bukti-bukti awal keberadaan orang-orang Cina Islam di kawasan ini dan peranannya dalam penyebaran agama Islam.

Manakala *Gusti Kamboja (2006)*, cuba mengenengahkan satu teori baru tentang bukti kedatangan Islam ke Kalimantan Barat pada peringkat yang lebih awal berbanding teori-teori yang telah dikemukakan sebelumnya, iaitu Islam datang di kawasan ini pada abad ke-7.⁷⁷ Begitupun *Hermansyah (2009, 2012)*,⁷⁸ sarjana asal Kalimantan Barat ini telah memberikan gambaran yang sedikit lebih lengkap pelbagai teori-teori para sarjana tentang kedatangan Islam di kawasan ini berikut corak dan serba sedikit tentang adat istiadat yang wujud.

Kajian-kajian diatas merupakan sinaran awal bagi sejarah kedatangan Islam di kawasan Kalimantan Barat. Namun penulis masih belum menemukan secara khusus pembinaan jaringan ulama-ulama Kalimantan Barat serta kesannya terhadap pembaharuan hukum Islam di kawasan ini.

Salahsilah Raja-raja Brunei, Syair Awang Semaun dan Syair Perlembagaan Negeri Brunei" (Kuching: Borneo Research Council (Williamsburg, Va.). Conference. 6th, Universiti Malaysia Sarawak, (2000), Mahayudin Hj. Yahaya, *Islam di Alam Melayu*, .c.1 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998), 25-39. Mahayudin Hj. Yahaya, *Naskhah Jawi Sejarah dan Teks*, c.1 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994), 131-175.

⁷⁵ De Graff, H.J. et al., *Cina Muslim di Jawa abad ke-14 dan 15: Antara Historisitas dan Mitos*, Terj. Al-Jafri, c.2 (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004).

⁷⁶ Arena Wati, *Syair perang cina di Monterado* (Malaysia: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 1989).

⁷⁷ Gusti Kamboja, "Prasasti Sandai; Menelusuri Kehadiran Islam pada abad ke Tujuh di Ketapang, bukti Islam Nusantara langsung di sebar dari Arab" (Pontianak Post: Jumat, 17 Pebruari 2006). Hermansyah, *Pengembangan Islam di Pedalaman Kalimantan; Biografi H. Ahmad Hab*, c.1 (Stain Pontianak Press, 2012).

⁷⁸ Hermansyah, *Islam dari pesisir sampai ke Pedalaman Kalimantan Barat*, c.1 (Stain Pontianak Press, 2009). Hermansyah, *Pengembangan Islam di Pedalaman Kalimantan; Biografi H. Ahmad Hab*, c.1 (Stain Pontianak Press, 2012).

1.6.5. Islam dan Sejarah Kedatangannya di Nusantara

Snouck Hurgronje (1973),⁷⁹ J.P. Moquette (1913)⁸⁰ Stutterheim, Willem Frederick (1979)⁸¹ menjangka bahawa Islam datang daripada gujarat India, mereka berpaksikan ke atas penemuan batu nisan di Pasai bertarikh 1428. dan temuan batu nisan Maulana Malik Ibrahim di Gresik Jawa Timur bertarikh 1419.

Manakala Hamka (1963),⁸² al-Attas (1986),⁸³ Thomas Arnold (1968),⁸⁴ D.G.E. Hall (1988),⁸⁵ mengemukakan bahawa kedatangan Islam ke Nusantara dibawa oleh para ulama dan pedagang yang datang dari negeri Arab. Rmainya karya dan tulisan yang berbahasa Arab berbanding berbahasa India, wujudnya istilah *kāfūrā* (كافورا) dalam bahasa Arab yang hanya tumbuh di Nusantara khususnya di Beruas, dan wujudnya tulisan *khat Kāfī* pada nisan *Mālik al-Ṣālih* adalah antara argumentasi yang mereka kemukakan.

Sesetengah sarjana seperti S.Q. Fatimi (1963),⁸⁶ A. Habib Alwi(1995),⁸⁷ berpendapat Islam datang ke Nusantara melalui jalur Cina dan Champa. Mereka mengenengahkan bukti sejarah seperti batu nisan Fāṭimah binti Maimon bertarikh 1082 yang ditemui di Leran, Jawa Timur dan Batu Bersurat Terengganu yang ditemui di Kuala Berang menunjukkan bukti kedatangan Islam pada tahun 1303 mempunyai persamaan dengan batu-batu nisan di Phan-rang, Champa Selatan 1039 dan 1035.

⁷⁹ Christiaan Snouck Hurgronje, *Islam di Hindia Belanda* (Jakarta: Bhratara, 1973)

⁸⁰ Moquette, J *De eerste vorsten van Samoedra-Pase (Noord-Sumtra)*. (Albrecht, 1913)

⁸¹ Stutterheim, Willem Frederick, *De Islam en zijn komst in den Archipel* (New York: The New York Public Library, Photographic Service, 1979, 1939).

⁸² M.D. Mansoer et al., “*Risalah Seminar Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia*” (Medan, 17-20 Maret 1963).

⁸³ Sayid Muhammad Naquib al-Attas , “ *Preliminary statement on a general theory the Islamization of the Malay Indonesian Archipelago*” (Persidangan Antarabangsa mengenai Tamadun Melayu, Vol. 2, Paper 39, Kuala Lumpur 11-13 Nov 1986).

⁸⁴ Thomas Arnold, *The Preaching of Islam*, ed. Sh.Muhammad Ashrāf (Lahore, 1968).

⁸⁵ D.G.E. Hall, *Sejarah Asia Tenggara* (Surabaya: Usaha Nasional, 1988).

⁸⁶ S.Q. Fatimi, *Islam Comes to Malaysia* (Singapore: Malaysian Sociological Research Institut (MSRI), 1963).

⁸⁷ A.Habib Alwi, *Sejarah Masuknya Islam di Timur Jauh* (Jakarta:Lanterana Basritama, 1995).

Percanggahan yang sebegitu hebat ini membawa kesan ke atas tulisan-tulisan sarjana selepasnya seperti *Ahmad Salabi* (1981)⁸⁸, *'Abdul Rahman Hj. Abdullah* (1990),⁸⁹ *Abdul Rahman al-Ahmadi* (1989)⁹⁰, *Wan Hussein* (1989)⁹¹ *Saifullah Mohd Sawi et al.* (2009),⁹² mereka kembali mengengahkan pandangan dan teori para peneliti sebelumnya dan tidak membahagikan sesebuah kesimpulan final tentang kepastian tarikh, tempat dan dari mana asal muasal kedatangan Islam di kawasan nusantara.

Kajian-kajian tentang sejarah kedatangan Islam di Nusantara ini juga belum menyentuh secara khusus tumpuan kajian jaringan ulama Kalimantan Barat pada abad ke-19 dan 20 serta sumbangan pemikiran hukum Islam.

1.6.6. Islam dan Tamadun Nusantara

Mahayudin Hj. Yahaya (1998)⁹³ *Hj. Abdullah Ishak* (1992)⁹⁴ dan *Abdul Rahman Hj. Abdullah* (2006),⁹⁵ telah meneroka pelbagai kesan yang hebat selepas kedatangan Islam sama ada dalam aspek akidah, antara contoh pembaharuan dalam bidang akidah ini adalah Bertapaknya dengan kukuh paradigma tauhid yang menggantikan kepercayaan berhala dan alam tahyul Hindu dan Buddha. Dalam aspek sosial,

⁸⁸ Ahmad Salaby, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, j. 1 (Singapura: Pustaka Nasional, 1981).

⁸⁹ Abdul Rahman Hj. Abdullah, *Pemikiran Umat Islam di Nusantara, Sejarah dan Perkembangannya hingga abad ke-19* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia, 1990).

⁹⁰ Abdul Rahman al-Ahmadi, "Kedatangan dan perkembangan Islam di Kelantan dan Patani; satu kajian kes" (Internasional Seminar Civilization the Malay Word, Bandar seri Begawan, 1-5 Jun 1989).

⁹¹ Wan Hussein, "Kedatangan Islam dan perkembangannya di Alam Melayu: dari abad ke 7 Masihi hingga ke 17 Masihi (*The coming of Islam and its spread in the Malay world*)" (International Seminar on Islamic Civilization in the Malay World , Vol.1, paper 12, Bandar Seri Begawan, Brunei, 1-5 Jun 1989).

⁹² Saifullah Mohd. Sawi et al, *Sejarah dan Tamadun Islam di Asia Tenggara*, c.1 (Malaysia: Karisma Publication Sdn.Bhd, 2009).

⁹³ Mahayudin Hj.Yahya, *Islam Di Alam Melayu*, c.1 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka,1998)

⁹⁴ Haji Abdullah Ishak, *Islam Di Nusantara (Khususnya Di Tanah Melayu)* (Petaling Jaya:Al-Rahmaniyah, 1990).

⁹⁵ Abdul Rahman Hj. Abdullah, *Islam dalam Sejarah Asia Tenggara Tradisional*, c. 1 (Selangor: Pustaka Haji Abdul Majid, 2006).

persamaan taraf dan persaudaraan dalam Islam adalah ciri-ciri sosial yang dibawa Islam, manakala dalam tamadun Hindu sistem kasta dan perbezaan taraf di kalangan manusia adalah sistem sosial yang dikukuhkan. Pada aspek politik, Islam berjaya mempengaruhi sifat dan watak pemerintah atau sultan yang bertakhta di kebanyakan negeri di rantau ini ketika itu. Rata-rata struktur politik pemerintahan Islam di Alam Melayu menggembelikan tenaga seluruh rakyat bagi memperjuang dan mempertahankan ajaran Islam, negara dan umatnya. Selain daripada itu, antara watak yang berjaya dibentuk oleh Islam terhadap sultan-sultan juga ialah mendorong mereka supaya meminati ilmu dan mendekati para ulama, hingga istana-istana menjadi pusat pengajian Islam yang utama. Manakala pada aspek hukum, antara contoh kesan Islam dalam bidang perundangan ini adalah Hukum Kanun Melaka dan undang-undang laut Melaka, Islam juga menjadi asas rasmi undang-undang di pemerintahan Melayu Trengganu dan kerajaan Islam Aceh. Begitupun pada aspek bahasa, Kedatangan Islam di rantau ini telah memperkenalkan tulisan jawi dalam bahasa Melayu, tulisan ini mempunyai hubungan yang rapat dengan tulisan atau huruf Arab sebagai bahasa al-Qur'an dan huruf Parsi. Seiring dengan kemunculan bahasa Melayu bertulisan jawi tersebut maka bermulalah perkembangan sastera tulisan, sedangkan sebelumnya cuma terdapat sastera lisan sahaja.

Ahmad Ibrahim et al. (1985)⁹⁶ telah cuba mengenengahkan isu-isu pembaharuan dan para tokoh-tokohnya. Sedangkan Pehin et al. (1989),⁹⁷ Noor Azam Abdul Rahman et al. (2004),⁹⁸ Auni Haji Abdullah (2005)⁹⁹, Siti Fatimah Abdul Halim

⁹⁶ Ahmad Ibrahim et al., *Reading on Islam in Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 1985).

⁹⁷ Pehin et al., "*Islamic Civilization in The Malay World: A General Survey*" (International Seminar on Islamic Civilization in the Malay world, Bandar Seri Begawan, 1-5 Jun 1989).

⁹⁸ Noor Azam Abdul Rahman et al. "*Citra Islam dalam pembentukan manusia Melayu moden di Malaysia : suatu analisa*" (Persidangan Antarabangsa Peradaban Melayu Ke-II, Vol.1, Paper 18, Kuala Lumpur: 26-28 Feb 2004).

⁹⁹ Auni Haji Abdullah, *Tradisi pemerintahan Islam dan kolonialisme dalam sejarah alam Melayu* (Kuala Lumpur : Darul fikir, 2005).

(2011),¹⁰⁰ telah membahaskan kesan Islam ke atas pembinaan budaya ilmiah dan saintifik serta bangkitnya kesedaran menjadikan syariah Islam sebagai suatu rujukan utama dalam administrasi pemerintahan dan perundangan.

Semua kajian-kajian ini belum menyentuh secara khusus jaringan ulama Kalimantan Barat pada abad ke-19 dan 20 serta sumbangan pemikiran hukum Islam.

1.6.7. Islam dan Perkembangannya di Indonesia

Bernad H.M. Vlekke (1959),¹⁰¹ K.R. Hall (1977),¹⁰² D.G.E. Hall (1988),¹⁰³ A. Hasjmi (1987),¹⁰⁴ M.B. Hooker (1983),¹⁰⁵ telah meneroka sejarah Indonesia sejak zaman daripada awal kemunculannya, zaman kerajaan-kerajaan Hindu dan Buddha, masa kedatangan Islam dan kesultanan-kesultanan Islam, masa kedatangan para penjajah Portugis, Belanda dan Jepun sehingga masa kemerdekaannya.

Begitupun M.D. Mansoer et al. (1963),¹⁰⁶ MUI (1992),¹⁰⁷ telah membahas sejarah Indonesia dari prespektif umat Islam serta melakukan analisis kritikal ke atas tulisan-tulisan sesetengah sarjana Barat yang lebih dikesan oleh worldview Barat berbanding Islam.

Manakala M.C. Ricklefs,¹⁰⁸ Karel A. Steenbrink (1984),¹⁰⁹ G.F. Pijper (1977),¹¹⁰ Sartono Kartodirdjo (1978),¹¹¹ Deliar Noer (1982),¹¹² menumpukan kajiannya ke atas

¹⁰⁰ Siti Fathimah Abdul Halim, "Islam dan revolusi keilmuan di alam Melayu" (World Congress for Islamic History and Civilization, Kuala Lumpur, 10-11 Oct 2011).

¹⁰¹ Bernad H.M. Vlekke, *Nusantara A History of Indonesia*, c. 4 (The Hague and Bandung: W. Van Hoeve Ltd, 1959).

¹⁰² K.R. Hall, "The Coming of Islam to the Archipelago: A Reassessment", dalam *Economic Exchange and Social Interaction in Southeast Asia: Perspective from Prehistory, History and Ethnography*, ed. Huttere, L (Michigan: University of Michigan Center for Shaouath and Southeast Asian Studies, 1977).

¹⁰³ D.G.E. Hall, *Sejarah Asia Tenggara* (Surabaya: Usaha Nasional, 1988).

¹⁰⁴ A. Hasjmi, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia* (Bandung: al- Ma'arif, 1987).

¹⁰⁵ M.B. Hooker, *Islam di Hindia Belanda*, terj. (Jakarta: Bhratara, 1983).

¹⁰⁶ M.D. Mansoer et al, "Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia" (Risalah seminar, Medan 17-20 Maret 1963).

¹⁰⁷ MUI (Majelis Ulama Indonesia), *Sejarah Umat Islam Indonesia* (Jakarta: Sekretariat MUI, 1992).

¹⁰⁸ M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, t.t.).

analisis historiografi dan dinamika masyarakat Indonesia moden di abad ke-19 menjelang kemerdekaan, latar belakang dan para pelopor pembaharuan, bagaimana peranan penting tarekat bagi wadah penyatuan umat dan pembinaan jiwa patriotik melawan penjajahan serta dinamika dalaman diantara aliran tarekat sendiri.

Namun demikian, kajian-kajian ini masihpun bersifat umum dan belum menyentuh secara khusus tentang pembinaan jaringan ulama Kalimantan Barat pada abad ke-19 dan 20 serta sumbangannya ke atas pemikiran hukum Islam.

Setakat yang penulis telaah, mereka belum meneroka secara lebih mendalam tentang jaringan ulama-ulama ini dan kesannya ke atas pembaharuan hukum Islam khususnya dalam aspek fiqh dan usul.

Oleh itu, Sepanjang pemerhatian dan kajian kepustakaan yang telah dilakukan oleh penulis, penelitian tentang Jaringan Ulama Kalimantan Barat pada abad ke-19 dan abad 20 ini serta sumbangannya terhadap pemikiran hukum Islam belum lagi diusahakan dengan sebenar dan secara lebih mendalam. Atas dasar ini, maka kajian tentang Jaringan Ulama Kalimantan Barat pada abad ke-19 dan 20 dan sumbangannya terhadap Pemikiran Hukum Islam ini dilakukan.

¹⁰⁹ Karel A.Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* (Jakarta: P.T.Bulan Bintang, 1984).

¹¹⁰ G.F.Pijper, *Studien Over de Geschiedenis Van De Islam In Indonesia 1900-1950* (Netherlands: E.J. Brill Leiden, 1977).

¹¹¹ Sartono Kartodirdjo, *Protest Movement in Rural Java A Study of Agrarian Unrest in the Nineteenth and early Twentieth Centuries* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1978).

¹¹² Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia*, c.2 (Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES), 1982).

1.7. Metodologi Kajian

Metodologi ialah satu cara kajian yang logikal diguna dari awal sehingga akhir bagi memenuhi tujuan kajian dan mendapat jawapan daripadanya.¹¹³

Metodologi kajian mengandungi penerangan dan huraian tentang reka bentuk, metode dan prosedur yang digunakan dalam melakukan kajian.¹¹⁴

1.7.1. Reka Bentuk Kajian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan menggunakan dua bentuk pendekatan kajian iaitu kajian kepustakaan (*library research*) dan kajian kesejarahan (*historical research*).

Penelitian kualitatif merupakan metode penelitian yang digunakan untuk meneliti pada kondisi objek alamiah (sebagai lawannya adalah eksperimen) dimana peneliti adalah sebagai instrumen kunci. Manakala metode kesejarahan merupakan metode aplikatif dan analisis ilmiah dengan melihat sejarah dari biografi, pemikiran dan bibliografi. Metode ini banyak digunakan dalam penelitian agama di bidang peradaban secara umumnya.¹¹⁵

Kajian kepustakaan ini diperlukan bagi memperolehi data, sama ada data berupa kitab, buku, manuskrip, risalah, jurnal dan lain-lainya, sama ada dalam bahasa Arab, bahasa Inggeris, bahasa Melayu, Melayu Jawi mahupun bahasa Indonesia.

¹¹³ Abdullah Taib, *Asas-asar Antropologi* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1985), 59.

¹¹⁴ Universiti Malaya, *Buku Panduan Penulisan Tesis/Disertasi Ijazah Tinggi Akademi Pengajian Islam*, edisi 2 (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2006).

¹¹⁵ Winarno Surahmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah: Metode dan Teknik* (Bandung: t.p.), 1990), 15. Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), 46.

Manakala kajian kesejarahan digunakan untuk melihat semua fenomena sejarah Kalimantan Barat yang berlaku pada abad ke-19 dan 20, ulama-ulama dan tokoh-tokohnya, terutama ketiga tokoh yang terkemuka di abad-abad ini yakni Ahmad Khatib al-Sambasi (1802-1879), Muhammad Basuni Imran (1885-1953) dan Guru Haji Isma'il Mundu (1870 – 1957). Dalam kajian tokoh ini, akan cuba meneroka semua perkara yang berhubungkait dengan keperibadian, pemikiran, sumbangannya terhadap usaha reformasi dan pembaharuan hukum Islam di kawasan ini.

1.7.2. Metode Mengumpulkan Data

Ianya merupakan kaedah pengumpulan data dan maklumat yang diperolehi melalui dokumen atau penerbitan badan tertentu, pemerhatian sendiri, temuramah melalui telefon, tinjauan melalui pos dan temuramah peribadi.¹¹⁶ Diantara Metode Pengumpulan Data yang akan digunakan dalam kajian ini ialah:

1.7.2.1. Metode Dokumentasi

Metode Dokumentasi yang dimaksudkan adalah metode dalam pengumpulan data dengan mengadakan penyelidikan terhadap dokumen-dokumen yang mempunyai hubungkait dengan masalah yang diselidiki.¹¹⁷ Dokumen yang dimaksudkan adalah benda-benda yang bertulis yang dapat memberikan pelbagai keterangan yang diperlukan termasuk peninggalan sejarah masa lampau berupa manuskrip dan naskhah kuno.

¹¹⁶ Ahmad Mahdzan Ayob, *Kaedah Penyelidikan Sosio ekonomi*, c. 2 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992), 60.

¹¹⁷ Gerald S. Ferman And Jack Levin, *Sosial Science Research* (USA, 1975), 62.

Dalam metode ini, penulis mengumpulkan dan menyelidiki dokumen, kitab, mahupun naskhah yang telah ditulis oleh para ulama terdahulu sama ada di Nusantara mahupun di Timur Tengah.

Untuk mendapatkan bahan-bahan dokumen ini kajian perpustakaan dilakukan. Diantara perpustakaan yang menjadi tumpuan penulis ialah:

- a) Perpustakaan Universiti Malaya
- b) Perpustakaan Peringatan Za'ba Universiti Malaya
- c) Perpustakaan Universiti Islam Antarbangsa, Gombak, Selangor
- d) Perpustakaan Nasional Indonesia, Jakarta
- e) Perpustakaan IAIN Pontianak Kalimantan Barat
- f) Perpustakaan Daerah Kalimantan Barat
- g) Perpustakaan Umum Masjid al-Nabawi Madinah

1.7.2.2. Metode Temubual (*interview*)

Metod Temubual merupakan satu kaedah bagi mengumpulkan data dengan menemubual tokoh-tokoh atau orang perseorangan untuk mendapatkan keterangan secara lisan dari seseorang responden dengan bercakap-cakap atau berhadap-hadap muka dengan orang tersebut.¹¹⁸ Metod ini mempunyai peranan yang tersendiri di dalam sesuatu penulisan ilmiah. Ia berhubung rapat dan merupakan metod pembantu kepada metod observasi.¹¹⁹

Dalam kajian ini metode temubual yang digunakan adalah metode temu bual tidak terstruktur (*unstructured interview*) iaitu temu bual yang

¹¹⁸ Koentjaraningrat, *Metod-metod Penelitian Masyarakat* (Jakarta: PT. Gramedia, 1987), 16

¹¹⁹ *Ibid.*

bersifat bebas dan peneliti tidak menggunakan panduan temu bual yang telah tersusun secara sistematis dan lengkap untuk pengumpulan datanya.¹²⁰

Melalui metode temubual ini, penulis telah berjumpa dengan beberapa individu yang dapat membantu penulis dalam menyelesaikan kajian ini sama ada ahli waris yang masih hidup mahupun para peneliti yang menumpukan pemerhatian mereka ke atas perkembangan Islam di kawasan Kalimantan Barat ini, diantaranya;

1. Syeikh Muhammad Riva'i Abbas yang merupakan cucu murid daripada murid Syeikh Guru Haji Ismail Mundu.¹²¹
2. Dr. Pabali Musa merupakan pensyarah daripada Universiti Tanjungpura Pontianak, beliau antara peneliti asal Sambas Kalimantan Barat yang banyak menumpukan kajian-kajiannya ke atas ulama-ulama Kalimantan Barat khasnya kawasan Sambas.¹²²
3. Dr. Hermansyah merupakan pensyarah daripada Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Pontianak, ia juga antara peneliti yang banyak menumpukan kajiannya ke atas perkembangan Islam Kalimantan Barat dan para ulamanya.¹²³

1.7.2.3. Observasi

Metod ini satu cara pengumpulan data dengan melakukan pengamatan secara langsung terhadap objek-objek kajian.¹²⁴

Dalam kajian ini metod observasi yang digunakan adalah pemerhatian penuh (*complete observer*) dimana peneliti melihat,

¹²⁰ Susiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R & DC* (Bandung: Alfabeta, 2010), 233

¹²¹ Temu telah dilakukan pada tarikh 27 March 2010.

¹²² Temu bual tidak dapat dilakukan secara langsung oleh kerana aktifitas beliau yang sedemikian hebat sebagai timbalan daripada Kepala Kawasan Bandar Sambas, namun komunikasi dilakukan secara tidak langsung sama ada telefon mahupun email dalam beberapa tempoh masa.

¹²³ Temu bual dilakukan pada 22 Mei 2013.

¹²⁴ *Ibid.*

mengamati, mencatat, namun tidak terlibat dalam peristiwa yang sedang diamati.¹²⁵

Pemerhatian ini dilakukan bagi memastikan kebenaran objek-objek dalam kajian ini seperti keadaan masyarakat ketiga kawasan ulama Kalimantan Barat di masa kini, artifak kesultanan-kesultanan Islam di kawasan asal ketiga ulama Kalimantan Barat abad ke-19 dan 20, serta institusi pendidikan, pesantren warisan ketiga ulama ini.

1.7.3. Metode Analisis dan Pengolahan Data

Data-data yang telah terkumpul seterusnya dianalisis dengan menggunakan beberapa metod analisis sebagai berikut:

1.7.3.1. Metode Induktif

Metode Induktif iaitu suatu cara penganalisaan data dengan membuat kesimpulan dari perkara-perkara yang bersifat khusus untuk sampai kepada satu kesimpulan yang bersifat umum.¹²⁶ Dalam hal ini, penulis menelaah pelbagai naskah, buku dan dokumentasi yang berhubungan dengan ketiga tokoh ulama di abad 19 dan 20 yakni Ahmad Khatib al-Sambasi (1802M-1879), Muhammad Basuni Imran (1885-1953) dan Guru Haji Isma'il Mundu (1870–1957), untuk kemudian melihat adanya jaringan ulama Kalimantan Barat dengan ulama di dunia Melayu Nusantara dan juga Ulama di Timur Tengah, serta melihat sumbangan-sumbangan ketiga ulama Kalimantan Barat ini dalam pemikiran hukum Islam.

Metod ini penulis gunakan dalam keseluruhan kajian ini, dalam pendahuluan, bab I, bab II, bab III dan bab IV.

¹²⁵ Chadwick et al., *Kids, Drugs, and Crime* (Lexington, MA: Lexington, 1988), 244-247.

¹²⁶ Earl Babbie, *The Basic of Social Research* (U.S.A.: Wadsworth Publishing Company, 1998), 22. Idris Awang, *Penyelidikan Ilmiah amalan Pengajian dalam pengajinan Islam*, c.1 (Selangor: Kamil & Shakir Sdn.Berhad, 2009), 101.

1.7.3.2. Metode Deduktif

Metode deduktif ialah cara berfikir yang mencari rumusan dengan berdasarkan kepada dalil-dalil yang bersifat umum untuk sampai kepada dalil-dalil yang bersifat khusus. Earl Babbie menerangkan tentang metod ini sebagai” bergerak daripada umum kepada khusus. Ianya bergerak daripada bentuk yang mungkin berlaku dari segi logik dan teori kepada pengamatan yang menguji sama ada bentuk yang dijangka itu benar-benar berlaku”.¹²⁷

Metode ini diaplikasikan dalam bab ke V, bab tersebut menfokuskan kepada pembahasan sumbangan pemikiran hukum Islam dalam empat aspek utama iaitu aspek *Maqāṣid al-Shari’ah*, aspek *siyāsah shar’iyyah*, aspek *neo-sufisme* dan aspek *fiqh* tempatan, sebagai hasil daripada maklumat-maklumat umum yang telah diketengahkan pada bab-bab sebelumnya.

1.7.3.3. Metode *Content Analysis* (Analisis Kandungan)

Analisis kandungan adalah metod penelitian untuk membuat sebuah kesimpulan secara sistematis dan mengidentifikasi karakteristik tertentu secara objektif dalam sebuah teks.¹²⁸

Dalam kajian ini, penulis akan menggunakannya untuk menganalisis kandungan karya-karya para Ulama Kalimantan Barat pada abad ke-19 dan ke-20, iaitu Ahmad Khatib al-Sambasi secara khusus Kitab *Fath al-‘Ārifin*, kemudian karya-karya Muhammad Basuni Imran seperti *al-Tadhkīrat Badī’ah fī Ahkām al-Jum’ah*, Risalah Cahaya Suluh, Pada Mendirikan Jumaat Kurang

¹²⁷ Earl Babbie, *The Basic of Social Research*, 23.

¹²⁸ Kimberly A. Neuendorf, *The Content Analysis Guidebook* (Kalifornia: Sage Publication. Inc (2002), 10.

daripada Empat Puluh, Kitab *al-Nuṣūṣ wa al-Barāhīn ‘alā Iqāmat al-Jum’ah bimā Dūna al-Arba ‘īn*, kitab *Tadzkīr, Sabīl al-Najāh fī Tārik al-ṣalāh*, Kitab *Husn al-Jawāb ‘an Ithbāt al-Ahillah bi al-Ḥisāb*, dan kitab *al-Janāiz*. Manakala Guru Haji Isma’il Mundu akan ditumpukan ke atas *Kitab Jadual Nikah*.

Dalam keterbasan naskah yang asal, penulis dalam mengalisis kandungan karya-karya ini tidak selalu merujuk kepada naskah-naskah yang asal, akan tetapi merujuk pula ke atas naskah yang telah di kaji atau di *tahqīq* oleh sesetengah sarjana. Seterusnya akan dibuat sebuah kesimpulan tentang sumbangan pemikiran hukum Islam dalam aspek *fiqh* dan *uṣul* yang telah mereka lakukan.

1.7.3.4. Metode *Building Explanation*

Metod *Building Explanation* merupakan metod analisis yang digunakan bagi menjelaskan motif dan alasan disebalik sebuah fenomena yang dapat diambil dari pelbagai sumber utama seperti bukti empiris, catatan atau laporan, teori atau konsep yang spesifik untuk membantu menghubungkan data ke dalam gambaran yang lebih menyeluruh.¹²⁹

Metod ini digunakan penulis dalam melihat pelbagai catatan dan laporan yang berhubungkait dengan ketiga ulama Kalimantan Barat abad ke-19 dan 20 iaitu Ahmad Khatib al-Sambasi, Muhammad Basuni Imran dan Guru Haji Isma’il Mundu, bagi menjelaskan pelbagai motif dan alasan di sebalik tindakan-tindakan sejarah mereka, sehingga didapati sebuah gambaran yang menyeluruh tentang isu-isu pemikiran hukum Islam yang diketengahkan oleh ketiga ulama

¹²⁹ Yin, R. K., *Case study research: Design and Methods*, 3rd ed. (Thousand Oaks, CA: Sage, 2003), 120.

Kalimantan Barat abad ke-19 dan 20 ini. Metod ini penulis gunakan dalam bab ke-5 iaitu bab analisis kajian.

1.8. Sistematika Kajian

Dalam usaha menyelesaikan dan menyiapkan tesis ini penulis telah membahagikan penyelidikan kepada beberapa bahagian, iaitu dimulai dengan pendahuluan, isi dan penutup. Secara umumnya seperti berikut:

Pendahuluan

Bahagian ini merupakan pembukaan yang mengandungi abstrak bahasa Malaysia dan Inggeris, penghargaan, daftar isi, panduan transliterasi, senarai jadual, senarai kependekan, senarai kependekan nama, dan senarai lampiran gambar.

Isi dan Teks

Bahagian ini akan dipecahkan kepada lima bab dan setiap bab mempunyai sub-sub topik perbincangan yang dikhususkan bagi membincangkan isu-isu tertentu. Huraian-huraian bagi setiap bab adalah seperti berikut:

Bahagian ini merupakan pengenalan dan kerangka secara keseluruhan kepada kajian yang akan dilakukan. Ia mengandungi latar belakang masalah kajian, pengertian tajuk, pernyataan masalah, objektif kajian, kepentingan kajian, definisi tajuk, skop kajian, kajian-kajian lepas, metodologi kajian, sistematika kajian dan kesimpulan.

Bab Kedua: Sejarah dan Perkembangan Islam di Kalimantan Barat

Pada bab ini penulis cuba menghadirkan sejarah masuknya Islam di Kalimantan Barat, bab ini terdiri dari pada lima tajuk:

Tajuk pertama : Teori-teori masuknya Islam di Kalimantan Barat.

Tajuk kedua : Saluran-saluran Islamisasi di Kalimantan Barat.

- Tajuk ketiga** : Da'i dan Ulama Pembuka Islam di kawasan Kalimantan Barat
- Tajuk keempat** : Kesultanan-kesultanan Islam di Kalimantan Barat
- Tajuk Kelima** : kesimpulan

Bab Ketiga: Biografi Ulama Kalimantan Barat Yang Populer Pada Abad ke-19 dan 20.

Pada bab ini penulis akan membahas secara meluas beberapa ulama yang paling populer pada abad-abad ini iaitu Ahmad Khatib al-Sambasi (1802-1879), Muhammad Basuni Imran (1885-1953) dan Guru Haji Isma'il Mundu (1870 – 1957), sama ada daripada aspek biografi, situasi dan keadaan persekitaran ketika mereka hidup, karya-karya mereka yang telah terhasil, idea dan sumbangan pemikiran yang mereka kemukakan serta peranan penting yang telah mereka usahakan.

Bab Keempat : Jaringan Ulama Kalimantan Barat Abad ke-19 dan 20

Pengkaji akan membahas pada bab ini Jaringan ulama Kalimantan Barat pada abad ke-19 dan 20 dengan menghuraikan secara meluas pembinaan jaringan ketiga ulama Kalimantan Barat yang populer pada abad-abad ini sama ada pembinaan jaringan di dalam dan luar kawasan Nusantara, susur genealogi intelektual sama ada daripada susur guru mahupun murid, karakteristik pembinaan jaringan pada abad-abad ini dan perbezaan kandungan pembinaan jaringan ulama Kalimantan Barat abad ke-19 dan 20.

Bab Kelima : Sumbangan Pemikiran Hukum Islam ulama Kalimantan Barat Pada abad ke-19 dan 20.

Pada bab ini penulis akan menganalisis pemikiran hukum Islam ulama Kalimantan Barat pada abad 19 dan 20 ini dengan tumpuan aspek fiqh dan usul.

Bab Keenam: Penutup dan Kesimpulan

Bab ini merupakan bab yang terakhir yang mana ia merupakan penutup bagi kajian penulisan ini. Dalam bab ini, penulis membuat kesimpulan terhadap kajian penulis. Kemudian penulis memberi beberapa saranan dan penulis akhiri dengan penutup.

1.9. Penutup

Secara Keseluruhannya, tesis ini akan melihat pembinaan Jaringan Ulama Kalimantan Barat pada abad 19 dan 20 serta sumbangannya terhadap pemikiran hukum Islam di kawasan ini.

BAB II : SEJARAH DAN PERKEMBANGAN ISLAM DI KALIMANTAN BARAT

2.0. Pendahuluan

Sejarah merupakan fakta empiris yang tersimpan dalam dimensi ruang dan waktu, ia dibina berdasarkan data dan kenyataan lapangan yang berautoriti. Kebenarannya merupakan asas yang kukuh dalam merancang di masa hadapan dan sebab yang akan mengelakkan daripada berlakunya suatu kesalahan yang sama. Pada titik inilah suatu kebenaran sejarah seringkali dipertentangkan, sebab ia sangat terkait dengan subjektifiti pandangan seorang peneliti dalam menghubungkan fakta di masa kini dengan sebuah kenyataan di masa lampau.

Disinilah akar umbi berlakunya percanggahan yang sedemikian hebat dalam membaca sejarah Islam dan perkembangannya di kawasan Nusantara umumnya dan di kawasan Kalimantan Barat khususnya.

2.1. Teori-teori Masuknya Islam di Kalimantan Barat

Para sejarawan sehingga kini masih tiada kata sepakat mengenai tarikh sebenar masuknya Islam di Kalimantan Barat,¹³⁰ perkara ini berpunca daripada sedikitnya sumber dan maklumat yang otentik dan berautoriti yang dapat ditemukan,¹³¹ jika dibandingkan dengan teori kemasukan Islam ke negeri-negeri Melayu lain di Nusantara. Namun demikian, sedikitnya ada dua teori utama yang dikemukakan oleh para sarjana. *Pertama*, Islam datang pertama kali di Kalimantan Barat pada awal abad ke-15 yang dibawa oleh orang-orang Cina, perkara ini berpaksikan pada wujudnya komuniti

¹³⁰ M.C. Ricklefs mengatakan bahawa Islamisasi merupakan suatu proses yang sangat penting dalam sejarah Islam di Indonesia, namun juga yang paling tidak jelas. M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, terj. Dharmono Hardjowidjono (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1990), 3.

¹³¹ Menurut A. Mansur Suryanegara perkara ini berlaku akibat sikap para Ulama Indonesia yang kurang dan malahan tidak memiliki pengertian perlunya penulisan sejarah. A. Mansur Suryanegara *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998), 73.

Muslim Hanafi Cina (*Hanafite Muslim Chinese*)¹³² di kawasan Sambas pada tahun 1407.¹³³

Antara faktor yang dijangka oleh para sejarawan turut menjadi sebab meningkatnya jumlah orang Islam di kawasan ini adalah duduknya beberapa tentera Cina yang menetap di kawasan Karimata Kalimantan Barat. Pada tahun 1292 pasukan Khubilai Khan di bawah pimpinan Ike Maso, Shih Pi dan Khau Sing dikirim untuk menghukum Kertanegara berpusat di kepulauan Karimata, namun dalam ekspedisi ini mereka mengalami kegagalan, kekalahan inilah yang mewujudkan rasa cemas kembali ke negeri Cina kerana khuwatir mendapati hukuman.¹³⁴

Sememangnya hubungan antara Kalimantan dan Cina sejatinya telah lama terjalin mesra. Irwin telah menjangka mulai abad ke-3 sebelum masihi. Mengikut pendapatnya, telah wujud secara turun temurun perkampungan masyarakat Cina, sepertimana yang berada di persekitaran kawasan sungai Kinabatangan.¹³⁵

Tom Pires seorang sarjana Eropa ahli perubatan dari Lisbon yang duduk di Melaka antara tahun 1512-1515 telah menginformasikan bahawa kerajaan Brunei telah dipimpin oleh seorang raja Muslim.¹³⁶ Brunei dijangka oleh sesetengah sarjana menerima lebih awal Islam berbanding kawasan-kawasan lain di Nusantara pada amnya

¹³² Pada tahun 1419 M, Cheng Ho seorang panglima pada masa Kaisar Cheng Tsu atau Jung Lo (Kaisar keempat pada dinasti Ming) telah ditunjuk sebagai penanggung jawab komuniti Muslim Hanafi ini untuk kawasan Asia Tenggara di Nanyang oleh Haji Bong Tak Keng yang berkedudukan di Champa. Champa ketikaitu telah menjadi pusat pentadbiran komuniti Cina di luar Negara Cina. Satu antara jawatan cawangan berada di Manila yang dipimpin oleh Haji Gan Eng Chu, jabatan cawangan di Manila inilah yang bertanggung jawab untuk mengurus komuniti Muslim Hanafi di kawasan Matan Kalimantan Barat dan Philipina. Ta Sen Tan, *Cheng Ho and Islam in Southeast Asia* (Singapura: ISEAS Publishing, Institute of Southeast Asian Studies, 2009), 195. Sehingga tiada menghairankan bilamana komuniti ini kemudian cukup berkembang dan menyebar pesat sehingga kawasan Sambas.

¹³³ De Graff, H.J. et al., *Cina Muslim di Jawa abad ke-14 dan 15: Antara Historisitas dan Mitos*. Terj. Al-Jafri, c. 2 (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), 18. Hermansyah, *Islam dari Pesisir sampai ke Pedalaman Kalimantan Barat* (Pontianak: STAIN Press, 2009), 9.

¹³⁴ Arena Wati, *Syair perang cina di monterado* (Malaysia: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 1989), 41. Hermansyah, *Pengembangan Islam di Pedalaman Kalimantan; Biografi H. Ahmad Hab* (Stain Pontianak Press, 2012), 5.

¹³⁵ Graham Irwin, *Borneo Abad Kesembilan Belas*. Terj. Mohd. Nor Ghani dan Noraini Ismail, c. 2 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2006), 3-4.

¹³⁶ Merle Calvin Ricklefs, *An History of Modern Indonesia 1200-2001 (Sejarah Indonesia Modern 1200-2001)*, terj. Satrio Wahono et al., c. 3 (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2007), 37.

dan Kalimantan pada khususnya melalui pendakwah Islam yang datang dari selatan Cina melalui Vietnam dan Kampuchea.¹³⁷ Sehingga tidaklah menghairankan jika jumlah orang-orang Cina di kawasan ini telah ramai dan membina sebuah komuniti sepertimana Muslim Hanafi di Sambas.

Teori kedua, Islam datang di Kalimantan Barat pada abad ke-8 terutama di Kerajaan Sukadana melalui para pedagang dan pendakwah Arab. Pendapat ini didasarkan pada kenyataan telah ditemukannya artifak berbentuk batu nisan tua di perkuburan kuno yang terletak di kecamatan Sandai kabupaten Ketapang, Kalimantan Barat. Para peneliti tempatan menamai perkuburan itu dengan sebutan kawasan pemakaman Sandai. Pada salah satu batu nisannya terdapat tulisan bertarikh 127 Hijriah (745 Masihi). Data ini telah membahagikan informasi bahawa kawasan Sandai, sejak abad ke-2 Hijriah/8 Masihi telah mula terbina jalinan dengan kalangan muslim yang datang dari luar Nusantara. Seterusnya, catatan sejarah Dinasti Sung menyebutkan bahawa hubungan Kerajaan Tanjungpura¹³⁸ dengan pedagang Arab semakin berkembang dan mesra pada tahun 977. Diceritakan bahawa Kerajaan Borneo barat ini pernah menguatkuasakan seorang pedagang Arab bernama Pulu Hsieh (*Abū 'Abdillah*) untuk memimpin utusan kerajaan ini ke sana.¹³⁹

¹³⁷ Othman Mohd.Yatim, *Epigrafi Islam terawal di Nusantara* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990), 92. Mahayudin Haji Yahaya et al., *Pensejarahan Melayu Borneo: Satu Kajian berdasarkan karya-karya Terpilih* (Kuching: Borneo Research Council (Williamsburg, Va.) Conference. 6th, Universiti Malaysia Sarawak, 2000), 676. Antara bukti artifak yang di temukan adalah makam Islam yang berusia tua yang dijumpai iaitu makam puteri *Makhdarah* atau *Rogayah*, bertarikh 440 H (1048 M) yang terletak di perkuburan jalan Residency, Bandar Seri Begawan.

¹³⁸ Kerajaan Tanjungpura atau *Tanjompura* merupakan kerajaan tertua di Kalimantan Barat, kerajaan yang terletak di kabupaten Kayong Utara ini pada abad ke-14 menjadi bukti bahawa peradaban negeri *Tanah Kayong* sudah cukup maju pada masa lampau. Tanjungpura pernah menjadi provinsi Kerajaan Singasari sebagai Bakulapura. Nama *bakula* berasal dari bahasa Sanskerta yang bererti tumbuhan tanjung (*Mimusops elengi*), sehingga setelah dimelayukan menjadi Tanjungpura. Tomé Pires, Armando Cortesão, Francisco Rodrigues, *The Suma Oriental of Tome Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512-1515, and The Book of Francisco Rodrigues, Rutter of a Voyage in the Red Sea, Nautical Rules, Almanack and Maps, Written and Drawn in the East Before 1515* 1 (Asian Educational Services, 1990), 224.

¹³⁹ Gusti Kamboja, "Prasasti Sandai; Menelusuri Kehadiran Islam pada abad ke Tujuh di Ketapang, bukti Islam Nusantara langsung di sebarikan dari Arab", Pontianak Post, Jumat, 17 Pebruari 2006, 17. Pabali Musa, *Latar Belakang Sosial Politik Tarekat Qādiriyyah wa Naqshabandiyah Alḥmad Khaṭīb Sambas* (Disertasi pasca sarjana, UIN Jakarta, 2008), 34.

Sumber lain juga telah menegaskan kedatangan seorang Arab Hadramaut yang bernama Syarif Husein al-Qadri yang telah tiba di Matan kawasan kerajaan Sukadana pada tahun 1735.¹⁴⁰ Menurut al-Attas kawasan Sukadana ini telah diislamkan oleh seorang muballigh Arab dan Melayu daripada Palembang. Beliau juga menambahkan bahawa pada tahun 1591, semua kawasan di pantai kawasan ini telah menjadi pengikut Islam.¹⁴¹

Teori ini menurut al-Attas disokong oleh ramainya istilah yang digunakan dalam literatur-literatur di abad 15-16, yang telah membentuk pandangan masyarakat dunia Melayu, yang berasal dari bahasa Arab. Di sisi lain, tiada satu pun karya penulis Muslim India yang tercatat, malahan yang wujud setakat karya-karya penulis Arab atau Parsi yang pada akhirnya juga berasal dari Arab.¹⁴²

Secara historiografi teori ini juga cukup selari dengan pandangan M.G.S. Hudgson yang mengemukakan bahawa ramainya kalangan mubaligh Arab ke kawasan Nusantara di abad ke-11 ini tidak terlepas daripada keadaan pusat kekhalifahan Bani Abbasyiah yang telah jatuh dalam kekuasaan Hulagu Khan pada tahun 1258, percanggahan di kalangan dalaman politik umat Islam juga turut menjadi faktor menyebarkan para mubaligh dan ulama ke seluruh dunia termasuk ke kawasan Nusantara. Perkara inilah antara faktor utama sebab kepesatan Islam di kawasan Nusantara pada abad ke-13 berbanding abad ke-7 yang menjadi awal mula kedatangannya.¹⁴³

¹⁴⁰ Mahayudin Haji Yahaya, "Islam di Pontianak berdasarkan Kitab Hikayat," Jurnal Perpustakaan Alam dan Tamadun Melayu, Institut Alam dan Tamadun Melayu, bil.10, (1995), 41-54. Hermansyah, *Islam dari Pesisir*, 17.

¹⁴¹ Sayid Muhammad Naquib al-Attas, "Preliminary statement on a general theory the Islamization of the Malay Indonesian Archipelago" (Persidangan Antarabangsa mengenai Tamadun Melayu, Vol.2, Paper 39, Kuala Lumpur, 11-13 Nov 1986).

¹⁴² Sayid Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu* (Kuala Lumpur: Universiti Kebangsaan Malaysia, 1972), 34.

¹⁴³ M.G.S. Hudgson, *The Venture of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 56. H. Johns , "Islamization in Southeast Asia: Reflection and Reconsideration with Special Reference to the Role of Sufism," Vol. 31, No. 1 (Southeast Asian Studies, June, 1993), 44.

Meski demikian, teori-teori yang telah dikemukakan oleh para sarjana ini belumlah merupakan sebuah hasil kajian yang bersifat final, ia masih lagi menerima kritikan dan masukan bagi membina sebuah teori baru yang lebih tepat dan cermat.

2.2. Saluran-saluran Islamisasi di Kalimantan Barat

Antara perkara yang cukup menarik dalam proses Islamisasi di kawasan Kalimantan Barat ini ialah usaha menghimpunkan strategi pendekatan Islamisasi (*Islamic Strategy Approach*) mengikut para mubaligh dan pendakwah kawasan-kawasan lain di Nusantara. Setidaknya ada tiga pola sosialisasi Islam yang telah dikembangkan oleh para mubaligh kawasan Nusantara, yakni, *pertama*, kota menjadi pusat perdagangan dan sebagai basis komuniti muslim, sehingga dari sini penguasa diislamkan dan mengambil bagian dalam proses Islamisasi. *Kedua*, kaum elit kesultanan berguru ke pusat pendidikan Islam. *Ketiga*, Kesultanan Islam memberikan bantuan kepada suatu kerajaan untuk menaklukkan kerajaan lainnya, dengan syarat penguasanya harus memeluk Islam.¹⁴⁴

Taufik Abdullah telah mengemukakan pola dan strategi Islamisasi kawasan-kawasan di Nusantara dalam tiga bahagian, *pertama*; Islamisasi, *kedua*; Pribumisasi, *ketiga*; Negosiasi dan *keempat*: Konflik.¹⁴⁵

Sememangnya kedatangan Islam di kawasan Kalimantan Barat ini terbilang akhir iaitu pada abad ke-15¹⁴⁶ berbanding kawasan-kawasan lain di Nusantara seperti

¹⁴⁴ Prodjokusumo, et al., *Sejarah Umat Islam Indonesai* (Jakarta: P.P MUI, 1991), 85-86.

¹⁴⁵ Taufik Abdullah, *Sejarah dan Masyarakat; Lintasan Historis Islam di Indonesia* (Jakarta: Yayasan Obor Pustaka Firdaus, 1987), 18. *Islamisasi* bermaksud proses penerimaan Islam sebagai sebuah nilai dalam kehidupan, sepertimana yang telah dikemukakan oleh al-Attas sebagai pengislaman masyarakat Melayu secara zahir. *Pribumisasi* bermaksud Islam sebagai sebuah jatidiri masyarakat Melayu yang masih bercampur dengan adat tempatan dan nilai kesufian yang tinggi. *Negosiasi* sebagai proses islamisasi yang tumbuh dan berkembang dengan perkembangan pusat kekuasaan negara atau masyarakat. *Konflik* adalah proses Islamisasi yang berlaku melalui penaklukan pusat kekuasaan lokal.

¹⁴⁶ Hermansyah, *Pengembangan Islam di Pedalaman Kalimantan; Biografi H. Ahmad Hab*, c.1 (Pontianak: Stain Pontianak Press, 2012), 5. Pabali Musa, *Latar Belakang*, 7.

Sumatera (Sriwijaya) pada abad ke-7, Kerajaan Perlak pada abad ke-9 dan Samudera Pasai pada abad ke-11.¹⁴⁷

Beberapa bentuk pendekatan ini begitu tampak diamalkan oleh para mubaligh yang datang di kawasan ini melalui saluran-saluran Islamisasi berikut ini, antaranya:

2.2.1. Saluran Tasawuf (*Tasawuf Channel*)

Pada peringkat awalnya, corak Islam yang datang di Nusantara lebih bercirikan nilai kesufian yang tinggi.¹⁴⁸ Tidak jarang ajaran tasawuf ini telah diubahsuaikan dengan ajaran mistik lokal yang dibentuk oleh kebudayaan Hindu-Buddha.¹⁴⁹

Kesan ajaran-ajaran mistik dan nilai-nilai sufisme¹⁵⁰ pada fasa-fasa awal kedatangan Islam ini sejatinya tidaklah menghairankan, manakala kepercayaan yang

¹⁴⁷ Abdul Rahman Hj. Abdullah, *Pemikiran Umat Islam di Nusantara: Sejarah dan perkembangannya hingga abad 19* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia, 1990), 49. Saifullah Mohd. Sawi et al., *Sejarah dan Tamadun Islam di Asia Tenggara*, c.1 (Malaysia: Karisma Publication Sdn.Bhd, 2009), 6.

¹⁴⁸ Sayid Naguib al-Attas, *Some Aspects of Sufism: As Understood and Practised Among the Malays* (Singapore: Malaysian Sociological Research Institute Ltd. 1963), 24-26. Mohd. Taib Othman, "Islamisation of the Malays: A Transformation of Culture," dalam *Tamadun di Malaysia* (Selangor: United Selangor Sdn. Bhd., 1980) 1. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 120. Alwi Shihab, *Islam Sufistik, Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001). Fakta ini telah dijelaskan oleh S.M. Naquid al-Attas yang menegaskan tentang proses pengislaman di alam Melayu dan karakteristiknya, yang telah melalui tiga zaman utama. *Pertama*, zaman antara tahun (878-805 H/ 1200-1400 M) iaitu zaman pengislaman masyarakat Melayu secara zahir dan luaran semata-mata (*nominal conversion*). *Kedua*, (805H-1112H/1400M-1700M), yang dijelaskan sebagai zaman pengislaman masyarakat Melayu secara zahir dan batin yang antara kesannya adalah tersebarnya ilmu pengetahuan yang cukup mengalakkan dalam pelbagai bidang pengajian Islam, meski masih dikesan oleh nilai filosofi mistik, sufisme dan ilmu kalam. *Ketiga*, (1112 H/1700 – sekarang), yang digambarkan sebagai zaman penerusan idea daripada yang kedua, yang kemudiannya telah terganggu dengan kedatangan kuasa barat di Tanah Melayu. Sayid Muhammad Naguib al-Attas, *Preliminary statement*, 29-30.

¹⁴⁹ Dalam ajaran Hindu Buddha ajaran-ajarannya banyak berteraskan pengaruh animisme, yang merangkumi kepercayaan terhadap makhluk halus yang melibatkan ungkapan jampi, mantera dan serapah yang menjadi sandaran kepada pawang, bomoh dan dukun. Perkara inilah yang kemudian memperkaya lagi pelbagai upacara dan adat istiadat Melayu yang terus menerus berlaku hingga kedatangan Islam. Amran Kasimin, *Sihir Suatu Amalan Kebatinan* (Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 2009), 14.

¹⁵⁰ Perkara Ini boleh dilihat daripada karya-karya para ulama pada fasa awal kedatangan Islam seperti Hamzah Fansuri, al-Raniri (w.1685 M) dengan karya-karyanya *al-Şirāṭ al-Mustaṭīq*, *Mir'ah al-Tullāb fī Tashīl Ma'rifah al-Aḥkām al-Shar'iyyah li al-Malik al-Wahhāb*, *Kitab al-Farāid* karya Abd al-Ra'uf al-Singkeli (w.1693 M), *Sabīl al-Muḥtadīn* karya Muhammad Arsyad al-Banjari (l. 1148 H/1735 M). *Hidāyat al-Sālikīn fī Suluk Maslak al-Muttaqīn dan Siyār al-Sālikīn ila 'Iḥādāt Rabb al-Ālāmīn* karya Abd al-Şamad al-Falimbānī (l. 1115/16 H).

lebih dahulu bertapak di Nusantara adalah nilai ajaran Hindu dan Buddha,¹⁵¹ meskipun kenyataannya hanya agama yang diamalkan oleh suatu lapisan tipis struktur masyarakat.¹⁵²

Namun demikian, sifat terbuka dan mesra budaya yang dilakukan oleh para mubaligh dan ulama yang mula datang di kawasan ini malahan memberikan kesan yang hebat ke atas kepesatan penerimaan masyarakat Alam Melayu yang awal terhadap agama Islam itu sendiri.¹⁵³ Islam yang bersifat sufistik, terbuka dan mesra budaya inilah yang juga menjadi corak Islam yang awal datang ke Kalimantan Barat. Ḥabīb Ahmad Ḥusein al-Qadrī seorang pendakwah awal yang datang ke Kerajaan Matan Sukadana misalnya dikenali sebagai seorang yang keramat dan sakti, pada saat ketika Raja Matan menjatuhkan hukuman mati kepada seorang jurumudi sebagai akibat daripada perbuatan kekasarannya yang dilakukan kepada seorang wanita Matan. Namun, Habib Husein menolak hukum Raja kerana dianggap berbuat zalim, hukuman itu pada akhirnya diserahkan kepada Habib Husein mengikut hukum syariah, sang jurumudi diminta bertaubat dan memohon kemaafan kepada wanita itu. Kerana kebijaksanaannya ini, Habib Husein dihormati dan

¹⁵¹ Menurut A.H. Johns ajaran Jawa misalnya tetap dikekalkan, namun para tokoh dan pemerannya di beri nama Islam, sepertimana dalam cerita Bimasuci yang direka menjadi hikayat Syeikh Maghribi. Lihat dalam Sartono Kartodirdjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900*, j. 1 (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992), 35.

¹⁵² Sayid Naguib al-Attas mengemukakan bahawa agama itu (Hindu dan Budha) sebagaimana yang diamalkan oleh masyarakat di daerah ini adalah semata-mata amalan yang merupakan suatu lapisan tipis struktur masyarakat. Sayid Naguib al-Attas, *Islam dalam sejarah dan Kebudayaan Melayu* (Kuala Lumpur: Universiti Kebangsaan Malaysia, 1972), 12.

¹⁵³ HAR. Gibb, *Modern Trends in Islam* (New York: Octagon Books, 1978), 25. A.H. John, "Muslim mystics and historical writing", dalam *Historians of South-East Asia* (London, 1961), 40-41. Seterusnya, Gibb merumuskan tentang tiga kaedah pengaruh kebudayaan yang disebutkan "Formulation of three lows which govern the influence of one cultuter upon another" seperti berikut: (1). Pengaruh kebudayaan (unsur-unsur yang secara asal dibaurkan) selalu diawali oleh suatu kegiatan yang sudah ada dalam bidang-bidang yang berkaitan dan kegiatan inilah yang menciptakan faktor penarik yang tanpa itu tidak akan berlaku pembauran yang kreatif. (2). Unsur-unsur pinjaman membawa impak yang hebat dan meluas daripada kebudayaan pinjaman, setakad unsur-unsur itu menarik pemeliharaan dari pelbagai aktifitas yang memimpin yang dipinjam ke tempat yang terkemuka. (3). Suatu Kebudayaan yang hidup mengabaikan atau menolak semua unsur-unsur yang ada dalam kebudayaan lain yang bercanggah dengan nilai-nilai asasi, sikap emosional dan ukuran keindahannya sendiri. W. Montgomery Watt, *Muhammad Prophet and Statemen (Muhammad Nabi dan Negarawan)*, terj. Djohan Effendi (Jakarta: CV. Kuning Mas, 1984), 44.

disegani sehingga segala hal yang berhubungkait dengan masalah-masalah agama dirujuk kepada beliau.¹⁵⁴

Dalam sejarah awal pendirian Kesultanan Pontianak yang didirikan oleh Syarif Abdul Rahman al-Qadri putra dari Habib Husain al-Qadri pada hari Rabu, 23 Oktober 1771 Masihi (14 Rejab 1185 Hijriah), yang ditandai dengan membuka hutan di persimpangan tiga Sungai Landak, Sungai Kapuas Kecil dan Sungai Kapuas untuk mendirikan rumah sebagai tempat tinggal, juga tidak terlepas daripada cerita mistik dan *magic* yang berkembang di masyarakat iaitu bermula daripada pengusiran hantu-hantu yang seringkali mengganggu kawasan ini, sehingganya kota ini dinamakan dengan Pontianak yang bererti hantu.¹⁵⁵

Di kalangan masyarakat pedalaman misalnya kepercayaan mengenai hantu Buta masihlah wujud. Mereka percaya bahawa gerhana matahari dan bulan berlaku kerana cahayanya dimakan oleh hantu buta.¹⁵⁶ Dalam kepercayaan Hindu *Bhuta* atau *Preta* ialah hantu yang berasal dari orang mati yang tidak diurus sebagaimana mestinya sama ada kerana dibunuh atau kerana bunuh diri.¹⁵⁷ Kepercayaan seperti ini mirip dengan kepercayaan orang Melayu Semenanjung bahawa gerhana bulan disebabkan oleh *Rahu* yang berusaha menelan bulan,¹⁵⁸ sebahagian ada yang masih mempercayai kepercayaan *kempunan*, iaitu bahaya akan berlaku yang disebabkan oleh keinginan seseorang untuk makan dan minum yang sudah dinyatakan atau tawaran makan dan minum yang tidak dipenuhi. Keadaan ini boleh menyebabkan

¹⁵⁴ Mahayudin Hj Yahaya, “*Hikayat al-Ḥabīb Ḥusain al-Qadri*”. Majalah Rumpun, bil.10, 1995. Mahayudin Hj. Yahaya et al., *Pensejarahan Melayu Borneo: satu kajian berdasarkan karya-karya terpilih (Hikayat al-Ḥabīb Ḥusain al-Qadri, al-Mukhtasar fi ‘alāmah al-Mahdī al-Muntaẓar, Salasilah Raja-raja Brunei, Syair Awang Semaun dan Syair Perlembagaan Negeri Brunei* (Kuching: Borneo Research Council (Williamsburg, Va.). Conference. 6th, Universiti Malaysia Sarawak, 2000)

¹⁵⁵ Syarif Abdul Rahman al-Kadri, *Perspektif Sejarah Berdirinya Kota Pontianak* (Pemerintah kota Pontianak, 2001), 41-113.

¹⁵⁶ Walter William Skeat, *Malay Magic being An Introduction to the Folklore and Popular Religion of the Malay Peninsula* (Singapore: Oxford University Press, 1984), 105. Hermansyah, *Pengembangan Islam di Pedalaman*, 24.

¹⁵⁷ Walliam Shaw, *Aspect of Malaysian Magic* (Kuala Lumpur: Muzium Negara, 1975)

¹⁵⁸ Walter William Skeat, *Malay Magic being An Introduction to the Folklore*, 11.

seseorang digigit oleh binatang-binatang tertentu seperti ular, lipan, dan yang sejenisnya atau boleh menyebabkan seseorang jatuh karena *dijuk antu* (didorong hantu).¹⁵⁹ Dalam amalan-amalan budaya sehari-hari kedapatan adat budaya Hindu yang masih dilakukan seperti adat *tepung tawar*¹⁶⁰, meski dalam amalannya kemudian dibingkai dengan amalan-amalan yang bernilai Islam seperti zikir dan do'a.

Sememangnya, pola dan cara pendekatan yang telah cuba dilakukan oleh para pendakwah awal ini sudah tentu perlu dilihat dengan menggunakan suatu bentuk neraca penilaian yang lebih adil dan berteraskan pendekatan *realism*,¹⁶¹ dengan mengikut kontekstual zaman silam.¹⁶² Ini bukanlah bermakna bahawa nilai-nilai kesufian dianggap sebagai nilai yang serba sempurna (*ma'sūm*) dan sesuatu yang bersifat final, memandangkan memang kedapatan pelbagai keburukan yang dibawa oleh ajaran sufism yang terkadang melampau daripada nilai ajaran Islam yang sebenar.¹⁶³

Namun secara objektif kita dapat menyimpulkan bahawa pola dan cara pendekatan mereka telah berjaya merubah ideologi dan keyakinan masyarakat Nusantara dari Hindu Buddha yang telah lama bertapak kepada Islam yang kemudiannya menjadi faktor penggerak (*dynamo factor*) yang menampilkan sebuah tamadun yang gemilang dalam pelbagai bidang, dimulai dengan keagungan pemerintahan, pelaksanaan undang-undang, kesungguhan pendidikan, kemurnian budaya dan sosial sehingga kerancakan dalam bidang ekonomi.

¹⁵⁹ Hermansyah, "Alam Orang Melayu: Kajian ilmu di Embau, Kalimantan Barat Indonesia" (Disertasi pada institute Alam dan Tamadun Melayu, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2006), 79.

¹⁶⁰ Adat Tepung Tawar merupakan upacara memercikan air tepung beras dan menaburi beras kuning serta peralatan lainnya dalam rangkaian upacara tertentu seperti perkahwinan, kehamilan, mendirikan rumah baru dan lain-lain. Lihat dalam Walter William Skeat, *Malay Magic being An Introduction to the Folklore*, 221-233. Hermansyah, *Pengembangan Islam di pedalaman*, 27.

¹⁶¹ Untuk melihat penerangan yang detail tentang kaedah dan contoh kaedah ini. M. Atho Mudzhar (*Pendekatan studi Islam dalam teori dan praktik* (Yogyakarta, t.p), 47-58.

¹⁶² Shafie Abu Bakar, *Keilmuan Islam dan tradisi pengajian pondok* (Kuala Lumpur: Budi Kencana, 1994), 93-94.

¹⁶³ Rahimin Affandi Abd. Rahim, "Budaya Taqlid di dalam masyarakat Melayu: suatu tinjauan ringkas", dalam *Jurnal Syariah*, vol. 3, bil. 1, 1995, 30-31.

2.2.2. Saluran Politik (*Political Channel*)

Antara corak masyarakat Melayu pada umumnya adalah sangat menjunjung tinggi golongan aristokrat sehingga apa sahaja yang diperintahnya akan segera dipatuhi tanpa banyak bicara. M.A. Rauf mengatakan:

*“The Conversion of Royalty was the beginning of conversion of the Malay world”*¹⁶⁴

Perkara inilah yang disedari para mubaligh awal di kawasan ini, sehingga menjadikannya sebagai suatu strategi dalam usaha penyebaran dakwah Islam di kawasan ini. Ḥabīb Ḥusein Muhammad al-Qadrī umpamanya, beliau berhasil melakukan pendekatan kepada Raja Matan ketika itu, dan mendapati kepercayaan yang besar sehingga menjawat sebagai Mufti di Kerajaan Matan Ketapang Kalimantan Barat.¹⁶⁵ Ketika ia hijrah ke kerajaan Mempawah, yang semasa itu telah dipimpin seorang Raja Muslim iaitu Opu Daeng Menambon, Ḥabīb Ḥusein di angkat menjadi Mufti pertama Kerajaan Mempawah yang bergelar Tuan Besar.¹⁶⁶ Begitupun putera beliau Abdul Rahman bin Husain Muhammad al-Qadri telah mengasas kesultanan Pontianak dan menjadi Sultan pertama di Kesultanan Pontianak.¹⁶⁷ Pengislaman kerajaan Hindu Sambas yang dipimpin Ratu Sepudah ketika itu, juga tidak terlepas daripada peranan Raja Tengah putra Sultan Abdul Jalil Jabbar daripada Brunei. Demikian juga kerajaan yang berkedudukan jauh di pedalaman telah menerima Islam pada abad ke-16 melalui hubungan yang telah terbina dengan kesultanan Banten.¹⁶⁸

¹⁶⁴ M.A. Rauf, *Ikhtisar Sejarah Islam dalam Abd Rahman Hj. Abdullah, Sejarah dan Pemikiran Islam* (Kuala Lumpur: Penerbitan Pena Sdn.Bhd, 1981), 265.

¹⁶⁵ Balai Kajian sejarah dan nilai tradisional Pontianak, *Identitas Melayu Ketapang* (Kalimantan Barat: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, 2006).

¹⁶⁶ Ellys Suryani, et al., *Sejarah Mempawah dalam Cuplikan Tulisan* (Kalimantan Barat: Yayasan penulis 66 Kalimantan Barat, PD. Bina Ilmu Mempawah, Kabupaten Pontianak, 2001).

¹⁶⁷ Syarif Abdul Rahman al-Kadri, *Perspektif Sejarah Berdirinya Kota Pontianak* (Pemerintah kota Pontianak, 2001), 41-113.

¹⁶⁸ Fahadi BZ, “*Kompilasi Naskah-naskah klasik Kesultanan Sambas Kalimantan Barat*” dalam *Pengembangan Islam di Pedalaman Kalimantan; Biografi H. Ahmad Hab, Hermansyah*, c.1 (Pontianak: Stain Pontianak Press, 2012), 6.

Sehingga bolehlah di perkatakan bahawa perkembangan Islam yang sedemikian hebat di kawasan ini tidak terlepas daripada peranan beberapa kesultanan yang sangat giat dalam usaha menyebarkan agama Islam melalui para mufti dan da'i serta sekolah-sekolah istana yang mereka asas.

Proses pengislaman seperti yang berlaku di kawasan ini khasnya dan di alam Melayu amnya memperkukuh pendapat bahawa ajaran Islam yang masuk di alam Melayu merupakan ajaran yang bersifat komprehensif, ajaran yang tidak hanya melulu berpegang kepada pendekatan ala sufi yang eksklusif (tertutup), namun lebih bersifat terbuka, mesra budaya dan mementingkan ilmu pengetahuan serta tidak anti dengan politik dan pemerintahan.¹⁶⁹ Perkara ini sudah tentu akan membawa impak yang hebat ke atas amalan keagamaan generasi yang datang terkemudian.

2.2.3. Saluran Sosial (*Social Channel*)

Maksud saluran sosial disini adalah pembinaan hubungan sosial melalui perkahwinan. Islamisasi melalui saluran ini berbilang memainkan kesan yang sebegitu hebat dan efektif bagi membina talian kekeluargaan zahir dan batin, begitupun ke atas proses pengislaman generasi-generasi seterusnya. Impak ini akan semakin besar manakala perkahwinan ini berlaku antara saudagar muslim atau ulama dengan anak perempuan raja atau pejabat kerajaan.¹⁷⁰

Ḥabīb Husein Muhammad al-Qadrī seumpamanya, beliau berkahwin dengan Nyai Tua seorang putri keluarga kerajaan Matan, beliau juga berkahwin dengan Nyai Tengah dan Nyai Bungsu juga dari persekitaran kerajaan Matan. Dari Nyai Tua lahir Syarif Abdul Rahman al-Qadri yang menjadi pendiri kesultanan Pontianak. Begitupun Raja Tengah putra Sultan Abdul Jalil Jabbar daripada Brunei

¹⁶⁹ Ali Maksum, *Tasawuf sebagai pembebasan manusia modern: Telaah signifikansi konsep Tradisionalisme Islam Sayyid Hossein Nasr* (Surabaya: Pustaka Pelajar, 2003), 70-87.

¹⁷⁰ Marwati Djoned Pusponegoro et al., *Sejarah Nasional Indonesia*, J. 3 (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), 190.

berkahwin dengan adik baginda Panembahan kerajaan Sukadana yang bernama Ratu Suria Kusuma, begitupun Raden Sulaiman putra sulung daripada Raja Tengah berkahwin dengan adik bungsu Ratu Sepudak, raja Hindu kerajaan Sambas.¹⁷¹

2.2.4. Saluran Ekonomi dan Perdagangan (*Economic Chanel*)

Penyebaran Islam melalui ekonomi dan perdagangan merupakan saluran yang dapat diterokai sampai masa yang sangat tua (*antiquity*), malahan sesetengah sarjana telah mengemukakan bahawa hubungan perdagangan antara kawasan Timur Tengah dan Nusantara telah bermula semenjak masa Phunisia dan Saba.¹⁷² Manakala hubungan ekonomi dan perdagangan antara kawasan Timur Tengah dan Kawasan Borneo Barat (Kalimantan Barat) secara khusus, telah didapati satu keterangan Hirth dan Rokhhill tentang laporan daripada Chau Ju-Kua bahawa pada tahun 977 suatu kerajaan di Borneo Barat telah mengirinkan seorang utusan bernama P'u A-li ke istana Cina yang kala itu dikuasai, menurut Hirth dan Rokhhill, P'u A-li adalah seorang pedagang yang sejatinya bernama Abu Ali. Perkara ini semakin dikukuhkan dengan kenyataan sejarah Dinasti Sung (960-1279 buku 489) yang menuliskan bahawa pada tahun yang sama (977), kerajaan Borneo Barat telah mengirinkan tiga utusan ke istana Sung, satu diantara mereka bernama P'u lu-hsieh (Abu Abdillah), ketiga utusan sejatinya merupakan pedagang Arab yang kapalnya sedang berlabuh di muara sungai kerajaan Borneo Barat, yang kemudian diminta oleh penguasa tempatan untuk memimpin utusan ke istana Cina.¹⁷³

¹⁷¹ Hermansyah, *Pengembangan Islam di Pedalaman*, 8-9.

¹⁷² G.R. Tibbetts, "Pre-Islamic Arabia and South-East Asia", JMBRAS, 29. III (1956), 182-208 dalam Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*. 19.

¹⁷³ W.P. Groeneveldt, "Notes on Malay Archipelago and Ma Lacca Compiled from Chinese Sources". VBG, 39 (1980) dalam Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*. 29-30.

Menurut Soedarto antara pola dan saluran Islamisasi di Kalimantan Barat adalah melalui transaksi dagang. Pola ini ramai dilakukan di kawasan pedalaman. Para pedagang muslim yang umumnya pendatang kemudian bermukim duduk di kawasan-kawasan pertemuan sungai melakukan transaksi dagang dengan penduduk yang bermukim di kawasan hulu sungai. Sebahagian penduduk yang tertarik dengan Islam, maka kemudian mereka menyatakan masuk dalam Islam.¹⁷⁴

Oleh itu, kita kemudian melihat kenyataan bahawa kawasan-kawasan pesisir pantai dan aliran sungai menjadi kawasan penyebaran Islam dan pusat kekuasaan seperti Kerajaan Matan Ketapang, Kesultanan Pontianak, Kesultanan Mempawah, Kesultanan Kubu dan Kesultanan Sambas. Semua pusat-pusat kekuasaan ini berada di kawasan pesisir pantai dan sungai yang menjadi pintu utama masuknya para pedagang dan pusat ekonomi.

Daripada keterangan dan kenyataan tentang pola dan saluran masuknya Islam di kawasan Kalimantan Barat ini, para sarjana juga melihat bahawa nilai-nilai Islam yang lebih bersifat rasional, sederhana dan mudah untuk diamalkan juga turut menjadi faktor yang menyebabkan masyarakat Melayu lebih memilih Islam sebagai asas jati diri kemelayuan sepertimana kesimpulan sesetengah sarjana yang berpendapat bahawa mudahnya Islam diterima di kawasan Nusantara berpunca daripada beberapa faktor, antaranya:¹⁷⁵

- (1) Ajaran Islam amat bersesuaian dengan psikologi dan mentaliti masyarakat Melayu yang mengamalkan cara hidup yang lemah lembut¹⁷⁶ dan bersifat alami (menghormati keharmonian alam).¹⁷⁷

¹⁷⁴ Juniar Purba et al., *Sejarah Penyebaran dan Pengaruh Budaya Melayu di Kalimantan*. (Jakarta: Direktorat Nilai Sejarah dan Purbakala Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata, 2011), 44.

¹⁷⁵ Noor Azam Abdul Rahman et al., "Citra Islam dalam pembentukan manusia Melayu moden di Malaysia: suatu analisa," Vol.1, Paper 18, (Persidangan Antarabangsa Peradaban Melayu Ke-II: 26-28 Feb 2004), 2.

¹⁷⁶ Wan Abdul Halim Othman, *Hubungan kekeluargaan dalam masyarakat Melayu* " , dalam ed. Wan Abdul Halim Othman, *Psikologi Melayu* (Kuala Lumpur: DBP, 1993), 61-101.

¹⁷⁷ Mohd. Yusof Hassan, *Dunia Melayu*, 3-4.

- (2) Sifat ajaran Islam yang mudah difahami, rasional dan sesuai dengan fitrah manusiawi berbanding dengan agama lain.¹⁷⁸
- (3) Cakupan agama Islam tidak bersifat perkauman yang terhad kepada sesuatu bangsa semata-mata,¹⁷⁹ tetapi merangkumi kesemua ras manusia sedunia yang dibina di atas asas persaudaraan (*ukhuwwah*).¹⁸⁰ Asas persaudaraan ini juga tidak menerima segala bentuk pembahagian kasta manusia yang mengakui semua manusia adalah sama martabatnya di sisi Allah.¹⁸¹

2.3. Da'i dan Ulama Pembuka Islam di Kalimantan Barat

Dalam sejarah penyebaran dan perkembangan agama Islam di Nusantara, para ulama dan mubaligh telah memainkan peranan yang sangat besar, terutama para mubaligh yang berketurunan Arab. J.A. Morley telah mencatatkan bahawa pada abad ke-17, orang Arab yang datang secara berasingan ke Timur sangat berpengaruh di negeri-negeri seperti Aceh, Siak, Palembang dan Pontianak. Kemudian, pada abad ke-19, lebih ramai lagi orang Arab berhijrah keluar dari Sumatra dan Jawa menjadi tempat tumpuan sebilangan besar orang Arab dari Hadramaut. Namun demikian berbanding dengan kaum mendatang lain, tidaklah begitu besar bilangan orang Arab di kawasan ini, tumpuan mereka yang lebih besar ialah bandar-bandar seperti Surabaya, Batavia (Jakarta) dan Singapura, juga pusat-pusat perdagangan seperti Aceh dan Pontianak.¹⁸²

¹⁷⁸ S.M. Naquid al-Attas, *Preliminary Statement On a General Theory Of The Islamization Of The Malay-Indonesian Archipelago* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1969), 4-7.

¹⁷⁹ Seperti mana dipegang oleh agama Yahudi bahawa bangsa Yahudi adalah bangsa pilihan tuhan. Ghazali Darusalam, *Dakwah Islam Dan Ideologi Barat* (Kuala Lumpur: Utusan Publication, 1998), 30-39.

¹⁸⁰ Quran 25:2; 36:36; 44:38-39; 50:38; 2:29 dan 28:80.

¹⁸¹ W.F. Wertheim, *Indonesian society In Transition* (The Hague, 1959), 196.

¹⁸² J.A. Morley, "The Arabs and the Eastern Trade," dalam *Islam di Malaysia* (Penerbitan Persatuan Sejarah Malaysia, t.t.), 34.

Kedapatan beberapa nama da'i dan ulama yang telah membuka penyebaran Islam di Kalimantan Barat, sama ada yang berasal dari luar kawasan Nusantara mahupun yang berasal dari dalam kawasan Nusantara, antaranya:

2.3.1. Ḥabīb Husein Muhammad al-Qadrī¹⁸³

a. Nama, Gelaran dan Kelahiran

Nama lengkap beliau adalah Sharīf Ḥusein bin al-Ḥabīb Aḥmad/Muḥammad bin al-Ḥabīb Ḥusein bin al-Ḥabīb Muhammad al-Qadrī, Jamal al-Lail, Ba 'Alawī. Beliau lahir di Tarim, Yaman pada tahun 1120 Hijriah/1708 Masihi. Beliau bergelar Tuan Besar Mempawah.

b. Susur Galur Keturunan

Susur galur keturunan beliau sampai kepada nasabnya kepada Nabi Muhammad S.A.W. sepertimana yang tampak dalam senarai susur galur Keturunan Ḥabīb Ḥusein Mūḥammād al-Qadrī berikut:¹⁸⁴

¹⁸³ Mahayudin Hj. Yahaya, *Naskah Jawi Sejarah dan Teks*, 131-175. Mahayudin Hj Yahaya, "Hikayat al-Ḥabīb Ḥusain al-Qadrī," *Majalah Rumpun*, bil.10, 1995. Mahayudin Hj. Yahaya et al., "Pensejarahan Melayu Borneo: satu kajian berdasarkan karya-karya terpilih (Hikayat al-Ḥabīb Ḥusain al-Qadrī, al-Mukhtaṣar fi 'alāmah al-Mahdī al-Muntaẓar, Salahsilah Raja-raja Brunei, Syair Awang Semaun dan Syair Perlembagaan Negeri Brunei (Kuching: Borneo Research Council (Williamsburg, Va.) Conference. 6th, Universiti Malaysia Sarawak, 2000), Mahayudin Hj. Yahya, *Islam Di Alam Melayu*, 25 -39. Wan Abdullah Saghir, *Ulama Nusantara*, J. 2 (Kuala Lumpur: Khazanah Fattaniyah, 2009). Wan Mohd. Shaghir Abdullah, "Husein al-Qadri penyebar Islam di Kalimantan Barat," *Utusan Malaysia*, Isnin 8 Ogos 2005, 18.

¹⁸⁴ Al-Sayyid Ahmad bin Abdullah al-Saqqaf al-Alawi, *Khidmah al-Āshirah* (Jakarta: al-Rabitah al-'Alawiyah, 1964). Mahayudin Hj Yahaya, *Hikayat al-Ḥabīb Ḥusain al-Qadrī*, 44.

Jadual 2.1.

