

BAB 5

HIBRIDITAS INDONESIA-HADRAMI

Bab ini berisi penjelasan tentang perubahan dan perkembangan yang dialami oleh komunitas Hadrami dalam proses konstruksi identitasnya. Setiap proses konstruksi identitas tentu berkaitan dengan aktor-aktor atau elemen-elemen yang terlibat dalam proses konstruksi tersebut. Oleh karena itu, pada bagian pertama bab ini akan dijelaskan siapa saja aktor-aktor atau elemen-elemen yang terlibat dalam proses konstruksi identitas Hadrami di Indonesia, serta dinamika apa yang terjadi di dalam hubungan antar elemen tersebut. Kemudian pada bagian selanjutnya akan dijelaskan bagaimana proses konstruksi tersebut terjadi serta apa yang dihasilkan dari proses konstruksi tersebut.

5.1 Elemen-elemen atau Aktor-aktor dalam Proses Konstruksi Identitas Hadrami di Indonesia

Dalam proses konstruksi identitas Hadrami, dapat dipetakan adanya empat elemen atau aktor yang terlibat sebagai pembentuk identitas. Empat elemen atau aktor tersebut adalah: globalisasi dan pengaruh internasional, negara, komunitas Hadrami serta masyarakat lokal.

5.1.1 Globalisasi dan Pengaruh Internasional

Menurut John Clammer globalisasi tidak hanya berkaitan dengan persoalan-persoalan ekonomi, walaupun akar permasalahannya bisa jadi berasal dari kondisi-kondisi struktural dalam dunia ekonomi. Globalisasi adalah sebuah konstelasi yang kompleks dari transformasi transnasional dalam bidang kebudayaan, sosial, politik dan ekonomi (2002: 62). Pendapat tersebut didukung oleh Ilse Lenz dan Helen Schwenken yang menyatakan bahwa globalisasi adalah alat dalam sebuah proses terbuka dan saling terkait yang keberadaannya dipicu oleh peningkatan ketergantungan ekonomi, politik dan sosial budaya, peningkatan

komunikasi global, mobilitas orang serta peningkatan pengaruh dari ‘aktor-aktor’ baru.

Dari dua konsep diatas dapat disimpulkan bahwa globalisasi selalu terkait dengan berputarnya arus orang, kapital, informasi dan ideologi. Oleh karena itu, dalam konteks konstruksi identitas, globalisasi dapat menjadi elemen yang kuat untuk mempengaruhi proses konstruksi tersebut. Hal tersebut terjadi karena globalisasi dapat membawa pengaruh ideologi, dan atau, nilai-nilai baru dalam alam pikir setiap individu.

Secara teoritis, teori-teori yang berkaitan dengan globalisasi baru muncul pada penghujung tahun 1950an (Suwarsono dan Alvin So,2006: 2). Terminologi globalisasi sendiri baru mulai marak dipergunakan pada sekitar tahun 1990. Tetapi jauh sebelum itu, pengaruh dunia internasional terhadap nilai-nilai yang diyakini dalam masyarakat lokal (di manapun) telah dapat dirasakan bahkan sampai pada tingkat individu. Akibatnya, bagaimana individu dan kelompok individu merumuskan identitasnya juga ditentukan oleh kejadian-kejadian dan pengaruh dari lingkungan di luar dirinya. Seperti yang disampaikan oleh Bentley:

“Unique as the modern world seem to be, globalization has been developing for a long time. The pace of trade, travel, and communication is much faster now, but people have always spread out, always dealt with other outside their own societies. Such interactions has been critical to history. The first and perhaps most crucial globalizing process was the migration of human being from the birthplaces of the species to other continents. (1-2).

Dalam penelitian ini, salah satu yang dipetakan sebagai elemen pembentuk identitas adalah globalisasi dan pengaruh dunia internasional. Hal tersebut sejalan dengan karakteristik diaspora yang dimiliki orang Hadrami di Indonesia. Dari temuan lapangan terdapat empat peristiwa yang dapat dianggap memiliki pengaruh dalam proses konstruksi identitas Hadrami di Indonesia. Peristiwa-peristiwa tersebut yaitu munculnya Pan-Islami, munculnya gerakan Reformis Mesir Syaikh Muhammad ‘Abduh, Revolusi Islam di Iran dan tumbuhnya Syiah, serta meningkatnya gelombang belajar ke Tarim-Hadramaut yang dilakukan oleh orang-orang Hadrami terutama kalangan Alawiyin. Peristiwa-peristiwa tersebut telah menciptakan solidaritas Islam internasional pada satu sisi dan membangun

network paham keagamaan di sisi lain; sesuatu yang akan digali lebih dalam dalam tiap elemen tersebut di bawah ini.

5.1.1.1 Pan-Islami

Semenjak gelombang migrasi pada abad ke-18 di Indonesia, pergaulan pertama kaum Hadrami dengan isu internasional adalah soal Pan-Islami. Sekalipun isu solidaritas Islam bukan didengungkan pertama kali oleh Pan-Islami tapi gerakan ini mampu menggalang setidaknya kesadaran atas solidaritas Islam khususnya pada kalangan Hadrami di Indonesia kala itu.

Informan yang paling detil dalam hal ini adalah Bapak Budi. Pergaulannya yang luas –bekerja di perusahaan teknologi informasi besar—serta latar belakang pendidikannya membuat dia dapat mengkristalisasi sejarah Hadrami dan interaksinya dengan dunia. Dia menceritakan¹,

“Dari diskusi dengan kalangan Hadrami serta (dari) banyak buku yang saya baca, sering disebut soal Ottoman. Pengaruh Turki kuat pada jaman itu. Setahu saya bahkan Pangeran Diponegoro juga terpengaruh Turki. Juga kerajaan-kerajaan di Aceh. Bahkan perang Aceh dan perang Diponegoro kan ada pengaruh Turki.

Nah, waktu itu ide-ide soal Pan Islami jadi menguat. Orang Arab jadi merasa punya pelindung. Hadramaut kan juga jadi wilayah Ottoman pada masa itu..”

Bila dirunut dalam pustaka, gerakan ini sebenarnya dapat dipilah dalam dua arus besar. Arus pertama adalah arus politik yang dipimpin oleh Sultan Ottoman Abdulhamid II (1876-1909). Sultan Ottoman Abdulhamid ingin menggalang dukungan politik secara luas di tingkat global dari dunia muslim dengan menggunakan wacana solidaritas Islam. Sultan Ottoman juga mengklaim bahwa sebagai penguasa dari negeri muslim independen yang paling kuat (Ottoman Turki) maka sepantasnyalah setiap muslim di dunia memberikan dukungan kepadanya dan memperlakukannya sebagai khalifah dari seluruh muslim dunia. Motif politiknya adalah untuk memperkuat posisinya di hadapan kekuasaan lain di Eropa dan juga mengganti hilangnya sebagian wilayah Kesultanan Turki.

¹ Wawancara Bapak Budi (bukan nama sebenarnya) tanggal 24 April 2009

Arus yang lain berkaitan dengan pemikiran dan gerakan. Pan-Islami juga merupakan gerakan dan pemikiran yang dipelopori oleh Jamal ad-Din al-Afghani –di Indonesia lebih dikenal sebagai Jamaluddin al Afghani. Gerakan ini dilatarbelakangi oleh kesadaran atas menguatnya *western imperialism* atas dunia muslim. Hal ini diperparah oleh kenyataan bahwa dunia Islam kala itu semakin mundur. Gerakan ini menyerukan perjuangan untuk melawan imperialisme dan mempersatukan dunia Islam dalam kerangka Pan-Islami.

Pan-Islami sampai di Indonesia kala itu dan mengilhami kalangan Hadrami dalam beberapa aspek. *Pertama*, kesadaran solidaritas dan identitas Islam-Arab. Seperti diungkap Mobini-Kesheh (1999: 32) bahwa pergerakan Pan-Islami di Hindia mendorong terciptanya perasaan bahwa kaum Hadrami adalah bagian dari Pan-Islami dan sebagai ras Arab berada di atas populasi muslim pribumi Indonesia. Perasaan sebagai Arab diikuti oleh pandangan bahwa mereka merupakan pemimpin alami dunia muslim termasuk muslim di Indonesia. Menurut Mandal (Mobini-Kesheh, 1999: 31), paternalisme seperti itu terhadap muslim pribumi memberi kesan *mission civilisatrice* Arab yang dapat dibandingkan dengan misi orang Eropa dan mencerminkan sikap yang sama berupa keterpisahan rasial dan superioritas.

Kesan karena merasa keturunan Arab (Hadrami) dan karena itu mendapatkan mandat lebih sebagai orang Islam tampak dari kutipan di bawah ini. Bapak Ahmad secara tidak langsung mengkonfirmasi dengan pilihan frasa *apalagi kami orang Arab*. Jadi semacam ada perasaan kalau Islam adalah faktor *embedded* dalam etnis Arab yang melekat lebih kuat dibandingkan dengan orang lain karena (mungkin) Islam lahir di bumi Arab. Bapak Ahmad (bukan nama sebenarnya) menyatakan sebagai berikut:

“Yah sebenarnya yang sayyid maupun yang bukan kan tetap merasa sama-sama orang Islam. Dan memang ada kewajiban dakwah (bagi muslim). Jadi wajar kalau berdakwah. Apalagi kami orang Arab”
(wawancara pada tanggal 7 Februari 2009)

Kedua, ekspresi politik yang terbuka. Hubungan dengan Pan-Islami (atau Ottoman secara politik) diungkapkan selain dengan tulisan di berbagai media

massa juga dengan semacam pernyataan politik lewat surat yang ditandatangani oleh empatpuluh orang Hadrami kepada Sultan Ottoman. Surat yang dikirim pada 1873 ini meminta janji bertemu dengan wakil Ottoman di Indonesia agar mendapatkan bantuan dalam menghadapi pemerintah kolonial. Sejak tahun 1883 ketika konsul pertama Ottoman ditetapkan, pejabat Ottoman di Batavia membantu perkembangan sentimen Pan-Islami dengan mendorong muslim lokal untuk percaya bahwa Abdulhamid adalah Khalifah dan pelindung mereka. Dorongan ini membuat beberapa orang Hadrami cukup percaya diri untuk menyampaikan ekspresi politik yang terbuka lewat media massa dan bahkan memperjuangkan agar status mereka disamakan dengan bangsa Eropa di Indonesia. Status ini terkait dengan politik segregasi yang dikembangkan pemerintah kolonial dengan menerapkan kartu pas dan kebijakan kantung pemukiman berbasis etnis di mana status Hadrami lebih rendah dari status orang Eropa.

5.1.1.2. Gerakan Reformis Mesir Syaikh Muhammad ‘Abduh

Pengaruh internasional yang lain pada komunitas Hadrami di Indonesia adalah gerakan reformasi Islam di Mesir yang dipelopori oleh Syaikh Muhammad ‘Abduh dan Rasyid Ridha. Jamaluddin al Afghani, ‘Abduh dan Ridha adalah tiga serangkai guru dan murid. ‘Abduh pernah berguru pada al Afghani, demikian pula Ridha pernah berguru pada Afghani dan ‘Abduh.