Senarai susur galur Keturunan Ḥabīb Ḥusein Muhammad al-Qadrī

Muhammad S.A.W.
Fāṭimah al-Zahrā + 'Alī bin abī Ṭālib
Ḥusain
'Alī Zainal 'Abidīn
Muhammad al-Baqir
Ja'far al-Ṣādiq
'Alī al-'Arīd al-Qā'im bin al-Baṣrah
Muhammad
Isa
Aḥmad al-Abah al-Muhājir ila Allah
'Abdullah
'Alwī
Muhammad
'Alwī
'Alī Khalā Qasām (521/1127)
Muhammad Ṣāhib Mirbāt
'Alī
Muhammad al-Faqīh al-Muqaddam

'Alwī	'Alī (m.673 H) Ḥasan (m.721 H) Muhammad Asadullah Jamalulail Al-Qadrī	Aḥmad
-------	--	-------

Keturunan Ḥabīb Ḥusain al-Qadrī¹⁸⁵

Muhammad Jamalulail

'Abdullah	Ali Abdul Rahman Ahmad Salim Muhammad Abdullah al-Qadrī Aqil Salim Muhammad Ḥusain Aḥmad Ḥusain Abdul Rahman (Sultan Pontianak pertama)
-----------	--

¹⁸⁵

Mahayudin Hj Yahaya, *Hikayat al-Ḥabīb Ḥusain al-Qadrī*, 45.

c. *Rahalāt Da'awiyah*

Sewaktu usia 18 tahun, Ḥabīb Ḥusain berlayar dari Hadramaut ke sebelah Timur bersama tiga orang rakannya iaitu Sayid Abu Bakar al-Aidrus, Sayid Umar al-Saqqāf dan Sayid Muhammad bin Aḥmad al-Qudsi. Kemudian mereka berpisah di pertengahan jalan, Sayid Abu Bakar berlayar ke Aceh, Sayid Umar al-Saqqāf ke Siak, Sayid Muhammad bin Ahmad al-Qudsi ke Terengganu, sementara Ḥabīb Ḥusain al-Qadri ke Kalimantan Barat. Apabila sampai ke destinasi masing-masing mereka menjadi terkenal dan dilantik menjadi Pembesar Negeri dan Tuan Besar.

Ḥabīb Ḥusain dikatakan sebagai seorang pendakwah yang sangat aktif dan arif dalam bidang agama, setiap tempat yang dilewatinya beliau mengajar kitab agama kepada penduduk tempatan. Beliau ahli dalam bidang fikih dan tasawuf. Sebelum sampai di kerajaan Matan, beliau telah duduk di Aceh selama setahun, di Betawi selama 7 bulan, dan Semarang selama 2 tahun.

Beliau tiba di Matan pada tahun 1148 Hijriah/1735 Masihi, disinilah beliau aktif berdakwah dan bertemu dengan seorang ulama yang terkenal di kawasan Matan ini iaitu Sayid Hasyim bin Yahya yang disebut juga "Tuan Janggut Merah". Kebijaksanaan dan kealimannya telah membawa beliau sangat dihormati sama ada di kalangan masyarakat awam dan kalangan kerajaan. Beliau beristerikan Nyai Tua, Nyai Tengah dan Nyai Bongsu, ketiganya adalah kerabat dan keluarga kerajaan Matan.

Selepas berada di Matan 2 atau 3 tahun, beliau dijemput Raja Mempawah yang bernama Daeng Manambon, pada mulanya Ḥabīb Ḥusein menolak jemputan pertamanya itu, namun setelah menerima jemputan kali

keduanya, akhirnya beliau menyatakan persetujuannya.¹⁸⁶ Beliau tiba di Mempawah pada 8 *Muharram* 1160 Hijriah (1747 Masihi), dan ditempatkan di kampung Galah. Pada tahun 1166 Hijriah (1753 Masihi) beliau dilantik menjadi Tuan Besar Mempawah sehingga wafatnya pada 3 Zulhijah 1184 Hijriah.

d. Beberapa Cerita Yang Dihubungkan Dengan Kemuliaan Ḥabīb Ḥusain Al-Qadrī

Di dalam Hikayat Ḥabīb Ḥusein al-Qadrī terdapat beberapa contoh:

1. Semasa beliau di Semarang bersama Syeikh Salim Hambal. Pada suatu malam beliau menunggu Syeikh Salim Hambal untuk makan bersamanya. Akan tetapi Syeikh Salim Hambal tidak juga pulang, beliau kemudian pergi menunggang kuda. Apabila sampai di sana beliau melihat Syeikh Salim sedang membaiki perahunya yang rosak di tepi pantai dengan badannya yang berlumuran lumpur. Lalu Habib Husain bertanya, ” Mengapa waktu malam seperti ini tuan hamba membaiki perahu?” jawab Syeikh Salim Hambal, ” Kerana siang hari air pasang dan pada waktu malam hari air kurang (surut)”. Kata Habib Husain, ” Ia, beginilah rupanya orang mencari dunia”. ”Ia, beginilah halnya”, jawab Syeikh Salim singkat. Seterusnya Habib Husain berkata, ” Jika demikian sukarnya orang mencari atau menuntut dunia, maka aku haramkan pada malam hari mencari dunia”.¹⁸⁷
2. Pada saat ketika Raja Matan menjatuhkan hukuman mati kepada seorang jurumudi kapal laut sebagai akibat dari perbuatan kekasarannya yang

¹⁸⁶ Menurut sesetengah penulis matlamat kepindahan beliau ke Kerajaan Mempawah ialah *pertama*, memperluaskan pengaruhnya di Mempawah, *kedua*, menyebarluaskan ajaran agama Islam, *ketiga*, kerana berlakunya perselisihan antara beliau dengan Sayid Hashim yang menyebabkan beliau terpaksa mengundurkan diri dari Matan. Lihat dalam Transliterasi Hikayat Ḥabīb Ḥusain al-Qadrī dalam Mahayudin Hj. Yahya, *Islam Di Alam Melayu*, 32.

¹⁸⁷ Transliterasi Hikayat Habib Husain Muhammad al-Qadri dalam Mahayudin Hj. Yahya, *Naskah Jawi Sejarah dan Teks*, 132 -133. Mahayudin Hj. Yahya, *Islam Di Alam Melayu*, 33.

dilakukan kepada seorang wanita Matan. Namun, Habib Husein menolak hukum Raja kerana dianggap berbuat zalim, hukuman itu pada akhirnya diserahkan kepada Habib Husein mengikut hukum syariah, sang jurumudi diminta bertaubat dan memohon kemaafan kepada wanita itu. Kerana kebijaksanaannya ini, Habib Husein dihormati dan disegani sehingga segala hal yang berhubungkait dengan masalah-masalah agama dirujuk kepada beliau.¹⁸⁸

2.3.2. Abdul Rahman Husain Muhammad al-Qadri¹⁸⁹

Syarif Abdul Rahman al-Qadri adalah putra Habib Husain al-Qadri, beliau telah berjasa dalam penyebaran Islam di kawasan ini dengan membuka kawasan baru iaitu pontianak yang kemudiannya berdiri Kesultanan Pontianak.

Beliau dilahirkan pada 15 Rabi'ul Awal tahun 1151 Hijriah/ 3 Julai 1738 Masihi. Pada usia 18 tahun, ia berkahwin dengan Utin Cenderamidi puteri dari Upu Daeng Menambon, raja Kerajaan Mempawah, ia juga berkahwin dengan puteri Sultan Sepuh di kerajaan Banjar yang bernama Ratu Syahbanun selepas dua bulan di negeri Banjar dan mendapat gelaran Pangeran Syarif Abdul Rahman Nur Alam.

Tiga bulan selepas ayahanda wafat iaitu 1184 Hijriah di Kesultanan Mempawah, ia dan beberapa saudaranya bermufakat mencari kawasan baru, mereka berangkat dengan 14 perahu kakap menyusuri Sungai Peniti. Waktu zohor mereka sampai di sebuah tanjung, Syarif Abdul Rahman bersama pengikutnya menetap duduk disana, tempat itu sekarang dikenal dengan nama Kelapa Tinggi Segedong.

¹⁸⁸ Mahayudin Hj. Yahaya, *Naskhah Jawi Sejarah dan Teks*, 136 -137. Wan Mohd. Shaghir Abdullah, "*Sharif Abdur Rahman al-Qadri, sultan pertama kerajaan Pontianak*", Utusan Malaysia, 1 Ogos 2005, 18.

¹⁸⁹ Wan Mohd. Shaghir Abdullah, "*Sharif Abdur Rahman al-Qadri*", 18.

Namun Syarif Abdul Rahman mendapati firasat bahawa tempat itu tidak baik untuk tempat tinggal dan ia memutuskan untuk melanjutkan perjalanan mudik ke hulu sungai. Tempat Syarif Abdul Rahman dan rombongan salat zuhur itu kini dikenal sebagai Tanjung Zohor. Ketika menyusuri Sungai Kapuas, mereka menemukan sebuah pulau, yang kini dikenal dengan nama Batu Layang, dimana sekarang di tempat itulah Syarif Abdul Rahman beserta keturunannya dimakamkan, di pulau itu mereka mulai mendapat gangguan *hantu Pontianak*. Syarif Abdul Rahman lalu memerintahkan kepada seluruh pengikutnya agar memerangi hantu-hantu itu. Selepas itu, rombongan kembali melanjutkan perjalanan menyusuri Sungai Kapuas.

Menjelang subuh 14 Rejab 1184 Hijriah/23 Oktober 1771 Masihi, mereka sampai pada persimpangan Sungai Kapuas dan Sungai Landak. Setelah delapan hari memotong pokok di daratan itu, Syarif Abdul Rahman mengasas sebuah rumah, tempat inilah yang kemudian diasaskan Mesjid Jami' dan Keraton Kadariah dan diberi nama Pontianak

Pada tanggal 8 bulan Syaaban 1192 Hijriah/ 1 September 1778 Masihi, bertepatan dengan hari Isnin dengan dihadiri oleh Raja Muda Riau, Raja Mempawah, Landak, Kubu dan Matan, Syarif Abdul Rahman dinobatkan sebagai Sultan Pontianak dengan gelar *Shārif 'Abd al-Raḥmān Ḥusain Muhammad al-Qadrī*. Syarif Abdul Rahman wafat pada malam Sabtu, pukul 11.00, tarikh 1 Muharram 1223 Hijriah/ 28 Februari 1808 Masihi.¹⁹⁰

¹⁹⁰ Sir Henry Keppel, Sir James Brooke, *The expedition to Borneo of H.M.S. Dido for the suppression of piracy: with extracts from the journal of James Brooke, esq., of Sarāwak* (Harper & Brothers, 1846), 387.

2.3.3. Opu Daeng Menambon (1695-1763)

Opu Daeng Menambon adalah putera Daeng Rilekke bin La Madusalad yang mempunyai galur salahsilah dalam kerabat diraja Bugis-Luwu,¹⁹¹ beliau bersama kelima bersaudara iaitu Daeng Parani, Daeng Menambun, Daeng Marewah, Daeng Chelak dan Daeng Kemasi¹⁹² telah dikenali kepahlawanan, keberanian dan pelayar di alam Melayu Nusantara. Kaum Bugis telah dikenali semenjak dahulu sebagai bangsa pelayar yang mengamalkan tiga prinsip hujung iaitu hujung keris, hujung lidah dan hujung anu, mereka juga turut mahir dalam pembinaan perahu yang dikenali sebagai Pinisi.¹⁹³

Kedatangan mereka ke tanah Melayu menjadi salah satu babak migrasi orang-orang Bugis yang berlaku pada abad ke-17,¹⁹⁴ peranan kelima bersaudara Bugis di alam Nusantara sebegitu hebat, sehingga mereka memperoleh kedudukan dan jawatan yang tinggi di kerajaan-kerajaan alam Nusantara.¹⁹⁵ Di Kalimantan Barat, peranan Daeng Manambon bermula daripada sokongannya ke atas Sultan Muhammad Zainuddin¹⁹⁶ iaitu Sultan Kerajaan Matan pertama ketika mana berlaku perebutan kekuasaan dengan

¹⁹¹ La Madusalad mempunyai tiga orang putera iaitu pertama; Daeng Payung. Raja Luwu. Kedua; Daeng Rilekke dan ketiga; Daeng Biasa. Datuk Bandar di Betawi. Mohd. Yusof Md. Nor, *Salasilah Melayu dan Bugis* (Petaling Jaya; Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd., 1984), 14-15 dan Virginia Matheson Hooker, ed., *Tuhfat al-Nafis* (Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd., 1982), 24.

¹⁹² Raja Adnan Salman, *Warisan Khazanah Riau Gabungan Yayasan Marhum Murshid* (Singapura: t.p., 1988), 28. Agus Salim, *Tokoh yang Kukoh* (Singapura: Penerbitan Pustaka Nasional, 1966), 131-132. Gusti Mhd Mulia. ed., *Sekilas menapak langkah Kerajaan Tanjungpura* (Pontianak: T. P. 2007), 18.

¹⁹³ Menurut T. S.Raffles bangsa Bugis merupakan bangsa yang pandai manakala kaum mereka pula adalah pemberani. Menurut T. S.Raffles bahawabangsa Bugis juga merupakan bangsa pelayar dan pedagang. Thomas Stamford Raffles, *The History of Java* (Yogyakarta: Penerbit NARASI, 2008), 33.

¹⁹⁴ Andi Ima Kesuma, *Migrasi dan Orang Bugis* (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2004), 96.

¹⁹⁵ Daeng Manambon berkahwin dengan puteri Raja Matan, Daeng Marewah dilantik sebagai Yamtuan Muda Johor-Riau, berikut juga adik-beradiknya berkahwin dengan keluarga raja Johor Riau, Daeng Chelak berkahwin dengan Tengku Puan/Tengku Mandak, Daeng Parani berkahwin dengan Tengku Tengah/Tengku Irang, Daeng Menompok berkahwin dengan Tun Tipah, Daeng Masuro berkahwin dengan Tun Kecil dan Daeng Mengetok berkahwin dengan Tun Inah. Mohd. Yusof Md. Nor, *Salasilah Melayu dan Bugis*, 90-91.

¹⁹⁶ Nama asalnya adalah Gusti lakar Kencana, adalah putera sulung Sultan Muhammad Syaifuddin (1622-1665), iaitu sultan terakhir kerajaan Sukadana putera sulung Sultan Muhammad Syaifuddin ini berhasrat untuk membina kerajaan baru dan dikenali sebagai kerajaan Matan. Sehubungan itu, pada tahun 1665, Gusti lakar Kencana dilantik sebagai Sultan Matan pertama dan memakai gelaran sebagai Sultan Muhammad Zainuddin. Ianya mempunyai dua adik iaitu Pangiran Agung dan Indra Kesuma. Mohd. Yusof Md. Nor, *Salasilah Melayu dan Bugis*, 44. Rogayah A. Hamid, *Hikayat Upu Daeng Menambun* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1980), 25.

saudaranya Pangeran Agung, beliau kemudian berkahwin dengan puteri Kesumba puteri baginda Sultan Muhammad Zainuddin dan kemudian bergelar Pangiran Emas Seri Negara selepas kemenangannya.¹⁹⁷

Pada tahun 1737, Daeng Menambon mengasas Kerajaan Mempawah yang berpusat di Sebukit Rama, Senggaok. Beliau menjalankan pemerintahan berdasarkan hukum agama Islam.¹⁹⁸ Pada tahun 1758, beliau mengangkat Sayid Ḥabīb Ḥusein al-Qadri sebagai Mufti Kerajaan Mempawah,¹⁹⁹ pada masa pemerintahannya terdapat seorang ulama Patani yang berhijrah ke kerajaan Mempawah iaitu Syeikh ‘Ali bin Faqih al-Fatani,²⁰⁰ Daeng Menambun menyatakan bahawa Syeikh Ali bin Faqih al-Fatani adalah seorang ulama yang lengkap ilmu agamanya.

2.3.4. Sayid ‘Idrūs bin Sayid Abd al-Raḥmān al-Idrus (1732 – 1795 M)²⁰¹

Beliau adalah antara pendakwah Islam yang berasal dari *al-Rāḍīyah* Trim Hadramaut Jazirah Arab Yaman Selatan yang melakukan pengembaraan ke pusat-pusat Bandar di kawasan timur seperti Sumatera, Jawa dan Kalimantan,²⁰² sehingganya

¹⁹⁷ Sartono Kartodirdjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900* (Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, 1992), 282. Raja Haji Ali, *Tuhfat al-Nafīs: Sejarah Riau-Lingga dan Daerah Takluknya 1699-1864*, 22.

¹⁹⁸ Daeng Menambun turut menjalankan pemerintahan berdasarkan hukum Siri (ialah adat daripada Sulawesi Selatan yang berlandaskan agama Islam. Ellyas Suryani Soren, *Sejarah Mempawah Tempo Doeloe*, 54-55.

¹⁹⁹ Muhammad Syamsu As, *Ulama Pembawa Islam di Indonesia dan Sekitarnya* (Lentera Basritama, 1996), 91.

²⁰⁰ Beliau adalah ulama yang berasal daripada kerajaan Fatani Dār al-Salam yang datang ke Kerajaan Mempawah dalam lingkungan tahun 1160 H/1747 M, ianya dikenali sebagai ulama yang terutama sekali pada persekitaran tiga jurusan, iaitu fiqh mazhab Shāfi‘ī, aqidah faham *ahl al-sunnah wa al-Jamā‘ah* mazhab *Abu al-Ḥasan al-Ash‘arī* dan tasawuf mengikut imam-imam sufi yang muktabar. Syeikh ‘Ali bin Faqih al-Fatani lebih menekankan pelajaran yang bercorak hafalan matan-matan sesuatu ilmu, menurut tradisi pondok di Patani. Ianya kemudian dilantik sebagai Mufti Kerajaan Mempawah dengan gelar Maharaja Imam Mempawah dan ialah yang orang yang pertama di Mempawah yang memperoleh gelar demikian itu. Selepas beliau meninggal lebih dikenali dengan sebutan Keramat Pokok Sena. Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Dunia Melayu*, c. 1, j. 7 (Kuala Lumpur: Persatuan Penulisan Khazanah Klasik Nusantara dan Khazanah Fataniyah, 1999), 45-53.

²⁰¹ Syafaruddin Usman MHD, *Dari Koubou ke Kubu Raya Inspiring Kalimantan Barat untuk Indonesia* (Pemerintah Kabupaten Kubu Raya, 2010), 1-10.

²⁰² J.A. Moorley telah mencatatkan bahawa pada abad ke-17, orang Arab yang datang secara berasingan ke Timur sangat berpengaruh di negeri-negeri seperti Aceh, Siak, Palembang dan Pontianak. Kemudian, pada abad ke-19, lebih ramai lagi orang Arab berhijrah keluar dari Sumatra dan Jawa

sampai di kawasan dekat muara sungai Terentang, barat-daya pulau Kalima, disinilah bersama tiga rakannya iaitu Sayid Hamzah al-Baraqbah, Sayid Alī Shihabuddīn, dan Ahmad Faluga membuka pemukiman baru yang dikenali kemudiannya dengan Kubu yang bererti benteng pertahanan.

Kawasan ini semakin ramai terutama selepas ditabalkannya Sayid Idrus bin Sayid Abd al-Rahman al-Idrus sebagai raja pertama Kubu pada tahun 1775 yang bergelar Tuan Besar Raja Kubu. Beliau kemudian memperluas kawasan pemerintahannya dan membuka beberapa kawasan baru antaranya kawasan di Sungai Radak dan Sungai Kemuning yang ramai diduduki oleh masyarakat Melayu dan masyarakat Dayak.

Selepas 14 tahun berkuasa, wujudlah silang sengketa antara kerajaan Kubu dengan kerajaan Siak Sri Indrapura. Mulanya Kerajaan Kubu mampu mengalahkan kerajaan Siak, namun selepas tujuh bulan lamanya, mereka menggunakan tipu muslihat melalui pengkhianatan anak negeri sendiri, Ahad 26 Zulkaedah 1209 Hijriah/1794 Masihi, saat salat subuh, Tuan Besar Raja Kubu Sayid Idrus bin Sayid Abd al-Rahman al-Idrus meninggal dunia.

2.3.5. Raja Tengah

Raja Tengah adalah putera daripada Sultan Muhammad Hasan Sultan Brunei yang memerintah pada tahun 1582-1602, selepas dewasa Ia mendapati hadiah kawasan Sarawak daripada saudaranya Sultan Abdul Jalil Akbar yang memerintah Kerajaan Brunei pada tahun 1602-1659. Beliau menjadi sultan pertama kerajaan Sarawak dan

menjadi tempat tumpuan sebilangan besar orang Arab dari Hadramaut. Namun demikian berbanding dengan kaum mendatang lain, tidaklah begitu besar bilangan orang Arab di kawasan ini. Tumpuan mereka yang lebih besar ialah bandar-bandar seperti Surabaya, Batavia (Jakarta) dan Singapura, juga pusat-pusat perdagangan seperti Aceh dan Pontianak. Lihat dalam J.A.Morley, "*The Arabs and the Eastern Trade*," dalam *Islam di Malaysia* (Penerbitan Persatuan Sejarah Malaysia, t.t.,) 34.

bergelar Sultan Ibrahim Ali Omar Shah yang lebih popular dengan Sultan Tengah atau Raja Tengah.²⁰³

Peranannya dalam penyebaran Islam di kawasan Kalimantan Barat bermula ketika beliau bermaksud menziarahi ibu mudanya iaitu permaisuri Sultan Abdul Jalil Akbar di negeri Johor, namun saat pulang dari Johor menuju Sarawak, perahunya diterpa angin kencang sehingga terdampar di kerajaan Matan Sukadana.²⁰⁴ Kedatangannya di Sukadana mendapati alu-aluan daripada Sultan Muhammad Safiyuddin, Raja Sukadana ketika itu, malahan beliau kemudian dilantik menjadi *wazir* dalam urusan agama dan dinikahkan dengan puteri baginda yang bernama Ratu Suria Kesuma kemudian.²⁰⁵

Beberapa saat selepas duduk di kerajaan Sukadana, beliau kemudian bermaksud menziarahi kerajaan Sambas yang ketika itu diperintah oleh Ratu Sepudak yang beragama Hindu,²⁰⁶ Selama di kerajaan Sambas, beliau begitu giat dalam menyebarkan Islam, sehingga dalam masa yang singkat, Islam menjadi agama masyarakat kerajaan Sambas. Ada beberapa pendapat yang mengemuka terkait kedatangan Raja Tengah di kerajaan Sambas ini, *pertama* dorongan yang bersifat keagamaan iaitu berdakwah menyebarkan Islam, Raja Tengah memang dikenali sebagai sosok keperibadian yang taat beragama dan sangat gigih mengajarkan Islam, ditambah lagi kerajaan masih dipimpin oleh ratu yang beragama Hindu, *kedua* dorongan yang bersifat sosial kekeluargaan, oleh kerana, putra sulung Raja Tengah ini menikah dengan putri bungsu Ratu Sepudak, *ketiga*, dorongan ekonomi dimana Raja Tengah telah mendengar semasa kedatangannya di kerajaan Johor tentang kerajaan Sambas yang banyak menghasilkan

²⁰³ Panji Anom, *Sejarah Melayu Sambas* (Pontianak: Lembaga Penelitian Universitas Tanjungpura, Laporan Penelitian, t. d., 2007) 1. Shafiyudin, *Salahsilah Sambas*, 9. Pabali Musa, *Latar Belakang Sosial Politik Tarekat Qadiriyyah*, 49.

²⁰⁴ Shafiyudin, *Salahsilah Sambas*, 11.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ Panji Anom, *Sejarah Melayu Sambas*, 19. Para ahli sejarah melihat bahawa kedatangannya ke kerajaan Sambas tampaknya selain daripada misi rahsianya iaitu menyatukan menyatukan kawasan Kalimantan barat ke dalam Kawasan Brunei, Namun ia juga bermaksud mengislamkan Ratu Sepudak. Pabali Musa, *Latar Belakang Sosial Politik Tarekat Qadiriyyah wa Naqshabandiyah*, 50.

emas dan dipimpin oleh seorang Ratu yang beragama Hindu, *keempat*, dorongan yang bersifat politik, ia memiliki sebuah harapan untuk mempersatukan kawasan-kawasan di Kalimantan Barat termasuk kerajaan Sambas dengan kerajaan Sarawak.²⁰⁷

Selepas Ratu Sepudak wafat dan kerajaan diperintah oleh Pangeran Prabu Kencana yang merupakan kemenakan Ratu Sepudak, Raja Tengah bermaksud kembali ke Sarawak, namun ditengah perjalanannya sebelum Raja Tengah sampai, beliau wafat.²⁰⁸

2.4. Kesultanan-kesultanan Islam di Kalimantan Barat

Kedatangan Islam di Kalimantan Barat telah menjadi faktor penggerak bagi wujudnya kesultanan-kesultanan Islam di kawasan ini. Perkara ini tidak terlepas daripada strategi para mubaligh kawasan Melayu Nusantara pada amnya untuk memperkukuh tapak Islam dengan membina kawasan pemerintahan yang berteraskan nilai-nilai Islam.

Di kawasan ini terdapat tidak kurang 21 kesultanan Islam,²⁰⁹ namun demikian, hanya beberapa kesultanan sahaja yang cukup popular, antaranya:

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ Tim Peneliti Universitas Tanjung Pura (UNTAN), Pontianak: *Istana di Kalimantan Barat* (Untan, 2000), 2.

2.4.1. Kesultanan Matan (1665 – 1952)²¹⁰

a. Sejarah Singkat

Kesultanan Matan di jangka merupakan kesultanan tertua di kawasan Kalimantan Barat ini, dalam sejarahnya, asal usul kerajaan Matan bermula daripada perpecahan dan konflik dalaman yang berlaku di kerajaan Tanjungpura yang beragama Hindu, maka terlahirlah dua kerajaan turunan iaitu kerajaan Sukadana dan kerajaan Matan yang beragama Islam.

Raja pertama kerajaan Matan adalah Sultan Muhammad Zainuddin yang memiliki nama kecil Gusti Jakar Negara, beliau merupakan putra sulung daripada Raja Sukadana yang terakhir iaitu Gusti Kesuma alias Gusti Mustika (1622-1665).

Dalam kenyataannya, pemerintahan Raja pertama kerajaan Matan ini tidaklah berjalan lancar, justeru cabaran datang daripada Pangeran Agung adik daripada Sultan Muhammad Zainuddin yang berusaha menggulingkan tahta kakaknya. Bagi mengatasi cabaran ini Sultan Muhammad Zainuddin meminta bantuan daripada lima bersaudara Bugis yang dikenali pada masanya iaitu Opu Daeng Perani, Opu Daeng Menambon, Opu Daeng Naraweh, Opu Daeng Kemaseh dan Opu Daeng Calak.²¹¹ Kelima bersaudara inilah yang pada akhirnya menyelamatkan tahta Sultan Muhammad Zainuddin dan berhasil menangkap Pangeran Agung.

b. Salasilah Raja - Raja Kesultanan Matan

1. Gusti Jakar Kencana atau Sultan Muhammad Zainuddin (1665 –1724)
2. Gusti Kesuma Bandan atau Sultan Muhammad Muizzuddin (1724–1738)
3. Gusti Bendung atau Pangeran Ratu Agung atau Sultan Muhammad Tajuddin (1738 – 1749).

²¹⁰ J.U. Lontaan, *Sejarah-Hukum Adat dan Adat Istiadat*, Ed. 1 (Kalimantan Barat: Pemda Tingkat I Kalbar, 1975), 74-118. "Kerajaan Matan-Tanjungpura," dicapai 17 April 2014 www.Melayuonline.com. Musni Umberan et al., *Kerajaan-kerajaan di Kalimantan Barat*. (Pontianak: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Pontianak, 1996-1997).

²¹¹ Mohd. Yusof Md. Nor, *Salasilah Melayu dan Bugis*, 44. Rogayah A. Hamid, *Hikayat Upu Daeng Menambun*, 25.

4. Gusti Kencuran atau Sultan Ahmad Kamaluddin (1749-1762)
5. Gusti Asma atau Sultan Muhammad Jamaluddin (1762-1819), Gusti Asma inilah Sultan terakhir Kesultanan Matan. Pada masanya pusat pemerintahan dipindahkan ke kawasan Simpang, nama kerajaannya pun berganti menjadi Kerajaan Simpang dan dikenali juga dengan Kerajaan Simpang-Matan.

Kerajaan Simpang-Matan

1. Gusti Asma atau Sultan Muhammad Jamaluddin (1762-1819)
2. Gusti Mahmud atau Panembahan Anom Suryaningrat (1819-1845)
3. Gusti Muhammad Roem atau Panembahan Anom Kesumaningrat (1845-1889).
4. Gusti Panji atau Penembahan Suryaningrat (1889-1912)
5. Gusti Roem atau Panembahan Gusti Roem (1912 – 1942)
6. Gusti Mesir atau Panembahan Gusti Mesir (1942-1943)
7. Gusti Ibrahim (1945), pada masa beliau menjawat usinya baru 14 tahun, oleh itu pemerintahan dijalankan oleh keluarga kerajaan iaitu Gusti Mahmud atau Mangkubumi yang memimpin kerajaan Simpang Matan sehingga wafat pada tahun 1952.

Selepas Indonesia mendapati kemerdekaannya pada tahun 1945, semua kawasan yang semula dibawah kuasa kerajaan berhimpun dalam sebuah pemerintahan yang disebut dengan swapraja dan dibentuklah suatu majlis yang bernama Majlis Pemerintahan Kerajaan Matan (MPKM) sebagai pengampu pemerintahan adat, yang pada akhirnya dilebur dan diserahkan kepada pemerintah Kalimantan Barat berdasarkan undang-undang No. 27 tahun 1959 tertanggal 4 Julai 1959.

2.4.2. Kesultanan Mempawah²¹²

a. Sejarah Singkat

Sejarah kesultanan ini bermula semenjak kedatangan Opu Daeng Menambon dan seluruh keluarganya iaitu puteri Kesumba Ratu Agung Sinuhun isterinya, Ratu Mas Inderawati dan Ratu Panembahan Puteri Cermin dari kerajaan Matan ke kawasan Senggaok penghulu sungai Mempawah.²¹³

Setelah sepekan lamanya di Senggaok, Ratu Pembahan Puteri Cermin dan Ratu Mas Inderawati pergi ke Pinang Sekayuk menghadap Pangeran Adipati Senggaok untuk menerima penyerahan kerajaan antara lain dua bilah pedang yang dibawa oleh Raja Qahar dari Batu Rizal Siak Indragiri, tombak dan seperangkat gamelan (Senenan) serta meriam bernama Bujang Jawa,²¹⁴ kawasan yang diserahkan oleh Panembahan Adipati Senggaok hanyalah dua kawasan utama iaitu Senggaok dan Malinsam.

Selepas kembali ke sebukit, keduanya kemudian menyerahkan kekuasaan sepenuhnya kepada Puteri Kesumba Ratu Agung Sinuhun bersama suaminya Opu Daeng Menambon Pangeran Mas Surya Negara sebagai pejabat Raja.

²¹² J.U. Lontaan, *Sejarah-Hukum Adat dan Adat Istiadat Kalimantan Barat*, 119-130. Ellyas Suryani Soren, *Sejarah Mempawah Tempo Doeloe* (Kabupaten Pontianak: Kantor Informasi Arsip dan Perpustakaan daerah, t.t.), 1-80. Musni Umberan et al., *Kerajaan-kerajaan di Kalimantan Barat*. Pontianak: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Pontianak, 1996-1997.

²¹³ Salahsilah dan galur keturunan Kesultanan Mempawah sememangnya sebegitu erat hubungannya dengan Kesultanan Matan, dimana isteri Sultan Muhammad Zainuddin, Sultan pertama Kesultanan Matan iaitu Ratu Mas Inderawati adalah Seorang puteri daripada Panembahan Senggaok, jurai keturunan raja-raja kerajaan Bangkule Rajakng Dayak Hindu di kawasan Sebukit Mempawah ini. Panembahan Puteri Cermin adalah isteri daripada panembahan Senggaok, daripada perkahwinannya ini lahirlah Ratu Mas Inderawati. Daripada perkahwinan Mas Inderawati dengan Sultan Muhammad Zainuddin lahirnya Ratu Kesumba, isteri daripada Opu Daeng Menambon. Lihat dalam Ellyas Suryani Soren, *Sejarah Mempawah dalam Cuplikan Tulisan*. 8-10.

²¹⁴ Kenyataan ini tidaklah terlepas dari sejarah asal usul daripada Panembahan Puteri Cermin yang merupakan puteri daripada Raja Qahar dari Baturizal Indragiri Sumtera yang melakukan pelayaran, impak daripada pertikaian dengan kakaknya sendiri, ianya berlayar dengan 30 orang awak kapal dan 7 orang gadis berikut puterinya yang telah ditinggal ibunya iaitu Puteri Cermin, dalam pelayarannya menuju kawasan Senggaok ini membawa serta sebilah pedang kerajaan dan seperangkat gamelan. Lihat dalam Ellyas Suryani Soren, *Sejarah Mempawah dalam Cuplikan Tulisan*, 9.

b. Sistem Pemerintahan

Bilamana dalam pemerintahan kerajaan Senggaok Bangkule Rajakng sebelumnya menggunakan hukum adat, maka dalam pemerintahan Opu Daeng Menambon menggunakan hukum syariah Islam dan juga hukum siri iaitu sebagian daripada hukum adat Sulawesi Selatan.

Dalam pemerintahannya juga dilengkapi dengan menteri-menteri Kerajaan yang bergelar Datuk Laksamana, Datuk Kyai Dalam, Datuk Malem, Datuk pembekal, Datuk Petinggi dan Datuk Bendahara.²¹⁵

Oleh kerana berpaksikan asas hukum syariah, maka dalam pengelolaan sistem pemerintahannya, Opu Daeng Menambon melantik Imam dan khatib, Bilal dan Lebai serta para ulama dalam bidangnya masing-masing sebagai pendamping raja dalam memutuskan sesuatu masalah dalam persoalan agama seperti permulaan Ramadan, hari raya dan juga *ta'liq* dalam pernikahan. Antara ulama, mufti dan Imam besar yang popular pada masa pemerintahan Opu Daeng Menambon adalah Habib Husein al-Qadri²¹⁶ dan Ali bin Faqih al-Fatani.²¹⁷

c. Raja -raja Kesultanan Mempawah

1. Opu Daeng Menambon bergelar Pangeran Mas Surya Negara (1740 – 1761).
2. Gusti Jamiril bergelar Panembahan Adiwijaya Kesuma (1761 – 1787).
3. Syarif Kasim bergelar Panembahan Mempawah (1787 – 1808).

²¹⁵ *Datuk Laksamana* merupakan penguasa tertinggi di laut, juga sebagai penguasa di dalam kerajaan maupun hubungan dengan luar kerajaan, *Datuk Kiyai* berkuasa penuh di dalam Istana Kerajaan dan dapat memutuskan sesebuah perkara bila raja sedang bepergian, *Datuk Malem* adalah nahkoda yang bertanggung jawab ke atas perahu dan pelayaran, ianya berfungsi sebagai syahbandar yang bisa disebut sebagai Tok Bandar. *Datuk Pembekal* dapat disebut sebagai bagian perlengkapan sama ada di perahu mahupun Istana kerajaan, adapun *Datuk Petinggi* merupakan pemimpin suatu peperangan dan bahagian daripada keamanan. Ellyas Suryani Soren, *Sejarah Mempawah Tempo Doeloe*, 31.

²¹⁶ Sila rujuk kembali pada bab 2, h. 53.

²¹⁷ Biografinya telah lalu di pembahasan Opu Daeng Menambon dalam tokoh dan mubaligh pembuka penyebaran Islam di Kalimantan Barat. Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Dunia Melayu*, J. 7 (Kuala Lumpur: Persatuan Penulisan Khazanah Klasik Nusantara dan Khazanah Fathaniyah, 1999), 45-53.

4. Syarif Husein (1808 – 1820).
5. Gusti Jati bergelar Sultan Muhammad Zainal Abidin (1820 – 1831).
6. Gusti Amin bergelar Panembahan Adinata Krama Umar Qamaruddin (1831 – 1839).
7. Gusti Mukmin bergelar Panembahan Mukmin Nata Jaya Kusuma (1839 – 1858).
8. Gusti Mahmud bergelar Panembahan Muda Mahmud Alauddin (1858).
9. Gusti Usman bergelar Panembahan Uthman (1858 – 1872).
10. Gusti Ibrahim bergelar Panembahan Ibrahim Muhammad Safiyuddin (1872 – 1892).
11. Gusti Intan bergelar Ratu Permaisuri (1892 – 1902).
12. Gusti Muhammad Taufiq Aqamuddin (1902 – 1944).
13. Gusti Mustaan (1944 – 1955); diangkat oleh Jepang.
14. Gusti Jimmi Muhammad Ibrahim Bergelar Panembahan XII (s/d 2002).
15. Pangeran Ratu Mulawangsa Mardan Adijaya Kesuma Ibrahim bergelar Panembahan XIII (2002- sekarang).

2.4.3. Kesultanan Pontianak²¹⁸

a. Sejarah Singkat

Kesultanan Pontianak merupakan kesultanan termuda di Kalimantan Barat mahupun di kawasan Nusantara yang telah diasas oleh Syarif Abdul Rahman al-Qadri putera Habib Husein al-Qadri, beliau menikahi Utin Candramidi puteri Opu Daeng Menambon Raja Kesultanan Mempawah.

Sejarah kesultanan Pontianak bermula ketika Syarif Abdul Rahman al-Qadri bersama seluruh keluarganya dengan 14 perahu kakap menyusuri Sungai Kapuas hendak membuka kawasan baru, sehingga mereka bertemu dengan sebuah pulau

²¹⁸ J.U. Lontaan, *Sejarah-Hukum Adat dan Adat Istiadat Kalimantan Barat*, 228-242. Syafarudin Usman MHD, *Pontianak perspektif Sejarah Sosial Budaya* (Pontianak: T.P. 2010).

yang kini dikenali dengan nama Batu Layang, tempat dimana Syarif Abdul Rahman al-Qadri beserta keturunannya dimakamkan kemudian. Namun Syarif Abdul Rahman al-Qadri mempunyai firasat bahawa pulau ini tidak cocok sebagai tempat tinggal. Rombongan kembali melanjutkan perjalanan menyusuri Sungai Kapuas, sehingga menjelang subuh 14 Rejab 1184 Hijriah atau 23 Oktober 1771 Masihi, mereka sampai pada persimpangan sungai Kapuas dan sungai Landak, namun mereka mendapati gangguan daripada bajak laut yang menjadikan persimpangan ini sebagai kawasan mereka.²¹⁹ Selepas delapan hari menebang pokok-pokok di daratan itu, maka Syarif Abdul Rahman al-Qadri lalu membangun sebuah rumah dan balai, tempat inilah yang kemudiannya diberi nama Pontianak dan kawasan berdirinya Mesjid *Jāmi'* dan Keraton Kadariah.

b. Sistem Pemerintahan

Sistem pemerintahan Kesultanan Pontianak semenjak berdirinya hampir tidak pernah mengatur pemerintahannya secara bersendirinya. Semenjak diasaskannya pada tahun 1771, pemerintah Belanda telah berhasil menapakkan kekuasaannya dalam pemerintahan. Perkara inilah yang membawa impak ke atas bentuk pembinaan pemerintahan kesultanan Pontianak pada setiap periodenya. Pada tanggal 5 Julai 1779, Belanda telah menjadikan kesultanan Pontianak sebagai tanah seribu atau *Verkendepaal* dengan pusat perwakilan yang berada di seberang kesultanan Kadariyah Pontianak, wilayah perwakilannya telah mencakupi beberapa kawasan utama antaranya Pontianak, Siantan dan Sungai Kakap.

²¹⁹ Dalam dongeng kuno bajak-bajak laut ini dikatakan sebagai hantu-hantu kuntilanak, sehingga nama kota Pontianak ramai dihubungkan dengan cerita kuno ini. Jimmy Mohammad Ibrahim, “*Dua Ratus Kota Pontianak*”, dalam Syafarudin Usman MHD, *Pontianak perspektif Sejarah Sosial Budaya* (Pontianak: t.p. 2010), 6.

Selepas Syarif Abdul Rahman al-Qadri wafat dan digantikan oleh Syarif Qasim al-Qadri (1808-1819), Belanda telah membuat kontrak Politik dengan beberapa kesepatan utama: 1). Kekuasaan atas kesultanan Pontianak di jalankan secara bersama-sama dengan pemerintah Belanda, dengan jaminan perlindungan ke atas Sultan Pontianak 2). Semua penghasilan kesultanan Pontianak dibagi sama sebagai biaya perlindungan ke atas Sultan Pontianak, 3). Hasil pajak ekspor dan impor, hasil monopoli garam, dan pajak kaum Tionghoa akan diatur oleh pemerintah Belanda, 4). Pengadilan orang Eropa dan Tionghoa dibawah pemerintah Belanda, sedangkan pengadilan orang peribumi dibawah Kesultanan Pontianak, 5). Belanda berhak untuk membangun kawasan militer bagi melindungi tentera Belanda.²²⁰

Kemuncak daripada pengaruh pemerintah Belanda terhadap pemerintahan kesultanan Pontianak berlaku pada masa Syarif Muhammad al-Qadri (1895-1944) dimana dikuatkuasakannya aturan baru, antaranya, 1). Belanda berhak untuk mengangkat dan memberhentikan pegawai kerajaan, 2). Syariah Islam dihapuskan sebagai sumber hukum kesultanan Pontianak dan diganti dengan hukum perdata dan pidana, 3). Seluruh pegawai kerajaan mendapatkan gaji daripada pemerintah Belanda.²²¹

c. Salahsilah Raja-raja Kesultanan Pontianak

Berikut adalah senarai sultan-sultan yang pernah memimpin Kesultanan Kadariah Pontianak semenjak awal diasaskannnya pada tahun 1771 sehingga berakhir pada tahun 1950:

1. Sultan Syarif Abdul Rahman al-Qadri (1771 – 1808).

²²⁰ Ansar Rahman et al., *Syarif Abdul Rahman al- Kadri prespektif sejarah berdirinya Kota Pontianak* (Pontianak: Romeo Grafika-Pemerintah Kota Pontianak, 2000), 112-113.

²²¹ Muhammad Hidayat, *Istana-istana Kalimantan Barat* (Pontianak: Inventarisasi Istana di Kalimantan Barat, t.t.), 23.

2. Sultan Syarif Qasim al-Qadri (1808 – 1819).
3. Sultan Syarif Usman al-Qadri (1819 – 1855).
4. Sultan Hamid al-Qadri (1855 – 1872).
5. Sultan Syarif Yusuf al-Qadri (1872 – 1895).
6. Sultan Syarif Muhammad al-Qadri (1895 – 1944).
7. Sultan Syarif Taha al-Qadri (1945).
8. Sultan Sharif Hamid II atau Sultan Hamid II (1945 – 1950)²²²

2.4.4. Kesultanan Sambas (1630-1943)

a. Sejarah Singkat

Kesultanan Sambas terletak di bahagian utara provinsi Kalimantan Barat. Ianya telah diasaskan pada 10 hb Zulhijah 1040 Hijriah/ 1630 Masihi oleh Raden Sulaiman putera Raja Tengah daripada Kesultanan Brunei Darussalam.²²³ Kesultanan ini merupakan kelanjutan daripada kerajaan Hindu Sambas Tua yang dipimpin oleh Ratu Sepudak.

Selepas Ratu Sepudak wafat, kerajaan dipimpin oleh Pangeran Prabu Kencana dengan gelar Ratu Anom Kesukmayudha. Pada masanya Raden Sulaiman dilantik sebagai Menteri keamanan dan pertahanan. Namun, kedekatan yang sedemikian mesra antara Ratu Anom dengan Raden Sulaiman telah membuat Pangeran Mangkurat keponakan Ratu Sepudak merasa iri, sehingga menimbulkan konflik dan pertikaian. Kemuncaknya, ketika Kyai Setia Bakti yang merupakan orang kepercayaan Raden Sulaiman ditemukan tewas, dan ternyata telah dibunuh oleh orang-orang bayaran daripada Pangeran Mangkurat.²²⁴

²²² Muhammad Hidayat, *Istana-istana Kalimantan Barat*, 24.

²²³ Lihat penjelasan dalam da'i yang membuka penyebaran Islam di Kalimantan Barat tentang Raja Tengah. Raden Sulaiman sendiri telah berkahwin dengan puteri bungsu daripada Ratu Sepudak yang telah beragama Islam iaitu Raden Mas Ayu Bungsu.

²²⁴ J.U. Lontaan, *Sejarah-Hukum Adat dan Adat Istiadat Kalimantan Barat*, 134-135.

Untuk menghindarkan konflik dalaman yang lebih besar, maka Raden Sulaiman berpindah ke Kota Bangun atau Muare Tebangun, tempat dimana ayahanda Raden Sulaiman iaitu Raja Tengah pertama kali duduk dan membina perkampungan di Sambas. Atas saranan beberapa petinggi Nagur, Bantilan, dan Segerunding yang masih dibawah kekuasaan Kerajaan Sambas Tua, Raden Sulaiman kemudian berpindah ke simpang Sungai Subah dan mendirikan negeri di Kota Bandir. Selepas tiga tahun lamanya Raden Sulaiman di kawasan ini, beliau kemudian berpindah ke Lubuk Madung yang berada di simpang Sungai Teberau, ditempat inilah Raden Syarif bin Abdurraman al-Qadri dan menjadi pusat pemerintahan pertama di kesultanan Sambas.²²⁵

b. Sistem Pemerintahan

Menurut Supomo terdapat tiga bentuk sistem pemerintahan yang dijalankan oleh raja-raja kesultanan Sambas, antaranya:

- 1) Balai *Qanūn* Sambas, yang dikepalai oleh Sultan dan beranggotakan Maharaja Imam, Tuan Imam dan Khatib. Majlis ini dapat memutuskan perkara-perkara yang sangat terhad seperti perkara perkahwinan (*nikāḥ*, *ṭalāq* dan *ruju'*), dan perkara warisan (*farāid*).
- 2) Balai Raja, yang dikepalai oleh seorang Demang dan beranggotakan Menteri Polis, Petinggi dan Lebai. Perkara-perkara yang tidak dapat diputuskan pada peringkat ini akan diputuskan pada peringkat Balai Qanun Sambas.

²²⁵ Pabali Musa, *Sejarah Kesultanan Sambas Kalimantan Barat Kajian naskah asal Raja-Raja dan salahsilah Raja Sambas* (Pontianak: Stain Pontianak Press, Yayasan Adikarya IKAPI, dan The Ford Foundation., 2003), 3. Urai Riza Fahmi, *Selayang Pandang Kerajaan Islam Sambas* (Sambas: Mutiara. 2003), 6.

- 3) Balai Bidai, yang dikepalai kepala perkampungan dan dibantu oleh pengarah, Mudin dan pemuka masyarakat.²²⁶

Namun demikian, menurut Pabali pembinaan lembaga keagamaan Islam mulai bertapak dengan sebenar dan menjadi satu bahagian daripada sistem pemerintahan yang rasmi dalam Kesultanan Sambas berlaku pada fasa pemerintahan Raden Pasu bin Raden Jamak (Marhum Anom) yang bergelar Sultan Muhammad Ali Safiyyudin I, Sultan ke-8 yang memerintah pada tahun 1813-1826.²²⁷

Sepanjang perjalanan sejarah kesultanan Sambas, sistem pemerintahannya telah mengalami pasang dan surut, terutama pada masa kedatangan penjajah Belanda yang sememangnya telah membina hubungan dagang sejak 1 hb Oktober 1696, wakil Belanda, Samuel Bloemaert, mengadakan perjanjian dagang dengan Kesultanan Sambas yang telah bercorak Islam.²²⁸ Kemuncaknya adalah dikuatkuasakannya kesultanan Sambas sebagai kawasan jajahan Belanda mengikut perjanjian yang telah disepakati antara Inggeris dan Belanda yang dikenali dengan Perjanjian Traktat London pada 17hb Maret 1824.²²⁹

c. Salahsilah Raja-Raja Kesultanan Sambas²³⁰

Semenjak ditabalkannya sebagai Kesultanan Islam Sambas sehingga diisytiharkannya bergabung dengan Negara Republik Indonesia terdapat 15 Sultan yang telah berkuasa, iaitu:

²²⁶ R. Supomo, *Sistem Hukum di Indonesia, sebelum perang dunia II* (Jakarta: Pradnya Paramita, 1981), 278.

²²⁷ Pabali Musa, *Sejarah Kesultanan Sambas*, 3.

²²⁸ Yudithia Ratih, “*Istana Al-wāthiqhubillāh – Sambas*”, dalam *Istana-istana di Kalimantan Barat*. (Inventarisasi Istana di Kalimantan Barat: t.t.), 62.

²²⁹ E. Netscher. *De Nederlanders in Djohor en Siak 1602 tot 1865*. 1870. Diterjemahkan dari Bahasa Belanda ke Bahasa Indonesia oleh Wan Ghalib et. al. *Belanda di Johor dan Siak 1602 - 1865* (Siak: Pemerintah Daerah Kabupaten Siak dan Yayasan Arkeologi dan Sejarah Bina Pusaka. 2002), 465-466.

²³⁰ Pabali Musa, *Sejarah Kesultanan Sambas*, 69-111. Yudithia Ratih, “*Istana Alwatzikubillah – Sambas*”, dalam *Istana-istana di Kalimantan Barat*, 65.

1. Raden Sulaiman bin Raja Tengah, bergelar Sultan Muhammad Safiyuddin. Berkuasa 1630-1669.
2. Raden Bima bin Raden Sulaiman, bergelar Sultan Muhammad Tajuddin. Berkuasa 1669-1702.
3. Muruhum/Marhum Adil atau Raden Miliya bin Raden Bima, bergelar Sultan Umar Aqamuddin. Berkuasa 1702-1727.
4. Muruhum Bungsu, bergelar Sultan Abu Bakar Kamaluddin. Berkuasa 1727-1757.
5. Raden Jamak bin Muruhum Bungsu, bergelar Sultan Umar Aqamamuddin II. Berkuasa 1757-1782.
6. Muruhum Tanjung atau Raden Gayung bin Raden Jamak, bergelar Raden Muda Ahmad dan Sultan Muda Ahmad Tajuddin. Berkuasa 1782-1798.
7. Muruhum Janggut atau Raden Mantri bin Raden Jamak, bergelar Sultan Abu Bakar Tajuddin. Berkuasa 1798-1813.
8. Muruhum Anom atau Raden Pasu bin Raden Jamak, bergelar Sultan Muhammad Ali Safiyuddin. Berkuasa 1813-1826.
9. Muruhum Usman atau Raden Timba bin Raden Jamak, bergelar Sultan ‘Uthman Kamal al-Din. Berkuasa 1826-1829.
10. Muruhum Tengah atau Raden Semar bin Raden Jamak, bergelar Sultan Umar Aqama al-Din III. Berkuasa 1829-1848.
11. Muruhum Tajuddin atau Raden Ishak Kalukuk bin Muruhum Anom, bergelar Pangeran Ratu Natakusuma kemudian bergelar Sultan Abu Bakar Tajuddin II. Berkuasa 1848-1853.
12. Muruhum Umar atau Raden Tokok bin Muruhum Uthman, bergelar Pangeran Ratu Mangku Negara dan Sultan Umar Kamaluddin. Berkuasa 1853-1866.
13. Muruhum Cianjur atau Raden Afifuddin atau Raden Afifin bin Muruhum Tajuddin, bergelar Pangeran Adipati kemudian bergelar Sultan Muhammad Safiyuddin. II.

Berkuasa 1866-1922.

14. Muruhum Muhammad Ali atau Raden Muhammad Aria Diningrat bin Muruhum Cianjur, bergelar Sultan Muhammad Ali Safiyuddin II. Berkuasa 1922-1931.
15. Raden Mulia Ibrahim bin Pangeran Adipati Ahmad bin Muruhum Cianjur, disebut Sultan Mulia Ibrahim. Berkuasa 1931-1943.

2.5. Kesimpulan

Daripada pembahasan diatas dapat disimpulkan bahawa Islam masuk di Kalimantan Barat semenjak abad ke-8 dengan ditemukannya artifak berbentuk batu nisan tua bertarikh 127 Hijriyah/745 Masihi di perkuburan kuno di kecamatan Sandai Kabupaten Ketapang. Namun Islam berkembang dan menjadi agama yang ramai dipeluk oleh masyarakat Kalimantan Barat semenjak awal-awal abad ke-15 dengan wujudnya para mubaligh Arab dan komuniti Muslim Hanafi di Sambas.

Terdapat beberapa da'i yang telah membuka penyebaran Islam di kawasan Kalimantan Barat, antaranya Ḥabīb Ḥusain al-Qadrī dari negeri Hadramaut Yaman, Sayid Idrus bin Sayid Abd al-Rahman al-Idrus dari Hadramaut Yaman, Opu Daeng Menambon dari Bugis Sulawesi dan Raja Tengah daripada Brunei Darussalam dengan menggunakan empat saluran utama iaitu saluran tasawuf (*Tasawuf channel*), saluran sosial (*Social Channel*), saluran politik (*Political Channel*) dan saluran ekonomi dan perdagangan (*Economic Chanel*).

BAB III : BIOGRAFI ULAMA KALIMANTAN BARAT YANG POPULAR PADA ABAD KE-19 DAN 20.

3.0. Pendahuluan

Kepesatan Islam di alam Nusantara tidak dapat dipisahkan daripada peranan para ulama yang sedemikian hebat. Usaha yang berterusan telah membawa Islam bertapak dengan lebih kukuh dan dianuti setiap lapisan masyarakat, kitab-kitab ditulis sebagai bahan pengajian, bahkan wujud institusi-institusi agama yang semakin berpengaruh dan memberikan kesan ke atas polisi kerajaan-kerajaan Islam semasa itu, sehingga tidaklah menghairankan jika abad ke-19 dan 20 diperkatakan sebagai abad yang paling dinamik dalam sejarah sosial-intelektual muslim di alam Melayu.²³¹

Bab ini akan meneroka secara meluas tiga ulama karismatik Kalimantan Barat pada abad ke-19 dan 20 iaitu Ahmad Khatib al-Sambasi (1802-1879), Muhammad Basuni Imran (1885-1953) dan Guru Haji Isma'il Mundu (1870 – 1957), sama ada daripada aspek biografi, suasana zaman semasa mereka hidup, karya-karya tulis, peranan mereka dalam bidang sosial mahupun politik serta idea pemikiran mereka dalam hukum Islam.

3. 1. Ahmad Khatib al-Sambasi (1802-1879)

Ahmad Khatib al-Sambasi adalah antara tokoh dan ulama Kalimantan Barat yang popular pada abad ke-19 ini, tidak hanya di kawasan Nusantara namun juga antarabangsa. Martin dalam catatan penelitiannya telah merakam pengaruhnya yang

²³¹ Lihat dalam JO.Voll, “*Islam: Continuity and Change in the Modern World*”, dalam “*Eigh-teenh-Century Renewal and Reform in Islam*”, dalam Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, xviii.

besar di halaqah-halaqah Masjid al-Haram di Mekkah.²³² Melalui ajaran tarekat *Qādiriyyah Naqshabandiyah* yang ia gubal,²³³ tidak hanya membawa dampak pembinaan spiritual keagamaan ke atas murid-muridnya yang tersebar di ramai kawasan, malahan tarekat ini telah membangkitkan semangat ukhuwah dan heroisme melawan penjajahan yang sedang melanda hampir di ramai kawasan Nusantara.²³⁴

3.1.1. Salasilah dan Riwayat Hidup Ahmad Khatib al-Sambasi

Ahmad Khatib lahir di Sambas pada bulan Safar tahun 1217/1802,²³⁵ orang tuanya bernama Abdul Ghaffar dan datuknya adalah Abdullah. Setakat ini belum ada kesepakatan asal usul daripada Ahmad Khatib, sebahagian mengatakan orang tuanya adalah perantau yang datang ke kerajaan Sambas,²³⁶ namun sebahagian yang lain mengatakan bahawa Ahmad Khatib berasal daripada kerabat kerajaan Sambas atau yang lebih mendekati, beliau memiliki galur salasilah daripada alim ulama yang berada di Kesultanan Sambas.²³⁷

²³² Martin menuliskan: “Pada abad ke-19 ini tampillah Ahmad Khatib al-Sambasi di Mekah yang menjadi pusat pemerhatian utama orang-orang Nusantara, khasnya orang Indonesia (Jawah), ianya telah terhasil mendapatkan jumlah pengikut yang besar sehingga Kepopuleran ajarannya iaitu *Tariqah Qādiriyyah Naqshabandiyah* telah menggantikan *Sammāniyah di Nusantara*”. Martin Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995), 193-196.

²³³ Pendapat Sayid Naquib al-Attas menyebut Ahmad Khaṭīb Sambas sebagai Syekh dari kedua tarekat ini. Lihat dalam Sayid Naquib al Attas, *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised among the Malays*, ed. Shirle Gordon (Singapore: Malaysian Sociological Research Institute, 1963), 33.

²³⁴ Antaranya adalah pemberontakan petani Banten pada tahun 1888 yang dipimpin oleh salah seorang wakil Syekh Ahmad Khatib dalam salasilah tarekatnya. Sartono Kartodirdjo, “*The Peasants’ Revolt of Banten in 1888: The Religious Revival*,” dalam *Reading on Islam in Southeast Asia*, Ahmad Ibrahim et al., (Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 1985), 106. *Pemberontakan Petani Banten 1888, Kondisi, Jalan peristiwa, dan Kelanjutannya: Sebuah Studi mengenai Gerakan Sosial di Indonesia*, ed. Hasan Basari. (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984).

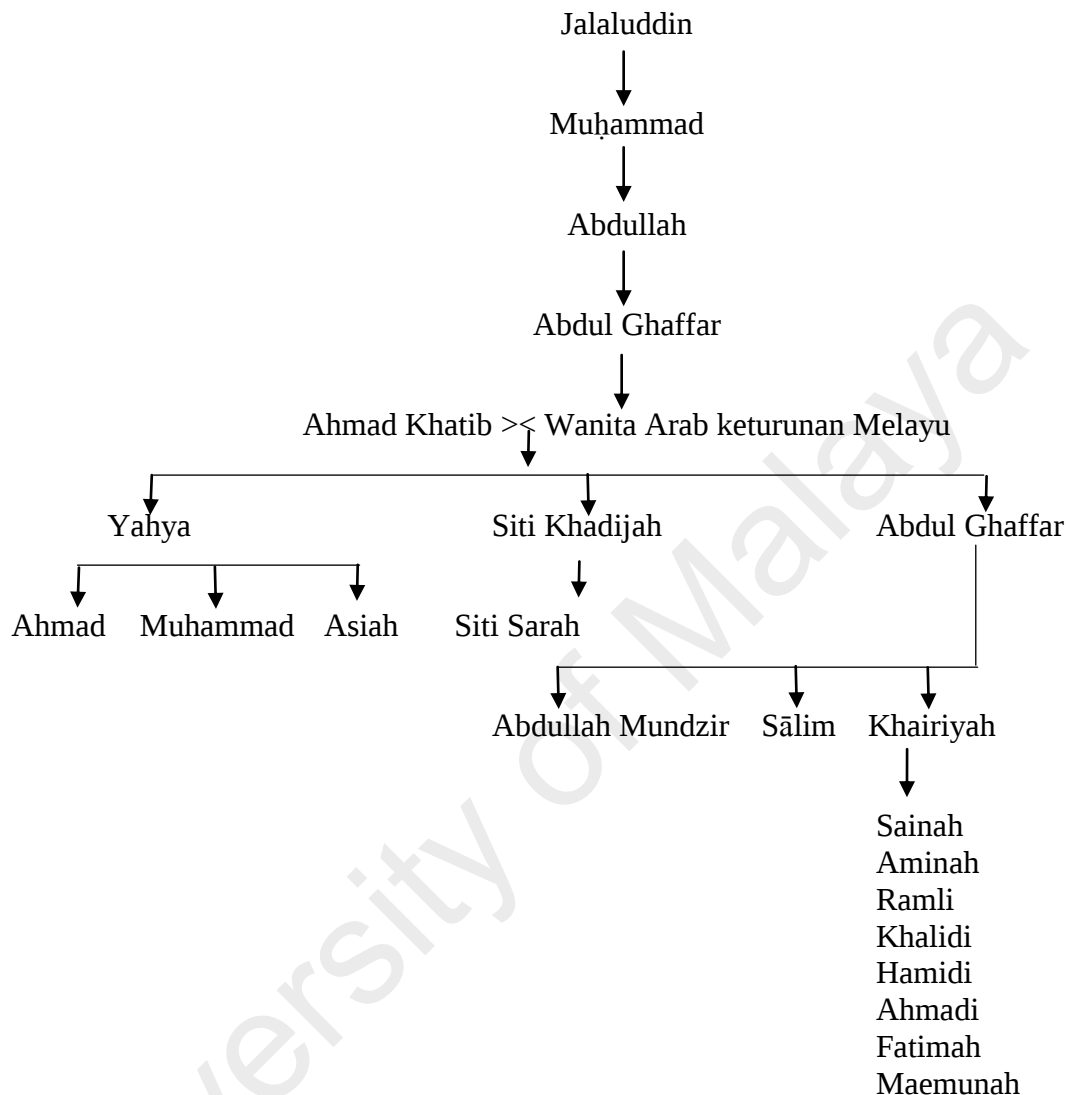
²³⁵ Kelahiran tahun ini didasarkan ke atas beberapa penelitian antaranya Umar Abd Jabbar, *Siyar Wa al-Tarājim ba’ḍ al-‘Ulama fi al-Qarn al-Rābi’ ‘al-‘Ashr li al-Hijrah* (Jeddah: Tihama, 1982), 7. Sri Mulyati, *The Educational Role of The Tariqa Qadiriyya Naqshabandiyya with Special Reference to Surlaya* (Disertasi Mc. Gill University, t.d. 2002), 37. Pabali Musa, “*Latar Belakang Sosial Politik Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Ahmad Khatib Sambas*” (Disertasi pasca sarjana, UIN, Jakarta, 2008), 123.

²³⁶ Perkara ini diasaskan tempat dimana Ahmad Khatib kecil duduk iaitu Kampung Dagang yang merupakan kawasan pusat perdagangan dan penduduknya ramainya kalangan pendatang. Lihat dalam Erwin Mahrus et al., *Shaykh Ahmad Khatib Sambas (1803-1875) Sufi dan Ulama Besar dikenal Dunia* (Pontianak: Untan press dan Yayasan Adikarta IKAPI, 2003), 13. Pabali Musa, *Latar Belakang Sosial Politik*, 125.

²³⁷ Tarmidzi Karim, “*Syeikh Ahmad Khaṭīb Sambas*”, dalam *Latar Belakang Sosial Politik Tarekat Qadiriyyah wa Naqshabandiyah Ahmad Khaṭīb Sambas*, Pabali, 125.

Susur galur salahsilah Ahmad Khatib al-Sambasi dapat dilihat dalam jadual 3.1.

berikut:²³⁸



3.1.2. Suasana zaman Semasa Kehidupan Ahmad Khatib di Sambas

Bagi mendapati gambaran lebih detail perkembangan kehidupannya, perlu dilihat bagaimana suasana zaman Ahmad Khatib dari pelbagai aspeknya sama ada sosial, ekonomi, politik dan keilmuan. Diharapkan dengan penerokaan ini terhasil sebuah penjelasan kesejarahan (*historical explanation*) yang dapat mengungkap pelbagai fenomena yang dapat membawa impak ke atas idea,

²³⁸ Erwin Mahrus et al., *Syeikh Ahmad Khatib al-Sambasi (1803-1875)*, 19. Pabali Musa, *Latar Belakang Sosial Politik Tarekat*, 124.

jatidiri dan pemikiran Ahmad Khatib al-Sambasi. Ahmad Khatib di sepanjang sejarah hidupnya telah melalui dua bahagian penting, fasa remaja yang beliau lalui di negeri Sambas sehingga dalam persekitaran usia 18 tahun (1802-1820), dan fasa kedua adalah fasa Mekah sehingga wafatnya.

3.1.2.1. Aspek Sosial

Daripada aspek sosial, masyarakat kerajaan Sambas telah dikenali sebagai masyarakat yang terbuka dan menyambut baik siapa sahaja yang ingin duduk dan tinggal di kerajaan Sambas, perkara ini dapat dibuktikan dengan ramainya perkampungan yang menggunakan nama asal kawasan luar kerajaan Sambas seperti Kampung Tanjung Rengas adalah kawasan perkampungan bagi penduduk asal Siak Inderapura, Kampung Nagur adalah kawasan orang asal India Selatan, Kampung Bugis adalah kawasan orang asal Sulawesi, malahan sultan juga membahagikan kawasan bagi warga asing seperti Belanda yang duduk di kawasan yang dikenali Tanjung Belanda,²³⁹ demikian juga Kampung Dagang kawasan dimana Ahmad Khatib berada adalah satu kawasan yang diduduki oleh masyarakat perantauan yang bekerja sebagai pedagang.²⁴⁰

Sifat terbuka dan mesra terhadap siapa sahaja membawa impak ke atas kepelbagaian suku, budaya dan agama seperti Hindu, Buddha, Kristian, Katolik dan juga kepercayaan yang lain.²⁴¹ sifat ini pula yang sejatinya menjadi *dynamo*

²³⁹ Ansar Rahman, et al., *Kabupaten Sambas, Sejarah Kesultanan dan Pemerintah Daerah Sambas* (Sambas: Dinas Pariwisata Pemerintah Kabupaten Sambas, 2000), 58. Erwin Mahrus et al., *Syeikh Ahmad Khatib Sambas (1803-1875)*, 19.

²⁴⁰ Erwin Mahrus et al., *Syeikh Ahmad Khatib al-Sambasi (1803-1875)*, 13. Pabali Musa, *Latar Belakang Sosial Politik Tarekat*, 125.

²⁴¹ Pabali Musa, *"Muhammad Basuni Imran (1883-1976), Rekonstruksi Pemikiran Maharaja Imam Sambas-Kesultanan Sambas Kalimantan Barat"* (Tesis Program Magsiter Pemikiran Islam, IAIN Syarif Hidayatullah, 1999), 26.

factor ke atas kepesatan Islam di kawasan ini pada awal-awal kerajaan Sambas Hindu sehingga melahirkan kerajaan Islam Sambas terkemudian.²⁴²

3.1.2.2. Aspek Ekonomi

Letak geografik yang sangat strategik dengan posisi pelabuhan yang berterusan dengan kawasan pusat-pusat perdagangan seperti Malaka, Laut Cina Selatan dan juga Singapura telah membawa impak ke atas ramainya perdagangan dan meningkatnya usaha ekspor dan impor di kawasan ini. Perkara inilah yang kemudian mendorong pemerintah kolonial Belanda bersepakat dengan Sultan Sambas membangun pelabuhan yang memungkinkan kapal-kapal KPM (Kongsi Pelayaran Belanda) mahupun kapal daripada kongsi pelayaran asing seperti Singapura dapat berlabuh.²⁴³

Suasana seperti ini telah membawa pengaruh lebih jauh ke atas perkembangan dan kemajuan negeri Sambas pada umumnya serta kesejahteraan dan kemakmuran masyarakat negeri Sambas secara khas. Di sisi lain, kesultanan Sambas juga telah dikenali sebagai penghasil bumi sama ada daripada pertanian mahupun perkebunan terutamanya hasil tambang emas.²⁴⁴

²⁴² Perkara ini dapat dilihat daripada hubungan mesra Ratu Sepudak Raja kerajaan Sambas Hindu dengan Raja Tengah putera daripada Sultan Muhammad Hasan sultan Brunei yang memerintah pada tahun 1582-1602 M, sehingga berlanjutan dengan perkahwinan antara Raja Sulaiman putera daripada Raja Tengah dengan Raden Mas Ayu Bungsu puteri bungsu daripada Ratu Sepudak, Raja Sulaimanlah yang telah mengasas Kesultanan Islam Sambas terkemudian. Lihat dalam J.U. Lontaan, *Sejarah-Hukum Adat dan Adat Istiadat Kalimantan Barat*, 134-135. Pabali Musa, *Sejarah Kesultanan Sambas*, 3. Urai Riza Fahmi, *Selayang Pandang Kerajaan Islam Sambas* (Sambas: Mutiara. 2003), 6.

²⁴³ Kontrak perjanjian ini telah di tandatangani oleh *Sultan Muhammad Ali Syafi'uddin* (1815-1828) pada tahun 1819 M. Lihat Raden Mohsen Panji Anom, *Laporan tentang kontrak dan Riwayat Raja-raja Sambas* (Sambas, 1951), 17. Soedarto, *Sejarah Kebangkitan Nasional Daerah Kalimantan Barat* (Jakarta: Depdikbud, 1979), 9. Erwin Mahrus et al., *Syeikh Ahmad Khatib Sambas (1803-1875)*, 2.

²⁴⁴ Oleh itu, ramai kawasan dan sungai di Sambas yang dibahagikan nama dengan kata-kata emas, seperti Tangga' Ammas dan Sungai Ammas. Malahan nama Sambas boleh jadi terambil daripada kata-kata Si-emas atau Se-emas atau S.emas (sungai emas). Dalam bahasa Sambas kata emas dilafazkan dengan ammas. Huruf S mungkin daripada kata "Si" (*the*), atau "se" (satu) dan atau "S" (kependekan daripada kata sungai). Bukti lain semenjak zaman dahulu pemberian nama terhormat di Sambas ramai menggunakan nama awal Mas, sepertimana Mas Ayu Bungsu. Dengan demikian, nama Sambas mungkin berasal daripada sebutan Si Ammas (Si emas: yang tersayang, yang terbaik, Se Ammas (satu emas) atau S(sungai) Ammas (emas), yang dalam pengucapannya menjadi *Sammas* dan pada akhirnya Sambas terkemudian. Lihat dalam Soedarto dan Adisidharto, *"Sejarah*

Pada pemerintahan kesultanan Sambas ke-4 iaitu Raden Bungsu bin Sultan Umar Aqamuddin I (1145-1175/1732-1762) tahun 1750-an, untuk pertama kalinya didatangkan orang-orang Cina ke negeri Sambas bagi pertambangan emas di Montrado, kerana keahlian mereka dalam menambang emas. Jumlah mereka semakin bertambah ramai, sehingga hanya dalam beberapa tahun komuniti Cina di kesultanan Sambas telah mencapai ribuan, Graham Irwin telah mencatat menjelang tahun 1812 jumlah penduduk Cina di Sambas telah mencapai 30.000 jiwa, mereka berhimpun dalam kumpulan-kumpulan yang disebut Kongsu.²⁴⁵

3.1.2.3. Aspek Politik

Kepelbagaian suku, agama, adat, budaya, potensi alam yang melimpah dan letak kawasan yang sangat strategik menjadi cabaran tersendiri bagi kesultanan Sambas untuk membina kedamaian dan menjaga keamanan. Karel A Steenbrink telah merakamkan pelbagai pergolakan sosial politik yang demikian hebat di awal-awal abad ke-19 ini, penjajah Belanda dan Inggeris berlumba-lumba dan bersaing untuk menguasai kawasan-kawasan yang strategik, pada tahun 1806-1807 keduanya terbabit dalam peperangan dan Belanda kalah, setahun berikutnya Inggeris menguasai kawasan kepulauan Maluku sehingga 1811 – 1814 Inggeris telah menguasai hampir semua kawasan Indonesia.²⁴⁶

Pada persekitaran tahun 1807 Pangeran Anom atas persetujuan kekandanya Sultan Abu Bakar Tajuddin I melakukan penyerangan ke Banjarmasin, sebagai bentuk pembalasan terhadap perompak di Banjarmasin

Kalimantan Barat”, dalam “*Ptolemaeo’s Gheography of Mainland Southesr Asia and Borneo, Indonesia*”, V.J.J Van der Meulen dalam Pabali Musa, *Latar Belakang Sosial Politik*, 36.

²⁴⁵ Raden Farid Musin Panjianom, *Kerajaan Sambas*, 40. Graham Irwin, *Borneo Abad Kesembilan Belas*. Terj. Mohd. Nor Ghani dan Noraini Ismail, c. 2 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2006), 28. Pabali Musa, *Latar Belakang Sosial Politik*, 58.

²⁴⁶ Karel A Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia*, 235.

yang telah merampas kapal kesultanan Sambas yang bermuatan emas serta membunuh pemimpin kapalnya iaitu Imam Ya'qub.²⁴⁷

Pada tarikh 24hb Julai 1812, datanglah ke Sambas kapal perang *East Indian Company* dengan maksud menyerang negeri Sambas. Pasukan kesultanan Sambas yang langsung dipimpin oleh pangeran Muda dapat menghalau mundur pasukan Inggeris. Namun pasukan Inggeris kemudian memasuki sungai Sambas Besar dan mendarat di Kartiasa mengikut informasi seorang rakyat yang terhasi dirayu dengan sesebuah hadiah, mereka kemudian ke selatan menepi sungai Sambas kecil menuju ke dalam Kota Sambas, maka berlakulah peperangan yang hebat dan pasukan kesultanan Sambas ramai yang menjadi mangsa, pasukan Sambas mundur bersembunyi di benteng-benteng, dan pasukan Inggeris membakar kawasan-kawasan di sepanjang sungai Sambas kecil sehingga muara sungai Teberau, kawasan-kawasan ini sehingga kini dikenali dengan Kampung Angus.²⁴⁸

Selepas memperoleh kemenangan ini, Raffles sudah merasa perlu bagi mewujudkan kebijakan “Borneo”-nya iaitu monopoli perdagangan dan mengendalikan sepenuhnya kawasan perairan Kalimantan, Raffles melarang semua bentuk perdagangan kecuali melalui pelabuhan di Banjarmasin, Sambas dan Pontianak.²⁴⁹

Namun demikian, Inggeris sepertinya merasa perlu bagi mendapat simpati dan kesan baik daripada penguasa-penguasa lokal mahupun masyarakat

²⁴⁷ Peristiwa perompakan ini berlaku pada masa Sultan Aqamuddin II (1175-1200 H/ 1762-1786 M), ketikamana sultan mengirim satu kapal kesultanan Sambas yang bermuatan emas dalam jumlah yang besar ke Jawa bagi dibuat menjadi peralatan emas kebesaran kesultanan oleh para pengrajin emas di Batavia, kapal ini dipimpin langsung oleh Imam Kesultanan Sambas yang bernama Imam Ya'qub. Namun malang, sepulangnya daripada pembuatan peralatan ini, kapal ditimpa badai sehingga terdampar di kawasan pantai Banjarmasin, seluruh isinya dirompak oleh lanun di Banjarmasin dan imam *Ya'kub* di bunuh. Raden Farid Musin Panjianom, *Kerajaan Sambas*, 40.

²⁴⁸ Kampung Angus ertinya kampung yang terbakar. Lihat dalam J.U. Lontaan, *Sejarah-Hukum Adat dan Adat Istiadat Kalimantan Barat*, 138-139.

²⁴⁹ Graham Irwin, *Borneo Abad Kesembilan Belas*. Terj. Mohd. Nor Ghani dan Noraini Ismail, c.2 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2006), 33.

luas. Mereka seterusnya melakukan usaha-usaha perbaikan hubungan antaranya pada tarikh 24 hb Oktober 1813, diatas kapal H.M.S. Malacca milik Inggeris telah ditandatangani perdamaian antara pihak kesultanan Sambas dengan Inggeris yang diwakili oleh Robert C. Garnham yang menyatakan penyerahan hak waris tahta kesultanan Sambas kepada Sultan Abu Bakar Tajuddin I kembali.²⁵⁰ Pada tahun 1814, Inggeris memberikan pengampunan ke atas Pangeran Anom yang kemudian mendapat persetujuan daripada pemerintah Inggeris untuk menggantikan Raden Mantri sebagai sultan Sambas dan bergelar Sultan Muhammad Ali Safiyuddin.²⁵¹

Pada tarikh 2hb September 1818, untuk pertama kalinya didirikan kantor perwakilan rasmi pemerintah Belanda di kesultanan setelah mereka merebut kembali daripada kekuasaan Inggeris. Residen pertama di Sambas dipimpin oleh George Muller. Kemudian antara tahun 1819-1824, telah berlaku pemberontakan daripada kongsi-kongsi Cina ke atas pemerintah Belanda dengan sebagai impak pengisytiharan kawasan-kawasan penambangan emas yang ketika itu ramai dikuasai kongsi-kongsi Cina merupakan kawasan di bawah kekuasaan Belanda. kemuncaknya adalah dibubarkannya seluruh kongsi-kongsi Cina di kesultanan Sambas pada tahun 1824.²⁵²

²⁵⁰ Graham Irwin, *Borneo Abad Kesembilan Belas*, 35.

²⁵¹ Selepas wafatnya Raden Mantri Sultan Sambas ke-7 ini, Pangeran Bendahara Sambas mengirimkan surat kepada pemerintah Inggeris untuk melantik seorang pegawai Inggeris di Sambas, namun permohonan tidak disetujui, justeru Inggeris menyetujui Pangeran Anom menjadi sultan. Sudah barang tentu, perkara ini dilakukan bagi memperoleh simpati dan menanam jasa kepada Pangeran Anom bagi menjaga hubungan baik yang berterusan. Sehingga pada masanya ditandatangani kerjasama perdagangan antara kesultanan Sambas dengan Inggeris pada tahun 1815 M. Lihat dalam Graham Irwin, *Borneo Abad Kesembilan Belas*, 39-40.

²⁵² Ansar Rahman, et al., *Kabupaten Sambas, Sejarah Kesultanan dan Pemerintah Daerah Sambas* (Sambas: Dinas Pariwisata Pemerintah Kabupaten Sambas, 2001), 66.

3.1.2.4. Aspek Keilmuan

Ahmad Khatib hidup pada persekitaraan ulama dan budaya ilmu menjadi satu nilai kemuliaan. Perkara ini tidaklah menghairankan, ketika pengasas kesultanan Sambas Raja Sulaiman lahir dari seseorang da'i dan mubaligh yang giat dalam menyebarkan Islam iaitu Raja Tengah.²⁵³

Pada masa pemerintahan Sultan Sambas ke-3 iaitu Raden Meliau (Mulia) bin Sultan Muhammad Tajuddin yang bergelar Sultan Umar Aqamuddin I (1120-1145/1708-1732), jauh sebelum kelahiran Ahmad Khatib, telah diberitakan ramai muballigh Islam yang datang ke kesultanan Sambas, antaranya adalah Abdul Jalil al-Fatani yang duduk di Sambas sehingga wafat dan dimakamkan di kawasan Lumbang sehingga dikenali dengan "Keramat Lumbang".²⁵⁴ Beliau dikenali sebagai pengamal sufi dan ulama yang mengajarkan ajaran tarekat dan tasawuf.²⁵⁵ Malahan, Syeikh Daud bin Abdullah al-Fatani seorang alim dan tokoh besar daripada kawasan Patani Tailand, yang kemudiannya menjadi guru Syeikh Ahmad Khatib di Mekah juga pernah berziarah ke Sambas.²⁵⁶

²⁵³ Lihat kembali pembahasan Raja Tengah sebagai da'i dan muballigh yang telah berjasa dalam menyebarkan Islam di Kalimantan Barat pada BAB II Tesis ini.

²⁵⁴ Abdul Rahman al-Mahdi, *Kedatangan dan Perkembangan Islam di Kelantan dan Patani, satu kajian Kes* (International seminar Civilization in the Malay World, Bandar Sribegawan, 1-5 Jun 1989), 17. Erwin Mahrus et al., *Borneo Abad Kesembilan Belas*, 16. Pabali Musa, *Latar Belakang Sosial Politik*, 55.