Perbedaan pemikiran gerakan ini dengan Jamaluddin al Afghani adalah pada penekanannya untuk menggunakan ijtihad dan akal dalam pengembangan agama. Sama-sama meyakini latar belakang mengenai kemunduran Islam dan dominasi Barat, ‘Abduh percaya bahwa rasionalitas akal penting untuk dikembangkan alih-alih sekedar mengikuti kitab-kitab abad pertengahan. Akal akan dapat memandu tidak hanya penguasaan agama tetapi juga ilmu dan teknologi yang dipercaya akan dapat mengembangkan kejayaan Islam kembali. Kemunduran Islam merupakan buah kegagalan muslim dalam menginterpretasikan dan mengimplementasikan ajaran keyakinannya dengan benar. Selama berabad-abad, Islam dirusak oleh perpaduan takhyul dan berbagai penemuan non-Islam dan

harus dimurnikan dari unsur asing ini melalui penafsiran kembali atas rujukan dasarnya, yakni Al-Qur'an dan as-Sunnah.

Pemikiran ini di Indonesia langsung berpengaruh pada sistem stratifikasi sosial yang ada di kalangan Hadrami. Keyakinan bahwa terdapat kelas sosial yang berbeda dan kelas tertentu (baca: *ahlul bait* atau keluarga Nabi) memiliki hak istimewa tersendiri mendapatkan pertanyaan yang serius dari berkembangnya pemikiran reformasi Islam ini di kalangan Hadrami.

Hal ini seperti yang diungkapkan oleh Bapak Ahmad. Dia menyebutkan bahwa karena pemikiran ini menyediakan penafsiran yang murni dan mendorong kembali ke Quran dan al-Hadits maka pemikiran ini melawan pandangan yang dikembangkan soal strata sosial yang berbeda dari kalangan *sayyid*. Bapak Ahmad (bukan nama sebenarnya) menyatakan'

“Pemikiran modern yang berkembang kan percaya kalau tidak ada perbedaan seorang muslim dengan muslim lain di depan Allah SWT kecuali ketaqwaannya. Dalam Quran surat Al Hujuraat ayat 13 disebutkan kalau semua manusia sama dan yang paling mulia adalah yang paling taqwa. Pemikiran ini percaya kalau semua harus dimurnikan kembali ke Quran dan Hadits. Jadi ya kembali ya ke ayat ini. Bukan penafsiran yang macem-macem....” (wawancara pada tanggal 7 Februari 2009)

Jangkauan pemikiran mereka dapat sampai di Indonesia karena sebagian Hadrami membaca buku dan majalah yang mereka tulis. Al-Afghani dan Abduh pada awal 1870-an menulis jurnal *Al-Urwah al-Wuthqa* dan pemikiran gerakan ini secara rutin dimuat dalam *Al-Manar* (artinya *Mercusuar*), majalah bulanan yang diterbitkan di Kairo sejak tahun 1898 dan disunting oleh 'Abduh dan muridnya, Rashid Ridha.

Mengenai cara dan bagaimana pemikiran ini berkembang di kalangan Hadrami kala itu tergambar dari pernyataan Bapak Budi. Pernyataan ini sebenarnya keluar menyangkut citra al-Irsyad di mata masyarakat Hadrami. Bapak Budi (bukan nama sebenarnya) menegaskan,

“Wajar kalau al-Irsyad dituduh (mengikuti) Syaikh Muhammad Abduh. Kan tulisannya banyak dibaca orang-orang Hadrami kala itu. Contohnya

majalah al-Manar. Lagian kan Surkati kan modernis. Ide-idenya modernisasi Islam..” (wawancara pada tanggal 24 April 2009)

Jangkauan ke Indonesia ternyata tidak hanya berbentuk pemikiran dan tulisan namun juga hadirnya beberapa orang yang terlibat dalam arus gerakan ini. Contoh nyatanya adalah adanya kerja sama dengan direkrutnya guru-guru Mesir untuk sekolah al-Irsyad oleh Rasyid Ridha pada awal 1920-an. (Mobini-Kesheh, 1999:35)

5.1.1.3 Revolusi Islam Iran dan Tumbuhnya Syiah

Pengaruh internasional lain yang berpengaruh terhadap konstruksi identitas Hadrami Indonesia baru terjadi kembali pada masa Indonesia modern. Terjadi pada tahun 1979, sebuah revolusi yang terjadi di Iran memberikan dampak yang luar biasa pada komunitas Islam terutama komunitas Hadrami di Indonesia. Dampak itu setidaknya terlihat pada beberapa aspek, yaitu *pertama*, solidaritas dunia Islam. Seperti juga dapat dilihat pada pengaruh Pan-Islami dan gerakan reformasi Islam Mesir, peristiwa internasional yang berlatar belakang Islam mampu menciptakan gelombang baru munculnya solidaritas dan/atau identitas sebagai bagian dunia Islam global. Meskipun derajatnya tidak sampai mengalahkan identitas kebangsaan namun identifikasi ini terasa penguatannya.

Baik dalam wawancara dengan Bapak Ahmad dan Bapak Budi, keduanya mengakui gairah kalangan Hadrami ketika membicarakan Revolusi Iran setidaknya kala itu. Menurut Bapak Budi (bukan nama sebenarnya) :

“...sebetulnya Revolusi Iran tidak hanya berkaitan dengan komunitas Hadrami saja, rasanya semua orang Islam di dunia juga jadi ikut bergairah dengan revolusi tersebut, tetapi memang bagi orang Hadrami peristiwa tersebut memberi dampak yang luar biasa karena asal usulnya..” (wawancara pada tanggal 24 April)

Kedua, munculnya gelombang pemahaman untuk lebih melirik Iran sebagai sumber belajar Syiah kembali. Muncul pemahaman bahwa –seperti diulas dalam bagian lain-- sebenarnya nenek moyang golongan Alawin berasal dari Persia (Iraq) dan merupakan penganut Syiah. Ketika muncul revolusi yang membanggakan, maka mereka terpacu untuk mengidentifikasi dirinya –sedikit

banyak-- terikat sebagai bagian dari garis keturunan lama mereka. Pemahaman ini kemudian mendorong gelombang untuk belajar Syiah, gelombang untuk pengiriman siswa belajar ke Qom di Iran dan untuk menganut ajaran Syiah di sebagian kalangan Hadrami di Indonesia seperti dikatakan oleh Bapak Ahmad (bukan nama sebenarnya) sebagai berikut:

“Qom. Kotanya Qom di Iran. Setelah revolusi itu jadi banyak anak-anak sini yang belajar Syiah ke Iran. Qom kan kotanya Khomeini. Itu kota pendidikan di sana. Dan setelah itu jadi bertambah terus (yang belajar ke Qom)..” (wawancara pada tanggal 21 Februari)

Revolusi Islam Iran di mata kalangan Hadrami tampaknya dipandang sebagai peristiwa yang mampu mendongkrak kebanggaan sebagai bagian komunitas muslim dunia. Revolusi ini, yang menjungkalkan Shah Mohammad Reza Pahlavi dan membentuk Republik Islam yang dipimpin oleh Ayatullah Rohullah Khomeini, memiliki keunikan tersendiri karena mengejutkan seluruh dunia. Tidak seperti berbagai revolusi di dunia, Revolusi Iran tidak disebabkan oleh kekalahan dalam perang, krisis moneter, pemberontakan petani atau ketidakpuasan militer. Revolusi ini mengalahkan sebuah rejim yang kuat walaupun rejim tersebut dilindungi oleh angkatan bersenjata yang dibiayai besar-besaran. Revolusi ini juga berhasil mengganti monarki kuno dengan ajaran teokrasi. Lebih terasa dampaknya karena Shah dianggap sebagai representasi rezim Barat yang melakukan *westernisasi* serta berbenturan dengan identitas Muslim Syiah Iran.

Sebagai sebuah peristiwa kemenangan yang monumental maka tumbuh pula pemikiran untuk ikut mengidentifikasi diri sebagai bagian dari kemenangan itu. Akarnya sampai pada cerita tentang garis keturunan mereka di mana Ahmad bin ‘Isa al-Muhajir sebagai nenek moyang dari golongan Alawiyyin berasal dari wilayah Persia (tepatnya Basra, Iraq) dan merupakan penganut Syiah. Iran dan Irak sebenarnya memiliki landas teologis yang mirip, sama-sama mayoritas Syiah di mana beberapa situs tersuci mereka terletak di Irak. Menemukan bahwa ternyata mereka dapat mengklaim sebagai bagian dari keturunan nenek moyang Syiah mendorong mereka untuk kemudian belajar kembali mengenai Syiah dan kemudian menganutnya kembali. Sebelum revolusi ini mereka menganut Islam

Sunni yang merupakan aliran mayoritas di Hadramaut. Cermati pernyataan Bapak Budi (bukan nama sebenarnya) berikut ini:

“Mungkin juga karena mereka ini Alawiyin. Kan sejarahnya mereka (Alawiyin) dari Iraq. Jadi merasa itu (Syiah) juga bagian dari keyakinan leluhurnya. Iraq itu mayoritas Syiah lho..” (wawancara pada tanggal 21 Februari 2009)

Lalu dimulailah pengiriman siswa-siswa Hadrami Indonesia –sebagian dari Jakarta—untuk belajar ke Iran, yaitu ke kota Qom. Uniknya sebagian besar – untuk tidak menyebut seluruhnya—adalah dari kelompok sayyid atau Alawiyin². Seperti diulas di atas, Alawiyin memang punya hubungan sejarah sebelumnya dengan Syiah. Qom merupakan kota suci bagi Syiah dan juga kota pendidikan Syiah terbesar di dunia. Kota ini juga dijuluki Kota Sejuta Ulama tempat Ayatullah Khomeini pernah belajar dan juga tinggal di sana di kemudian hari.

Sekembali dari Qom maka semakin banyak narasumber yang dapat menjadi rujukan bagi penganut Syiah di Indonesia. Dengan kembalinya mereka maka semakin tumbuh pula penganut Syiah di kalangan Hadrami Indonesia, khususnya kelompok Alawiyin. Bentuk atau media pembelajaran di antara mereka adalah dengan kajian-kajian agama dalam lingkup kecil.

Dengan berkembangnya paham Syiah maka berkembang pula pandangan Syiah tentang beberapa isu identitas yang selama ini telah berkembang menjadi perdebatan yang serius sepanjang sejarah Hadrami di Indonesia. Yaitu, *pertama* mengenai pernikahan. Syiah berpendapat bahwa aturan yang melarang perempuan *sayyid* menikah dengan laki-laki *nonsayyid* tidak dapat dibenarkan. *Kedua*, praktek ‘*maqob*’ yaitu praktek yang berkaitan dengan kekuatan ghaib/supranatural yang diyakini dimiliki oleh beberapa orang yang dianggap suci. Syiah menolak memelihara atau menerima praktek-praktek semacam ini. *Ketiga*, keistimewaan *ahlul bait*, atau penghuni rumah. Umumnya golongan Alawin percaya bahwa *ahlul bait* termasuk keturunan Nabi sehingga juga termasuk mereka yang diistimewakan sebagai keturunan Nabi. Keyakinan semacam ini pula yang mendasari larangan bagi perempuan *sayyid* untuk menikah dengan laki-laki

² Wawancara dengan bapak Abu (bukan nama sebenarnya) pada tanggal 1 Februari 2009, dan terkonfirmasi melalui wawancara dengan bapak Ahmad.

nonsayyid karena, menurut garis patrilineal, keistimewaan perempuan tadi dapat hilang. Syiah berpendapat bahwa memang ada kewajiban untuk mengikuti dan mencintai keluarga Nabi tetapi yang dimaksud *ahlul bait* hanyalah sebatas Nabi Muhammas SAW, Ali bin Abi Tholib, Fatimah binti Muhammad, Husain bin Ali dan Hasan bin Ali.