²⁵⁵ Beberapa argumen yang telah dikemukakan oleh sesetengah sarjana tentang ajaran tasawuf dan tarekat yang dibawa oleh Syeikh Abdul Jalil al-Fatani, antaranya, *pertama*, istilah keramat yang terdapat di makamnya berasal daripada bahasa Arab "*karamah*" yang bererti kemuliaan merupakan identiti bagi seseorang yang alim dan setingkat dengan wali. *Kedua*, menurut Azra, pada pertengahan abad ke-16 telah ramai datang ke negeri Patani ulama bercorak sufi seperti Syeikh Gombak dan muridnya Abd al-Mukmin dari Minangkabau, kemudian Sayyid Abd Allah dari Yerusalem dan Syeikh Abd al-Qādir dari Pasai, lebih jauh lagi Daud al-Faṭānī (1740-1847 M) guru Syeikh Ahmad Khatib di Mekah pernah berguru kepada Muhammad Abd al-Karīm al-Samman penggubal Tarekat Sammaniyah. Lihat juga dalam M. Solihin et al., *Kamus Tasawuf* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2002), 111. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara*, 62-63.

²⁵⁶ Wan Mohd. Shaghir Abdullah telah memberikan argumentasi dan 2 bukti yang cukup kuat ke atas ziarah Syeikh Daud bin Abdullah al-Fatani ke negeri Sambas. Lihat dalam Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Melayu*, Siri ke-11 (Kuala Lumpur: Persatuan Penulisan Khazanah Klasik Nusantara dan Khazanah Fathaniyah Kuala Lumpur, 1421 H/2000 M), 8-12.

Budaya keilmuan semakin mantap dan berkembang ketika Sultan Muhammad Ali Safiyuddin (1813-1826) melantik Imam masjid Jami' Kesultanan Sambas untuk mengajarkan ilmu-ilmu agama di persekitaran kesultanan. Sesetengah sarjana telah menjangka bahawa Ahmad Khatib yang mulai berusia remaja tumbuh dan belajar kepada imam masjid jami' ini.²⁵⁷ Di sisi lain, kecintaan terhadap ilmu telah mula tumbuh dari persekitaran keluarga yang taat dalam beragama, terutamanya pendidikan pamannya yang dikenali 'ālim dan wara', namun sayang tidak dikenali siapa namanya.²⁵⁸

Suasana persekitaran ulama dan budaya ilmu seperti diatas sudah tentu akan membawa impak yang hebat ke atas perkembangan keperibadian dan kecintaan terhadap ilmu dan ulama semenjak kecil.

3.1.3. Suasana Zaman Semasa Kehidupan Ahmad Khatib di Mekah

Ahmad Khatib pergi ke Mekah dalam usia 19 tahun dalam persekitaran tahun 1820.²⁵⁹ Muhammad Sadiq Basha telah menuliskan bahawa pada tahun 1886 telah ramai orang yang datang ke Mekah daripada bangsa Jawa, Mesir, India, Yaman dan juga Afrika, mereka datang dengan membawa tujuan yang pelbagai-bagai, sama ada melaksanakan kewajiban haji, berniaga mahupun menuntut dan tidak jarang kemudian duduk menetap di Mekah sehingga wafatnya.²⁶⁰

Memasuki abad ke-19, tepatnya pada tahun 1804, Mekah dan Madinah telah dikuasai oleh Amīr Sa'ūd. Pemerintahan Amīr Sa'ūd telah membawa

²⁵⁷ Erwin Mahrus et al., *Borneo Abad Kesembilan Belas*, 16.

²⁵⁸ *Ibid.*, 13.

²⁵⁹ Umar Abd Jabbar, *Siyār Wa al-Tarājim ba'd al-'Ulamā fī al-Qarn al-Rābi'* 'al-'Ashr li al-Hijrah (Jeddah: Tihama, 1982), 7. Erwin Mahrus et al., *Borneo Abad Kesembilan Belas*, 16.

²⁶⁰ Muhammad Ṣādiq bāshā, "Dalīl al-Haj li al-Wārid ilā Makkah wa al-Madīnah min kulli Fajjin", dalam *Ṣafahāt min Tārīkhi Makkah dirāsah li al-auḍā' al-siyāsiyah wa al-Ijtima'iyyah wa al-Iqtisādiyyah min al-Bi'thah al-Nabawīyah al-Sharīfah wa hatta nihāyat al-Qarn al-Thālits 'Ashar al-Hijrī*, Christiaan Snouck Hurgronje ed. 'Alī 'Audah al-Shuyūkh (Dar al-Mālik 'Abd 'Azīz, 1419 H), 541.

impak ke atas pelbagai peraturan yang berasaskan kepada idea dan pemikiran Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb dengan melakukan pemurnian ajaran Islam daripada *bid’ah* agama seperti menghancurkan tempat-tempat yang membawa kemusyrikan, penghapusan tarekat, pusat pemerintahan dipindahkan ke *Dar’iyyah* dan dibentuknya kawasan-kawasan Bandar (*iqḥim*) serta digunakannya istilah *imām* bagi penguasa tertinggi.²⁶¹

Keadaan politik dalam tahun 1813-1833 merupakan keadaan yang sangat tidak menentu sebagai impak berlakunya perebutan kekuasaan antara kesultanan Turki ‘Uthmānī, Dinasti Sa’ūd dan Gubernur Mesir Muḥammad ‘Alī Pasha ketika itu.²⁶²

Namun secara amnya keadaan ini tidak membawa pengaruh secara melampau ke atas para penziarah haji, kehidupan sosial keagamaan serta suasana keilmuan di Masjid al-Haram secara khas. Malahan dalam catatan Snouck, jumlah orang-orang Melayu (Jawa) yang datang ke Mekah untuk berhaji semakin ramai sehingga mencapai dalam persekitaran 5-7 ribu.²⁶³

Pengajaran di Masjid al-Haram menggunakan sistem yang dikenali dengan nama “*Halaqah*”.²⁶⁴ Terdapat puluhan halaqah dalam pelbagai mazhab

²⁶¹ Christiaan Snouck Hurgronje, *Ṣafahāt min Tārīkhi Makkah*, 253-254. Badri Yatim, *Sejarah Sosial Keagamaan Tanah Suci Hijaz (Mekkah dan Madinah) 1800-1925* (Ciputat: Logos, 1999), 118-121. Pabali Musa, *Latar Belakang Sosial Politik*, 84.

²⁶² Christiaan Snouck Hurgronje, *Ṣafahāt min Tārīkhi Makkah*, 260-274. Badri Yatim, *Sejarah Sosial Keagamaan Tanah Suci Hijaz*, 131-121. Pabali Musa, *Latar Belakang Sosial Politik*, 84.

²⁶³ Snouck sendiri telah menyatakan bahawa ramainya orang-orang Jawa yang pergi haji telah membawa impak yang demikian hebat ke atas *pertama*, semangat mengkaji Islam sebenar yang mempersiapkan orang-orang Melayu kemudian memiliki keupayaan untuk menyebarkan Islam selepas kembali ke tanah Melayu. *Kedua*, terjalinnya hubungan yang demikian mesra antara ulama Jawa dengan ulama Mekah yang menjadi *dynamo factor* bagi kuatnya hubungan spiritual mahupun pemikiran. Sehingga Snouck mensifatkan haji sebagai sebuah jambatan yang menghubungkan pemikiran-pemikiran Islam ke tanah Jawa. *Ketiga*, dan perkara yang teramat penting dalam catatan Snouck bahawa haji telah membangkitkan semangat patriotik untuk melawan penjajah Eropa di tanah Melayu. Lihat dalam Christiaan Snouck Hurgronje, *Ṣafahāt min Tārīkhi Makkah*, 541-633.

²⁶⁴ *Halaqah* merupakan pengajaran dengan menggunakan bentuk lingkaran dimana seorang guru berada ditengah. Dalam pengajarannya seorang guru menggunakan beberapa metod pilihan, antaranya, *pertama*, guru membacakan satu kitab lalu mensyarakannya dengan ta’liqat yang telah dikemukakan satu antara ulama salaf, *kedua*. Membacakan matan daripada sesebuah kitab dan mensyarakannya melalui pelbagai pandangan daripada para ulama, *ketiga*, seorang guru telah mengutipkan daripada pelbagai kitab syarahan lalu mengemukakannya dalam suatu kitab yang telah dicetak. Lihat dalam Christiaan Snouck Hurgronje, *Ṣafahāt min Tārīkhi Makkah*, 503, 513-514.

yang ada, namun demikian, halaqah-halaqah dalam mazhab *shāfi'iyah* sememangnya halaqah yang paling ramai wujud, daripada 50-60 'Ālim yang mengajar di Masjid Haram Mekah 20-30 adalah 'Ālim yang mengajar dalam mazhab *Shāfi'ī*.²⁶⁵ Sementara itu, dalam mazhab akidah yang paling popular adalah mazhab *Ash'arī*,²⁶⁶ sehingga masyhur ketika itu sebuah ungkapan *Shāfi'ī* adalah mazhab fikih, *Ash'arī* adalah mazhab akidah dan *Tarīqah Qādiriyyah* adalah mazhab tasawuf.²⁶⁷

3.1.4. Karya Tulis dan Idea Gagasan Ahmad Khatib al-Sambasi

Beberapa pemikiran Ahmad Khatib al-Sambasi telah dikemukakan dalam karyanya yang paling popular iaitu Kitab *Fath al-Ārifīn*. Kitab ini berbahasa Melayu Jawi yang ditulis oleh salah seorang muridnya Muhammad Isma'il bin Abdurrahim Bali, yang merakam ajaran-ajaran gurunya yang disampaikan secara lisan sebagaimana dilakukan oleh ramai Syaikh tarekat, beliau selesai menyalin ajarannya pada tahun 1295/1878 di Mekah. Naskah inilah yang kemudian ditashīh oleh Ahmad Fatani, dan dicetak pertama kalinya oleh *al-Maṭba'ah al-Mirriyyah al-Kāinah Makkah al-Mukarramah* pada tahun 1305/1887, sejatinya selain

²⁶⁵ Perkara ini berlaku, oleh kerana sokongan daripada pemerintah ketika itu ke atas mazhab ini, sehingga tidak menghairankan bilamana para ulama mazhab Syafi'iyah selalu mendapati tempat dan kedudukan sebagai Mufti dan Shaikh Ulama. Christiaan Snouck Hurgronje, *Ṣafahāt min Tārīkhī Makkah*, 507.

²⁶⁶ Nama penuhnya adalah 'Alī bin Ismā'īl bin Ishāq bin Sālim bin Ismā'īl bin 'Abd-Allah bin Mūsā bin Bilāl bin Abī Burdah bin Abī Mūsā al-Ash'arī. Lahir di kota Basrah pada tahun 260/874 merupakan keturunan kesembilan daripada sahabat Nabi Abu Musa al-Asy'ari, gelaran beliau ialah Abu al-Hasan merupakan tokoh ulama Kalam dan pengasas mazhab usul. Pada ketika ayahnya meninggal dunia, beliau telah diamanahkan untuk dijaga oleh Zakariyya bin Yahyā al-Sājī (m.285/898), seorang tokoh ulama fiqh al-Shāfi'iyah. Beliau juga antara murid terbaik dari Abū Ālī al-Jubā'ī (m.303/918) salah seorang tokoh ulama Kota Baṣrah dalam mazhab mu'tazilah, namun demikian, beliau keluar daripada mazhab Muktaẓilah dan lebih mengikut dengan golongan *Ahl al-Haq wa Ahl al-Sunnah* sehingga usia 40 tahun dan tidak sedikit pun daripada umurnya digunakan untuk mengarang kitab-kitab yang bercirikan Mu'tazilah. Lihat dalam al-Ash'ari, *al-Ibānah 'an Usūl al-Diyānah* (Dār al-Anṣār, 1397/1977), 15. Abū Zuhrah, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyyah*, (t.t), 191.

²⁶⁷ *Tarīqah Qādiriyyah* disandarkan kepada pemikiran dan ajaran Syeikh Abū Muhammad Muḥy al-Dīn 'Abd al-Qādir bin Mūsā bin 'Abd Allah al-Jailānī (*al-Jīlī*), lahir 470/471 atau 1077/1078 di Jailan atau Jilan/Gilan, Tabristan, Iran dan wafat di Baghdad pada 561 atau sekitar 1166. lihat dalam Harapandi Dahri, *Pemikiran Teologi Sufistik Syeikh 'Abd al-Qadīr Jaelanī* (Jakarta: Wahyu Press, 2004), 9.

naskah tersebut, terdapat naskah yang ditulis oleh Haji Muhammad bin Abdul Samad Kelantan yang diselesaikan tahun 1294 /1877.²⁶⁸

Kitab ini mengandungi pokok-pokok ajaran Ahmad Khatib al-Sambasi dalam bidang tasawuf yang berpunca daripada semangat untuk merujukan tasawuf kepada syariah yang sebenar (*fiqh al-Shari'ah*) dan petunjuk Nabi (*Fiqh al-Sunnah*).

Ahmad Khatib al-Sambasi dalam kitab *Fath al-'Arifin* telah cuba menyatukan dua aliran tarekat terkemuka pada masa itu, iaitu tarekat *Qādiriyah* dan tarekat *Naqshabandiyah*. Penyatuan kedua tarekat ini menjadi satu idea cemerlang yang kemudiannya lebih dikenali di alam Nusantara dengan istilah TQN iaitu Tarekat *Qādiriyah Naqshabandiyah*. Ahmad Khatib al-Sambasi tidak sahaja menyatukan salahsilah kedua tarekat ini sehingga bertemu ke dalam dirinya, namun juga dalam amalannya, beliau berusaha menghimpunkan pelbagai teknik dan bacaan zikir yang terdapat dalam banyak tarekat seperti tarekat *Anfās*,²⁶⁹ *Junaidiyah*²⁷⁰ dan juga *Muwāfaqah*.²⁷¹ Oleh itu, Ahmad Khatib mengubahsuaikan ajaran tarekatnya dengan simbol huruf N-Q-T-J-M.²⁷²

²⁶⁸ Kitab yang ada ditangan penulis adalah naskah copy yang penulis dapatkan daripada Pabali Musa daripada Erwin Mahrus daripada H. Fahmi, salah seorang keturunan H. Muhammad Sa'ad, murid daripada Syekh Ahmad Khatib di Sambas. Kitab ini terbitan *al-Matba'ah al-Mirriyah al-Kainah Makkah al-Mukarramah* pada akhir bulan Rajab pada tahun 1317/1898. Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Melayu*, Siri ke-15, 14-15, Erwin Mahrus et al., *Borneo Abad Kesembilan Belas*, 36-58. Pabali Musa, *Latar Belakang*, 133-135.

²⁶⁹ Tarekat ini menekankan teknik berzikir dengan mengikuti perjalanan nafas pada saat mengucapkan kalimat tauhid. Meski demikian peneliti belum menemukan hakikat sebenar tarekat ini,

²⁷⁰ Tarekat ini memiliki kekhasan berzikir dengan jumlah bilangan tertentu seperti membaca surat *al-Inshirah* 79 kali, membaca Selawat 100 kali dan membaca *hawqalah* 500 kali. Tarekat ini disandarkan kepada *Abū al-Qāsim al-Junaidī al-Baghdādī* (w. 298 H/910 M) adalah seorang sufi yang masuk dalam salahsilah tarekat Qādiriyah, dalam tasawufnya banyak mengajarkan *ma'rifat* dan *tawakal*. Solihin dan Anwar, *Kamus Tasawuf* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2002), 107-110.

²⁷¹ Tarekat ini mengajarkan zikir-zikir dengan menggunakan nama-nama Allah seperti *Ya Arhām al-Rāhimīn*, *Ya Latīf*, *Ya Qādi al-Hājāt*, *Ya Kāfi al-Muhimmāt*, *Ya Rafi' al-Darajāt*, *Ya Daf'i al-Baliyāt*, *Ya Muḥil al-Mushkilāt*, *Ya Shāfi al-Amrād* dan lain-lain. Solihin dan Anwar, *Kamus Tasawuf*, 152.

²⁷² Pada bagian tepi (*hāmishi*) kitab *Fath al-'Arifin*, Syekh Ahmad Khatib menuliskan **نقط جم** (N-Q-T-J-M) yang menjelaskan beberapa tarekat yang menjadi unsur penyempurna dalam Tarekat Qādiriyah Naqsyabandiyah. *Nun* bererti *Naqsyabandiyah*, *Qaf* bererti *Qādiriyah*, *Ta'* bererti *Anfasiyah*, *Jim* bererti *Junaidiyah*, dan *Mim* bererti *Muwāfaqah*. Lihat dalam Ahmad Khatib, *Fath al-'Arifin* (t.p., t.t.), 2-3.

Formulasi ini tidak sahaja usaha pembaharuan keagamaan dalam bidang tasawuf dengan menciptakan sistesis baru²⁷³ yang lebih merujuk kepada tradisi besar Islam (*Islamic great tradition*) iaitu Islam yang utuh dalam bingkai *al-Quran* dan *al-Sunnah*,²⁷⁴ namun juga telah membawa impak ke atas harmonisasi hubungan di antara pelbagai tarekat yang telah wujud, di samping itu juga mengembalikan autoriti tarekat kepada satu muara yang dekat dengan amalan syariah dan menjauhkannya daripada percanggahan yang berlaku.²⁷⁵ Oleh kerana, hampir semua tarekat yang ada pada masa itu, dapatlah dinyatakan menginduk kepada dua tarekat besar ini, iaitu tarekat *Naqshabandiyah* dan tarekat *Qādiriyah*.²⁷⁶

Maka sejarah telah mencatat bahawa tarekat Ahmad Khatib ini tampil sebagai sarana dalam penyebaran Islam di seluruh Indonesia dan dunia Melayu di setengah kedua abad ke-19, manakala kitabnya menjadi satu karya popular dan paling utama dalam amalan sufi di dunia Melayu.²⁷⁷

²⁷³ Menurut Martin tarekat Ahmad Khatib bukan hanya setakat menghimpunkan dua tarekat yang berbeza kemudian diamalkan secara bersama-sama, namun ianya lebih merupakan sebuah tarekat baru yang berdiri sendiri, di dalamnya terdapat unsur-unsur pilihan daripada tarekat *Qādiriyah* dan tarekat *Naqsyabandiyah* yang telah dipadukan. Lihat dalam Martin Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1996), 89. Erwin, *Borneo Abad Kesembilan Belas*, 28.

²⁷⁴ Pada saat dimana farsa sebelumnya tarekat lebih dikenali sebagai ajaran yang penuh dengan mistik dan cenderung melampau daripada ketentuan-ketentuan legal formal syariah. Tarekat inilah yang oleh Fazlur Rahman disebut dengan Neo-Sufisme. Lihat dalam Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1984), 21. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, 109-110.

²⁷⁵ Perselisihan dan persaingan tidak sehat ini telah dituliskan oleh Martin, tidak sahaja berlaku di Mekah dan Madinah, namun juga berlaku antar murid-murid mereka di Indonesia dengan melemparkan tuduhan bahawa pihak lawannya telah menyimpang daripada ajaran tarekat naqshabandiyah yang sebenar, persaingan ini sejatinya lebih disebabkan oleh motif keuntungan secara ekonomi. Beberapa surat mereka disita oleh pemerintah Belanda seperti dalam MGS 23-5-1886, No 91 c (Arsip Nasional) yang ditanda tangani oleh Muhammad Sa'id Gusti Banjar (semasa itu adalah Kalimantan Tenggara) dan Abd Rahman, Muhammad Yunus bin Abd Rahman dan Zain al-Din Rawa (Sumatera tengah) telah merekam beberapa bukti fenomena ini. Lihat dalam Martin Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, 68-69. Pabali, *Latar Belakang*, 172-173.

²⁷⁶ Seterusnya Pabali telah cuba meneroka beberapa pertimbangan Ahmad Khatib dalam penyatuan tarekat seperti berikut, **pertama:** hampir semua tarekat yang ada semasa itu dapat dinyatakan telah menginduk kepada kedua tarekat Qadiriyyah dan Naqshabandiyah, dan penyatuan pelbagai-pelbagai tarekat selalu didalamnya terdapat unsur Qadiriyyah dan Naqsyabandiyahnya. **Kedua:** dengan penyatuan ini dijangka akan mengembalikan semangat semula berdirinya tarekat itu sendiri iaitu sebagai suatu gerakan sosial yang dinamik untuk melawan keadaan persekitaran yang tidak ideal. **Ketiga:** jika penyatuan ini terhasil, maka dapatlah dipastikan bahawa seluruh dunia Islam ketika itu bersatu dalam satu kepemimpinan. Pabali Musa, *Latar Belakang*, 179.

²⁷⁷ Srimulyani, *Tasawuf Nusantara Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, 179.

Ahmad Khatib juga memadukan beberapa ajaran dan amalan yang terdapat di kedua tarekat *Qādiriyah* dan *Naqshabandiyah* dalam formulasi yang telah disempurnakan, seperti menyamakan kedudukan berzikir secara keras yang menjadi ciri khas tarekat *Qādiriyah* dengan berzikir secara pelan dan rahsia yang merupakan ciri khas daripada amalan tarekat *Naqshabandiyah*. Beliau mengatakan: “ *Dan jikalau berzikir dengan jahr lidah serta ucapkan lafaznya dan ingat akan maknanya dan dihadapkan ke dalam hati dan hati berhadap kepada Allah Ta’ālā iaitu Zat Yang tiada seumpama-Nya, maka adalah yang demikian itu memberi bekas dan kesan juga.*”²⁷⁸

Dalam konsep *Murāqabah*,²⁷⁹ Ahmad Khatib memadukan *murāqabah* ayat-ayat al-Quran dalam tarekat *Qādiriyah* dengan konsep *murāqabah* pada *latīfah* dalam tarekat *Naqshabandiyah* dan mengembangkannya menjadi dua puluh peringkat *murāqabah* sufistik. Kedua puluh peringkat *muraqabah* Ahmad Khatib tersebut adalah pertama, *Murāqabah al-Aḥādīyah* iaitu meditasi pengesaan, kedua, *Murāqabah al-Ma’iyyah* iaitu meditasi Kebersamaan-Nya, ketiga, *Murāqabah al-Aqrabiyah* iaitu meditasi kedekatan-Nya, keempat, *Murāqabah al-Mahabbah fī al-Dāirat al-ūlā* iaitu meditasi cinta Allah pada tahap pertama, kelima, *Murāqabah al-Mahabbah fī al-Dāirat al-Thānīyah* iaitu meditasi cinta Allah pada tahap kedua, keenam, *Murāqabah al-Mahabbah fī al-Qaws* iaitu meditasi cinta Allah secara timbal balik, ketujuh, *Murāqabah wilayāt al-‘ulya* iaitu meditasi di alam malakut atau ghaib, kedelapan, *Murāqabah Kamālāt al-Nubuwwah* iaitu meditasi menghayati makna kesempurnaan para nabi, kesembilan, *Murāqabah Kamālāt al-Risālah* iaitu meditasi menghayati kesempurnaan misi dan tugas kenabian, kesepuluh, *Murāqabah Kamālāt ulu al-‘Azmi* iaitu meditasi untuk menghayati kesempurnaan

²⁷⁸ Ahmad Khatib, *Fatḥ al-‘Arīfīn*, 6.

²⁷⁹ Makna sebenar daripada kata *muraqabah* adalah mengawasi dan berintai-intaian yang kemudiannya didefinisikan sebagai: “Keadaan seseorang menyakini sepenuh hati bahawa Allah selalu Melihat dan Mengawasi yakni Allah Mengetahui seluruh gerak gerik dan malahan apa-apa yang terlintas di dalam hati”. Lihat dalam Ahmad Daudy, *Kuliah Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Bulan Bintang, 1998), 85-86.

para ulu al-‘Azmi daripada para utusan, kesebelas, *Murāqabah al-Maḥabbah fi al-Dāirah al-Khullah* iaitu meditasi cinta ada peringkat kekasih, kedua belas, *Murāqabah Dāirah al-Maḥabbah al-Ṣurfah* hiya ḥaqīqat Sayidina Musa iaitu meditasi pada peringkat cinta kasih Allah pada Musa-‘alaihis al-Salam, ketiga belas, *Murāqabah al-Dhātiyah al-Mumtazijah wa hiya ḥaqīqat al-Muḥammadiyah* iaitu meditasi untuk menghayati hakikat yang paling sempurna yakni hakikat Muhammad S.A.W., keempat belas, *Murāqabah al-Maḥbūbiyah al-Ṣurfah wa hiya ḥaqīqat al-Aḥmadiyah* iaitu meditasi untuk menghayati hakikat asal nama Muhammad, kelima belas, *Murāqabah al-Ḥubb al-Ṣirf* iaitu meditasi untuk memperkuat rasa cinta Allah yang secara adil diberikan kepada semua makhluk-Nya. keenam belas, *Murāqabah la Ṭu’yān* iaitu meditasi untuk menghayati ke Maha Ghaiban Allah, ketujuh belas, *Murāqabah Ḥaqīqat al-Ka’bah* iaitu meditasi untuk menghayati makna simbolik ka’bah, Kedelapan belas, *Murāqabah Ḥaqīqat al-Qur’an* iaitu meditasi untuk menghayati hakikat al-Qur’an, Kesembilan belas, *Murāqabah Ḥaqīqat al-Ṣalāt* iaitu meditasi untuk menghayati hakikat salat, Kedua puluh, *Murāqabah Dāirat al-‘Ubūdiyyah al-Ṣirfah* iaitu meditasi untuk menghayati makna penghambaan kepada Allah S.W.T.²⁸⁰ Aḥmad Khatīb juga telah merumuskan zikir pada titik-titik halus (*laṭā’if*) dalam anggota tubuh. Aḥmad Khatīb mengemukakan: “Ketahuilah wahai salik manusia itu tersusun daripada sepuluh titik, lima darinya dinamakan alam *al-Amr*, yakni *Laṭīfah al-Qalb* (titik kehalusan hati), *Laṭīfah al-Ruh* (titik kehalusan ruh), *Laṭīfah al-Sir* (titik kehalusan rahsia), *Laṭīfah al-Khafīy* (titik kehalusan yang tersembunyi), *Laṭīfah al-Akhfā* (titik halus yang lebih tersembunyi). Sedangkan yang lima lagi dari yang sepuluh adalah

²⁸⁰ Ahmad Khatib, *Fath al-‘Arifin*, 6-11. Kedua puluh peringkat meditasi sufistik Ahmad Khatib telah cuba ditelaah oleh Mulyati, mengikut pendapatnya bahawa ajaran meditasi Ahmad Khatib yang diambil daripada tarekat *Naqsyabandiyah* adalah no: 1,2,3,5,8,9,10,12,13,15,16,17,18,19, dan 20. Sedang daripada tarekat *Qadiyah* adalah no 2 dan 3, adapun no 4, 6, 7, 11, dan 14 belum diketahui darimana asal sumbernya. Lihat dalam Sri Mulyati, *The Educational Role of The Tariqa Qadiriyya Naqshabandiyya with Special Reference to Surlaya* (Disertasi Mc. Gill University, t.d. 2002), 169-170. Pabali, *Latar Belakang*, 188.

alam *al-Khalq*, yakni *Laṭīfah al-Nafs* dan unsur yang empat (yakni asal kejadian manusia: air, angin, api dan tanah).”²⁸¹

3.1.5. Peranan Ahmad Khatib al-Sambasi

Melalui ajaran tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah, Ahmad Khatib al-Sambasi telah mampu memberikan kesan yang hebat ke atas pembaharuan sosial intelektual masyarakat Nusantara pada umumnya, wujud pelbagai institusi pesantren yang diasas oleh murid-muridnya yang tersebar di sebahagian besar pulau Jawa,²⁸² berlakunya harmonisasi hubungan pelbagai tarekat yang sebelumnya diwarnai percanggahan dan persaingan yang tidak sihat, bahkan tidak setakat dalam pembinaan kualiti keagamaan secara khusus, namun ajarannya juga menjadi *dynamo factor* wujudnya semangat aktifisme dan heroisme yang tinggi dalam perjuangan melawan penjajah kolonial Belanda.²⁸³

Meskipun peranan Ahmad Khatib al-Sambasi kurang tampak dalam bidang politik dan pemerintahan secara langsung, namun doktrin-doktrin tasawufnya telah terbukti membawa kesan ke atas dinamika sosial politik di kawasan Nusantara, wujud ramai murid-muridnya tampil berperanan dalam aktifitas-aktifiti sosial politik

²⁸¹ Ahmad Khatib, *Fath al-‘Arifin*, 3. Mengikut pendapat Pabali bahawa melalui identifikasi titik-titik halus dalam diri manusia tersebut, Ahmad Khatib mengajarkan untuk mengenali diri dalam tingkatan makrifah, sehingga dengan demikian, kita dapat lebih mudah mengenali kekuatan dan kelemahan yang terdapat di dalam diri. Sebab itu, saat para pengamal tarekat berdhikir mengarahkan dhikir ke atas titik-titik halus tersebut. Pabali, *Latar Belakang*, 192.

²⁸² Antaranya Nawawi al-Bantani, Ahmad Talhah Ceribon, Ahmad Hasballah Madura, Muhammad Ismail bin ‘Abdurrahim Bali, Yasin dari Kedah Malaysia, Haji Ahmad Lampung dan Muhammad Ma’ruf bin Abdul Khatib dari Palembang, Mahfuz Termas dan Muhammad Hasyim Asy’ari pendiri *Nahḍah al-Ulamā*, pendiri pertubuhan keagamaan terbesar di Indonesia. Ahmad Ibrahim et al. *Reading on Islam in Southeast Asia*, 72-73. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, 317-318. Srimulyati, *Tasawuf Nusantara Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, 178-179. Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, 196.

²⁸³ Antaranya adalah pemberontakan petani Banten pada tahun 1888. Sartono Kartodirdjo, “*The Peasants’ Revolt of Banten in 1888: The Religious Revival*,” dalam Ahmad Ibrahim et al., *Reading on Islam in Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 1985), 106. *Pemberontakan Petani Banten 1888, Kondisi, Jalan peristiwa, dan Kelanjutannya: Sebuah Studi mengenai Gerakan Sosial di Indonesia*, ed. Hasan Basari (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984).

secara langsung, seperti pemimpin formal, guru dan mubaligh, penasihat sosial, pejuang dalam medan perang, mufti dalam kerajaan.

Perkara diatas merupakan serba sedikit dokumen sejarah yang dapat diketengahkan ke atas peranan Ahmad Khatib al-Sambasi dalam usaha pembaharuan sosial intelektual di kawasan Nusantara.

3.2. Muhammad Basuni Imran (1885-1953)

Muhammad Basuni Imran adalah ulama karismatik Kalimantan Barat yang pada masanya kawasan kesultanan Sambas mencapai kemuncak keilmuan dan kemodenan, kerancangan pembinaan di bidang keilmuan dan keagamaan inilah yang membawa kawasan ini dikenali sebagai “Serambi Mekah”.

3.2.1. Salahsilah dan Riwayat Hidup Muhammad Basuni Imran

Muhammad Basuni Imran lahir di Sambas pada tanggal 25 Zulhijah 1302 Hijriah bertepatan dengan 16 Oktober 1885 Masihi.²⁸⁴ beliau masih terhubung dengan susur keturunan Raja Gipang, penguasa kerajaan Hindu yang terletak di kawasan Sabung Paloh Sambas, yang telah ada semenjak tahun 1479.²⁸⁵ Sabung ketika itu dipimpin oleh seorang raja yang bernama Gipang. Raja Gipang memiliki empat orang putera, iaitu Tan Panimbang, Tan Panimbul, Tan Bengkirai Tengkirang. Tan Bengkirang mempunyai seorang puteri bernama Tan Siti yang kemudian dinikahkan dengan Datuk Cupu yang berasal daripada Pulau Bintan

²⁸⁴ Meski terdapat percanggahan di kalangan sejarawan tentang tahun kelahiran, namun penulis lebih cenderung dengan apa yang di kemukakan G.F. Pijper, sebab merupakan tulisan yang dikirimkan sendiri oleh Basuni Imran kepada penulis Belanda ini, sehingga lebih objektif dan autentik. Lihat dalam G. F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam*, 142.

²⁸⁵ Pada masa itu terdapat dua kerajaan Hindu, iaitu Kerajaan Sepudak yang berpusat di Kota Lama Teluk Keramat dan Kerajaan Gipang di Paloh Sambas. Lihat dalam *Asal Raja-Raja Sambas*, (Manuscrip, Perpustakaan Nasional No. ML.696), 1-2.

Riau. Daripada perkahwinan dengan Datuk Cupu, lahirlah empat orang putera, iaitu Datuk Merdun, Datuk Sandi, Datuk Tuyu dan Datuk Sintung.²⁸⁶

Daripada keturunan Datuk Sandi yang cukup panjang dan tidak dikenali dengan sebenar lima orang bersaudara iaitu Datuk Jabar, Datuk Basin, Datuk Kahar, Datuk Bandul dan Datuk Mustafa.²⁸⁷ Datuk Mustafa mempunyai seorang anak yang bernama Nuruddin yang menjadi Imam Kesultanan. Imam Nuruddin mempunyai tiga orang isteri iaitu Mas Nafsiah, Encik Sa'diyah dan yang ketiga berasal daripada Mekah dan tidak diketahui namanya yang jelas. Daripada perkahwinan dengan Mas Nafsiah, ia mempunyai anak yang bernama Muhammad Arif, beliau kemudian dilantik menjadi Maharaja Imam pertama Kerajaan Sambas. Maharaja Imam Muhammad Arif mempunyai dua orang isteri, iaitu Wan Aisyah dan Encik Biru. Perkahwinannya dengan Wan Aisyah memperolehi tiga orang putera, iaitu Rabi'ah, Nawyah dan Muhammad Imran.

Seterusnya, Muhammad Imran mempunyai dua orang isteri iaitu Sa'mi dan Badriyah. Perkahwinan dengan Sa'mi memperoleh empat orang anak iaitu Muhammad Basuni, Muhammad Fauzi, Hamdah dan 'Aishah.²⁸⁸

Muhammad Basuni Imran memiliki dua orang isteri, iaitu Muzinah binti Imam H. Hamid dan Mas Marhana. Daripada isteri pertama mempunyai enam orang anak iaitu Wahhajah, Hasibah, Sabihah, Hanunah, No'ma dan Muhammad Rasyid. Kemudian daripada isteri kedua terlahir sepuluh orang anak iaitu Mu'anah, Makinah, Sahal, Badran, dawyah, Nazimi, Taqiyuddin, Riyat, Jamaludin dan Mustafa Imam.²⁸⁹

²⁸⁶ Abd Muis Ismail, *Mengenal Muḥammad Bāsūnī 'Imrān (Maharaja Raja Sambas)* (Pontianak: FISIP Universitas Tanjungpura, 1993), 11.

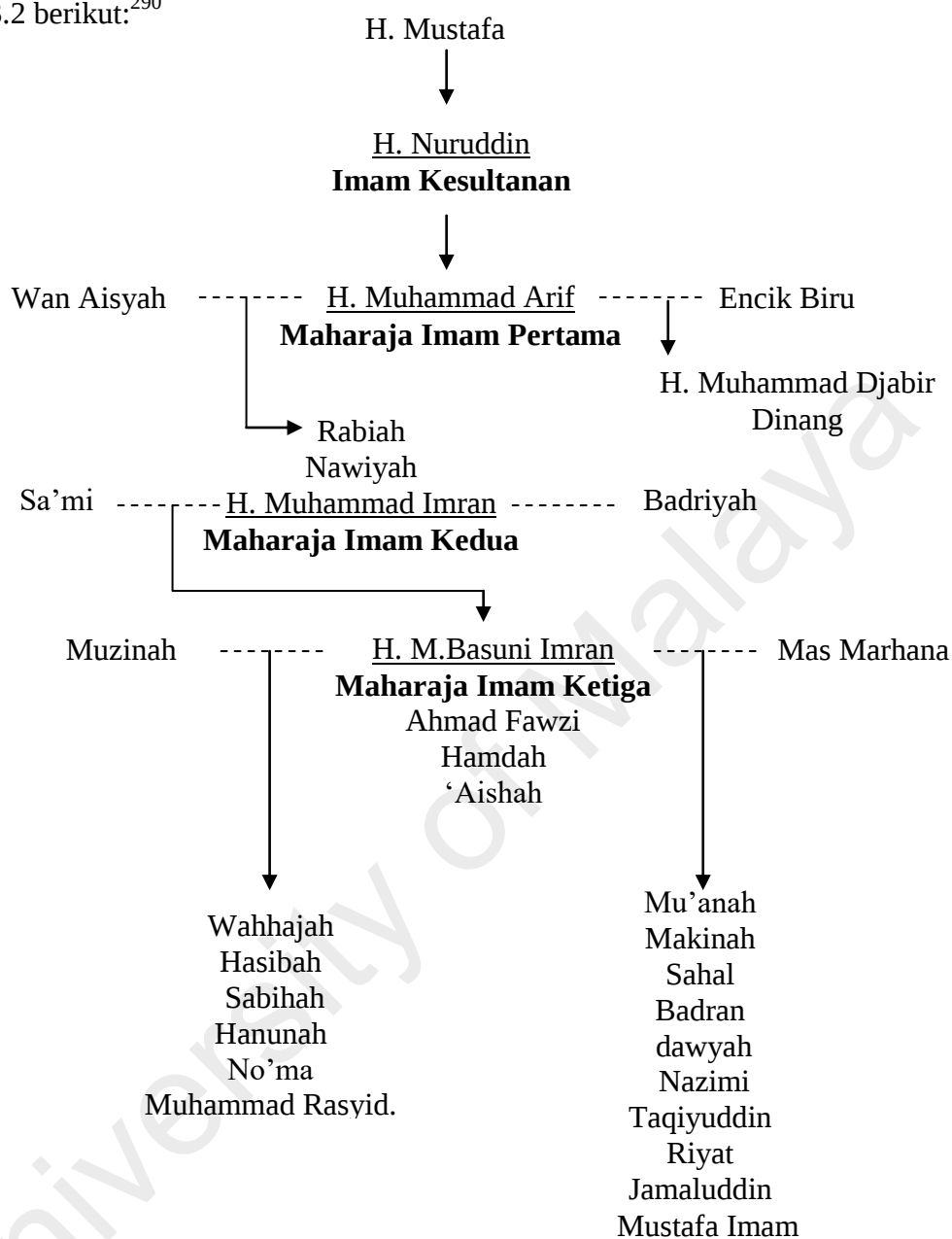
²⁸⁷ Sesetengah sarjana menjangka bahawa terputusnya susur salahsilah keturunan ini disebabkan berpindahnya generasi berikutnya ke dalam agama Islam, perkara ini tampak daripada beberapa nama seperti Jabar, Kahar dan Mustafa. A. Muis Ismail, *Mengenal Muhammad Basuni 'Imran*, 12.

²⁸⁸ *Ibid.*, 13.

²⁸⁹ *Ibid.*

Susur galur salahsilah Muhammad Basuni Imran dapat dilihat dalam jadual

3.2 berikut:²⁹⁰



²⁹⁰ G. F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia*, 142.

3.2.2. Suasana Zaman Semasa Muhammad Basuni Imran

Ada beberapa aspek penting yang boleh diketengahkan untuk melihat sejauh mana persekitaran dan cabaran zaman semasa Muhammad Basuni Imran hidup memberikan kesan ke atas pembinaan keperibadian dan usaha-usaha pembaharuan yang telah dilakukan. Antaranya:

3.2.2.1. Aspek Sosial Intelektual

Abad ke-20 ini merupakan kemuncak sejarah sosial-intelektual muslim di alam Melayu, impak daripada pembinaan Islam yang demikian kukuh melalui institusi-institusi agama, peranan jaringan ulama Melayu, kitab-kitab dan karya tulis para ulama yang sebegitu rancak menyebar dan meluas sehingga ke daerah-daerah pedalaman.²⁹¹ Kemuncak sejarah ini ditandai dengan diasaskannya pelbagai pertubuhan sosial keagamaan. Pada tahun 1912, diasaskan pertubuhan Muhammadiyah yang dipimpin oleh K.H. Ahmad Dahlan²⁹² kemudian pada tahun 1926, diasaskan pertubuhan *Nahḍah al-Ulamā* (NU) yang dipimpin oleh K.H. Hasyim Asy'ari,²⁹³ di bidang sosial ekonomi, diasaskan Sarekat Islam pada tahun 1911, pertubuhan ini membawa matlamat bagi memajukan dan membina kesejahteraan umat Islam khasnya dalam bidang ekonomi.²⁹⁴

Begitupun di kawasan Sambas khasnya, selama hampir tiga abad kekuasaan Islam di Sambas telah berlaku pengembangan keilmuan dan keberagamaan Islam secara baik, usaha yang cukup panjang itu tampak daripada hasilnya dengan nyata

²⁹¹ Farid Mat Zain, "Peranan Ulama dalam penyebaran Islam di Nusantara Abad ke-19 M: Kajian Ulama Kalimantan" dalam Proceeding Seminar Antarabangsa Pengajian Dakwah Malaysia-Indonesia, Jabatan Pengajian Arab dan Tamadun Islam, UKM, vol.2, paper 18 (18 Mei 2002), 2.

²⁹² Lihat Haji Mustapha Kamal Pasha, *Muhammadiyah sebagai gerakan Islam; dalam prespektif historis dan ideologis* (Jakarta: Lembaga Penulisan dan Pengamalan Islam (LIPI), 2000).

²⁹³ Barton, Greg, Fealy Greg, *Nahdlatul Ulama, traditional Islam and modernity in Indonesia* (Australia : Monash Asia Institute Monash University, 1996).

²⁹⁴ Korver A.P.E, *Sarekat Islam: Gerakan Ratu Adil?* (Jakarta: Grafiti Pers, 1985).

pada awal abad ke-20, antaranya, *pertama*, wujudnya ulama-ulama besar yang berperanan seperti Ahmad Khatib al-Sambasi dan Muhammad Basuni Imran, *kedua*, pembinaan secara rasmi lembaga keagamaan Islam di istana Sambas yang dipimpin oleh seorang Imam kesultanan pada pemerintahan Muḥammad Ali Safiyuddin I (memerintah 1813-1826), *ketiga*, Pmbinaan masjid yang terletak di hadapan istana pada tahun 1872 yakni pada masa penguasa Sambas ke-13 bernama Raden Afifin (Muruhum Cianjur) bin Muruhum Tajuddin bergelar Pangeran Adipati atau Sultan Muhammad Safiy al-Din II (memerintah 1866-1922), *keempat*, Pmbinaan Madrasah Perguruan Islam *al-Sulṭānīyah* tahun 1922.²⁹⁵ Meningkatnya kualiti keagamaan dan keilmuan kaum muslim di kawasan Sambas inilah yang pada akhirnya menghantarkan kawasan Sambas mendapatkan gelar sebagai *Serambi Mekah*.

Kepesatan perkembangan Islam di kawasan Sambas ini menurut Pabali Musa tidak terlepas daripada tiga faktor utama, antaranya *pertama*: kesejahteraan dan kemakmuran sosial ekonomi kesultanan Sambas, *kedua*: semangat keilmuan di bidang agama yang dipelopori langsung oleh sultan dan ulama, *ketiga*, pemodenan yang dibawa oleh penjajah Belanda.²⁹⁶

Di sisi lain, pergolakan di bidang keilmuan juga terus berlaku, ramai wujud usaha-usaha pembaharuan ke atas pemurnian ajaran Islam daripada *bid'ah*, *khurafāt* dan tahyul serta usaha menyatukan kembali nilai-nilai syariah dengan tasawuf, wujud gerakan Syeikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi asal Padang Sumatera Barat (1860-1916) yang juga merupakan guru daripada Muhammad Basuni Imran,²⁹⁷ dan

²⁹⁵ Machrus Effendi, *Riwayat Hidup dan Perjuangan Maha Raja Imam Sambas*, 20.

²⁹⁶ Pabali Musa, *Muhammad Basuni Imran (1883-1976), Rekonstruksi Pemikiran*, 23.

²⁹⁷ Kritik tajam Syeikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi ke atas amalan-amalan tarekat yang melampau tertuang dalam tiga karya utama iaitu *pertama*, *Izhār Zaigh al-Kādhībīn fī Tasyabbuhihim bi al-Ṣādiqīn* (mengungkapkan kesesatan para pendusta dalam penyerupaan mereka sebagai orang-orang yang benar), *kedua*, *al-Āyāt al-Bayyinah li al-Munṣifīn fī Izālah al-Khurafāt ba'd al-Muta'aṣṣibīn* (argumentasi-argumentasi yang nyata bagi para perosak guna untuk melenyapkan *khurafāt* pada sebahagian pengikut yang fanatis). *Ketiga*, *al-Sayf al-Battār fī Maḥq Kalimat Ba'd ahl al-Ightirār* (pedang penangkis dalam menolak pernyataan sebagian penganut yang menyimpang). Pabali, *Muhammad Bāsūnī 'Imrān (1883-1976), Rekonstruksi Pemikiran*, 29-30.

juga gerakan Sayid Uthman, mufti Betawi (1238-1331/1822 -1913).²⁹⁸ Pergolakan di bidang keilmuan ini sejatinya tidak terlepas daripada impak percanggahan sangat hebat yang berlaku di pusat keilmuan iaitu Mekah dan sekitarnya, terutama wujudnya usaha-usaha Syeikh Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhab dalam memerangi *bid’ah*, tahyul dan khurafat.

3.2.2.2. Aspek Sosial Politik

Secara politik, kekuasaan kolonial semakin kukuh bertapak yang membawa impak jatuhnya satu persatu kerajaan-kerajaan Islam Melayu ke tangan para penguasa asing.²⁹⁹ Di kesultanan Sambas secara khusus sejak tahun 1813 telah dikuasai kolonial Inggeris,³⁰⁰ dan pada tahun 1818, Belanda mendirikan kantor perwakilan Belanda di Sambas.³⁰¹ Sudah tentu perkara ini akan membawa kesan negatif ke atas pelbagai kebijakan politik keagamaan, seperti usaha memisahkan antara hukum Islam yang merupakan bahagian yang tidak terpisahkan daripada adat Melayu dan rujukan utama dalam seluruh aspek kehidupan, lalu digantikan dengan hukum adat, matlamat utamanya adalah usaha membawa Islam dalam sebuah rumusan yang sempit dan langkah strategik bagi mengekalkan kekuasaan kolonial.

Oleh itu, pemerintah Belanda telah menguatkuasakan satu enakmen yang mengandungi beberapa kebijakan, *pertama*, Islam hanya terhad dalam bidang agama murni (ibadah), *kedua*, di bidang sosial kemasyarakatan pemerintah memanfaatkan

²⁹⁸ Ianya adalah mufti Betawi (Jakarta sekarang) asal Hadramaut yang memiliki kritik yang sangat tajam ke atas tarekat dan amalan tasawuf, sedikitnya terdapat tiga karya mengenai tarekat dan tasawuf ini, iaitu pertama, *al-Naṣīḥah al-Anīqah li al-Mutalabbisin bi al-Ṭarīqah* (Nasihat yang elok kepada orang-orang yang masuk tarekat), kedua, *al-Wathīqah al-Wāfiyah fi ‘Uluww al-Sha’n Tariqah al-Sūfiyyah* (Kepercayaan yang menyampaikan segala yang haq di dalam ketinggian tarekat Sufiyah. Dan ketiga, Buku “*Ini Buku kecil buat mengetahui arti Tarekat dengan pendek*”. Lihat dalam Azmumardi, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara* (Bandung: Penerbit Mizan Khazanah ilmu-ilmu Islam, 2002), 156-157.

²⁹⁹ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. A. Mohammad (Bandung: Pustaka, 1984), 241, 313.

³⁰⁰ Sejarah Sambas, 37. Irwin, *Borneo Abad Kesembilan belas*, 33.

³⁰¹ Irwin, *Borneo Abad Kesembilan belas*, 63

hukum adat sebagai sebuah enakmen perundangan, *ketiga*, di bidang politik pemerintah harus mencegah setiap usaha yang akan membawa rakyat kepada fanatisme politik pan-Islam.³⁰²

Keadaan sepertimana ini, sesungguhnya yang menjadi pertimbangan kuat bagi H. Muhammad 'Imran, ayahanda daripada Muhammad Basuni Imran yang saat menjawat sebagai Maharaja Imam mengirimkan putera-puteranya belajar ke Mekah dan pusat-pusat studi Islam seperti Mesir, bagi mengelakkan mereka daripada cabaran zaman melalui usaha pembaratan (*western*), pola hidup yang jauh daripada petunjuk agama (*secular*) serta usaha pengkristianan yang dilakukan oleh pemerintah kolonial Belanda.

3.2.2.3. Aspek Ekonomi

Sepertimana yang dikemukakan oleh Pabali bahawa kemajuan di bidang sosial intelektual yang berlaku di masa Muhammad Basuni Imran tidak terlepas daripada kesejahteraan dan kemakmuran sosial ekonomi kesultanan Sambas,³⁰³ kemelimpahan hasil-hasil bumi seperti perkebunan dan emas serta letak geografi yang strategik yang berterusan dengan laut telah menghubungkan kawasan Sambas dengan kawasan-kawasan lain seperti kepulauan Natuna dan Riau Sumatera, telah membawa para penjajah berlumba-lumba untuk menguasai kawasan Sambas.

³⁰² Sudah tentu kebijakan ini berpaksikan ke atas satu tujuan agar kesan Islam di Indonesia dapat dihilangkan dan mempercepat usaha Kristianisasi. Sememangnya keadaan ini tidak dapat dipisahkan daripada situasi yang sedang berlaku ketikaitu dimana kekuasaan Turki *Uthmani*, khasnya di kawasan Eropa telah mulai jatuh dan lemah. Kekalahan demi kekalahan Turki Utsmani telah membangkitkan rasa percaya diri dunia Barat untuk memaksakan ajaran-ajaran agamanya dan melakukan penguasaan kawasan-kawasan Islam. Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda* (Jakarta: LP3ES, 1996), 12, 26-63.

³⁰³ Pabali Musa, *Muhammad Basuni Imran (1883-1976), Rekonstruksi Pemikiran*, 23.

3.2.3. Karya-karya Tulis Muhammad Basuni Imran.³⁰⁴

Terdapat beberapa karya tulis yang telah terhasil sama ada karya tulis sendiri mahupun terjemahan, sama ada yang berbahasa Arab mahupun Melayu, Syeikh Basuni dalam semua karya tulisnya menggunakan tulisan Arab. Antara karya tulisnya adalah seperti berikut:

1. *Tarjamah Durūs Tārīkh al-Sharī`at*, kitab memiliki 56 halaman muka surat, ditulis pada tahun 1330 /1912 merupakan terjemahan dari kitab *Durūs Tārīkh* karya Syeikh Muḥy al-Dīn al-Khayyāt, kitab ini masih dalam bentuk manuskrip yang merupakan karya pertamanya dan satu-satunya yang ditulisnya secara sempurna dalam satu buku ketika masih berada di Mesir.³⁰⁵
2. *Kitāb Bidāyah al-Tawḥīd fī `Ilm al-Tawḥīd*. Ditulis pada tahun 1336/1918, kitab ini memiliki 59 halaman muka surat, diterbitkan oleh percetakan al-Ahmadiyah Singapura pada tahun yang sama dengan penulisannya.³⁰⁶
3. *Risālah Cahaya Suluh. Pada Mendirikan Jumaat Kurang daripada Empat Puluh*. Selesai ditulis pada tahun 1339/1920, memiliki 19 halaman muka surat,

³⁰⁴ Ibid.

³⁰⁵ Kitab ini sepertimana di kemukakan oleh Syeikh Basuni Imran di pembukaan kitab ini bermatlamat *pertama*; keinginannya untuk beramal jariyah di bidang ilmu pengetahuan. *Kedua*; adanya rasa kewajiban untuk menyampaikan ilmu sejarah kepada orang Islam di tanah airnya, karena menurutnya ilmu sejarah merupakan ilmu yang wajib dipelajari, terutama sejarah tentang Rasul Muhammad saw. *Ketiga*; ia menyadari bahwa kitab-kitab sejarah Rasulullah S.A.W. sangat jarang ditulis di dalam bahasa Melayu.

³⁰⁶ Kitab ini bukan karya original Syeikh Muḥammad Basuni Imran. Di dalam kata pengantarnya ia menjelaskan bahawa kandungan kitab ini merupakan saduran atau cuplikan dari beberapa kitab yaitu kitab *Al-Jawāhir al-Kalāmiyah* karya al-`Allāmah Syeikh Tāhir al-Jazāiri, kitab (*Kalimah al-Tawḥīd*) karangan al-`Allāmah Syeikh Ḥusein Wāly al-Mishrī, serta kitab *Kifāyah al-`Awām*. Kitab mengandungi asas-asas akidah *ahl al-Sunnah wal Jamā`ah* antaranya hukum mempelajari perkara-perkara yang menjadi asas agama (*uṣūl al-Dīn*), *arkān al-Imān*, *arkān al-Islām*, Mengimani Allah sama ada secara *ijmālī* (global atau umum) mahupun secara *tafsīlī* (terperinci). Kitab ini juga menengahkan perkara-perkara yang berhubungkait dengan Nasab dan susur keturunan daripada baginda Nabi SAW, perkara kepemimpinan dan juga karamah dan kewalian. Lihat Muhammad Basuni Imran, *Bidāyah al-Tawḥīd fī `Ilm al-Tawḥīd*. (Singapura: percetakan al-Ahmadiyah, 1336 H/1918 M)

diterbitkan oleh percetakan al-Ikhwān Singapura, pada tahun yang sama dengan penulisannya.³⁰⁷

4. *Tadhkir Sabīl al-Najāh fī Tārīkh al-Ṣalāh* (jalan keselamatan untuk mengingatkan orang yang meninggalkan salat), selesai ditulis pada tahun 1349/1930, tebal 36 halaman, diterbitkan oleh percetakan al-Ahmadiyah Singapura pada tahun 1349/1931.³⁰⁸

5. *Khulāṣāh al-Sīrah al-Muhammadiyah*, (*Hakikat Seruan Islam*, ringkasan sejarah Muhammad, hakikat seruan Islam). Karya ini merupakan terjemahan dari kitab *Khulāṣāh al-Sīrah al-Muhammadiyah* karya Muhammad Rashīd Riḍā. Kitab *Khulāṣāh* ini merupakan intisari dari kitabnya yang lain berjudul *Dhikrā al-Mawlid al-Nabawī*, (memperingati kelahiran Nabi). Selesai diterjemahkan pada tahun 1349/1931, dengan 89 halaman muka surat, diterbitkan oleh percetakan al-Ahmadiyah, Singapura, pada tahun 1351/1932.³⁰⁹

³⁰⁷ Karya tulis berbahasa Melayu ini, selesai ditulis di Sambas pada waktu Maghrib malam Jumaat tanggal 22 Safar 1339 H/14 Oktober 1920 M. Risalah ini juga ditulis dalam bahasa Arab berjudul *al-Nuṣūs wa al-Barāhīn `alā iqāmah al-Jumu`ah bimā dūna al-arba`in*, beberapa nas (*dalīl*) dan argumentasi tentang mendirikan salat Jumaat kurang dari 40 orang). Diterbitkan oleh percetakan Al-Manar Cairo tahun 1344 H/1925 M. Sebelum diterbitkan risalah berbahasa Arab ini terlebih dahulu oleh Basūnī kepada Muhammad Rashīd Riḍā di Mesir meminta pandangannya. Rashīd Riḍā memuji karya ini dan menyatakan “sangat baik untuk diterbitkan”. Muhammad Basuni di dalam pengantar buku ini menjelaskan bahawa risalah ini ditulis sebagai jawapan ke atas pelbagai pertanyaan dan permintaan fatwa kepadanya tentang hukum salat Jumaat yang jamaahnya kurang dari 40 orang, serta kedudukan salat *mu`āhadah* (mengulangnya dengan salat zuhur) setelah salat Jumaat. Di sisi lain, ramai pula pandangan-pandangan, sehingga banyak menimbulkan perselisihan. Untuk menyelesaikan persoalan-persoalan tersebut Syekh Muhammad Basuni mengutip *qawl qadīm* (pendapat terdahulu) imam Shāfi`ī yang menyatakan sahnya salat Jumaat yang hanya dihadiri 4 orang. Pendapat ini didukung oleh imam Hanafi dan lainnya serta dikuatkan oleh ulama. Oleh itu, tidak perlu salat *mu`āhadah*, dan cukuplah dengan salat sunnah *ba`diyah* sebanyak 2 atau 4 rakaat. Masalah ini kemudian dikupasnya secara meluas di dalam kitab ini. Muhammad Basuni Imran, *al-Nuṣūs wa al-Barāhīn `alā iqāmah al-Jumu`ah bimā dūna al-arba`in*. (Kairo: percetakan Al-Manar, 1339 H/1920 M)

³⁰⁸ Kitab yang dapat disebut sebagai *fikih salat* (tuntunan sembahyang) ini memuat tiga pokok pembahasan yaitu: tentang akibat/dosa bagi orang yang tidak melaksanakan kewajiban salat, tentang tuntunan salat, dan tentang melafazkan niat salat.

³⁰⁹ Seluruhnya membahas tentang sejarah kehidupan dan perjuangan Rasulullah Muhammad S.A.W. mulai daripada nasab dan susur keturunan baginda Nabi, masa sebelum kenabian dan selepas diangkatnya sebagai seorang Nabi (*bi`thah*), dasar-dasar agama semasa di Mekah dan *tashri`* selepas hijrah; pembinaan akhlak Rasulullah dan tarbiyahnya ke atas mukmin, kitab ini ditutup dengan pembahasan sejarah *Hijjat al-Wada`*- haji penghabisan dan penyempurnaan agama. Muhammad Basuni Imran, *Khulāṣāh al-Sīrah al-Muhammadiyah*, *Hakikat Seruan Islam*, ringkasan sejarah Muhammad, hakikat seruan Islam (Singapura: percetakan al-Ahmadiyah, 1351 H/1932 M)

6. Terjemah kitab *Dhikrā al-Mawlid al-Nabawī* karya Muḥammad Rashīd Riḍā.

Terjemahan ringkas yang memiliki 12 halaman muka surat ini menjadi tambahan dalam kitab *Khulāṣah* yang ditulis pada bulan Ramadan 1347 (sekitar tahun 1929) dan terbit pada tahun 1351/1931.³¹⁰

7. *Nūr al-Sirāj fī Qiṣṣah al-Isrā' wa al-Mi'rāj* (cahaya pelita pada cerita Isra' dan Mi'raj). Selesai ditulis pada tahun 1334 hijriah, kemudian direvisi tahun 1357/1938 dan diterbitkan pada tahun yang sama oleh percetakan *al-Aḥmadiyah*, Singapura, Tebal 26 halaman muka surat.³¹¹

8. *Kitāb al-Janā'iz*, (kitab tentang jenazah). Selesai ditulis pada tahun 1362/1943, terdapat 52 halaman muka surat, tahun dan tempat penerbitan belum diketahui.³¹²

³¹⁰ Kitab ini membincangkan tentang sejarah peringatan kelahiran baginda Nabi Muhammad S.A.W. (Maulid Nabi) dan hukum merayakannya. peringatan maulid Nabi pada dasarnya adalah termasuk perbuatan mengada-ada yang baik (*bid'ah hasanah*), iaitu dibolehkan selama tujuan pelaksanaannya baik, diselenggarakan dengan baik, dilaksanakan di tempat yang baik, diisi dengan acara yang mengajak kepada kebaikan dan dapat menghindari pelbagai impak negatif daripada kegiatan ini. Namun apabila kegiatan tersebut di tempat tertentu dengan bentuk yang tidak ada hubungkaitnya dengan maulid Nabi, maka digolongkan kepada *bid'ah* yang tercela, kerana menjadi tertentu waktunya dan tertentu kegiatannya serta menjadi semacam upacara keagamaan (*shi'ar dīnī*) padahal hal itu tidak disyariatkan oleh agama. Rashīd Riḍā mengutip pendapat beberapa ulama, seperti al-Shāṭibī dalam kitab *al-I'tisām* menyatakan bahawa menjadikan hari kelahiran Nabi sebagai hari raya adalah *bid'ah*. Ibnu Hajar al-Makki al-Haithami berfatwa bahawa berdiri pada saat membaca "*ashraqal*" (di dalam bacaan Barzanji) adalah *bid'ah*. Apabila *bid'ah* tercela ini berbentuk mengada-adakan/menetapkan bentuk dan atau tata cara suatu ibadah yang tidak ditetapkan oleh syariah maka menjadilah ianya *bid'ah* hakikat (*bid'ah haqiqiyah*) yang jahat, sepertimana kata Imam Nawawi di dalam kitabnya *al-Manhaj*: "Shalat Rejab dan Syaban adalah dua *bid'ah* jahat yang tercela". Muḥammad Bāsūnī 'Imrān, *Dhikrā al-Mawlid al-Nabawī*, 93.

³¹¹ Kitab ini seluruhnya membahas tentang peristiwa Isra' dan Mi'raj Nabi Muhammad S.A.W. Isra' dan Mi'raj, membahas tentang pengertian dan waktu berlakunya, Bagaimanakah Isra' dan Mi'raj? Tafsir ayat, firman Allah Quran Surat. al-Isra' (Bani Israil) ayat 1. Riwayat hadits Rasulullah S.A.W. tentang Mi'raj, fardu salat dan Tafsir ayat firman Allah Quran Surat. al-Isra' (Bani Israil) ayat: 60.

³¹² Kitab ini merupakan karya kemuncak daripada Syeikh Basuni Imran yang cukup lengkap dan terperinci, *Kitāb al-Janā'iz*, membahas tentang pengertian jenazah, Ziarah dan melihat orang sakit, hal orang sakit, hal orang mati, *tajhīz*, mengemaskan mayit, Memandikan mayit, *Kaifiyyāt* dan kelakuan memandikan mayit, menyatakan kafan, menyembahyangkan mayit, hukum anak yang gugur, sembahyang ghaib, orang kafir tiada harus disembahyangkan, orang yang terlebih utama jadi imam sembahyang mayit, syarat-syarat sembahyang jenazah, *kaifiyyat* sembahyang itu, sembahyang masbuq, menyegerakan bertanam, membawa dan mengantarkan jenazah ke kubur, aturan berjalan mengantar jenazah, menanam mayit, lubang kubur, yang terlebih patut mengurus dan menanam mayit, menanam mayit belum disembahyangkan, memindahkan mayit sebelum ditanam ke tempat atau negeri yang terlebih jauh daripada kuburan tempat matinya, do'a bagi mayit sesudah ditanam, talqin mayit, takziyah - penghiburan bagi orang yang dapat bala' dan pahala sabarnya, berkumpul di rumah ahli mayit dan memberi mereka makan dan makruh makanan daripada mereka, meninggalkan kubur - menyiramnya dengan air - memberinya tanda, makruh membina dan menulis di atasnya. adab duduk di kubur dan berjalan padanya arangan, menjadikan kubur sebagai masjid dan memasang api padanya, disukai akan ziarah kubur bagi laki-laki - tidak perempuan, dan apa yang

Terdapat karya tulis Muhammad Basuni Imran yang belum ditemukan. Berikut ini beberapa risalah yang ditulis oleh Muhammad Basuni Imran namun belum ditemukan naskahnya. Informasi tentang karya tulis berikut ini diperoleh dari tulisan G. F. Pijper dan keterangan dari Muhammad Basuni Imranyang dikemukakannya di dalam beberapa karya tulisnya yang ada.³¹³

9. *Manhal al-Ghāribīn fī Iqāmah al-Jumu`ah bimā dūni al-Arba`īn*, (pendapat orang-orang yang asing tentang melaksanakan salat Jumaat yang kurang dari 40 orang). Ditulis pada 14 Ramaḍan 1332/1914, mungkin tidak diterbitkan karena menurutnya risalah ini masih berlanjut.³¹⁴
10. *Al-Tadhkirah al-Badī`ah fī Ahkām al-Jumu`ah*, (peringatan bagi yang mengada-ada tentang hukum-hukum salat Jumaat). Risalah ini merupakan kelanjutan dari risalah *Manhal*, selesai ditulis dalam bahasa Arab pada tanggal 17 Muharram 1339/1920. Menurut keterangan penulisnya risalah ini juga masih bersambung³¹⁵ dan boleh jadi edisi daripada kedua kitab ini yang lengkap adalah kitab *Al-Nuṣūṣ wa al-Barāhīn*.
11. *Al-Nuṣūṣ wa al-Barāhīn `alā Iqāmah al-Jumu`ah bimā dūna al-Arba`īn*, (beberapa nas dan argumentasi dalam melaksanakan salat Jumaat kurang dari 40 orang). Karya tulis ini merupakan edisi bahasa Arab dari kitab *Risalah Cahaya Suluh*, diterbitkan oleh percetakan al-Manar Cairo tahun 1344/1925.
12. *Durūs al-Tawhīd*, (pelajaran-pelajaran Tauhid). Menurut keterangan Pijper karya ini merupakan terjemahan dari kuliah-kuliah yang disampaikan oleh Muhammad Rashīd Riḍā.

dikatakan ketika datang di kubur, menegahkan menyebut orang-orang mati dengan kejahatan. Muhammad Basūni 'Imrān, *Kitāb al-Janā'iz*, (t.p., 1362/1943)

³¹³ G. F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia*, 147-148.

³¹⁴ Muhammad Basuni 'Imran, *Risalah Cahaya Suluh* (Singapura: Al-Ikhwān, 1339), 2.

³¹⁵ Muḥammad Bāsūnī 'Imrān, *Risalah Cahaya Suluh*, 2-3.

13. *Irshād al-Ghilmān fī Ādāb Tilāwah al-Qurʿān*, (petunjuk praktis tentang adab membaca al-Quran), tempat dan tahun terbitnya belum diketahui.
14. *Husn al-Jawāb ʿan Ithbāt al-Ahillah bi al-Ḥisāb*, (molek jawaban tentang menetapkan awal bulan dengan hitungan). Diterbitkan di Penang tahun 1938. Melihat judulnya dapat dipastikan kitab ini membahas tentang cara-cara menetapkan awal bulan Ramadan dan awal bulan Syawal dengan cara penghitungan (*ḥisāb*) dan melihat bulan (*ruʿyah*).
15. *Ḍawʿu al-Miṣbāh fī faskh al-Nikāh*, (sinar lampu untuk membatalkan suatu pernikahan). Tempat dan tahun terbitnya belum diketahui. Menurut penjelasan beliau kepada G. F. Pijper bahwa yang disebut *taʿlīq* adalah adalah talak yang dikenakan persyaratan dan diucapkan pada waktu upacara pernikahan dilangsungkan. Kebiasaan ini tidak dikenal di kawasan Sambas. Pembatalan pernikahan biasanya dilaksanakan dengan jalan *fasakh* (menyatakan tidak berlaku lagi). Tentu saja harus ada alasan yang kuat untuk dapat mengajukan *fasakh* dan ini harus diajukan kepada Maharaja Imam, beliaulah yang menangani semua urusan yang berhubungan dengan *fasakh* di seluruh kerajaan Sambas.³¹⁶

3.2.4. Idea Gagasan Muhammad Basuni Imran.

Sepertimana yang telah dikemukakan G. F. Pijper: “*Pandangan H. Muhammad Basuni telah mewakili pandangan reformis Mesir sebenar di Indonesia*”. Perkara ini tidaklah menghairankan, melihat daripada latar belakang pendidikan dan interaksi Muhammad Basuni Imran di kawasan yang berperanan sebagai pusat reformasi Islam iaitu Mekah, Madinah dan juga Cairo. Kedua tempat tersebut menjadi “*panci pelebur*” (*melting pot*) pelbagai “tradisi kecil Islam” (*Islamic little tradition*) untuk membentuk

³¹⁶ G. F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia*, 147.

suatu sintesis baru yang sangat condong kepada “tradisi besar Islam” (*Islamic great tradition*).³¹⁷

Corak utama idea pembaharuan yang cuba ditawarkan Muhammad Basuni Imran berpunca daripada keteguhan kaum tradisional (*tradisionalism*)³¹⁸ dan keterbukaan kaum reformis (*inklusifism*), sangat menghargai *Turath* (warisan ilmu para ulama), namun mesra dalam *wasilah* dan sarana, kukuh dalam *thawābit* (perkara-perkara yang tetap) namun lentur dalam *mutaghayyirat* (perkara yang berubah). Apa yang oleh Pabali dinyatakan sebagai bingkai universalisme keilmuan.³¹⁹ Dalam keterangannya kepada Pijper beliau menyatakan:

*“Segala puji bagi Allah (Alhamdulillah)! Walaupun saya telah meninggalkan guru-guru saya, juga telah meninggalkan bangku sekolah di Dār al-Da`wah wa al-Irshād, saya tetap (tanpa henti-hentinya) mendalami kitab-kitab Imam Shafi`i, kitab-kitab mazhab lain, kitab-kitab tafsir Quran dan Hadith, terutama Tafsir al-Manār, majalah al-Manār, dan juga kitab-kitab lain tentang bermacam-macam ilmu pengetahuan. Untuk meningkatkan kemampuan saya, maka saya pun melatih diri dengan menulis kitab-kitab atau risālah-risālah dalam bahasa Indonesia maupun bahasa Arab, juga dengan mengajukan persoalan-persoalan tentang soal-soal agama, lewat surat kepada Ṣāhib al-Manār [Rashīd Riḍā], pada waktu itu dia masih hidup. Dan saya membaca tafsīr, Hadīth, atau sesuatu yang lain pada hari Jumaat di masjid jāmi` Sambas atau kadang-kadang di masjid lain di Sambas”.*³²⁰

Sikap dan pandangan keilmuan yang bersifat universal oleh Muhammad Basuni Imran ini telah mewujudkan pembinaan satu corak pemikiran yang unik berteraskan semangat reformisme dan bertumpu ke atas paduan pemikiran tradisionalisme dan neo-

³¹⁷ Yang dimaksud dengan tradisi kecil Islam adalah Islam yang telah menjadi disiplin ilmu, pemahaman dan pengamalan kelompok tertentu seperti tasawuf atau tarekat, falsafah, kalam, fiqh dll. Sedang tradisi besar Islam bermaksud Islam yang masih utuh dalam satu kesatuan iman, ilmu dan amal, atau dalam akidah dan syari'ah. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 75.

³¹⁸ Tradisionalisme didefinisikan oleh sesetengah sarjana sebagai suatu sikap dan cara berpikir serta bertindak yang selalu berpegang teguh pada norma dan adat kebiasaan yang ada secara turun temurun. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 959.

³¹⁹ Universalisme keilmuan bermaksud menerima pakai secara konsisten ijtihad ulama mazhab Shāfi'i, namun tetap objektif, kritikal dan inklusif, ianya menghargai semua khazanah ilmu pengetahuan, termasuk ilmu agama, dan menerima di antaranya yang paling benar. Pabali Musa, *Kiprah anak zaman, gagasan, pemikiran dan buah karya Maharaja Imam Sambas H. Basyuni Imran* (Pontianak: Pusat Penelitian Budaya Melayu Universitas Tanjung Pura, 2002), 42

³²⁰ G. F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia*, 145.

sufisme. Pengembangan ketiga corak pemikiran ini lebih bertujuan untuk mengembalikan kemurnian ajaran Islam (*purification*) dan pembinaan wasilah dan institusi yang lebih moden (*Iṣlāh*).³²¹

Dalam bidang akidah misalnya beliau tidak hanya berpegang kepada faham *Ash`ariyyah* yang cenderung fatalistik, melainkan juga memegang faham *Māṭūrīḍiyyah* yang memberikan kekuatan lebih besar kepada manusia di dalam menentukan perbuatannya. Ia mengatakan:

“Perbuatan manusia terdiri daripada dua macam iaitu usahanya (*ikhtiyār, pilihan*) dan keterpaksaannya (*iḍṭirār, darurat*). Keduanya merupakan kehendak (*irādat*) dan takdir Allah S.W.T. sejak azali di dalam ilmu-Nya. Pada perbuatannya yang tergolong usaha (*ikhtiyārī*) manusia memiliki peranan dalam memilih dan menentukan pilihan perbuatannya. Jika ikhtiyarnya baik maka akan diberi pahala, dan jika tidak maka akan berdosa. Sedangkan dalam hal perbuatan yang darurat manusia tidak diberi pahala mahupun dosa”.³²²

Di bidang fikih pemikiran hukum keagamaan beliau tidak semata-mata mengikut secara kaku kepada faham *Shāfi`iyah*, melainkan juga memperhatikan pemikiran dan faham yang dikembangkan oleh ulama pada mazhab lain. Di dalam karya-karya tulisnya terlihat pelbagai pendapat mazhab dan ulama. Meski demikian, paham keagamaan beliau adalah *Ahl al-Sunnah* dan mazhab *Shāfi`ī*, akan tetapi beliau tidak fanatik dan selalu bersikap obyektif terhadap faham dan mazhab yang lain. Contoh nyata dalam hal ini terdapat di dalam karya terbaiknya *Kitab al-Janā'iz*, dalam menulis kitab ini beliau banyak merujuk kepada kitab mazhab selain *shāfi`iyah*, seperti kitab *al-Mughnī* karya

³²¹ Mengikut pendapat Pabali bahawa corak pemikiran yang sedemikian ini merupakan kesan beberapa faktor utama; *pertama*, jaringan keilmuan dan ulama yang puritanistik dan neo-modernistik yang berpusat di timur Tengah. *Kedua*, realiti daripada masyarakat Sambas yang feodalistik dan mistik. *Ketiga*, cabaran baru yang modernistik. Pabali Musa, “*Muhammad Basuni Imran (1883-1976), Rekonstruksi Pemikiran Maharaja Imam Sambas-Kesultanan Sambas Kalimantan Barat* (Tesis Program Magsiter Pemikiran Islam, IAIN Syarif Hidayatullah, 1999), 100.

³²² Basuni Imran, *Bidāyah al-Tawḥīd* (Singapura: percetakan al-Ahmadiyah, 1336/ 1918), 51-52.

Imam Ibnu Qūdamah dari mazhab Ḥambalī, dan *Fatāwā* karya Ibnu Taimiyah dari mazhab Ḥambalī.³²³

Malahan dalam beberapa kes Syeikh Basuni menjadikan persekitaran (*'urf*) sebagai pertimbangan asas dalam mengambil ijtihad sebuah hukum, seperti ijtihad Muhammad Basuni Imran dalam masalah fatwa jumlah jamaah salat jumaat, beliau lebih berpegang ke atas *qaul qadīm* Imam *al-Shafi'i* berbanding *qaul jadīd*nya yang menyatakan sahnyalah salat jumaat oleh jamaah yang kurang daripada empat puluh orang. Beliau cuba mengemukakan pelbagai dalil-dalil dan juga pendapat ulama mazhab dalam masalah ini, kemudian beliau memberikan pandangan dan ijtihad peribadinya dengan mengambil kira *'urf* dan persekitaran masyarakat sambas yang bercerai-cerai dalam ramai kawasan dan tidak berkumpul dalam satu kawasan.³²⁴

Oleh kerana itu dapat dinyatakan bahawa pemikiran beliau yang original terletak pada pilihan-pilihan dan sintesis yang cerdas terhadap pelbagai khazanah pemikiran yang ada pada waktu itu dan atau yang pernah ada sebelumnya.

Sememangnya, Muhammad Basuni Imran bersikap tegas terhadap pelbagai penyimpangan sama ada di bidang akidah, ibadah dan hukum. Menurut beliau agama Islam memberikan pengertian kepada pemeluknya tentang akidah, ibadah dan semua hukum halal dan haram mengikut had-had yang telah ditentukan oleh Allah. Namun kenyataannya di dalam ketiga aspek tersebut justeru banyak yang telah dicemari dan dikotori oleh pelbagai amalan *bid'ah*. *Bid'ah* di bidang akidah wujud dan lahir dalam bentuk khurafat dan tahyul, seperti menganggap makhluk tertentu memiliki sifat ketuhanan, ayat-ayat al-Quran dijadikan azimat atau dijadikan perubatan. *Bid'ah* di bidang agama (ibadah khusus) tampak dalam amalan mengubah ketentuan-ketentuan ibadah dengan caranya sendiri. *Bid'ah* di bidang halal dan haram seperti menghalalkan

³²³ Lihat dalam karya Syeikh Basuni kitab *Kitāb al-Janā'iz*, yang selesai ditulis pada tanggal 15 Rabi'ul-Awwal 1362 H/1943 M namun tidak diketahui dengan sebenar penerbitnya.

³²⁴ Basuni 'Imran, *Risalah Cahaya Suluh. Pada Mendirikan Jum'at Kurang daripada Empat Puluh* (Singapura penerbit al-Ikhwan, 1339 H/ 1920 M).

sesuatu yang haram atau mengharamkan sesuatu yang halal yang sudah jelas ketentuannya di dalam hukum Allah S.W.T. Menurut beliau *bid'ah-bid'ah* tersebut berpuncak daripada hawa nafsu, fanatisme, dan berbagai tujuan dari keduanya, beliau meyakini penyelewengan terhadap al-Quran terjadi karena fanatisme mazhab yang kemudiannya membawa kepada perpecahan.³²⁵

Usaha Muhammad Basuni Imran dalam memurnikan ajaran Islam daripada *bid'ah*, *khurāfāt* dan tahyul begitu tampak dalam pelbagai tulisannya, Di dalam kitab *Bidāyah al-Tauhīd* misalnya beliau menegaskan bahawa sesiapa yang merasa dirinya sampai ke peringkat yang sama dengan Nabi dan menyatakan bahawa baginya agama bersifat batin dan tidak lagi memerlukan panduan daripada syariah maka ia telah menjadi kafir, pernyataan ini tampaknya ditujukan kepada pengikut paham tarekat tertentu di Sambas yang cenderung untuk mengabaikan legal formal syariah terutama di bidang ibadah khusus seperti salat dan puasa.³²⁶ Di dalam *Kitab al-Janā'iz* beliau mengemukakan pernyataan al-Nawāwī di dalam kitabnya *al-Minhāj* yang dikutip oleh Rashīd Riḍā bahawa salat Rejab dan salat tengah bulan (*niṣfu*) *Sha'bān* adalah *bid'ah* yang jahat dan tercela. Beliau juga menegaskan bahawa *talqīn* – yang dibaca setelah mengubur mayit – adalah *bid'ah* yang sesat, demikian pula kebiasaan berkumpul di rumah orang yang meninggal dan memberi mereka makan pada tiga harinya, tujuh hari, lima belas, dua puluh, empat puluh harinya dan seterusnya adalah menyalahi syari'ah.³²⁷

Sikap tegas Muhammad Basuni Imran tampaknya diwarisinya daripada gurunya Ahmad Khatib Minangkabau dan Syeikh Muhammad Rashīd Riḍā, dan juga ulama pembaharu Indonesia yang semasa dengannya seperti Ahmad Surkati, K. H. Ahmad Dahlan (L. 1869), A. Hassan (L. 1887), K. H. Hashim 'Asy'ari (L. 1887).

³²⁵ Machrus Effendy, *Riwayat Hidup dan Perjuangan Maha Raja Imam Sambas*, 40.

³²⁶ Basuni Imran, *Kitāb Bidāyah al-Tawhīd fī 'ilm al-Tawhīd* (Singapura: percetakan al-Ahmadiyah, 1336H/ 1918 M), 57.

³²⁷ Basuni Imran, *Kitāb al-Janā'iz* (t.p. 1362H/1943M), 37, 38, 43.

Berbeza dalam masalah keduniaan, justeru Muhammad Basuni Imran menganjurkan pembinaan dan pengembangannya. Beliau sangat menghendaki kemajuan dan reformasi. Dalam suatu ungkapan menarik beliau menyatakan:

*“Adalah suatu kemustahilan bila Rasul dan Khalifahnya menghalangi dan menghambat kemajuan orang-orang dalam kehidupan yang tidak berkaitan dengan akidah dan ibadah, sedangkan mereka memiliki kemampuan, sehingga tidak dapat berbuat apa-apa dengan alasan tidak diizinkan Allah. Bagaimana mungkin akan masuk ke surga Allah kelak di akhirat, kalau memasuki surga kemuliaan di dunia saja tidak dapat”.*³²⁸

Bagi mewujudkan gagasannya tersebut, Muhammad Basuni Imran melihat pendidikan sebagai sebuah media yang paling strategik, beliau berkeyakinan bahawa kemajuan dan kualiti ummat sangat terkait rapat dengan pendidikan. Atas izin Sultan Muhammad Ali pada tahun 1914 beliau mendirikan *Sekolah Agama Islam* bertempat di rumah ayahnya di Kampung Dagang Timur, seterusnya sekolah tersebut lebur ke dalam madrasah al-Sulṭānīyah yang berada di Kampung Dalam Kaum, berdekatan dengan sekolah Raja yang telah diasas oleh Belanda pada tahun 1910. Selain itu beliau juga mengasas pertubuhan bagi pembinaan da'ī dan mubaligh yang bernama *al-Kulliyah al-Muballighīn*, dan memperbaharui Madrasah al-Sulṭānīyah menjadi *Tarbiyat al-Islāmiyah*. Melalui sekolah mahupun madrasah tersebut beliau berharap dapat memajukan ummat Islam Sambas, dan juga mempersiapkan pelajar yang akan meneruskan belajarnya ke Jawa atau ke Sumatera.³²⁹

Di sisi lain, dalam upaya pembinaan keagamaan masyarakat secara am, Muhammad Basuni Imran melakukan beberapa usaha pembaharuan, antaranya,

³²⁸ Machrus Effendy, *Riwayat Hidup dan Perjuangan Maha Raja Imam Sambas*, 48, 72.

³²⁹ *Ibid.*, 29-30.

Pertama, Menyempurnakan pengelolaan lembaga keimaman dengan komposisi struktur jawatan sebagai berikut:³³⁰

Maharaja Imam	: H. Muhammad Muhammad Basuni
Imam Maharaja	: H. Abdul Rahman Hamid
Imam	: H. Muhammad Djabir
Khatib	: H. Muhammad Djubir
	H. Muhammad Mursal
	H. Muhammad Murtada
	H. Muhammad Siddiq
Juru kahwin	: H. Ahmad Sharir (Singkawang)
	H. Muhammad Zahri (Telok Keramat/Paloh)
	H. Muhammad Zainuddin
	H. Mi`radj Jabir (Bengkayang)
	H. Abdul Azis

Kedua, mengirinkan guru-guru agama dan mubaligh ke kampung-kampung dan kawasan-kawasan pedalaman bagi mengajarkan perkara-perkara agama kepada masyarakat.

Ketiga, Menerbitkan satu media tulisan sebagai sarana pembinaan dan peningkatan pendidikan masyarakat. Oleh itu, Muhammad Basuni Imran menerbitkan *Risālah Cahaya Suluh* yang membahas pelbagai masalah yang mewujudkan perselisihan dan percanggahan di masyarakat.

Daripada huraian diatas, bolehlah disimpulkan bahawa corak pembaharuan keagamaan yang telah dilakukan oleh Muhammad Basuni Imran terdapat beberapa ciri utama, antaranya;³³¹

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ Pabali, *Muhammad Basuni Imran (1883-1976), Rekonstruksi Pemikiran*, 87.

1. Corak *tradisionalisme*, corak ini sangat terkesan kuat oleh guru beliau iaitu Muhammad Rashīd Riḍā. Sekurang-kurangnya terdapat tiga corak tradisionalisme dalam pemikiran Muhammad Basuni Imran iaitu *pertama*: adanya kecenderungan untuk memahami hukum dari al-Quran dan Hadith secara tekstual, *kedua*: pola pikir terfokus kepada faham, aliran, mazhab *kalām* dan fikih yang telah ada, *ketiga*: mengadopsi pelbagai pemikiran dan pendapat terdahulu atau pendapat yang ada.
2. Mengembangkan pemahaman yang lebih substantif dalam pemikiran keagamaan, terutama dalam perkara-perkara yang tidak dijelaskan hukumnya oleh sumber-sumber utama Islam. Dalam hal ini beliau menekankan pentingnya ilmu pengetahuan, fakta ilmiah dan logik.
3. Menekankan pandangan yang positif terhadap manusia dan dunia. Muhammad Basuni Imran bersikap mesra dan tidak melulu melemparkan tohmaan negatif kemodenan zaman atau budaya barat dan penjajah Belanda diatas tumpuan semangat *reformisme (islāh)*,³³² yang semua itu dilakukan dalam upaya merekonstruksi (membina kembali) sosial moral masyarakat Islam Sambas.

3.2.5. Ketokohan Muhammad Basuni Imran.

Beliau hidup sezaman dan seguru dengan beberapa tokoh pembaharuan Indonesia lainnya seperti K.H. Ahmad Dahlan (lahir 1869) pengasas *Muhammadiyah*, K.H. Hasyim Asy`ari (lahir 1887) pengasas *Nahḍah al-‘Ulamā* (NU), hanya sahaja para tokoh-tokoh nasional sezamannya ini, lebih banyak berperanan pada pertubuhan-pertubuhan kemasyarakatan Islam, manakala Muhammad Basuni Imran lebih banyak berperanan di kerajaan atau kesultanan Sambas.

³³² Reformisme merupakan usaha perbaikan sama ada dalam bidang politik, sosial, agama tanpa adanya kekerasan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 735, entri "reformisme."

Antara tokoh yang mengenali Muhammad Basuni Imran adalah Buya H. Abdul Malik Karim Amrullah (HAMKA), beliau menyatakan bahawa Muhammad Basuni Imran merupakan “*mutiara yang terpendam, ilmu dan pengetahuan Muhammad Basuni Imran sungguh dalam dan luas*”.³³³ Rakan seusianya iaitu H. Agus Sālim³³⁴ pernah mengatakan: “*Andai sahaja Maharaja Imam Haji Muhammad Basuni Imran duduk berdiam di Jakarta, ilmu dan pengetahuannya akan dapat lebih bermanfaat dan lebih mudah dikembangkan*”.³³⁵ Kefasihannya dalam berbahasa Arab juga telah mendapati pujian daripada Prof. Kahar Mudhakkir, guru besar “*IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*”, manakala Muhammad Basuni Imran membahagikan kuliah umum, ia mengatakan: “*Bahasa Arab Basuni Imran sangat dipujikan*”,³³⁶ demikian juga alu-aluan Mahmud Yunus yang menyatakan bahawa Muhammad Basuni Imran adalah seorang ulama besar di Sambas.³³⁷

Justeru Muhammad Basuni Imran semakin dikenali di alam Melayu khususnya dan antarabangsa pada umumnya, saat pertanyaan beliau ke atas majalah *al-Manār* tentang “*Limādhā taakhar al-Muslimūna wa limādhā taqaddama ghairuhum?*” (Mengapa Ummat Islam mundur dan orang lain maju?)” menjadi tajuk buku dengan judul yang sama yang ditulis oleh Amīr Shākib Arselan (1869-1945). Terjemahannya ke bahasa Inggeris berjudul “*Our Decline and its Causes*” terbit di Lahore Pakistan tahun

³³³ A. Muis Isma'il, *Mengenal Muhammad Basuni Imran*, 38.

³³⁴ Haji Agus Salim merupakan pahlawan nasional Republik Indonesia, lahir di Minangkabau, 8 Oktober 1884. Pendidikan dasar ditempuh di Europeesche Lagere School (ELS), sekolah khusus kanak-kanak Eropa, kemudian diteruskan ke Hoogere Burgerschool (HBS) di Batavia. Ketika lulus, ianya berhasil menjadi graduan terbaik di HBS se-Hindia Belanda. Ianya mendapati gelaran "Orang Tua Besar" (The Grand Old Man). Beberapa jawatan yang pernah di jawat semasa hidupnya, antaranya, ahli dalam Volksraad (1921-1924), ahli dalam panitia 9 BPUPKI yang mempersiapkan UUD 1945, Menteri Muda Luar Negeri Kabinet Sjahrir II 1946 dan Kabinet III 1947, pembukaan hubungan diplomatik Indonesia dengan negara-negara Arab, terutama Mesir pada tahun 1947, Menteri Luar Negeri Kabinet Amir Sjarifuddin 1947, Menteri Luar Negeri Kabinet Hatta 1948-1949. Ia wafat pada 8th Oktober 1884. “Pahlawan Nasional : K. H. Agus Salim,” dicapai 26 Mei 2016, <http://www.indonesiaindonesia.com/f/4328-pahlawan-nasional-k-h-agus-salim/>.

³³⁵ Machrus Effendy, *Riwayat Hidup dan Perjuangan Maha Raja Imam Sambas* (Jakarta: P.T. Dian Kemilau, 1995.), 16.

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1996), 344.

1944,³³⁸ dan terjemahan ke dalam bahasa Indonesia diterbitkan pada tahun 1970-an, yang menyimpulkan bahawa bukan agama yang menyebabkan mundurnya ummat Islam, melainkan umat Islamlah yang telah meninggalkan agama Islam. Agama Islam telah berjasa membawa umatnya ke atas kebudayaan yang tinggi di masa lalu, sehingga umat Islam pada masa itu unggul dan maju, oleh itu, kejayaan dan kemajuan umat Islam akan kembali, hanya apabila mereka memegang dan mengamalkan ajaran agama Islam. Oleh itu, G.F. Pijper mengatakan: “*Pandangan Muhammad Basuni Imran telah mewakili reformasi Mesir dengan sebenar di Indonesia*”.³³⁹

3.2.6. Jawatan dan Kedudukan Muhammad Basuni Imran

Terdapat beberapa jawatan yang diduduki Muhammad Basuni Imran semasa hidupnya, antaranya;

1. Maharaja Imam di kesultanan Sambas (1913-1946), adalah Jawatan yang paling masyhur, dalam beberapa karyanya ianya sering menyebut dengan beberapa istilah *Advisuer Qaḍī*, *Adviseur Agama Islam*, dan *Hakim Agama* di Kerajaan Sambas. Maharaja Imam merupakan autoriti tertinggi di kesultanan Sambas dalam menentukan dan mengeluarkan fatwa-fatwa perkara agama.
2. Kepala *Madrasah al-Sulṭānīyah* (1919-1935), pada masa Sultan Muhammad Safiuddin II, *Madrasah al-Sulṭānīyah* merupakan sebuah lembaga pendidikan di persekitaran istana yang memberikan pendidikan dasar agama dan ilmu-ilmu umum bagi kerabat sultan, kanak-kanak pejabat kesultanan dan masyarakat di kawasan istana. selain daripada itu, beliau juga mengasas satu sekolah yang diberi nama *al-Kulliyah al-Muballighīn*, sebuah institusi pendidikan yang memberikan

³³⁸ G. F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, terj. Tudjimah & Yessy Agusdin (Jakarta: UI Press, 1984), 148-149.

³³⁹ G.F.Pijper, *Studien Over de Geschiedenis Van De Islam In Indonesia 1900-1950* (Netherlands: E.J. Brill Leiden, 1977), 134. Pabali H.Musa, *Sejarah Kesultanan Sambas Kalimantan Barat*, c. 1 (Pontianak: Percetakan Romeo Grafika, 2003), 39.

pelatihan bagi mempertingkatkan kualiti para da'i dan mubaligh sama ada daripada sisi pengetahuan mahupun praktikal.

3. *Adviseur Commissie voor ZelfBestuur* (1946-1950), pada masa Belanda menduduki kawasan Kalimantan Barat tahun 1946, beliau dilantik sebagai ahli penasehat untuk kawasan Swapraja, jawatan ini semacam komisi penasehat pemerintahan otonomi di Sambas.
4. Penata hukum tingkat I atau ketua pengadilan agama mahkamah syariah Kalimantan Barat (1966-1975).
5. Anggota konstituante Republik Indonesia wakil daripada parti Masyumi (Majlis Shuro Muslimin Indonesia) Kalimantan Barat hasil daripada pemilu raya I, tahun 1955, melalui dunia politik inilah beliau sering bertemu dengan Buya HAMKA dan tokoh-tokoh politik muslim lainnya.

Muhammad Basuni Imran juga mendapat beberapa penghargaan daripada pemerintah Belanda, seperti: *Plaatselijk* (Piagam Penghargaan, 1920), dan *Ridder in de Orde van Oranje-Nassau* dari Ratu Wilhelmina, 13 September 1946 atas jasa dan kerjasamanya dengan pemerintah Hindia Belanda.³⁴⁰

3.3. Guru Haji Isma'il Mundu (1870-1960)

Guru Haji Isma'il Mundu merupakan ulama karismatik yang cukup popular sehingga kini di kawasan Kalimantan Barat, beliau sezaman dengan Muhammad Basuni Imran, malahan seperguruan bertemu dalam salahsilah dan geneologi keilmuannya kepada Syeikh Umar daripada Sumbawa. Kemasyhurannya semakin hebat manakala Guru Haji Isma'il Mundu menjawat sebagai mufti kerajaan Kubu sehingga tiga kali, demikian juga karya beliau yang cukup fenomenal iaitu Kitab Jadual Nikah yang telah

³⁴⁰ Machrus Effendi, *Riwayat Hidup dan Perjuangan Maha Raja Imam Sambas*, 16. G. F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia*, 145. A. Muis, *Mengenal Muhammad Baisuni Imran*, 19. Pabali, *Muhammad Basuni Imran (1883-1976), Rekonstruksi Pemikiran*, 7.

mendapat alu-aluan dari ramai tokoh dan ulama di kawasan Nusantara umumnya dan guru beliau sendiri khususnya.

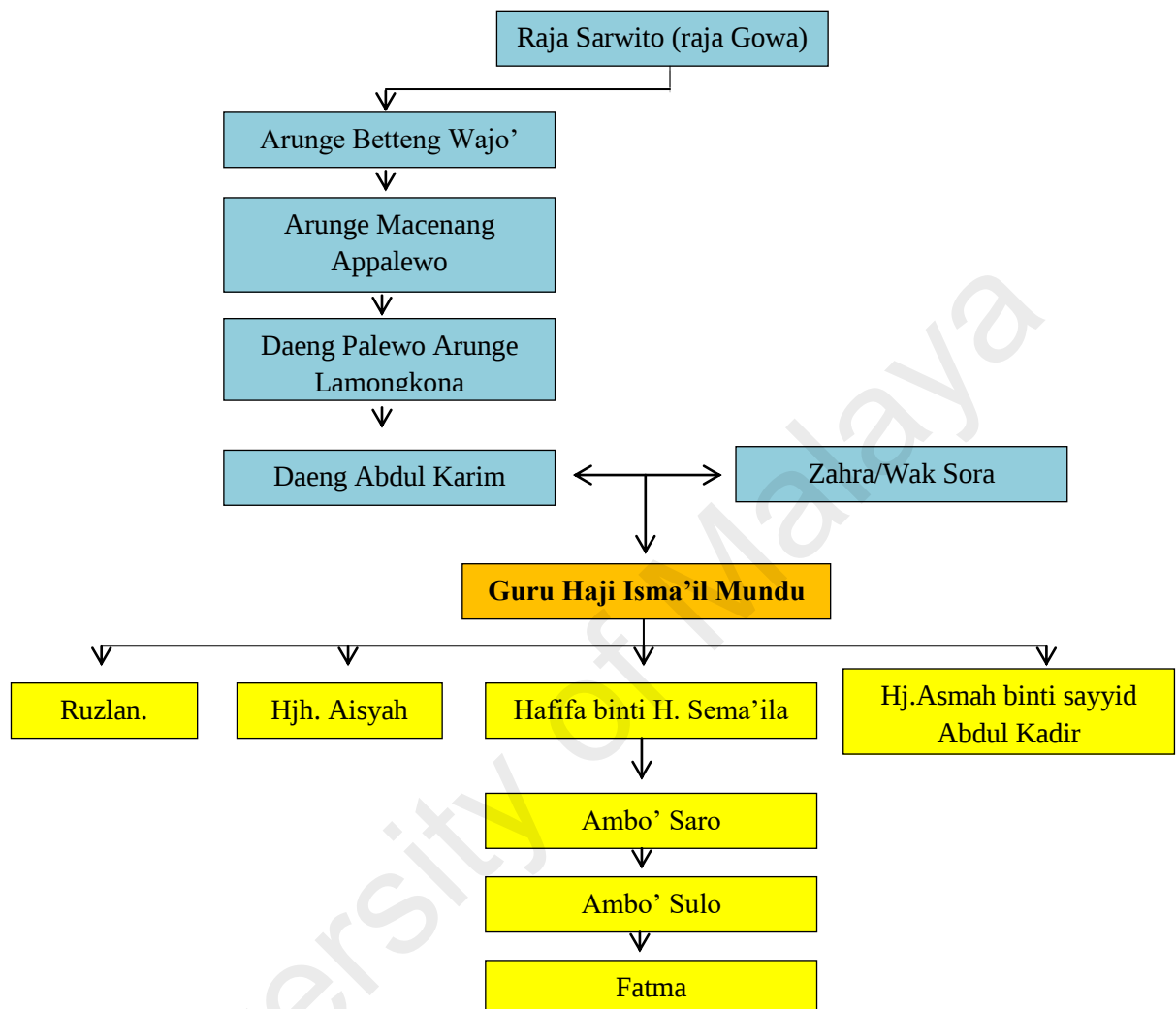
3.3.1. Salahsilah dan Riwayat Hidup Guru Haji Isma'il Mundu

Susur keturunan Guru Haji Isma'il Mundu bermula daripada seseorang Mursyid tarekat 'Abd al-Qadir al-Jailani yang berasal dari Bugis iaitu Daeng Abdul Karim atau dikenali dengan nama Daeng Talengka bin Daeng Palewo Arunge Lamongkona bin Arunge Macenang Appalewo bin Arunge Betteng Wajo' Sulawesi Selatan susur daripada Raja Sarwitto yang merupakan keturunan daripada raja-raja Gowa Sulawesi Selatan, ibunya bernama Zahra atau Wak Sora yang berasal dari kawasan Kakap, Kalimantan Barat.³⁴¹

Ketika beliau pergi haji kali pertama di usia 20 tahun beliau berkahwin dengan seorang wanita keturunan suku Habsyi yang bernama Ruzlan. Namun isteri pertama ini meninggal sebelum keduanya dikurniai keturunan, kemudian menikahi seorang wanita bernama Hj. Aisyah berasal daripada pulau Sasaran, namun isteri keduanya ini meninggal, selepas keduanya pulang ke Indonesia dan belum lagi Allah S.W.T. kurniakan keturunan. Ketika duduk di kawasan Teluk Pakedei beliau menikahi seorang wanita yang masih kedapatan hubungan saudara iaitu Hafifa binti H. Sema'ila. Daripada perkahwinan yang ketiga ini, beliau dikurnai tiga orang anak, dua orang lelaki yang bernama Ambo' Saro alias Openg dan Ambo' Sulo serta seorang perempuan yang bernama Fatma, namun sang istri meninggal selepas melahirkan puterinya yang ketiga. Guru Haji Ismail Mundu kemudian kembali berkahwin yang keempat dengan seorang wanita berketurunan Arab suku Natto yang bernama Hj. Asmah binti Sayid Abdul Qadir, isterinya yang keempat ini berterusan sehinggalah beliau meninggal dunia.

³⁴¹ M. Riva'i Abbas et al., *Biografi Guru Haji Isma'il Mundu*, 7.

Daripada keterangan diatas, susur galur salahsilah Guru Haji Isma'il Mundu dapat dilihat dalam jadual 3.3 berikut:



3.3.2. Suasana Zaman Semasa Guru Haji Isma'il Mundu

Guru Haji Isma'il Mundu hidup sezaman dengan Muhammad Basuni Imran, hanya sahaja Guru Haji Isma'il Mundu duduk di kawasan kerajaan Islam Kubu, sedangkan Muhammad Basuni Imran duduk di kawasan kesultanan Sambas. Oleh itu, beberapa aspek cabaran zaman ke atas kedua tokoh Kalimantan Barat abad ke-20 ini boleh dikatakan tidak jauh berbeza. Beberapa aspek suasana zaman yang boleh dikemukakan seperti berikut:

3.3.2.1. Aspek Sosial Intelektual

Sebagaimana dikemukakan sebelumnya bahawa abad ke-20 ini merupakan abad paling dinamik dalam sejarah sosial-intelektual muslim di alam Melayu,³⁴² yang ditandai dengan tapak Islam yang semakin kukuh dan dianuti setiap lapisan masyarakat, institusi agama semakin berpengaruh, ulama Melayu lahir dan berperanan, kitab-kitab ditulis sebagai bahan pengajian dan penyebaran Islam meluas ke daerah-daerah pedalaman.³⁴³

Dibukanya terusan Suez pada tahun 1870 telah membawa impak ke atas pembinaan budaya rahalat ilmiyah di kalangan ulama rantau Melayu, serta meningkatnya orang yang pergi haji dan menetap duduk di Mekah bagi memperdalam ilmu agama. Sudah tentu, kenyataan ini telah mendorong usaha reformasi dan pembaharuan dalam pelbagai bidang, termasuk akses bacaan dan kajian secara langsung kepada kitab-kitab Arab menjadi lebih mudah dan lebih baik.

Di sisi lain, percanggahan antar ulama juga semakin hebat berlaku, Syeikh Zawāwī guru daripada Guru Haji Isma'il Mundu akhirnya harus berhijrah ke kawasan

³⁴² JO.Voll, "Islam: Continuity and Change in the Modern World", dalam *Eigh-teenh-Century Renewal and Reform in Islam*. (Syracuse University Press, t.t) 3-20 dalam Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, xviii.

³⁴³ Farid Mat Zain, "Peranan Ulama dalam penyebaran Islam di Nusantara Abad ke-19 M: Kajian Ulama Kalimantan". Dalam *Proceeding Seminar Antarabangsa Pengajian Dakwah Malaysia-Indonesia, Jabatan Pengajian Arab dan Tamadun Islam, UKM, vol.2, paper 18 (18 Mei 2002)*, 2.

Nusantara impak daripada perbezaan yang kurang sihat dan produktif, wujud gerakan Syeikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi asal Padang Sumatera Barat (1860-1916) dan juga gerakan Sayid ‘Uthmān, mufti Betawi (1822 -1913),³⁴⁴ yang merupakan kesan daripada usaha Syeikh Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb dalam memerangi *bid’ah*, tahyul dan *khurāfat*.

Sudah tentu, suasana persekitaran yang diwarnai oleh percanggahan pendapat dan aliran ini, akan berimpak ke atas cara berfikir dan cara bersikap seseorang. Guru Haji Isma’il Mundu lebih memilih bersikap tengah dengan tiada menentang secara keras tasawuf dan tarekat sepertimana sikap Syeikh Sālim bin Sumayr dan juga Sayid ‘Uthmān, namun juga tidak menerima secara melulu tanpa seleksi sepertimana ajaran dalam tarekat Shattariyah. Hal ini tampak daripada karya-karya yang telah terhasil, beliau telah menulis kitab dalam bidang tasawuf iaitu kitab *Zikr Tauhīdīyah* dan *Kitab Mukhtaṣor al-Mannān ‘alā Aqīdah al-Raḥmān*.

3.3.2.2. Aspek Sosial Politik

Guru Haji Isma’il Mundu hidup di kawasan kerajaan Islam yang dikenali Kerajaan Islam Kubu.³⁴⁵ Justeru, riwayat hidupnya sebagai mufti kerajaan Kubu kedapatan dalam tarikh kerajaan Koeboe yang ditulis oleh Syarif Saleh (raja Kubu ke

³⁴⁴ Beliau adalah mufti Betawi (Jakarta sekarang) asal Hadramaut yang memiliki kritik yang sangat tajam ke atas tarekat dan amalan tasawuf, sedikitnya terdapat tiga karya mengenai tarekat dan tasawuf ini, iaitu pertama, *al-Naṣīḥah al-Anīqah li al-Mutalabbisin bi al-Ṭarīqah* (Nasihat yang elok kepada orang-orang yang masuk tarekat), kedua, *al-Wathīqah al-Wāfiyah fi ‘Uluww al-Sha’n Tariqah al-Ṣūfiyyah* (Kepercayaan yang menyampaikan segala yang haq di dalam ketinggian tarekat Sufiyah. Dan ketiga, Buku “*Ini Buku kecil buat mengetahui arti Tarekat dengan pendek*”. Lihat dalam Azmumardi, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara* (Bandung: Penerbit Mizan Khazanah ilmu-ilmu Islam, 2002), 156-157.

³⁴⁵ Kerajaan Kubu didirikan oleh para pedagang perantau yang berasal daripada Hadramaut yang dipimpin oleh seorang ‘alim dalam bidang agama Islam bernama Syarif ‘Idrus. Nama Kubu terambil daripada bahasa Melayu yang bererti benteng, yang mana kerajaan tersebut dibangun berupa pagar kayu yang berbentuk menyerupai sesebuah benteng yang dimaksudkan bagi menjaga daripada serangan musuh yang ketika itu masih ramai berlaku. Lihat dalam H. M. Rivā’i H. ‘Abbās et al., *Biografi Guru Haji Ismā’il Mundu Mufti Kerajaan Kubu*, 38. Lisyawati Nurcahyani *Pendataan Sejarah Kerajaan Kubu Kabupaten Pontianak* (Pontianak: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, 1997), 7.

delapan).³⁴⁶ Beliau dilantik sebagai mufti Kerajaan Kubu semasa pemerintahan raja Syarif Abbas, iaitu raja yang keenam (1900-1911).³⁴⁷ Secara politik, pada masa lahirnya Guru Haji Isma'il Mundu tahun 1870, kolonial Belanda berada dalam kemuncak kekuatan dan kekuasaannya, hal ini tampak pada penguatkuasaan beberapa undang-undang kolonial Belanda tentang penghapusan tiga kesultanan Islam iaitu Kesultanan Palembang (1820), Kesultanan Banjarmasin (1860), dan Kesultanan Aceh (selepas 1873).³⁴⁸ Kesultanan Kubu secara khusus telah masuk dalam kekuasaan kolonial Belanda semenjak 27 Agustus 1849.³⁴⁹

Sudah tentu, cabaran-cabaran politik ini telah membawa impak ke atas wujudnya pelbagai gerakan sosial untuk mempertahankan diri dan usaha perjuangan untuk mendapatkan hak kemerdekaannya, wujud gerakan sosial agama seperti Muhammadiyah yang dipimpin oleh K.H. Ahmad Dahlan pada tahun 1912, *Naḥḍah al-Ulamā* (NU) pada tahun 1926, Sarekat Islam pada 1911, Budi Utomo pada tahun 1908.

³⁴⁶ Ia merupakan salah satu kaki tangan daripada *bestuurcommissie* yang dibentuk selepas pemberhentian Syarif Zain menjadi Tuanku Kubu oleh Belanda. Sebelumnya ianya menjadi juru tulis daripada Tuanku Kubu Syarif Hasan dan Syarif Abbas. Beberapa kali ianya dilantik menjadi kepala Bandar di kawasan-kawasan kerajaan Kubu dan juga menteri jalan. Seterusnya ianya menjadi kaki tangan *bestuurcommissie* pada tahun 1919 M. Tahun 1922 M, ianya dilantik sebagai wakil kepala pemerintahan Kerajaan Kubu. Tahun 1934 ianya dibahagikan penghargaan bintang emas kecil (*Kleine Gouden Ster voor trouwen en Verdienste*). Selepas tahun 1940 M yakni pada tarikh 17 Ogos ia dilantik sebagai ridder inde van Oranje Nassau dengan kedudukan sebagai *Zelfberstuurder* (Kepala Pemerintahan). Dan tahun 1944 ianya bersama puteranya Sharif Ahmad menjadi mangsa penangkapan penguasa West Borneo yang dilakukan oleh pemerintah Jepun. Lihat dalam Syarif M. Djunaidy Yusuf Al Aydroes, "*Membuka Tirai Kerajaan Kubu dan Ambawang*," dalam *Peta Tematik Kebudayaan dan Sejarah Pemerintahan Kalimantan Barat*, Moch. Andri, Any Rahmayani, Dana Listiana (Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Pontianak : Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, 2008).

³⁴⁷ H. M. Riva'I Abbas et al., *Biografi Guru Haji Isma'il Mundu*, 39.

³⁴⁸ Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19* (Jakarta: P.T. Bulan Bintang, 1984), 52, 65.

³⁴⁹ Belanda, *wester-afdeeling* berdasarkan *Bêsluit van den Minister van Staat, Gouverneur-Generaal van Nederlandsch-Indie*, pada 27 Agustus 1849, No. 8 dan No. 40

3.3.2.2. Aspek Sosial Budaya

Secara sosial kerajaan Islam Kubu sebahagian besar beragama Islam, meskipun demikian, kedapatan pula masyarakat yang beragama Hindu, Buddha, Kristian mahupun pengikut agama kepercayaan nenek moyang terutama daripada kalangan suku Dayak.³⁵⁰ Kepelbagain etnis ini sudah tentu akan cukup berimpak ke atas pola beragama masyarakat Kubu ketika itu. Situasi dan kondisi seperti ini menurut keyakinan penulis antara dorongan yang hebat daripada Guru Haji Isma'il Mundu untuk menulis beberapa kitab dalam pelbagai bidang ilmu sama ada dalam bidang aqidah, fiqh, tafsir mahupun tasawuf. Perkara ini dimaksudkan bagi membina kesedaran keislaman secara lebih mendalam dan meluas dalam amalan kehidupan sehari-hari.

3.3.3. Karya-karya Guru Haji Isma'il Mundu

Guru Haji Isma'il Mundu merupakan ulama yang cukup produktif dengan karya dan kitab yang telah ditulis, tidak kurang dari 29 karya yang telah terhasil, kebanyakannya masih dalam bentuk manuskrip dan ada sebahagiannya yang telah dicetak, khasnya oleh *al-Maṭba'ah al-Ahmadiyah* Singapura. Antara karya beliau sepertimana berikut:³⁵¹

a. Tafsīr kitab Suci al-Quran Terjemahan Bahasa Bugis

Kitab ini mengandungi terjemah dan tafsir al-Quran dalam bahasa Bugis, Oleh kerana persekitaran masyarakat ketikamana Guru Haji Isma'il Mundu berada adalah masyarakat suku Bugis yang hanya boleh faham bahasa Bugis, maka beliau kemudiannya menerjemahkan dan menafsirkan al-Quran dengan menggunakan bahasa Bugis.

³⁵⁰ Administrator, "Akulturasi etnis terjadi di Kubu," dikemaskini 2009, dicapai 24 Januari 2014, [.http://www.Thabaraq.Com](http://www.Thabaraq.Com).

³⁵¹ *Ibid.*, 12

b. Mukhtaṣar al-‘Aqā’id

Kitab ini selesai ditulis pada Jumaat 18 hb Rajab 1351 pukul 5 petang, yang mengandungi pelajaran akidah Islam bagi kanak-kanak. Kitab ini telah diterbitkan oleh penerbit al-Nasr Pontianak.

c. Mukhtaṣar al-Mannān ‘alā ‘Aqīdah al-Raḥmān

Kitab ini terdiri daripada 20 halaman muka surat, yang telah diselesaikan di Teluk Pak Kedai, hari Jumaat, tarikh 25 Safar 1375 Hijriah dan diterbitkan oleh Maṭba’ah Alaydrus Keramat 38, Jakarta. Kandungannya merupakan akidah Islam yang menghurai sifat-sifat Allah sama ada yang *wājib*, *Jāiz* mahupun *mustaḥīl*. Demikian juga membahas sifat-sifat Rasul, sama ada yang wajib mahupun yang mustahil.

d. Kitab Jadual Nikah³⁵²

Kitab ini merupakan antara karya cemerlang Guru Haji Isma’il Mundu yang menghuraikan hukum hakam perkahwinan dalam Islam, bermula daripada hukum nikah, syarat, rukun, sehingga persoalan tentang talak. Kitab yang telah selesai di tulis pada tahun 1357 Hijriah ini merupakan kitab panduan dan pedoman bagi sesetiap pegawai perkahwinan pada masa kerajaan Kubu ketika itu.

³⁵² Kitab ini telahpun di kaji secara ilmiah dalam tesis. Lihat dalam Didik M. Nur Haris, “*Kitab Jadual Nikah Karya Guru Haji Ismā’īl Mundu; Teks dan Analisis*” (Disertasi Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2011).

e. Majmū' al-Mirāthā³⁵³

Kitab ini merupakan kitab yang menumpukan kajiannya tentang hukum hakam warisan dalam Islam mengikut mazhab *Shāfi'ī*.

f. Kitab Dhikir Tauḥīdiyyah³⁵⁴

Kitab ini diselesaikan pada 1 Muharam 1349 diterbitkan *Maṭba'ah Sayid Alaydrus* Keramat 38, Jakarta. Kitab ini mengandungi zikir-zikir yang diamalkan oleh Guru Haji Isma'il Mundu beserta murid-muridnya yang telah mendapati ijazah (pengiktirafan untuk mengamalkannya). Kitab ini pada mulanya merupakan tulisan tangan daripada Guru Haji Isma'il Mundu, namun pada akhirnya ianya dicetak kembali oleh Muhammad bin Yaḥyā 'Alawī.

g. Kumpulan Cerita Isrā' dan Mi'rāj

Buku ini mengandungi 16 juzu dan bahagian cerita peristiwa Isra dan mi'rāj. *Juzu pertama*, membahaskan identiti penulis dan tujuan penulisan naskah kecil ini. "Dia bercerita *ṣāḥib al-tāji al-isra' wa al-mi'rāj* diterjemahkan oleh al-'Ālim al-Fāḍil Syeikh 'Isma'il bin 'Abd al-Karīm al-Bugīsī al-Puntianakī, dan dibahagikan dalam enam belas juzu sehingga kanak-kanak mudah dan ringan dalam membacanya. Guru Haji Isma'il Mundu juga menjelaskan tentang waktu dan hal isra 'mi'raj, yang berlaku dengan ruh dan jasad sekaligus. *Juzu kedua*, perjalanan Nabi dengan menaiki hewan Buraq yang lebih besar daripada keledai

³⁵³ Penulis telah dapati daripada copy kitab asal yang masih dalam bentuk manuskrip daripada salah seorang cucu murid beliau iaitu Syeikh Riva'I Abbas.

³⁵⁴ Wan Moh Shahir menyatakan dalam naskhah tersebut dinyatakan apabila hendak beramal terlebih dulu perlu dibaca al-Fatihah yang dihadiahkan kepada Nabi Muhammad S. A.W., selanjutnya dibaca al-Fatihah kepada zuriat Nabi Muhammad S. A.W. yang disebut ialah Ḥabīb Aḥmad bin 'Isā al-Muhājir, dan Ḥabīb Muhammad bin Ali Ba 'Alawī. Naskhah yang ada pada saya tidak terdapat nama percetakan, tetapi pada halaman terakhir terdapat cop beliau. Sehubungan dengan risalah ini ada lagi yang dinamakan Risalah Amalan. Risalah ini masih merupakan manuskrip. Manuskrip yang asli ada dalam simpanan saya yang saya perolehi daripada murid beliau, Haji Ahmad Tata Pantas, Pontianak. Lihat dalam Didik M Nur Haris, *Kitab Jadual Nikah karya Ismail Mundu*, 42-43.

namun lebih kecil daripada kuda, sehinggalah Nabi SAW tiba di sebuah kampung dan melakukan salat dua rakaat. *Juzu ketiga*, Nabi meneruskan perjalanan dan berhenti di beberapa tempat, antaranya Turisina tempat dimana Nabi Musa menerima wahyu, kemudian ke tempat kelahiran Nabi Isa lahir, *juzu keempat* cerita seseorang yang menanam benih dan memetik hasilnya saat itu pula, *Juzu kelima*, Nabi SAW mencium aroma wangi yang semerbak, maka Jibril menjelaskan bahawa bau wangi ini berpunca dari wanginya Siti Masyitah, tukang sisir Fir'aun. *juzu keenam*, cerita Nabi SAW masuk ke Baitul Maqdis dan menjadi imam salat ke atas para Nabi, kemudian tawaran malaikat jibril beberapa macam minuman lalu Nabi SAW memilih diantaranya. *Juzu ketujuh*, membahaskan tangga dan tingkatan yang Nabi menaikinya ke langit. *Juzu kedelapan*, cerita perjumpaannya dengan Nabi Adam, yang didapati menoleh ke kanan dan ke kirinya, beliau berbahagia ketika menoleh ke kanan dan bersedih ketika menoleh ke kiri. *Juzu kesembilan*, cerita pertemuannya dengan Nabi Isa dan Nabi Yusuf. *Juzu kesepuluh*, cerita pertemuannya dengan Nabi Ibrahim dan beberapa nasihat yang diberikan kepada Nabi SAW, *Juzu kesebelas*, Dialog antara Nabi SAW dan malaikat Jibril tentang segolongan orang, sebahagian berwajah putih berseri dan sebahagian berwajah suram membosankan. *Juzu keduabelas*, cerita Nabi melihat orang dekat 'Arsh, namun tidak jelas apakah ia adalah seorang nabi atau malaikat, kemudian Jibril menjelaskan bahawa orang itu seorang manusia yang yang terus-menerus membasahi bibirnya untuk memuji Tuhan, hatinya selalu dekat dengan masjid, dan dia tidak pernah mengatakan kata-kata kasar kepada orang tuanya. Pada akhir bagian dikatakan bahawa Nabi SAW menerima perintah salat sebanyak 50 kali sehari. *Juzu ketigabelas*, cerita pertemuan Nabi SAW dengan Nabi Musa dan dialog yang berlaku diantara keduanya, *juzu keempatbelas*, kembalinya Nabi SAW ke bumi.

Juzu kelimabelas, ketidakpercayaan orang-orang kafir Quraisy ke atas berita dan cerita yang dibawa oleh Nabi SAW, *juzu keenambelas*, penutup daripada kisah *Isrā'* dan *mi'rāj*.

h. Kumpulan Khutbah Hari-hari Besar

Merupakan kumpulan khutbah dan ceramah Guru Haji Isma'il Mundu dalam pelbagai kesempatan seperti ceramah di bulan *Muḥarram*, bulan *Ṣafar*, bulan Rejab, bulan Zukaidah, bulan Zulhijjah, khutbah Gerhana Bulan, khutbah gerhana Matahari, ceramah saat perkahwinan, dan kumpulan khutbah di hari jumaat.

i. Kitab Faidah Istighfar Rejab

Tajuk asal yang terdapat di muka surat bertulis: "*Faidah Istighfār Rejab diterjemahkan Guru Haji Isma'il Mundu daripada Kubu Raya, dengan terjemahan bahasa Melayu yang menyertainya*". Kitab mengandungi bacaan istighfar dan keutamaannya di bulan Rejab.

3.3.4. Idea Pemikiran Guru Haji Isma'il Mundu

Berasaskan daripada beberapa karya yang terhasil, sememangnya tidak mudah untuk meneroka idea pemikiran asasi yang cuba diketengahkan oleh Guru Haji Isma'il Mundu, secara amnya, corak utama idea pemikiran Guru Haji Isma'il Mundu adalah corak *tradisional modenis*,³⁵⁵ perkara ini tampak daripada karya-karya tulis beliau

³⁵⁵ Mengikut pandangan Zamakhsyari Dhofier, pemikiran tradisional lebih bercirikan kepada Islam yang masih terikat kuat dengan pemikiran-pemikiran para ulama ahli *fiqh* (hukum Islam), *hadith*, *tafsir*, *tauḥid* (teologi Islam) dan *tasawuf* yang hidup antara abad ke 7 sampai dengan abad ke 13 yang berkisar pada paham akidah *Ash'ari* dan *madzhab fiqh Shafi'i*. Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren, Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1994), 6.

yang telah terhasil, kesan yang sebegitu kuat dalam kontek kandungan mahupun kaedah penulisan dengan karya-karya asal dalam mazhab *Shāfi'ī*.³⁵⁶

Dalam bidang fikih, seperti yang tampak dalam dua karya Guru Haji Isma'il Mundu iaitu *Kitab Jadual Nikah* dan *Kitab Majmū' al-Mirathā*, kesan taklid dalam mazhab *Shāfi'ī* masih sebegitu tampak, namun demikian secara amnya telah berasaskan *worldview* Islam yakni telah menggambarkan undang-undang Islam yang mengikut kaedah dan prinsip syariah yang sebenar, sumber rujukan yang muktamad dan bobot keilmuan yang boleh dipertanggungjawabkan serta sedikit sekali berteraskan sistem adat.³⁵⁷ Seperti yang terdapat dalam tulisan beliau di dalam kitab *Jadual Nikah*,

“ Soal : Apa dalilnya pada *ijāb qabūl* didalam hadith dan al-Quran?

Jawap : iaitu didalam hadith

لَخَبَرِ مُسْلِمٍ أَتَقُوا اللَّهَ فِي النِّسَاءِ فَإِنَّكُمْ أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانَةِ اللَّهِ أَيَّ بَحْلٍ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ كَالْأَمَانَةِ (الشَّرْعِيَّةِ) ertinya cerita daripada hadith Muslim: “ Takut oleh

kamu akan Allah ta'ala pada sekalian perempuan, maka bahawasanya kamu telah mengambil akan sekalian mereka itu amanah Allah, ertinya dengan menjadikan sekalian mereka itu dibawah tangan kamu seperti kepercayaan *shar'iyah*”, (وَاسْتَحْلَلْتُمْ

فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنْ) “ dan menuntut halal kamu akan sekalian faraj mereka itu dengan kalimah Allah”. Dan iaitulah yang dikehendaki pada firman Allah di dalam al-Quran

(النِّسَاءِ) ertinya “ maka kahwin oleh kamu barangsiapa yang baik bagi kamu daripada segala perempuan”.

Dan lagi firman-Nya (فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاهَا) ertinya:

“ Dan tatkala disempurnakan oleh Zaid daripada hajat, yakni tatkala ditalak akan dia dan tiadalah baginya hajat, telah kami kahwinkan dia engkau wahai Muhammad dengan dia” kata mufassir “ iaitu Zaid bin *Hārithāh* adalah daripada tuannya jahiliyah ditebus oleh Nabi *Sallahu 'Alaihi Wa sallam*, maka dia merdekakannya, maka diambalnya akan anak angkat, kemudian dikahwinkan oleh Nabi baginya Zainab, kemudian sudah ditalaknya, dibuat isteri pula Nabi kita dengan ikhtisar”. Jikalau hendak panjang kisahnya bolehlah *mutala'ah* di dalam tafsir.”³⁵⁸

³⁵⁶ Abdullah Alwi Hassan mengatakan Antara corak dan warna yang begitu kuat dalam karya-karya Melayu pada abad 18, 19 dan 20 yang menggunakan tulisan jawi ini adalah kesamaan dalam kontek kandungan mahupun kaedah penulisan dengan karya-karya asal sebelumnya dalam mazhab. Lihat dalam Abdullah Alwi Hassan, “*Development Of Administration Of Islamic Law In Kelantan*” (Tesis M.Phil, University of Kent at Canterbury, 1979), 515-516.

³⁵⁷ Mahmood Zuhdi Abdul Majid, *Sejarah Pembinaan Hukum Islam* (Kuala Lumpur: Jabatan Penerbitan Universiti Malaya, 1992), 217-224.

³⁵⁸ Didik M Nur Haris, *Kitab Jadual Nikah*, 12-13.

Di tempat yang lain beliau juga mengemukakan,

” Inilah yang dimuktamadkan oleh Imām Nawāwī didalam *Matan Minhāj*, dan mengikut oleh Syeikh al-Islām Zakariya dan mengikut pula akan dia Syeikh al-Ramlī di dalam *Nihāyah*, dan Khaṭīb Sharbīnī di dalam *Mughnī*. Dan kata al-Syeikh Ibnu Ḥajar di dalam *Tuḥfah* dan memilihnya oleh kebanyakan sahabat imam al-Shafi’ī – *Raḍīya Allahu ‘Anhu* - yang mutakhirin bahawasanya orang yang fasik itu sah jadi wali yakni jadi wali menikahkan beliau akan mewalinya itu, kerana kebanyakan pada masa ini orang yang fasik. Dan setengah yang memilihi akansah orang yang fasik itu jadi wali iaitu Syeikh ‘Izz al-Din bin ‘Abd al-Salām dan Sultan ulama Negeri Mesir.

Dan berkata Imam al-Ghazālī- moga Allah mencurahkan rahmat kepadanya- : “ *Jikalau ada wali perempuan itu fasik, maka jikalau dipindahkan akan walinya itu kepada raja yang fasik pula, maka shah wali yang fasik itu menikahkan akan mewalinya itu, dan jika tiada seperti yang demikian itu, maka tiada sah wali yang fask itu menikahkan akan mewalinya itu*”³⁵⁹

Hal ini sangat berbeza dengan bentuk karya-karya Melayu abad-abad sebelum abad ke-19 yang lebih dipengaruhi oleh sistem adat dan bersesuaian dengan latar belakang masyarakat yang mengamalkan sistem sosial yang tertutup.³⁶⁰ Untuk kontek masyarakat Melayu ketika itu, sudah tentu apa yang telah diusahakan oleh Guru Haji Isma’il Mundu merupakan satu proses dan usaha apa yang kita sebut dengan pembaharuan.

Dalam bidang akidah, sepertimana yang tampak dalam dua karya beliau iaitu *Mukhtaṣar al-‘Aqāid* dan *Mukhtaṣar al-Mannān*, dapat disimpulkan bahawa Guru Haji Isma’il Mundu beraliran faham akidah *Ash’ariyah* yang mengimani bahawa Allah mempunyai sifat, mustahil kalau Allah tidak mempunyai sifat, seperti Yang melihat, Yang mendengar, dan lain sebagainya, namun tidak dengan cara sepertimana yang ada pada makhluk, ertinya mesti ditakwilkan, dan bahawa Al-Qur’an itu *qadīm*, dan bukan

³⁵⁹ *Ibid.*, 8.

³⁶⁰ Untuk maklumat lanjut tentang ciri-ciri utama masyarakat tertutup ini lihat R.M. MacIver and Charles H. Page, “*Society And Introductory Analysis*,” dalam “*Fiqh Malaysia : Suatu tinjauan sejarah*,” Rahimin Affandi Abd. Rahim dalam *Fiqh Malaysia : Ke arah pembinaan fiqh tempatan yang Terkini*, Paizah Hj. Ismail et al., cet. 2 (Kuala Lumpur: al-Hikmah Sdn.Bhd., 2004), 23-25.

ciptaan Allah, yang dahulunya tidak ada. Allah dapat dilihat kelak di akhirat, tidak bererti bahawa Allah itu adanya karena diciptakan. Dan Perbuatan-perbuatan manusia bukan berpunca daripada diri manusia sendiri, melainkan diciptakan oleh Allah S.W.T. Dalam bidang tasawuf, Guru Haji Isma'il Mundu lebih memilih bersikap tengah (*wasatiyah*) dengan tiada menentang secara keras tasawuf dan tarekat, namun juga tidak menerima secara melulu tanpa seleksi. Hal ini tampak daripada karya-karya yang telah terhasil, beliau telah menulis kitab dalam bidang tasawuf iaitu kitab *Dhikir Tauhidiyah* yang mengandungi zikir dan *wirid* keselamatan, penjagaan dan perlindungan diri daripada semua yang ditakutkan, dengan tetap mengambil kira syari'ah sebagai asas pembinaannya, karya beliau yang membahaskan kumpulan cerita *Isrā* dan *Mi'rāj* sehingga enambelas juzu membawa pesan yang kuat akan kepentingan nilai salat dalam syariah. Sudah tentu, merupakan suatu kesesatan ketikamana seseorang yang mendakwakan diri telah mencapai derajat dan kedudukan (*maqām*) tertentu menjadi bebas dan terlepas daripada syariah.

Di sisi lain, penerokaan secara objektif dan mendalam ke atas sejarah dan riwayat kehidupan Guru Haji Isma'il Mundu, akan ditemukan satu corak pemahaman kemodenan (*modernism*) yang menerimapakai dan merespon cabaran-cabaran intelektual semasa mahupun institusi moden. Beliau menerima tawaran duduk dan terlibat dalam jawatan pemerintahan yang tidak lagi secara penuh diatur dengan syariah Islam, namun telah masuk campur tangan daripada kolonial barat, jawatan ini beliau duduki sehingga kali yang ketiga. Ia tiada secara keras melakukan usaha perlawanan sepertimana tarekat Syeikh Abd al-Karim al-Bantani di Banten, namun lebih memilih sikap kooperatif dan bekerja sama, sikap ini merupakan gambaran pemahaman *fiqh maqāṣidiyyah* (Fiqh Objektifitas) yang menggunakan pelbagai konsep fiqh seperti pengamalan kaedah-kaedah kemaslahatan (*al-Maṣāliḥ*) dan kerosakan (*Mafṣadah*),

skala prioriti (*Fiqh al-Aulawiyāt*) dan juga konsep ketahapan (*Fiqh al-Tadarruj*) dalam penetapan sesebuah produk hukum.

3.3.5. Peranan dan Ketokohan Guru Haji Isma'il Mundu.

Peranannya dalam pelbagai bidang, sama ada dalam keilmuan, sosial, dan juga politik telah membawanya kepada peringkat popular tidak setakat di dunia Melayu Nusantara malahan juga di dunia Islam amnya, sepertimana yang tampak daripada kalimat alu-aluan dan pujian daripada pelbagai kalangan ulama seperti Alawi bin Tahir bin Abdullah al-Haddad mufti kerajaan Johor,³⁶¹ Abbas bin Muhammad Taha pejabat Qāḍī Quḍāt Singapura,³⁶² dan Syeikh 'Abdullah Zawāwī,³⁶³ guru daripada Guru Haji Ismail Mundu semasa belajar di Mekah al-Mukarramah,³⁶⁴

³⁶¹ Nama lengkapnya ialah Ḥabīb 'Alwī bin Ṭāhir al-Ḥaddād bin 'Abdullah bin Ṭāhā Abdullah bin 'Umar bin 'Alwī bin Muhammad bin 'Alwī bin Ahmad bin Abī Bakar Abū Ṭāhir al-'Alawī al-Sharīf al-Huseinī. Sampai nasabnya kepada Sayyidinā 'Alī bin Abi Ṭālib yang kawin dengan Sayidatina Fatimah binti Muhammad SAW. Habib Alwi bin Tahir al-Haddad lahir di Bandar Qaidun, Hadramaut, Yaman pada 14 Syawal 1301 H/ 7 Agustus 1884 M. Sayid 'Alwi bin Ṭāhir termasuk salah seorang pendiri al-Rābi'ah al-'Alawiyah di Indonesia. Selain mengajar di Jakarta beliau juga pernah mengajar di Bogor dan tempat-tempat lain di Jawa. Beliau menjabat sebagai mufti Kerajaan Johor dari tahun 1934 hingga tahun 1961. Sayid 'Alwī menjadi mufti Johor menggantikan Allahyarham Dato' Sayyid 'Abd al-Qader bin Mohsen al-'Attās. Beliau wafat pada 14 November 1962 (1382 H) dan dikebumikan di Tanah Perkuburan Mahmudiyah Johor Bahru. Sayyid 'Alwī memiliki karangan-karangan yang banyak yang akan kami sebutkan berikut ini agar dapat diketahui betapa luas pengetahuannya. Beberapa diantara karangannya adalah: *al-Qaul al-Faṣl fī Mā li Banī Hashīm wa Quraish wa al-'Arab Min al-Faḍl* (dua jilid), Kumpulan Fatwa (berisi sekitar 12000 fatwa), masalah *Durūs al-Sirah al-Nabawiyah* dalam dua jilid kecil, Kitab tentang hukum-hukum nikah dan *qaḍā* dalam bahasa Melayu (diterbitkan dalam dua jilid), *Mukhtaṣar' Aqd al-'Alī karangan Sayid 'Idrus bin Umar al-Habshī, I'ānah an-Nāhiq fī 'Ilm al-Farāid, Majmū'ah min 'Ulūm al-Falak* (jilid besar), *al-Ṭabaqāt al-'Alawiyah* dan lain-lain. al-Ḥabīb 'Alwī bin Ṭāhir al-Ḥaddād, *Sejarah Masuknya Islam di timur jauh* (Jakarta: Lentera, 2001).

³⁶² Haji 'Abbas Mohd Ṭāha pula lahir pada 1885 di Tanjung Pagar, Singapura. Berketurunan Minangkabau dan menghabiskan masa mudanya belajar di Mekah, kembali ke Singapura pada 1905. Sebelum bertugas sebagai pengarang al-Imam beliau pernah bekerja sebagai guru agama, Imam masjid Tanjung Pagar. Pernah juga menjadi qāḍī besar di Singapura. Beliau menerbitkan akhbar Neracha pada tahun 1910 dan di ikuti majalah Tunas Melayu pada tahun 1913. Kedua-dua akhbar ini meneruskan cita-cita yang diperkenalkan oleh al-Imām. Ini meletakkan beliau sebagai seorang ulama dan tokoh Islam yang berjaya menyambungkan *Iṣlāh* Islam yang diasaskan oleh al-Imām akhirnya sejak dari tahun 1940 beliau dilantik sebagai guru agama di Selangor dan Mufti di Pahang. Lihat dalam William R. Roff, *Bibliography Of Malay And Arabic Periodicals* (London: Oxford University Press, 1972), 9. William R. Roff menyatakan bahawa selepas tamatnya penerbitan al-Imām maka golongan ini telah menerbitkan pula Neracha dan kesemua idea ini mengambil idea majalah al-Manar dari Timur Tengah; "Returning to 1906, there appeared in Singapore in July of that year a monthly journal in Malay entitled Al-Imām, edited by Shaykh Mohd. Ṭāhir jalāluddin and later by Haji 'Abbās Mohd. Ṭāhā. This was the first Islamic reform Journal to be published in Muslim South-east Asia, and consequently is still of considerable importance and interest. Modelled directly on the Al-Manar of reform circles in Cairo, Al-Imām was also the first in the long line of

Guru Haji Isma'il Mundu semasa di Mekah telah membina satu majlis ilmiah yang diberi nama “*Jami' Tanāṣuh*” sejak tahun 1356 – 1367 (1937 – 1948).³⁶⁵ *Halaqah ilmiah* ini berterusan sehingganya Sultan Ḥāmid II³⁶⁶ meminta beliau kembali pulang ke Indonesia pada tahun 1367.³⁶⁷

Guru Haji Isma'il Mundu dilantik sebagai mufti kerajaan Kubu semasa pemerintahan Raja Syarif Abbas, iaitu raja yang keenam (1900-1911), Jawatan ini beliau duduki sehingga kali yang ketiga. Oleh itu, pada tahun 1930 pemerintah Belanda membahagikan kepadanya bintang jasa dan honorarium daripada Ratu Wihel Mina sebagai sebuah tanda terimakasih dan penghargaan yang tinggi.³⁶⁸

Selain daripada itu, berdasarkan surat tarikh Pontianak, hari Kamis, 13 Februari 1936 bersamaan 20 Zulhijjah 1354, terdapat tiga tokoh ulama yang bernama Ismail iaitu Guru Haji Isma'il Mundu, Syeikh Haji Isma'il bin Abdul Majid al-Kelantani daripada negeri Kelantan dan Syeikh Haji Isma'il bin Haji Abdul Latif atau yang dikenali Isma'il Jabal telah diangkat sebagai tokoh-tokoh tertinggi yang menangani urusan Islam dalam kerajaan Pontianak dan kerajaan-kerajaan kecil di bawah takluknya.³⁶⁹

Malay periodicals devoted wholly or largely to religious (and most often to reform) matters, and the most influential of the group of four which appeared in the years 1906 to 1916. Two years after it stopped publication in early 1909, al-Imām was succeeded by Neracha, also edited by Haji 'Abbās, which from 1911 to 1915 appeared every two weeks, then every ten days, and finally weekly

³⁶³ Beliau adalah seorang mufti Mekah al-Mukarramah semasa Hijaz diperintah oleh Raja Husein, ianya adalah Raja sebelum pemerintahan raja Su'ūd yang mendirikan kerajaan Saudi Arabia terkemudian. H. M. Riva'i H. Abbas et al., *Biografi Guru Haji Isma'il Mundu*, 21.

³⁶⁴ *Ibid.*, 1.

³⁶⁵ *Ibid.*, 8-15.

³⁶⁶ Ia adalah Sultan Sharīf Ḥāmid II al-Qadrī sultan Pontianak yang kedelapan (1945-1950), putera daripada Sultan Sharīf Muḥammad al-Qadrī bin Sharīf Yūsuf al-Qadrī, Sultan Kerajaan Pontianak yang keenam (1895-1944). Pada masanya pemerintah kerajaan banyak berlaku perubahan dan perkembangan. Ianya juga dikenali pencipta lambang kebangsaan burung Garuda Negara Republik Indonesia. Lihat dalam Musni Umberan et al., *Pendataan Peninggalan Sejarah Keraton Kadriah Pontianak* (Kalimantan Barat: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Pontianak, 1993), 17.

³⁶⁷ M.Riva'i Abbas et al., *Biografi Guru Haji Ismā'il Mundu*, 15.

³⁶⁸ *Ibid.*, 13.

³⁶⁹ Wan Mohd shaghir, *Wawasan Pemikiran Islam Ulama Asia Tenggara* (Kuala Lumpur: Persatuan Penulisan Khazanah Klasik Nusantara dan Khazanah Fathaniyah, 1425 H/2004 M), 6: 73-74.

Ketokohan dan jasa besar Guru Haji Isma'il Mundu telah menyokong Ir. Soekarno³⁷⁰ mengirim utusan khusus yang secara langsung datang ke Teluk Pakedei kerajaan Kubu Kalimantan Barat bagi membincangkan pelbagai persoalan dan masalah.³⁷¹

3.4. Kesimpulan

Ahmad Khatib al-Sambasi merupakan tokoh ulama Kalimantan Barat yang popular pada abad ke-19, idea pemikirannya terkandung dalam karya utamanya iaitu kitab *Fath al-‘Ārifīn* yang menjadi rujukan utama tarekat *Qādiriyyah Naqsyabandiyyah* (TQN) yang beliau gubal. Penghimpunan dua terakat ini berpunca daripada semangat untuk merujukan tasawuf kepada syariah yang sebenar (*fiqh al-Sharī'ah*) dan petunjuk Nabi (*Fiqh al-Sunnah*).

Manakala Muhammad Basuni Imran merupakan tokoh dan ulama Kalimantan Barat yang popular pada abad ke-20, Maharaja Imam di kesultanan Sambas, pandangannya menurut G.F. Pijper telah mewakili reformasi Mesir yang sebenar di Indonesia dengan corak utama tradisionalisme, inklusifisme, menghargai *Turath* (warisan ilmu para ulama), mesra dalam *wasilah*, kukuh dalam *thawābit* (perkara-perkara yang tetap) namun lentur dalam *mutaghayyirat* (perkara yang berubah).

Sedangkan Guru Haji Isma'il Mundu merupakan mufti kerajaan Islam Kubu yang sezaman dengan Muhammad Basuni Imran, idea pemikirannya lebih bercorak *tradisional modernis*, dengan menerima pakai sarana moden, namun tetap teguh dalam memegangi pemikiran para ulama ahli *fiqh*, *hadith*, *tafsīr*, *tauḥīd* (teologi Islam) dan tasawuf .

³⁷⁰ Beliau adalah presiden pertama Republik Indonesia yang mendeklar kemerdekaan bangsa Indonesia pada tanggal 17hb Ogos 1945.

³⁷¹ H. Riva'i Abbas et al., *Biografi Guru Haji Ismā'il Mundu*, 24.

BAB IV : JARINGAN ULAMA KALIMANTAN BARAT ABAD KE-19 DAN 20

4.0. Pendahuluan

Pembinaan jaringan pada abad ke-19 dan 20 ini merupakan kelanjutan daripada pembinaan jaringan ulama yang telah berlaku pada abad-abad sebelumnya, bahkan boleh dinyatakan bahawa pembinaan pada abad-abad ini telah mencapai kemuncaknya. Perkara ini tidak terlepas daripada pelbagai faktor, sama ada yang bersifat dalaman mahupun yang bersifat luaran.

Antara faktor dalaman yang boleh dijangka memberikan kesan ke atas kerancangan pembinaan jaringan ulama adalah budaya *rahalāt* ilmiah yang sedemikian hebat yang berpunca daripada kesedaran yang semakin tinggi akan pentingnya ilmu agama dalam kehidupan, bertambahnya jumlah orang yang pergi haji kemudian duduk menetap di pusat-pusat keilmuan seperti Mekah dan Madinah, di sisi lain, kekhawatiran orang tua ke atas kanak-kanak di masa hadapan akibat daripada cabaran-cabaran zaman juga menjadi faktor dalaman berlakunya pembinaan *raḥalāt* 'ilmiyyah.

Manakala dibukanya terusan Suez pada tahun 1870 semakin mempermudah laluan antara bangsa terutama menuju kawasan pusat-pusat keilmuan seperti ke Mekah, Madinah dan Mesir, penjajahan di kawasan Nusantara yang semakin kukuh, kedatangan para ulama di kawasan Nusantara mahupun daripada luar kawasan Nusantara telah menjadi faktor luaran ke atas pembinaan jaringan ulama Nusantara dengan kawasan-kawasan lainnya.

Pada bab ini penulis akan melihat pembinaan jaringan ulama melalui ketiga tokoh dan ulama Kalimantan Barat abad ke-19 dan 20 iaitu Ahmad Khatib al-Sambasi, Muhammad Basuni Imran dan Guru Haji Isma'il Mundu, sama ada pembinaan jaringan intelektual antara ulama kawasan Nusantara mahupun pembinaan jaringan intelektual

dengan ulama luar kawasan Nusantara, penulis juga akan melihat pola dan corak kandungan pembinaan jaringan ulama Kalimantan Barat di masing-masing abad ke-19 dan 20.

4.1. Jaringan Ulama Kalimantan Barat Abad ke-19 Melalui Ahmad Khatib al-Sambasi.

Ketokohan Ahmad Khatib al-Sambasi tampak daripada jaringan ulama yang telah terbina, selain daripada kedalaman ilmu dan ketinggian akhlak yang dimiliki,³⁷² keberadaannya di Mekah sebagai sebuah pusat ilmu dan peradaban Islam dan ramainya orang-orang Melayu yang datang untuk berhaji menjadi faktor utama yang membawa kepesatan idea dan pemikiran Ahmad Khatib al-Sambasi menyebar ke pelbagai kawasan Nusantara pada khususnya.³⁷³ Perkara inilah yang kemudiannya menjadi saluran terbinanya jaringan ulama ke pelbagai kawasan sama ada ulama Nusantara khususnya dan ulama Mekah umumnya.

Menurut Martin, sampai dengan abad ke-18 intelektualisme Islam di Mekah dan Madinah masih didominasi oleh ulama daripada luar Nusantara. Perkara ini disebabkan selain daripada jumlah mereka yang sedikit, juga kerana penguasaan bahasa Arab mereka yang masih lemah, sehingga pertengahan abad ke-19, mulai wujud ulama-ulama asal Nusantara yang memiliki posisi penting di tanah suci itu, sama ada sebagai imam di Masjid al-Haram, pengajar yang handal mahupun sebagai ulama yang disegani. Antara ulama Nusantara yang pernah menjadi ulama besar di Mekah adalah Daud al-Fatani

³⁷² Zamakhsyari Dhofier menyatakan bahawa dalam abad ke-19, pertubuhan-pertubuhan tarekat di Jawa memperoleh semangat dan dukungan baru dari masyarakat, hal ini disebabkan oleh kedatangan para pengikut Syekh Ahmad Khatib Sambas dan Sulaiman Efendi dari Mekah. Yang cukup menarik ialah di Jawa Syekh Ahmad Khatib dikenali sebagai pendiri suatu tarekat baru, kepada siapa hampir semua ulama Jawa menelusuri peneologi intelektual mereka juga dikenal sebagai seorang pemimpin tarekat. Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, c. 1 (LP3ES, 1982), 141.

³⁷³ Martin Van Bruinessen menyatakan sebuah teori tentang daya tarik Mekah dan Madinah sebagai pusat kosmis utama yang merupakan titik temu antara dunia fana dengan alam yang lebih tinggi iaitu alam ghaib, perkara ini diyakini akan memainkan peranan yang utama bagi mendapatkan kekuatan tambahan yang diperlukan dalam suatu kekuasaan. Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat: tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), 42.

(1740-1845), Ahmad Khatib al-Sambasi (1802-1878), Nawawi al-Banteni (w.1896-7), Ahmad Khatib al Minangkabawi (w.1915) dan Mahfuz al-Termasi (w. 1919-20). Menurut Martin, Ahmad Khatib al-Sambasi merupakan ulama asal Nusantara pertama yang tampil sebagai tokoh terkemuka di Mekah. Disana beliau dihormati bukan sahaja oleh orang-orang Nusantara tetapi oleh kalangan orang-orang di luar Asia termasuk orang-orang Arab. Beliau diakui sebagai ulama yang serba tahu, menguasai secara mendalam ajaran hukum Islam (*fiqh*) dan ajaran ketuhanan (*tauḥīd*) serta ajaran dan amalan-amalan sufi.³⁷⁴

4.1.1. Pembinaan Jaringan Ulama Melalui Ahmad Khatib al-Sambasi Daripada Susur Guru.

Antara guru yang utama yang banyak memberikan kesan dalam ilmu dan keperibadian Ahmad Khatib adalah Daud bin Abdullah bin Idris al-Fatani (1720-1843), malahan boleh dipercayai keberangkatannya ke Mekah adalah dibawa oleh Syeikh Daud, sekaligus menjadi anak angkat dan murid.³⁷⁵ Berbagai-bagai tarekat termasuk tarekat *Shattāriyah*³⁷⁶ dan tarekat *Naqshabandiyah*³⁷⁷ beliau terima daripada Syeikh Daud.³⁷⁸

³⁷⁴ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, 196.

³⁷⁵ Mengikut pendapat Wan Shaghir terdapat 2 bukti yang cukup bahawa Syeikh Daud pernah berziarah ke Sambas. Wan Shaghir, *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Melayu*, Siri ke-11, 8, 12.

³⁷⁶ Tarekat *Shattāriyah* dinisbahkan kepada Syeikh Abd Allah al-Shattār (w.890 H/1485 M), seorang ulama yang masih memiliki hubungan keluarga dengan Shihāb al-Dīn Abū Hafṣ ‘Umar al-Suhrawardī (539-632 H/1145-1234 M) yang mempopulerkan tarikat Shuhrawardiyah, bila dirujuk lebih awal tarikat ini memiliki salahsilah dengan tarikat ‘Ishqiyyah di Iran yang dipelopori oleh Abu Yazīd al-‘Ishqī dan juga tarekat Bistamiyyah di Turki yang dipopularkan oleh Abū Yazīd al-Bustāmī (w. 260 H/873 M), kedua tarikat ini cukup popular di Asia Tengah pada abad 5, yang pada akhirnya lemah dan senyap pengaruhnya digantikan oleh tarekat Naqshabandiyah terkemudian. Namun kedua tarekat ini dibangkitkan kembali oleh Syeikh Abd Allah al-Shattār di India dan menamainya dengan tarekat *Shattāriyah*. Lihat dalam Oman Fathurahman, *Tarekat Shattāriyah di Mingkabau; Teks dan Konteks* (Jakarta: Prenada Media Group, 2008), 28.

³⁷⁷ Tarekat ini didirikan oleh Syeikh Muhammad Bahā’ al-Din Muhammad bin Muhammad al-‘Uwaysi al-Bukhārī (717-791 H) ianya biasa disebut Naqshabandiyah yang ambil daripada kata Naqshaban yang bererti lukisan, kerana ahli dalam memberikan lukisan kehidupan yang ghaib-ghaib. Antara 10 macam yang menjadi asas tarekat ini adalah memegang teguh kepada *I’tiqād Ahl al-Sunnah*, meninggalkan kemalasan, membiasakan kesungguhan, sentiasa muraqabah, meninggalkan kebimbangan dunia selain Allah, *Hūdūr* kepada Allah, Mengisi diri (*Taḥalli*) dengan segala sifat yang berfaedah, Mengikhhlaskan dhikir, Menghindarkan kelupaan kepada Allah dan Berakhlak Nabi

Beliau juga belajar berbagai-bagai bidang ilmu daripada ramai guru-guru terkemuka di Mekah antaranya ‘Uthmān bin Ḥasan al-Dimyāṭī (w.1849M),³⁷⁹ Muḥammad Ṣālih al-Rais (1117-1240 H),³⁸⁰ ‘Umar Abd al-Rasūl (1185-1247 H), dan Abd al-Hāfiz al-‘Ajami.³⁸¹

Sebagai sebuah makluman, bahawa ‘Uthmān bin Ḥasan al-Dimyāṭī merupakan sahabat Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari,³⁸² Muhammad Arsyad al-Banjari³⁸³ adalah saudara seperguruan dengan Abdul Samad al-Falimbani,³⁸⁴ dan Daud bin Abdullah al-Fatani adalah yang termuda. Oleh itu, bolehlah diperkatakan bahawa Ahmad Khatib al-Sambasi memiliki susur keilmuan yang cukup dekat dan erat walaupun tidak secara langsung dengan tiga serangkai Ulama Nusantara ternama pada abad ke-18 dan awal abad ke-19 ini.

Muhammad Saw. M. Nursiah, *Ajaran Tarekat Naqshabandiyah* (Lombok Timur: Percetakan Bintang Timur, 1999), 96-98.

³⁷⁸ Wan Shaghir, *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Melayu*, Siri ke-11, 9.

³⁷⁹ Daripadanya Syeikh Aḥmad Khaṭīb dapati *bai’at* tarekat *Khalwāṭiyah*. Wan Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Melayu*, Siri ke-15 (Kuala Lumpur: Persatuan Penulisan Khazanah Klasik Nusantara dan Khazanah Fathaniyah Kuala Lumpur, 1421 H/2000 M), 9.

³⁸⁰ Daripadanya Syeikh Aḥmad Khaṭīb dapati *bai’at* tarekat *Shādhiliyah*. Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Melayu*, Siri ke-15, 9.

³⁸¹ Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Melayu*, Siri ke-15, 8-9.

³⁸² Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Melayu*, Siri ke-9, 32.

³⁸³ Lahir pada tahun 1122 H/1710 M di Banjarmasin, ianya duduk di Mekah sekitar 30 tahun dan di Madinah sekitar 5 tahun, karyanya yang paling fenomenal adalah *Sabīl al-Muhtadīn*, hampir tidak ada ulama dunia Melayu yang tidak mengenal karyanya, rasa tanggung yang sedemikian tinggi telah menyokong untuk kembali ke daerah asalnya iaitu di Banjar dan memberikan khidmat yang demikian hebat bagi mengajarkan masyarakat tentang perkara agama, sehingga telah menulis kitab tidak kurang daripada 15 kitab. Ianya dikenali memiliki umur panjang dan tidak kurang mengalami 11 kali berkahwin, sehingga tidak menghairankan bila keturunannya tersebar hampir di semua kawasan Nusantara dan Mekah. Ianya wafat pada tahun 1227 H/1812 M. Lihat dalam Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Melayu*, Siri ke-9, 28-44.

³⁸⁴ Ianya adalah salah seorang ulama terkemuka di Nusantara abad ke-18M, lahir tahun 1116H/1704M di Palembang, ayahnya adalah seorang *qāḍī* di Kedah sedang ibunya adalah seorang puteri negeri Palembang, yang bernama Radin Ranti. Ianya banyak menghabiskan masa untuk mengajar di Haramain Mekah dan Madinah, antara karyanya *Zuhrat al-Murīd fī Bayān Kalimāt al-Tawhīd*, *Hidāyat al-Sālikīn fī Sulūk Maslak al-Muttaqīn*, *Sayr al-Sālikīn ilā ‘Ibādah Rabb al-‘Ālamīn*, *Naṣīhah al-Muslim wa Tadhkirah al-Mukminīn fī Faḍā’il al-Jihād fī Sabīl Allah wa Karīmah al-Mujāhidīn fī Sabīl Allah*, *Tuḥfah al-Rāgibīn fī Sayān Haqqah Imān al-Mukmin wa Mā Yuḥsiduhū fī Riddah al-Murtad al-Dīn*, *al-‘Urwah al-Wuthqā wa Silsilah Ulil-Ittiqā’*, *Rātib ‘Abd al-Ṣamad*, *Zād al-Muttaqīn fī Tauhid al-Rabb al-‘Ālamīn*. Ianya wafat dalam tahun 1203H/1789M. Lihat dalam Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 243-250. Hawasy Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan tokoh-tokohnya di Nusantara* (Surabaya: Al- Ikhlas, 1980), 85-106.

Bagi memperdalam pembinaan jaringan melalui Ahmad Khatib al-Sambasi ini, patut untuk diketengahkan serba sedikit tentang guru-guru Syekh Ahmad Khatib.

Daud bin Abdullah al-Fatani (1720-1843) merupakan ulama Nusantara yang populer pada akhir abad ke-18 dan awal ke-19 ini, beliau lahir di Kerisik di kawasan persekitaran Istana sultan Patani pada tahun 1131/1720, Daud al-Fatani antara ulama Nusantara yang sangat produktif dalam penulisan dan penulisan antaranya *Bughyah al-Ṭullāb li Murīdi Ma'rifati al-Ahkāmi bi al-Ṣawāb*, *al-Ṣaidu wa Zabāih*, *al-Bahjah al-Saniyyah fī Aqāid al-Saniyyah*, *Waṣāyā al-Abrār wa mawā'iz al-Akhyār*, *Manhal al-Ṣāfi fi Ramz Ahl al-Ṣūfi*, *Qisah Nabī Yūsuf 'alaiḥ al-Salām*, *Kaifiyāt Khatm al-Qurān*, *Risālah al-Masāil*, *Kifāyah al-Mubtadi fī I'tiqād al-Murshidīn* dan lain-lain, Wan Mohd Shaghir telah menyenaraikan hasil-hasil karya tidak kurang dari 66 judul buku, malahan mengikut pendapat beliau Daud al-Fatani telah menulis 99 kitab atau pendapat lain hingga 101 kitab, selebihnya belum diketahui judulnya. Sebagai seorang guru yang termasyur beliau banyak menghasilkan murid yang terkenal antaranya Abdul Malek bin 'Isa (Trengganu), Hasan bin Ishaq (Trengganu), Zainuddin (Aceh), Isma'il bin 'Abdullah (Minangkabau), Muhammad Zainuddin bin Muhammad Badawi (Sumbawa), Ahmad Khatib bin Abd Ghaffar (Sambas), Wan Abdullah bin Muhammad Amīn (Trengganu), Haji Abdul Somad bin faqih Haji Abdullah (Kelantan), Haji Jamaluddin bin Lebai Muhammad (Kelantan) dan Sultan Muhammad Safiyuddin (Sambas). Beliau wafat pada tahun 1263/1847 dan dimakamkan di Ṭāif kawasan Barḥah al-Fazar.³⁸⁵

Muḥammad Ṣālih al-Rais, Beliau seorang *Muḥaddith* dan *Mufasssir*, nama lengkapnya Abu 'Abdillāh Jamal al-Dīn Muḥammad Ṣālih bin Ibrāhīm bin Muḥammad bin 'Abd al-Laṭīf, yang dikenali dengan al-Zubairī al-Shāfi'ī al-Makkī al-Ash'arī al-

³⁸⁵ Hawasy Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan tokoh-tokohnya di Nusantara* (Surabaya: al-Ikhlās, 1980), 122-158. Martin Van Bruinessen, "Daud Patani" dalam *Dictionnaire biographique des savants et grandes figure du monde musulman peripherique, du xixe siecle a nos jours* ed. March Gaborieu, et. al, fasc 2 (Paris: EHESS, 1992), 19. Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Melayu*, Siri ke-11 (Kuala Lumpur: Persatuan Penulisan Khazanah Klasik Nusantara dan Khazanah Fathaniyah Kuala Lumpur, 1421 H/2000 M), 1-40. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 257-263.