Perdebatan atau pertentangan tentang hal di atas antara kelompok Alawiyin-Syiah dengan Nonsyiah/Sunni (disebut pula *al-Bayyinah*) menimbulkan semacam persaingan di antara mereka untuk saling memperebutkan pengaruh. Selain dengan berlomba mengirim siswa belajar ke luar negeri (yang Syiah ke Qom, yang Sunni ke Tarim Hadramaut) juga dengan bersaing menciptakan media belajar –khususnya pengajian—yang semakin luas. Setelah berkali-kali menyatakan untuk tidak menyebut narasumber, akhirnya Bapak Abu (bukan nama sebenarnya) mulai mengungkapkan soal konflik ini sebagai berikut³:

“Memang ini isu sensitif ya. Ada yang setuju untuk diadakan debat saja tetapi ada juga yang tidak. Saya sendiri gak setuju. Ngapain pakai didebatkan segala soal (Syiah dan Sunni) ini. Karena menyangkut soal ushul (dasar agama) juga. Lagian nanti jadi semua orang tahu....”

Tumbuh terus, tambah banyak (yang Syiah). Jadi yang Sunni khawatirlah.... Kalau Sunni modelnya majelis yang besar kalau yang Syiah kecil-kecil...” (wawancara pada tanggal 1 Februari)

Perdebatan, untuk tidak menyebut konflik, mengenai Syiah dan Sunni tidak hanya tampak dari berbagai wawancara yang penulis peroleh. Surat pernyataan yang dikeluarkan secara resmi oleh Rabithah Alawiyah, organisasi resmi yang menghimpun keluarga Alawiyin di Indonesia, mengkonfirmasi hal tersebut. Surat tersebut dikeluarkan sebagai tanggapan atas –kata yang dipilih adalah-- ‘benturan antara pengikut Sunni dan Syiah di Bangil Jawa Timur’.

³Bapak Abu (bukan nama sebenarnya) menceritakan bahwa pada intinya pertentangan tersebut berpangkal dari pemahaman agama. Bahkan munculnya beberapa kelompok pengajian besar, semacam Nurul Mustofa yang diasuh Habaib Hasan bin Jafar Assegaf dan Majelis Rasulullah yang diasuh Habaib Munzir dari kelompok Alawiyin Sunni merupakan semacam respons untuk membendung tumbuhnya penganut Syiah.

Riak lain yang muncul ke permukaan adalah terbitnya novel *The Da Peci Code*⁴ yang menceritakan ‘kelompok peci putih’ untuk melukiskan para ulama dan pengikut para habaib yang banyak bermukim di wilayah Condet. Tokohnya bernama Rosid al-Gibran merupakan Hadrami *muwallad* yang sedang mengalami ‘pertentangan’ mengenai identitas termasuk kritiknya atas pemikiran dan tradisi soal peci putih. Buku yang ditulis oleh Ben Sohیب –merupakan nama samaran— dari seorang Hadrami Alawiyin yang tampaknya kecewa dengan perangai kelompok *habaib* di Indonesia.

Dalam blog-nya⁵, Ben Sohیب secara terang mata menyindir perangai para habaib dengan istilah ‘neo-habaib’. Ben Sohیب menyindir dan menggambarkan perangai baru dari kelompok habaib di Jakarta dengan beberapa ciri-ciri, yaitu *pertama*, di sekitar tempat acara selalu dipenuhi dengan spanduk dan umbul-umbul. *Kedua*, poster-poster sang habib dalam berbagai pose dan kaliber besar juga di pasang di sekitar tempat acara. *Ketiga*, setelah acara berakhir, biasanya dilanjutkan dengan arak-arakan motor dan mobil penuh massa. Tanpa memperdulikan keselamatan, mereka berpawai sambil berteriak-teriak dan mengibar-ngibarkan bendera majelis taklimnya.

Riak konflik bahkan dapat ditemukan dalam beberapa tulisan di opini media massa. Salah satu contohnya adalah tulisan dan tanggapan yang dimuat di harian Pontianak Post edisi 5 dan 7 Februari 2009⁶. Penulis pertama adalah DS Al Hinduan yang menulis “Komunitas Arab Ba’alawy: Antara Tradisi dan Modernisasi” yang kemudian ditanggapi oleh MH Al-Muthahhar dengan judul tulisan “Dan Ini dari Komunitas Ba’alawy”. Seperti *The Da Peci Code*, kelihatannya kedua penulis menggunakan nama samaran dan dari kaum Hadrami apalagi karena fakta bahwa Pontianak salah satu kota di mana kaum Hadrami juga tinggal dan menetap. Perdebatan yang muncul juga menyangkut pertentangan soal Syiah-Sunni. Penulis pertama menuduhkan beberapa sangkaan soal Syiah yang ditimpali kekhawatiran atas masuknya ajaran ini melalui globalisasi di Indonesia.

⁴ Novel ini menjadi perbincangan di kalangan Hadrami di Indonesia. Secara spesifik praktis semua informan menyarankan untuk membaca buku ini.

⁵ Lihat di <http://bensohib.wordpress.com/2007/10/10/neo-habaib/#comment-1819>

⁶ Lihat di <http://www.pontianakpost.com/?mib=berita.detail&id=14360> dan <http://www.pontianakpost.com/?mib=berita.detail&id=14230>

Penanggapnya mengomentari topik yang sama dengan penekanan agar penulis awal membuktikan tuduhnya soal pembunuhan ulama Sunni oleh kaum Syiah dengan menyatakan “*beliau perlu menyebutkan contoh dan bukti legal dari peradilan negeri Iran atas tuduhan ini*”.

Riak yang lebih besar terjadi di Bangil, Pasuruan. Beberapa kali terjadi demonstrasi dan ‘benturan’ –kata yang dipilih oleh Rabithah Al Alawiyah dalam pernyataan resminya menanggapi konflik tersebut— atas perdebatan hal ini. Pada 20 April 2007, ratusan orang yang dipimpin oleh Habib Umar Assegaf dengan mengatasnamakan Pemuda Ahlussunah Bangil⁷ meminta agar Syiah dilarang untuk ‘beredar’ di wilayah tersebut. Peristiwa lain terjadi pada tanggal 27 November lalu, dimana terjadi penyerbuan terhadap masjid Jarhum serta rumah ustad Ali Umar al Zaenal Abidin dan pengurus masjid Ahmad bin Abdullah Alaydrus di Bangil-Jawa Timur. Alasan penyerbuan itu karena mereka adalah penganut Syiah.

5.1.1.4 Gelombang Belajar ke Tarim

Pengaruh internasional berikutnya adalah relasi pendidikan keagamaan dengan ulama Sunni di Hadramaut. Dalam beberapa tahun terakhir, khususnya sejak awal 1990an terdapat kecenderungan menguatnya relasi keagamaan dengan ulama Sunni di Hadramaut. Relasi ini umumnya dibangun oleh kalangan Alawiyin yang menganut paham Sunni. Bentuk relasi ini ada dua, yaitu pengiriman siswa Hadrami untuk belajar di Hadramaut dan hadirnya ulama Hadramaut memberikan ceramah agama di Indonesia.

Awalnya Bapak Abu menjelaskan hanya dalam kerangka waktu, setelah reformasi 1998 yang sulit ditemukan penjelasannya. Namun setelah dikonfirmasi dengan Bapak Budi, penjelasan lebih masuk akal dan tepatnya mulai kuat relasinya ini setelah situasi keamanan membaik di Yaman/Hadramaut. Seperti dinyatakan oleh Bapak Budi (bukan nama sebenarnya) berikut ini:

⁷ Lihat di http://www.nu.or.id/page.php?lang=id&menu=news_view&news_id=9017. Lihat juga di <http://www.gatra.com/2007-06-01/artikel.php?id=104841>

“Yah memang tambah banyak. Tetapi bukan setelah reformasi (di Indonesia). Tepatnya itu setelah komunis jatuh. Lalu Yaman kan unifikasi, utara-selatan gabung. Setelah komunis jatuh kehidupan keagamaan tumbuh lagi di sana”. (wawancara pada tanggal 13 Februari 2009)

Menjelaskan mengapa trend ini menguat awal 1990an disebabkan oleh beberapa hal. *Pertama*, situasi politik dan keamanan di Hadramaut yang semakin kondusif dan terbuka. Seperti diulas sebelumnya negara Yaman Selatan (di mana Hadramaut tergabung) sejak Juni 1969 dikuasai oleh rezim komunis. Rezim komunis ini melarang kegiatan keagamaan bahkan kebijakan tersebut termasuk melakukan pembunuhan ulama-ulama di Yaman. Pada November 1989, Yaman Selatan dan Utara melakukan unifikasi dan menyebut dirinya Republik Yaman setelah sebelumnya rezim komunis di Yaman Selatan tumbang. Namun demikian situasi ini juga tidak dapat disebut sudah kondusif mengingat masih adanya pertentangan di dalam negeri. Pertentangan ini memuncak sampai dengan pecahnya perang saudara pada bulan Mei 1994. Situasi ini berangsur membaik pada Juli 1994 dengan adanya rekonsiliasi dengan pihak pemberontak dengan mengakomodasi sebagian pemimpin pemberontak serta memberikan amnesti yang luas. Keadaan berangsur-angsur membaik sejak itu ditandai dengan diadakannya pemilihan umum yang aman dan jujur. Faktor *kedua* adalah dibukanya hubungan diplomatik dengan Yaman pada awal 1990an. Dengan dibukanya kedutaan besar di masing-masing negara maka lalu lintas orang –khususnya—dari Jakarta ke Hadramaut menjadi lebih mudah⁸.

Dengan membaiknya kondisi politik dan keamanan maka kehidupan keagamaan mulai tumbuh kembali. Terbukti dengan semakin banyaknya pesantren yang dibuka kembali dan juga tumbuhnya pesantren-pesantren baru. Salah satunya adalah pesantren Dar Al Mustapha di Tarim, kota pendidikan terbesar di Hadramaut. Pesantren yang dipimpin Habaib Umar bin Muhammad bin Hafidz ini populer di kalangan Alawiyin-Sunni di Indonesia di mana menurut kesaksian Martin Slama posternya ada di hampir setiap rumah yang dikunjunginya. Ke kota dan pesantren inilah kebanyakan siswa Hadrami Indonesia belajar ke Hadramaut.

⁸ Dalam penelitian Leila Mona, berdasar data dari kedutaan Yaman di Indonesia, ada sekitar 300 mahasiswa Indonesia yang belajar di Yaman. Dalam prakteknya jumlah ini bisa jauh lebih banyak karena ada siswa-siswa yang masuk tanpa membawa visa belajar dr kedutaan Yaman di Jakarta.

Di Tarim selain Darul Mustafa juga terdapat pesantren lain seperti Rubath Tarim dan al Ahqoff.

Habib Umar demikian kuat pengaruhnya di Indonesia. Hal ini disebabkan oleh beberapa faktor, yaitu *pertama*, Habib Umar memiliki murid dan jaringan alumni yang kuat di sini. Pada saat ini diperkirakan terdapat 300 orang santri Indonesia yang belajar di sana. *Kedua*, memiliki nama besar dalam hal keilmuan dan kewibawaan perilaku. Isi ceramahnya bagus, sejuk, dan memukau dengan inti ceramah yang disampaikan ialah pentingnya memperbaiki akhlak, menumbuhkan keikhlasan dan menjalin persatuan. Kewibawaan sebagai ulama juga dibuktikan dengan rekaman jejak prestasinya seperti hafal al-Qur'an pada usia 7 tahun dan hafal ratusan ribu hadits serta sering diundang memberi pengajian ke berbagai negara Timur Tengah, Eropa, dan juga Asia Tenggara.