Salafī al-Atharī, susur keturunannya berhujung kepada sahabat Nabi Abdullah bin Zubair *Raḍiyallahu ‘anhumā*. Beliau telah menghafaz al-Quran pada usia 8 atau 9 tahun, banyak menghafal kitab-kitab matan, bersungguh-sungguh demikian hebat dengan sedikit makan, minum, tidur, dan sangat zuhud, tidak meninggalkan salat berjamaah hingga wafatnya dan tidak bersedia berhubungan dengan para penguasa. Ia belajar daripada guru-guru yang terutama seperti Sayid ‘Alī bin ‘Abd al-Bar bin ‘Abd Fattaḥ al-Winaī. Pada tahun 1201, beliau mulai mengajar pelbagai bidang ilmu seperti *Hadīth*, *Tafsīr*, *al-Quran*, *taṣawwuf* dan pengetahuan ke atas perbezaan dalam *uṣūl* dan *furū’*. Ada beberapa karya yang telah terhasil, antaranya: *Fath al-Mujīb bi baldat –al-Ḥabīb fī jam’i muta’alliqāt al-Raḍī’*, *Fath dhī al-‘Izah wa al-Karām li Uli al-Himam fīmā yajibu an ya’lam wa yata’allam fī rubū’I al-Ibādah*, *Fath al-Raḥmān fīmā Yughtafaru li al-Muwafiq min al-Arkān*, *al-Qaulu al-Kāfī fī Masāil al-Ikhtilāf*, *Juz’un Ḍakhmun fī Karāmat al-Auliyā*, *Shar al-Hizbī al-Imām al-Nawāwī*, *Risālah fī al-Simā’ wa Raddi Ahli al-Zaigh wa al-Mail ilā al-Muharramāt wa al-Bida’*, *Faiḍ al-Mālik al-A’lām limā ishtamala ‘alaihi al-Nusuk min al-Aḥkām*, *Hāshiyatun ‘aḍimah ‘alā al-Manhaj li Shaiḥ al-Imām*, namun sayangnya belum lagi menyelesaikan kitab yang terakhir ini beliau telah wafat pada hari Khamis 7hb *Jumādā al-Ākhir* tahun 1240 di Mekah.³⁸⁶

‘Umar bin ‘Abd Rabb al-Rasūl (1185 – 1247), memiliki nama sepenuh ‘Umar ibn ‘Abd al-Karīm ibn ‘Abd Rabb al-Rasūl al-‘Aṭṭār al-Makkī al-Shāfī’ī, pada masanya merupakan seorang ‘alim di bidang hadith, beliau telah meriwayatkan daripada ‘Abd Mālik al-Qalā’ī, Ṭāhir Sunbul, Abū al-Fattaḥ bin Muḥammad bin Ḥasan al-‘Ajamī, Ṣāliḥ al-Fulānī, Muṣṭafa bin Muḥammad al-Raḥmatī al-Dimashqī, Sulaiman al-Shāmī, Murtaḍā al-Zubaidi, Shams al-Shinwānī al-Misrī, Muḥammad bin Aḥmad al-Jauharī dan Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥmān al-Kazbirī dan lainnya. Ramai muridnya yang

³⁸⁶ Abdullah Mirdad Abu al-Khair, *al-Mukhtaṣar min Kitāb Nashr al-Nūr wa al-Zahr fī Tarājim aḥḍal Makah min al-Qarn al-‘Ashir ilā al-Qarn al-Rābi’ ‘Ashr* (Matba’ah Nādi al-Ṭāif al-Adabī, 1398 H/1978 M), 173-175.

kemudian menjadi ulama ternama, antaranya Syeikh Ḥamzah ‘Ashūr, Syeikh Abd Allah Sirāj, Syeikh Abū Bakr Zir’āh, Sayid Muḥammad Sānūsī, ‘Abdullah Mirghānī, Sayid Muḥammad al-Ḥabshī mufti Mekah.³⁸⁷

‘Abd al-Hafīz al-‘Ajāmī, Seorang *qāḍī* dan *muftī* dan ‘*Ālim* mazhab Hanafi di Mekah, sehingga beliau digelari Abū Ḥanīfah al-Ṣaghīr, selain itu, beliau juga seorang imam, guru dan khatib di Masjid al-Haram, lahir di Mekah antara guru beliau adalah al-‘Allāmah al-Muftī ‘Abd Malik al-Qalā’ī dan al-Fahhāmah Ṭāhir Sumbul, ia menjawab *qāḍī* pada tahun 1221 H. Antara karyanya kitab *fatāwā* dalam jilid yang banyak, *risālah fi jawāzi al-tawasud ‘alā al-Lihāf al-Ḥarīr*, *risālah fi jawāzi fi’li al-Insan al-Istikhārah li ghairihī*. Beliau wafat pada ketika masih menjawab sebagai *qāḍī* dalam sujud salat pada bulan *Rabī’ al-Awwal* pada tahun 1246 H dan dimakamkan di Ma’la.³⁸⁸

Selain daripada guru-guru utama diatas, Ahmad Khatib juga menghadiri majlis pengajian sebagai selingan daripada ulama-ulama terkemuka³⁸⁹ antaranya Bishri al-Jabartī (w. 1267),³⁹⁰ Sayid Ahmad al-Marzūqī³⁹¹ dan Sayid ‘Abdullah al-Mirghānī (1235-1302).³⁹² Ahmad Khaṭīb juga menerima salahsilah tarekat Qādiriyyah daripada Syeikh

³⁸⁷ Abdullah Mirdad Abu al-Khair, *al- Mukhtaṣar min Kitāb Nashr al-Nūr wa al-Zahr*, 378.

³⁸⁸ Abdullah Mirdad Abu al-Khair, *al- Mukhtaṣar min Kitāb Nashr al-Nūr wa al-Zahr*, 189-190.

³⁸⁹ Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Melayu*, Siri ke-11, 9.

³⁹⁰ Adalah salah seorang guru di Masjid al-Haram, ramai golongan yang belajar daripadanya sama ada kalangan awam mahupun kalangan khusus. Ia dikenali wara dan kesalehannya, banyak *ṭawāf* dan ibadah, dan senantiasa dalam keadaan itu hingga wafatnya tahun 1267 H, ramai kalangan yang merasa kehilangan selepas kewafatannya. Abdullah Mirdad Abu al-Khair, *al- Mukhtaṣar min Kitāb Nashr al-Nūr wa al-Zahr*, 105.

³⁹¹ Ialah Sayyid Ahmad bin Sayyid Ramadan bin Mansur bin Muhammad Shams al-Din Muhammad bin Sayyid Rais, julur salahsilahnya bertemu dengan sahabat Ali bin Abi Talib Radiyallahu ‘anhu. Mufti Mekah pada tahun 1261 H, guru di masjidil Haram yang zuhud dan wara’, muridnya tersebar dan sangat ramai, ia memiliki majlis sehingga 140 zawiyah yang tersebar di pelbagai kawasan, antara karya yang terhasil adalah *Matn ‘Aqīdah al-‘Awām*, *Bayān al-Aṣl fi lafẓ Bafaḍl*, *Sharḥ Tashīl al-Adhhān ‘alā taqwīm al-Lisan*, *al-Fawāid al-Marzuqiyah Sharḥ al-Ajurūmiyah*, *Manẓūmah fi qawā’id al- Naḥww wa al-Ṣarf* dan *Matn Naẓm fi ‘Ilm al-Falak*. Abdullah Mirdad Abu al-Khair, *al- Mukhtaṣar min Kitāb Nashr al-Nūr wa al-Zahr*, 79-80.

³⁹² Ia adalah Ibrahim bin ‘Abd Allah bin Muhammad bin ‘Abd Allah al-Maḥjūb al-Mirghānī al-Ḥanafī al-Makkī, ia lahir di Mekah, menghafaz al-Quran dan beberapa kitab Matan. Ia menerima *talaqqi* ilmu daripada orang tuanya dan pamannya yang bernama Sayyid ‘Uthmān al-Mirghānī, dan juga daripada Syeikh ‘Abd Allah bin Muhammad Ṣālih Mirdād, ia sangat dikenali tawadu’nya dan tiada bersedia untuk menjawab mufti ketika Amir Mekah masa itu menawarinya. ‘Abd Allah Mirdād Abu al-Khair, *al- Mukhtaṣar min Kitāb Nashr al-Nūr wa al-Zahr*, 462. Khairuddin al-Zarkalī, *Al-‘Ālām qāmus tarājim li ashhar al-Rijāl wa al-Nisā’ min al-‘Arab wa al-Mustaghribīn*, j. 6 (Beirut: Dar al-‘Ilmi li al-Malayin, t.t.), 239. ‘Abd al-Ḥayy al-Kattānī, *Fahris al-Fahāris wa al-Ithbat wa mu’jam al-Ma’ajim wa al-Mashikhat*, j.2 (Beirut: Dār al-Gharb al-Islamī, 1402 H), 921.

Shams al-Dīn³⁹³, salahsilih Qādiriyah inilah yang kemudian dituliskan dalam karya beliau kitab “*Fatḥh al-‘Ārifīn*”.³⁹⁴ Ahmad Khatib mengikut saranan daripada gurunya Syeikh Daud al-Fatani untuk mendapati salahsilih *Qādiriyah* daripada Syeikh Shams al-Dīn.³⁹⁵

Keadaan seperti yang tampak dalam pembahasan diatas, sudah tentu membawa kesan yang mendalam tidak sahaja ke atas intelektual dan keperibadian Syeikh Ahmad Khatib,³⁹⁶ lebih dari itu, menjadi saluran terbukanya jaringan para sarjana Islam di kawasan Nusantara dan luar kawasan Nusantara, sehingga tiada menghairankan murid-murid Ahmad Khatib al-Sambasi tersebar di ramai kawasani.

Jaringan Ulama melalui Ahmad Khatib al-Sambasi daripada susur guru tampak dalam jadual 4.1 berikut:³⁹⁷

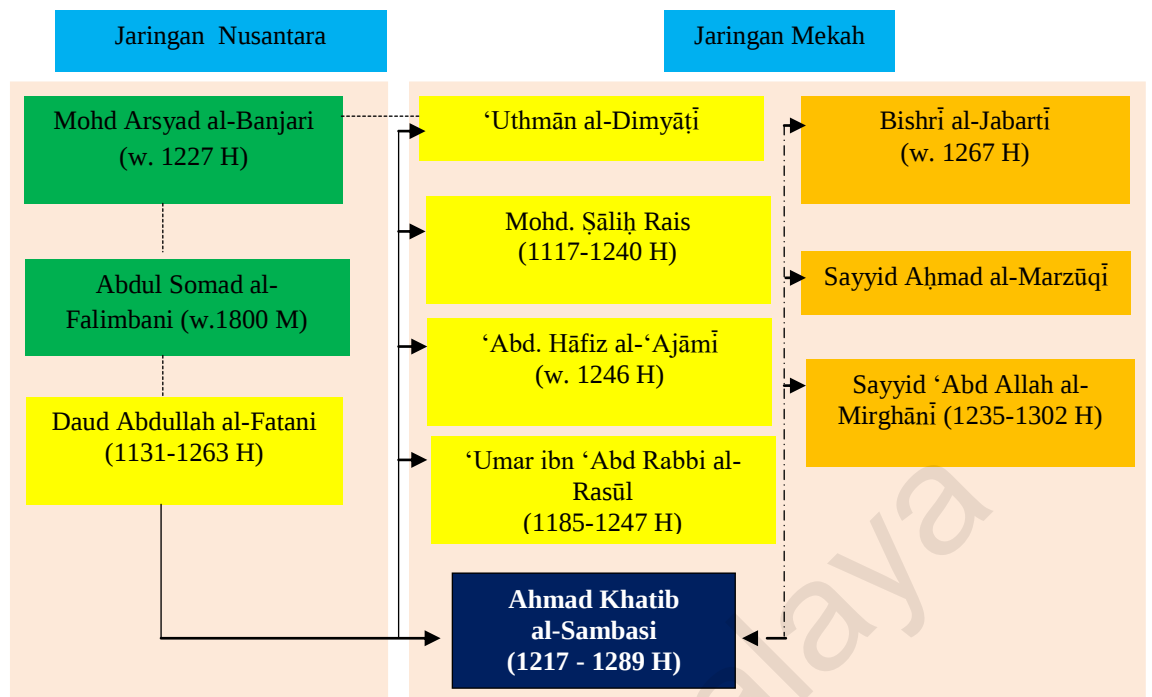
³⁹³ Sememangnya para penulis masih belum menemukan identiti sebenar daripada Syeikh Shams al-Din ini. Sri Mulyani mengutip daripada al-Kattani dalam kitab “*Fahris al-Fahāris*” bahawa Shams al-Dīn adalah putera tertua Sayyid Muḥammad ‘Uthman (bin Muhammad) al-Mirghānī, pendiri tarekat Khatmiyyah, walau bagaimanapun ianya juga tidak memastikan apakah ianya yang menjadi guru Ahmad Khatib. Mulyani, *Tasawuf Nusantara*, 177.

³⁹⁴ Hawasy Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf*, 180. Erwin Mahrus et al., *Borneo Abad Kesembilan Belas*, 31-33. Pabali Musa, *Latar Belakang*, 218-219.

³⁹⁵ Sulaiman bin Ibrahim bin Umar al-Barūhī, *al-Ṭuruq al-Ṣūfiyyah fī Malayzia wa āthāruhā ‘alā al-Da’wah al-Islāmiyyah* (Perpustakaan Negara Malaysia, 1423 H/2002 M), 379-380.

³⁹⁶ Menurut satu catatan yang dibuat oleh Syeikh Aḥmad al-Faṭānī bahawa Syeikh Aḥmad Khaṭīb Sambas adalah seorang ulama ahli hadith, al-Quran, fiqh dan lain-lain. Lihat dalam Wan Mohd. Shaghīr Abdullah, *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Melayu*, siri ke-15, 10.

³⁹⁷ Olahan daripada pelbagai rujukan antaranya Hawasy Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf*, 122-158. Wan Mohd. Shaghīr Abdullah, *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama*, siri 11, 1-40. Wan Mohd. Shaghīr Abdullah, *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Melayu*, Siri ke-9. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*. C. 2.



Keterangan :

- : Hubungan guru dan murid secara langsung
- - - - : Hubungan guru dan murid secara tidak langsung
- : Hubungan persahabatan

4.1.2. Pembinaan Jaringan Ulama melalui Ahmad Khatib al-Sambasi Daripada

Susur Murid.

Ketokohan Ahmad Khatib al-Sambasi juga tampak dari ramai ulama yang terlahir dan sebarannya di pelbagai kawasan, sama ada Nusantara mahupun di luar kawasan Nusantara, antara murid Ahmad Khatib yang popular adalah Nawawi al-Bantani,³⁹⁸ Abdul Karim al-Bantani (Banten Jawa Barat), Kyai Tolhah Cirebon (Jawa

³⁹⁸ Para sarjana berbeza pendapat ke atas Syeikh Nawawi al-Bantani, sesetengah sarjana menyatakan bahawa Syeikh Nawawi adalah murid daripada Syeikh Aḥmad Khaṭīb seperti yang dikutip oleh C. Snouck Hurgronje, Zamakhsyari Dhofier dan juga Wan Shaghir, sesetengah sarjana seperti Srimulyani menyimpulkan meski secara tersamar bahawa hubungan keduanya lebih kepada persahabatan berbanding jalinan guru dan murid. Namun penulis melihat bahawa hubungan keduanya lebih merupakan talian guru dan murid, perkara ini diasaskan, *pertama*, pernyataan dari Snouck yang terhasil daripada sebuah pengamatan lapangan yang ia lihat dalam kunjungan antara 1884-1885 M, pernyataan ini yang kemudiannya diikuti oleh ramai sarjana yang datang kemudian, *kedua*, Syeikh Nawawi lahir pada tahun 1813 M, sedang Syeikh Sambas pergi ke Mekah tahun 1820 M dalam usianya yang ke-19, maknanya al-Nawawi ketikaitu baru berumur 7 tahun, dalam catatan sejarah Nawawi pergi ke Mekah untuk belajar dalam usia 15 tahun, yang bererti usia Syeikh Ahmad Khatib ketikaitu 27 tahun, maka pendapat pertama menurut penulis lebih logik dan lebih selari dengan kenyataan sejarah. Lihat dalam C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the part of the 19th Century* (Leiden: E.J. Brill, 1970), 268-269, Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi tentang*

Barat), Kyai Ahmad Hasbullah bin Muhammad (Madura-Jawa Timur), Zainal Abidin Kelantan, Muhammad bin Isma'il bin Abdurrahim Bali, Abdul Latif bin Haji Abdul Qadir (Serawak), Muhammad Yasin (Kedah), Abdullah Mubarak bin Muhammad Nur (Tasikmalaya), Abdul Murad (Uzbekistan), Nuruddin (Sambas), Saad (Sekuduk, Sambas) dan Muhammad Yunus (Karangan Mempawah).³⁹⁹

Daripada murid-murid Ahmad Khatib juga telah melahirkan ulama-ulama dan institusi pesantren yang tersebar di hampir keseluruhan pulau Jawa. Nawawi al-Bantani⁴⁰⁰ seumpamanya bolehlah diperkatakan sebagai guru daripada guru para ulama-ulama pulau Jawa, sebab daripadanya lahir seorang ulama hebat iaitu Khalil Bangkalan, guru daripada Hasyim Asy'ari,⁴⁰¹ As'ad Syamsul Arifin,⁴⁰² Wahhab Hasbullah,⁴⁰³ Bisyri Syamsuri,⁴⁰⁴ Ma'sum,⁴⁰⁵ Bisyri Mustafa,⁴⁰⁶ Muhammad Siddiq,⁴⁰⁷ Muhammad Hasan Genggong,⁴⁰⁸ Zaini Mun'im,⁴⁰⁹ Asy'ari,⁴¹⁰ Abi Shuja',⁴¹¹ Ali Wafa,⁴¹² Taha,⁴¹³ Syekh Mustafa,⁴¹⁴ Usmuni,⁴¹⁵ Karimullah,⁴¹⁶ Manaf Abdul Karim⁴¹⁷ dan ramai lagi murid-murid beliau yang tersebar di tanah Jawa.

Pandangan Hidup Kyai (LP3ES, C. 1, 1984), 87-88. Srimulyani, *Tasawuf Nusantara Rangkaian Mutiara*.180-181. Samsul Munir Amin, *Sayyid Ulama Hijaz Biografi Syaikh Nawawi al-Bantani* (Jogjakarta: Pustaka Pesantren, 2009, 5-23.

³⁹⁹ Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama*, siri 11, 10-11

⁴⁰⁰ Ramai sarjana yang telah cuba menghuraikan pelbagai aspek daripada kehidupan *Syeikh Nawāwī al-Bantani* antaranya Louis Ma'luf, *Kamus al-Munjid fī al-Lughah wa al-'Ulūm* (Beirut: Dār al-Mashriq, 1982), 543. Kareel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984). HAMKA, *Sejarah Umat Islam* (Jakarta: Bulan bintang, 1982). Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan perkembangannya di Indonesia* (Bandung: Al- Ma'arif, 1983). Dan antara sarjana yang menulis lebih lengkap adalah Chaidar, *Sejarah Pujangga Islam Syaikh Nawāwī al-Bantani Indones* (Jakarta: CV. Sarana Utama, 1978) dan Samsul Munir Amin, *Sayyid Ulama Hijaz Biografi Syaikh Nawawi al-Bantani* (Jogjakarta: Pustaka Pesantren, 2009).

⁴⁰¹ Pengasas Pesantren Tebu Ireng Jombang dan juga pengasas daripada pertubuhan Islam terbesar di Indonesia iaitu *Nahḍah al-'Ulamā (NU)*.

⁴⁰² Pengasas Pesantren *Salafiyah Shar'iyah* Sukorejo

⁴⁰³ Pengasas Pesantren Tambak Beras Jombang dan beliau pernah menjawat sebagai pimpinan NU (1947-1971)

⁴⁰⁴ Pengasas Pesantren Denanyar Jombang

⁴⁰⁵ Pengasas Pesantren Rembang Jawa Tengah

⁴⁰⁶ Pengasas Pesantren di Rembang, dikenali sebagai sebagai mufasir Al quran yang dikenali karyanya "*al-Ibriz*" dengan menggunakan bahasa arab jawi.

⁴⁰⁷ Pengasas Pesantren *al-Siddiqiyah*, Jember

⁴⁰⁸ Pengasas Pesantren *Zain al-Hasan* Genggong.

⁴⁰⁹ Pengasas Pesantren *Nūr al-Jadīd* Probolinggo

⁴¹⁰ Pengasas *Dar al-Talabah* Wonosari Bondowoso

⁴¹¹ Pengasas Pesantren Astatinggi, Kebun Agung Sumenep

⁴¹² Pengasas Pesantren Temporejo Jember

⁴¹³ Pengasas Pesantren Bata-bata Pamekasan

Daripada Abdul Karim al-Bantani⁴¹⁸ terlahir ulama-ulama utama seperti Asnawi Caringin, Sangadeli Kaloran, Abu Bakar Pontang, Tubagus Isma'il Gulatjir dan Marzuqi Tanara.⁴¹⁹ Manakala Tolhah Kalisapu Cirebon lahirlah ulama ternama seperti Abdullah Mubarak Ibn Nur Muhammad (Abah Sepuh) Tasikmalaya, pengasas pesantren Suryalaya yang merupakan pesantren terbesar yang mengajarkan ajaran Ahmad Khatib al-Sambasi sehingga kini.⁴²⁰

Dalam jaringan murid-murid Ahmad Khatib al-Sambasi terdapat ramai jaringan yang saling berhubung kait dan silang-menyilang. Untuk memudahkan melihat jaringan Ulama Ahmad Khatib yang telah terbina, berikut adalah pembinaan Jaringan Ahmad Khatib daripada susur murid-murid beliau, sepertimana tampak dalam jadual 4.2 berikut:⁴²¹

⁴¹⁴ Pengasas Pesantren Macan Putih Blambangan

⁴¹⁵ Pengasas Pesantren Pandean Sumenep

⁴¹⁶ Pengasas Pesantren Curah Dumai Bondowoso

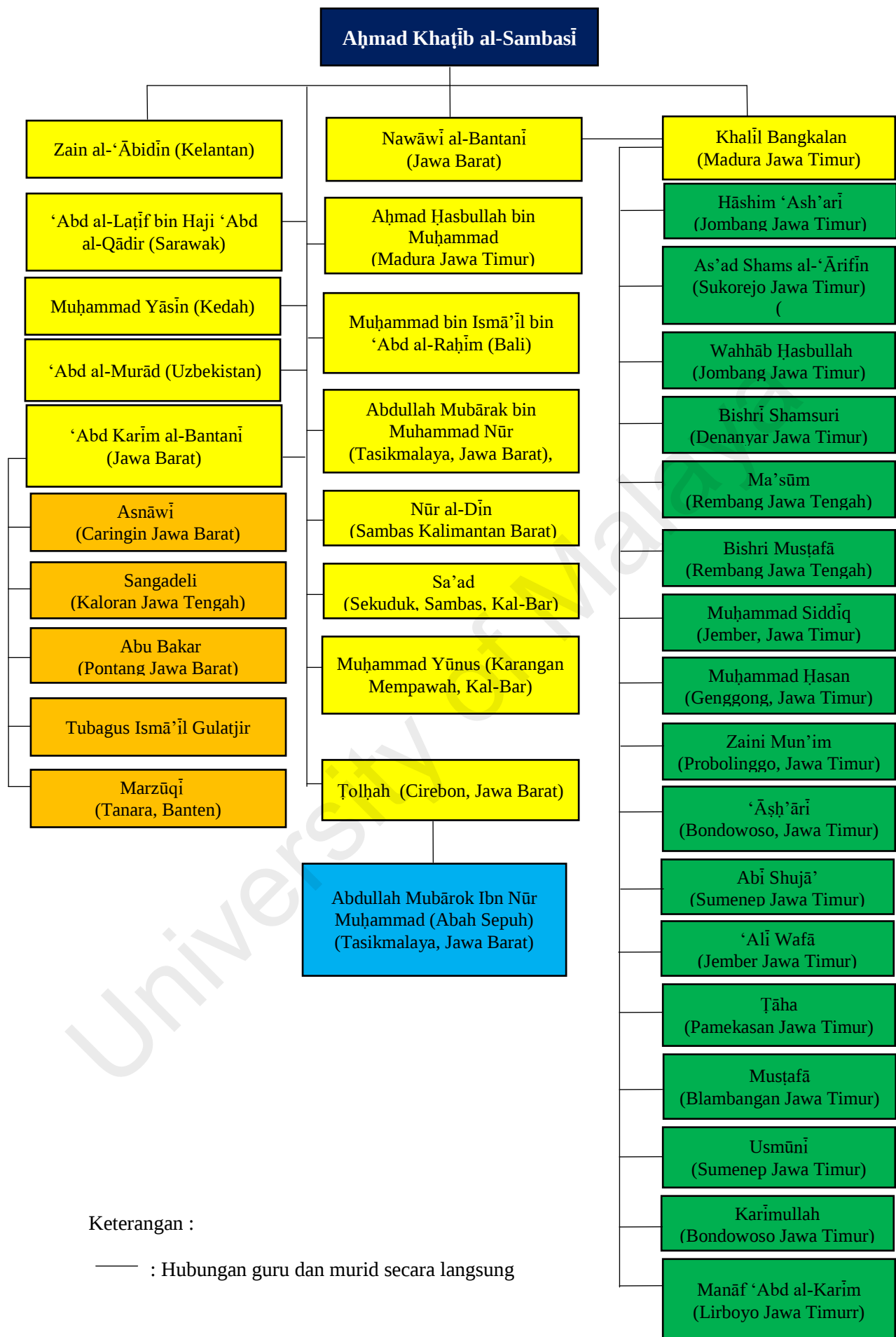
⁴¹⁷ Pengasas Pesantren Lirboyo Kediri.

⁴¹⁸ Penerus daripada Syeikh Ahmad Khatib, lahir di desa Lampuyang, Pontang, Banten tahun 1840 M, kembali daripada Mekah tahun 1872, ia mendirikan pesantren di Tanahara, ianya mendapati banyak murid dan kesan yang hebat daripada penguasa bumi putera, sama ada kalangan rakyat mahupun pejabat kerajaan, dikenali dengan gelaran "*Kiyai Agung*". Ajarannya telah membawa impak yang besar ke atas perlawanan rakyat terhadap penjajahan Belanda yang dipimpin oleh ulama-ulama tarekat seperti K.H. Wasith, H. Marjuki dan K.H. Tubagus Ismail, keduanya adalah murid Shaikh 'Abd al-Karim. Meski kemudian perlawanan dapat dipadamkan pada 9hb Juli 1988 M, namun semangat heroik perlawanan tetap berterusan daripada murid-muridnya sehingga merdeka, Lihat dalam Hendri F Isnaeni, *Doktrin Agama Syekh Abd Karim Al-Bantani Dalam Pemberontakan Petani Banten 1888* (Jakarta: Kreasi Cendekia Pustaka, 2012).

⁴¹⁹ Srimulyani, *Tasawuf Nusantara Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, c. 1 (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006), 180-181.

⁴²⁰ Hawash abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf*, 179-182. R.H. Unang Sunarjo, *Menelusuri Perjalanan Sejarah Pondok Pesantren Suryalaya* (Penerbit Yayasan Serba Bakti, Pondok Pesantren Suryalaya, Suryalaya, 1995), 24 – 46. Sri Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia* (Kencana, Jakarta, 2006), 264-265.

⁴²¹ Olahan daripada pelbagai rujukan antaranya Hawasy Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf*, 122-158. Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Melayu*, Siri ke-11, 1-40. Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Melayu*, Siri ke-9.



4.1.3. Pola Pembinaan Jaringan Ulama Kalimantan Barat abad ke-19 melalui Ahmad Khatib al-Sambasi

Menghurai pola pembinaan sebuah jaringan tidak dapat dipisahkan daripada pelbagai keadaan dan situasi pada masa pembinaan itu sedang berlangsung, perkara ini dimaksudkan bagi mendapatkan satu gambaran yang objektif ke atas faktor-faktor yang dijangka dapat memberi kesan dan pengaruh terhadap pola dan karakteristik pembinaan jaringan itu sendiri.

Secara teori jaringan terbina melalui interaksi dan hubungan yang bersifat sistematik antara dua orang atau lebih, dikatakan sistematik kerana berlakunya secara teratur dan berulang kali dengan pola yang sama.⁴²² Hubungan-hubungan ini berlaku boleh di latar belakang oleh faktor kekuasaan (*power*), kepentingan (*interest*), atau perasaan (*sentiment*).⁴²³

Pembinaan jaringan ulama Kalimantan Barat pada abad ke-19 melalui Ahmad Khatib al-Sambasi bermula daripada jalinan hubungan intelektual Ahmad Khatib dengan gurunya Dawud bin Abdullah bin Idris al-Fatani, kedatangannya ke kawasan Sambas dijangka telah mengukuhkan Ahmad Khatib untuk melakukan *rihlah 'ilmiyyah* atau perjalanan keilmuan ke Mekah.⁴²⁴ Perjalanannya untuk menuntut ilmu telah mempertemukannya dengan ramai ulama dan tokoh sama ada daripada kawasan Nusantara mahupun luar kawasan Nusantara, yang pada akhirnya telah melahirkan satu jaringan ulama, jaringan intelektual ini boleh dikatakan menjadi karakteristik utama pembinaan jaringan Ulama melalui Ahmad Khatib al-Sambasi. Menurut Azra pembinaan jaringan intelektual antara kawasan Nusantara dan Timur Tengah telah

⁴²² Spradley et al., *Anthropology: The Cultural Perspective* (New York: John Wiley and Sons, Inc, 1975), 65.

⁴²³ Ruddy Agusyanto, “*Jaringan Sosial dan Kebudayaan: Kasus Arek-Arek Suroboyo. Sebuah Abstraksi Skripsi*” dalam Media Ika No. 13/XIX (Jakarta: Ikatan Kekerabatan Antropologi FISIP UI, 1991), 13-37.

⁴²⁴ Wan Shaghir, *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Melayu*, Siri ke-11, 8, 12.

berlangsung semenjak setengah kedua abad ke-17,⁴²⁵ pembinaan jaringan ini mengalami kemuncaknya pada abad-abad ke-19 semasa Ahmad Khatib al-Sambasi.

Daripada pembahasan pada bab sebelumnya tampak bahawa pola hubungan jaringan intelektual abad ke-19 melalui Ahmad Khatib al-Sambasi terdapat dua bentuk pembinaan, pertama, *hubungan vertikal* iaitu hubungan yang bersifat formal antara guru dan muridnya serta *Syeikh* atau *murshid* dengan para *khalīfah* dan wakilnya, seperti yang tampak ke atas talian hubungan Ahmad Khatib dengan guru-guru beliau iaitu Daud bin Abdullah bin Idris al-Fatani (1720-1843), ‘Uthmān bin Ḥasan al-Dimyāṭī (w.1849), Muḥammad Ṣāliḥ al-Rais (1117-1240), ‘Umar ‘Abd al-Rasūl (1185-1247), dan ‘Abd al-Hāfiẓ al-‘Ajamī. Demikian juga talian hubungan antara Ahmad Khatib dengan ramai murid-muridnya di pelbagai kawasan Nusantara mahupun luar.

Kedua, *hubungan horizontal* iaitu hubungan yang lebih bersifat informal seperti hubungan antara seorang ulama dan ulama lainnya, atau hubungan ulama yang berfungsi sebagai guru dengan murid-muridnya, namun dalam masa yang sangat singkat atau bahkan tidak menemuinya, namun guru itu memberikan autoriti dalam ilmu Islam tertentu. Pola hubungan yang kedua ini juga tampak daripada Ahmad Khatib al-Sambasi sepertimana hubungan beliau dengan Shams al-Dīn setakat untuk menerima salahsilah tarekat *Qādiriyyah*, demikian juga hubungan beliau dengan beberapa ulama terkemuka seperti Bishrī al-Jabartī (w.1267), Sayid Aḥmad al-Marzūqī, dan Sayid ‘Abdullah al-Mirghānī (1235-1302) dengan menghadiri majlis pengajian mereka sebagai selingan.

Pola hubungan seperti ini sejatinya merupakan pola pembinaan jaringan ulama yang telah wujud di abad-abad sebelumnya, seperti yang disimpulkan oleh Azyumardi bahawa karakteristik dan ciri khas utama pembinaan jaringan pada peringkat abad-abad selepas setengah kedua abad ke-17 merupakan jaringan keilmuan (*intellectual network*) antara ulama-ulama Timur Tengah dengan murid-muridnya di Nusantara. Beliau

⁴²⁵ Azra, Jaringan Ulama Timur Tengah, 49-50

menyatakan bahawa “hubungan-hubungan antara Timur Tengah dan Nusantara sejak masa kebangkitan Islam sampai setengah kedua abad ke-17 telah melalui beberapa peringkat dan juga mengambil beberapa bentuk. Dalam *peringkat pertama*, sejak akhir abad ke-8 hingga abad ke-12, hubungan-hubungan yang ada pada umumnya lebih berhubungkait dengan perdagangan. *Pada peringkat berikutnya*, sehingga akhir abad ke-15, hubungan-hubungan antara kedua kawasan ini mulai mengambil aspek-aspek yang lebih luas, pada peringkat ini hubungan telah menyentuh aspek keagamaan, sosial dan kultural. *Pada peringkat ketiga*, sejak abad 16 sehingga setengah kedua abad ke-17, hubungan lebih bersifat politik disamping keagamaan. *Pada peringkat keempat*, semenjak setengah kedua abad ke-17, hubungan-hubungan sebelumnya telah melahirkan terciptanya jalinan keilmuan antara Timur Tengah dengan Nusantara melalui ulama Timur Tengah dan murid-murid Jawi.”⁴²⁶ ⁴²⁷

Penulis juga melihat bahawa ketokohan Ahmad Khatib al-Sambasi sebagai mursyid dan pengasas tarekat *Qādiriyyah Naqshabandiyah*, pengaruhnya yang besar di halaqah-halaqah Masjid al-Haram di Makkah yang diakui sebagai ulama yang serba tahu, menguasai secara mendalam ajaran hukum Islam (*fiqh*) dan ajaran ketuhanan (*tauḥīd*) serta ajaran dan amalan-amalan sufi,⁴²⁸ merupakan faktor yang berperanan sangat besar dalam pembinaan jaringan ulama melalui Ahmad Khatib al-Sambasi. Perkara ini selari dengan teori yang dikembangkan oleh Peter L. Berger dan Thomas Luckmann tentang konstruksi sosial ke atas realiti (*Social Construction of Reality*) yang menyatakan bahawa realiti sosial sebagai konstruksi sosial yang diciptakan oleh individu kerana adanya hubungan dan sikap saling mempengaruhi.⁴²⁹ Maka boleh

⁴²⁶ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 49-50.

⁴²⁷ Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara*, 114. Oman Fathurrahman, “*Jaringan Ulama; Pembaharuan dan rekonsiliasi dalam tradisi intelektual Islam di dunia Melayu*” (*Studia Islamika, Indonesian Journal for Islamic Studies*, vol 11, No 2, 2004), 367.

⁴²⁸ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, 196.

⁴²⁹ Berger, Peter L. dan Luckmann. *The Social Construction of Reality* (New York: Anchor Books, 1966).

dinyatakan bahawa ketokohan Ahmad Khatib al-Sambasi merupakan unsur penting dan karakteristik utama dalam pembinaan jaringan ulama abad ke-19 ini.

Pembinaan jaringan Ahmad Khatib al-Sambasi semakin kukuh dan berkekalan, manakala talian dasar yang mengikat pembinaan jaringan adalah perasaan (*sentiment*)⁴³⁰ dalam sebuah pertubuhan tarekat melalui salahsilah yang berkesinambungan dan bertumpu ke atas kepatuhan dan kesetiaan murid kepada guru. Jaringan tarekat ini tidak hanya bersifat akademik, namun memiliki tujuan yang lebih besar iaitu keinginan bersama dalam membangkitkan kejayaan umat ke pelbagai kawasan dunia.

Di sisi lain, penulis melihat keadaan politik dan ekonomi perdagangan terutama semasa Ahmad Khatib di kawasan Sambas telah memberikan kesan ke atas proses awal pembinaan jaringan ulama Kalimantan Barat abad ke-19 melalui Ahmad Khatib, meskipun kesan ini tidak sebegitu mengemuka. Sultan Muhammad Ali Safiyuddin (1813-1826) misalnya telah melantik Imam masjid Jami' Kesultanan Sambas untuk mengajarkan ilmu-ilmu agama di persekitaran kesultanan. Sesetengah sarjana telah menjangka bahawa Ahmad Khatib yang mulai berusia remaja tumbuh dan belajar kepada imam masjid jami' ini.⁴³¹ Sudah tentu, peranan dan sokongan kesultanan dalam memajukan pendidikan agama Islam ini telah membina jalinan keilmuan dan menarik ulama-ulama diluar kawasan Sambas untuk mengambil bahagian dalam syiar agama ini. Perkara ini tampak dengan wujudnya beberapa ulama seperti Abdul Jalil al-Fatani yang duduk di Sambas sehingga wafat dan dimakamkan di kawasan Lumbang sehingga dikenali dengan "Keramat Lumbang".⁴³² Beliau dikenali sebagai pengamal sufi dan

⁴³⁰ Jaringan perasaan (*sentiment*) merupakan jaringan yang terbina oleh asas hubungan-hubungan sosial yang lebih bersifat perasaan dengan tujuan dan tindakan sosial tertentu. Ruddy Agusyanto, "*Jaringan Sosial dan Kebudayaan: Kasus Arek-Arek Suroboyo*", 13-37.

⁴³¹ Erwin Mahrus et al., *Borneo Abad Kesembilan Belas*, 16.

⁴³² Abdul Rahman al-Mahdi, *Kedatangan dan Perkembangan Islam di Kelantan dan Patani, satu kajian Kes* (International seminar Civilization in the Malay World, Bandar Sribegawan, 1-5 Jun 1989), 17. Erwin Mahrus et al., *Borneo Abad Kesembilan Belas*, 16. Pabali Musa, *Latar Belakang Sosial Politik*, 55.

ulama yang mengajarkan ajaran tarekat dan tasawuf.⁴³³ Malahan, Syeikh Daud bin Abdullah al-Fatani seorang alim dan tokoh besar daripada kawasan Patani Tailand, kemudiannya menjadi guru Ahmad Khatib di Mekah juga pernah berziarah ke Sambas.⁴³⁴ Ini serba sedikit nama-nama ulama yang terekod dalam catatan sejarah, kenyataannya sudah tentu jauh lebih banyak ulama yang datang ke kawasan Sambas, namun tidak dapat ditelusuri sejarahnya.

Kemajuan ekonomi perdagangan dengan letak geografik yang sangat strategik dengan posisi pelabuhan yang berterusan dengan kawasan pusat-pusat perdagangan seperti Malaka, Laut Cina Selatan dan juga Singapura telah membawa impak ke atas ramainya perdagangan dan daya tarik orang untuk datang ke kawasan Sambas, yang pada akhirnya membawa kesan ke atas jalinan komunikasi sama ada sosial mahupun intelektual.

Meski demikian, penulis melihat bahawa faktor politik dan ekonomi perdagangan tidak menjadi ciri utama dalam pembinaan jaringan ulama Kalimantan Barat abad ke-19 melalui Ahmad Khatib al-Sambasi, namun setakat elemen sekunder yang menyokong wujudnya pembinaan dalam jaringan ini.

Oleh itu, dapatlah disimpulkan bahawa ciri khas utama pembinaan jaringan ulama Kalimantan Barat abad ke-19 ini melalui tiga corak, *pertama*, jaringan intelektual dan akademik, *kedua*, jaringan ketokohan dan *ketiga*, jaringan organisasi tarekat.

⁴³³ Beberapa argumen yang telah dikemukakan oleh sesetengah sarjana tentang ajaran tasawuf dan tarekat yang dibawa oleh Syeikh Abdul Jalil al-Fatani, antaranya, *pertama*, istilah keramat yang terdapat di makamnya berasal daripada bahasa Arab “*karamah*” yang bererti kemuliaan merupakan identiti bagi seseorang yang alim dan setingkat dengan wali. *Kedua*, menurut Azra, pada pertengahan abad ke-16 telah ramai datang ke negeri Patani ulama bercorak sufi seperti Syeikh Gombak dan muridnya Abd al-Mukmin dari Minangkabau, kemudian Sayyid Abd Allah dari Yerusalem dan Syeikh Abd al-Qādir dari Pasai, lebih jauh lagi Daud al-Faṭānī (1740-1847 M) guru Syeikh Ahmad Khatib di Mekah pernah berguru kepada Muhammad Abd al-Karīm al-Samman penggubal Tarekat Sammaniyah. Lihat juga dalam M. Solihin et al., *Kamus Tasawuf* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2002), 111. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara*, 62-63.

⁴³⁴ Wan Mohd. Shaghir Abdullah telah memberikan argumentasi dan 2 bukti yang cukup kuat ke atas ziarah Syeikh Daud bin Abdullah al-Fatani ke negeri Sambas. Lihat dalam Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Melayu*, Siri ke-11 (Kuala Lumpur: Persatuan Penulisan Khazanah Klasik Nusantara dan Khazanah Fathaniyah Kuala Lumpur, 1421 H/2000 M), 8-12.

4.1.4. Corak Kandungan Pembinaan Jaringan Ulama abad ke-19 melalui Ahmad Khatib al-Sambasi.

Pemerhatian secara objektif ke atas kandungan pembinaan jaringan ulama Kalimantan Barat abad ke-19 melalui Ahmad Khatib al-Sambasi berpunca daripada ajaran tarekat *Qādiriyyah Naqsyabandiyah* yang ia gubal, melalui tarekat ini Ahmad Khatib al-Sambasi berusaha melakukan rekonsiliasi (*islāh*) dan sikap saling mendekatkan (*reapprochement*) antara tasawuf dengan syariah dalam bentuk apa yang disebut sebagai *neosufism*, iaitu jenis tasawuf yang telah mengalami reformulasi dengan meninggalkan sifat-sifat ekstatik dan metafizik, kemudian menggantikannya dengan rumusan-rumusan Islam yang sebenar. Neo-sufism juga menekankan sikap puritanisme (pemurnian ajaran Islam) dan aktifisme masyarakat muslim yang sangat berbeza dengan sufisme awal yang lebih menekankan kesalehan pribadi.⁴³⁵

Kenyataan ini tampak dari perkembangannya di setengah kedua abad ke-19, tarekat Ahmad Khatib Sambas tampil sebagai sarana dalam penyebaran Islam di seluruh Indonesia dan dunia Melayu,⁴³⁶ ajarannya telah menjadi faktor pemangkin wujudnya semangat aktifisme dan heroisme yang tinggi. Murid-murid daripada Ahmad Khatib Sambas lahir berperanan di pelbagai aspek kehidupan sama ada dalam aspek pendidikan, wujud institusi pesantren yang tersebar hampir di keseluruhan pulau Jawa,⁴³⁷ manakala dalam aspek sosial, tarekat Ahmad Khatib telah mengilhami pembinaan ramai pertubuhan sosial masyarakat seperti pertubuhan *Naḥḍah al-Ulamā* (NU) yang merupakan pertubuhan sosial keagamaan terbesar di Indonesia sehingga kini yang diasas oleh salah satu cucu murid Ahmad Khatib iaitu Hasyim 'Asy'ari. Malahan salah satu murid kesayangannya yang dilantik sebagai wakil Khalifahnya di Nusantara

⁴³⁵ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Tmur Tengah*, 33. Oman Fathurrahman, "*Jaringan Ulama: Pembaharuan dan rekonsiliasi*", 372.

⁴³⁶ Srimulyani, *Tasawuf Nusantara Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, 179.

⁴³⁷ Lihat kembali pembahasan jaringan ulama melalui Syeikh Aḥmad Khaṭīb Sambas pada bab ketiga.

iaitu Abdul Karim al-Bantani telah memimpin satu perjuangan melawan kolonial Belanda di penghujung abad ke-19.⁴³⁸

Seorang sufi sering dinisbahkan kepada perkara yang anti dunia dan melulu kepada keakhiratan sepertimana tohmahan sesetengah sarjana barat,⁴³⁹ namun dalam amalannya kita menemukan bahawa jaringan tarekat Ahmad Khatib merupakan faktor penggerak (*dynamo factor*) bagi membangkitkan usaha perjuangan melawan penjajah.⁴⁴⁰ perkara ini yang membawa kesimpulan penulis bahawa Ahmad Khatib al-Sambasi telah mampu melakukan rekonsiliasi (*islāh*) dan sikap saling mendekatkan (*reapproachment*) antara tasawuf dengan syariah.

Namun demikian, secara objektif tentu sahaja belum dapat disimpulkan bahawa usaha rekonsiliasi (*islāh*) khasnya dalam tasawuf dan syariah dapat dikatakan telah selesai, tarekat Ahmad Khatib sendiri juga tidak luput daripada percanggahan dan pandangan para ulama (*intellectual discourse*), maka perkara ini yang menjadi alasan penting bagi kelanjutan usaha pembaharuan pada abad berikutnya.

⁴³⁸ Iaitu pemberontakan petani Banten pada tahun 1888. Lihat dalam Sartono Kartodirdjo, “*The Peasants’ Revolt of Banten in 1888: The Religious Revival*,” dalam *Reading on Islam in Southeast Asia*, Ahmad Ibrahim et al., (Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 1985), 106. *Pemberontakan Petani Banten 1888, Kondisi, Jalan peristiwa, dan Kelanjutannya: Sebuah Studi mengenai Gerakan Sosial di Indonesia*, ed. Hasan Basari, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984).

⁴³⁹ Lihat dalam John Bousfield, “Islamic Philosophy in Sout-East Asia”, dalam *Islam in South-East Asia*, ed. M.B. Hooker (Leiden: British Istitute in South East Asia, 1983), 105-117. Athur John Arberry. *The Doctrine of the Sufis* (England: Cambridge University Press, 1966), 9. Sayid Naguib al-Attas. *Some Aspects of Sufism; As understood and practiced among the Malays* (Singapore: Malaysian Sociological Research Institute, 1963), 1.

⁴⁴⁰ Martin van Bruinessen. *Tarekat Nabsyabandiyah di Indonesia*, c. 4 (Bandung: Penerbit Mizan, 1996), 27-28.

4.2. Jaringan Ulama Kalimantan Barat abad ke-20 melalui Muhammad Basuni Imran.

Pembinaan jaringan seperti yang berlaku pada abad-abad sebelumnya telah wujud melalui pola jaringan keilmuan (*intellectual network*) yang bersifat formal iaitu melalui hubungan antara guru dan murid yang bersifat vertikal dan hubungan antara guru dengan guru lainnya serta murid dengan sesama murid lainnya yang bersifat sosial horizontal, pola ini yang juga menjadi inti pembinaan jaringan rentas sempadan ulama di Nusantara pada umumnya.

Jaringan ulama melalui Muhammad Basuni Imran bermula Pada tahun 1901 Maharaja Imam Sambas, H. Muhammad Imran mengirim puteranya yakni Muhammad Basuni ke Mekah untuk menunaikan ibadah haji dan meneruskan belajarnya di sana, usianya ketika itu sekitar 16-17 tahun, Muhammad Basuni menempoh masa studi di Mekah selama lima tahun (1319-1324/1901-1906), seperti yang ia ceritakan:

“Pada tahun 1319 (1901-1902), saya dikirim ke Mekah al-Musyarrafah untuk menunaikan ibadah haji dan untuk belajar bahasa Arab dan mendalami pengetahuan tentang Islam. Saya belajar Nahwu dan Saraf dan juga fikih pada Tuan Guru ‘Umar Sumbawa dan Tuan Guru ‘Uthmān Sarawak, sedang dari Tuan Syeikh Aḥmad Khaṭīb Minangkabau saya khusus belajar fikih. Saya juga mempelajari segala sesuatu tentang bahasa Arab (nahwu, saraf, ma`ānī, badī`, bayān), mantiq dan beberapa ilmu pengetahuan lainnya seperti uṣūl fikih, tafsir, dan tauhid dari Syeikh ‘Alī Mālīki (seorang Arab) dan dari yang lain-lainnya”⁴⁴¹

Keterangan di atas tampak bahawa pendidikan Muhammad Basuni Imran semasa di Mekah bersifat informal, iaitu *ḥalaqah* (pengajian melingkar), model pendidikan yang mengemuka pada masa itu.⁴⁴² Sebahagian besar guru-guru beliau semasa di Mekah adalah ulama-ulama Melayu seperti Syeikh Umar Sumbawa dan Syeikh Uthman

⁴⁴¹ G.F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia*, 142-143.

⁴⁴² Christiaan Snouck Hurgronje, *Safahat min Tarikhi Makkah*, 503, 513-514

Sarawak, Muhammad Basuni belajar daripada keduanya ilmu Nahwu dan Şaraf, dalam bidang *Fiqh* beliau belajar kepada Syeikh Ahmad Khatib asal Minangkabau, sedang dalam bidang Usul Fiqh, Tafsir, dan Tauhid Muhammad Basuni Imran belajar kepada Syeikh `Alī Malīki, tampaknya guru yang terakhir inilah berbangsa Arab. Dalam beberapa keterangan penelitian yang lain, Muhammad Basuni Imran semasa di Mekah juga telah mendapatkan ijazah (*Shahādah*) daripada seorang ulama terkemuka di Mekah iaitu Sayid `Abd al-Ḥādī al-Bandārī.⁴⁴³

Pada tahun 1324 /1906 beliau pulang ke Sambas atas perintah ayahnya, sejak itu beliau banyak membaca pelbagai buku dari Mesir dan juga majalah *Al-Manār* yang dipimpin oleh Sayid Muḥammad Rashīd Riḍā. Empat tahun kemudian tepatnya pada bulan Zulkaidah 1328/November-Desember 1910, beliau berangkat ke Cairo Mesir bersama-sama dengan H. Ahmad Fauzi (kakak) dan H. Ahmad Suud untuk menuntut ilmu.⁴⁴⁴

Selama di Mesir, Muhammad Basuni Imran meneruskan studi di universitas al-Azhar, kemudian di *Madrasah Dar al-Da`wah wa al-Irsyad* (sekolah kader da`i) yang diasas oleh Muḥammad Rashīd Riḍā selama 6 bulan, beliau juga terlibat aktif di majalah *Al-Manār* dan *al-Ijtihād*.⁴⁴⁵ Selama lebih kurang 4 tahun belajar di Mesir, Muhammad Basuni Imran telah mendapat dua ijazah dari *Sayid M. Ramaḍān al-Şadfi* salah seorang ulama al-Azhar, dan dari *Sayid Muḥammad Rashīd Riḍā* dari al-Manār.⁴⁴⁶

Bagi memperdalam pembinaan jaringan melalui Muhammad Basuni Imran ini, patut untuk diketengahkan serba sedikit tentang guru-guru Muhammad Basuni Imran.

Antara guru-guru Muhammad Basuni Imran yang berasal dari dunia Melayu dan memberi kesan yang mendalam dalam corak berfikir dan warna keperibadiannya adalah Syeikh Ahmad Khatib asal Minangkabawi. Beliau merupakan ulama di abad ke-19 yang

⁴⁴³ Pabali Musa, *Muhammad Basuni Imran (1883-1976)*, 12.

⁴⁴⁴ G. F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia*, 143-144.

⁴⁴⁵ A. Muis Ismail, *Mengenal Muhammad Basuni Imran*, 19.

⁴⁴⁶ G.F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia*, 145-146.

terekod sebagai pengajar di Masjid al-Haram, bersama beberapa ulama asal dunia Melayu lainnya seperti Ahmad Khatib al-Sambasi (1802-1875), Syeikh Nawawi al-Banteni (w. 1896-7), dan Kyai Mahfuz al-Termasi (w. 1919/1920).

Ahmad Khatib lahir di Bukit tinggi pada pertengahan abad ke-19 yakni tahun 1276/1858, diusia 17 tahun beliau meneruskan pelajarannya ke Mekah, dan menjadi murid kesayangan Syeikh Šāleh Kurdi, seorang guru dan sekaligus hartawan Arab keturunan Kurdi. Kemampuan dalam bidang keilmuannya pada akhirnya menghantarkan Ahmad Khaṭīb menjadi Imam Besar Masjid al-Haram dalam mazhab *Shāfi`ī*. Murid-muridnya berdatangan dari pelbagai kawasan dunia Islam terutama dari kawasan Melayu Nusantara. Antaranya, selain Muhammad Basuni Imran, Syeikh Muhammad Nur (Mufti Kerajaan Langkat), Syeikh Muhammad Saleh (Mufti Kerajaan Selangor), Syeikh Muhammad Zain (Mufti Kerajaan Perak), Syeikh Jamil Jho (pemimpin Persatuan Tarbiyah Islamiyah - PERTI Sumatera), Syeikh Muhammad Djamil Djambek, Dr. Abdul Karim Amrullah (ayah Buya HAMKA), K. H. Ahmad Dahlan (pengasas pertubuhan Islam Muhammadiyah), K.H. Hasyim Asy`ari (pengasas Nahḍah al-‘Ulamā), dan lain-lain.⁴⁴⁷

Ahmad Khatib dikenali sebagai ulama yang produktif dengan karya-karya yang menyentuh cabaran-cabaran zamannya, seperti kitab *al-Dā`ī al-Masmū` fī al-Radd `alā man yūrithu al-Ikhwah wa awlād al-Akhawāt ma`a wujūd al-Uṣūl wa al-Furū`*<sup>448</sup> *Izhār Zaigh al-Kādhībīn fī Tashabbuhihim bi al-Šādiqīn*,<sup>449</sup> *al-Āyāt al-Bayyinah li al-Munṣifīn fī Izālah al-Khurafāt ba`d al-Muta`aṣibīn*,<sup>450</sup> *Tanbīh al-Anām fī Radd `Alā*

⁴⁴⁷ Departemen Agama RI, *Ensiklopedia Islam* (Jakarta: PT. Ichtiar Baru-Van Hoeve, 1999), 87.

⁴⁴⁸ Kitab ini ditulis oleh Ahmad Khatib pada tahun 1309H/1891M sebagai bentuk penolak ke atas kewarisan atas saudari atau anak-anak daripada saudari jika masih terdapat ahli waris yang utama dan cabang-cabangnya yang menjadi adat dan tradisi di masyarakat Minangkabau. Deliar Nosser, *Gerakan Modern*, 89. Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek*, 145.

⁴⁴⁹ Kitab ini merupakan jawapan ke atas pelbagai soalan yang ditujukan kepada Ahmad Khatib yang berhubung terhadap amalan-amalan sesat daripada tarekat.

⁴⁵⁰ Kitab ini mengadungi argumentasi-argumentasi yang nyata bagi para perusak guna untuk melenyapkan khurafat pada sebagian pengikut yang fanatic dalam tarekat.

Risālah Kāfī al-`Awām `an al-Khawḍ fī Sharīkat al-Islām,⁴⁵¹ *Irshād al-Hiyār fī Izāḥah ba`ḍ Shibh al-Naṣārā*,⁴⁵² dan kitab-kitab lainnya dalam pelbagai bidang sama ada *tauḥīd*, *fiqh*, *uṣūl fiqh* dan ilmu *ḥisāb*, yang kesemuanya sehingga 49 kitab.

Manakala Syeikh Uthman Sarawak merupakan ulama Borneo terakhir yang mencapai jangkauan kemasyhuran di Nusantara, selepas Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari (1122-1227/1710-1812), Ahmad Khatib al-Sambasi (1217-1289/1802-1872) kemudian yang terakhir Syeikh Uthman bin Abdul Wahhab al-Sarawaqi (1281-1339/1864-1921). Guru-guru Syeikh Uthman Sarawak ketika belajar di Mekah sangat ramai yang dapat dicatatkan antaranya Syeikh Muhammad Bin Sulaiman Ḥasbullah al-Makki, Syeikh Muṣṭofa bin Muḥammad al-`Afīfī, Syeikh `Abd al-Karīm Daghistani, Syeikh `Umar Ba Junaid. Guru-guru beliau di Madinah pula ialah: Sayid Fāliḥ bin Muḥammad al-Zāhiri, Sayid Muhammad `Alī bin Zāhir al-Witri dan Saiyid Muḥammad `Amīn bin Aḥmad Riḍwan.⁴⁵³

Sedang ulama-ulama dunia Melayu yang menjadi guru Syeikh `Uthman al-Sarawaqi ialah: Syeikh `Abd al-Karim al-Bantani (w. 1315/1897), Syeikh Muhammad Zainuddin al-Badawi Sumbawa (w. 1312/1895), Syeikh Ahmad bin Muhammad Yunus Lingga, Syeikh Haji Abdul Latif bin Haji Abdul Qadir al-Sarawaqi dan juga Syeikh Ahmad al-Fatani. Daripada keterangan diatas boleh diperkatakan bahawa Syeikh Uthman al-Sarawaqi merupakan cucu murid daripada Syeikh Khatib al-Sambasi, oleh kerana Syeikh Abdul Karim al-Bantani, Syeikh Ahmad bin Muhammad Yunus Lingga,

⁴⁵¹ Risalah ini diterbitkan di Mesir pada tahun 1332H/1914M, yang mengandungi bantahan ke atas tohmahan sebuah seruan yang tidak membolehkan berhimpun ke dalam pertubuhan Syarikat Islam, dan sebaliknya menganjurkan agar orang Islam Indonesia memasuki pertubuhan Sarekat Islam. Anjurannya kepada orang Islam di Indonesia agar memasuki pertubuhan ini disampaikan melalui orang-orang yang pulang dari ibadah haji. Deliar Noser, *Gerakan Modern*, 89.

⁴⁵² Kitab ini ditulisnya pada tahun 1332H /1914M, pelbagai pandangan negatif terhadap Islam. Meskipun pihak Belanda tidak secara nyata berbuat demikian terhadap bangsa jajahannya, namun para propaganda dan misionaris Nasrani memanfaatkan kekuasaan penjajah Belanda untuk mendapatkan fasilitas bagi melaksanakan misi mereka. Oleh itu, dapat dipahami jika di dalam kritiknya, Ahmad Khatib tidak ragu-ragu menyerang Belanda dan menyebutnya sebagai orang kafir yang berupaya melemahkan agama Islam di hati pemeluknya. *Ibid*.

⁴⁵³ Wan Mohd Saghir, *Wawasan Pemikiran Islam Ulama Asia Tenggara*, J. 6 (Kuala Lumpur: Persatuan Pegkajian Khazanah Klasik Nusantara dan Khazanah Faṭāniyah, 1425 H/2004 M), 137-138.

dan Syeikh Haji Abdul Latif bin Haji Abdul Qadir al- Sarawaqi merupakan murid-murid langsung daripada Ahmad Khatib al-Sambasi.⁴⁵⁴

Antara sahabat-sahabat Syeikh Uthman semasa belajar di Mekah ialah Imam Haji Wan Abdul Rahman bin Wan Abu Bakar Bunguran, Imam Syeikh Haji Abdul Rahman bin Muhammad Nur Ambon, Abdul Rahman Siddiq al-Banjari, Syeikh Muhammad Mahfuz bin Abdullah al-Tarmasi, Syeikh Tahir Jalaluddin al-Minangkabawi, Kyai Haji Hasyim Asy'ari, Syeikh Muhammad Yusuf bin Ahmad atau lebih dikenali Tok Kenali dan ramai lagi.⁴⁵⁵

Antara murid-murid beliau semasa di Mekah dan menjadi ulama-ulama terkemuka di Nusantara ialah Dr. Abdul Karim Amrullah (ayah kepada Prof. Dr.Hamka), Datuk Petinggi Abang Haji Abdullah Sarawak, Datuk Imam Haji Mursyidi bin Nuruddin Sarawak, Syeikh Muhammad Zainuddin bin Syeikh Uthman Sarawak, dan juga Muhammad Basuni Imran.⁴⁵⁶

Sedang Tuan Guru 'Umar Sumbawa, guru Muhammad Basuni Imran dalam bidang *Nahwu*, *Sarf* dan juga *fiqh*, sememangnya serba sedikit daripada riwayat hidup yang dapat diketengahkan, oleh kerana sedikitnya sumber-sumber kajian yang boleh didapati terkait dengan beliau. Namun demikian, penerokaan ke atas pelbagai tokoh-tokoh dan ulama-ulama Nusantara didapati bahawa Tuan Guru Umar Sumbawa ini merupakan guru daripada ramai ulama Nusantara antaranya, H. Ahmad Marzuqi yang akrab dipanggil Guru Marzuqi daripada kawasan Betawi (nama lain daripada Jakarta),⁴⁵⁷ Guru Mansur asal Betawi,⁴⁵⁸ Tuan Husin daripada Kedah, Syeikh Ahmad

⁴⁵⁴ *Ibid.*, 145.

⁴⁵⁵ Wan Mohd. Shaghir, *Wawasan Pemikiran Islam Ulama Asia Tenggara*, J. 6, 147.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, 152.

⁴⁵⁷ Ulama Betawi dari wilayah Timur yang paling berpengaruh, Ayahnya bernama Ahmad Mirsyad adalah keturunan keempat dari Sultan Laksana Melayang, salah seorang Pangeran dari kesultanan Melayu Patani di Muangthai Selatan. Ketika berusia 16 tahun, Marzuqi berangkat ke Mekah dan menetap di sana selama tujuh tahun. Di Mekah ia menimba ilmu kepada ulama terkemuka seperti Syeikh 'Alī al-Maliki, Syeikh 'Umar Bajunaid al-Haḍramī, Syeikh 'Umar Sumbawa, Syeikh Mukhtār al-Ṭarid, Syeikh Ahmad Khaṭīb al-Minangkabawī, Syeikh Maḥfūz al-Tremasi dan banyak lagi. Di antara para murid-muridnya yang kelak menjadi ulama besar adalah K.H. Abdul Jalil Tambun, K.H. Muhammad Amin Kalibata (1901-1965), K.H. Muhammad Tambih Bekasi (1907-

Yusuf Qisti, Syeikh Basuni ‘Imran Sambas Kalimantan Barat, Tuan Guru M. Şāleh Hambali Bengkel Lombok, ‘Umar Cik Ahmad alias Tuan Guru Besut Terengganu.⁴⁵⁹

Semasa di Mekah ia duduk menetap di kampung *Sha‘b ‘Alī* Mekah, rumahnya menjadi majlis pelbagai ilmu-ilmu keislaman dan madrasah yang ramai dikunjungi para pelajar asal Melayu. Beliau mempunyai putera bernama Tuan Guru Muḥammad Arsyad yang meneruskan pengajarannya selepas wafatnya kemudian.⁴⁶⁰

Antara guru, Muhammad Basuni Imran semasa di Mekah yang berasal daripada luar kawasan Melayu adalah Syeikh ‘Alī al-Malikī, Muhammad Basuni Imran belajar daripadanya bahasa Arab (*naḥwu, ṣarf, ma‘ānī, badi‘, bayān*), *manṭiq* dan beberapa ilmu pengetahuan lainnya seperti *uṣūl fiqh, tafsir, dan tauhid*.⁴⁶¹ Syeikh ‘Alī al-Malikī dikenali dengan *shībawaih* zamanya, oleh kerana kepakarannya dalam bidang bahasa, beliau belajar tafsir daripada Syeikh ‘Abd al-Khālīq Ilah Abādī pengarang *Tafsīr al-Iklīl Hashiyah al-Nasafī* yang juga dikenali dengan “*Madārik al-Tanzīl*”, manakala dalam bidang fiqh, beliau belajar fiqh Syafi‘i daripada Syeikh Sayid Bakri Shatā, manakala

1977), K.H. Abdul Hadi Pisangan (1909-1998), K.H. Mukhtar Tabrani Kaliabang Bekasi (1912-1971), K.H. Muhammad Na‘im Cipete (1912-1973)), K.H. ‘Abdullah Syafi‘i Kampung Bali Matraman, K.H. Nur Ali Bekasi (1913-1992) dan K.H. Aspas Cilincing. Di antara putera Guru Marzuqi yang melanjutkan perjuangannya adalah K.H. Abdul Malik (Guru Malik), K.H. Muhammad Baqir Rawabangke, K.H. Abdul Mu‘ti Buaran Bekasi dan K.H. Abdul Ghofur Jatibening Bekasi. Lihat dalam Ahmad Fadli HS, “*Studi tentang Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan 20*” (Tesis Kajian Timur Tengah dan Islam, Universitas Indonesia, 2006).

⁴⁵⁸ Guru Mansur lahir pada tahun 1878 di Kampung Sawah, Jembatan Lima, Jakarta Barat yang dahulu masih termasuk kawasan hunian orang-orang asal Kepulauan Banda. Ayahnya bernama K.H. Abdul Hamid bin Damiri bin Imam Habib bin Abdul Muhit bin Pangeran Tjakra Jaya (Tumenggung Mataram). ‘Abd Muhit adalah orang alim yang membangun Masjid Kuno di Kampung Sawah pada tahun 1717 M (sekarang bernama Masjid Al-Mansur). Guru Mansur merupakan keponakan dari Shaikh Junaid al-Batawi karena K.H. Abdul Hamid, ayah Guru Mansur adalah adik kandung Syeikh Junaid al-Batawi. Guru Mansur pertama kali belajar agama kepada ayahnya dan sesudah ayahnya meninggal, ia belajar dari kakak kandungnya K.H. Mahbub bin Abdul Hamid dan kakak misannya yang bernama K.H. Tabrani bin ‘Abd Mughni. Selain kepada mereka, Guru Mansur juga pernah belajar kepada seorang ulama dari Meester Cornelis (Jatinegara) bernama H. Mujtaba bin Ahmad. Di Mekah ia juga memperdalam ilmunya dengan Tuan Guru Umar Sumbawa yang kelak mengangkatnya sebagai Kātib (sekretaris) kerana tertarik pada tulisan Guru Mansūr yang rapi. *Ibid*.

⁴⁵⁹ Wan Ahmad Shaghir, “‘Umar Cik Ahmad Tuan Guru Besut Terengganu”, Utusan Online: Bicara Agama, ARKIB : 03/05/2004.

⁴⁶⁰ Adi Fadli, “*Hukum Islam Dalam Tradisi Lokal: Telaah Pemikiran Tgh. M. Soleh Chambali Tentang Haji*” (Jurnal Studi Keislaman, Ulumuna, Vol. 16 No. 1 Juni 2012), 148.

⁴⁶¹ G.F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia*, 142-143.

Syeikh Muḥammad ‘Abī Khuḍair bin Ibrahim al-Dimyāṭī al-Madani dan Syeikh ‘Abd Quddūs al-Nablūsi adalah guru beliau dalam bidang hadith.

Syeikh ‘Alī al-Malikī dilantik sebagai mufti semasa pemerintahan ‘Uthmani pada 1315 – 1340, seterusnya tahun 1340 dilantik sebagai ahli dalam *majlis qaḍā* pada pemerintahan Saudi. Pada tahun 1343 dan tahun 1345 beliau datang berkunjung pelbagai kawasan di Indonesia, Sumatera, Martapura, Surabaya, Amuntai dan juga ke kesultanan Melaka dan berjumpa dengan sultan Iskandar Shah putera daripada Sultan Idris Syah. Ia telah menghasilkan pelbagai karya dan kitab yang tidak kurang daripada 30 kitab.⁴⁶²

Manakala Sayid Muḥammad Rashīd Riḍā merupakan guru Syeikh Basuni ‘Imran semasa di Mesir yang cukup berkesan ke atas keperibadian dan corak pemikiran Syeikh Basuni ‘Imran. Muḥammad Rashīd Riḍā merupakan pembaharu abad ke-20 yang cuba menghimpunkan corak pemikiran rasional Muhammad ‘Abduh, puritanistik Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb, dan spiritual ajaran tasawuf.

Sayid Muḥammad Rashīd Riḍā dilahirkan pada tanggal 27 Jumadi al-Ūlā 1282/1865 di Qalmun, suatu kampung sekitar 4 km dari Tripoli, Lebanon. Rashīd Riḍā merupakan bangsawan Arab yang mempunyai garis keturunan langsung dengan Ḥusein bin ‘Alī bin ‘Abū Ṭālib dan Fāṭimah binti Muḥammad Rasulullah saw. Pendidikan Rashīd Riḍā lebih banyak di Tripoli, Lebanon. Pada tahun 1299/1882, ia belajar di Sekolah Islam Negeri Lebanon yang diasas dan dipimpin oleh ulama besar Sham (Damaskus) saat itu bernama Syeikh Ḥusein al-Jisr.

Pada tarikh 22 hb Syawal 1315/17 hb Maret 1898, beliau menerbitkan sebuah majalah bernama “*al-Manār*”, yang terinspirasi Majalah *al-‘Urwah al-Wuthqā* yang merupakan majalah gagasan daripada Muḥammad Abduh dan Jamāl al-Dīn al-Afganī. Rashīd Riḍā juga meneruskan penulisan tafsir al-Quran yang telah dirintis oleh

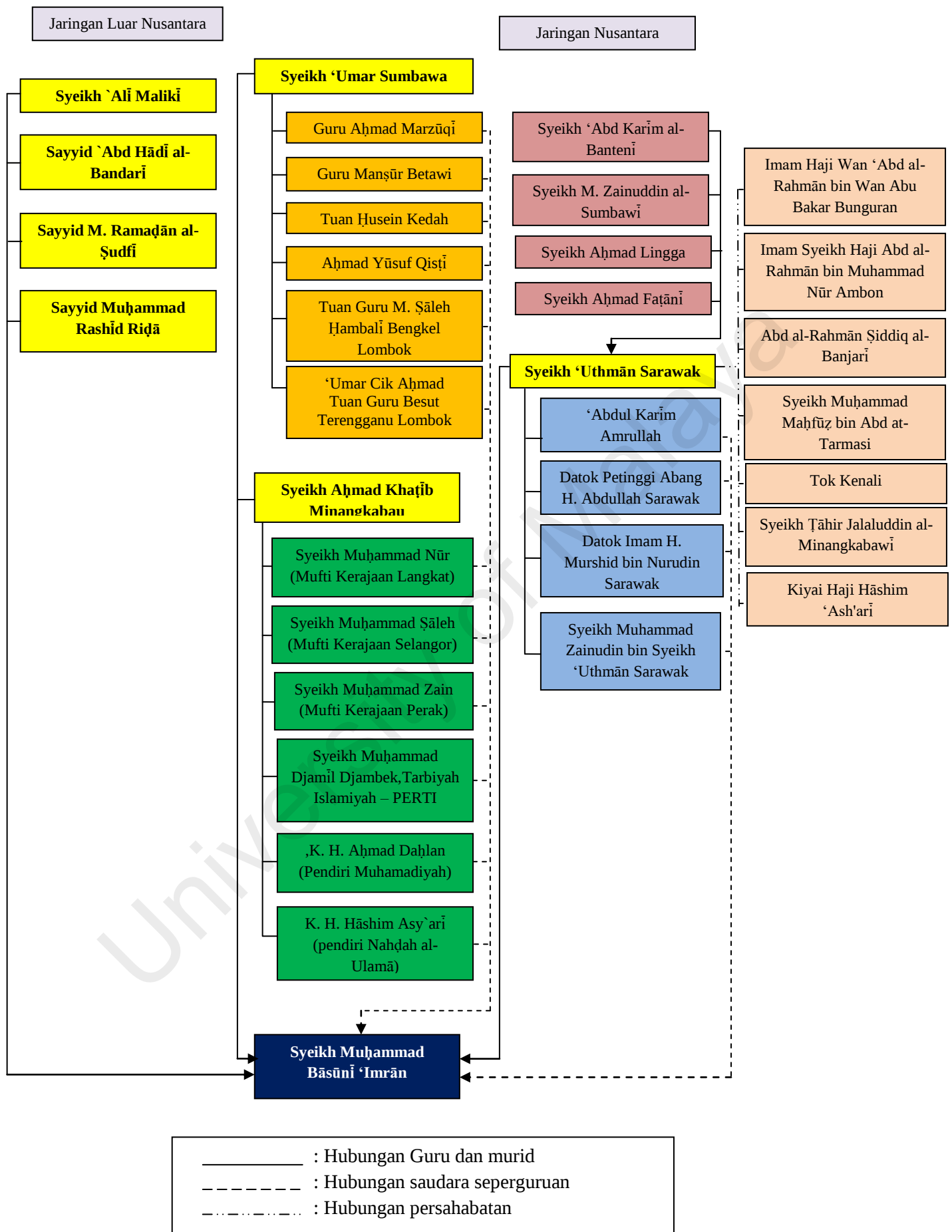
⁴⁶² ‘Umar ‘Abd al-Jabbār, *Siyar wa Tarājim Ba’d Ulamāina fī al-Qarn al-Rābi’ ‘Ashr li al-Hijrah*, c. 3 (Jedah: al-Kitāb al-Arabī al-Su’ūdī, 1403H/1982 M), 260-265.

Muhammad ‘Abduh yaitu *Tafsīr al-Manār*. Beliau juga mengasas suatu sekolah yang dapat mendidik pemuda muslim dari seluruh pelosok dunia Islam untuk menjadi juru dakwah yang handal, gagasan ini diwujudkan dalam bentuk suatu pendidikan yang bernama “*Dār al-Da`wah wa al-Irshād*”, dimana Syeikh Basuni Imran juga antara pelajar yang pernah belajar di tempat ini.⁴⁶³

Sememangnya terdapat satu guru daripada Syeikh Basuni Imran semasa di Mesir iaitu Sayid Ramaḍān al-Ṣudfī, dimana Muhammad Basuni Imran telah mendapat ijazah daripadanya, namun penulis tidak mendapati satupun keterangan yang boleh diketengahkan tentang riwayat hidup Sayid Ramaḍān al-Ṣudfī.

Daripada keterangan diatas, jaringan ulama Kalimantan Barat abad ke-20 melalui Muhammad Basuni ‘Imran sama ada di kawasan Nusantara mahupun luar Nusantara dapat dilihat dalam jadual 4.3 berikut:

⁴⁶³ Ibrahim Aḥmad al-‘Adawī, *Rashīd Riḍā: Al-Imām al-Mujtahid* (Cairo: Mathba`ah al-Mishr, 1964), 21-88.



4.2.1. Pola Pembinaan Jaringan Ulama Kalimantan Barat abad ke-20 Melalui Muhammad Basuni Imran.

Pembinaan jaringan ulama pada abad ke-20 ini di samping merupakan kelanjutan daripada pembinaan jaringan ulama pada abad-abad sebelumnya, dimana corak pembinaan jaringannya bersifat intelektual akademik dengan bertumpu ke atas dua pola hubungan yang utama, iaitu *hubungan vertikal* antara guru dan murid yang lebih bersifat intelektual dan *hubungan horizontal* antara sesama guru mahupun sesama murid yang lebih bersifat sosial,⁴⁶⁴ ia juga pembinaan jaringan yang bersifat politik dengan pola-pola pendekatan yang pelbagai dan moden.

Perjalanan keilmuan Muhammad Basuni Imran telah mula mempertemukannya dengan guru dan ulama sama ada yang berasal dari luar kawasan Nusantara seperti 'Alī al-Malikī, Sayid Ramaḍān al-ṣudfī dan Sayid Rashīd Riḍā, mahupun kawasan Nusantara seperti Umar Sumbawa, Ahmad Khatib al-Minangkabawi dan Uthman Sarawak.

Pada masa yang sama, hubungan sahabat seperguruan secara logik akan turut membina dan berkesan ke atas luasnya cakupan sebuah jaringan, sebab ia tidak setakat hubungan biasa, namun hubungan yang bersifat khusus dan istimewa yang akan membawa impak ke atas sebuah jaringan, meskipun tidak secara langsung, namun seperti yang dikemukakan oleh Peter L. Berger dan Thomas Luckmann tentang konstruksi sosial ke atas realiti (*Social Construction of Reality*) yang menyatakan bahawa realiti sosial sebagai konstruksi sosial yang diciptakan oleh individu kerana adanya hubungan dan sikap saling mempengaruhi.⁴⁶⁵ Antara sahabat-sahabat seperguruan Muhammad Basuni Imran adalah Abdul Karim Amrullah (ayah kepada Hamka), Datuk Petinggi Abang Haji Abdullah Sarawak, Datuk Imam Haji Mursyidi bin Nuruddin Sarawak, Syeikh Muhammad Zainuddin bin Syeikh Uthman Sarawak, Guru

⁴⁶⁴ Lihat kembali pembahasan ciri khas dan corak pembinaan jaringan ulama pada abad ke-19 di bab sebelumnya.

⁴⁶⁵ Berger, Peter L. dan Luckmann. *The Social Construction of Reality* (New York: Anchor Books, 1966).

Marzuqi daripada kawasan Betawi, Guru Mansur asal Betawi, Ahmad Yusuf Qisti, Tuan Guru M. Saleh Hambali Bengkel Lombok, Umar Cik Ahmad alias Tuan Guru Besut Terengganu.

Pembinaan jaringan ulama Kalimantan Barat melalui Muhammad Basuni Imran juga memiliki warna khas yang bersifat politik, dimana wujud hubungan yang harmoni antara Istana sebagai pusat kekuasaan dan pendidikan. Perkembangan lembaga pendidikan dan pengajaran di masjid-masjid kesultanan sangat ditentukan oleh sokongan penguasa. Para ulama difungsikan sebagai pejawat-pejawat negara, bukan sahaja memberikan pengajaran agama Islam di masjid-masjid negara, tetapi juga di istana sultan.

Muhammad Basuni Imran telah menjawat Maharaja Imam di kesultanan Sambas (1913-1946) yang merupakan autoriti tertinggi di kesultanan Sambas dalam menentukan dan mengeluarkan fatwa-fatwa perkara agama. Beliau juga seorang kepala *Madrasah al-Sulṭānīyah* (1919-1935), pada masa Sultan Muhammad Safiyuddin II, madrasah ini merupakan institusi pendidikan di persekitaran istana yang memberikan pendidikan dasar agama dan ilmu-ilmu umum bagi kerabat sultan, kanak-kanak pejabat kesultanan dan masyarakat di kawasan istana. Pada tahun 1946-1950 ia dilantik untuk menjadi *Adviseur Commissie voor ZelfBestuur* iaitu ahli penasihat untuk kawasan Swapraja pemerintahan otonomi di Sambas. Dan pada tahun 1966-1975, beliau dipilih menjadi ketua pengadilan agama Mahkamah Syariah Kalimantan Barat dan beliau juga terpilih menjadi ahli konstituante Republik Indonesia wakil daripada parti Masyumi (Majlis Syuro Muslimin Indonesia) Kalimantan Barat hasil daripada undian raya pertama tahun 1955. Kenyataan diatas adalah serba sedikit sisi politik daripada pembinaan jaringan ulama Kalimantan Barat abad ke-20 melalui Muhammad Basuni Imran, dimana karakteristik ini tampak mengemuka berbanding pembinaan jaringan ulama Kalimantan Barat pada abad sebelumnya melalui Ahmad Khatib al-Sambasi.

Apa yang cukup menarik daripada pembinaan jaringan pada periode abad ke-20 ini adalah transformasi pola pembinaan jaringannya, dari pendekatan perkumpulan tarekat yang menjadi tumpuan utama kekuatan jaringan pada abad-abad sebelumnya kepada formulasi pendekatan melalui perkumpulan-perkumpulan sosial keagamaan yang moden sebagai kesan daripada cabaran-cabaran semasa terutama yang datang daripada imperialis barat. Wujud diasas pertubuhan sosial keagamaan “*Muhammadiyah*” yang dipimpin oleh K.H. Ahmad Dahlan pada tahun 1912, *Nahdah al-‘Ulamā* (NU) pada tahun 1926 yang diasas oleh K.H. Hasyim Asy’ari, *Syarikat Islam* (1911 M) yang diasas bagi memajukan dan membina kesejahteraan umat Islam khasnya dalam bidang ekonomi, dan *Budi Utomo* (1908) yang diasas bagi membina kesedaran dan kecintaan kepada Negara.

Kenyataan ini tidak bererti bahawa tradisi salahsila tasawuf dan tarekat yang mendominasi pada abad-abad sebelumnya tidak lagi relevan, ianya masih tetap dan bertahan, namun mengalami pembaharuan dan perluasan dalam pembinaan sebuah jaringan. Manakala transmisi keilmuan dalam jaringan di abad ini juga mengalami pembaharuan yang sedemikian hebat, jika pada abad-abad sebelumnya hanya tertumpu melalui hubungan guru dan murid dalam sebuah media pendidikan seperti “*ribāʿ*” dan “*ḥalaqah*”, maka pada masa ini transmisi keilmuan berjalan dalam sebuah institusi-institusi pendidikan formal yang lebih moden seperti pesantren, madrasah sultaniyah kesultanan Sambas, dan sekolah pengkaderan para muballigh (*kulliyah al-muballighīn*) yang diasas oleh Muhammad Basuni Imran.

Medianya juga semakin meluas, tidak setakat melalui media institusi pendidikan, namun juga melalui pelbagai media seperti media cetak, majalah dan surat kabar, di Kalimantan Barat khasnya terbit bulletin bulanan “*cahaya suluh*” di kerajaan Sambas yang merupakan kesan secara langsung daripada wujudnya beberapa jurnal

seperti ”*al-Manār*” dan ” *al-Imām*” yang diasas oleh Syeikh Muḥammad Abduh dan Syeikh Muḥammad Rashīd Riḍā.

4.2.2. Corak Kandungan Pembinaan Jaringan Ulama Kalimantan Barat Abad ke-20 melalui Muhammad Basuni Imran.

Corak kandungan keilmuan dalam pembinaan jaringan melalui Muhammad Basuni Imran tampak komprehensif dan meliputi pelbagai bidang keilmuan, Muhammad Basuni 'Imran misalnya telah melahirkan karya dalam pelbagai bidang, dalam bidang Akidah dan tauhid, *Kitāb Bidāyah al-Tawhīd fī 'Ilm al-Tawhīd*, *Durūs al-Tawhīd*, dalam bidang fikih, *Risālah Cahaya Suluh. Pada Mendirikan Jum`at Kurang daripada Empat Puluh*, *Tadhkīr Sabīl al-Najāh fī Tārik al-Ṣalāh*, *Kitāb al-Janā'iz*, *Manhal al-Ghāribīn fī Iqāmah al-Jumu`ah bi dūn al-Arba`īn*, *Al-Tadhkirah al-Badī`ah fī Ahkām al-Jumu`ah*, *Ḍaw`u al-Miṣbāḥ fī faskh al-Nikāḥ*, *Ḥusn al-Jawāb `an Ithbāt al-Ahillah bi al-Ḥisāb*. Dalam bidang sejarah, *Tarjamah Durūs al-Tārīkh Sharī`at*, *Khulāṣah al-Sīrah al-Muhammadiyah*, *Hakikat Seruan Islam*, *Dhikrā al-Mawlid al-Nabawī*, *Nūr al-Sirāj fī Qiṣṣah al-Isrā' wa al-Mi`rāj*, dan dalam bidang al-Quran, *Irshād al-Ghilmān fī Ādāb Tilāwah al-Qur`ān*.

Fenomena lain yang berlaku dalam pembinaan jaringan ulama pada abad ke-20 ini, wujud pandangan-pandangan kritikal terhadap ulama-ulama sufi, seperti pandangan-pandangan kritikal Muhammad Basuni Imran ke atas beberapa konsep dalam ajaran tasawuf. Secara zahirnya tampak bahawa beliau sangat anti sufisme, namun pengamatan yang teliti terhadap karya-karyanya memperlihatkan bahawa apa yang beliau canggah sejatinya adalah sufisme yang berlebihan (*excessive*) dan lari daripada kenyataan (*escapist*) seperti yang diamalkan oleh sebahagian tarekat tertentu, namun di sisi lain, beliau menerima sufisme yang lebih murni, yang secara kukuh berorientasi ke atas pembinaan sosio-moral masyarakat muslim.

Yang lebih menarik lagi adalah wujudnya fenomena tasawuf moden yang menjadi kelanjutan dan penyempurnaan daripada *neo-sufism*, dengan menghimpunkan tasawuf ortodoks⁴⁶⁶ dengan kemodenan, mereka berusaha menunjukkan bahawa keyakinan dan amalan sufi *orthodox* sesuai dengan kemodenan. Fenomena ini tampak dengan jelas daripada usaha-usaha pembaharuan ulama-ulama Kalimantan Barat abad ke-20 ini, Muhammad Basuni misalnya melakukan beberapa usaha-usaha pemodenan pelbagai bidang, antaranya, *pertama*, bidang pendidikan, beliau mendirikan *madrasah al-Sulṭāniyah* yang berada di Kampung Dalam Kaum, berdekatan dengan *Sekolah Raja* yang telah diasas oleh Belanda pada tahun 1910, kemudian mendirikan *al-Kulliyat al-Muballighīn*, sebuah pertubuhan bagi pembinaan da'i dan mubaligh. *Kedua*, Menyempurnakan pengelolaan lembaga keimaman, *ketiga*, penerbitan media tulisan yang bernama "*Risalah Cahaya Suluh*", *keempat*, aktif dalam aspek ketatanegaraan seperti (1). Sebagai Maharaja Imam di kesultanan Sambas (1913-1946), (2). Kepala *Madrasah al-Sulṭāniyah* (1919-1935), (3). *ketiga*, *Adviseur Cammissie voor ZelfBestuur* (1946-1950), (4). Penata hukum tingkat I atau ketua pengadilan agama Mahkamah syariah Kalimantan Barat (1966-1975) dan (5). Ahli Konstituante Republik Indonesia wakil daripada parti Mashumi (Majlis Shuro Muslimin Indonesia) Kalimantan Barat hasil daripada pemilu raya I, tahun 1955.

Oleh itu, kekhasan pembinaan jaringan ulama pada abad ke-20 yang membezakan dengan abad-abad sebelumnya tampak dalam beberapa perkara, *pertama*, transformasi media, daripada salahsilah tarekat tradisional kepada pertubuhan sosial moden, *kedua*, transformasi institusi, daripada *ribāt* dan *halaqah* kepada pesantren,

⁴⁶⁶ Sebuah model tasawuf yang secara epistemologi berdasarkan normatif *al-Quran* dan *al-Sunnah*, menjadikan Nabi dan para *salaf al-Ṣālihin* sebagai panutan dalam amalannya, yang tidak melampau dalam menjalankan proses spiritualisasi ketuhanannya, mengelakkan unsur mistik metafisik dan asketik dalam tasawuf, serta unsur-unsur heterodoks asing lainnya, kemudian digantikan dengan doktrin-doktrin yang bernuansa salaf yang quranik-normatif namun tidak eksklusif. Ibnu Taimiyyah dan Ibn al-Qayyim al-Jauzi merupakan dua tokoh utama yang banyak berperanan dalam melahirkan model tasawuf ini. Meski demikian, di kalangan dalaman ulama-ulama yang membawa aliran pemikiran ini, masih belum ada kata sepakat untuk menggunakan istilah tasawuf itu sendiri. Fazlur Rahman, *Islam*, 163-164.

sekolah dan ma'had moden, *ketiga*, keilmuan yang bersifat universal, dari setakat keilmuan tertentu seperti tasawuf kepada pelbagai bidang keilmuan Islam, *keempat*, purifikasi (pemurnian) ke atas ajaran-ajaran yang melampau dan terkeluar daripada Islam yang sebenar, *kelima*, tasawuf moden, sebagai kelanjutan dan penyempurnaan *neo-sufism* yang telah sejak pertengahan abad ke-17.

4.3. Jaringan Ulama Kalimantan Barat Abad ke-20 Melalui Guru Haji Isma'il Mundu.

Pembinaan jaringan ulama Guru Haji Isma'il Mundu terjalin melalui budaya *rahalat ilmiyah* (perjalanan intelektual). Guru Haji Isma'il Mundu semasa kecil adalah pamannya iaitu Haji Muhammad bin Haji Ali, adik kandung daripada ibunya, daripada pakciknyalah beliau belajar al-Quran dan dalam masa kurang dari enam bulan beliau telah mengkhatamkannya. Seterusnya, Daeng Abdul Karim yakni ayahanda daripada Guru Haji Isma'il Mundu mengutusnya belajar kepada salah seorang ulama besar pada masanya iaitu Haji 'Abdullah bin Salām, yang dikenali dengan nama Haji Abdullah Bilawa, beliau merupakan ulama Melayu yang berasal dari Johor Malaysia, seorang hafiz al-Quran yang memiliki gelaran Ulama Batu Penguji, oleh kerana setiap guru yang ingin mengajar di Tanjung Kakap mesti bertemu beliau terlebih dahulu sebagai bentuk pengawalan daripada ajaran yang akan disebarkan kepada masyarakat.⁴⁶⁷

Selain itu, Guru Haji Isma'il Mundu juga berguru kepada dua orang guru yang bernama Tuan Umar Sumbawa yang merupakan guru beberapa tokoh dan ulama besar Nusantara yang popular seperti Muhammad Basuni Imran Kalimantan Barat, KH Ahmad Marzuqi atau yang dikenali Guru Marzuqi asal Betawi Jayakarta, KH Muhammad Mansur atau yang dikenali guru Mansur ulama asal Betawi, Tuan Guru

⁴⁶⁷ Ilham el-Syarif, H. Abdullah Ibnu al-Salam; menelusuri Jejak Islam di Tanjung Kakap. <http://sui-kakap.blogspot.co.id/2015/03/habdullah-ibnus-salam.html?m=1>. Download tarikh Rabu, 21 Oktober 2015.

Umar Cik Ahmad al-Basuti al-Fatoni al-Sammani atau yang dikenali Tuan Besut asal Trengganu, Tuan Husein daripada Kedah dan Syeikh Ahmad Yusuf Qisti.⁴⁶⁸

Guru Haji Isma'il Mundu juga berguru kepada Tuan Makabro alias Puang Lompo, Guru Haji Isma'il Mundu banyak belajar daripada beliau bagaimana menghafaz kitab-kitab dan ilmu-ilmu agama. Beliau bernama Haji 'Abdullah putra daripada Haji Palopo atau Syeikh Abdul Razzaq penyebar tarekat *Khalwatiyah* Samman yang banyak berkembang di kawasan Bone dan Maros Sulawesi Selatan. Semasa kepimpinan tertinggi Haji Abdullah alias Puang Lompo inilah tarekat khalwatiyah Samman berkembang dengan pesat, perkara inilah yang menarik perhatian dan kekhawatiran daripada pemerintah Belanda untuk terus mengawasi pergerakan tarekat ini, puncaknya pada tahun 1924 Haji Abdullah atau Puang Lompo di tangkap atas beberapa tohmahan makar terhadap pemerintah dan fitnah aliran sesat, yang berhujung ke atas pengasingan oleh asisten residen.⁴⁶⁹

Guru Haji Isma'il Mundu kemudian melakukan perjalanan ilmiah (*raḥalāt 'ilmiah*) ke Mekah al-Mukarramah. Antara ulama karismatik Mekah yang banyak membawa kesan dalam keperibadiannya adalah Syeikh Abd Allah al-Zawāwī, kedekatan Sheikh Abd Allah al-Zawawi dengan Guru Haji Isma'il Mundu tampak dengan adanya surat panggilan daripada putra Sheikh Abdullah al-Zawawi iaitu Muhammad bin Abdullah al-Zawawi pertanggal 15 Safar 1340 yang memohon kepada Guru Haji Isma'il Mundu berziarah ke Makkah al-Mukarramah.⁴⁷⁰

Syeikh Abd Allah al-Zawāwī nama beliau Sayid 'Abdullah bin Sayid Muhammad Ṣālih bin Sayed 'Abd al-Rahmān al-Zawāwī (1266-1343), beliau merupakan mufti mazhab *Shafi'i* di Mekah, pada masa pemerintahan Sharīf Ḥusein beliau pernah menduduki jawatan ketua majlis Syura, ketua majlis *shuyūkh* dan ketua 'ain Zubaidah,

⁴⁶⁸ Diolah daripada pelbagai sumber.

⁴⁶⁹ Martin van Bruinessen, *The Tariqa Khalwatiyya in South Celebes*, in: Harry A. Poeze and Pim Schoorl (eds), *Excursies in Celebes. Een bundel bijdragen bij het afscheid van J. Noorduyn als directeur-secretaris van het KITLV* (Leiden: KITLV Uitgeverij, 1991), 251-69.

⁴⁷⁰ M.Riva'i Abbas et al, *Biografi Guru Haji Isma'il Mundu*, 21.

antara karya beliau yang terhasil adalah *Risālah tārīkh al-‘Ain wa Manāqibi’ihā*. Beliau berpindah ke negeri Melayu oleh sebab membantah fahaman yang beraliran Syeikh Muhammad bin ‘Abd Wahhāb, beliau pernah datang ke Johor, Riau-Lingga dan juga ke Pontianak atas jemputan daripada Sultan Pontianak sehingga di lantik sebagai mufti kerajaan Pontianak.⁴⁷¹

Ramai murid Syeikh ‘Abd Allah al-Zawāwī yang menjadi ulama-ulama di Nusantara antaranya Guru Haji Isma’il Mundu mufti kerajaan Kubu, Syeikh Haji Isma’il bin Abdul Majid al-Kelantani daripada negeri Kelantan, mufti kerajaan Pontianak, Syeikh Haji Isma’il bin Haji ‘Abd Laṭīf atau yang dikenali Isma’il Jabal, beliau adalah guru ulama yang popular di Kalimantan Barat iaitu Syeikh Abdurrani Mahmud al-Yamani, ketua Majlis Ulama pertama di Kalimantan Barat⁴⁷²

Perjalanan keilmuan Guru Haji Isma’il Mundu juga telah mempertemukan dengan ramai ulama dan tokoh sama ada dari kawasan Nusantara mahupun luar kawasan Nusantara, antaranya Alawi bin Tahir bin Abdullah al-Haddad mufti kerajaan Johor⁴⁷³ dan Abbas bin Muhammad Taha pejabat Qāḍī Quḍāt Singapura,⁴⁷⁴ keduanya telah memberikan kata pujian ke atas karya Guru Isma’il Mundu yang cemerlang yakni *Kitab Jadual Nikah* pertanggal 7 Rabi’ul Awal 1358.⁴⁷⁵ KH. Wahid Hasyim.⁴⁷⁶

Kedekatannya dalam persahabatan juga membawa beberapa kalangan ulama luar kawasan Nusantara datang berziarah semasa Guru Haji Isma’il Mundu menjawat mufti

⁴⁷¹ ‘Umar ‘Abd Jabbār, *Kitāb Siyar wa al-Tarājim ba’ḍ ulamāinā fī al-Qarn al-Rābi’ al-‘Ashr min al-Hijrah*, c. 3 (Jedah: Tihāmah al-Kitāb al-Arabī al-Su’ūdī, 1403 H/1982 M), 140.

⁴⁷² Wan Mohd.Saghir, “*Sayyid ‘Abdullah al-Zawāwī Mufti Shāfi’iyyah Mekah*,” Agama Utusan Malaysia, 12 November 2012.

⁴⁷³ Biografinya telah dituliskan pada bahasan peranan dan ketokohan Guru Haji Isma’il Mundu pada bab ketiga.

⁴⁷⁴ Biografinya telah dituliskan pada bahasan peranan dan ketokohan Guru Haji Isma’il Mundu pada bab ketiga.

⁴⁷⁵ Guru Haji Isma’il Mundu, *Kitab Jadual Nikah*, 2

⁴⁷⁶ Pendiri pesantren Tebuireng Jombang Jawa Timur. Beliau pernah dilantik sebagai menteri agama pertama di Indonesia di masa pemerintahan presiden pertama Republik Indonesia yakni Ir. Soekarno. Ketika Guru Haji Isma’il Mundu tiba kembali di Indonesia selepas menetap di Makkah Al-Mukarramah selama kurang lebih sebelas tahun (1356 – 1367 H), maka beliau disambut oleh Kyai Haji Wahid Hasyim yang merupakan sahabat dan rakan lama Guru Haji Isma’il Mundu semasa belajar di Mekah. M.Riva’i Abbas et al, *Biografi Guru Haji Isma’il Mundu*, 16.

di Kerajaan Kubu Raya antaranya Syed Nasir dan Syed Abdul Satar, Keduanya adalah ulama yang berasal dari Madinah dan para *huffāz* al-Quran. Pada tahun 1349/1930 dalam bulan Ramadan, keduanya datang berziarah kepada Guru Haji Isma'il Mundu ke Teluk Pakedei, Kerajaan Kubu, Kalimantan Barat. Kurang lebih selama tiga bulan mereka tinggal di Teluk Pakedei dan menjadi imam solat taraweh selama bulan suci Ramadan.⁴⁷⁷

Antara ulama luar kawasan Nusantara yang tetap menjalin hubungan dengan Guru Haji Isma'il Mundu adalah Syed Hasan Japri, Sayid 'Alwī dan Sayid Ahmad Jablawi, Sayid Hasan Japri adalah seorang mufti Hadramaut, sedang Sayid 'Alwī adalah salah seorang ulama dari Yaman. Adapun Sayid Ahmad Jablawi adalah seorang ulama Mesir. Ketiganya datang berziarah ke Teluk Pakedei, kerajaan Kubu tidak lama selepas dua orang ulama dari Madinah kembali pulang. Sayid Ahmad Jablawi sebenarnya datang bermaksud bagi mengajar para murid Guru Haji Isma'il Mundu dalam menghafaz al-Quran, tetapi oleh kerana syarat yang telah dibuat tidak dapat dicapai, maka beliau akhirnya membatalkan niatnya. Antara syarat yang dibuat oleh beliau adalah bahawa jumlah yang boleh membaca al-Quran dengan benar adalah berjumlah 40 orang.⁴⁷⁸

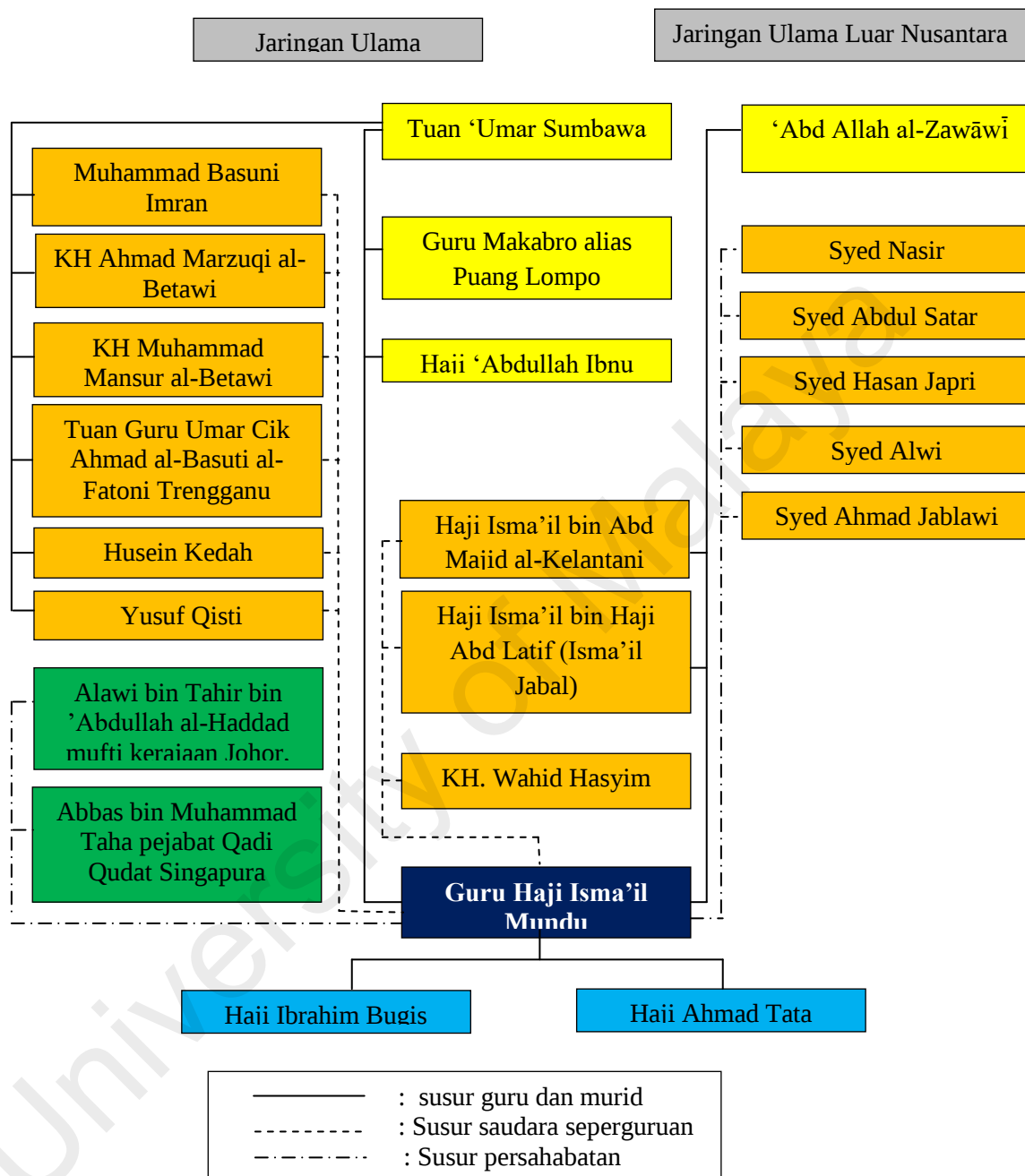
Sememangnya daripada susur murid, tidak ramai yang dapat diketengahkan melalui Guru Haji Isma'il Mundu ini, hanya sahaja terdapat dua orang murid yang mewarisi keilmuannya iaitu Haji Ibrahim Bugis dan Haji Ahmad Tata Pastas.⁴⁷⁹

⁴⁷⁷ M.Riva'i Abbas et al, *Biografi Guru Haji Isma'il Mundu*, 22-23.

⁴⁷⁸ *Ibid*

⁴⁷⁹ Sepertimana yang disampaikan oleh Wan Moh Shaghir yang telah bersimuka dengan salah satu daripada keduanya iaitu Haji Ahmad Tata Pantas. Lihat dalam Wan Mohd shaghir, *Wawasan Pemikiran Islam Ulama Asia Tenggara* (Kuala Lumpur: Persatuan Penulisan Khazanah Klasik Nusantara dan Khazanah Fathaniyah, 1425 H/2004 M), 6:73-74.

Daripada kenyataan di atas, Jaringan Ulama yang terbina melalui julur Guru Haji Isma'il Mundu adalah seperti tampak dalam jadual 4.4 berikut;



4.3.1. Pola Pembinaan Jaringan Ulama Kalimantan Barat abad ke-20 melalui

Guru Haji Isma'il Mundu.

Terdapat beberapa faktor yang membawa kepesatan jaringan ulama melalui Guru Haji Isma'il Mundu, antaranya tradisi *raḥalāt 'ilmiyyah* yang telah dilakukan, keberadaannya di Mekah sebagai sebuah pusat ilmu dan peradaban Islam dan ramainya orang-orang Melayu yang datang untuk berhaji, pembinaanya ke atas "*Jami'al-Tanāṣuh*" semasa di Mekah serta karya-karya tulis yang telah terhasil.

Pola Pembinaan jaringan ulama melalui Guru haji Isma'il Mundu tidak berbeza dengan pola pembinaan yang tampak pada pola pembinaan jaringan melalui Muhammad Basuni Imran, dimana pola pembinaannya merupakan kelanjutan daripada pembinaan jaringan ulama pada abad-abad sebelumnya yang lebih bersifat intelektual akademik dengan tumpuan ke atas dua pola hubungan utama, iaitu *hubungan vertikal* antara guru dan murid yang lebih bersifat intelektual dan *hubungan horizontal* antara sesama guru mahupun sesama murid yang lebih bersifat sosial,⁴⁸⁰ nilai kekhasan pembinaan jaringan pada abad ini adalah pendekatan sisi politik yang belum sebegitu wujud pada abad sebelumnya.

Melalui *raḥalāt 'ilmiyyah* yang dilakukan Guru Haji Isma'il Mundu telah membina jalinan dengan beberapa ulama Nusantara mahupun luar kawasan Nusantara, sama ada jalinan yang bersifat vertikal mahupun horizontal. Antaranya Tuan Umar Sumbawa, Guru Makabro alias Puang Lompo, Haji 'Abdullah Ibnu Salam, mereka adalah guru daripada Gutu Haji Isma'il Mundu daripada kawasan Nusantara, manakala Muhammad Basuni Imran, Ahmad Marzuqi al-Betawi, Muhammad Mansur al-Betawi, Tuan Guru Umar Cik Ahmad al-Basuti al-Fatoni Trengganu, Husein Kedah, Yusuf Qisti, Haji Isma'il bin Abd Majid al-Kelantani, dan Haji Isma'il bin Haji Abd Latif atau

⁴⁸⁰ Lihat kembali pembahasan ciri khas dan corak pembinaan jaringan ulama pada abad ke-19 di bab sebelumnya.

yang dikenali dengan Isma'il Jabal merupakan saudara seperguruan yang bertemu di Tuan Umar Sumbawa. Beberapa ulama popular asal kawasan Nusantara yang menjadi sahabat dekat Guru Haji Isma'il Mundu adalah Syeikh Alawi bin Tahir bin 'Abdullah al-Haddad mufti kerajaan Johor dan Abbas bin Muhammad Taha pejabat Qāḍī Quḍāt Singapura. Sementara satu-satunya guru beliau yang terekod berasal dari luar kawasan Nusantara adalah Syeikh 'Abd Allah al-Zawāwī yang berasal dari Mekah.

Ketokohnya semasa di Mekah dengan *Jāmi' al- Tanāshuh* majlis ilmu yang ia bina, telah mendorong Sultan Hamid II⁴⁸¹ meminta beliau kembali pulang ke Indonesia pada tahun 1367. Guru Haji Isma'il Mundu juga dilantik menjawat sebagai tokoh tertinggi yang menangani urusan Islam dalam kerajaan Pontianak dan kerajaan-kerajaan kecil di bawah takluknya.⁴⁸² Ia juga terlibat dalam jawatan mufti pemerintahan kerajaan Islam Kubu semenjak pemerintahan Raja Syarif Abbas, iaitu raja yang keenam (1900-1911), jawatan ini beliau duduki sehingga kali yang ketiga. Hubungan mesra antara ulama dan umarā (penguasa dan pemerintah) yang lebih bersifat politik merupakan fakta sejarah yang mewarnai pembinaan jaringan ulama pada abad ke-20 ini khususnya di Kalimantan Barat dan di kawasan Nusantara pada umumnya, sehingga dapat disimpulkan bahawa jaringan ulama Kalimantan Barat abad ke-20 melalui Guru Haji Isma'il Mundu merupakan jaringan politik.

Apa yang cukup menarik daripada fakta sejarah terkait pola pembinaan jaringan di abad ke-20 melalui Guru Haji Isma'il Mundu berbanding pembinaan jaringan melalui Muhamad Basuni Imran, meskipun keduanya hidup sezaman bahkan seperguruan, adalah wujudnya perbezaan pola pendekatan, Guru Haji Isma'il Mundu dalam

⁴⁸¹ Ianya adalah Sultan Sharif Hamid II al-Kadri Sultan Pontianak yang kedelapan (1945-1950), putera daripada Sultan Sharif Muhammad al-Kadri bin Sharif Yusuf al-Kadri, Sultan Kerajaan Pontianak yang keenam (1895-1944). Pada masanya pemerintah kerajaan banyak berlaku perubahan dan perkembangan. Ianya juga dikenali pencipta lambang kebangsaan burung Garuda Negara Republik Indonesia. Musni Umberan et.al (1993), *Pendataan Peninggalan Sejarah Keraton Kadriah Pontianak*. Kalimantan Barat: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Pontianak, hal. 17.

⁴⁸² Wan Mohd shaghir, *Wawasan Pemikiran Islam Ulama Asia Tenggara* (Kuala Lumpur: Persatuan Penulisan Khazanah Klasik Nusantara dan Khazanah Fathaniyah 1425 H/2004 M), 6:73-74.

pembinaan jaringannya masih terkesan dengan pola pendekatan pada abad-abad sebelumnya yakni pendekatan melalui sarana "ribāṭ" dan "ḥalaqah" dan tumpuan ke atas otoriti sanad, salahsilah dan ijazah dalam ajaran tarekat.⁴⁸³ Manakala Muhammad Basuni Imran medianya telah mengalami pemodenan melalui institusi pendidikan moden seperti madrasah, pesanteren dan *kulliyah al-Muballighin*. Transmisi keilmuannya juga lebih luas melalui sarana media cetak dan bulletin bulanan "cahaya suluh".

Perbezaan pendekatan ini sudah tentu dikesan oleh persekitaran dan tempat dimana keduanya belajar, Muhammad Basuni Imran misalnya sama ada semasa belajar di Mekah mahupun di Mesir telah bersentuhan secara langsung dengan para pembawa idea-idea pembaharuan dan pemurnian ajaran Islam, seperti Ahmad Khatib al-Minangkabawi dan Rasyīd Riḍā daripada Mesir, oleh itu, bukanlah suatu yang menghairankan jika idea yang dibawa merupakan representasi daripada idea kedua tokoh pembaharu pada masanya ini.

4.3.2. Corak Kandungan Pembinaan Jaringan Ulama Kalimantan Barat abad ke 20 melalui Guru Haji Isma'il Mundu.

Corak kandungan keilmuan dalam pembinaan jaringan melalui Guru Haji Isma'il Mundu bersifat universal dan komprehensif yang mencakupi pelbagai bidang keilmuan, perkara ini tampak dari karya-karya yang terhasil, dalam bidang akidah dan tauhid, Guru Haji Isma'il Mundu telah menulis *Kitab Mukhtaṣar al-Aqā'id* dan *kitab Mukhtaṣar al-Mannān 'alā 'Aqīdah al-Raḥmān*, di bidang alquran, *Tafsir kitab Suci al-Quran terjemahan bahasa Bugis*, di bidang fiqh, *Kitab Jadual Nikah* dan *Majmū' al-*

⁴⁸³ Perkara ini tampak daripada karya beliau *Kitab Dhikr Tauhidiyyah* yang mengandungi zikir-zikir yang diamalkan oleh Guru Haji Isma'il Mundu beserta murid-muridnya yang telah mendapati ijazah (pengiktirafan untuk mengamalkannya).

Mirāthā, di bidang tasawuf dan akhlak, *Kitab Dhikir Tauhīdiyyah* dan *Kitab Faidah Istighfār Rajab*, di bidang sejarah, *Kumpulan cerita Isrā' dan Mi'rāj*, dan di bidang dakwah, *Kumpulan khutbah hari-hari Besar*.

Daripada pengayaan Guru Haji Isma'il Mundu diatas, ia menawarkan corak nilai-nilai Islam yang utuh, *wasat* (tengah) dan aktual, agar mudah diamalkan dalam kehidupan peribadi dan masyarakat, sosial dan ekonomi, politik mahupun hukum. Beliau memilih sikap moderat dalam ajaran tasawuf dengan menerima ajaran yang selari dengan legal formal syariah dan menolak ajaran yang telah melampau. Beliau ketengahkan bahawa seorang sufi bukan seorang yang pasif, pasrah menunggu nasib, namun seorang sufi mesti aktif terlibat dalam pelbagai usaha-usaha perbaikan dan perubahan sama ada dalam kehidupan sosial, ekonomi mahupun politik. Ia terlibat secara aktif dalam sosial keagamaan melalui usaha-usaha dakwah dan karya-karya tulis yang sangat diperlukan, bahkan ia aktif dalam politik pemerintahan melalui jawatan mufti kerajaan Kubu sehingga tiga kali.

4.4. Kesimpulan

Jaringan ulama Kalimantan Barat di abad ke-19 dan 20 telah wujud terbina melalui tradisi keilmuan Islam yang sering disebut *riḥlah 'ilmiyyah* atau perjalanan keilmuan dengan dua bentuk pola hubungan, *pertama*, *hubungan vertikal* iaitu hubungan yang bersifat formal antara guru dan muridnya serta Syeikh atau *Murshid* dengan para khalifah dan wakilnya. *Kedua*, hubungan horizontal iaitu hubungan yang lebih bersifat sosial dan informal.

Ciri khas pembinaan jaringan ulama Kalimantan Barat pada abad ke-19 membawa tiga corak utama, *pertama*, jaringan intelektual dan akademik, *kedua*, jaringan ketokohan dan *ketiga*, jaringan organisasi tarekat. Manakala pada abad ke-20,

pembinaan jaringannya telah tampak mengemuka corak yang *keempat*, iaitu jaringan politik.

Kandungan pembinaan jaringan ulama Kalimantan Barat pada abad ke-19 ini adalah rekonsiliasi (*iṣlāḥ*) dan sikap saling mendekatkan (*reapproachment*) antara tasawuf dengan syariah dalam bentuk apa yang disebut sebagai *neosufism*. Manakala pada abad ke-20 kandungan pembinaan jaringannya telah mengalami tranformasi dan pembaharuan, *pertama*, transformasi media, daripada salahsilah tarekat tradisional kepada pertubuhan sosial moden, *kedua*, transformasi institusi, daripada *ribāt* dan *ḥalaqah* kepada pesantren, sekolah dan ma'had moden, *ketiga*, keilmuan yang bersifat universal, dari setakat keilmuan tertentu seperti tasawuf kepada pelbagai bidang keilmuan Islam, *keempat*, purifikasi (pemurnian) ke atas ajaran-ajaran yang melampau dan terkeluar daripada Islam yang sebenar, *kelima*, tasawuf moden, sebagai kelanjutan dan penyempurnaan *neosufism*.

BAB V: SUMBANGAN PEMIKIRAN HUKUM ISLAM, JARINGAN ULAMA KALIMANTAN BARAT PADA ABAD KE-19 DAN 20

5.0. Pendahuluan

Pada bab ini penulis akan menentengahkan pelbagai sumbangan pemikiran hukum Islam khususnya dalam aspek *fiqh* dan *uṣūl* yang terdapat di dalam jaringan ulama Kalimantan Barat pada abad ke-19 dan 20 melalui penelaahan ke atas riwayat hidup dan penulisan yang mendalam ke atas jaringan dan karya-karya tiga ulama utama Kalimantan Barat pada abad ke-19 dan 20 iaitu Ahmad Khatib al-Sambasi, Muhammad Basuni Imran dan Guru Haji 'Isma'il Mundu.

Pada bab-bab sebelumnya menyatakan bahawa pembinaan jaringan ulama Kalimantan Barat melalui tiga ulama yang paling mengemuka pada abad ke-19 dan 20 di atas bermula daripada perjalanan keilmuan (*riḥlah 'ilmiyyah*) yang kemudian mempertemukan mereka dengan ramai kalangan ulama sama ada secara formal sebagai guru dan murid, mahupun secara informal dalam sebuah jalinan persahabatan. Hubungan inilah yang membawa impak ke atas wujudnya proses transmisi pengetahuan (*knowledge transmitted*). oleh itu, karakteristik utama dalam pembinaan jaringan ulama Kalimantan Barat pada abad ke-19 dan 20 dinyatakan sebagai Jaringan Intelektual.

Sebagai abad yang paling dinamik dalam sejarah sosial intelektual Islam pada umumnya dan di kawasan Nusantara secara khusus,⁴⁸⁴ telah membawa kesan yang hebat ke atas kandungan intelektual yang berkembang di masa ini, antara ciri khas kandungan intelektual yang paling mengemuka adalah sifat *inklusif* dan terbuka dalam pengetahuan

⁴⁸⁴ JO.Voll, "Islam: Continuity and Change in the Modern World", dalam "Eigh-teenh-Century Renewal and Reform in Islam", dalam Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, xviii. K.F. Holle telah menyebut abad ke-19 ini sebagai abad kebangkitan Agama (*Religious Revival*). Sartono Kartodirdjo, *Protest Movement in Rural Java*, 5-12. Karel A.Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, 52-5

dengan menghimpunkan pelbagai bidang keilmuan,⁴⁸⁵ kepelbagai bidang keilmuan sudah tentu akan memberi warna ke atas model ijtihad hukum-hukum semasa, fenomena inilah yang penulis dapati dalam jaringan ulama Kalimantan Barat abad ke-19 dan 20 dengan menggunakan konsep *Maqāsid al-Shari'ah, tadarruj* (bertahap), mengambil kira realiti dan mentaliti masyarakat.

Namun demikian, tidak bererti doktrin tasawuf yang telah wujud semenjak kedatangan Islam di Nusantara menjadi hilang dan mati, malahan di abad ke-19 berkembang sedemikian pesat, ajaran Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah (TQN) yang diasas oleh Ahmad Khatib al-Sambasi, yang membawa semangat rekonsiliasi dan sikap saling mendekatkan ajaran tasawuf kepada legal formal syariah yang sebenar, apa yang oleh Fazlur Rahman nyatakan sebagai *neosufism*.

Manakala cabaran zaman dan persekitaran sosial yang kurang ideal akibat percanggahan dalaman umat Islam yang saling memperebutkan kekuasaan, ditambah lagi faktor luaran akibat daripada cengkaman kuku kekuasaan penjajah, telah membawa impak ke atas usaha-usaha reformasi, sama ada bersifat ofensif dengan melakukan sebuah perlawanan, mahupun defensif dengan memilih sifap kooperatif dan bekerjasama. Kenyataan ini merupakan sebarang amalan konsep *siyāsah syar'iyah* yang terdapat dalam jaringan ulama Kalimantan Barat pada abad ke-19 dan 20.

Meskipun fenomena ini lebih banyak merupakan sebuah amalan berbanding teori atau karya tulis yang terhasil, namun demikian penulis menyimpulkan bahawa amalan yang telah diusahakan merupakan kenyataan ke atas pemahaman dan konsep dalam sebuah ilmu pengetahuan. perkara ini diasaskan kepada beberapa teori tentang perilaku manusia, antaranya, *pertama*, Teori Tindakan beralasan (*theory of reasoned action*) yang mengemukakan bahawa tindakan manusia wujud dilakukan atas kemauan sendiri, bahawa manusia umumnya melakukan sesuatu dengan cara-cara yang logik dan

⁴⁸⁵ Seperti yang tampak daripada ramai guru ketiga ulama Kalimantan Barat abad ke-19 dan 20 dalam pelbagai bidang keilmuan, sama ada dalam aqidah, fiqh, alquran, hadis, mahupun akhlak.

mempertimbangkan pelbagai informasi yang wujud.⁴⁸⁶ *Kedua*, Teori Perilaku Terencana (*theory of planned behavior*) yang menyatakan bahawa keyakinan-keyakinan akan berkesan ke atas sikap dan perilaku tertentu.⁴⁸⁷ *Ketiga*, Middlebrook mengemukakan bahawa sikap dan tindakan manusia berpunca daripada tiga unsur utama iaitu pengetahuan (*cognitive*), perasaan (*affective*) dan konatif (*conative*).⁴⁸⁸

Berasaskan teori-teori perilaku manusia di atas, maka penulis menyatakan bahawa amalan-amalan yang telah dilakukan oleh para ulama Kalimantan Barat pada abad ke-19 dan 20 merupakan sebarang sumbangan dalam bidang pemikiran hukum Islam. Penulis telah merangkumkan pelbagai idea dan amalan daripada ulama Kalimantan Barat pada abad ke-19 dan 20 ke dalam empat aspek utama iaitu aspek *maqāsid al-Sharī'ah*, aspek *siyāsah shar'īyyah*, aspek *neo-sufism* dan aspek *fiqh* tempatan, sebagai sumbangan pemikiran hukum Islam dalam jaringan ulama Kalimantan Barat pada abad ke-19 dan 20.

5.1. Pemikiran Hukum Islam pada aspek *Maqāsid al-Sharī'ah*

Kata *Maqāsid al-Sharī'ah* berasal dari dua kata, yaitu kata *Maqāsid* dan *Sharī'ah*. *Maqāsid* maknanya adalah maksud, matlamat dan tujuan yang berakarumbi daripada kata يقصد قصد,⁴⁸⁹ kemudian berubah bentuk menjadi *maqsūd* dengan jamaknya *maqāsid*. Manakala kata *Sharī'ah* bermaksud *al-Ṭarīq al-Mustaqīm* (Jalan lurus yang dilalui). Kemudian makna tersebut oleh para ahli fiqh dihubungkan dengan *al-Ahkām* (hukum-hukum syariah), sehingga mengandungi pengertian hukum hakam yang ditetapkan Allah bagi hambanya. Maka disebutlah dengan *al-Ahkām al-Sharī'ah*, kerana

⁴⁸⁶ Ajzen, I., "Attitudes, Personality and Behavior", dalam Saifuddin Azwar, *Sikap Manusia teori dan pengukurannya*, edisi 2, cet. 3 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 11.

⁴⁸⁷ *Ibid*, 12

⁴⁸⁸ Middlebrook, "Social Psychology and Modern Life", dalam Saifuddin Azwar, *Sikap Manusia teori dan pengukurannya*, edisi 2, cet. 3 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 23-24.

⁴⁸⁹ Atabik Ali, *Kamus Kontemporer*, c. ke-5 (Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum, Multi Gaya Grafika, 1996), 1454.

hukum tersebut lurus, tidak bengkok (*La'wījā*) dan tidak sunyi daripada hikmah dan tujuan.⁴⁹⁰

Manakala secara terminologi mengikut pendapat Ibnu 'Ashūr *Maqāsid al-Shari'ah* bererti:

مقاصد الشريعة العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها

“*Maqāsid* umum syariah adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang dikenalpasti menjadi asas kepada *al-Shāri'* dalam pensyariatan kesemua hukum-hukum atau sebahagian besarnya”.⁴⁹¹

'Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām juga menjelaskan bahawa semua *maqāsid* bertujuan untuk memelihara aturan-aturan hukum yang ada dengan cara *Tahqīq al-Maṣāliḥ* (mewujudkan kemaslahatan) dan *Dar al-Mafāsīd* (menolak hal-hal yang merusak).⁴⁹²

Selari dengan pendapat 'Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām, al-Shātibī juga menjelaskan bahawa tujuan akhir hukum adalah satu, iaitu *maṣlaḥah* atau kebaikan dan kesejahteraan umat manusia.⁴⁹³ al-Āmidī pula memberi pengertian apa yang dimaksudkan dari hukum yang disyariatkan sebagai pencapaian *maṣlaḥah* dan penolakan mudarat samada di dunia dan akhirat.⁴⁹⁴ Ibn Taimiyyah juga menyebut syariah didatangkan untuk mencapai kemaslahatan dan penyempurnaannya, juga mengelak kerosakan dan mengurangkannya.⁴⁹⁵ Demikian juga Wahbah al-Zuhailī menjelaskan bahawa syariah itu dibuat dalam rangka mewujudkan *maṣlaḥat* manusia (*Maṣāliḥ al-Nās*) sampai kapan pun.⁴⁹⁶

⁴⁹⁰ Muhammad 'Ali al-Sais, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmy* (Mesir: Maktabah Ali Shobih, t.t.), 5.

⁴⁹¹ Ibn 'Ashūr, Muhammad Ṭāhir. *Maqāsid al-sharī'ah al-Islāmiyyah* (Amman: Dar al-Nafis, 1999), 183.

⁴⁹² Izz al-Dīn bin 'Abd al-Salām, *Al-Qawā'id al-Ṣugrā* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣirah, 1996), 11.

⁴⁹³ Abū Ishāq al-Shātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ālamīyah, t.t.), 2:3.

⁴⁹⁴ Al-Āmidī *Al-Iḥkām fī uṣūl al-Aḥkām* (Riyād: Dār al-Sāmi'iy, 2003), 3: 340.

⁴⁹⁵ Ibnu Taimiyyah, *Maqāsid al-Sharī'ah 'inda Ibnu Taimiyyah* (Jordan: Dar al-Nafais, 2000), 357.

⁴⁹⁶ Al-Zuhailī, *Mausū'ah Qaḍāya Islāmiyyah Mu'āṣirah* (Damaskus: Dār-al-Maktabī), 5: 623.

Kemaslahatan yang menjadi matlamat syariah ini terhad dalam lima perkara utama, iaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Setiap perkara yang mengandungi pemeliharaan ke atas lima perkara ini disebut *maṣlahah* dan setiap perkara yang membawa hilangnya lima perkara ini disebut *mafsadah*.⁴⁹⁷

Mengikut kupasan para fuqaha Islam, matlamat utama hukum Islam adalah bagi memelihara kemaslahatan ini terbahagi kepada tiga bentuk kepentingan,⁴⁹⁸

1. *Maṣlahah* asas (*Ḍarūriyyah*) yang melibatkan pemeliharaan lima perkara iaitu agama, jiwa, akal, kehormatan dan harta. Kesemua kepentingan ini dapat dianggap sebagai keperluan asasi yang tidak dapat tidak amat diperlukan oleh setiap manusia, di dalam kehidupan. Seandainya salah satu daripada keperluan ini tidak dipenuhi, kehidupan manusia sudah tiada ertinya lagi. Sebarang perkara dan tindakan yang mencabul kelima-lima perkara ini akan dianggap sebagai mafsadah.
2. *Maṣlahah* yang diperlukan (*Hājiyāh*) yang melibatkan semua yang diperlukan oleh manusia untuk mewujudkan kemudahan dan kelapangan dalam menjalankan tugas dalam kehidupan. Walaupun ianya tidak sampai kepada tahap keperluan asasi yang boleh menyebabkan kebinasaan hidup manusia, tetapi ianya diperlukan bagi mengelakkan kesusahan hidup di dalam masyarakat.
3. *Maṣlahah* yang diperlukan untuk menjaga kehormatan hidup manusia (*Tahsīniyyah*) yang melibatkan kemuliaan akhlak dan adat yang baik. Semuanya diperlukan bagi menjamin kelancaran hidup manusia dalam masyarakat.

Daripada penerangan diatas, konsep dan aplikasi *maqāṣid al-Sharī'ah* ini sejatinya telah diamalkan oleh ketiga ulama besar Kalimantan Barat abad ke 19 dan 20.

⁴⁹⁷ Abū Ishāq al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah*, 3. Al-Ghazālī, *Al-Mustasfā min 'ilm al-Uṣūl* (Kuliyah al-Sharī'yyah, Jāmi'ah Madinah. (t.t)), 478.

⁴⁹⁸ Mahmūd Zuhdī Abd Mājid dan Paizah Ismail, *Pengantar Pengajian Shariah* (Kuala Lumpur: al-Baian Corporation Sdn Bhd, 2004), 187-189.

5.1.1. Ahmad Khatib al-Sambasi dan Konsep *Maṣlaḥah*

Ahmad Khatib al-Sambasi telah menyatukan tarekat *Qādiriyah* dan tarekat *Naqshabandiyah*, penyatuan kedua tarekat ini yang kemudiannya lebih dikenali di alam Nusantara dengan istilah TQN iaitu Tarekat *Qādiriyah Naqshabandiyah*. Ahmad Khatib al-Sambasi tidak sahaja menyatukan salahsila kedua tarekat ini sehingga bertemu ke dalam dirinya, namun dalam amalannya ia berusaha menghimpunkan pelbagai teknik dan bacaan zikir yang terdapat dalam banyak tarekat seperti tarekat *Anfās*, *Junaidiyah*, dan juga *Muwāfaqah*. Oleh itu, Ahmad Khatib mengubahsuaikan ajaran tarekatnya dengan simbol huruf N-Q-T-J-M.⁴⁹⁹

Penelaahan secara objektif dan mendalam akan menemukan bahawa penyatuan kedua tarekat *Qādiriyah* dan *Naqshabandiyah* telah membawa *maṣlaḥat* yang besar dan mengelakan daripada *mafsadah* (kerosakan). Malahan formulasi penyatuan kedua tarekat ini telah membawa kesan yang besar kepada pemeliharaan *Kulliyāt al-Khamsah* (lima perkara asasi yang menjadi objektif dalam syariah) di peringkat yang paling utama iaitu *Hifẓ al-Dīn* (Menjaga agama) dengan wujudnya sistesis baru tarekat yang lebih merujuk kepada tradisi besar Islam (*Islamic great tradition*) iaitu Islam yang utuh dalam bingkai al-Quran dan al-Sunnah, pada saat dimana fasa sebelumnya tarekat lebih dikenali sebagai ajaran yang penuh dengan mistik dan cenderung melampau daripada ketentuan-ketentuan legal formal syariah.

Perlu dikemukakan bahawa pada akhir abad ke-18, menurut Badri Yatim, tarekat di kawasan Hijaz memasuki suasana yang tidak menentu, antara yang cenderung kepada ajaran tasawuf yang sebenar dan yang hanya setakat menjadi popular.⁵⁰⁰ Suasana yang tidak menentu ini sangat dikesan oleh faktor politik dalaman kaum muslimin, khususnya perebutan kekuasaan antara kesultanan Turki Uthmani, Dinasti Saudi dan

⁴⁹⁹ *Anfās*, *Junaidiyah*, dan juga *Muwāfaqah* telah penulis bahaskan dalam bab tiga di penelitian ini.

⁵⁰⁰ Badri Yatim, *Sejarah Sosial Keagamaan Tanah Suci Hijaz (Mekah da Madinah) 1800-1925* (Ciputat: Logos, 1999), 231.

penguasa Mesir Muhammad Ali Pasa selama kurun 1804-1849,⁵⁰¹ situasi ini sangat berpengaruh ke atas keterlambatan dan bahkan penghapusan dana-dana wakaf yang biasanya telah ditetapkan untuk kawasan Mekah dan Madinah. Perkara ini membawa impak ke atas wujudnya sebahagian tokoh tarekat memisahkan diri dan berjalan masing-masing dengan pelbagai motif, sama ada motif keakhiratan sehingga motif keduniawiaan.

Martin telah menyatakan bahawa pada awal abad ke-19 telah berlaku friksi yang membawa akibat salahsilah tarekat Naqsyabandiyah terbagi ke atas dua cawangan. Pada pertengahan abad ke-19 salahsilahnya telah terbagi menjadi empat cawangan, yang menghairankan bahawa fenomena ini berlaku dalam satu kawasan penyebaran iaitu Mekah dan Madinah, dan yang lebih memprihatinkan adalah berlakunya suasana persaingan yang negatif dan tidak sihat dalam merekrut murid-murid.⁵⁰²

Martin Bruinessen juga menuliskan bahawa perselisihan dan persaingan tidak sihat ini, tidak sahaja berlaku di Mekah dan Madinah, namun juga berlaku antar murid-murid mereka di Indonesia dengan melemparkan tuduhan bahawa pihak lawannya telah menyimpang daripada ajaran tarekat *naqshabandiyah* yang sebenar, persaingan ini sejatinya lebih disebabkan oleh motif keuntungan secara ekonomi. Beberapa surat mereka disita oleh pemerintah Belanda seperti dalam MGS 23-5-1886, No 91 c (Arsip Nasional) yang ditanda tangani oleh Muhammad Sa'id Gusti Banjar (semasa itu adalah Kalimantan Tenggara) dan Abdul Rahman, Muhammad Yunus bin Abdurahman dan Zainuddin Rawa (Sumatera tengah) telah merekam beberapa bukti fenomena ini.⁵⁰³

Pada masa yang sama, memasuki abad ke-19 cabaran kolonialisme dan pengkristianan semakin meningkat di negara-negara Islam. Tahun 1770 Rusia telah mula menguasai Turki yang semasa itu dijabat oleh Sultan Mustafa III. Pada tahun

⁵⁰¹ Badri Yatim, *Sejarah Sosial Keagamaan*, 131-134.

⁵⁰² Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah*, 72-73.

⁵⁰³ Martin Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1992), 68-69. Pabali, *Latar Belakang*, 172-173.

1798 Napoleon Bonaparte juga datang menduduki Mesir, manakala penjajahan di kawasan Nusantara oleh Inggris dan Belanda juga mengalami kemuncaknya.⁵⁰⁴

Kenyataan ini yang menjadi pertimbangan kuat Ahmad Khatib al-Sambasi bersemangat menghimpunkan pelbagai ajaran tarekat, sehingga Ahmad Khatib mengubahsuaikan ajaran tarekatnya dengan simbol huruf N-Q-T-J-M, dengan sebuah matlamat utama menjadi kekuatan yang luar biasa apabila gerakan-gerakan tarekat ini bersatu dalam melawan penjajahan.

Oleh itu, dapatlah disimpulkan bahawa pertimbangan dan matlamat utama ke atas usaha Ahmad Khatib al-Sambasi dalam penyatuan pelbagai ajaran tarekat ini merupakan sebertuk konsep *Maṣlaḥah* yang membawa kepada manfaat yang besar dan mengelakkan daripada kerosakan, beberapa pertimbangan yang boleh dijangka antaranya, *pertama*: hampir semua tarekat yang ada semasa itu dapat dinyatakan telah menginduk kepada kedua tarekat *Qādiriyah* dan *Naqshabandiyah*, dan penyatuan pelbagai-pelbagai tarekat selalu di dalamnya terdapat unsur *Qādiriyah* dan *Naqshabandiyah*, sehingga penyatuan ini telah membawa impak ke atas harmonisasi hubungan diantara pelbagai tarekat yang telah wujud dan mengelakkan daripada berlakunya percanggahan. *Kedua*: dengan penyatuan ini dijangka akan mengembalikan semangat semula berdirinya tarekat itu sendiri iaitu sebagai suatu gerakan sosial yang dinamik untuk melawan keadaan persekitaran yang tidak ideal. *Ketiga*: jika penyatuan ini terhasil, maka dapatlah dipastikan bahawa seluruh dunia Islam ketikaitu bersatu dalam satu kepimpinan. *Keempat*, Pengubahsuaian nama tarekat dengan tarekat *Qādiriyah Naqshabandiyah* (TQN) dan tidak disandarkan kepada Ahmad Khaṭīb al-Sambasi juga membawa maksud yang khusus yakni mengelakkan daripada sikap fanatisme dan kultus guru dan individu.⁵⁰⁵

⁵⁰⁴ Hamka, *Sejarah Umat Islam* (Singapura: Pustakan Nasional, 2005), c. 5, 621.

⁵⁰⁵ Pabali Musa, *Latar Belakang*, 179-180.

5.1.2. Muhammad Basuni Imran dan Pengamalan Konsep *Tadarruj* dan *Maṣlahah Mursalah*.

5.1.2.1. Muhammad Basuni Imran dan Konsep *Tadarruj*

Konsep *maqāṣid al-Sharī'ah* ini juga telah diamalkan oleh Muhammad Basuni Imran dalam pelbagai ijihad hukumnya, dalam usaha menjaga *maṣlahat* dan mengelakkan *muḍarat*. Penerokaan ke atas kandungan karya-karya yang telah terhasil, kita akan menemukan bahawa Muhammad Basuni Imran mengetengahkan idea pembaharuannya dalam dua fasa, *pertama*, idea dan pemikiran yang beliau ketengahkan pada kurun sebelum tahun 1931, *kedua*, idea dan pemikiran selepas masa tahun 1931, usaha ini dalam pandangan penulis merupakan sebertuk tahapan (*tadarruj*) yang dimaksudkan bagi menjaga keutuhan dan persatuan masyarakat kawasan Sambas (*maṣlahat*) yang masih sederhana pemahamannya terhadap ajaran agama dan masih terjejas dengan budaya taklid yang melampau, sehingga dengan usaha secara bertahap ini akan mengelakan percanggahan dan konflik secara berterusan (*mafsadah*).

Pada fasa *pertama*, selepas Muhammad Basuni Imran dilantik menjadi Maharaja Imam mufti kerajaan Sambas melihat bahawa masyarakat Sambas belum memiliki kesiapan untuk menerima idea pembaharuan, oleh itu, pada fasa ini Syeikh Basuni lebih menumpukan idea-ideanya ke atas usaha untuk membetulkan dan meluruskan kembali pelbagai ajaran dan amalan dalam aspek akidah, ibadah mahupun akhlak. Perkara ini dapat dilihat daripada karya-karyanya pada fasa ini seperti kitab *Tarjamah Durūs al-Tārīkh Syarī'at* (1912),⁵⁰⁶ yang mengandungi pembahasan tentang sejarah manusia, nabi-nabi dan perkembangan dakwah dan hukum Islam, *Bidāyah*

⁵⁰⁶ Kitab ini merupakan manuskrip terjemahan kitab *Durūs al-Tārīkh* karya Syeikh Muḥyi al-Dīn al-Khayyāt ke dalam bahasa Arab Melayu. Terjemahan ini ditulis ketika berada di Mesir iaitu pada 17 hb Ramadan 1330 M (30 Agustus 1912 M), setahun sebelum Syeikh Basuni pulang ke Sambas. Manuskrip ini setebal 56 muka surat dan disimpan di Istana Kerajaan Sambas.

Tauḥīd fī 'Ilmi al-Tauḥīd (1918),⁵⁰⁷ kitab ini membicarakan hukum seorang muslim yang *mukallaf* mempelajari asas-asas agama dan kewajiban bagi yang berilmu untuk mengajar kepada yang tidak berilmu. Kitab ini juga membahas masalah-masalah tauhid seperti *rukun īmān*, *mukjizat*, *sihir*, *ḥisāb*, *shafā'at*, surga dan neraka dan lain-lainnya. Pada bab akhir daripada kitab ini dibahasakan masalah-masalah dalam bentuk soal jawab yang berhubungkait keimanan seperti bagaimana kita mengetahui adanya Allah, umat siapa yang lebih utama dari hari kiamat, makna *isrā'* dan *mi'rāj*, surga itu nikmat jasmani atau rohani dan sebagainya. *Cahaya Suluh* (1920),⁵⁰⁸ kitab ini ditulis sebagai jawapan ke atas soalan daripada masyarakat Sambas tentang hukum mendirikan salat Jumaat yang kurang daripada 40 orang. Dalam kitab ini dibahasakan syarat-syarat sah salat Jumaat, fardu Jumaat, sunnat-sunnat Jumaat, selepas itu pembahasan yang ditulis dalam bentuk soal jawab. Dan kitab terakhir pada fasa ini adalah Kitab *Tadhkīr, Sabīl al-Najāh fī Tārīkh al-ṣālat* (1931 M),⁵⁰⁹ kitab ini membahasakan secara ringkas salat mengikut petunjuk al-Quran dan hadith serta pendapat ulama, yang kemudian di akhiri dengan sebuah kesimpulan.

Pada fasa kedua yang dimulai dengan berakhirnya pemerintahan Sulṭan Muhammad Ali Syafi'udin II (1922-1931), Syeikh Muhammad Basuni melihat bahawa pelaksanaan syariah Islam di Sambas sudah semakin kukuh dan benar. Oleh itu, dalam masa-masa ini karya-karya beliau semakin menengahkan idea-idea pemikiran yang sangat terkesan oleh warna pemikiran Syeikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi dan pembaharu asal Mesir Syeikh Rashīd Riḍā, diantara karyanya pada fasa ini, *Kitab*

⁵⁰⁷ Kitab ini ditulis pada hari Rabu 13 Jumadil akhir 1336 H (27 Maret 1918 M) terdiri daripada 59 muka surat. Kitab merujuk kepada sejumlah sumber, iaitu kitab *al-Jawāhir al-Kamāliyah* karya Syeikh Ṭāhir al-Jazāiry, Kitab *Kalimah Tauḥīd* karya Syeikh Ḥusīn Wālī al-Misry, dan Kitab *Kifāyat al-awām*. Kitab ini dicetak di Singapura pada percetakan *al-Maṭba'ah al-Ahmadiyah*.

⁵⁰⁸ Kitab ini ditulis pada 17 Ramadhan 1339 H (1920 M) yang terdiri daripada 19 halaman muka surat dan diterbitkan oleh *al-Maṭba'ah al-Ahmadiyah* Singapura.

⁵⁰⁹ Kitab ini selesai ditulis dan dicetak pada 23 Sha'ban 1349 H (21 Januari 1931 M) yang mengandungi 34 halaman muka surat. Kitab diterbitkan oleh *al-Maṭba'ah al-Ahmadiyah* Singapura.

Khulāṣah Sīrah al-Muḥammadiyah (1932)⁵¹⁰, kitab ini mengandung 131 halaman muka surat yang membahaskan petunjuk-petunjuk bagi orang-orang Islam kepada jalan kebenaran dan kebaikan serta mengajak orang lain untuk masuk Islam, selain itu, kitab ini juga mengandung tafsir-tafsir al-Quran, dan pada bahagian akhir daripada kitab ini dibahaskan hukum *bid'ah* daripada Maulid Nabi S.A.W., *Kitāb Nūr al-Sirāj fī Qiṣṣah al-Isrā' wa al-Mi'rāj* (1938),⁵¹¹ kitab ini selesai ditulis pada hari Jum'ah 23 hb Jumadi al-Akhir 1347, mengandung 26 halaman muka surat, yang membincangkan cerita *isrā'* dan *mi'rāj* yang dirujuk daripada riwayat-riwayat hadith yang sahih dalam hadith Bukhari mahupun Muslim, oleh Syeikh Basuni Imran kemudian diterjemahkan dengan judul "*Cahaya Pelita pada cerita Isrā' dan mi'rāj*". Kitab *Ḍau' al-Misbāh fī Faskh al-Nikāh* (1938), kitab ini dicetak di Penang, membahas suatu permasalahan yang wujud dalam kehidupan beragama dan mesti diselesaikan mengikut petunjuk syariah Islam iaitu masalah *faskh* nikah, menurut Muhammad Basuni bahawa kebiasaan "*Ta'liq*" iaitu talak yang dikenakan persyaratan dan diucapkan pada saat akad pernikahan. Beliau mengatakan bahawa perkara bukanlah merupakan adat dan kebiasaan yang dikenali di kawasan Sambas. Pembatalan pernikahan biasa dilaksanakan melalui jalan *fasakh*, sudah tentu dengan sebuah alasan yang jelas dan kuat yang dapat di mohonkan kepada Maharaja Imam sebagai mufti yang mengurus semua perkara yang berhubungkait dengan nikah, talak sehingga *fasakh* di seluruh kawasan kerajaan Sambas.⁵¹² *Kitab Janā'iz* (1943),⁵¹³ kitab membahaskan sepuluh masalah yang berhubungkait dengan kematian, bermula pada pembahasan sakit, kematian sehingga mengurus jenazah.

⁵¹⁰ Kitab ini merupakan terjemahan daripada karya Sayid Muḥammad Riḍā dan dicetak di Singapura pada tahun 1931. Muhammad Basuni Imran, *Khulāṣah Sīrah al-Muḥammadiyah* (Singapura: Maṭba'ah al-ahmadiyah, 1932).

⁵¹¹ Muhammad Basuni Imran, *Kitāb Nūr al-Sirāj fī Qiṣṣah al-Isrā' wa al-Mi'rāj* (Singapura: Maṭba'ah al-Ahmadiyah, 1938).

⁵¹² GF. Pijper, *Beberapa studi tentang sejarah Islam di Indonesia*, 147.

⁵¹³ Kitab ini banyak merujuk ke atas kitab *al-Umm* karya Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi'ī, kitab *al-muhadhdhab* karya Abū Ishāk al-Shīrazī, kitab *al-Mughnī* karya Ibnu Qudāmah. Kitab ini ditulis pada 15 Rabi' al-Awwal 1362 H. kitab ini mengandung 50 halaman muka surat dan diterbitkan oleh Maṭba'ah al-ahmadiyah Singapura. Muhammad Basuni Imran, *Janā'iz* (Singapura: Maṭba'ah al-Āhmadiyah, 1943).

Dalam kitab ini juga dikemukakan pelbagai masalah yang menjadi perdebatan di masyarakat Sambas, iaitu masalah *talqīn*, anak orang kafir, bayi yang sudah mati dalam kandungan, *ta'ziyah* dan sebagainya.⁵¹⁴

Daripada keterangan diatas, tampak begitu nyata bahawa Muhammad Basuni Imran mengambil kira realiti, keperluan *'urf* dan masalah semasa dalam ijihad hukumnya, sehingga setiap fatwa yang dikeluarkan dapat diterimapakai dan diamalkan dalam kehidupan keagamaan masyarakat Sambas tanpa menimbulkan perselisihan dan percanggahan yang hebat. Semua perkara ini merupakan pengamalan konsep *Maqāṣid al-Shari'ah* dengan sebenar.

5.1.2.2. Muhammad Basuni Imran dan Konsep *Maslāḥah Mursalah*

Maslāḥah mursalah bermaksud kemaslahatan yang keberadaannya tidak disokong syarak dan juga tidak ditolak oleh syarak melalui dalil-dalil yang terperinci, disebut sebagai suatu *maslāḥah*, kerana hukum yang ditetapkan berdasarkan *maslāḥah* ini dapat mengelakan *mukallaf* dari suatu bahaya atau kerosakan, dan sebaliknya *maslāḥah* tersebut akan mendatangkan kemanfaatan dan kebaikan bagi *mukallaf*. Demikian halnya, disebut *mursalah*, kerana *Shāri'* tidak menyetujuinya melalui dalil-dalil khusus, demikian juga tidak menolak secara nyata.⁵¹⁵

Muṣṭafā Dīb al-Bughā mengemukakan bahawa pengamalan *maslāḥah mursalah* sebagai dalil dalam menetapkan hukum hanya terhad ke atas permasalahan-permasalahan adat atau *muā'malat*, kerana secara umumnya hukumnya bersifat *ta'aqqulī*. Selain itu, kerana autoriti dalil *maslāḥah mursalah* tidak dapat menetapkan hukum di bidang ibadah yang bersifat *ta'abbudī*.⁵¹⁶

⁵¹⁴ Khairunnisa, "*Hukum Islam di Kesultanan Sambas (Studi terhadap tanggungjawab sultan dan Maharaja Imam)*" (Tesis Sekolah Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri syarif Hidayatullah, Jakarta, 2008), 146-149.

⁵¹⁵ Muṣṭafā Dīb al-Bughā, *Āthār al- Adillah al-Mukhtalaf Fihā fi al-Fiqh al-Islāmī*, c. ke-4 (Damskus: Dar al-Qalam, 2007), 35.

⁵¹⁶ Muṣṭafā Dīb al-Bughā, *Āthār al- Adillah al-Mukhtalaf*, 40.

Muhammad Basuni Imran memandang bahawa usaha-usaha dalam memajukan perkara-perkara dunia, bukanlah suatu hal yang dilarang dalam syariah Islam, ianya memberikan alasan,

*“Adalah suatu kemustahilan bila Rasul dan Khalifahnya menghalangi dan menghambat kemajuan orang-orang dalam kehidupan yang tidak berkaitan dengan akidah dan ibadah, sedangkan mereka memiliki kemampuan, sehingga tidak dapat berbuat apa-apa dengan alasan tidak diizinkan Allah. Bagaimana mungkin akan masuk ke surga Allah kelak di akhirat, kalau memasuki surga kemuliaan di dunia saja tidak dapat”.*⁵¹⁷

Terdapat beberapa usaha yang telah dilakukan oleh Muhammad Basuni Imran bagi membina dan mengembangkan sarana keduniawiaan yang akan memperkukuh pembinaan keagamaan, antaranya, *pertama*, bidang pendidikan, beliau mendirikan *madrasah al-Sulṭāniyah* yang berada di Kampung Dalam Kaum, berdekatan dengan *Sekolah Raja* yang telah diasas oleh Belanda pada tahun 1910, kemudian mendirikan *al-Kulliyat al-Muballighīn*, sebuah pertubuhan bagi pembinaan da'i dan mubaligh. *Kedua*, Menyempurnakan pengelolaan lembaga keimaman dengan komposisi struktur jabatan sebagai berikut,

Maharaja Imam	: H. Muhammad Basuni Imran
Imam Maharaja	: H. ‘Abdul Rahman Hamid
Imam	: H. Muḥammad Djabir
Khatib	: H. Muḥammad Djubir
	H. Muḥammad Mursal
	H. Muhammad Murtada
	H. Muhammad Siddiq
Juru kahwin	: H. Ahmad Sharir (Singkawang)

⁵¹⁷ Machrus Effendy, *Riwayat Hidup dan Perjuangan Maha Raja Imam Sambas*, 48, 72.

H. Muhammad Zahri (Telok Keramat/Paloh)

H. Muhammad Zainuddin

H. Mi`radj Djabir (Bengkayang)

H. Abdul Azis

Ketiga, mengirimkan guru-guru agama dan muballigh ke kampung-kampung dan kawasan-kawasan pedalaman bagi mengajarkan perkara-perkara agama kepada masyarakat. Dan *keempat*, Menerbitkan satu media tulisan yang bernama “*Risalah Cahaya Suluh*” sebagai sarana pembinaan dan peningkatan pendidikan masyarakat.

Kenyataan-kenyataan yang telah diusahakan oleh Muhammad Basuni Imran di atas merupakan pengamalan konsep *maṣlaḥah al-mursalah* dalam pemikiran hukum Islam, meskipun penulis tidak mendapati dalam sebuah karya atau tulisan secara khusus, namun apa yang telah diusahakan Muhammad Basuni Imran bersesuaian dengan konsep *maṣlaḥah al-mursalah* dan juga *qawā'id maqāṣidiyah* (kaedah-kaedah dalam konsep *maqāṣid*). Sepertimana kaedah yang diungkapkan oleh al-Qarāfī:⁵¹⁸

أن الوسائل تتبع المقاصد في أحكامها، فوسيلة المحرم محرم، ووسيلة الواجب واجبة، وكذلك
بقية الأحكام

“Bahawa sarana mengikuti hukum maksud dan matlamatnya, sarana yang akan membawa kepada yang haram, maka hukumnya haram, dan sarana yang akan membawa kepada yang wajib, maka hukumnya wajib, dan demikianlah seterusnya”.

al-Ṭūfī mengatakan:⁵¹⁹

أن الوسائل تتبع المقاصد

“Bahawa sarana mengikuti maksud dan matlamatnya”

⁵¹⁸ Al-Qarāfī, *al-Furūq*, 3: 112-113.

⁵¹⁹ Al-Ṭūfī, *Sharh Mukhtaṣar al-Rauḍah* (al-Mamlakah al-su'ūdiyyah: Wizārah al-Shu'ūn al-Islāmiyyah wa al-awqāf wa al-Da'wah wa al-Irshād, 1419 H/ 1998 M), 3: 89.

Manakala Imam al-Shāfi'ī mengemukakan:⁵²⁰

الذرائع إلى الحلال والحرام تشبه معاني الحلال والحرام

“Sarana kepada yang halal dan haram menyerupai makna hukum halal dan haram itu sendiri”.

Kenyataan diatas memperlihatkan bahawa Muhammad Basuni Imran mengesan sifat kedinamikan, terbuka dan fleksibiliti ke atas sarana-sarana moden yang boleh digunakan bagi pembinaan usaha-usaha agama, selama sarana-sarana itu membawa *maṣlaḥat* yang lebih besar.

5.2. Pemikiran Hukum Islam pada aspek *Siyāsah Shar’iyyah*

Siyāsah merupakan kata terbitan (*maṣḍar*) daripada kata dasar *sāsā – yasūsū – siyāsatan* yang bermaksud mentadbir dan mengendalikan sesuatu urusan, pekerjaan dan sebagainya dengan baik.⁵²¹ *Siyāsa* sering diterjemahkan dengan perkataan politik, mengikut Kamus Dewan ianya membawa tiga maksud iaitu: 1) Ilmu (pengetahuan) berkenaan cara pemerintahan (dasar-dasar pemerintahan dan lain-lain). 2) Segala sesuatu berkenaan pemerintah sesebuah negara atau hubungannya dengan negara lain. 3) Kelicikan, muslihat dan tipu muslihat.⁵²²

Perkataan *siyāsah* atau politik boleh digunakan dalam pelbagai aspek, namun demikian semua maksudnya tidak terkeluar dari maksud asalnya iaitu melakukan sesuatu tindakan yang menguntungkan atau mendatangkan kebaikan.⁵²³ Keuntungan dan kebaikan tersebut diperolehi dengan pelbagai cara seperti dengan cara memimpin,

⁵²⁰ Al-Shāfi'ī, *al-Umm*, 4:57.

⁵²¹ Al-Muqirī, *al-Misbāh al-Munīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994), 2: 295.

⁵²² Kamus Dewan, ed. Ke-4, 1223, entri “politik.”

⁵²³ Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab* (Beirut, t.p., 1990), 7: 413.

merancang, mengurus, mentadbir, mengendalikan urusan, menjaga keperluan, membantu dan sebagainya.⁵²⁴

Oleh itu, matlamat sebenar dari politik Islam (*Siyāsah Shar'īyyah*) adalah untuk melaksanakan *maqāṣid al-sharī'ah* iaitu yang terkandung di dalam perkara yang berkaitan dengan "*jalb al-maṣālih*" (mendapatkan kemaslahatan kepada manusia) dan "*dar' al-mafāsid*" (menghilangkan kemudaratan daripada mereka).

Ibn 'Āqīl menyatakan *Siyāsah Shar'īyyah* ialah : "*Suatu tindakan oleh pemimpin yang boleh menyelamatkan orang ramai dan menghindarkan mereka dari kehancuran, walaupun tindakan tersebut tidak dilakukan oleh Rasulullah s.a.w. atau pun tidak ada wahyu berkenaan perkara tersebut*".⁵²⁵

Manakala Ibn 'Ābidīn menegaskan: "*Siyāsah ialah mengelokkan keadaan orang ramai dengan membimbing dan memimpin mereka ke jalan yang selamat di dunia dan akhirat*".⁵²⁶

Dalam konsep Islam, pemerintahan dan kekuasaan bukanlah matlamat yang utama, namun ianya merupakan *wasīlah* untuk menegakkan perintah Allah dan melaksanakan amanah-Nya bagi membawa rahmat ke seluruh alam. Sebagaimana firman Allah yang bermaksud:

*"Dan tidak Kami utuskan engkau (wahai Muhammad) melainkan untuk membawa rahmat ke seluruh alam."*⁵²⁷

Firman Allah yang bermaksud:

*"Mereka yang Kami berikan kekuasaan di muka bumi, mendirikan solat, mengeluarkan zakat, menyuruh kepada makruf dan mencegah daripada mungkar dan kepada Allah kembali segala urusan."*⁵²⁸

⁵²⁴ Shukeri Mohammad , '*Siyāsah Shar'īyyah dan kedudukannya Sebagai Metod Penentuan hukum.*' dalam *Hukum Islam Semasa bagi Masyarakat Malaysia yang Membangun*, Abdul Karim Ali dan Raihanah Hj. Azhari (ed.) (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, 1999), 99.

⁵²⁵ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Ṭuruq al-Hukmiyyah Fī al-Siyāsah al-Shar'īyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, (t.t.),) 11.

⁵²⁶ Muhammad Amīn Ibn 'Ābidīn , *Hāshiyah Radd al-Mukhtār 'Alā al-Durr al-Mukhtār*, c. 3 (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), 4:15..

⁵²⁷ Quran surat *al-Anbiyā*: 107.

⁵²⁸ Quran surat *al- Hajj*: 41.

Di kalangan tarekat dan tasawuf khususnya terdapat pemikiran anti dan mengelak daripada semua aktifitas sosial dan politik. Dalam pandangan mereka, konsep *zuhd* bererti kehidupan yang lebih berorientasi kepada urusan akhirat berbanding masalah dunia dengan menjauhkan diri dari masyarakat (*khalwah* dan '*uzlah*'), dalam usaha mendekatkan diri kepada Allah SWT.⁵²⁹ Sesetengah sarjana barat juga menisbahkan sufi yang sebenar adalah mereka yang anti terhadap dunia dan melulu kepada keakhiratan.⁵³⁰

Tohmahan sesetengah sarjana barat ini telah juga membawa kesan ke atas persefahaman ramai kaum muslim terutama kaum moden, yang menganggap kesufian sebagai salah satu penyebab utama kemunduran dunia Islam. Mereka menuduh kesufian sebagai sumber *bid'ah*, *tahyul* dan *khurafat*. Secara sosial, kesufian dipersalahkan kerana menarik masyarakat muslim ke arah "kepasifan" dan penarikan diri ('*uzlah*) daripada permasalahan duniawi. Ia dianggap menggalakkan sikap pelarian diri (*escapism*) daripada kemunduran sosio-ekonomi-politik kaum muslimin. Akibatnya, masyarakat muslim tidak berjaya bersaing dengan dunia Barat yang terus maju.⁵³¹

Melalui tangan-tangan kaum orientalis barat⁵³² seperti Thomas Stamford Raffles (1781-1826), William Marsden Dan Cristiaan Snouck Horgonje (1857-1936)⁵³³,⁵³⁴

⁵²⁹ Martin Van Bruinessen, "Tarekat Dan Politik: Amalan Untuk Dunia Atau Akhirat?," Majalah Pesantren Vol. IX No. 1, 1992), 6-7.

⁵³⁰ Lihat dalam John Bousfield, "Islamic Philosophy in South-East Asia", dalam *Islam in South-East Asia*, ed. M.B. Hooker (Leiden: British Institute in South East Asia, 1983), 105-117. Athur John Arberry. *The Doctrine of the Sufis*. England: Cambridge University Press, 1966), 9. Sayid Naguib al-Attas. *Some Aspects of Sufism; As understood and practiced among the Malays*. Singapore: Malaysian Sociological Research Institute, 1963), 1.

⁵³¹ Shukri Ahmad, Ismail Yusoff & Hamzah, *Pendekatan Dakwah Ulama Sufi Nusantara Abad ke-17M dan 18M: Suatu Analisis Perbandingan dengan Pendekatan Dakwah Ulama Malaysia Abad ke-21*. Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) IV: Ulama Pemacu Transformasi Negara. IV, 25-26 November 2011, 428.

⁵³² Segolongan sarjana-sarjana Barat yang mendalamibahasa –bahasa dunia timur dan kesusasteraannya, dan mereka juga menaruh perhatian besar terhadap agama-agamadunia timur, sejarahnya, adat istiadatnya dan ilmu-ilmunya. A. Hanafi, *Orientalisme Ditinjau Menurut Kacamata Agama (Quran dan Hadith)* (Jakarta: Pustaka al Husna, 1981), 9.

⁵³³ Hurgonje Snouck (1857 -1936), lahir di Istarhoot dan menyelesaikan studi di London, ianya kemudian menjadi kaki tangan penjajah Belanda dan bertugas di Jawa Indonesia selama 17 tahun, ianya pernah duduk di Mekah selama 5 bulan, kemudian dilantik sebagai guru bahasa Arab di Batavia Jakarta, dan juga menjadi pensyarah di university Leiden pada tahun 1907-1927 dan menjadi rujukan dalam studi bahasa Arab, fiqh Islami, usul, hadith dan tafsir di Eropa. Yahyā Murād, *Mu'jām Asmā' al-Mustashriqīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1425 H/2004 M), 453.

yang bekerja demi kepentingan kolonialisme barat, mereka cuba memalsukan, memutarbalikan, serta menyebarkan ilmu dan pemikiran yang subyektif tentang Islam melalui konsep *zuhd*, *khalwah* dan *uzlah*, *sūfī* dan *taṣāwwuf* dan lain-lain.

Usaha sekularisasi⁵³⁵ kaum penjajah dengan membawa Islam dalam sebuah rumusan yang sempit dan hanya terhad dalam bidang ibadah, mengganti hukum agama dengan hukum adat, serta mencegah setiap usaha yang akan membawa rakyat kepada fanatisme politik pan-Islam,⁵³⁶ merupakan strategi sistemik yang sangat efektif untuk melumpuhkan segenap kekuatan dan potensi umat Islam.

Muhammad Basuni Imran dan Guru Haji Isma'il Mundu antara ulama Kalimantan Barat khususnya pada abad ke-20 tampil merumuskan hubungan yang harmoni antara Islam dan kekuasaan, agama dan negara, serta dunia dan akhirat dalam sebuah konsep ketatanegaraan.

5.2.1. Muhammad Basuni Imran dan Konsep Politik Ketatanegaraan

Dalam konsep politik ketatanegaraan Muhammad Basuni Imran memiliki pandangan yang sangat jelas, politik menurut Muhammad Basuni Imran merupakan bahagian daripada prinsip-prinsip iman dan tauhid seorang muslim. Dalam karya bidang tauhid iaitu *Kitāb Bidāyah al-Tauḥīd fī 'ilm al-Tauḥīd*, Muhammad Basuni Imran mengatakan:

“Mengangkat Imam, raja atau pemimpin Negara wajib bagi orang-orang Islam. Syarat seorang pemimpin adalah keturunan Quraysh,

⁵³⁴ Lihat dalam Harian Surat Kabar Republika, *Islamia: Tokoh-tokoh Orientalis di Indonesia*. Kamis, 13 Agustus 2009.