Mengenai seringnya Habib Umar ke Indonesia dapat dilihat kesaksian informan Bapak Budi (bukan nama sebenarnya) berikut ini. Dari beberapa sumber (kerabat) lain beliau mencatat kunjungan Habib Umar.

“Awal tahun 2008, Habib Umar berkunjung ke beberapa kota di Indonesia. Kira-kira Januari-Februari tahun lalu. Beliau berkunjung ke Jakarta, Bandung, Banten, Sukabumi, Bogor, Solo, Semarang, Cirebon, Surabaya, Kalimantan Selatan; kota-kota (yang banyak) Ba’Alawi-nya. Bahkan ramai sekali di Banjar. Tablig akbar diadakan di Masjid al Karomah Martapura dan di Masjid Jami Banjarmasin. Juga ke pondoknya KH Luthfi Yusuf, Al Ihsan..” (wawancara pada tanggal 13 Februari 2009)

Pengaruh kuat Darul Mustafa terasa sampai dibentuknya pondok pesantren dengan nama dan kurikulum yang sama oleh murid pertamanya di Indonesia, yaitu Habib Sholeh bin Muhammad Al-Jufri. Pesantren ini dinamakan sama, Darul Mustafa, dan didirikan di Desa Salam RT 01/03, Kecamatan Karang Pandan, Kabupaten Karanganyar, Jawa Tengah. Pesantren ini mengajarkan kurikulum dengan kira-kira 95% sama dengan pelajaran di Darul Mustafa Tarim dan sisanya penyesuaian dengan kurikulum lokal.

Pendidikan keagamaan di Tarim mengajarkan paham *Ahlus sunnah wal jamaah* atau umumnya disebut Sunni⁹. Kurikulumnya terdiri atas ilmu *fiqh* (hukum agama, peribadatan); *nahwu* (tata bahasa Arab), *aqidah* (teologi), *tafsir* (makna Quran), hafalan Quran dan ilmu (manajemen) hati/kalbu. Bapak Abu (bukan nama sebenarnya) menyatakan,

“..yah sebagian besar Alawiyin. Kalau soal Syiah yah tidak ada yang ke Trim karena paham yang diajarkan kan Ahlus sunnah wal jamaah. Jadi beda. Yang Syiah belajarnya ke Qom..” (wawancara pada tanggal 1 Februari 2009)

Dan ketika dibuka kembali pusat pendidikan keagamaan di sana beserta dukungan faktor di atas maka pilihan untuk menyediakan pendidikan keagamaan dengan landasan paham Sunni yang kuat menjadi lebih terbuka. Pilihan Hadramaut juga didukung oleh kenyataan bahwa mereka –khususnya kelompok Alawiyin—masih merasa memiliki hubungan kekerabatan dengan para ulama di sana yang umumnya dari kelompok sayyid juga. Seperti diketahui, kelompok Alawiyin memiliki catatan genealogi yang rapi termasuk dengan leluhur mereka di Hadramaut.

Bagaimana kondisi belajar di Tarim? Sebagian informan menggambarkan dalam kategori nonfisik, seperti lingkungan yang mendukung, tidak ada hiburan seperti di Jakarta dan situasi yang damai. Kesahajaan belajar tergambar mirip dengan situasi pondok tradisional di Indonesia. Pendidikan disampaikan di masjid atau di kelas dengan duduk di atas karpet tanpa meja kursi. Meja kecil hanya disediakan untuk ustadz yang juga duduk di karpet. Para santri duduk melingkar mengelilingi tempat duduk guru secara rapat.

Sebagian informan yang lain menggambarkan dalam kategori fisik. Wilayah yang bisa amat panas dan kalau malam bisa amat dingin. Pada awal 1990an, fasilitas pada umumnya masih terbatas, perpustakaan juga tidak lebih baik dari umumnya lembaga pendidikan di Indonesia. Kabar terakhir yang didapatkan dari kerabat

⁹ Sebetulnya kelompok Sunni hanya kuat di wilayah Yaman Selatan. Sedangkan di wilayah Yaman Utara yang kuat adalah Syiah Zaidiyah. Syiah ini juga berbeda dengan syiah Immamiyah yg merujuk ke Iran. Perbedaan utamanya, Syiah Zaidiyah mau mengakui (tidak anti) tiga Khulafaur Rasyidin yang terdahulu, yaitu Abu Bakar, Umar bin Khattab dan Utsman bin Affan. Wawancara dengan bapak Budi (bukan nama sebenarnya) pada tanggal 24 April

informan yang baru dari sana menggambarkan perubahan fisik yang cukup drastis. Pesantren dilengkapi dengan gedung megah dan dilengkapi AC. Bus antar-jemput santri juga ber-AC dan ada juga fasilitas pula klinik dan *swimming pool* dan beberapa ruangan dilengkapi berkarpet tebal dari Inggris.

Kebutuhan untuk berkembangnya penguasaan paham Sunni di kalangan Alawiyin di Jakarta juga dilandasi kepentingan untuk menyediakan benteng pemahaman yang kuat terhadap berkembangnya paham Syiah di kalangan mereka. Dengan lahirnya ulama-ulama muda dengan pendidikan Hadramaut dan berpaham Sunni maka diharapkan didapatkan narasumber yang sanggup menghadapi serbuan penyebaran paham Syiah yang semakin kencang. Lihat pernyataan Bapak Ahmad (bukan nama sebenarnya) berikut ini:

“Khawatirlah intinya. Khawatir kalau anak-anak jadi Syiah. Khawatir kalau banyak Alawiyin yang jadi masuk Syiah. Itu sebabnya anak-anak dikirim ke Tarim. Biar belajar ahlussunnah wal jamaah. Jadi memang mengkhawatirkan khususnya bagi orang tua ya...” (wawancara pada tanggal 21 Februari 2009)

Tumbuhnya pengiriman siswa ke Tarim tersebut terjadi pada periode awal dekade 1990an. Setelah beberapa tahun di sana, siswa akan dinyatakan lulus dan umumnya kembali ke Indonesia. Gelombang kepulangan alumni pertama terjadi pada akhir 1990an seperti yang diceritakan Bapak Ahmad (bukan nama sebenarnya) sebagai berikut:

“Sekitar tahun 1993, dimulailah pengiriman anak-anak Alawiyin pertama ke Trim. Di antara yang berangkat itu sekarang sudah kembali di Indonesia dan sudah jadi Habib –maksudnya ulama, dan bukan sebutan, penulis—terkenal.

Yang pertama berangkat jumlahnya 30 orang. Di antara yang berangkat waktu itu adalah Habib Munzir (sekarang pengasuh Majelis Rasulullah di Pancoran), Habib Hadi Alaydrus dan Habib Sholeh bin Muhammad Al-Jufri (tinggal di Solo, pengasuh Pondok Darul Mustafa, Karangpandan). Mereka tamat dan kembali kira-kira tahun 1998.” (wawancara pada tanggal 21 Februari 2009)

Dengan kembalinya alumni Tarim di –sebut saja Jakarta—maka semakin kuatlah ‘persediaan’ ulama Sunni di kalangan Alawiyin. Dan kemudian tumbuhlah media-media pendidikan yang umumnya berupa majelis pengajian yang rutin digelar

dalam waktu tertentu. Di Jakarta terdapat dua ‘pusat’ majelis ini. Yang pertama ada di wilayah Pancoran, dengan nama Majelis Rasulullah. Masjidnya terletak di tepi jalan raya Pasar Minggu-Pancoran di dekat pertigaan Perdatam. Pada hari-hari tertentu –diantaranya Jumat malam—diadakan majelis yang diikuti oleh ribuan pengikutnya. Yang kedua adalah Majelis Nurul Mustofa pimpinan Habib Hasan bin Jafar Assegaf yang memiliki ciri spanduk, baliho dan umbul-umbul yang besar dan banyak. Pusatnya ada di Jl Buncit Raya dengan seringkali menggelar kegiatan majelis dengan berpindah-pindah tempat. Bahkan sekarang kita bisa dan sering menyaksikan berbagai majelis yang sering memasang baliho besar dengan foto seorang berwajah Arab dengan profil muda, berjenggot lebat dan bergelar Habib atau Sayyid. Kecuali Habib Hasan bin Jaffar Assegaf, praktis semua mereka inilah yang menjadi alumni pesantren di Tarim dan kembali menjadi ulama di Jakarta dan Indonesia.

5.1.1.5 Serakan Pengaruh Barat

Adakah pengaruh Barat dalam proses pembentukan identitas Hadrami? Adakah Barat juga menjadi salah satu aktor dalam elemen internasional/global? Dalam bentuk apa pengaruh ini mewujudkan? Adakah tanda-tanda, simbol dan *penampakan* dari pengaruh ini?

Praktis dari studi lapangan sebenarnya tidak ada *temuan khusus* yang menyatakan dengan jelas bahwa terdapat pengaruh Barat dalam dinamika identitas Hadrami. Namun beberapa penanda yang dapat diidentifikasi malah dapat ditemukan ada melekat pada aktor-aktor lain. Dengan demikian pengaruh Barat bukan mewujudkan sebagai aktor tersendiri tetapi melalui aktor lain yang membawa prinsip dan nilai Barat dalam berbagai bentuk sesuai peran tiap aktor tadi.

Pertama, melekat pada aktor negara baik kolonial maupun modern. Dalam konteks negara kolonial, pengaruh Barat pada Hadrami tampak pada konsep kebijakan segregasi. Politik segregasi yang diciptakan pemerintah kolonial memberikan pengaruh penguatan identitas kearaban yang sama di antara komunitas Hadrami. Hal ini semakin diperkuat oleh kebijakan kantong

pemukiman yang membatasi mobilitas Hadrami untuk berinteraksi dengan warga lain, khususnya warga pribumi Indonesia.

Politik segregasi telah menciptakan jarak dengan entitas pribumi dengan memberikan pesan bahwa sebagai kelas kedua maka etnis Hadrami berbeda dan lebih tinggi dari kalangan pribumi. Sedangkan konsep kantong pemukiman memperkuat dampak segregasi dengan memberikan pengalaman terbatas untuk selalu berinteraksi dengan sesama Hadrami. Ketika mobilitas terbatas dan pengalaman interaksi hanya dengan Hadrami maka –ditimpahi oleh pengaruh Pan-Islami—maka identitas sesama Arab semakin menguat. Dan di sinilah konsep kolonialisme ini mewujud dalam bentuk popularnya, yaitu memecah belah (*devide et impera*) di antara semua penduduk koloni.

Bila dalam bentuk negara kolonial pengaruh Barat mewujud dalam bentuk yang kejam maka dalam konteks negara modern pasca kemerdekaan pengaruh ini mewujud dalam wajah yang lebih ramah: nilai demokrasi dan liberalisme. Sebenarnya Barat memberikan pengaruh dalam bentuk lain terhadap negara modern namun yang memiliki pengaruh langsung pada pembentukan identitas Hadrami adalah dua nilai tadi. Pengaruh dalam bentuk lain tersebut salah satu yang paling kuat adalah soal liberalisme ekonomi.

Negara modern pasca kemerdekaan mengadopsi nilai demokrasi dan liberalisme. Terkait hal ini, nilai Barat ini berinteraksi dan mewujud dalam wajah yang ambigu. Terkait soal stratifikasi sosial sebenarnya nilai demokrasi bertentangan karena pada prinsipnya mengakui persamaan derajat di antara semua warga. Namun pada sisi lain, negara bersikap liberal dalam artian tidak akan turut campur dalam urusan privat. Ketika tekanan pada konsep stratifikasi menguat atas dasar nilai demokrasi namun negara juga memberi peluang untuk dinisbikannya masalah ini sebagai wilayah privat.

Celah inilah yang ‘dimanfaatkan’ oleh kaum Hadrami khususnya kelompok Alawiyin. Karena negara liberal mengakui hak privat maka selama masalah stratifikasi sosial ‘dipendam’ dalam lingkungan privat maka negara tidak memiliki landasan dan juga picu untuk turut campur dalam masalah ini. Ini pula

yang menjelaskan bahwa isu stratifikasi –yang pastilah jadi isu ‘seksi’—tidak pernah muncul dalam masyarakat luas. Di satu sisi, kalangan Alawiyin selalu menjaga ini dalam wilayah privat dengan menciptakan organisasi dengan tata kelola yang rapi dan tidak *high-profile*. Organisasi Rabithah al-Alawiyah sebagai organ untuk mengelola data Alawiyin dijaga hanya menjadi wahana untuk merekam dan mendata keturunan Alawiyin tanpa bergerak untuk mensosialisasikan secara eksplisit soal stratifikasi ini. Stratifikasi –dengan argumen teologi tentang *ahlul bayt*—dijaga dan disosialisasikan oleh organ perorangan, tokoh-tokoh keluarga dan para pengajar agama yang bekerja di lingkungan privat. Di sisi lain, kelompok Irsyadin juga enggan membahas hal ini secara terbuka. Dalam beberapa wawancara terungkap keengganan tersebut dari misalnya wawancara Bapak Abu (bukan nama sebenarnya) sebagai berikut:

“untuk apa diungkapkan keluar. Kan kita (Irsyadin –pen) juga yang malu. yah, malu karena di jaman modern seperti ini masih ada yang membedakan diri. Dan bawa-bawa ayat lagi....” (wawancara pada tanggal 1 Februari 2009)

Kedua, melekat bersama kaum pergerakan nasional Indonesia dan gerakan Indonesia-China. Ide-ide Barat mengenai konsep negara modern-demokrasi dan juga soal tatacara pengorganisasian telah mengilhami pergerakan nasional Indonesia dan juga gerakan Indonesia-China. Melalui beberapa tokoh pergerakan yang terpapar pendidikan Barat serta dorongan dari politik etis van-Deventer maka konsep negara modern dan tata cara pengorganisasian modern telah juga mempengaruhi konsep identitas Hadrami. Secara tidak langsung –walaupun Mobini-Kesheh melihatnya lebih sebagai sumbangan Hadrami—pergerakan nasional telah mengadopsi cara-cara pengorganisasian Barat dalam perjuangan kala itu. Organisasi-organisasi dibentuk dalam ideologi yang bermacam-macam, perjuangan diplomasi dirintis (khususnya melalui DPR) serta juga penggunaan media massa.

Hadrami bersama Indonesia-China juga belajar hal yang sama. Konsep soal tata cara pengorganisasian ini mewujudkan juga dalam berbagai organisasi Hadrami dan juga tata cara pengembangan pendidikan serta media massa.

Ketiga, dalam pendidikan dan organisasi Hadrami. Seperti diakui oleh Mobini-Kesheh (1999, 79), konsep pendidikan baik dalam Jamiat Khayr maupun al-Irsyad telah mengadopsi metode pendidikan Barat. Dalam hal kurikulum, metode belajar dan juga peran guru telah menerapkan konsep Barat. Kurikulum sekolah menggabungkan antara materi agama dengan materi umum. Sedangkan metode belajar duduk di dalam kelas dan menggunakan buku ajar. Demikian pula peran guru yang tidak hanya mendorong murid sekedar menghafal namun juga mencerna dan berpikir mandiri. Konsepnya sendiri agak sulit ditelusuri asalnya namun Mobini-Kesheh menggarisbawahi bahwa pada masa itu interaksi dengan aktifis Indonesia-China (THHK) serta tanda bahwa terdapat banyak kesamaan dengan gerakan tersebut dapat diyakini adanya.

Pun demikian hal organisasi dan penggunaan media massa. Pada masa itu organisasi telah dikelola secara modern, memiliki AD-ART dan kepengurusan yang jelas. Demikian pula penggunaan media massa yang luas baik oleh kalangan Irsyadin dan Alawiyin, sesuatu yang kemudian ‘dipergunakan’ dalam berbagai propaganda konflik di antara mereka.

Dalam wawancara Bapak Abu (bukan nama sebenarnya) mengungkapkan sebagai berikut:

“organisasi modern itu al-Irsyad. Dan jangan dikira walaupun dibentuk oleh Surkati dari Sudan maka sekolahnya jadi tradisional. Enggak. Sekolahnya modern, duduk di kelas, pake buku. Ada kombinasi materi umum dan agama. Murid-murid juga diajar bahasa Arab dan bahasa asing. Dan yang jelas gak pake sarung. Muridnya pake celana!....”
(wawancara pada tanggal 1 Februari 2009)

Pengaruh Barat dalam pembentukan identitas Hadrami karenanya tidak mewujud dalam aktor khusus tetapi melalui beberapa aktor lain, yaitu yang paling tampak adalah negara kolonial dan modern, melalui organisasi pergerakan nasional dan Indonesia-China yang terpapar pendidikan Barat serta melalui organisasi modern Hadrami yang mungkin pula belajar dari gerakan Indonesia-China yang telah lebih dulu terbentuk dan mengorganisir pendidikan modern.

Lalu bagaimanakah identitas Hadrami terkait pengaruh Barat pasca kemerdekaan selain yang telah disebut di atas? Seperti juga dalam kasus sebelum kemerdekaan

agakny sulit untuk menemukan bahwa Barat memberi pengaruh kuat kecuali bahwa fenomenanya terserak di berbagai aktor. Aktor paling kuat yang terasakan pengaruh Baratnya adalah negara modern dalam hal ini. Dalam beberapa contoh memang ditemukan eksposure pendidikan Barat bagi beberapa kalangan Hadrami—salah satu contoh yang sering disebut adalah anak-anak Abdullah al-Atas serta Anies Rasyid Baswedan, cucu dari AR Baswedan, yang menempuh pendidikan pascasarjananya di Amerika Serikat—namun sulit disebut bahwa ini adalah pola yang lebih massal.

Bahkan dalam kasus 9-11 (WTC) yang sering disebut sebagai salah satu fenomena pemberi pengaruh dalam identitas komunitas Arab di negara Barat tidak ditemukan dalam studi lapangan. Narasumber memang menyebut soal bin Laden (wawancara Bapak Abu, tanggal 1 Februari 2009) tetapi tidak dalam kerangka bahwa itu ‘menggangu’ identitasnya. Agakny ada beberapa penjelasan mengenai hal ini. *Pertama*, bin Laden adalah orang Arab Saudi sementara kaum Hadrami tidak mempertimbangkan dirinya sebagai *sama* dengan Arab Saudi. *Kedua*, karena tekanan soal 9-11 di negara muslim Indonesia tidaklah sekuat bila mereka tinggal di negara Barat yang prasangka yang amat miring pada etnis mereka.

5.1.2 Negara: kolonial dan modern

Pada masa pemerintahan kolonial Hindia Belanda sistem stratifikasi sosial di komunitas Hadrami mulai mengalami keruntuhan. Ada beberapa bukti untuk menunjukkan proses keruntuhan tersebut. *Pertama*, kebijakan pemerintah kolonial yang mengangkat seorang non-sayyid menjadi pemimpin masyarakat Arab. Pengangkatan tersebut menunjukkan bahwa bagi pemerintah kolonial praktek stratifikasi sosial Hadramaut yang selalu menempatkan sayyid sebagai pemimpin tidak berlaku di wilayah penguasaan kolonial Hindia Belanda. *Kedua*, munculnya elite-elite baru yang bukan golongan sayyid di kalangan Hadrami. Contohnya adalah Umar Manqush. Munculnya elite-elite baru ini menunjukkan bahwa di masa itu, ketokohan seseorang tidak lagi didasarkan pada garis keturunannya. Tetapi lebih berdasar pada kerja keras dan prestasi yg diraihny. *Ketiga*, hampir

semua orang Hadrami yg bermigrasi ke Indonesia kemudian bekerja sebagai pedagang yang memiliki kesempatan usaha yang sama besar. Pembagian atau diferensiasi kerja sebagaimana yang berlaku di Hadramaut tidak berlaku di sini.

Di samping kebijakannya yang menempatkan non sayyid sebagai pemimpin, ada kebijakan pemerintah kolonial lain yang ikut mempengaruhi proses konstruksi identitas Hadrami pada masa itu. Yaitu politik segregasi yang memisahkan orang-orang Arab dari orang-orang lokal¹⁰. Sejak abad ke-19 dan dua dekade pertama abad ke-20, orang-orang Hadrami sebagai asing oriental, merupakan subyek hukum tertentu yang terpisah dari populasi pribumi dengan pembatasan permukiman dan mobilitas mereka dalam koloni (daerah jajahan). Melalui Kebijakan Permukiman (*Wijken Stelsel*) orang-orang Arab dan Cina ditempatkan dalam kantong-kantong permukiman tersendiri. Sistem ini mewajibkan asing oriental untuk hidup di bagian tertentu di tiap kota yang telah ditentukan oleh kelompoknya. Awal abad ke-19, orang-orang Hadrami biasa ditempatkan dalam permukiman yang didesain khusus untuk muslim asing.

Di samping dipisahkan dalam kantong-kantong permukiman tersendiri, pemerintah kolonial juga menerapkan kebijakan Pas Jalan (*Passen Stelsel*) yang mewajibkan penghuni permukiman untuk menggunakan pas jalan jika akan ke luar pemukiman. Dua kebijakan tersebut sedikit banyak membuat menguatnya identitas ke-Araban dalam komunitas Hadrami yang menempatkan mereka berbeda dari orang pribumi.

Asal-usul perasaan ke-Araban yang berbeda dan superior terhadap muslim pribumi di Hindia Belanda ini, dapat ditemukan dalam struktur politik legal di dalam koloni itu sendiri. Dalam hasil kerjanya yang sangat berpengaruh, *Imagined Communities*, Benedict Anderson berpendapat bahwa penguasa kolonial di Asia

¹⁰ Dalam penelitian Leila Mona, salah satu pencetus kebijakan tersebut adalah Snouck Hurongne yang pada saat itu menjabat sebagai Kepala Kantor Urusan Arab dan Islam di Hindia Belanda. Hurongne mengeluarkan rekomendasi yang menjadi pedoman politik kolonial HB. Rekomendasi tersebut: (1) pemisahan pribumi dengan keturunan Arab, (2) melarang kedatangan imigran Hadramaut serta membatasi aktivitas orang Arab di Hindia Belanda. Rekomendasi tersebut dipicu oleh kekhawatiran bahwa banyak pemberontakan pribumi yang ditengarai terjadi karena hasutan orang Arab (mis. Imam Bonjol dg perang padrinya serta Habib Abdurahman Az-Zahir dg perang Aceh). Solusi yang ditawarkan Hurongne adalah membebaskan Indonesia dari pengaruh Islam dan Arab. Caranya: (1) mempersulit berhaji, (2) menghentikan imigran Arab, (3) mendorong masyarakat Indonesia bersekolah di sekolah Belanda daripada madrasah. (Mona, 2007: 119-120)

Tenggara memandang populasi subyeknya melalui garis etno-rasial. Pemerintah kolonial membagi populasi ke dalam tiga kategori rasial besar: Eropa, asing oriental dan pribumi¹¹. Hadrami membentuk kelas terbesar kedua dalam kategori kedua bersama dengan Cina (sejauh ini merupakan kelompok terbesar), India dan imigran dari negara Asia lain (kecuali Jepang yang diklasifikasikan sebagai orang Eropa).