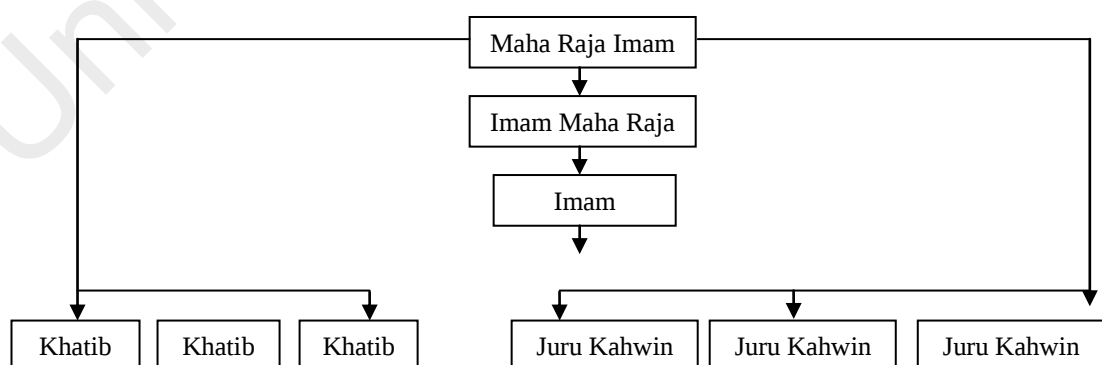
⁵³⁵ Sekularisme merupakan kefahaman yang memisahkan tanggungjawab antara agama dan negara; sakral dan profan; duniawi dan ukhrawi. Sayid Muhammad Naquib al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001), 197-199

⁵³⁶ Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda* (Jakarta: LP3ES, 1996), 12.

muslim, merdeka, laki-laki, berakal, dewasa, pandai siasat dan mampu membangun”.⁵³⁷

Tidak hanya setakat teori, secara praktikal Muhammad Basuni Imran hampir di sebahagian besar masa hidupnya berhubungan dengan jawatan-jawatan penting dalam pemerintahan kesultanan Sambas, antaranya *pertama*, Maharaja Imam di kesultanan Sambas (1913-1946), adalah Jawatan yang paling masyhur, *Kedua*, Kepala *Madrasah al-Sulṭāniyah* (1919-1935), pada masa Sultan Muhammad Safiyuddin II, yang lembaga pendidikan di persekitaran istana yang memberikan pendidikan dasar agama dan ilmu-ilmu umum bagi kerabat sultan, kanak-kanak pejabat kesultanan dan masyarakat di kawasan istana, *ketiga*, *Adviseur Cammissie voor ZelfBestuur* (1946-1950) iaitu jawatan rasmi Penasehat Pemerintahan Otonomi di Sambas daripada pemerintahan Belanda, *keempat*, Penata hukum tingkat I atau ketua pengadilan agama Mahkamah syariah Kalimantan Barat (1966-1975) dan *kelima*, ahli Konstituante Republik Indonesia wakil daripada parti Masyumi (Majlis Syuro Muslimin Indonesia) Kalimantan Barat hasil daripada pemilu raya I, tahun 1955.

Muhammad Basuni Imran juga mereformasi dan menyempurnakan pengelolaan lembaga keimaman dengan komposisi struktur jawatan yang lebih efektif, seperti yang tampak dalam jadual 5.1 berikut:⁵³⁸



⁵³⁷ Muhammad Basuni Imran, *Bidayah al-Tauhid fi 'ilm al-Tauhid* (Singapura: Matba'ah al-Ahmadiyah, 1336 H/ 1918 M), 42-43.

⁵³⁸ Machrus Effendy, *Riwayat Hidup dan Perjuangan Maha Raja Imam Sambas*, 29-30. Pabali, *Muhammad Basuni Imran (1883-1976)*, 46.

Daripada jadual di atas, tampak jelas bahawa mulai dari Maharaja Imam, Imam Maharaja dan Imam merupakan jawatan tertinggi yang berkedudukan di pusat kerajaan. Sedang khatib dan Juru Kahwin berkedudukan di Bandar atau kampung dan bertanggung jawab langsung kepada Maharaja Imam. Imam Maharaja merupakan wakil dari Maharaja Imam, sedangkan Imam dan Khatib adalah petugas dalam pelaksanaan shalat jumat di masjid-masjid, adapun juru kahwin bertugas dalam hal pencatatan perkahwinan.

Konsep dan amalan tentang politik ketatanegaraan yang telah diusahakan oleh Muhammad Basuni Imran tidak terlepas daripada kesan persekitaran tempatan mahupun keilmuan dimana beliau hidup. Muhammad Basuni Imran hidup dalam keluarga yang berperanan dalam jawatan-jawatan keagamaan di kesultanan Islam Sambas. Kakek Muhammad Basuni Imran iaitu H. Muhammad Arif merupakan Maha raja Imam pertama di kesultanan Islam Sambas, manakala H. Muhammad Imran ayahanda Muhammad Basuni Imran merupakan Maha raja Imam kedua di kesultanan Islam Sambas, persekitaran ini sudah tentu akan memberikan kesan yang mendalam dalam pembinaan pemikiran dan keperibadian Muhammad Basuni Imran.

Perjalanan keilmuan Muhammad Basuni Imran juga mempertemukannya dengan tokoh-tokoh yang memiliki perhatian yang sangat besar terhadap keadaan dan situasi politik umat Islam seperti Sayid Muhammad Rasyid Ridā, pemilik majalah "*al-Manar*", guru Muhammad Basuni Imran semasa di Mesir merupakan tokoh reformis yang terkesan dengan pemikiran-pemikiran Muhammad Abduh dan Jamaludin al-Afgani. Kesan ini masih tampak sebegitu mendalam selepas kepulangannya ke Nusantara, dengan adanya komunikasi yang berterusan dalam mengkongsikan pelbagai masalah-masalah keummatan, seperti yang tampak dalam pertanyaan Muhammad Basuni Imran ke atas majalah *al-Manār* tentang "*Limādhā taakhar al-Muslimūna wa limādhā taqaddama ghairuhum?*" (Mengapa Ummat Islam mundur dan orang lain

maju?)” menjadi tajuk buku dengan judul yang sama yang ditulis oleh Amīr Shāhib Arselan (1869-1945). Terjemahannya ke bahasa Inggeris berjudul “*Our Decline and its Causes*” terbit di Lahore Pakistan tahun 1944,⁵³⁹ dan terjemahan ke dalam bahasa Indonesia diterbitkan pada tahun 1970-an.

Oleh itu, tidak menghairankan jika gagasan dan pemikiran politik Muhammad Basuni Imran kemudian diwujudkan dalam sebuah usaha reformasi ketatanegaraan yang dijangka akan lebih efektif untuk membawa kepada kejayaan Islam dan ummatnya.

5.2.2. Guru Haji Isma'il Mundu dan Konsep Ketatanegaraan

Keterlibatan Guru Haji Isma'il Mundu dalam jawatan mufti pemerintahan kerajaan Islam Kubu semenjak pemerintahan Raja Syarif Abbas, iaitu raja yang keenam (1900-1911), sehingga kali yang ketiga. Berdasarkan surat tarikh Pontianak, hari Khamis, 13 Februari 1936 bertepatan 20 Dhulhijjah 1354, beliau dilantik sebagai tokoh tertinggi yang menangani urusan Islam dalam kerajaan Pontianak dan kerajaan-kerajaan kecil di bawah takluknya.⁵⁴⁰ Bahkan selepas Indonesia mendapatkan kemerdekaannya, komunikasi politik bagi membincangkan pelbagai masalah bangsa dan Negara tetap terbina secara intensif, kenyataan ini tampak daripada kunjungan rasmi utusan presiden pertama Republik Indonesia Ir. Soekarno kepada Guru Haji Ismail Mundu untuk meminta pandangan dan solusi terhadap masalah-masalah bangsa.⁵⁴¹

Kenyataan-kenyataan ini merupakan serba sedikit amalan di bidang ketatanegaraan yang telah diusahakan oleh Guru Haji Isma'il Mundu, meskipun penulis tidak menemukan amalan beliau dalam sebuah karya atau tulisan yang terhasil, namun kenyataan yang tampak menjadi fakta yang tidak dapat dinafikan ke atas konsep

⁵³⁹ G. F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, terj. Tudjimah & Yessy Augusdin (Jakarta: UI Press, 1984), 148-149.

⁵⁴⁰ Wan Mohd shaghir, *Wawasan Pemikiran Islam Ulama Asia Tenggara* (Kuala Lumpur: Persatuan Penulisan Khazanah Klasik Nusantara dan Khazanah Fathaniyah 1425 H/2004 M), 6:73-74.

⁵⁴¹ H. M. Riva'i H. Abbas et al, *Biografi Guru Haji Isma'il Mundu*, 24.

ketatanegaraan yang telah menyatu dalam nilai-nilai Islam yang dibawa melalui jaringan-jaringan ulama yang datang di Nusantara. Bahkan tidak berlebihan, jika kita menyimpulkan bahawa Islamisasi kawasan Nusantara merupakan sebuah gejala dan fenomena politik. Konversi raja-raja Melayu di Nusantara ke dalam agama Islam merupakan kekuatan politik yang berperan sangat signifikan dalam pengislaman masyarakat kerajaan Nusantara. Dalam perkembangan berikutnya, selepas Islam mulai berakarumbi dalam masyarakat, peran saudagar muslim dalam penyebaran Islam digantikan dan diambil alih oleh ulama. Mereka bertindak sebagai guru dan penasihat raja atau sultan. Para ulama dan pendakwah yang datang semenjak awal di kawasan Nusantara, sebagaimana yang pernah dirumuskan oleh ulama-ulama Sunni klasik. Tradisi politik ini semakin menguat selari dengan kuatnya pengaruh ulama di kerajaan-kerajaan Nusantara.⁵⁴²

Nuruddin al-Raniri (w. 1068/1658) misalnya, beliau merupakan penasihat Sultan (*Shaykh al-Islām*). daripada Sultan Iskandar II di Aceh (1636-1642 M), malahan pada masa pemerintahan pengganti Iskandar II, Sultanah Safiyuddin Taj Alam (1642-1675), posisi al-Raniri sangat kuat tidak setakad dalam bidang agama, namun juga dalam masalah-masalah politik, ekonomi dan lainnya.⁵⁴³ Raja Ali Haji (1808 -1973) telah dilantik menjadi penasihat agama kerajaan pada tahun 1845, semassa Raja Ali bin Raja Jafar diangkat menjadi Yamtuan Muda. Pada tahun 1858, ketika Yang Dipertuan Muda Riau IX Raja Abdullah Mursyid wafat, maka Raja Ali Haji diberi amanat untuk mengambil alih segala urusan hukum.⁵⁴⁴

Tradisi pengayaan dalam bidang politik juga telah wujud pada awal-awal Islam di Nusantara, seperti Bukhārī al-Jawharī menulis *Taj al-Salātin* (1603), al-Rānirī (1658)

⁵⁴² Muhammad Iqbal, *Akar Tradisi Politik Sunni di Indonesia pada masa kerajaan Islam di Nusantara*. ISLAMICA, Vol. 6, No. 1, September 2011, 61.

⁵⁴³ *Ibid.*

⁵⁴⁴ Khalif Muammar A. Harris, "Ilmu Ketatanegaraan Melayu Abad Ke-19: Kajian Terhadap Karya Raja Ali Haji," (*Sari - International Journal Of The Malay World And Civilisation*. 29 (1) (2011), 82-83.

dengan karyanya *Bustan al-Salāṭīn*, Raja Ali Haji (1873) *Thamarāt al-Muhimmah Diyāfah li al-Umarā' wa al-Kubara' li Ahl al-Mahkamah* (Buah-buahan yang dicita-cita hal keadaan jadi jamuan bagi raja-raja dan bagi orang-orang besar yang mempunyai pekerjaan di dalam tempat berhukum) yang telah siap ditulis pada 1275/1857, namun terbit pertama kali di Lingga pada tahun 1304/ 1886.⁵⁴⁵

Di kalangan ulama klasik, doktrin dan tradisi politik sunni ini juga telah lama dinyatakan. *Imam al-Māwardī*, beliau mengatakan bahawa, “*imāmah (negara) dibentuk dalam rangka menggantikan posisi kenabian (nubūwwah) untuk melindungi agama dan mengatur kehidupan dunia (al-Imāmah mawḍū'ah li khilāfat al-nubūwwah fi ḥirāsāt al-Dīn wa siyāsāt al-Dunyā)*.”⁵⁴⁶

Manakala al-Ghazālī mengemukakan: “*kewajiban pembentukan negara dan pemilihan kepala negara, adalah berdasarkan kewajiban agama (Shar'ī), bukan rasio. Kesejahteraan dan kebahagiaan akhirat tidak tercapai tanpa pengamalan dan penghayatan agama secara benar. Agama dan negara (pemimpin negara) bagaikan dua saudara kembar yang lahir dari rahim seorang ibu. Keduanya saling melengkapi*.”⁵⁴⁷

Menurut Ibn Taimiyah, “*kesejahteraan manusia tidak dapat tercapai kecuali hanya dalam satu tatanan sosial di mana setiap orang saling bergantung dan membutuhkan antara satu dengan yang lainnya. Oleh sebab itu dibutuhkan seorang pemimpin yang akan mengatur kehidupan sosial tersebut*.”⁵⁴⁸

Akar umbi tradisi politik Guru Haji Isma'il Mundu tidak terlepas dari kesan kandungan pembinaan jaringan ulama yang telah wujud semasa itu. Syeikh Ahmad al-Zawawi, guru daripada Guru Haji Isma'il Mundu merupakan mufti mazhab *Shafi'i* di Mekah, pada masa pemerintahan Sharīf Ḥusein beliau pernah menduduki jawatan ketua

⁵⁴⁵ Khalif Muammar A. Harris, “*Ilmu Ketatanegaraan Melayu Abad Ke-19*”, 81.

⁵⁴⁶ Abu al-Ḥasan al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyah* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 5.

⁵⁴⁷ Al-Ghazālī, *al-Tibr al-Masbūk fi Nasīhat al-Mulūk*, terj. Ahmadie Taha dan Ilyas Ismail (Bandung: Mizan, 1994), 136. Lihat juga Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, 7

⁵⁴⁸ Ibn Taimiyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah* (Riyād: Maktabat al-Riyād al-Hadīthah, t.tp.), 1:23.

majlis Shūrā, ketua majlis *shuyūkh* dan ketua ‘*ain Zubaidah*⁵⁴⁹. Persahabatannya dengan pelbagai kalangan tokoh dan ulama Nusantara seperti Alawi bin Tahir bin Abdullah al-Haddad mufti kerajaan Johor dan Abbas bin Muhammad Taha pejabat Qāḍī Quḍāt Singapura juga akan sangat membawa kesan yang hebat dalam pemikiran dan keperibadian.

Kemuncak daripada pembaharuan konsep ketatanegaraan Guru Haji Isma’il Mundu adalah dikuatkuasakannya karya beliau *Kitab Jadual Nikah* sebagai enakmen perkahwinan rasmi di seluruh kawasan Kerajaan Islam Kubu.

5.2.3. Muhammad Basuni Imran dan Guru Haji Isma’il Mundu dalam Pengamalan Konsep *al-Taḥāluf al-siyāsī*

Fenomena yang cukup menarik dari sumbangan pemikiran hukum Islam ulama Kalimantan Barat abad ke-19 dan 20 adalah konsep *al-Taḥāluf al-Siyāsī*. Secara sederhana *al-Taḥāluf al-Siyāsī* bermaksud ikrar persefahaman untuk bekerjasama dan saling membantu bagi mencapai objektif tertentu.⁵⁵⁰ Persefahaman sepertimana ini dilakukan bagi mengelakan bahaya yang sama atau yang lebih besar dengan tujuan untuk menegakan yang makruf dan mewujudkan keadilan, sama ada sesama muslim mahupun non muslim untuk menghadapi musuh bersama.⁵⁵¹

⁵⁴⁹ ‘Umar ‘Abd Jabbār, *Kitāb Siyar wa al-Tarājim ba’ḍ ulamāinā fī al-Qarn al-Rābi’ al-‘Ashr min al-Hijrah*, 140.

⁵⁵⁰ Mohd Syakir Mohd Rosdi, “*Tahaluf Siyasi Zaman Nabi SAW: Kajian Awal Persejarahan*”, in Warjio, ed., *Politik Pembangunan Islam – Pemikiran dan Implementasi* (Medan: Perdana Publishing, pp. 2013a), 187. Muhammad Syukri Salleh et.al, “*Islamic Political Economy: A Special Reference to the Use of Tahaluf Siyasi in the State of Kelantan, Malaysia*,” (American International Journal of Contemporary Research. May 2014, Vol. 4, No. 5), 124.

⁵⁵¹ *Ibid.*

Munir Muḥammad Ghadḥbān metakrifkan *al-Taḥāluf al-Siyāsī* sebagai kaedah rundingan kerjasama dua hala dalam menghadapi masalah atau konflik supaya objektif mereka terlibat boleh dicapai selagi ia tidak melanggar prinsip-prinsip Islam.⁵⁵²

Manakala Muḥammad ‘Izzat Ṣāleḥ ‘Unaynī mendefiniskan *al-Taḥāluf al-Siyāsī* sebagai kesepakatan dan perjanjian serta usaha untuk saling membantu ke atas perkara yang mubah secara *shar’ī*, diantara dua kelompok politik atau lebih dengan tujuan merealisasikan tujuan politik yang disepakati, sama ada bersifat sementara mahupun berkekalan.⁵⁵³

Para pakar politik Islam mensyaratkan dalam konsep *Taḥāluf Siyāsī* mesti memenuhi beberapa syarat utama, *pertama*, perjanjian itu dilakukan oleh sekumpulan orang yang memiliki keupayaan dalam ilmu mahupun pertimbangan, dan ianya bukanlah seorang hamba sahaya, *kedua*, kontrak perjanjian (akad) perlu bebas daripada apa-apa kuasa dan pengaruh *ketiga*, perlu ada perjanjian tertentu dan jelas; dan *keempatnya*, perjanjian dan kandungannya tidak bercanggah dengan undang-undang Islam.⁵⁵⁴

Muhammad Basuni Imran misalnya menjawab Maharaja Imam Mufti kerajaan Sambas (1913-1946), semasa kekuasaan kolonial Inggeris di kesultanan Sambas semenjak tahun 1813,⁵⁵⁵ seterusnya kolonial Belanda semenjak tahun 1818, dengan didirikannya kantor perwakilan Belanda di Sambas.⁵⁵⁶ Pemerintahan kerajaan Islam Sambas yang tidak lagi secara penuh diatur dengan syaria Islam, namun telah masuk campur tangan daripada kolonial barat, malahan beliau menerima jawatan sebagai

⁵⁵² Munir Muhammad Ghadban, *al-Taḥāluf al-Siyāsī Fī al-Islam*, c. 1 (al-Urdun- Zarqā': Maktabah al-Manār, 1982), 6-7.

⁵⁵³ Muhammad ‘Izzat Ṣāleḥ ‘Unaynī, “*Aḥkām al-Taḥāluf al-Siyāsī fī al-Fiqh al-Islāmī*” (Disertasi, Jāmi’ah al-Najāh al-Waṭaniyyah Palestina, 2008), 37.

⁵⁵⁴ MasturaTani, “*Perjanjian ‘Aqabah: peranannya dalam pembentukan negara Islam Madinah*,” (Academic Exercise (B.A), Department of Siasah Shar’iah, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, unpublished, 1999. Muhammad Syukri Salleh et al., Muhammad Syukri Salleh et al., *Islamic Political Economy: A Special Reference*, 124.

⁵⁵⁵ Irwin, *Borneo Abad Kesembilan belas*, 33.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, 63.

Adviseur Cammissie voor ZelfBestuur (1946-1950) iaitu jawatan rasmi Penasehat Pemerintahan Otonomi di Sambas daripada pemerintahan Belanda.

Demikian juga, Guru Haji 'Isma'il Mundu menerima jawatan mufti kerajaan Islam Kubu yang juga telah dikuasai oleh kolonial Belanda semenjak 27 Agustus 1849.⁵⁵⁷ Beliau juga menerima bintang jasa dan honorarium pemerintah Belanda daripada Ratu Wihel Mina sebagai sebuah tanda terimakasih dan penghargaan yang tinggi pada tahun 1930.

Sudah tentu, sikap kooperatif dua ulama Kalimantan Barat abad ke-20 dan mahu bekerjasama dengan pemerintah kolonial, tidak lahir daripada sebuah motif yang bersifat duniawi, akan tetapi wujud dari sebuah ijtihad lapangan yang berasaskan ke atas pertimbangan konsep-konsep hukum Islam, antaranya:

1. Konsep *al-Maṣālih* dan *al-Mafāsid* dalam *maqāṣid al-Sharī'ah*

Apa yang diusahakan oleh kedua tokoh dan ulama Kalimantan Barat abad ke 20 ini sesungguhnya merupakan pengamalan ke atas konsep *al-Taḥāluf al-Siyāṣī* dalam sistem politik moden, yakni mengambil langkah kompromi, persefahaman untuk bekerjasama dan saling membantu bagi mencapai objektif yang di jangka akan merealisasikan masalah yang lebih besar dan mengelakan daripada bahaya yang sama atau yang lebih besar, sebab perkara inilah yang menjadi matlamat sebenar dalam sistem *siyāsah shar'iyah* iaitu untuk melaksanakan *maqāṣid al-Sharī'ah* yang terkandung di dalam perkara yang berkaitan dengan "*jalb al-Maṣālih*" (mendapatkan kemaslahatan kepada manusia) dan "*dar' al-Mafāsid*" (menghilangkan kemudaratan daripada mereka), sepertimana pernyataan Ibn 'Āqīl tentang *Siyāsah Shar'iyyah* ialah : "*Suatu tindakan oleh pemimpin yang boleh menyelamatkan orang ramai dan*

⁵⁵⁷ Belanda, wester-afdeeling berdasarkan *Bêsluit van den Minister van Staat, Gouverneur-Generaal van Nederlandsch-Indie*, pada 27 Agustus 1849, No. 8 dan No. 40

menghindarkan mereka dari kehancuran, walaupun tindakan tersebut tidak dilakukan oleh Rasulullah s.a.w. atau pun tidak ada wahyu berkenaan perkara tersebut”.⁵⁵⁸

Menerimapakai jawatan dalam persekitaran kerajaan yang telah jatuh dalam kuasa dan pengaruh kolonial adalah lebih membawa *maṣlahat* dan mengelakan *mudārat* (bahaya) yang lebih besar berbanding mengabaikannya. Sudah tentu, keputusan ini tidak terkeluar daripada pelbagai pertimbangan, beberapa pertimbangan yang boleh di jangka antaranya, *pertama*, membuka peluang untuk lebih merealisasikan lima dasar-dasar objektif syariah (*Maqāṣid al-sharī'ah*) iaitu: *Hifzu al-Dīn* (Kewajiban menjaga agama), *Hifzu al-'Aqlī* (kewajiabn menjaga akal), *Hifzu al-Nafs* (Kewajiban menjaga jiwa), *Hifzu al-'Irḍi* (Kewajiban menjaga kehormatan) dan *Hifzu al-Māl* (Menjaga Harta kekayaan).*kedua*, merealisasikan Islam yang bersifat universal, *ketiga*, mengenalpasti program dan strategi kolonial dalam usaha memperlemah kekuatan umat Islam, *keempat*, menghentikan program-program kolonial yang akan membawa bahaya ke atas umat Islam, *kelima*, membuka peluang untuk membuat enakmen yang akan membawa maslahat umat, *keenam*, penyebaran dakwah dalam semua sisi kehidupan terutama dalam politik ketatanegaraan.

2. Meraikan *fiqh al-Wāqi'*

Meraikan *fiqh al-Wāqi'* bererti menyandarkan sesuatu hukum itu kepada realitinya yang sebenar, dengan menimbangkan di antara *maṣlahah* dan mudarat yang wujud. Meraikan realiti ini sangat penting bagi mengambil pendekatan yang sederhana. Hal ini supaya sesuatu keputusan hukum yang dikeluarkan itu mempunyai hubungan dengan realiti semasa dan bukannya sekadar satu khayalan.⁵⁵⁹ Di sisi lain, Penerapan *fiqh al-Wāqi'* ini dalam memahami dan melaksanakan syariat sangat perlu ke arah pertimbangan (*al-Muwāzanah*) yang betul dan jauh daripada unsur-unsur melampau,

⁵⁵⁸ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Ṭuruq al-Hukmiyyah Fī al-Siyāsah al-Shar'īyyah*, 11.

⁵⁵⁹ Rumaizuddin Ghazali.Yūsuf al-Qarḍāwī dan Pengaruhnya Dalam Masyarakat Islam di Malaysia. (Nilai: Penerbit USIM, 2012), 99-100

Pertimbangan yang dimaksudkan oleh al- Qaraḍāwī di sini ialah pertimbangan antara sesama *al-Maṣālih* (kebaikan), antara sesama *al-Mafāsīd* (keburukan dan kerosakan) dan pertimbangan antara *al-Maṣālih* dan *al-Mafāsīd*.⁵⁶⁰

3. Kaedah-Kaedah Uṣūl Maqāṣidiyah

Usaha-usaha yang dilakukan oleh para ulama dan tokoh Kalimantan Barat abad ke-20 ini selari dengan *kaedah-kaedah uṣūl maqāṣidiyah* sepertimana yang banyak dikenalkan oleh para ulama usul, antaranya :

إِذَا تَعَارَضَا مَفْسَدَتَانِ رُوْعِيْ أَعْظَمُهُمَا ضَرَرًا بَارِتِكَابٍ أَحَفَّهُمَا

“Apabila berlaku percanggahan diantara dua kerosakan, maka dipelihara kerosakan yang terbesar dengan melakukan kerosakan yang lebih kecil”.⁵⁶¹

إِذَا اجْتَمَعَ ضَرَرَانِ أُسْقِطَ الْأَصْغَرُ لِلْأَكْبَرِ

“Apabila berhimpun dua bahaya maka bahaya yang lebih kecil digugurkan bagi mengelakkan bahaya yang lebih besar”.⁵⁶²

يُحْمَلُ الضَّرَرُ الْخَاصُّ لِدَفْعِ ضَرَرٍ عَامٍّ

“Bahaya yang bersifat khusus dipelihara bagi mengelakkan bahaya yang bersifat umum”.⁵⁶³

al-Suyūṭī juga mengemukakan beberapa kaedah supaya sesuatu tindakan yang dilakukan itu sentiasa bertepatan dengan realiti semasa dan berhekmah, antaranya:⁵⁶⁴

⁵⁶⁰ al-Qaradawi. *Fī fiqh al-awlawiyyāt: Dirāsah jadīdah fī Daw' al-Qur'an wa al-Sunnah* (Kaherah: Maktabah Wahbah, 2000), 5 & 25.

⁵⁶¹ Jalāl al-Dīn Abd al-Raḥmān bin Abu Bakr al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1399 H), 87.

⁵⁶² Abu al-'Abbās Aḥmad bin Yaḥyā al-Wansharisī, *Īdāh al-Masālik ilā qawā'id al-Imām Mālik* (Maghrib: Matba'ah Faḍālah al-Muhammadiyah, 1400 H), 370.

⁵⁶³ Ibnu Najīm Zain al-Dīn bin Ibrāhīm, *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1400 H), 87.

⁵⁶⁴ Jalaludin 'Abd Rahman bin Abū Bakr al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1399 H), 83, 180, 183.

الضرورة تقدر بقدرها

“Suatu bahaya ditimbang mengikut kadarnya”

الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة أو خاصة

“Keperluan dan hajat, ditempatkan pada kedudukan darurat atau bahaya sama ada yang bersifat umum atau yang khusus”

5.3. Pemikiran Hukum Islam Pada Aspek Neo-Sufism

Istilah *neo-sufism* terdiri dari dua kata *neo* dan *sufism*. *Neo* bererti sesuatu yang baru atau yang diperbaharui. Sedangkan *sufisme* bererti nama umum daripada pelbagai aliran sufi dalam agama Islam.⁵⁶⁵ Dengan demikian, *neo-sufism* dapat diertikan sebagai bentuk baru sufisme atau pembaharuan sufisme dalam Islam.

Menurut Fazlur Rahman sebagai pengasas istilah ini, *neosufisme* adalah *Reformed Sufism*, sufisme yang telah diperbaharui, yang terutama dihilangkannya daripada ciri-ciri dan kandungan ekstatik dan metafizik, kemudian digantikan dengan kandungan dalil-dalil ortodoksi Islam.⁵⁶⁶ Lebih jauh ia menjelaskan, tasawuf model baru ini menekankan dan memperbaharui faktor-faktor moral yang asasi dan kontrol diri yang murni dalam tasawuf dengan menghilangkan ciri-ciri yang melampau daripada tasawuf yang popular yang menyimpang (*unorthodox Sufism*). Pemerhatian utama dalam *neo-sufism* adalah rekonstruksi sosial-moral dalam masyarakat muslim, ini berbeza dengan tasawuf sebelumnya yang sangat memberikan tumpuan ke atas individu dan bukan masyarakat.⁵⁶⁷

Manakala Burhānī menyatakan bahawa *neo-sufism* dalam terminologi Fazlur Rahman atau tasawuf moden dalam terminologi Hamka merupakan usaha untuk mempertahankan hasil-hasil positif daripada *modernism* dengan mengisi kekosongan-

⁵⁶⁵ Kamus Besar Bahasa Indonesia, ed. Ke-3 (Jakarta: Balai Pustaka, 2005), 1097, entri “sufisme.”

⁵⁶⁶ Fazlur Rahman, *Islam*, 78-79

⁵⁶⁷ Fazlur Rahman, “Revival and Reform”, dalam P.M. Holt, et. Al (peny), *The Cambridge History of Islam*, 1970, II, 637, dalam Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 120.

kekosongan yang terdapat padanya. Ia berpegang pada pepatah *khudh mā ṣafā, da' mā kadara* (ambil yang bersih dan buang yang kotor). Atau dalam istilah *uṣūl al-fiqh* dirumuskan dengan *al-muḥāfaẓah 'alā al-Qadīm al-Ṣālih wa al-akh'dhu bi al-Jadīd al-Aṣlah* (mengadopsi hasil-hasil capaian generasi lama yang baik dan membina capaian baru yang lebih baik).⁵⁶⁸

Menurut Azyumardi *Neo-sufism* secara singkat dapat dikatakan sebagai usaha pernyataan kembali kepada nilai-nilai Islam yang utuh, yakni kehidupan yang berkeseimbangan dalam segala aspek kehidupan dan dalam semua sisi kemanusiaan.⁵⁶⁹

Usaha pembaharuan dalam tasawuf ini disebabkan pelbagai ajaran tasawuf yang dipandang telah jauh melampau daripada ajaran Islam yang sebenar, antaranya, (1) lebih mengutamakan dimensi batin daripada dimensi zahir; (2) lebih memilih cara hidup asketis (*zuhd*) dengan *khalwah* dan '*uzlah* sebagaimana tergambar pada corak kehidupan para pertapa; (3) lebih mengutamakan kepuasaan spiritual yang bersifat individu daripada tanggung jawab sosial yang bersifat kolektif; dan (4) memandang segala bentuk kebendaan (materi) sebagai sesuatu yang rendah, hina, dan sebagai faktor penghalang dari peningkatan kualiti rohani; serta (5) memandang aktiviti muamalah seperti bekerja, berdagang, bertani dengan mempunyai isteri dan anak sebagai perbuatan mencintai dunia yang hina.⁵⁷⁰

Malahan dalam amalannya, tasawuf seringkali memasuki perkara-perkara yang disebut *mystical Experience*,⁵⁷¹ iaitu suatu amalan meditasi atau kesadaran spiritual yang bebas daripada campur tangan akal dan fizikal bagi membuka rahsia hakekat

⁵⁶⁸ Ahmad Najib Burhani, *Sufisme Kota, Berpikir Jernih Menemukan Spiritualitas Positif* (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2001), 171-172.

⁵⁶⁹ Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1999), 125.

⁵⁷⁰ Asep Usman Ismail, *Apakah Wali itu Ada: Menguk Makn Kewalian Dalam Tasawuf Pandangan Al-Hākim al-Tirmidhī dan Ibn Taymiyyah*, c. 1 (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005), 51. Asep Usman Ismail, "Integrasi *Shari'ah* dengan *Tasawuf*," (jurnal *Ahkam*: Vol. XII No.1 Januari 2012), 136. Lihat juga Abū 'Abd al-Rahmān Ibn Husayn ibn Mūsā al-Sulamī, ed., *Risālāh al-Malamatiyyah*, (Mesir, 1945), 89.

⁵⁷¹ Yusno Abdullah Otta, "Reposisi *Tasawuf*, *Jurnal Potret Pemikiran*," Manado, edisi I, Vol. 10, 2008, 1.

ketutuhanan,⁵⁷² melalui konsep-konsep yang diajarkan dalam amalan tasawuf seperti *maqāmat*,⁵⁷³ *ma'rifat*,⁵⁷⁴ *fanā'dan baqā'*⁵⁷⁵ dan *ittihād*.⁵⁷⁶ Sebegitu kuatnya fenomena mistik dalam tasawuf, Harun Nasution mengemukakan bahawa tasawuf atau *sufism* ialah istilah yang khusus dipakai untuk menggambarkan mistik dalam Islam. Tujuan daripada mistik itu adalah memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan, sehingga disadari benar bahawa seorang berada di hadrat Tuhan. Kesadaran itu seterusnya mengambil bentuk rasa dekat sekali dengan Tuhan dalam erti bersatu dengan Tuhan dalam istilah Arab disebut *ittihād* dan istilah Inggeris *mystical union*.⁵⁷⁷

Di sisi lain, terdapat sekelompok kecil sufi yang berpendapat bahawa mereka diwajibkan mentaati syariah sehingga mereka mencapai *ma'rifat*, ketika telah mencapai *ma'rifat* maka tiada lagi kewajiban syariah bagi mereka. Apabila mereka melaksanakan syariah, bukan kerana masih memerlukannya, tetapi mengharapkan agar yang belum mencapai pemahaman atas kebenaran hakiki untuk tetap terus menjalankan syariah. Mereka beranggapan bahawa syariah hanya untuk orang awam yang masih belum mengetahui kebenaran sejati, dan bagi mereka yang sudah mencapai peringkat pemahaman sejati tidaklah perlu mentaatinya lagi.⁵⁷⁸

Di kawasan Kalimantan Barat sendiri, corak Islam yang datang pada peringkat awalnya juga lebih bercirikan nilai kesufian yang tinggi,⁵⁷⁹ dengan ajaran-ajaran mistik

⁵⁷² Muhammad Sholikhin, *Tasawuf Aktual Menuju Insan Kamil* (Semarang: Pustaka Nuun, 2004), 6.

⁵⁷³ *Maqāmāt* bererti penempaan diri melalui tahapan-tahapan dan tingkatan-tingkatan kualiti rohani sehingga dapat melihat tuhan dengan mata hati. Izomiddin, "Hubungan Antara Tasawuf Dan Syari'at Perspektif Pemikiran Ahmad Sirhindi," (Jurnal An Nisa'a, Vol. 9, No. 2, Desember 2014), 23 – 42.

⁵⁷⁴ Pengetahuan akan kenyataan dan pencerahan. *Ibid.*

⁵⁷⁵ Membuat engkau mati di dalam dirimu dan hidup dalam-Nya; tasawuf adalah bangkit di atas persepsi dunia. *Ibid.*

⁵⁷⁶ *Ibid.* Adalah peringkat dalam tahapan amalan tasawuf melalui perasaan tenggelam sepenuhnya ke dalam kesatuan yang murni. *Ibid.*

⁵⁷⁷ Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II (Jakarta: Universitas Indonesia, 1986), 71.

⁵⁷⁸ Muhammad Abdul Haq al-Ansari, *Sufism and Shari'ah; A Study of Shekh Ahmad Sirhindi's efforts to Reform Sufism* (London: The Islamic Foundation, 1986), 76.

⁵⁷⁹ Sayid Naguib al-Attas, *Some Aspects of Sufism: As Understood and Practised Among the Malays* (Singapore: Malaysian Sociological Research Institute Ltd., 1963), 24-26. Mohd. Taib Othman, "Islamisation of the Malays: A Transformation of Culture" dalam *Tamadun di Malaysia*, c.1 (Selangor: United Selangor Sdn. Bhd.), 1. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 35.

dalam nilai-nilai *sufisme* yang cukup mendalam,⁵⁸⁰ melihat bahawa kepercayaan yang lebih dahulu bertapak di Nusantara pada umumnya dan di Kalimantan Barat khususnya adalah nilai-nilai ajaran Hindu dan Buddha.

Ketiga ulama dan tokoh Kalimantan Barat abad ke 19 dan 20 ini, Ahmad Khatib al-Sambasi, Muhammad Basuni Imran dan Guru Haji 'Isma'il Mundu tampil berperanan sebagai tokoh-tokoh sufi pembaharu yang menghidupkan kembali kandungan tasawuf ke arah positif, integral dan aplikatif.

5.3.1. Ahmad Khatib al-Sambasi dan *Neo-Sufism*

Ahmad Khatib al-Sambasi dikenali sebagai *Shaikh Murshid Kamil Mutakāmil* (guru pembimbing utama) dan pengasas tarekat *Qādiriyah* dan *Naqshabandiyah*,⁵⁸¹ dalam bidang keilmuan yang lain, beliau juga diakui sebagai ulama yang serba tahu, menguasai secara mendalam ajaran hukum Islam (*fiqh*) dan ajaran ketuhanan (*tauḥīd*) serta ajaran dan amalan-amalan *sūfī*.⁵⁸² Idea utama penyatuan dua aliran tarekat, yakni tarekat *Qādiriyah* dan *Naqshabandiyah* sepertimana yang dikemukakan para sarjana, berpunca daripada semangat Ahmad Khatib al-Sambasi untuk merujukan tasawuf kepada syariah yang sebenar (*fiqh al-Sharī'ah*.) dan juga petunjuk-petunjuk Nabi (*Fiqh al-Sunnah*),⁵⁸³ usaha ini tidak hanya setakat menghimpunkan dua aliran tarekat dalam tasawuf, namun telah menciptakan sintesis baru, apa yang oleh Fazlur Rahman disebut

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

⁵⁸⁰ Perkara ini demikian tampak daripada cerita-cerita yang direkod dalam sejarah kedatangan Islam di kawasan Kalimantan Barat, sepertimana kisah Habib Husein al-Qadri yang dikenali sebagai seorang yang keramat dan sakti mampu merubah keputusan raja yang hendak menjatuhkan hukuman mati, atau kisah Abdul Rahman al-Qadri pengasan kerajaan Islam Pontianak yang mampu mengalahkan kuntilanak atau pontianak yang mengganggu kawasan yang hendak di buka. Lihat di pembahasan saluran tasawuf pada bab kedua.

⁵⁸¹ Sayid Naquib al Attas, *Some Aspects of Sufism as Understood*, 33.

⁵⁸² Martin Bruinessen, *Kitab Kuning*, 196.

⁵⁸³ PabaliMusa, *Latar Belakang*, 179.

dengan *Neo-Sufism* yakni sintesis tasawuf baru yang lebih merujuk kepada legal formal syariah.⁵⁸⁴

Dalam perkembangannya, di setengah kedua abad ke-19, tarekat Ahmad Khatib al-Sambasi tampil sebagai sarana dalam penyebaran Islam di seluruh Indonesia dan dunia Melayu,⁵⁸⁵ tarekat Ahmad Khatib juga menjadi faktor pemangkin wujudnya semangat aktifisme dan heroisme yang tinggi, murid-murid Ahmad Khatib al-Sambasi lahir berperanan dalam pelbagai aspek kehidupan sama ada dalam aspek pendidikan, wujud institusi pesantren yang tersebar di hampir keseluruhan pulau Jawa,⁵⁸⁶ manakala pada aspek sosial, tarekat Ahmad Khatib telah mengilhami pembinaan ramai pertubuhan sosial masyarakat seperti pertubuhan *Naḥḍah al-Ulamā* (NU) yang merupakan pertubuhan sosial keagamaan terbesar di Indonesia sehingga kini yang diasas oleh salah satu cucu murid Ahmad Khatib iaitu Hasyim Asy'ari. Salah satu murid kesayangannya yang dilantik sebagai wakil Khalifahannya di Nusantara iaitu Syeikh Abdul Karim al-Bantani telah memimpin satu perjuangan melawan kolonial Belanda di penghujung abad ke-19.⁵⁸⁷

Meski tidak kita dapati karya tulis Ahmad Khatib al-Sambasi yang mengemuka dalam bidang syariah hukum (*fiqh*), tampaknya semangat menghubungkan kembali tasawuf dengan syariah ini diwarisi daripada ramai guru dalam pelbagai bidang ilmu sama ada yang berasal dari kawasan Nusantara mahupun luar kawasan Nusantara, *Daud bin Abdullah al-Fatani* (1720-1843) merupakan guru yang paling memberikan kesan hebat dalam pembinaan keilmuan Ahmad Khatib al-Sambasi, beliau telah menulis tidak kurang daripada 66 judul buku dalam pelbagai bidang ilmu sama ada

⁵⁸⁴ Fazlur Rahman, *Islām*, 21. Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 108-109.

⁵⁸⁵ Srimulyani, *Tasawuf Nusantara Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, 179.

⁵⁸⁶ Lihat kembali pembahasan jaringan ulama melalui Syeikh Ahmad Khaṭīb Sambas pada bab ketiga.

⁵⁸⁷ Iaitu pemberontakan petani Banten pada tahun 1888. Lihat dalam Sartono Kartodirdjo, "*The Peasants' Revolt of Banten in 1888: The Religious Revival*," dalam *Reading on Islam in Southeast Asia*, Ahmad Ibrahim et al., (Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 1985), 106. *Pemberontakan Petani Banten 1888, Kondisi, Jalan peristiwa, dan Kelanjutannya: Sebuah Studi mengenai Gerakan Sosial di Indonesia*, ed. Hasan Basari, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984).

akidah, syariah dan ibadah, akhlak sehingga bidang muamalah.⁵⁸⁸ Antara karya Syeikh Daud dalam bidang tasawuf yang memberikan kesan yang hebat dalam corak memahami tasawuf yang sebenar adalah Kitab *al-Manhal al-Ṣāfi*, diantara ungkapan Daud bin Abdullah al-Fatani dalam kitab ini yang mengkritik kesesatan pemahaman dalam tasawuf adalah:

”Kaum *Ittiḥād* percaya bahawa dhat mereka menjadi Dhat Tuhan. Inilah kekufuran yang besar mereka. Orang-orang yang menyembah berhala jauh lebih baik daripada mereka, mereka menganggap memperoleh pandangan yang baik, sebaliknya mereka telah bersama-sama iblis”.⁵⁸⁹

Ahmad Khatib juga belajar pelbagai bidang ilmu syariah seperti dalam bidang *ḥadīth*, beliau belajar daripada Syeikh *Muḥammad Ṣālih al-Rais* dan Syeikh *’Umar bin ’Abd Rabbi al-Rasūl*, dalam bidang fikih dan syariah beliau belajar kepada seorang *qāḍī* dan mufti, ‘Alim *mazhab* Hanafi di Mekah, sehingga beliau digelar *Abū Hanīfah al-Ṣaghīr* iaitu Syeikh *’Abd al-Ḥafīẓ al-’Ajamī* dan lain-lain.⁵⁹⁰ Sudah tentu kepelbagaian bidang ilmu yang didapat akan membina budaya *eksklusifisme* pengetahuan dan mengelakkan daripada sikap *inklusifme* yang akan membawa kepada sikap rigid dan fanatis.

⁵⁸⁸ Menurut Azra bahawa semangat juang dan jihad melawan penjajah yang terdapat di dalam tarekat yang di gubal oleh Syeikh Ahmad Khaṭīb tidak terlepas daripada pengaruh guru utama beliau iaitu Syeikh Daud al-Faṭānī dimana beliau menyaksikan usaha-usaha yang semakin meningkat daripada penguasa Thai untuk menguatkuasakan penjajahannya di kawasan Muslim Patani, ianya juga tidak pernah pulang kembali ke Patani, namun dari al-Haramain ianya terus membangkitkan semangat jihad melawan penjajah. Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 287.

⁵⁸⁹ Abdullah, H.W.M., “*Shaikh Daud bin Abdullah al-Fatani: Ulama dan Pengarang terulung di Asia Tenggara*,” dalam *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*, Azyumardi Azra (Bandung: Penerbit Mizan Khazanah ilmu-ilmu Islam, 2002), 132.

⁵⁹⁰ Lihat kembali dalam pembahasan bab ke-3 Jaringan Ulama Kalimantan Barat abad ke-19.

5.3.2. Muhammad Basuni Imran dan *Neo-Sufism*

Pembaharuan dalam bidang tasawuf ini, lebih jelas tampak daripada usaha Muhammad Basuni Imran, yang secara konsisten berusaha mengembalikan kemurnian ajaran Islam (*purification*) daripada pelbagai penyimpangan tahyul, *khurāfat* dan *bid'ah*. Ianya mengemukakan pendapat kritikal ke atas ajaran-ajaran tasawuf yang melampau dan terkeluar daripada ajaran Islam;

*“Sesiapa yang merasa dirinya sampai ke peringkat yang sama dengan Nabi atau Rasul dan menyatakan bahawa baginya agama bersifat batin dan tidak perlu kepada shari'ah maka ia telah menjadi kafir”.*⁵⁹¹

Pernyataan ini tampaknya ditujukan kepada pengikut paham tarekat tertentu di Sambas yang cenderung untuk mengabaikan legal formal syariah dan pengamalannya terutama di bidang ibadah khusus seperti salat dan puasa.

Dalam kesempatan yang lain, beliau menyatakan bahawa agama Islam memberikan pengertian kepada pemeluknya tentang akidah, ibadah dan segala hal yang halal dan haram mengikut had-had yang telah ditentukan oleh Allah. Justeru di dalam ketiga aspek tersebut banyak yang telah dicemari dan dikotori oleh pelbagai amalan *bid'ah*. *Bid'ah* di bidang akidah wujud dan lahir dalam bentuk *khurāfat* dan tahyul, seperti menganggap makhluk tertentu memiliki sifat ketuhanan dan dianggap sebagai Tuhan, ayat-ayat al-Quran dijadikan azimat atau dijadikan perubatan. *Bid'ah-bid'ah* di bidang ibadah khusus, tampak dalam amalan mengubah ketentuan-ketentuan ibadah dengan caranya sendiri. *Bid'ah* di bidang halal dan haram seperti menghalalkan sesuatu yang haram atau mengharamkan sesuatu yang halal. Menurut beliau *bid'ah-bid'ah* tersebut banyak sumbernya, di antaranya disebabkan oleh hawa nafsu, fanatisme, dan berbagai tujuan dari keduanya. Beliau meyakini penyelewengan terhadap al-Quran

⁵⁹¹ Basuni Imran, *Kitāb Bidāyah al-Tawhīd fī 'ilm al-Tawhīd* (Singapura: percetakan al-Ahmadiyah, 1336H/ 1918 M), 57.

berpuncak daripada sikap fanatisme mazhab, karena itulah *bid'ah* sentiasa melahirkan perpecahan.⁵⁹²

Sikap tegas dan kritikal ke atas amalan menyimpang dalam tasawuf ini, diwarisi daripada gurunya iaitu Ahmad Khatib al-Minangkabawi yang secara khusus memberikan tumpuan ke atas penyimpangan tasawuf dalam tiga karyanya, yang telah beliau tuliskan dalam tahun 1906-1908 secara berterusan, iaitu, pertama, *Izhār Zaigh al-Kādhībīn fī Tasyabbuhihim bi al-Ṣādiqīn* (mengungkapkan kesesatan para pendusta dalam penyerupaan mereka sebagai orang-orang yang benar). Kitab ini ditulis oleh Ahmad Khaṭīb sebagai jawapan terhadap beberapa pertanyaan yang diajukan kepadanya berkenaan dengan tarekat *Naqsyabandiyah* yang berkembang di Minangkabau pada saat itu. Ahmad Khaṭīb menjelaskan bahawa pengamalan tarekat yang tidak sesuai dengan al-Quran dan Sunnah sesungguhnya telah kufur secara tidak disadari, ditegaskannya bahawa “Boleh jadi ia telah meyakini suatu *i'tiqād* yang salah tentang Allah *Ta'ālā*, maka dia menjadi kafir menurut hukum syariah dan pada sisi Tuhan. Padahal ia tidak mengetahui telah menjadi kafir dengan *i'tiqād* itu”.⁵⁹³

Beliau juga menjelaskan bahawa salahsila para guru tarekat *Naqsyabandiyah* sangat diragukan berasal dari dan sampai kepada Rasulullah s.a.w, salahsila zikir *lā ilāha illa Allāh* yang disandarkan kepada Abu Bakar adalah palsu dan sebenarnya zikir ini tidak terdapat di dalam *hadīth*, meninggalkan makan daging dan suluk dengan jumlah hari tertentu tidak ada dasarnya di dalam syariah Islam, dan merupakan kebiasaan di dalam ajaran agama Nasrani yang masuk ke dalam Islam, ia juga menolak amalan *rābiṭah* Ahmad Khatib, terutama yang berkenaan dengan persiapan untuk

⁵⁹² Machrus Effendy, *Riwayat Hidup dan Perjuangan Maha Raja Imam Sambas*, 40. Pabali, *Muḥammad Bāsūnī 'Imrān (1883-1976), Rekonstruksi Pemikiran*, 29-30.

⁵⁹³ Akhria Nazwar, *Syekh Ahmad Khatib, Ilmuwan Islam di Permulaan Abad ini* (Jakarta: Panjimas, 1983), 31. Hamid Nasuhi Zein, “*al-Tasawwuf wa al-Ṭuruq al-Ṣūfiyah fī Indonesia*,” (*Studia Islamika, Indonesian Journal of Islamic Studies*, v. 3, no. 3, 1996), 177.

berkonsentrasi dengan meresapkan gambaran atau wajah guru di dalam pikiran murid tarekat.⁵⁹⁴

Karya kedua, *al-Āyāt al-Bayyinah li al-Munṣifīn fī Izālah al-Khurāfāt ba`ḍ al-Muta`aṣṣibīn* (argumentasi-argumentasi yang nyata bagi para perosak guna untuk melenyapkan *khurāfat* pada sebahagian pengikut yang fanatis). Yang diterbitkan tahun 1326 H, Kitab kedua ini memperkuat bantahannya terhadap tarekat *Naqshabandiyah* seperti yang termuat di dalam kitab pertamanya dan sekaligus melemparkan bantahan terhadapnya. Ketiga, *al-Sayf al-Battār fī Maḥq Kalimat Ba`ḍ ahl al-Ightirār* (pedang penangkis dalam menolak pernyataan sebagian penganut yang menyimpang).⁵⁹⁵

Pandangan kritikal Muhammad Basuni Imran juga tidak terlepas daripada sentuhan idea-idea pembaharuan ketikamana di Mekah mahupun di Mesir, terutama idea pembaharuan Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb yang telah mendapati sokongan sedemikian hebat daripada pemerintah Amīr Su’ūd semenjak tahun 1804, melalui pemurnian ajaran Islam daripada *bid’ah-bid’ah* agama serta penghapusan tarekat dan tasawuf, demikian juga idea pembaharuan Syeikh Muḥammad Riḍā, melalui harmonisasi antara kekuatan akal dan *naql*, rasionalisme dan tradisionalisme.

Keterlibatan Muhammad Basuni Imran dalam pelbagai jawatan pemerintahan sebagai Maha Raja Imam, juga sebagai kepala sekolah madrasah *Sultaniyyah* dan pengasas *Kulliyah al-Da’wah wa al-Muballighin* dalam bidang pendidikan, juga perintis dakwah melalui media bulletin “Cahaya Suluh”, telah membawa kesan ke atas corak Islam yang positif dalam memandang dunia, harta dan kekayaan serta mempergunakannya sesuai dengan petunjuk Allah dan *Sunnah* Rasul, Muhammad Basuni Imran juga telah berjaya dalam membawa nilai-nilai Islam sebagai spirit dalaman dalam menyelesaikan pelbagai problem kehidupan (*problem solver*),

⁵⁹⁴ Pabali, *Muḥammad Bāsūnī ‘Imrān (1883-1976), Rekonstruksi Pemikiran*, 29-30.

⁵⁹⁵ *Ibid.*

memberikan contoh dan teladan bahawa seorang muslim mesti terlibat aktif dan tidak bersikap pasif terlebih mengasingkan diri (*uzlah*) daripada masyarakat.

5.3.3. Guru Haji 'Isma'il Mundu dan *Neo-Sufism*

Selari dengan idea pembaharuan dalam bidang tasawuf yang berlaku pada abad ke-20 ini, Guru Haji Isma'il Mundu mufti kerajaan Kubu juga mengetengahkan pembinaan tasawuf yang kembali kepada nilai-nilai Islam yang utuh, nilai-nilai Islam yang *wasat* (tengah dan seimbang) dalam segala aspek kehidupan, nilai-nilai Islam yang diaktualisasikan dalam kehidupan peribadi mahupun masyarakat, sosial dan ekonomi, politik mahupun hukum.

Guru Haji 'Isma'il Mundu, lebih memilih sikap tengah (*wasatīyah*) terhadap tasawuf, beliau tiada menentang secara keras tasawuf dan tarekat, namun juga tidak menerima secara melulu tanpa seleksi. Hal ini tampak daripada karya-karya yang telah terhasil, beliau telah menulis kitab dalam bidang tasawuf iaitu kitab zikir *Tauḥīdīyah*⁵⁹⁶, yang mengandungi zikir dan *wirid* keselamatan, penjagaan dan perlindungan diri daripada semua yang ditakutkan, dengan tetap mengambil kira syariah sebagai asas pembinaanya, karya beliau yang membahaskan kumpulan cerita *Isrā'* dan *Mi'rāj* sehingga enambelas juzu membawa pesan yang kuat akan kepentingan nilai salat dalam syariah. Sudah tentu, perkara ini dimaksudkan bagi mengelakkan amalan-amalan tasawuf yang menyimpang, yang diyakini oleh segolongan kecil tasawuf bahawa jika telah mencapai pada peringkat *maqām ma'rifat*, maka gugurlah kewajiban syariah.

Selain itu, Guru Haji 'Isma'il Mundu juga dikenali seorang ahli fikih, terdapat dua kitab dalam bidang ini antaranya *Kitab Jadual Nikah* dan *Kitab Majmū' al-Mīrātha*, dalam bidang tafsir ianya menghasilkan sebuah karya tafsir berbahasa Bugis iaitu *Tafsir*

⁵⁹⁶ Kitab ini diselesaikan pada 1 Muharam 1349 H diterbitkan *Maṭba'ah Sayyid Alaydrus* Keramat 38, Jakarta. Kitab ini mengandungi *dhikir-dhikir* yang diamalkan oleh Guru Haji Ismā'il Mundu beserta murid-muridnya yang telah mendapati *ijāzah* (pengiktirafan untuk mengamalkannya).

kitab suci al-Quran terjemahan berbahasa Bugis. Manakala dalam bidang akidah ianya menulis *kitab Mukhtaṣar al-‘Aqāid, Kitab Mukhtaṣar al-Mannān ‘alā al-Aqīdah al-Mannān*.

Guru Haji Isma’il Mundu juga terlibat aktif dalam aktifitas sosial dan politik semasa hidupnya, sekurang-kurangnya terdapat dua jawatan penting yang pernah beliau duduki, *pertama*, Mufti Kerajaan Islam Kubu yang beliau jawat sehingga tiga periode, *kedua* kepala tertinggi yang mengurus perkara-perkara agama Islam di persekitaran kerajaan Pontianak dan kerajaan-kerajaan kecil di bawah takluknya.⁵⁹⁷

5.3.4. Corak Neo-Sufism Kalimantan Barat abad ke-19 dan 20

Daripada penerangan diatas, terdapat beberapa corak pembaharuan tasawuf yang diketengahkan oleh ketiga ulama Kalimantan Barat abad ke-19 dan 20. Ahmad Khatib al-Sambasi telah memperbaharui beberapa sisi dalam bidang tasawuf, antaranya, *pertama*, rekonsiliasi ajaran tasawuf yang merujuk kepada fiqh Syariah dan fiqh Sunnah, ketikamana banyak ajaran tasawuf yang telah memisahkan tasawuf daripada syariah, dan menggantikannya dengan ajaran-ajaran sufisme *falsafī* seperti *maqāmat*, *ma’rifat*, *fanā* dan *baqā* dan *ittiḥād* sehingga ajaran gugurnya kewajiban syariah ketika telah menjadi mencapai maqam tertentu. *Kedua*, ajaran tasawuf yang membina ke arah ukhuwah Islamiyah dan persatuan dan bukan tasawuf yang memecah belah, semangat ini sebegitu tampak dari apa yang telah diusahakan oleh Ahmad Khatib al-Sambasi melalui penyatuan dua aliran tarekat terbesar ketika itu bagi mengharmonikan hubungan diantara pelbagai tarekat yang telah wujud dan mengelakkan daripada berlakunya percanggahan sehingga akan menjadi kekuatan besar sebagai sebuah gerakan sosial untuk melawan persekitaran yang tidak ideal. *Ketiga*, tasawuf yang membawa sikap aktifisme dan bukan sikap mengasingkan diri (*uzlah*) melalui peranan-peranan di

⁵⁹⁷ Lihat kembali dalam bab keempat jaringan Ulama Kalimantan Barat abad ke 20 dalam tajuk Syekh Guru Haji Isma’il Mundu

pelbagai bidang kehidupan, kenyataan inilah yang sebegitu tampak ketikamana tarekat Ahmad Khatib al-Sambasi menjadi tarekat yang paling popular di setengah kedua abad ke-19 dan berperanan dalam pelbagai bidang sama ada sosial, ekonomi, pendidikan dan politik. *Keempat*, tasawuf yang *inklusif* (terbuka) dan bukan *eksklusif* (tertutup), sama ada sifat terbuka dalam keilmuan mahupun dalam hubungan sosial, oleh itu, Ahmad Khatib menghimpunkan pelbagai bidang keilmuan dari ramai ulama yang pakar dalam bidang keilmuannya, serta luas jaringan sosialnya, semua ini dimaksudkan agar tidak wujud pemikiran yang sempit, picik, kaku dan sikap fanatik.

Semua corak pembaharuan yang telah diusahakan oleh Ahmad Khatib al-Sambasi ini penulis juga dapati dalam corak pembaharuan Guru Haji Isma'il Mundu pada abad ke-20, yang membezakan adalah bahawa Guru Haji Isma'il Mundu berperanan secara langsung dalam politik ketatanegaraan, manakala Ahmad Khatib al-Sambasi tidak terlibat secara langsung.

Sedangkan corak pembaharuan tasawuf yang telah dilakukan oleh Muhammad Basuni Imran lebih membawa corak tasawuf *ortodoks* iaitu sebuah model tasawuf yang secara epistemologi berdasarkan normatif *al-Quran* dan *al-Sunnah*, menjadikan Nabi dan para *salaf al-Ṣālihin* sebagai panutan dalam amalannya, yang tidak melampau dalam menjalankan proses spiritualisasi ketuhanannya, mengelakkan unsur mistik metafisik dan asketik dalam tasawuf, serta unsur-unsur heterodoks asing lainnya, kemudian digantikan dengan doktrin-doktrin yang bernuansa *salaf* yang quranik-normatif namun tidak eksklusif,⁵⁹⁸ yang sejatinya merupakan penyempurnaan *neo-sufism*, pada tahap awalnya dimaksudkan bagi mengelakkan suburnya sufisme *teosofi* atau sufisme *falsafi*⁵⁹⁹, namun pada tahap selanjutnya menjadi faktor-faktor moral yang asasi

⁵⁹⁸ Fazlur Rahman, *Islām*, 163-164.

⁵⁹⁹ *Tasawuf Falsafi* merupakan konsep tasawuf melalui pendekatan nalar, akal dan filsafat murni. Konsep-konsepnya banyak dikesan oleh filsafat-filsafat teologi Yunani terutama neo-platonisme. Ali Mas'ud, "Analisis dan Mapping Syariah Versus Tasawuf Melalui Pendekatan Historis," (Epistémé, Vol. 8, No. 1, Juni 2013), 163.

dan kontrol diri yang murni dalam merekonstruksi sosial-moral dalam masyarakat muslim seperti yang di kemukakan Fazlur Rahman.

Namun demikian, pengamatan secara objektif dan mendalam ke atas pembaharuan di bidang tasawuf ini belum dapat dikatakan sebagai pembaharuan yang bersifat final, namun ia merupakan tahapan ke arah pembinaan tasawuf yang *integrative* dan positif.

Pembaharuan dan tahap perkembangan tasawuf di Kalimantan Barat ini sejatinya berlaku seumpama pembaharuan dan tahap perkembangan bidang tasawuf pada dunia Islam pada umumnya. Dalam sejarahnya, kita akan mendapati beberapa farsa dan tahapan yang telah dilakukan oleh para ulama terkemuka, Imam Ghazālī (w. 505 H) misalnya, beliau dikenali sebagai tokoh pembaharu dalam bidang tasawuf yang telah merumuskan gagasan monumental '*makrifat*' dan '*hakikat*', satu konsep yang diketengahkan bagi mencegah suburnya *sufisme teosofi* atau *sufisme falsafi* yang mendapatkan tempat yang positif di era tersebut. Gagasan al- Ghazālī ini juga dimaksudkan bagi mengharmonikan antara konsep tasawuf dan kelompok *salafiyah*,⁶⁰⁰ maka gagasan ini merupakan satu cadangan gagasan yang menjadi titik awal mengintegrasikan tasawuf yang melampau dengan legal formal syariah.⁶⁰¹ Corak tasawuf al-Ghazālī inilah yang dinyatakan para sarjana sebagai corak tasawuf yang sejak awal datang di Nusantara.⁶⁰² Dan corak tasawuf ini pula yang penulis dapati di dua tokoh pembaharu bidang tasawuf Kalimantan Barat abad ke-19 dan 20 iaitu Corak tasawuf Ahmad Khatib al-Sambas dan Guru Haji Isma'il Mundu.

⁶⁰⁰ Salafiyah merupakan gerakan yang dimaksudkan mengembalikan dan menghidupkan nilai-nilai Islam sepertimana yang dicontohkan oleh generasi pendahulu Rasul dan para sahabat dengan pengamalan secara rigid dan terkesan agak kaku.

⁶⁰¹ Ali Mas'ud, "*Analisis dan Mapping Syariah*", 161.

⁶⁰² Kenyataan ini berdasarkan dua fakta utama, *pertama*, al-Ghazali wafat pada tahun 505 H./1111 M, sementara kerajaan Hindu Majapahit berdiri pada tahun 695 H./1295 M., hampir dua abad telah wafat al-Ghazali. Oleh itu mudah disimpulkan, bahawa pelbagai karya pemikir besar di Nusantara sangat terkesan dengan corak pemikiran tasawuf al-Ghazali. *Kedua*, dokumen kode etik Islam Jawa, yang dijangka ditulis abad IX H, X H, atau XVI M atau XVII M. Menurut penelitian G.V. Drewes (1978: 14) bahawa dokumen yang berbahasa Jawa itu ditemukan di kawasan Sedayu (Gresik) Jawa Timur. Ali Mas'ud, "*Analisis dan Mapping Shari'ah*", 167-168.

Manakala pada fasa berikutnya corak tasawuf *Ibn al-‘Arabī* yang lebih mendominasi corak pemikiran tasawuf pada masa selepas al-Ghazālī, yakni corak *tasawwuf falsafī* dan *teosofi* dengan doktrin *hulūl dan ittihādnya* (bersatunya sifat-sifat kemanusiaan dan sifat-sifat ketuhanan), doktrin *Insan Kāmil* (manusia sempurna) serta doktrin *waḥdah al-Adyān* (kesatuan dalam agama-agama).⁶⁰³

Keadaan ini yang mendorong wujudnya pembaharuan tasawuf yang lebih sempurna yang dipelopori oleh dua tokoh ulama besar abad ke-8 Hijriyah iaitu *Shaikh al-Islam Ibnu Taimiyah* dan *Ibnu Qayyim al-Jauzī*. Keduanya secara tegas menolak konsep *waḥdat al- Wujūd* Ibn al-Arabi serta mencegah pelbagai motif ritual para sufi yang berkembang ketika itu. Atas dasar inilah Fazlurrahman menyebut Ibnu Taimiyah sebagai gerakan *Neo-Sufisme*.⁶⁰⁴ Oleh itu konstruksi *Neo-Sufisme* Fazlurrahman boleh dikatakan terilhami daripada corak pemikiran kedua ulama besar abad ke-8 Hijriyah ini, beliau mengetengahkan corak *Tasawuf Ortodoks* yang dikembangkan oleh Ibnu Taimiyyah mahupun Ibn al-Qayyim al-Jauzī.

Corak *Tasawuf ortodoks* Ibnu Taimiyyah dan Ibnul Qayyim al-Jauzi inilah yang menjadi ciri utama corak tasawuf yang dikembangkan oleh Muhammad Basuni Imran dengan menerimapakai peranan tasawuf sebagai salah satu sarana dan cara mendekatkan diri kepada Allah, namun tetap konsisten mengambil kira cara dan bentuk keberagamaan masa Rasulullah S.A.W., serta mengembangkan potensi tasawuf sebagai sarana dan solusi pelbagai masalah kemanusiaan semasa.

⁶⁰³ Ali Mas’ud, “*Analisis dan Mapping Shari’ah*”, 163-164.

⁶⁰⁴ Rivay Siregar, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 248.

5.4. Pemikiran Hukum Islam pada aspek *Fiqh* Tempatan

Istilah *fiqh* tempatan atau *fiqh* lokal sejatinya merujuk kepada proses pembinaan kerangka *fiqh* dengan mengambilkira realiti dan mentaliti tempatan.⁶⁰⁵ Perkara ini dimaksudkan bagi mencapai objektif hukum syarak itu sendiri iaitu kemaslahatan. *Ibn Farhūn* melihat bahawa faktor-faktor insani sama ada yang terdapat dalam individu, masyarakat, tempat, keadaan mahupun masa berpengaruh dalam melahirkan beberapa perbezaan hukum sesuai dengan perubahan masa dan keadaan yang memerlukan penyelarasan baru bagi mencapai kemaslahatan.⁶⁰⁶

Pernyataan lebih tegas di kemukakan oleh Ibn ‘Abidīn al-Ḥanafī, ia menjelaskan:

*“bahawa terdapat banyak juga hukum-hukum yang dibina oleh mujtahid berasaskan suasana yang ada pada zamannya. Oleh itu, hukum-hukum tersebut akan berbeza dengan berbezanya masa kerana berlaku perubahan ‘uruf ahlinya (penduduk setempat) atau kerana berlaku darurat atau kerana kerosakan akhlak masyarakat. Kalau dikekalkan hukum itu atas sifat yang dahulu juga akan menimbulkan mashaqqah (kesukaran) dan kemudaratkan kepada manusia dan akan menyalahi kaedah-kaedah syariat yang diasaskan atas dasar meringan, memudah dan menolak kemudaratkan dan kerosakan, bagi tujuan mengekalkan sistem hidup di atas hukum-hukum yang terbaik. Kerana inilah anda dapat lihat para fuqaha mazhab telah menyalahi hukum yang dinaskan oleh imam mujtahid mereka dalam banyak masalah yang dibina berasaskan suasana pada zamannya. Mereka berpendapat kalau beliau masih hidup pada zaman mereka, nescaya beliau akan memberi fatwa sepertimana mereka berfatwa berdasarkan kaedah-kaedah mazhabnya.”*⁶⁰⁷

Malahan Yūsuf al-Qardāwī mengusulkan agar ditinjau semula pandangan ulama dahulu, kerana ada kemungkinan pandangan tersebut hanya sesuai untuk zaman dan

⁶⁰⁵ Budhi Munawar Rachman, ed., *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Jakarta: Yayasan Paramadina, t.t.), 369. Mohd Anuar Ramli, “Instrumen ‘Urf dan Adat Melayu Sebagai Asas Penetapan Hukum Semasa Di Malaysia” (Jurnal Pengajian Melayu, 2006), 17: 258.

⁶⁰⁶ Ibn Farhun, *Tabṣīrah al-Ḥukkām* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995 M/1416 H), 126 – 127.

⁶⁰⁷ Muṣṭafā Ahmad al-Zarqā, *al-Madkhal al-Fiqh al-‘Ām* (Damshiq: Dar al-Qalam, 1998), 1:102.

keadaan masa itu. Sekiranya diterapkan masa kini ia tidak lagi sesuai disebabkan berlaku perubahan yang belum pernah difikirkan oleh generasi dahulu.⁶⁰⁸

Mustafā Aḥmad al-Zarqā telah mengemukakan empat faktor yang sangat berpengaruh dalam menetapkan hukum, *pertama*, Menarik kemaslahatan (*Jalb al-Maṣālīh*) iaitu perkara-perkara yang diperlukan masyarakat untuk membangun kehidupan manusia di atas asas yang kukuh. *Kedua*, Menolak kerosakan (*Dar' al-Mafāsīd*) iaitu perkara-perkara yang memudaratkan manusia baik individu mahupun masyarakat sama ada kemudaratannya menyentuh soal fizikal (*maddiyyah*) ataupun spiritual (*adabiyyah*). *Ketiga*, Tindakan pencegahan (*Sadd al-Dharī'ah*) iaitu menutup jalan yang boleh membawa kepada mensia-siakan perintah syariah dan memanipulasikannya (*iḥtiyāl*) atau membawa kepada berlakunya larangan syarak sekalipun itu tidak dimaksudkan. *Keempat*, Perubahan zaman (*Taghyīr al-Zamān*) iaitu keadaan manusia, akhlak dan tuntutan-tuntutan umum yang berbeza dari masa sebelumnya.⁶⁰⁹

Oleh itu, Pengetahuan tentang keadaan realiti dengan baik dapat menghasilkan keputusan hukum dengan lebih tepat. Ini kerana kemahiran memahami nas (*Fiqh al-Nuṣūṣ*) dan objektif syarak (*Fiqh al-Maqāṣīd*) semata-mata belum tentu memampukan seseorang itu membuat perbandingan antara berbagai keadaan dan nilai (*al-Muwāzanat*) bagi membantu usaha menentukan keutamaan (*al-awlawiyyāt*). Apatah lagi jika yang difahami itu hanyalah semata-mata pandangan para ulama terdahulu khususnya yang banyak dipengaruhi oleh realiti semasa pada waktu pandangan itu diberikan.⁶¹⁰ Ini kerana sekalipun semua hukum dan nilai Islam itu pada asasnya terkandung dalam *al-Qur'ān* dan *al-Sunnah*, namun banyak prinsip yang terdapat dalam kedua-dua

⁶⁰⁸ Yūsuf al-Qaradāwī, *Sharī'at al-Islām: Khulūduhā wa Ṣalāhiyyatuhā li al-Taṭbīq fī kulli Zamān wa Makān* (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1997), 127-128.

⁶⁰⁹ Mustafā Aḥmad al-Zarqā, *Istiṣlāḥ wa al-Maṣālīh al-Mursalah Fī al-Sharī'ah al-Islamiyyah wa Usūl Fiqhihā* (Damsyiq: Dār al-Qalam, 1988), 45.

⁶¹⁰ Paizah Ismail "Fiqh al-Awlawiyyāt" dalam Abdul Karim Ali dan Raihanah Hj. Azahari, ed., *Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun* (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, 1999), 79.

sumber tersebut itu sendiri menganjurkan agar merujuk kepada realiti hidup semasa. Malah dalam beberapa hal, kefahaman terhadap nas dan objektif syariah juga mungkin bergantung atau berkait rapat dengan kefahaman terhadap realiti hidup semasa.⁶¹¹

Justeru itu para fuqaha menggalakkan penggunaan doktrin *'urf* atau *'adat*⁶¹² sebagai satu elemen dalam pembinaan kerangka *fiqh* tempatan, sebab ia menggambarkan realiti yang sedang berlaku dan diterima oleh lapisan masyarakat. Berdasarkan kenyataan ini pula doktrin *'urf* dan *'adat* mendapati autoritinya.

Pengambilkiraan realiti dan mentaliti tempatan inilah yang tampak daripada proses pembinaan *fiqh* tempatan yang dilakukan oleh ketiga tokoh dan ulama pembaharu Kalimantan Barat abad ke-19 dan 20 ini.

5.4.1. Ahmad Khatib al-Sambasi dan *Fiqh* Tempatan

Sememangnya penulis tidak mendapati secara langsung sebarang tulisan atau karya Ahmad Khatib al-Sambasi yang berhubungkait dengan *fiqh* tempatan, namun setidaknya terdapat dua amalan Ahmad Khatib al-Sambasi yang telah mengesan realiti dan mengambil kira faktor tempatan dalam mengambil keputusan hukum.

Pertama, Idea cemerlang dan usaha penyatuannya ke atas kedua tarekat *Qādiriyyah* dan tarekat *Naqshabandiyah* telah diterokai sesetengah sarjana tidak terlepas daripada kesan realiti dan mentaliti sosial masyarakat yang berlaku ketika itu. Realiti ini yang dijangka menjadi faktor yang mempengaruhi lahirnya idea penyatuan kedua

⁶¹¹ *Ibid.*

⁶¹² Ibnu al-Abidin Sarjana *Fiqh* bermazhab Hanafi mendefinisikan *'Urf* dan *'Ādat* dalam kitab al-Mustasfa ialah “sesuatu yang telah mendasari jiwa melalui pemikiran, yang diterima oleh naluri yang suci.” Sarjana moden seperti ‘Abd al-Wahhāb Khallāf memberikan definisi yang agak terperinci iaitu “apa-apa yang diketahui oleh masyarakat dan mereka mengaplikasikannya dalam percakapan atau perlakuan atau meninggalkan sesuatu amalan dan dinamakan juga sebagai al-‘adah.” Manakala Mustafā Ahmad al-Zarqā’ memilih definisi tersendiri yang ringkas dan padat iaitu “sesuatu kebiasaan bagi sebuah masyarakat dalam percakapan, dan amalan”. Definisi ini menurut beliau lebih mantap, jelas serta meliputi semua keadaan. Lihat dalam Muḥammad Āmin Afandī Ibn ‘Ābidīn, *Majmū‘ah Rasā’il Ibn ‘Ābidīn*, juz 2 (t.t.p: t.n.p, 1980), 112. ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Madinah Nasr: Dar al- Fikr al-‘Arabi, 1995), 85. Mustafā Ahmad al-Zarqā’, *Istiṣlāḥ wa al-Maṣāliḥ al-Mursalah*, 141.

tarekat Qadiriyyah dan Nasyabandiyyah, antaranya,⁶¹³ *realiti pertama*, kondisi sosial politik ummat Islam yang tercabar sedemikian hebat, sama ada yang datang dari luaran mahupun dalaman. Adapun cabaran yang datang daripada luaran adalah kolonialisme yang menguasai di hampir seluruh kawasan dunia Islam termasuk kawasan nusantara, tidak setakat cabaran yang bersifat politik dan kekuasaan, namun juga kesan misi pengkristianan, kesan pemikiran moden barat yang sekuler serta studi kritikal Barat terhadap Islam dan umat Islam secara masif.

Manakala keadaan dalaman umat Islam juga mengalami keadaan yang memperlihatkan dimana ramai berlaku perebutan politik dan kekuasaan antara para penguasa umat Islam.⁶¹⁴ demikian juga dalam gerakan keagamaan seperti tarekat, hubungan yang tidak harmoni telah berlaku akibat memperebutkan pengaruh dan rekrutmen murid terutama yang datang daripada kawasan nusantara, menjadi faktor yang melahirkan percanggahan dan perselisihan.⁶¹⁵

Idea penyatuan dua tarekat *Qādiriyah* dan *Naqsyabandiyah* merupakan gagasan untuk menjawab cabaran realiti ini, yang dijangka *pertama*, akan membawa impak ke atas harmonisasi hubungan diantara pelbagai tarekat yang telah wujud dan mengelakan daripada berlakunya percanggahan. *Kedua*: akan mengembalikan semangat semula berdirinya tarekat itu sendiri iaitu sebagai suatu gerakan sosial yang dinamik untuk melawan keadaan persekitaran yang tidak ideal. *Ketiga*: jika penyatuan ini terhasil,

⁶¹³ Pabali Musa, *Latar Belakang Sosial Politik*, 168-182.

⁶¹⁴ Para penguasa di Turki, Mesir, Irak dan Iran sering silang sengketa dan berperang memperebutkan kekuasaan di Timur Tengah. Martin Bruinessen, *Kitab Kuning*, 47, 51.

⁶¹⁵ Sepertimana yang dituliskan oleh Martin Bruinessen bahawa Perselisihan dan persaingan tidak sehat ini, tidak sahaja berlaku di Mekah dan Madinah, namun juga berlaku antar murid-murid mereka di Indonesia dengan melemparkan tuduhan bahawa pihak lawannya telah menyimpang daripada ajaran tarekat naqshabandiyah yang sebenar, persaingan ini sejatinya lebih disebabkan oleh motif keuntungan secara ekonomi. Beberapa surat mereka disita oleh pemerintah Belanda seperti dalam MGS 23-5-1886, No 91 c (Arsip Nasional) yang ditanda tangani oleh Muhammad Sa'id Gusti Banjar (semasa itu adalah Kalimantan Tenggara) dan Abd Rahman, Muhammad Yunus bin Abd Rahman dan Zain al-Din Rawa (Sumatera tengah) telah merekam beberapa bukti fenomena ini. Martin Bruinessen, *Tarekat Naqsybandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1992), 68-69. Pabali, , *Latar Belakang Sosial Politik*, 172-173.

maka dapatlah dipastikan bahawa seluruh dunia Islam ketikaitu bersatu dalam satu kepimpinan.

Oleh itu, kitapun kemudian mendapati satu jawapan yang logik mengapa amalan-amalan tarekat *Qādiriyah* dalam usaha penyatuan dengan tarekat *Naqsyabandiyah* lebih dominan dan mengemuka. Pola pembinaan ini tidak terlepas daripada ciri khas amalan dalam tarekat *Qādiriyah* itu sendiri yang memiliki karakter teknik berzikir dengan suara keras dan diiringi gerak yang bersemangat sama ada berdiri mahupun duduk. Sudah tentu, karakter ini akan mampu membangkitkan isu dan kepentingan jihad menentang kuasa penjajah kafir yang pada masa itu sedang meluaskan empayar jajahan takluk mereka di alam Melayu.⁶¹⁶

Realiti kedua, sikap fanatik dan taasub yang memang diakui masih melanda seluruh dunia intelektual Islam pada masa ini, khasnya yang berlaku ke atas gerakan tarekat dan tokohnya, keadaan ini telah melahirkan tradisi keilmuan yang eksklusif dan tertutup serta impak ke atas sikap taqlid yang melampau.⁶¹⁷

Realiti ini menurut penulis turut menjadi faktor yang menyokong Ahmad Khatib al-Sambasi membina tarekat yang lebih inklusif dan terbuka, menghimpunkan pelbagai ajaran tarekat yang diperbaharukan serta semangat menghimpunkan pelbagai bidang keilmuan seperti bidang Fiqh, Sunnah, aqidah mahupun tafsir, seperti yang tampak daripada sisi guru-guru daripada Ahmad Khatib al-Sambasi.