Kebijakan ini meningkatkan rasa berbeda secara rasial antara orang-orang Hadrami dan muslim pribumi. Sumit Mandal berargumen dengan meyakinkan bahwa institusionalisasi perbedaan rasial oleh Belanda dan secara khusus munculnya *ghettos* (bagian kota yang didiami terutama oleh golongan minoritas) yang disebabkan oleh *wijkenstelsel*, merupakan hal penting dalam menciptakan kesan ke-Araban baru di antara orang-orang Hadrami sepanjang akhir abad ke-19.

Dengan demikian sekalipun pemerintah kolonial Hindia Belanda telah meruntuhkan sistem stratifikasi sosial Hadrami tapi kebijakan segregasi yang ada telah menciptakan perasaan superior dibandingkan masyarakat pribumi. Perasaan superior ini akhirnya bersama faktor lain –misalnya elemen internasional: Pan Islami-- juga mendorong perasaan ke-Araban yg lebih kuat. Perasaan ke-Araban yang menguat ini pada akhirnya ikut menghambat identifikasi ke-Indonesiaan Hadrami.

Lalu bagaimana dengan Indonesia pasca kemerdekaan? Seperti diketahui negara pada periode migrasi pertama sampai dengan Proklamasi Kemerdekaan berbeda dengan negara pasca merdeka sampai sekarang. Sebelum kemerdekaan, Indonesia masih diperintah –atau dijajah-- oleh pemerintah kolonial Hindia Belanda. Dalam konteks identitas, kebijakan segregasi dan peran negara dalam mendorong nonsayyid untuk tampil dalam kepemimpinan masyarakat ikut mempengaruhi konstruksi identitas Hadrami.

Sebagai negara merdeka yang lahir dari pergerakan nasional, maka negara Indonesia modern terikat sejak lahir untuk menjaga keutuhan negaranya termasuk

¹¹ Diatur dalam Indische Staatregeling yang mengatur soal pemisahan warga negara menjadi tiga golongan: Europeaanen, Vreemde Oosterlingen dan Inlander. Golongan keturunan Arab, Cina dan India masuk dalam Vreemde Oostelingen

dalam soal konstruksi identitas. Sikap negara dengan demikian pastilah menuntut loyalitas tunggal pada negara Indonesia dari warga negaranya dan sebaliknya (seharusnya) akan memberikan hak selama seseorang berada dalam status hukum sebagai warga negara yang sah. Sikap ini, terkait identitas Hadrami menjadi semakin kuat karena kenyataan bahwa Hadrami Indonesia ikut terlibat aktif dalam pergerakan nasional.¹² Keterlibatan ini tidak hanya berupa aktifitas anggota atau organisasi dalam saling mendukung dalam pergerakan nasional tetapi juga secara spesifik dinyatakan dalam semacam proklamasi Arab Indonesia yang menyatakan kesetiaan pada negara Indonesia pada tahun 1930an, jauh sebelum Proklamasi Kemerdekaan dikumandangkan.

Di sisi lain, berbeda dengan pemerintah kolonial, Indonesia pasca kemerdekaan bersikap egaliter. Siapapun berdiri sama di depan hukum selama ia adalah warga negara Indonesia¹³. Demikian pula Hadrami Indonesia memiliki hak hukum dan kesempatan yang sama, tidak ada kebijakan diskriminasi negatif maupun diskriminasi (pemihakan) positif. Dalam konteks kebijakan negara, dengan alasan itulah negara tidak akan memberikan *endorsement* untuk sistem stratifikasi sosial yang lama dipelihara. Bahkan bila secara formal negara harus dihadapkan pada kasus seperti ini maka secara normatif ia harus berpihak pada sikap yang egaliter atau tidak mengakui adanya sistem stratifikasi sosial.

Namun demikian negara modern juga bersifat liberal, dalam artian ia mengakui hak-hak privat warga negaranya. Dengan demikian selama sistem stratifikasi sosial tidak dinyatakan secara terbuka dan formal maka negara akan kesulitan untuk menemukan motivasi dan alasan untuk turut campur dalam soal ini.

¹² Dalam setiap wawancara, hampir semua informan menekankan prestasi dan peran para pendahulunya dalam setiap aktivitas perjuangan kemerdekaan Indonesia baik melalui revolusi fisik maupun melalui pergerakan nasional. Penekanan tersebut tampaknya dimaksudkan sebagai bukti bahwa mereka telah menjadi bagian yang integral dari Indonesia. Penuturan bapak Abu (bukan nama sebenarnya): “.. kalau soal negara, sudah selesailah itu. Dari sejak jaman perjuangan, orang Arab kayak Imam Bonjol, Habib Abdurrahman, Diponegoro itu kan sudah membela Indonesia. Jadi sudah gak usah ditanya lagi.. Pemerintah juga gak pernah membedakan kita, dari dulu sampai sekarang. Beda mungkin ya dengan orang-orang Cina. Buat kita sih nggak ada bedanya dengan orang Indonesia lain”

¹³ Undang-Undang no. 12 tahun 2006 tentang Kewarganegaraan Republik Indonesia berlandaskan pada asas nondiskriminatif. Pada pasal 2 disebutkan bahwa WNI adalah orang-orang bangsa Indonesia asli dan orang-orang bangsa lain yang disahkan dengan UU sebagai WN. Artinya penentuan kewarganegaraan berlandaskan pada aspek-aspek teknis (misalkan garis keturunan), tetapi didasarkan pada aspek hukum semata.

Stratifikasi sosial yang misalnya mewujud dalam bentuk pernikahan sesama *sayyid* berada dalam ruang privat di mana segala aturan dan sanksi juga berada dalam wilayah sosial yang privat, dalam kelompok mereka sendiri. Dengan demikian bahkan di tingkat ekspresi publik pun tidak ditemukan berlakunya sistem ini kecuali hanya data bahwa sebagian besar *sayyid* menikah dengan sesama *sayyid*. Kenyataan bahwa organisasi Rabithah Al Alawiyah masih bekerja dan aktif dalam menyusun data komunal kelompok Alawiyin (termasuk lahir, menikah dan mati) membuktikan bahwa sistem stratifikasi ini ‘berjalan’ dalam ruang privat. Saat ini ada 3 lembaga yang mencatat keturunan keluarga Ba'Alawi. Selain Rabithah Alawiyah yang berkantor di Tanah Abang Jakarta juga ada Naqobatul Asyrof yang berkantor di Kebayoran, Jakarta dan sebuah lembaga baru di Tebet, Jakarta yang didirikan oleh penganut paham Syiah.

Yang menarik adalah pernyataan Bapak Ahmad tentang data yang dikelola Rabithah¹⁴. Dari sumbernya, dalam catatan Rabithah Alawiyah, saat ini terdapat sekitar 2 juta anak keturunan Nabi (terdiri dari ratusan fam/marga) bertebaran di pelbagai penjuru dunia. Mereka bernasab (memiliki rantai keturunan yang bersambung hingga ke Rasulullah). “*Jumlah terbesar anak-cucu keturunan Nabi itu bukannya di Mekkah atau Hadramaut tetapi justru di Indonesia*”, ujarnya sambil tersenyum.

5.1.3 Komunitas Hadrami

Perjalanan komunitas Hadrami dalam merumuskan identitasnya telah berlangsung lama. Dimulai sejak masa-masa awal diaspora mereka di Indonesia dan masih berlangsung hingga kini. Setiap kurun waktu juga menimbulkan tarik ulur penguatan identitas yang berbeda-beda di antara komunitas Hadrami.

Pada masa pemerintahan kolonial, stratifikasi sosial yang menjadi bagian dari identitas mereka sebagai orang Hadrami diruntuhkan oleh kebijakan-kebijakan yang diterapkan pemerintah kolonial Hindia Belanda. Di sisi lain kebijakan *wijkenstelseel* memperkuat identitas ke-Araban mereka, karena mereka kemudian tinggal bersama-sama dalam satu wilayah, dan nyaris tidak pernah bertemu

¹⁴ Wawancara Bapak Ahmad (bukan nama sebenarnya) pada tanggal 21 Februari 2009

dengan selain keturunan Arab. Kebijakan kolonial yang memperlakukan mereka sebagai warga kelas dua, di atas warga pribumi, juga memperkuat identitas komunal mereka sebagai keturunan Arab.

Politik segregasi yang menegaskan bahwa golongan Hadrami merupakan kelas kedua (dari tiga kelas status warga negara) di atas kelas pribumi memberikan pesan bahwa mereka berbeda dari pribumi. Identifikasi ini tidak hanya berhenti bahwa mereka berbeda kelas, tetapi juga bahwa mereka berbeda *etnis*. Identifikasi yang tidak salah karena pendekatan segregasi ini memang berbasiskan garis etnorasial. Di sisi lain komunitas Hadrami juga bukan warga kelas satu bersama Eropa dan juga Jepang –satu-satunya etnis yang diatur bergabung dalam kelas pertama. Kondisi ini menimbulkan kegelisahan di kalangan Hadrami. Diatur bukan sebagai warga Eropa, dan tidak dianggap sebagai warga pribumi. Cermati ‘kalimat halus’ Bapak Abu (bukan nama sebenarnya) dalam wawancara berikut ini:¹⁵

“Pada waktu itu, Belanda mengatur kita semua beda-beda kelas. Orang Belanda (Eropa) jadi kelas pertama, lalu ada orang Arab dan China. Baru setelah itu orang pribumi. Jadi tanggung gitu (sembari ketawa), ke sini tidak ke sana tidak...” (wawancara pada tanggal 1 Februari 2009)

Kegelisahan ini kemudian bertemu dengan pengaruh internasional, yaitu Pan-Islami. Solidaritas Islam yang dikembangkan gerakan ini telah menarik perhatian Hadrami terlebih ketika mereka sedang gelisah. Seakan menemukan oase, kehausan mereka untuk ‘berteman’ mendapat jawaban ketika Pan-Islami meyakinkan mereka bahwa kaum muslim di dunia adalah bersaudara. Tampaknya ketika solidaritas menjadi menguat di antara mereka maka tumbuhlah keinginan untuk bersosialisasi secara lebih tersistematisasi. Apa yang dimaksud sebagai sistematis itu pada dasarnya adalah berorganisasi dengan tujuan mengembangkan komunitas mereka melalui khususnya pendidikan.

Organisasi kaum Hadrami pertama yang dibentuk di Indonesia adalah Jam’iyyah Khayr yang didirikan di Batavia sekitar 1901 dan diakui secara legal oleh

¹⁵ Perhatikan juga wawancara dengan Bapak Budi (bukan nama sebenarnya) pada tanggal 24 April 2009 : “.. pada waktu itu Hadrami, terutama dari kalangan Alawiyin, gelisah betul dengan status mereka. Eropa bukan, pribumi juga bukan.”. Keterangan tersebut diperkuat oleh hasil penelitian Natalie Mobini Kesheh (baca Mobini Kesheh)

pemerintah kolonial pada bulan Juli 1905. Jam'iyyah Khayr merupakan organisasi modern dengan sebuah AD/ART, pemilihan pimpinan pada pertemuan umum tahunan dan anggota yang terdaftar.

Jam'iyyah Khayr bergerak utamanya di bidang pendidikan dengan menerapkan model pendidikan barat. Penerapan tersebut dilakukan dengan menggabungkan pengetahuan dari ilmu-ilmu barat dan bahasa bersama dengan mata pelajaran agama yang lebih tradisional. Organisasi ini membuka sekolah modern pertamanya bagi kaum Hadrami di Pekojan, Batavia pada tahun 1906 yang kemudian diikuti di tempat lain seperti Krukut, Tanah Abang dan Bogor (atau Buitenzorg) seperti yang diceritakan Bapak Budi (bukan nama sebenarnya):

“Bayangkan karena tinggal di kantung pemukiman, dibatasi mobilitasnya, gimana bisa dapat pendidikan yang bagus. Jadi Jam'iyyah Khayr itu sekolah bagus pertama di kalangan Hadrami waktu itu. Ada kombinasi kurikulum antara agama dan nonagama. Waktu itu lalu banyak ditiru di daerah lain..” (wawancara pada tanggal 24 April 2009)

Pada saat itu bukan berarti kaum Hadrami tidak dapat menikmati pendidikan tetapi hanya sebagian kecil saja yang mampu. Isunya dengan demikian adalah akses pada pendidikan modern yang berkualitas dan menggabungkan pengetahuan modern serta ilmu agama. Di antara yang sebagian kecil itu adalah 'Abdullah al-'Attas yang mengirimkan empat putranya ke Turki, Mesir dan Eropa dalam rangka mendapatkan pendidikan terbaik pada akhir abad ke-19. Tokoh lain seperti Sayyid 'Ali bin Ahmad bin Shahab dan Abdulqadir al-'Aydrus serta keluarga non-sayyid, Bajunayd dan Bin Sungkar, juga mengikuti jejak mereka. Pada tahun 1900, sekitar tujuh belas anak laki-laki dari Jawa, sebagian besar Hadrami, belajar ke Istanbul (Mobini-Kesheh, 1999: 36).

Sekolah Jam'iyyah Khayr mengenalkan struktur dan kurikulum modern. Murid-murid dibagi dalam kelas, duduk di bangku (dan bukan di lantai) serta menggunakan buku teks modern dengan ilustrasi/gambar (yang merupakan hal tabu dalam sekolah Islam tradisional). Mereka mempelajari aritmatika, geografi, sejarah Islam dan bahasa Inggris namun juga tetap belajar bahasa Arab dan mata pelajaran Islam tradisional lain. Pendekatan sekolah menekankan pada pentingnya pemahaman dan bukan hafalan. Sekolah juga mengenalkan diskusi informal atau

majlis yang membahas berbagai masalah reformasi Islam. Topik-topik diskusi ini berdasar artikel dari pers Timur Tengah termasuk penerbitan Mesir, *Al-Manar* – jurnal asuhan Syaikh Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha.

Berdirinya Jam'iyah Khayr mengilhami organisasi yang hampir serupa di kota-kota lain di Indonesia. Tercatat pada tahun 1911 sekolah modern telah dibuka di Pekalongan (Shama'il Huda), di Solo dengan nama Jam'iyah al-'Arabiyyah al-Islamiyyah, di Surabaya dengan nama Jam'iyah al-Khayriyyah dan di Palembang, Madrasah al-'Arabiyyah (Mobini-Kesheh, 1999: 37).

Pendirian organisasi ini praktis membuktikan gerak kaum Hadrami untuk mendekat dengan sesama secara terorganisasi dan mengembangkan tujuan tertentu bagi komunitasnya. Organisasi ini –dengan sekolahnya—telah mendorong dan meyakinkan bahwa perngorganisasian perlu dilakukan dan pengembangan pendidikan –dengan metode dan kurikulum modern—perlu terus dilakukan demi kemajuan kaum Hadrami di Indonesia.

Ide mengenai organisasi dan pendidikan –dua kata kunci—kemudian berkembang lebih lanjut dengan pendirian sekolah al-Irsyad. Dalam situs resminya al-Irsyad dinyatakan berdiri pada 6 September 1914 (15 Syawwal 1332 H) dengan nama resmi Perhimpunan Al-Irsyad Al-Islamiyyah (Jam'iyat al-Islah wal Irsyad al-Islamiyyah). Acuannya adalah berdirinya sekolah pertama Madrasah Al-Irsyad Al-Islamiyyah di Jakarta. Seperti ditulis Mobini-Kesheh, pengakuan hukumnya sendiri baru dikeluarkan pemerintah Kolonial Belanda pada 11 Agustus 1915¹⁶.

Organisasi dan sekolah al-Irsyad dikembangkan oleh mereka yang tadinya juga aktif di Jam'iyah Khayr namun mengundurkan diri. Hal ini disebabkan oleh pertentangan mengenai stratifikasi sosial Hadrami, yaitu soal Alawiyin dan perlakuan khusus atas mereka. Uniknyanya sebenarnya picu pertengkaran terbuka adalah pernyataan dari seseorang di luar Hadrami yang datang ke Jakarta pada masa itu sebagai guru bagi Jam'iyah Khayr. Dia seorang yang berasal dari Sudan dan belajar di Mekkah bernama Ahmad Surkati, yang pindah dari Mekkah pada Oktober 1911 untuk menjadi semacam penilik dan guru senior.

¹⁶ Lihat di http://alirsyad.net/index.php?option=com_content&task=view&id=24&Itemid=41

Mengenai bahwa pertengkaran ini bersifat terbuka dapat disimak dari pernyataan Bapak Budi (bukan nama sebenarnya):

“Kayaknya ini pertentangan pertama yang muncul di permukaan deh. Dulu masalah stratifikasi hanya jadi semacam perbincangan di ‘bawah tanah’ termasuk soal Manqush tidak mau cium tangan itu. Jadi terbuka gara-gara kejadian ini. Dan Surkati memberikan argumen keagamaan yang kuat, ada dalilnya. Jadi ini semacam tantangan dari orang yang juga ahli agama..” (wawancara pada tanggal 24 April 2009)

Pernyataannya di Solo mengundang ketersinggungan dari kelompok Alawiyin yang sebagian adalah pimpinan dari Jam’iyyah Khayr. Pernyataan tersebut dipicu ketika Ahmad Surkati dimintai pendapat tentang pernikahan antara perempuan *sayyid* dan laki-laki non *sayyid*. Ahmad Surkati berpendapat yang pada intinya menyatakan tidak ada larangan bagi muslim untuk menikah dengan muslim manapun lepas dari status sosialnya. Pernyataan ini menohok secara telak pandangan sebagian Hadrami –khususnya kalangan *sayyid* atau Alawiyin— yang tidak memperkenankan seorang perempuan *sayyid* menikah dengan laki-laki *nonsayyid*. Pendapat Ahmad Surkati ini lalu didengar oleh para pemimpin Jam’iyyah Khayr di Jakarta sehingga hubungannya dengan para *sayyid* konservatif menjadi buruk.

Ketika Ahmad Surkati menyatakan mundur dari Jam’iyyah Khayr pada September 1914, sebagian kalangan di organisasi yang sama merasa ‘*eman*’ kalau dia kembali ke Mekkah dan ketrampilannya tidak dapat digunakan di Indonesia. Maka oleh Umar Manqush, *kapitein* Arab di Batavia, Ahmad Surkati diminta tetap tinggal dan bahkan difasilitasi untuk membuka sekolah sendiri dengan nama Madrasah al-Irsyad al-Islamiyyah. Sejak itulah al-Irsyad berdiri di bawah nama organisasi Jam’iyyah al-Islah wa’l Irshad al-Arabiyyah.

Demikianlah maka al-Irsyad malah akhirnya dapat menggantikan peran Jam’iyyah Khayr yang menjadi lumpuh karena ditinggalkan guru-guru terbaiknya. Respons dan dukungan menjadi amat banyak termasuk dari kalangan Hadrami di luar Jakarta. Seperti juga Jam’iyyah Khayr, al-Irsyad bergerak di bidang pendidikan dengan mengembangkan sekolah modern.

Pemikiran umumnya aktifis dan guru al-Irsyad kala itu dapat dipetakan ikut dipengaruhi oleh aktifis gerakan reformasi Islam di Mesir, yaitu Syaikh Muhammad ‘Abduh dan Sayyid Rasyid Ridha. Hubungan kerja sama yang erat terjadi antara reformis Mesir dan organisasi ini. Kerja sama ini pun diwujudkan, sebagai contoh, pada awal tahun 1920-an dengan direkrutnya guru-guru Mesir untuk sekolah al-Irsyad oleh Rasyid Ridha¹⁷. Seperti telah diulas di bagian sebelumnya, relasi internasional dengan gerakan reformasi Mesir ini juga menegaskan pendapat yang ikut melemahkan sistem stratifikasi sosial di kalangan Hadrami. Agak sulit menjelaskan siapa belajar dari siapa, yang jelas pada saat itu pergerakan nasional Indonesia juga sedang tumbuh bersama dengan kelompok etnis lain seperti China. Pada masa itu tumbuh berbagai organisasi yang didirikan berdasarkan berbagai hal, dari etnisitas, kelas, ideologi sampai agama. Dan uniknya organisasi-organisasi tersebut juga memiliki ciri yang identik: berorganisasi dan memulai dari pendidikan. Budi Utomo sebagai organisasi pertama pada saat pergerakan nasional juga memulai dengan pendidikan.

Ketika situasi dan perilaku organisasinya identik maka akhirnya kaum Hadrami mengembangkan kontak juga dengan kaum pergerakan pribumi. Walau secara alami kaum Hadrami tidak termasuk dalam kategori berbagai organisasi lokal namun mereka terlibat dalam organisasi berbasis Islam. Apalagi mereka telah ‘menerima’ ide solidaritas Islam akibat pengaruh Pan-Islami dan secara sosiologis memiliki jembatan ke penduduk lokal karena adanya perkawinan dan kesamaan agama. Jadi pintu untuk berorganisasi dengan pergerakan pribumi adalah melalui organisasi Islam.

Mengenai bagaimana awalnya Hadrami berperan diceritakan oleh Bapak Budi (bukan nama sebenarnya) sebagai berikut:

“Coba lihat. SDI pake istilah Islam. SI juga pake istilah Islam. Orang Hadrami orang Islam. Pribumi juga Islam. Jadi bergabunglah mereka itu. Karena persamaan agama itu. Waktu itu awalnya kan ngomongin dagang. Biar sama-sama maju. Apalagi sama-sama orang Islam..” (wawancara pada tanggal 24 April 2009)

¹⁷ Lihat pernyataan sebelumnya di subbab mengenai gerakan Rasyid Ridha dan kutipan wawancara dengan Bapak Budi sebelumnya.

Pada umumnya peran mereka yang paling banyak dalam organisasi bersama dengan kalangan pribumi ada dua, yaitu uang dan pengetahuan berorganisasi. Kelahiran organisasi pelopor pergerakan nasional, Sarekat Dagang Islam, menggambarkan hal ini¹⁸. Keterlibatan kaum Hadrami di organisasi ini sebenarnya merupakan kelanjutan wajar dari relasi yang kuat dalam hubungan ekonomi pedagang Hadrami dengan pedagang Jawa. Organisasi ini berdiri di Bogor pada bulan Maret 1909. Tetapi organisasi ini tidak bertahan lama karena pemerintah kolonial menolak mengakui secara legal dengan alasan bahwa orang Arab merupakan subyek hukum yang berbeda sehingga tidak dapat diatur dengan hukum pribumi. Alasan lainnya adalah bahwa organisasi yang beranggotakan kedua kelompok berbeda tidak dapat diakui oleh hukum¹⁹. Alasan penolakan status legal oleh pemerintah kolonial mengkonfirmasi bahwa memang ada orang Hadrami yang terlibat dalam organisasi ini. Pada akhir tahun 1909, SDI berada di ambang keruntuhan. (Mobini Kesheh, 1999: 43).