⁶¹⁶ Menurut Pabali inilah alasan paling rasional mengapa Syeikh Daud al-Fatani tidak menyarankan muridnya iaitu Syeikh Ahmad Khatib untuk mengambil salahsila tarekat Syatariyah yang dianutnya, malahan ianya menyarankan muridnya untuk mengambil salahsila tarekat Qadiriyan daripada Syeikh Syams al-Din. Pabali, *Latar Belakang Sosial Politik*, 176.

⁶¹⁷ Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara, Rangkaian Mutairi Sufi Terkemuka* (Jakarta: Kencana, 2006), 175-177.

5.4.2. Syekh Muhammad Basuni dan *Fiqh* Tempatan

5.4.2.1. Mengetengahkan Idea dan Ijtihadnya dalam Dua Fasa

Mengambil kira realiti dan mentaliti sosial juga tampak daripada pembinaan fiqh yang dilakukan oleh Muhammad Basuni Imran, ianya telah mengetengahkan idea dan ijtihad hukumnya dalam dua farsa utama iaitu ijtihad sebelum tahun 1931, dan ijtihad selepas masa tahun 1931. Usaha ini dilakukan bagi membina kebertahaman (*tadarruj*) dengan mengambil kira keadaan masyarakat yang masih sederhana pemahamannya terhadap ajaran agama dan masih terjejas dengan budaya taklid yang melampau.

Pada *fasa pertama*, Muhammad Basuni Imran lebih menumpukan idea-ideanya ke atas usaha pembaikan dalam aspek *aqidah*, *'ibadah* mahupun *akhlak*. Diantara karya yang terhasil pada farsa ini adalah kitab *Tarjamah Durūs al-Tarīkh Shari'at* (1912), *Bidāyah Tauhīd fī 'Ilmi al-Tauhīd* (1918), *Cahaya Suluh* (1920), *Tadhkīr*, *Sabīl al-Najāh fī Tarīkh al-Ṣalāt* (1931 M).

Manakala Pada *fasa kedua*, ketika beliau melihat keberislaman yang semakin kukuh dan bertapak pada masyarakat Sambas, Muhammad Basuni secara tegas dan terbuka mengetengahkan idea-idea pemikiran dan pembaharuan yang sebenar, diantara karyanya pada farsa ini, *Kitāb Khulāṣah Sirah al-Muhammadiyah* (1932), *Kitāb Nūr al-Sirāj fī Qiṣṣah al-Isrā' wa al-Mi'rāj* (1938), *Cahaya Pelita pada cerita Isrā' dan mi'rāj*". Kitab *Ḍau' al-Miṣbāḥ fī Faskh al-Nikāḥ* (1938), *Kitab Janāiz* (1943).⁶¹⁸

Muhammad Basuni Imran pada fasa kedua lebih bersikap tegas dan tampak agak rigid dalam pembinaan fiqhnya, beliau mengamalkan dengan sebenar usaha-usaha pemurnian dalam agama dari pelbagai *bid'ah*, *khurāfat* dan tahyul sepertimana yang

⁶¹⁸ Khairunnisa, "Hukum Islam di Kesultanan Sambas, 146-149

telah dilakukan oleh guru beliau iaitu Syeikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi dan juga Syeikh Muhammad Rashīd Riḍā.

Dalam terjemahan kitab *Zhikrā Maulid al-Nabī*, Muhammad Basuni Imran mengemukakan pendapat hukum peringatan maulid Nabi Muhammad S.A.W. merupakan perbuatan *bid'ah ḥasanah* iaitu dibolehkan setakad matlamat adalah baik, dilakukan di tempat yang baik, diisi dengan acara yang mengajak kepada kebaikan dan mengelakkan dari pelbagai perkara-perkara yang negatif. Namun apabila kegiatan itu dilaksanakan di tempat tertentu dengan bentuk yang tiada hubungkait dengan peringatan maulid Nabi, maka dapat digolongkan kepada *bid'ah tercela* (*Bid'ah Ḍalālah*), oleh kerana telah menjadi semacam upacara keagamaan (*Shi'ār Dīnīy*) padahal perkara itu tidak disyari'atkan oleh agama. Ianya juga mengutip beberapa pendapat ulama seperti al-Shātibī dalam kitabnya *al-I'tisām* yang menyatakan bahawa menjadikan hari kelahiran Nabi sebagai hari raya adalah *bid'ah*. Ibn Hajar al-Makki al-Haithamī berfatwa bahawa berdiri pada saat membaca “*ashraqal*” adalah *bid'ah*. Dalam kitab ini Muhammad Basuni juga mengutip pendapat Imam al-Nawāwī dalam kitab al-Minhāj yang mengatakan bahawa “Salat Rejab dan Sya'ban adalah dua *bid'ah* jahat yang tercela”.⁶¹⁹

Sikap tegas dan semangat memurnikan ajaran Islam daripada *bid'ah* ini juga sebegitu tampak dalam karya kemuncak Muhammad Basuni iaitu *Kitab al-Janāiz*. beliau mengemukakan bahawa *talqīn* ertinya memahami atau mengajarkan kalimat tauhid kepada orang yang akan meninggal disunnahkan kerana bersandar kepada dalil hadith yang sahih, demikian juga mendoakannya selepas jenazah di kubur.⁶²⁰ Manakala *talqīn* selepas jenazah dikubur, maka perkara ini diperselisihkan (*khilaf*), orang yang mengamalkannya tiada satupun yang berdasarkan hadith yang sahih, melainkan setakat bersandar kepada tabi'in dan paling jauh hanya sampai kepada sahabat. Untuk

⁶¹⁹ Muḥammad Basūnī 'Imrān, *Tarjamah Zhikrā Maulid al-Nabī* dalam *Kitāb Khulāṣah al- Sīrah al-Muhammadiyah* (Singapura: percetakan al-ahmadiyah, 1351 H/ 1932 M), 93.

⁶²⁰ Muhammad Basuni 'Imran, *Kitāb al-Janā'iz*, (t.p., 1362H/1943M), 34.

menyakinkan ijtihadnya ini Muhammad Basuni Imran mengemukakan persoalan kepada guru beliau iaitu Syeikh Muhammad Rashīd Riḍā: “*Bolehkah bagi seseorang menalqilkan mayit selepas di kubur atau haram atasnya? dan adakah ia bid’ah dalalah (sesat) atau tidak?*.”⁶²¹ Kesimpulan jawapan Rashīd Riḍā setelah mengemukakan pelbagai dalil, ianya menyatakan bahawa: “*Fa al-Talqīn bid’atun, wa kullu bid’atin fī al-Dīn Ḍalālatun*” (bahawa talqin adalah bid’ah dan setiap bid’ah dalam agama adalah kesesatan). Maka Muhammad Basuni Imran kemudian berkesimpulan : “*Telah thābit (tetap) daripada ini putus bahawa talqin itu bid’ah dalalah kerana tidak ada alasan atau dalil yang ṣaḥīḥ daripada Kitab atau sunnah untuk menguatkan talqin itu*”.⁶²²

Perkara-perkara di atas adalah sebahagian ijtihad Muhammad Basuni yang telah terhasil pada periode kedua ini. Meski demikian, penulis melihat bahawa apa yang diusahakan oleh Muhammad Basuni Imran pada periode kedua ini tidak terkeluar daripada konsep mengambil kira realiti tempatan sebagai tumpuan dalam pembinaan ijtihad fikihnya. Perkara ini didasarkan ke atas dua kenyataan utama, *pertama*, pembinaan Muhammad Basuni ke atas masyarakat Sambas semenjak kepulangannya daripada Mesir pada tahun 1906 sehingga tahun 1932, yang telah berjalan lebih kurang 26 tahun, adalah masa yang dijangka cukup bagi pembinaan budaya terbuka dan mesra dengan idea-idea pembaharuan. *Kedua*, jawatan Muhammad Basuni al-hadits sebagai Maharaja Imam tertinggi di kerajaan Sambas merupakan posisi sangat strategik dan memiliki wibawa yang besar di dalam masyarakat, kedudukan ini yang dimanfaatkan dengan baik untuk pembinaan keagamaan secara masif dan berkualiti.

⁶²¹ *Ibid.*, 35-36.

⁶²² *Ibid.*, 38.

5.4.2.2. Sahnya Salat Jumaat Kurang Daripada Empat Puluh

Pembinaan *Fiqh* tempatan juga tampak dalam fatwa Muhammad Basuni Imran tentang jumlah jamaah salat Jumaat, beliau lebih berpegang ke atas *qaul qadīm* Imam al-Shāfi'ī berbanding *qaul jadīd*nya yang menyatakan sahnya salat jumaat oleh jamaah yang kurang daripada empat puluh orang. Ijtihad ini dipilih oleh Muhammad Basuni Imran dengan mempertimbangkan keadaan tempatan dimana masyarakat sambas yang bercerai-cerai dalam ramai kawasan dan tidak berkumpul dalam satu kawasan.⁶²³ Muhammad Basuni Imran menyatakan,

*“Jumaat itu sah dikerjakan dengan orang yang kurang daripada empat puluh, maka atas qaul Imam Shāfi'ī yang qadīm sah jumaat dengan empat orang dan Hadith Muslim yang tersebut menunjukkan bahawa Nabi S.A.W. telah sembahyang jumaat dengan dua belas tetapi ini hadits tiada jua menunjukkan bahawa shalat jum'at tiada sah dengan orang yang kurang dari pada dua belas apalah lagi dari pada empat puluh. Jadinya kalau didapati pada satu desa orangnya tiada sampai empat puluh dan mereka itu tiada dapat sama sekali hendak pergi ke jumaat yang sempurna empat puluh kerana terlalu jauh umpamanya, maka wajiblah atas mereka itu mendirikan jumaat pada tempat (desa) mereka itu. Ataupun mereka itu boleh pergi kepada jumaat yang sempurna itu dengan mashaqqah dan susah payah oleh kerana sangat jauh niscaya harus mereka itu mendirikan jumaat di tempat mereka itu dan harus mereka itu pergi kepada jumaat yang sempurna itu, mengertinya boleh memilih antara dua hal itu”.*⁶²⁴

Syeikh Muhammad Basuni telah mengemukakan pendapatnya dengan dua pendekatan, *pertama*, pendekatan *naqlī* dengan berdasarkan pada hadith yang dikeluarkan oleh Imam Muslim daripada Sahabat Jābir bin Abdullah, bahwasanya Nabi S.A.W. saat itu sedang membaca khutbah pada hari jum'at, maka datanglah kafilah dagang daripada negeri *Shām*, maka berpalingah jamaah jumat ketika itu, sehingga tidak tinggal kecuali dua belas orang laki-laki, maka turunlah ayat:

⁶²³ Basuni Imran, *Risaalah Cahaya Suluh. Pada Mendirikan Jum'at Kurang daripada Empat Puluh*, (Singapura: penerbit al-Ikhwan, 1339 H/ 1920M).

⁶²⁴ Basuni Imran, *Risālah Cahaya Suluh*, 9-10.

وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا

Al- Jumu'ah: 60: 11

Terjemahan: Dan apabila telah melihat mereka itu akan perniagaan atau permainan, nescaya pergilah mereka itu kepadanya dan mereka meninggalkanmu dalam keadaan berdiri.

Berkatalah Imam Nawāwī dalam *sharāḥ* itu bahawa itu adalah dalil bagi Imam Mālik dan yang lainnya ke atas sahnya jum'at dengan dua belas orang laki-laki".⁶²⁵ Kedua, Muhammad Basuni Imran menggunakan pendekatan *Aqlī*, iaitu pertimbangan sosial dan persekitaran masyarakat Sambas, dimana jumlah penduduknya bercerai-cerai dalam ramai kawasan dan tiada berkumpul dalam satu kawasan. Jika mereka mengikut mazhab Shāfi'ī (*qaul al-Jadīd*), maka salat jumaat tidak dapat di laksanakan. Oleh itu Syeikh Muhammad Basuni seterusnya menyatakan,

*"Wajib atas tiap-tiap ahli desa itu mendirikan sembahyang jumaat di tempat mereka itu atas qaul jadid, apalah lagi qaul qadim. Tentang tiada cukup empat puluh yang dating sembahyang itu, maka ini tiada menghilangkan wajib mendirikan jumaat di tempat mereka itu. Maka siapa-siapa yang tiada dating, hadir sembahyang itu, maka ia berdosa dan merasa siksa Allah ta'ala. Dan janganlah ia sangka bahawa orang yang sembahyang itu telah melepaskan tanggungannya, kerana jum'at ini fardu 'ain bukan fardu kifayah".*⁶²⁶

Namun demikian, Syeikh Muhammad Basuni tetap bersikap fleksibel dan moderat dengan memberikan dua pilihan, *pertama*, jika tidak memungkinkan untuk pergi ke tempat lain yang ramai jamaahnya kerana jarak yang jauh, maka mereka wajib melaksanakan jumaat di desanya sahaja. *Kedua*, jika memungkinkan untuk pergi ke tempat jamaahnya lebih empat puluh, maka mereka harus pergi ke tempat jumaat yang sempurna. Apa yang diusahakan oleh Syeikh Muhammad Basuni bersesuaian dengan kaedah yang dikenalkan oleh Imam Ibn al-Qayyim :

⁶²⁵ Al - Nawawī, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawāwī*, c.1 (Dār Abī Ḥayyān, 1415 H/1995 M), 3:416.

⁶²⁶ Basuni Imran, *Risālah Cahaya Suluh*, 10.

“Perubahan dan perbezaan fatwa mengikut perubahan masa, tempat, keadaan, niat dan kebiasaan”.⁶²⁷

5.4.3. Guru Haji Isma’il Mundu dan *Fiqh* Tempatan

5.4.3.1. Mengambil Kira Faktor Tempatan dalam Penulisan *Kitab Jadual Nikah*

Proses pembinaan *fiqh* tempatan juga tampak daripada tokoh Kalimantan Barat abad ke-20 seperti Guru Haji Isma’il Mundu dalam karyanya yang paling fenomenal iaitu *Kitab Jadual Nikah*,⁶²⁸ kitab ini mendapat pujian daripada pelbagai tokoh dan ulama seperti Syeikh ‘Alawī bin Ṭāhir bin Abdullah al-Ḥaddād mufti kerajaan Johor, Syeikh ‘Abbās bin Muḥammad Ṭāhā pejabat *Qāḍī Quḍāt* Singapura, Syeikh ‘Abd Allah al-Zawāwī guru daripada Guru Haji Isma’il Mundu semasa belajar di Mekah *al-Mukarramah*.

Ada beberapa kenyataan yang boleh diketengahkan terkait pembinaan *fiqh* tempatan dalam *Kitab Jadual Nikah* ini, antaranya, *pertama*, penulisannya yang ringkas dengan metod soal jawab dan senarai penomboran jawapan, membuat kitab ini lebih mudah dipahami dan efektif khususnya bagi masyarakat Kerajaan Islam Kubu dimana kondisi secara amnya masih baru terhadap nilai-nilai ajaran agama, kerana sedikitnya ulama dan da’i yang menyebarkan dakwah Islam di kawasan-kawasan pedalaman seperti Teluk Pakedei, kerajaan Kubu Kalimantan Barat, *kedua*, kitab ini mengenengahkan secara rigid hukum hakam perkahwinan mengikut mazhab Shafi’i,

⁶²⁷ Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I’lām al-Muwaqqi’īn ‘an Rabb al-‘Ālamīn*, c. 1 (Riyad: Dār Ibn al-Jauzī, 1423 H), 4:337.

⁶²⁸ Kitab ini diselesaikan pada 1 Muharam 1349 H diterbitkan Matba’ah Sayyid Alaydrus Keramat 38, Jakarta. Kitab ini mengandungi zikir-zikir yang diamalkan oleh Guru Haji Isma’il Mundu beserta murid-muridnya yang telah mendapat ijazah (pengiktirafan untuk mengamalkannya). Kitab ini pada mulanya merupakan tulisan tangan daripada Guru Haji Isma’il Mundu, namun pada akhirnya ianya dicetak kembali oleh Muhammad bin Yahya Alawy. Didik M Nur Haris, *Kitab Jadual Nikah karya Ismail Mundu; Teks dan analisis* (Disertasi: Universiti Malaya, 2011).

pendekatan ini ternyata lebih berkesan untuk mendidik dan melahirkan generasi masyarakat Melayu agar kuat semangat keislaman mereka dalam berhadapan dengan perkembangan adat tempatan, *ketiga*, penulisan kitab ini juga menepati keperluan semasa itu yang pada akhirnya membawa impak dikuatkuasakannya sebagai enakmen rujukan bagi seluruh juru kahwin dalam permasalahan perkahwinan di seluruh kawasan kerajaan Islam Kubu.

5.4.3.2. Menterjemahkan Kitab al-Quran Dalam Bahasa Bugis

Guru Haji Isma'il Mundu juga telah menulis tafsir kitab suci al-Quran terjemahan bahasa Bugis, persekitaran masyarakat yang majoritinya merupakan suku Bugis yang hanya faham dengan bahasa Bugis mendorong Guru Haji Isma'il Mundu untuk menterjemahkan dan mentafsirkan al-Quran dengan menggunakan bahasa Bugis, sehingga diharapkan petunjuk dan isi kandungan al-Quran akan lebih mudah untuk difahami dan dimengerti.

Apa yang diusahakan oleh ketiga ulama Kalimantan Barat abad ke-19 dan 20 ini menggambarkan proses penerapan hukum dengan mengambilkira faktor-faktor seperti keadaan, masa dan tempat, ketikamana telah mempunyai cukup alasan untuk dilakukan langkah pengubahsuaian sesuai dengan keperluan semasa.

5.5. Kesimpulan

Jaringan ulama Kalimantan Barat abad ke-19 dan 20 melalui tiga tokoh ulama yang paling mengemuka iaitu Ahmad Khatib al-Sambasi, Muhammad Basuni Imran dan Guru Haji Mundu telah membawa pembaharuan dalam aspek pemikiran hukum Islam, khususnya penggunaan konsep *maqāṣid shari'ah*, *siyāsah shar'iyyah*, *neo-sufism* dan *fiqh* tempatan.

Pada aspek *maqāṣid shari'ah* tampak daripada penggunaan konsep *Maslahah* dalam usaha penyatuan Tarekat *Qadiriyyah* dan Tarekat *Naqshabandiyah* yang diasas oleh Ahmad Khatib al-Sambasi. Manakala Muhammad Basuni Imran telah menggunakan konsep *tadarruj* (bertahap) dalam mengemukakan idea pembaharuan serta penggunaan konsep *Maslahah Mursalah* dalam melakukan pembaharuan bidang pembinaan pemerintahan.

Pada aspek *Siyāsah Shar'iyyah* tampak daripada usaha Muhammad Basuni Imran dalam melakukan pembaharuan ke atas pengelolaan lembaga keimaman yang lebih efektif, manakala Guru Haji Isma'il Mundu melalui jawatannya sebagai mufti dan jalinan komunikasinya dengan pelbagai kalangan tokoh-tokoh politik. Penggunaan konsep *al-Taḥāluf al-Siyāsī* juga tampak melalui kedua tokoh ini dengan menerimapakai jawatan di persekitaran kerajaan yang telah jatuh dalam kuasa dan pengaruh kolonial berpaksikan ke atas konsep *al-Maṣālih* dan *al-Mafāsid* dalam *maqāṣid al-Shari'ah*, Meraikan *fiqh al-Wāqī'*, dan *Kaedah-Kaedah Uṣūl Maqāṣidiyyah*.

Pada aspek *neo-sufisme*, ketiga ulama Kalimantan Barat abad ke-19 dan 20 telah melakukan usaha pembaharuan bidang tasawuf dalam beberapa sisi, *pertama*, rekonsiliasi dan sikap saling mendekatkan (*reapprochement*) ajaran tasawuf dan syari'ah, *kedua*, ajaran tasawuf yang membina ke arah ukhuwah Islamiyah dan persatuan dan bukan tasawuf yang memecah belah, *ketiga*, tasawuf yang membawa

sikap aktifisme dan bukan sikap mengasingkan diri (*uzlah*), *keempat*, tasawuf yang tasawuf yang *inklusif* (terbuka) dan bukan *eksklusif* (tertutup), dan *kelima*, corak tasawuf *ortodoks* yang sejatinya merupakan penyempurnaan *neo-sufisme*, seperti yang diusahakan oleh Muhammad Basuni Imran.

Pada aspek fiqh tempatan tampak daripada Muhammad Basuni Imran melalui usaha pembinaan idea pembaharuan melalui dua fasa bagi meraikan keadaan dan mentaliti masyarakat dan ijihad sahnya salat jum'at kurang daripada empat puluh orang. Manakala Guru Haji Isma'il Mundu melalui penulisan *Kitab Jadual Nikah* dan menerjemahkan kitab suci al-Quran dalam bahasa Bugis.

BAB VI : KESIMPULAN DAN SARANAN

6.0. Pendahuluan

Pada bab ini penulis akan membuat kesimpulan secara menyeluruh terhadap semua aspek yang telah dibahas dalam kajian ini. Perkara ini dimaksudkan untuk mengetengahkan hasil-hasil kajian secara sederhana dan ringkas, sehingga memudahkan penulis berikutnya dalam meneruskan kajian-kajiannya.

6.1. Kesimpulan

Daripada pembahasan sebelumnya, maka dapatlah diambil beberapa kesimpulan:

Islam masuk di Kalimantan Barat semenjak abad ke-8 dengan pertemuan artifak berbentuk batu nisan tua bertarikh 127 (745) di perkuburan kuno di Kecamatan Sandai Kabupaten Ketapang. Namun Islam berkembang dan menjadi agama yang ramai dianuti oleh masyarakat Kalimantan Barat semenjak awal-awal abad ke-15 dengan wujudnya para mubaligh Arab dan komuniti Muslim Hanafi di Sambas.

Terdapat beberapa da'i yang telah menyebarkan Islam di kawasan Kalimantan Barat, antaranya Sayid Husain al-Qadri dari negeri Hadramaut Yaman, Sayid Idrus bin Sayid Abdul Rahman al-Idrus dari Hadramaut Yaman, Opu Daeng Menambon dari Bugis Sulawesi dan Raja Tengah daripada Brunei Darussalam dengan menggunakan empat saluran utama iaitu saluran tasawuf (*Tasawuf channel*), saluran sosial (*Social Channel*), saluran politik (*Political Channel*) dan saluran ekonomi dan perdagangan (*Economic Channel*).

Ahmad Khatib al-Sambasi merupakan tokoh ulama Kalimantan Barat yang populer pada abad ke-19, idea pemikirannya terkandung dalam karya utamanya iaitu kitab *Fath al-‘Arifin* yang menjadi rujukan utama tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah (TQN) yang digubalnya. Penghimpunan dua terakat ini berpunca daripada semangat untuk mengembalikan *taṣawwuf* kepada syariah yang sebenar (*fiqh al-Sharī’ah*) dan petunjuk Nabi (*Fiqh al-Sunnah*).

Manakala Muhammad Basuni Imran merupakan tokoh dan ulama Kalimantan Barat yang populer pada abad ke-20, Maharaja Imam kesultanan Sambas, pandangannya menurut G.F. Pijper telah mewakili reformasi Mesir yang sebenar di Indonesia dengan corak utama *tradisionalisme*, *inklusifisme*, menghargai *Turath* (warisan ilmu para ulama), mesra dalam *wasilah*, kukuh dalam *thawābit* (perkara-perkara yang tetap) namun fleksibel dalam *mutaghayyirat* (perkara yang berubah).

Sedangkan Guru Haji Isma’il Mundu merupakan Mufti Kerajaan Islam Kubu yang sezaman dengan Muhammad Basuni Imran, idea pemikirannya lebih bercorak *tradisional moden*, dengan menerima pakai sarana moden, namun tetap teguh dalam berpegang kepada pemikiran para ulama ahli *fiqh*, *hadith*, *tafsir*, *tauhid* (teologi Islam) dan *tasawuf*.

Jaringan ulama Kalimantan Barat di abad ke-19 dan 20 telah wujud terbina melalui tradisi keilmuan Islam yang sering disebut *rihlah ‘ilmiyyah* atau perjalanan keilmuan dengan dua bentuk pola hubungan, *pertama*, *hubungan vertikal* iaitu hubungan yang bersifat formal antara guru dan muridnya serta Syeikh atau *Murshid* dengan para khalifah dan wakilnya. *Kedua*, hubungan horizontal iaitu hubungan yang lebih bersifat sosial dan informal.

Ciri khusus pembinaan jaringan ulama Kalimantan Barat pada abad ke-19 membawa tiga corak utama, *pertama*, jaringan intelektual dan akademik, *kedua*,

jaringan ketokohan dan *ketiga*, jaringan organisasi tarekat. Manakala pada abad ke-20, pembinaan jaringan ini telah tampak mengemukakan corak yang *keempat*, yaitu jaringan politik.

Kandungan pembinaan jaringan ulama Kalimantan Barat pada abad ke-19 ini adalah rekonsiliasi (*iṣlāḥ*) dan sikap saling mendekatkan (*reapproachment*) antara tasawuf dengan syariah dalam bentuk apa yang disebut sebagai *neo-sufism*. Manakala pada abad ke-20 kandungan pembinaan jaringannya telah mengalami tranformasi dan pembaharuan, *pertama*, transformasi media, daripada salahsilah tarekat tradisional kepada pertubuhan sosial moden, *kedua*, transformasi institusi, daripada ribath dan halaqah kepada pesantren, sekolah dan ma'had moden, *ketiga*, keilmuan yang bersifat universal, dari setakad keilmuan tertentu seperti tasawuf kepada pelbagai bidang keilmuan Islam, *keempat*, purifikasi (pemurnian) ke atas ajaran-ajaran yang melampau dan terkeluar daripada Islam yang sebenar, *kelima*, tasawuf moden, sebagai kelanjutan dan penyempurnaan *neo-sufism*.

Jaringan ulama Kalimantan Barat abad ke-19 dan 20 melalui tiga tokoh ulama yang paling mengemuka iaitu Ahmad Khatib al-Sambasi, Muhammad Basuni Imran dan Guru Haji Mundu telah membawa pembaharuan dalam aspek pemikiran hukum Islam, khasnya penggunaan konsep *maqāṣid shari'ah*, *siyāsah shar'iyah*, *neo-sufism* dan *fiqh* tempatan.

Pada aspek *maqāṣid shari'ah* tampak daripada penggunaan konsep *Maslahah* dalam usaha penyatuan Tarekat *Qadiriyyah* dan Tarekat *Naqshabandiyah* yang diasas oleh Ahmad Khatib al-Sambasi. Manakala Muhammad Basuni Imran telah menggunakan konsep *tadarruj* (bertahap) dalam mengemukakan idea pembaharuan serta penggunaan konsep *Maslahah Mursalah* dalam melakukan pembaharuan bidang pembinaan pemerintahan.

Pada aspek *Siyāsah Shar’iyyah* tampak daripada usaha Muhammad Basuni Imran dalam melakukan pembaharuan ke atas pengelolaan lembaga keimaman yang lebih efektif, manakala Guru Haji Isma’il Mundu melalui jawatannya sebagai mufti dan jalinan komunikasinya dengan pelbagai kalangan tokoh-tokoh politik. Penggunaan konsep *al-Taḥāluf al-Siyāsī* juga tampak melalui kedua tokoh ini dengan menerimapakai jawatan di persekitaran kerajaan yang telah jatuh dalam kuasa dan pengaruh kolonial berpaksikan ke atas konsep *al-Maṣālih* dan *al-Mafāsīd* dalam *maqāṣid al-Sharī’ah*, Meraikan *fiqh al-Wāqī’*, dan *Kaedah-Kaedah Uṣūl Maqāṣidiyah*.

Pada aspek *neo-sufism*, ketiga ulama Kalimantan Barat abad ke-19 dan 20 telah melakukan usaha pembaharuan bidang tasawuf dalam beberapa sisi, *pertama*, rekonsiliasi dan sikap saling mendekatkan (*reapproachment*) ajaran tasawuf dan syari’ah, *kedua*, ajaran tasawuf yang membina ke arah ukhuwah Islamiyah dan persatuan dan bukan tasawuf yang memecah belah, *ketiga*, tasawuf yang membawa sikap aktifisme dan bukan sikap mengasingkan diri (*uzlah*), *keempat*, tasawuf yang inklusif (terbuka) dan bukan eksklusif (tertutup), dan *kelima*, corak tasawuf *ortodoks* yang sejatinya merupakan penyempurnaan *neo-sufism*, seperti yang diusahakan oleh Muhammad Basuni Imran.

Pada aspek *fiqh* tempatan tampak daripada Muhammad Basuni Imran melalui usaha pembinaan idea pembaharuan melalui dua fasa bagi meraikan keadaan dan mentaliti masyarakat dan ijtihad sahnya salat jum’at kurang daripada empat puluh orang. Manakala Guru Haji Isma’il Mundu melalui penulisan *Kitab Jadual Nikah* dan menerjemahkan kitab suci al-Quran dalam bahasa Bugis.

6.2. Saranan

Kajian Jaringan Ulama Kalimantan Barat abad ke-19 dan 20 dan sumbangannya terhadap pemikiran hukum Islam merupakan kajian awal yang masih sangat terbuka untuk dapat disempurnakan pada kajian-kajian berikutnya, beberapa saranan yang boleh dikemukakan bagi para penulis berikutnya:

1. Meneroka lebih luas ke atas wujudnya jaringan ulama-ulama di Kalimantan Barat, oleh kerana masih cukup ramai ulama dan pengaryaanannya di kawasan Kalimantan Barat yang wujud dan belum dikaji dengan sebenar.
2. Pada kajian ini hanya satu aspek pemikiran hukum Islam yang cuba di telaah iaitu aspek *fiqh* dan *uṣūl*, oleh itu perlu adanya kajian-kajian yang berterusan bagi menggali dan membahaskan ke atas aspek-aspek pembaharuan yang lain impak daripada wujudnya jaringan ulama di kawasan Kalimantan Barat.
3. Pihak-pihak yang terlibat seperti Perpustakaan Negara dan juga muzium perlulah mengadakan lebih banyak pameran dan juga persidangan berkenaan dengan jaringan ulama-ulama dan pengaryaanannya di kawasan Kalimantan Barat khususnya, perkara ini dimaksudkan untuk memberi pendedahan kepada masyarakat agar lebih dapat mengenali para ulamanya, membangkitkan semangat Islam serta proses pembinaan tamadun dan peradaban manusia di masa hadapan.

BIBLIOGRAFI

1. BUKU

‘Abd al-Wahhab Khallaf. *‘Ilm Usul al-Fiqh*. Madinah Nasr: Dar al- Fikr al-‘Arabi, 1995.

Abû 'Abd al-Rahmân Ibn Husayn ibn Mûsâ al-Sulami, ed. *Risâlâh al-Malamatiyyah*, . Mesir, 1945.

Abu Zuhrah. *Tarikh al-Madhahib al-Islamiyyah*, t.t.

Abdullah Mirdad Abu al-Khair. *al- Mukhtasar min Kitab Nashr al-Nur wa al-Zahr fi Tarajim afdal Makah min al-Qarn al-‘Ashir ila al-Qarn al-Rabi’ ‘Ashr* . Matba’ah Nadi al-Taif al-Adabi, 1398 H/1978 M.

Abdullah ‘Alwi Hassan. *Development Of Administration Of Islamic Law In Kelantan*. Tesis M.Phil, University of Kent at Canterbury, 1979.

Abdullah Taib. *Asas-asas Antropologi*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1985.

Abdullah, H.W.M. “*Shaikh Daud bin Abdullah al-Fatani: Ulama dan Pengarang terulung di Asia Tenggara*,” dalam *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*, Azyumardi Azra. Bandung: Penerbit Mizan Khazanah ilmu-ilmu Islam, 2002.

Abd Muis Isma’il. *Mengenal Muhammad Basuni(Maharaja Raja Sambas)*. Pontianak: FISIP Universitas Tanjungpura, 1993.

Abd. Rahman Hj. Abdullah. *Islam dalam Sejarah Asia Tenggara Tradisional*. c. 1, Selangor: Pustaka Haji Abdul Majid, 2006.

Abd. Rahman Hj. Abdullah. *Pemikiran Umat Islam di Nusantara: Sejarah dan perkembangannya hingga abad 19*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pendidikan Malaysia, 1990.

Abuddin Nata. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.

Agus Salim. *Tokoh yang Kukoh*. Singapura: Penerbitan Pustaka Nasional, 1966.

Al-Haddad, al-Habib ‘Alwi bin Tahir. *Sejarah Masuknya Islam di Timur Jauh*. Jakarta: Lentera, 2001.

A. H. John. “*Muslim mystics and historical writing* “, dalam *Historians of South-East Asia*. London, 1961.

A. Habib ‘Alwi. *Sejarah Masuknya Islam di Timur Jauh*. Jakarta: Lentera Basritama, 1995.

A. Hanafi. *Orientalisme Ditinjau Menurut Kacamata Agama (Quran dan Hadith)*. Jakarta: Pustaka al Husna, 1981.

A. Hasjmi. *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*. Bandung: Al Ma’arif, 1987.

Ahmad Mahdzan Ayob. *Kaedah Penyelidikan Sosioekonomi*. C.2. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992.

Ahmad Basuni. *Nur Islam di Kalimantan Selatan; Sejarah masuknya Islam di Kalimantan*. Surabaya: Bina Ilmu, 1986.

Ahmad Daudy. *Kuliah Ilmu Tasawuf*. Jakarta: Bulan Bintang, 1998.

Ahmad Ibrahim et al. *Reading on Islam in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 1985.

Ahmad Khatib. *Fath al-‘Arifin*. t.p. t.t.

Ahmad Najib Burhani. *Sufisme Kota, Berpikir Jernih Menemukan Spiritualitas Positif*. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2001.

Ahmad Shalaby. *Sejarah dan Kebudayaan Islam*. j. 1. Singapura : Pustaka Nasional, 1981.

Ajzen, I., "Attitudes, Personality and Behavior", dalam Saifuddin Azwar, *Sikap Manusia teori dan pengukurannya*, edisi 2, cet. 3. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

Akhria Nazwar. *Syeikh Ahmad Khatib, Ilmuwan Islam di Permulaan Abad ini*. Jakarta: Panjimas, 1983.

Akira Nagazumi. *Bangkitnya nasionalisme Indonesia; Budi Utomo 1908-1918*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1989.

Akram Kassab. *Dawr al-Qardawi fi Ta'sil al-Wasatiyah wa Ibraz Ma'alimiha*. Kaherah: Maktabah Wahbah, 2008.

Al-'Alawi, Al-Sayid Ahmad bin Abdullah al-Saqqaf. *Khidmah al-'Ashirah*. Jakarta: al-Rabitah al-'Alawiyah, 1964.

Al-Ash'ari. *al-Ibanah 'an Usul al-Diyanah*. Dar al-Ansar, 1397 H/1977 M.

Al-'Attas, S.M. Naquib. *Preliminary Statement on A General Theory Of The Islamization Of The Malay-Indonesian Archipelago*. Kuala lumpur: 1986.

———. *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised among the Malays*, ed. Shirle Gordon. Singapore: Malaysian Sociological Research Institute, 1963.

———. *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. Kuala Lumpur: Universiti Kebangsaan Malaysia, 1972.

———. *Risalah Untuk Kaum Muslimin*. Kuala Lumpur: ISTAC, 2001.

Al-Amidi. *Al-Ihkam fi usul al-Ahkam*. Juz 3. Riyad: Dar al-Sami'iy, 2003.

Al-Ghazali. *Al-Mustasfa min 'ilm al-Usul*. Kuliyyah al-Shari'yyah, Jami'ah Madinah. t.t.

———. *al-Tibr al-Masbuk fi Nasihat al-Muluk*, terj. Ahmadie Taha dan Ilyas Ismail. Bandung: Mizan, 1994.

Al-Kadri Syarif Abdul Rahman. *Perspektif Sejarah Berdirinya Kota Pontianak*. Pemerintah Kota Pontianak, 2001.

Al-Kattani, ‘Abd al-Hayy, *Fahris al-Faharis wa al-Ithbat wa mu’jam al-Ma’ajim wa al-Mashikhat*. j. 2. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1402 H.

Ali Maksum. *Tasawuf sebagai pembebasan manusia modern: Telaah signifikansi konsep Tradisionalisme Islam Sayyed Hossein Nasr*. Surabaya : Pustaka Pelajar, 2003.

Al-Mawardi, Abu al-Hasan. *al-Ahkam al-Sultaniyah*. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.

———. *Silk al-Durar*, j. 4. t.p, t.t.

Al-Muqirri. *al-Misbāh al-Munīr*, j. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994.

Al-Nawawi, *Sahih Muslim bi Sharh al-Nawawi*. J. 3, c.1. Dar Abi Hayyan, 1415 H/1995 M.

A. Mansur Suryanegara. *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1998.

Amran Kasimin. *Sihir Suatu Amalan Kebatinan*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia, 2009.

Andi Ima Kesuma. *Migrasi dan Orang Bugis*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2004.

Anshar Rahman et al. *Syarif Abdul Rahman al-Kadri, Perspektif sejarah berdirinya kota Pontianak*. Pontianak: Pemerintah Kota Pontianak, 2000.

Arena Wati, *Syair perang cina di Monterado*. Malaysia: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 1989.

Al-Shatibi, Abu Ishaq. *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari’ah*. J. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Alamiyah, t.t.

Asep Usman Ismail. *Apakah Wali itu Ada: Mengungkap Makan Kewalian Dalam Tasawuf Pandangan Al-Hakim al-Tirmidzi dan Ibn Taymiyyah*, c. 1. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005.

Asal Raja-Raja Sambas. Manuscrip, Perpustakaan Nasional No. ML.696.

Atabik Ali. *Kamus Kontemporer*, C. Ke-5. Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum, Multi Gaya Grafika, 1996.

Athur John Arberry. *The Doctrine of the Sufis*. England: Cambridge University Press, 1966.

Al-Tufi, *Sharh Mukhtasar al-Raudah*. j. 3. al-Mamlakah al-su'udiyah: Wizarah al-Shu'un al-Islamiyyah wa al-awqaf wa al-Da'wah wa al-Irshad, 1419 H/ 1998 M.

Auni Haji Abdullah. *Tradisi pemerintahan Islam dan kolonialisme dalam sejarah alam Melayu*. Kuala Lumpur : Darulfikir, 2005.

Aqib Suminto. *Politik Islam Hindia Belanda*. Jakarta: LP3ES, 1996.

Al-Wansharisi, Abu al-'Abbas Ahmad bin Yahya. *Idah al-Masalik ila qawa'id al-Imam Malik*. Maghrib: Matba'ah Fadalalah al-Muhammadiyah, 1400 H.

Alwi Shihab. *Islam Sufistik, Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*. Bandung: Mizan, 2001.

Azyumardi Azra. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. C.3. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2004.

———. *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*. Bandung: Penerbit Mizan Khazanah ilmu-ilmu Islam, 2002.

———. *Konteks Berteologi di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1999.

Al-Zuhaili. *Mausu'ah Qadaya Islamiyah Mu'asirah*. j. 5. Damaskus: Dar-al-Maktabi).
. *Usul al-Fiqh al-Islami*, j. 2. Beirut: Dar al-Fikr, 1998.

Badri Yatim. *Sejarah Sosial Keagamaan Tanah Suci Hijaz (Mekkah dan Madinah) 1800-1925*. Ciputat: Logos, 1999.

Baidillah Riyadhi. *Strategi Dakwah Guru Haji Isma'il Mundu Mufti Kerajaan Kubu*. c. 1, Pontianak Kalimantan Barat: Yayasan Haji Isma'il Mundu, 2006.

Balai Kajian sejarah dan nilai tradisional Pontianak. *Identitas Melayu Ketapang*. Kalimantan Barat: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, 2006.

———. *Identitas Melayu Ketapang*. Kalimantan Barat: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, 2006.

Barton, Greg, Fealy Greg. *Nahdlatul Ulama, traditional Islam and modernity in Indonesia*. Australia : Monash Asia Institute Monash University, 1996.

Bernad H.M. Vlekke. *Nusantara A History of Indonesia*. c. 4. The Hague and Bandung: W. Van Hoeve Ltd., 1959.

Berger, Peter L. dan Luckmann. *The Social Construction of Reality* (New York: Anchor Books, 1966).

Budhi Munawar Rachman ed. *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. Jakarta: Yayasan Paramadina, t.t.

Chaidar. *Sejarah Pujangga Islam Syaikh Nawawi al-Bantani Indonesia*. Jakarta: CV. Sarana Utama, 1978.

Chadwick et al., *Kids, Drugs, and Crime*. Lexington, MA: Lexington, 1988.

Charles Kadushin, *Understanding Social Network: Theories, Concept and Findings* (Oxford University Press, 2012).

Christiaan Snouck Hurgronje. *Islam di Hindia Belanda*. Bhratara, 1973.

———. ed. 'Alī 'Audah al-Shuyūkh, *Ṣafahāt min Tārīkhi Makkah dirāsah li al-auḍa' al-siyāsiyah wa al-Ijtima'iyyah wa al-Iqtiṣādiyyah min al-Bi'thah al-Nabawīyah al-Sharīfah wa hatta nihāyat al-Qarn al-Thālits 'Ashar al-Hijrī*. Dar al-Mālik 'Abd 'Azīz, 1419 H.

———. *Mekka in the part of the 19th Century*. Leiden: E.J. Brill, 1970.

Deliar Noer. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia*. c.2. Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES), 1982.

D.G.E. Hall. *Sejarah Asia Tenggara*. Surabaya: Usaha Nasional, 1988.

De Graff, H.J. et al. *Cina Muslim di Jawa abad ke-14 dan 15: Antara Historisitas dan Mitos*, Terj. Al-Jafri, c.2. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.

Departemen Agama RI. *Ensiklopedia Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru-Van Hoeve, 1999.

Earl Babbie. *The Basic of Social Research*. U.S.A.: Wadsworth Publishing Company, 1998.

Ellys Suryani et al. *Sejarah Mempawah Dalam Cuplikan Tulisan*. Kabupaten Pontianak: Yayasan penulis 66 Kalimantan Barat, PD. Bina Ilmu Mempawah, Kalimantan Barat, 2001.

Erwin Mahrus et al. *Syeikh Ahmad Khatib Sambas (1802-1875) Sufi dan Ulama Besar dikenal Dunia*. Pontianak: Untan Press, 2003.

Fahadi BZ. “Kompilasi Naskah-naskah klasik Kesultanan Sambas Kalimantan Barat”, dalam *Pengembangan Islam di Pedalaman Kalimantan; Biografi H. Ahmad Hab*, Hermansyah. Pontianak, Stain Pontianak Press.

Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 1984.

G.F Pijper. *Studien Over de Geschiedenis Van De Islam In Indonesia 1900-1950*. Netherlands: E.J. Brill Leiden, 1977.

———. *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, terj. Tudjimah dan Yessy Augusdin. Jakarta: UI Press, 1984.

Gerald S. And Levin Jack Ferman. *Sosial Science Research*. USA: t.p., 1975.

George Ritzer & Barry Smart (2011),¹ *Handbook Teori Sosial*, terj. Imam Muttaqien et al. (Jakarta: Nusa Media, 2011).

Ghazali Darusalam. *Dakwah Islam Dan Ideologi Barat*. Kuala Lumpur: Utusan Publication, 1998.

Graham Irwin. *Borneo Abad Kesembilan Belas*. Terj. Mohd. Nor Ghani dan Noraini Ismail, c. 2. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2006.

Gusti Mhd Mulia ed. *Sekilas menapak langkah Kerajaan Tanjungpura*. Pontianak: t.p. 2007.

H. Abbas, H. M. Riva'i et al. *Biografi Guru Haji Isma'il Mundu Mufti Kerajaan Kubu*. Cet. 2, Pontianak: Kitara Creativision, 2008.

Haji Abdullah Ishak. *Islam Di Nusantara (Khususnya Di Tanah Melayu)*. Petaling Jaya: Ar Rahmadiyah, 1990.

Hamka, *Sejarah Umat Islam*. Singapura: Pustakan Nasional, 2005.

HAR. Gibb. *Modern Trends in Islam*. New York: Octagon Books, 1978.

Harapandi Dahri. *Pemikiran Teologi Sufistik Syekh 'Adb al- Qadīr Jaelanī*. Jakarta: Wahyu Press, 2004.

Harun Nasution. *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II. Jakarta: Universitas Indonesia, 1986.

Hasan Basari. *Pemberontakan Petani Banten 1888, Kondisi, Jalan peristiwa, dan Kelanjutannya: Sebuah Studi mengenai Gerakan Sosial di Indonesia*, Terj. Jakarta: Pustaka Jaya, 1984.

Hawash Abdullah. *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*. Surabaya: Al- Ikhlas, 1980.

———. *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara* (Surabaya: Al- Ikhlas, 1980).

Hendri F Isnaeni. *Doktrin Agama Syekh Abd Karim Al-Bantani Dalam Pemberontakan Petani Banten 1888*. Jakarta: Kreasi Cendekia Pustaka, 2012.

Hermansyah. *Pengembangan Islam di Pedalaman Kalimantan; Biografi H. Ahmad Hab*, c.1, Pontianak: Stain Pontianak Press, 2012.

———. *Islam dari pesisir sampai ke Pedalaman Kalimantan Barat*. c.1, Stain Pontianak Press, 2009.

Ibn ‘Ashūr, Muhammad Ṭāhir. *Maqāṣid al-sharīah al-Islāmiyyah*. Amman: Dar al-Nafis, 1999.

Ibn Farhun. *Tabṣirah al-Ḥukkām*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995 M/1416 H.

Ibnu Najīm Zainudin bin Ibrāhīm. *al-Ashbāh wa al-Naẓāir*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1400 H.

Ibn Manzūr. *Lisān al-‘Arab*, j. 7. Beirut, t.p., 1990.

Ibn Qayyim al-Jawziyyah. *al-Ṭuruq al-Hukmiyyah Fī al-Siyāsah al-Shar‘iyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.

———. *I’lām al-Muwaqqi’īn ‘an Rabb al-‘Ālamīn*, c. 1, Jilid ke-4. Riyad: Dār Ibn al-Jauzī, 1423 H.

Ibnu Taimiyyah. *Maqāṣid al-Sharī’ah ‘inda Ibnu Taimiyyah*. Jordan: Dar al-Nafais, 2000.

———. *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah*, Juz 1. Riyāḍ: Maktabat al-Riyāḍ al-Hadīthah, t.tp.

Ibrahim Aḥmad al-‘Adawī. *Rashīd Riḍā: Al-Imām al-Mujtahid*. Cairo: Mathba’ah al-Mishr, 1964.

Idris Awang. *Penyelidikan Ilmiah amalan Pengajian dalam Pengajian Islam*. c.1. Selangor: Kamil & Shakir Sdn.Berhad, 2009.

- Izz al-Dīn bin ‘Abd al-Salām. *Al-Qawā'id al-Ṣugrā*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣirah, 1996.
- Jalaludin ‘Abd Rahman bin Abū Bakr al-Suyūṭī. *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1399 H.
- J Moquette. *De eerste vorsten van Samoedra-Pase (Noord-Sumtra)*. Albrecht, 1913.
- J.A.Morley. “*The Arabs and the Eastern Trade*,” dalam *Islam di Malaysia*. Penerbitan Persatuan Sejarah Malaysia, t.t.
- John Bousfield, “Islamic Philosophy in Sout-East Asia”, dalam *Islam in South-East Asia*, ed. M.B. Hooker. Leiden: British Istitute in South East Asia, 1983.
- J.U. Lontaan. *Sejarah-Hukum Adat dan Adat Istiadat*, ed. 1. Kalimantan Barat: Pemda Tingkat I Kalbar, 1975.
- Juniar Purba et al., *Sejarah Penyebaran dan Pengaruh Budaya Melayu di Kalimantan*. Jakarta: Drektorat Nilai Sejarah dan Purbakala Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata, 2011.
- Kamus Dewan*. Ed. ke-4. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2007.
- Karel A. Steenbrink. *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: P.T.Bulan Bintang, 1984.
- Keith Foulcher et al. *Sumpah pemuda: makna & proses penciptaan atas sebuah simbol Kebangsaan Indonesia*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2000.
- Khairuddin al-Zarkali. *Al-‘A'lām qāmus tarājim li ashhar al-Rijāl wa al-Nisā' min al-‘Arab wa al-Mustaghribīn*, j. 6. Beirut: Dar al-‘Ilmi li al-Malayin, t.t.
- Kimberly A. Neuendorf. *The Content Analysis Guidebook*. Kalifornia: Sage Publication. Inc., 2002.
- K.R. Hall. “*The Coming of Islam to the Archipelago: A Reassessment*”, dalam *Huttere, L ed. Economic Exchange and Social Interaction in Southeast Asia: Prespective from Prehistory, History and Ethnography*. Michigan: University of Michigan Center for Shaouth and Southeast Asian Studies, 1977.

Koentjaraningrat. *Metod-metod Penelitian Masyarakat*. Jakarta: PT. Gramedia, 1987.

Korver A.P.E. *Sarekat Islam: Gerakan Ratu Adil?*. Jakarta: Grafiti Pers, 1985.

Louis Ma'luf. *Kamus al-Munjid fī al-Lughah wa al-'Ulūm*. Beirut: Dār al-Mashriq, 1982.

Machrus Effendy. *Riwayat Hidup dan Perjuangan Maha Raja Imam Sambas*. Jakarta: P.T. Dian Kemilau, 1995.

M.A. Rauf. *Ikhtisar Sejarah Islam dalam Abd. Rahman Hj. Abdullah. Sejarah dan Pemikiran Islam*. Kuala Lumpur: Penerbitan Pena Sdn.Bhd, 1981.

M. Atho Mudzhar. *Pendekatan studi Islam dalam teori dan praktik*. Yogyakarta, t.p.

M.B. Hooker. *Islam in South-East Asia*, ed. Leiden: British Institute in South East Asia, 1983.

M.C. Ricklefs. *Sejarah Indonesia Modern*, terj. Dharmono Hardjowidjono. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1990.

M.G.S. Hodgson. *The Venture of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Mahayudin Hj. Yahya. *Islam Di Alam Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998.

_____. *Naskhah Jawi Sejarah dan Teks*. c.1. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994.

Mahmud Yunus. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Hidakarya Agung, 1996.

Mahmood Zuhdi Abdul Majid. *Sejarah Pembinaan Hukum Islam*. Kuala Lumpur: Jabatan Penerbitan Universiti Malaya, 1992.

Mahmūd Zuhdī Abd Mājīd dan Paizah Ismail. *Pengantar Pengajian Shariah*. Kuala Lumpur: al-Baian Corporation Sdn Bhd, 2004.

- M. Nursiah. *Ajaran Tarekat Naqshabandiyah*. Lombok Timur: Percetakan Bintang Timur, 1999.
- M. Solihin. *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*. c. 1. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005.
- M. Rajendran. *Sejarah Islam*. C. 2. Petaling Jaya: IBS Buku, 1993.
- Mannā' Khalīl al-Qattān. *Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmī*. Kaherah: Maktabah al- Wahbah, 2001.
- Martin Van Bruinessen. *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Mizan, 1995.
- . *Tarekat Nabsyabandiyah di Indonesia*, c. 4, Bandung: Penerbit Mizan, 1996.
- . ed. March Gaborieu, et. Al. “Daud Patani” dalam *Dictionaire biographique des savants et grandes figure du monde musulman peripherique, du xixe siele a nos joursm*. fasc 2. Paris: EHESS, 1992.
- . *The Tariqa Khalwatiyya in South Celebes*, in: Harry A. Poeze and Pim Schoorl eds. *Excursies in Celebes. Een bundel bijdragen bij het afscheid van J. Noorduijn als directeur-secretaris van het KITLV*. Leiden: KITLV Uitgeverij, 1991.
- Marwati Djoned Pusponegoro et al. *Sejarah Nasional Indonesia*, J. 3. Jakarta: Balai Pustaka, 1990.
- Merle Calvin Ricklefs. *An History of Modern Indonesia 1200-2001 (Sejarah Indonesia Modern 1200-2001)*, terj. Satrio Wahono et al. c. 3. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2007.
- Middlebrook, ”*Social Psycology and Modern Life*”, dalam Saifuddin Azwar, *Sikap Manusia teori dan pengukurannya*, edisi 2, cet. 3. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Muhammad Abdul Haq al-Ansari. *Sufism and Shari'ah; A Studi of Shekh Ahmad Sirhindi's efforts to Reform Sufism*. London: The Islamic Foundation, 1986.
- Muhammad Amīn Ibn 'Ābidīn. *Hāshiyah Radd al-Mukhtār 'Alā al-Durr al-Mukhtār*, c. 3, j. 4. Beirut: Dār al-Fikr, 1996.

Muhammad Āmin Afandī Ibn ‘Ābidīn. *Majmū‘ah Rasā’il Ibn ‘Ābidīn*, juz 2. t.t.p, t.n.p. 1980.

Muhammad ‘Ali al-Sais. *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmy*. Mesir: Maktabah Ali Shobih, t.t.

Muhammad Basūni ‘Imrān. *Bidāyah al-Tawhīd fī ‘Ilm al-Tawhīd*. Singapura: percetakan al-Ahmadiyah, 1336H/1918 M.

———. *al-Nuṣūs wa al-Barāhīn ‘alā iqāmah al-Jumu‘ah bimā dūna al-arba‘īn*. Kairo: percetakan Al-Manar, 1339H/1920 M.

———. *Khulāṣah al-Sīrah al-Muhammadiyah, Hakikat Seruan Islam*, ringkasan sejarah Muhammad, hakikat seruan Islam (Singapura: percetakan al-Ahmadiyah, 1351H/1932M).

———. *Kitāb al-Janā’iz*. t.p. 1362 H/1943 M.

———. *Risālah Cahaya Suluh*. Singapura: Al-Ikhwan, 1339H.

———. *Kitāb Nūr al-Sirāj fī Qiṣṣah al-Isrā’ wa al-Mi’rāj*. Singapura: Maṭba‘ah al-Ahmadiyah, 1338.

Muhammad Hidayat. *Istana-istana Kalimantan Barat*. Pontianak: Inventarisasi Istana di Kalimantan Barat, t.t.

Muhammad Ridwan. *Kisah Wali Songo*. Surabaya: Bintang usaha Jaya, 1990.

Mohd Syakir Mohd Rosdi. “*Tahāluf Siyāsī Zaman Nabi S.A.W.: Kajian Awal Persejarahan*”, in Warjio, ed. *Politik Pembangunan Islam – Pemikiran dan Implementasi*. Medan: Perdana Publishing, 2013.

Mohd. Taib Othman. “*Islamisation of the Malays: A Transformation of Culture*,” dalam *Tamadun di Malaysia*. Selangor: United Selangor Sdn. Bhd., 1980.

Mohd. Yusof Md. Nor. *Salasilah Melayu dan Bugis*. Petaling Jaya; Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd., 1984.

Moch. Andri et al. *Peta Tematik Kebudayaan dan Sejarah Pemerintahan Kalimantan Barat*. Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Pontianak : Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, 2008.

Muhammad Sabirin. *Kumpulan tentang Sambas, Naskah Salinan daripada Datuk Kyai Raja Wangsa Menteri Kerajaan Sambas*, t.p., 2010.

Muhammad Sholikhin, *Tasawuf Aktual Menuju Insan Kamil*. Semarang: Pustaka Nuun, 2004.

Muhammad Syamsu As. *Ulama Pembawa Islam di Indonesia dan Sekitarnya* (Lentera Basritama, 1996.

MUI (Majlis Ulama Indonesia). *Sejarah Umat Islam Indonesia*. Jakarta: Sekretariat MUI, 1992.

Musni Umberan et al. *Kerajaan-kerajaan di Kalimantan Barat*. Pontianak: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Pontianak, 1996-1997.

_____. *Pendataan Peninggalan Sejarah Keraton Kadriah Pontianak*. Kalimantan Barat: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Pontianak, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, , 1993

Muṣṭafā Ahmad al-Zarqā. *al-Madkhal al-Fiqh al-‘Ām*, j. 1. Damshiq: Dar al-Qalam, 1998.

Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā. *Istiṣlāḥ wa al-Maṣālih al-Mursalah Fī al-Sharī‘ah al-Islamiyyah wa Usūl Fiqhīhā*. Damsyiq: Dār al-Qalam, 1988.

Muṣṭafā Dīb al-Bughā. *Āthār al- Adillah al-Mukhtalaf Fihā fī al-Fiqh al-Islāmī*, c. ke-4. Damskus: Dar al-Qalam, 2007.

Neuendorf Kimberly A. *The Content Analysis Guidebook*. Kalifornia: Sage Publication. Inc, 2002.

Nurchayani, Lisyawati. *Pendataan Sejarah Kerajaan Kubu Kabupaten Pontianak*. Pontianak: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, 1997.

- Othman Mohd.Yatim. *Epigrafi Islam terawal di Nusantara*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka,1990.
- Oman Fathurahman. *Tarekat Shattariyah di Mingkabau; Teks dan Konteks*. Jakarta: Prenada Media Group, 2008.
- Pabali. Musa. *Sejarah Kesultanan Sambas Kalimantan Barat*. c. 1. Pontianak: Percetakan Romeo Grafika, 2003.
- Paizah Hj. Ismail et al. *Fiqh Malaysia: Ke arah pembinaan fiqh tempatan yang Terkini*. c. 2. Kuala Lumpur: al-Hikmah Sdn.Bhd., 2004.
- Paizah Ismail. “*Fiqh al-Awlawiyāt*” dalam *Hukum Islam Semasa Bagi Masyarakat Malaysia Yang Membangun*, Abdul Karim Ali dan Raihanah Hj. Azahari eds. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, 1999.
- Panjianom. *Sejarah Melayu Sambas*. Pontianak: Lembaga Penelitian Universitas Tanjungpura, 2007.
- Prodjokusumo. et al. *Sejarah Umat Islam Indonesai*. Jakarta: P.P MUI, 1991.
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi ke- III. Jakarta: Balai Pustaka, 2005.
- Raden Mohsen Panji Anom. *Laporan tentang kontrak dan Riwayat Raja-raja Sambas*. Sambas, 1951.
- Raja Haji Ali. *Tuhfat al-Nafīs: Sejarah Riau-Lingga dan Daerah Takluknya 1699-1864*. R.H. Unang Sunarjo. *Menelusuri Perjalanan Sejarah Pondok Pesantren Suryalaya*. Penerbit Yayasan Serba Bakti, Pondok Pesantren Suryalaya, Suryalaya, 1995.
- Raja Adnan Salman. *Warisan Khazanah Riau Gabungan Yayasan Marhum Murshid*. Singapura: t.p., 1988.
- Rivay Siregar. *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Rogayah A. Hamid. *Hikayat Upu Daeng Menambun*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1980.

- R. Supomo. *Sistem Hukum di Indonesia, sebelum perang dunia II*. Jakarta: Pradnya Paramita, 1981.
- Rumaizuddin Ghazali. *Yūsuf al-Qarḍāwī dan Pengaruhnya Dalam Masyarakat Islam di Malaysia*. (Nilai: Penerbit USIM, 2012).
- Saifullah Mohd Sawi et al. *Sejarah dan Tamadun Islam di Asia Tenggara*. c.1, Malaysia: Karisma Publication Sdn.Bhd, 2009.
- Saifuddin Zuhri. *Sejarah Kebangkitan Islam dan perkembangannya di Indonesia*. Bandung: Al- Ma'arif, 1983.
- Samsul Munir Amin. *Sayid Ulama Hijaz Biografi Shaikh Nawawi al-Bantani*. Jogjakarta: Pustaka Pesantren, 2009.
- Sartono Kartodirdjo. *Protest Movements in Rural Java. A Study of Agrarian Unrest in the Nineteenth and early Twentieth Centuries*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1973.
- Sartono Kartodirdjo. *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900*, j. 1. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992.
- Sejarah Kesultanan dan Pemerintah Daerah*. Pemerintah Kabupaten Sambas: Kalimantan Barat, 2001.
- Shafie Abu Bakar. *Keilmuan Islam dan tradisi pengajian pondok*. Kuala Lumpur: Budi Kencana, 1994.
- Solihin dan Anwar. *Kamus Tasawuf*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2002.
- Ṣāliḥ bin Ghanīm al-Sadlān. *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Kubrā wa ma Tafarra'a 'Anḥā*. Riyad: Dār al-Balansiyah, 1999.
- Spradley et al., *Anthropology: The Cultural Perspective* (New York: John Wiley and Sons, Inc, 1975)
- S.Q Fatimi. *Islam Comes to Malaysia*. Singapore: Malaysian Sociological Research Institut (MSRI), 1963.

- S Othman Kelantan. *Pemikiran Satira dalam Novel Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1997.
- Spradley et al., *Anthropology: The Cultural Perspective*. New York: John Wiley and Sons, Inc, 1975.
- Siddiq Fadil. *Gerakan Islam Di Dunia Melayu-Tuntutan Zaman Dan Cabaran Lingkungan*. Kuala Lumpur: ABIM, 1986.
- Sir Henry Keppel, Sir James Brooke. *The expedition to Borneo of H.M.S. Dido for the suppression of piracy: with extracts from the journal of James Brooke, esq., of Sarāwak*. Harper & Brothers, 1846.
- Srimulyati. *Tasawuf Nusantara Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006.
- . *Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia*. Kencana, Jakarta, 2006.
- . *The Educational Role of The Tariqa Qadiriyya Naqshabandiyya with Special Reference to Surlaya*. Disertasi Mc. Gill University, t.d. 2002.
- Som Nor, Mohd Dahalan Mohd Ramli. *Kemahiran Berfikir Secara Kritis dan Kreatif (KBKK)*. Selangor: Longman Malaysia Sdn. Bhd., 1998.
- Soedarto. *Sejarah Kebangkitan Nasional Daerah Kalimantan Barat*. Jakarta: Depdikbud, 1979.
- Shukeri Mohammad. 'Siyāsah Shar'īyyah dan kedudukannya Sebagai Metod Penentuan hukum.' dalam *Hukum Islam Semasa bagi Masyarakat Malaysia yang Membangun*, Abdul Karim Ali dan Raihanah Hj. Azhari ed. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, 1999.
- Stutterheim, Willem Frederick. *De Islam en zijn komst in den Archipel*. New York: The New York Public Library, Photographic Service, 1979, 1939.
- Sulaiman bin Ibrahim bin Umar al-Baruhi. *al-Ṭuruq al-Ṣūfiyah fī Malayzia wa āthāruhā 'alā al-Da'wah al-Islāmiyah*. Perpustakaan Negara Malaysia, 1423 H/2002 M.

- Susiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R & DC*. Bandung: Alfabeta, 2010.
- Sayid Abdullah Idrus. *Naskah Silsilah Kerajaan Kubu*. Kucing Sarawak: t.p.,1969.
- Syarif Abdul Rahman al- Kadri. *Perspektif Sejarah Berdirinya Kota Pontianak*. Pemerintah kota Pontianak, 2001.
- Syafaruddin Usman MHD. *Dari Koubou ke Kubu Raya Inspiring Kalimantan Barat untuk Indonesia*. Pemerintah Kabupaten Kubu Raya, 2010.
- Taufik Abdullah. *Sejarah dan Masyarakat; Lintasan Historis Islam di Indonesia* (Jakarta: Yayasan Obor Pustaka Firdaus, 1987.
- Ta Sen Tan. *Cheng Ho and Islam in Southeast Asia*. Singapura: ISEAS Publishing, Institute of Southeast Asian Studies, 2009.
- Thomas Arnold. *The Preaching of Islam*. Lahore, 1968.
- Thomas Stamford Raffles. *The History of Java*. Yogyakarta: Penerbit NARASI, 2008.
- Tim Peneliti Universitas Tanjung Pura (UNTAN). *Istana di Kalimantan Barat*. Untan, Pontianak, 2000.
- Tomé Pires, Armando Cortesão, Francisco Rodrigues. *The Suma Oriental of Tome Pires: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512-1515, and The Book of Francisco Rodrigues, Rutter of a Voyage in the Red Sea, Nautical Rules, Almanack and Maps, Written and Drawn in the East Before 1515* 1. Asian Educational Services, 1990.
- Universiti Malaya. *Buku Panduan Penulisan Tesis/Disertasi Ijazah Tinggi Akademi Pengajian Islam*. Edisi 2, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 2006.
- Urai Riza Fahmi. *Selayang Pandang Kerajaan Islam Sambas*. Sambas: Mutiara. 2003.
- ‘Umar ‘Abd Jabbār. *Kitāb Siyar wa al-Tarājim ba’ḍ ulamāinā fī al-Qarn al-Rābi’ al-‘Ashr min al-Hijrah*, c. 3. Jedah: Tihāmah al-Kitāb al-Arabī al-Su’ūdī, 1403 H/1982 M.

Virginia Matheson Hooker ed. *Tuhfat al-Nafis*. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd., 1982.

Walter William Skeat. *Malay Magic being An Inroduction to the Folkore and Popular Religion of the Malay Peninsula*. Singapore: Oxford University Press, 1984.

Wan Abdullah Saghir. *Wawasan pemikiran Islam ulama Asia Tenggara*. J. 3. Kuala Lumpur: khazanah Fataniyah, 2000.

———. *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Dunia Melayu*, c. 1, j. 7. Kuala Lumpur: Persatuan Penulisan Khazanah Klasik Nusantara dan Khazanah Faṭāniyah, 1999.

———. *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Melayu*, Siri ke-11. Kuala lumpur: Persatuan Penulisan Khazanah Klasik Nusantara dan Khazanah Fathaniyah Kuala Lumpur, 1421 H/2000 M.

———. *Penyebaran Islam dan Silsilah Ulama Sejagat Melayu*, Siri ke-15. Kuala lumpur: Persatuan Penulisan Khazanah Klasik Nusantara dan Khazanah Fathaniyah Kuala Lumpur, 1421 H/2000 M.

———. *Wawasan Pemikiran Islam Ulama Asia Tenggara*, J. 6. Kuala Lumpur: Persatuan Pegkajian Khazanah Klasik Nusantara dan Khazanah Faṭāniyah, 1425 H/2004 M.

———. *Wawasan pemikiran Islam Ulama Asia Tenggara*. J. 7. Kuala Lumpur: Persatuan Penulisan Khazanah Klasik Nusantara & Khazanah Fathaniyah, 1999.

Wan Ghalib et al. *Belanda di Johor dan Siak 1602 – 1865*. Siak: Pemerintah Daerah Kabupaten Siak dan Yayasan Arkeologi dan Sejarah Bina Pusaka. 2002.

Wan Abdul Halim Othman. *Psikologi Melayu*. Kuala Lumpur: DBP, 1993.

W.F. Wertheim. *Indonesian society In Transition*. The Hagu, 1959.

William R. Roff. *Bibliography of Malay And Arabic Periodicals*. London: Oxford University Press, 1972.

Walliam Shaw. *Aspect of Malaysian Magic*. Kuala Lumpur: Muzium Negara, 1975.

Willem Frederick Stutterheim. *De Islam en zijn komst in den Archipel*. New York: The New York Public Library, Photographic Service, 1979, 1939.

Winarno Surahmad. *Pengantar Penelitian Ilmiah: Metode dan Teknik*, Bandung: t.p., 1990.

W. Montgomery Watt. *Muhammad Prophet and Statemen (Muhammad Nabi dan Negarawan)*, terj. Djohan Effendi. Jakarta: CV. Kuning Mas, 1984.

Yahyā Murād. *Mu'jām Asmā' al-Mustashriqīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1425 H/2004 M.

Yatim, Badri. *Sejarah Sosial Keagamaan Tanah Suci Hijaz (Mekah da Madinah) 1800-1925* (Ciputat: Logos, 1999),

Yin, R. K.. *Case study research: Design and Methods*, 3rd ed. Thousand Oaks, CA: Sage, 2003.

Yudithia Ratih. “Istana Al-wāthiqhubillāh – Sambas”, dalam *Istana-istana di Kalimantan Barat*. Inventarisasi Istana di Kalimantan Barat: t.t.

Yūsuf al-Qarḍāwī. *Sharī‘at al-Islām: Khulūduhā wa Ṣalāḥiyyatuhā li al- Taṭbīq fī kulli Zamān wa Makān*. Beirut : al-Maktab al-Islami, 1997.

_____. *Fī fiqh al-awlawiyyāt: Dirāsah jadīdah fī Daw’ al-Qur’an wa al-Sunnah* (Kaherah: Maktabah Wahbah, 2000),

Zamakhsyari Dhofier. *Tradisi Pesantren Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, c. 1. LP3ES, 1982.

_____. *Tradisi Pesantren Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. LP3ES. 1984.

2. JURNAL DAN PROSIDING

Al-Mahdi, Abd Rahman, “Kedatangan dan Perkembangan Islam di Kelantan dan Patani, satu kajian Kes,” International seminar Civilization in the Malay World, Bandar Sribegawan, 1-5 Jun 1989.

Adi Fadli, "*Hukum Islam Dalam Tradisi Lokal:Telaah Pemikiran Tgh. M. Soleh Chambali Tentang Haji,*" Jurnal Studi Keislaman, Ulumuna, Vol. 16, No. 1 (Juni 2012).

Ali Muhammad. "*Sumbangan Tamadun Islam dalam Kehidupan Masyarakat di alam Melayu hingga Abad ke-17,*" Journal of Al-Tamaddun, Dept of History and Islamic, Universty Malaya, 2008.

Asep Usman Ismail, "*Integrasi Syariah dengan Tasawuf,*" jurnal Ahkam: Vol. XII No.1 (Januari 2012).

Farid Mat Zain, "*Peranan Ulama dalam penyebaran Islam di Nusantara Abad ke-19 M: Kajian Ulama Kalimantan,*" Dalam Proceeding Seminar Antarabangsa Pengajian Dakwah Malaysia-Indonesia, Jabatan Pengajian Arab dan Tamadun Islam, UKM, vol. 2, paper 18 (18 Mei 2002).

G.R. Tibbetts, "*Pre-Islamic Arabia and South-East Asia*", JMBRAS, 29. III (1956).

Groeneveldt, W.P., "*Notes on Malay Archipelago and Ma Lacca Compiled from Chinese Sources*". VBG, 39 (1980)

Hamid Nasuhi Zein, "*al-Tasawwuf wa al-Ṭuruq al-Ṣūfiyah fī Indonesia,*" Studia Islamika, Indonesian Journal of Islamic Studies, v. 3, no. 3, (1996)

H. Johns, "*Islamization in Southeast Asia: Reflection and Reconsideration with Special Reference to the Role of Sufism,*" Vol. 31, No. 1, Southeast Asian Studies, (June, 1993).

Isyatul Mardiyati, "*Perkembangan Pendidikan Dan Perilaku Keberagamaan Pada Masa Kesultanan Sambas,*" Jurnal Walisongo, Volume 19, No.2 (November. 2011).

Izomiddin, "*Hubungan Antara Tasawuf Dan Syari'at Perspektif Pemikiran Ahmad Sirhindi,*" Jurnal An Nisa'a, Vol. 9, No. 2 (Desember 2014).

Khalif Muammar A. Harris, "*Ilmu Ketatanegaraan Melayu Abad Ke-19: Kajian Terhadap Karya Raja Ali Haji,*" (Sari - International Journal Of The Malay World And Civilisation. 29 (1) (2011).

M.D. Mansoer et al. "*Risalah Seminar Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia*", Medan, (17-20 Maret 1963).

Mahayudin Hj. Yahya, "*Hikayat al-Ḥabīb Ḥusain al-Qadrī*," *Majalah Rumpun*, bil.10, (1995).

————— et al. "*Pensejarahan Melayu Borneo: satu kajian berdasarkan karya-karya terpilih (Hikayat al-Ḥabīb Ḥusain al-Qadrī, al-Mukhtaṣar fī 'alāmah al-Mahdī al-Muntaẓar, Salahsilah Raja-raja Brunei, Syair Awang Semaun dan Syair Perlembagaan Negeri Brunei*," Kuching: Borneo Research Council (Williamsburg, Va.). Conference. 6th, Universiti Malaysia Sarawak (2000).

—————, "*Islam di Pontianak berdasarkan Kitab Hikayat*," *Jurnal Perpustakaan Alam dan Tamadun Melayu*, Institut Alam dan Tamadun Melayu, bil.10, (1995).

Martin Van Bruinessen, "*Tarekat Dan Politik: Amalan Untuk Dunia Atau Akherat?*," *Majalah Pesantren* Vol. IX No. 1 (1992).

Muhammad Iqbal, *Akar Tradisi Politik Sunni di Indonesia pada masa kerajaan Islam di Nusantara*. ISLAMICA, Vol. 6, No. 1 (September 2011).

Muhammad Syukri Salleh et.al, "*Islamic Political Economy: A Special Reference to the Use of Tahāluf Siyasī in the State of Kelantan, Malaysia*," *American International Journal of Contemporary Research*, Vol. 4, No. 5 (May 2014)

Mansoer M.D. et al. "*Risalah Seminar Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia*," Medan (17-20 Maret 1963).

Mohd Anuar Ramli, "*Instrumen 'Urf dan Adat Melayu Sebagai Asas Penetapan Hukum Semasa Di Malaysia*," *Jurnal Pengajian Melayu*, Jilid 17 (2006).

Noor Azam, Abdul Rahman, et al. "*Citra Islam dalam pembentukan manusia Melayu moden di Malaysia: suatu analisa*," Kuala Lumpur: Persidangan Antarabangsa Peradaban Melayu Ke-II, Vol.1, Paper 18 (26-28 Feb 2004).

Oman Fathurrahman, "*Jaringan Ulama; Pembaharuan dan rekonsiliasi dalam tradisi intelektual Islam di dunia Melayu*," *Studia Islamika, Indonesian Journal for Islamic Studies*, vol 11, No 2 (2004).

Pehin et al., *"Islamic Civilization in The Malay World: A General Survey,"* Bandar Seri Begawan: International Seminar on Islamic Civilization in the Malay world, (1-5 Jun 1989).

Rahimin Affandi Abd. Rahim, *"Budaya Taqlid di dalam masyarakat Melayu: suatu tinjauan ringkas"*, dalam Jurnal Syariah, v. 3, bil. 1, (1995).

Siti Fathimah Abdul Halim, *"Islam dan revolusi keilmuan di alam Melayu,"* Kuala Lumpur: World Congress for Islamic History and Civilization (10-11 Oct 2011).

Shukri Ahmad, Ismail Yusoff & Hamzah, *Pendekatan Dakwah Ulama Sufi Nusantara Abad ke-17 M dan 18 M: Suatu Analisis Perbandingan dengan Pendekatan Dakwah Ulama Malaysia Abad ke-21.* Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) IV: Ulama Pemacu Transformasi Negara. IV (25-26 November 2011): 428.

Yusno Abdullah Otta, *"Reposisi Tasawuf, Jurnal Potret Pemikiran,"* Manado, edisi I, Vol. 10 (2008).

Wan Hussein, *"Kedatangan Islam dan perkembangannya di Alam Melayu: dari abad ke 7 Masihi hingga ke 17 Masihi (The coming of Islam and its spread in the Malay world),"* Bandar Seri Begawan, Brunei, International Seminar on Islamic Civilization in the Malay World , Vol.1, paper 12 (1-5 Jun 1989).

3. DISERTASI DAN TESIS

Ahmad Fadli HS. *"Studi tentang Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan 20."* Tesis Kajian Timur Tengah dan Islam. Universitas Indonesia, 2006.

Didik M. Nur Haris. *"Kitab Jadual Nikah Karya Guru Haji Isma'il Mundu; Teks dan Analisis."* Disertasi Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2011.

Hermansyah ,*"Alam Orang Melayu: Kajian ilmu di Embau, Kalimantan Barat Indonesia."* Disertasi pada institute Alam dan Tamadun Melayu, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2006.

Ismawati. *"Jaringan Ulama Kendal Abad ke 19 dan 20."* Disertasi Program Pasca Sarjana Ilmu Agama Islam, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2004.

Khairunnisa, "*Hukum Islam di Kesultanan Sambas (Studi terhadap tanggungjawab sultan dan Maharaja Imam).*" Tesis Sekolah Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri syarif Hidayatullah, Jakarta, 2008.

Muhammad Firdaus. "*Kesan Perubahan Sosial Terhadap Hukum Islam.*" Tesis PhD, Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 1999.

Pabali. Musa. "*Latar Belakang Sosial Politik Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Ahmad Khatib Sambas.*" Disertasi pasca sarjana, UIN, Jakarta, 2008.

———. "*Muhammad Basuni Imran (1883-1976), Rekonstruksi Pemikiran Maharaj Imam Sambas-Kesultanan Sambas Kalimantan Barat.*" Tesis Program Magsiter Pemikiran Islam, IAIN Syarif Hidayatullah, 1999.

4. LAMAN WEB DAN SURAT KABAR

Administrator, "*Akulturası etnis terjadi di Kubu,*" dikemaskini 2009, dicapai 24 Januari 2014, <http://www.Thabaraq.Com>.

Gusti Kamboja. "*Prasasti Sandai; Menelusuri Kehadiran Islam pada abad ke Tujuh di Ketapang, bukti Islam Nusantara langsung di sebarakan dari Arab*". Pontianak Post: Jumat, 17 Pebruari 2006.

Ilham el-Syarif, H. Abdullah Ibnu al-Salam; menelusuri Jejak Islam di Tanjung Kakap. <http://sui-kakap.blogspot.co.id/2015/03/habdullah-ibnus-salam.html?m=1>. Download tarikh Rabu, 21 Oktober 2015.

Pahlawan Nasional: K. H. Agus Salim, dicapai 26 Mei 2016, <http://www.http://indonesiaindonesia.com/f/4328-pahlawan-nasional-k-h-agus-salim/>.

Republika, *Islamia: Tokoh-tokoh Orientalis di Indonesia*. Kamis, 13 Agustus 2009.

Ruddy Agusyanto, "*Jaringan Sosial dan Kebudayaan: Kasus Arek-Arek Suroboyo. Sebuah Abstraksi Skripsi*" dalam Media Ika No. 13/XIX. Jakarta: Ikatan Kekerabatan Antropologi FISIP UI, 1991.

Wan Abdullah Saghir, , “*Husein al-Qadri penyebar Islam di Kalimantan Barat,*” Utusan Malaysia, Isnin 8 Ogos 2005.

—————, “*Sharif Abdur Rahman al-Qadri, sultan pertama kerajaan Pontianak*”, Utusan Malaysia, 1 Ogos 2005, 18.

—————, “*Umar Cik Ahmad Tuan Guru Besut Terengganu*”, Utusan Online: Bicara Agama, ARKIB : 03/05/2004.

—————, “*Sayid ‘Abdullah al-Zawāwī Mufti Shāfi’iyyah Mekah,*” Agama Utusan Malaysia, 12 November 2012.

Yūsuf al-Qarḍāwī, “*al-Wasatiyah wa al-I’tidāl*”, dalam *Mu’tamar Wasatiyah: Mukhtārāt min Fikr al-Wasatiyah*. <http://www.wasatia.org/wp-content/uploads/2010/05/book.pdf>.