Peran kaum Hadrami dalam SDI tercermin dari komposisi kepemimpinan pertamanya, yang mencakup lima orang Hadrami dan empat orang Jawa. Tujuan SDI sendiri merupakan refleksi kepentingan komunitas muslim urban yang sedang berkembang. SDI terbuka bagi semua muslim yang tinggal di Hindia dan bertujuan untuk mendukung pedagang muslim dalam berkompetisi dengan pengusaha Cina dan Eropa. Kelima orang Hadrami tersebut patungan sebesar 500 gulden untuk membiayai dana awal organisasi (Mobini-Kesheh, 1999: 43)

Pada sekitar awal pendirian SDI, dua orang pengurus dari golongan Hadrami, Ahmad dan Sa'id bin 'Abdurrahman Bajunayd meminta status legal yang sama dengan orang-orang Eropa dengan alasan tingkat pendidikan mereka yang tinggi/maju. Permintaan mereka diabaikan oleh penguasa kolonial. Kedua orang itu lalu kembali ke Istanbul pada bulan Mei 1909. Kekecewaan akibat kegagalan

¹⁸ Arsip-arsip lama –seperti Pramoedya Ananta Toer-- cenderung menempatkan jurnalis Jawa Tirtoadisurjo sebagai figur perintis pendirian SDI. Dalam kenyataannya memang ada dua SDI. SDI pertama didirikan Maret 1909, lalu bubar. Lalu Tirtoadisurjo mendirikan dengan nama yang sama pada awal 1910. Bedanya yang baru ini dibatasi hanya untuk pribumi. Tirto waktu itu sempat diasingkan karena masalah pelanggaran hukum pers yang menjelaskan mengapa waktu itu tidak langsung mendirikan lagi sesuai bubarnya SDI pertama pada akhir 1909.

¹⁹ Pada saat yang sama, juga terdapat perbedaan mencolok antara keluarga Bajunayd dan Tirtoadisurjo.

usahanya untuk meraih status Eropa, menyebabkan mereka memutuskan untuk mencari status kebangsaan Utsmaniyah. Ketua dan bendahara organisasi baru itu kemudian mengundurkan diri hanya beberapa bulan setelah pendiriannya.

Keterlibatan Hadrami berlanjut dalam organisasi yang tumbuh berikutnya, Sarekat Islam²⁰. Penggunaan nama dan basis keanggotaan dalam kriteria Islam telah membuat banyak kaum Hadrami bergabung. Sebagai contoh adalah Sayyid ‘Abdullah bin Husayn al-‘Aydrus, anggota pengurus cabang Sarekat Islam di Jakarta. Dalam kepengurusan Sarekat Islam sub-cabang Bogor yang berdiri pada April 1913, bergabung pula Syaikh Sa’id Bajunayd, mantan bendahara SDI yang telah kembali dari Istanbul. Sedangkan di Tangerang, subcabang Sarekat Islam dipimpin oleh Sayyid ‘Uthman as-Saqqaf yang bertindak sebagai pelindung (*beschermheer*) dan Sayyid ‘Abdurrahman ash-Shatiri sebagai komisioner. Contoh lain adalah cabang Sarekat Islam di Lasem yang dikelola oleh Sayyid Abubakr as-Saqqaf. Orang Hadrami paling berpengaruh yang bergabung dengan Sarekat Islam adalah Sayyid Hasan bin Sumayt, Bupati Surabaya yang menjadi anggota pengurus pusat antara tahun 1914 dan 1919. Terlepas dari peran administratifnya, Hasan bin Sumayt adalah penyokong dana utama Sarekat Islam dan dikabarkan beberapa kali telah menyumbang melalui ketuanya waktu itu, Tjokroaminoto.

Bapak Budi (bukan nama sebenarnya) menceritakan bahwa Hasan Sumayt adalah salah satu contoh yang dapat disebut soal keaktifan Hadrami dalam organisasi perjuangan waktu itu. Lihat pernyataannya:

“Salah satu paling aktif itu Hasan Sumayt, Bupati Surabaya. Kaya, pinter. Dan dekat dengan Tjokroaminoto. Dia ini yang banyak nyumbang ke SI. Juga aktif (bekerja untuk organisasi maksudnya)..” (wawancara pada tanggal 24 April 2009)

Namun keterlibatan ini akhirnya berakhir juga dan malah menciptakan kegelisahan baru di kalangan Hadrami terkait identitas kebangsaan mereka. Sentimen *hanya pribumi* menguat dalam kongres Sarekat Islam pertama yang

²⁰ SI sebenarnya tidak ada hubungan langsung dengan SDI. Awal tahun 1912 Tirtoadisuryo diundang untuk membantu pengembangan sebuah organisasi di Solo yang awalnya bernama Rekso Roemekso. Kemudian diubah jadi SDI Surakarta tetapi kata ‘dagang’nya dihilangkan.

diadakan pada bulan Maret 1913, di mana melalui sebuah resolusi dinyatakan bahwa selanjutnya non-pribumi hanya akan diterima sebagai anggota jika mereka “terbukti memiliki kontribusi dan dan nama baik.” Lebih jauh lagi juga diatur bahwa hanya satu orang nonpribumi yang boleh terlibat dalam sebuah kepengurusan. Resolusi ini dengan jelas dimaksudkan menunjuk pada masyarakat Hadrami (Mobini-Kesheh,1999: 45)

Akhirnya pada tahun 1919, terjadi pengunduran diri besar-besaran anggota dan pengurus dari Hadrami. Selain alasan politis di atas, ada isu lain terkait hal pribadi yaitu perselisihan dengan Tjokroaminoto dalam hal prasangka penyalahgunaan dana Sarekat Islam. Di sisi lain, beberapa orang Hadrami tidak nyaman dengan gerakan politik Sarekat Islam yang cenderung ke kiri. Awal tahun 1918, Tjokroaminoto berusaha membendung eksodus Hadrami dari organisasi Sarekat Islam dengan mengembangkan sebuah komite bernama Tentara Kandjeng Nabi Mohammad (TKNM) yang memperbaharui resolusi Sarekat Islam namun tetap gagal.

Kegelisahan ini menjadi wajar karena seolah-olah kaum Hadrami di Indonesia kala itu sedang diombang-ambingkan dalam situasi tarik-menarik mengenai identitas kebangsaannya. Situasi dalam wilayah tepian kebangsaannya ini merupakan *liminal space* dalam konsep Bhabha yang menjadi tempat dialog berbagai elemen mengenai identitas kebangsaan Hadrami Indonesia.

Mungkin kala itu yang paling galau adalah Hasan bin Sumayt. Sebagai orang yang paling banyak berinvestasi di Sarekat Islam; dan sedang gusar karena menengarai kesalahan manajemen keuangan yang dilakukan pemimpinnya khususnya dalam penyalahgunaan dana yang dikumpulkan untuk membantu korban letusan Gunung Kelud; Hasan bin Sumayt juga dipaksa keluar dari Sarekat Islam karena dituduh “ras asing.” Padahal Hasan bin Sumayt dilahirkan di Indonesia dari orang tua campuran, *muwallad*. Fakta bahwa dia diperlakukan sebagai orang asing oleh pemimpin pribumi Sarekat Islam, mengungkapkan seberapa jauh, di tahun 1919, organisasi telah mengadopsi identitas nasionalisme dibandingkan Islam. Hal ini di satu sisi menggambarkan perubahan yang sangat besar pada pola identifikasi pribumi dalam dekade sejak didirikannya SDI

Hadrami-Jawa yang pertama, di sisi lain juga menunjukkan kegalauan Hadrami atas identitasnya.

Dalam wilayah tepian ini kaum Hadrami di Indonesia kemudian belajar. Salah satu yang mereka pelajari adalah mengenai *cinta tanah air*, atau *wataniyyah*. Narasumbernya adalah etnis China dan kaum pergerakan nasional.²¹ Dengan mengenal rasa cinta pada tanah air tetapi juga ditolak menjadi bagian Indonesia membuat komunitas Hadrami mulai memikirkan kembali Hadramaut sebagai identitas tanah airnya. Pada periode pasca 1915, mulai terbentuk pikiran dan gerakan untuk mewujudkan cinta tanah air pada Hadramaut beserta ekspresinya (Mobini-Kesheh, 1999: 48). Tercatat adanya berbagai aktifitas dan perjalanan yang diorganisir untuk setidaknya melakukan mobilisasi uang dan orang ke Hadramaut. Ini merupakan salah satu wajah Hadrami Indonesia kala itu.

Pada perkembangan selanjutnya, masyarakat Hadrami kemudian mengalami periode konflik baru selain konflik lama mereka mengenai stratifikasi sosial, yaitu soal *aqhah vs muwallad*. *Aqhah* adalah sebutan untuk menggambarkan seorang yang masih memiliki darah murni Hadrami. Sedangkan *muwallad* adalah hibrid, hasil perkawinan campuran, peranakan atau keturunan menurut istilah sekarang²². Pada intinya konflik baru ini berpangkal dari satu hal: kaum *muwallad* merasa menjadi *kelas kedua* karena tidak murni Hadrami.

Lambat laun, aspirasi golongan *muwallad* ini menguat seiring gerak biologis bahwa semakin lama semakin banyak pula anggota *muwallad* hasil perkawinan campuran. Pada Desember 1930, berdirilah organisasi IAV, sebuah federasi organisasi kelompok *muwallad*. Kemudian pada beberapa tahun sesudahnya, berdirilah organisasi yang menjadi corong *muwallad* dan memberikan garis tegas dalam wilayah tepian kebangsaan mereka yaitu PAI (Persatoean Arab Indonesia). PAI inilah yang dengan tegas menyatakan bahwa Indonesia adalah tanah airnya. Latar belakang konflik *aqhah* dan *muwallad* serta kelahiran PAI disebut dengan

²¹ Mengenai hal ini akan dibahas lebih lanjut pada bagian selanjutnya.

²² Wawancara dengan Bapak Budi (bukan nama sebenarnya) pada tanggal 24 April 2009.

antusias oleh Bapak Budi dan Bapak Abu²³. Secara ringkas pernyataan Bapak Budi sebagai berikut:

“Kelahiran PAI itu kan karena kegelisahan (generasi) muwallad. Bukan Hadrami murni, sering dianggap seperti lebih rendah dibanding yang masih asli. Lalu mereka berkumpul, berorganisasi.... Ini gak cuma dari Irsyadin lho. Ini Alawiyin dan Irsyadin juga. Jadi muwalladnya lintas kelompok yang bertentangan mengenai stratifikasi...”

Sebagai contoh dari munculnya generasi *muwallad* adalah regenerasi kepemimpinan di al-Irsyad. Alih kepemimpinan yang terjadi sekitar tahun 1921 membuktikan tampilnya generasi baru ini. Generasi ini umumnya dilahirkan di Indonesia pada tahun 1900an dari ayah Hadrami *aqhah* dan ibu pribumi ataupun *muwallad*. Di antara mereka adalah Syaikh ‘Abdullah bin ‘Aqil Bajurai yang menjadi pimpinan pada saat berusia tujuh belas tahun. Dia juga lulusan pertama sekolah al-Irsyad di Jakarta, yang lahir di Jakarta bulan Januari 1904 dari ibu asli Betawi dan ayah yang seorang imigran dari Hadramaut. Yang lain juga demikian, di antara mereka adalah Syaikh ‘Ali bin Sa’id bin Mughayth, Syaikh ‘Ali bin ‘Abdullah bin Harharah, Syaikh ‘Umar bin Sulayman Bin Najj dan Syaikh ‘Ali bin Salim Hubays (Mobini-Kesheh,1999: 65)

5.1.4 Masyarakat Lokal : wajah pribumi, organisasi pergerakan nasional dan etnis lain

Masyarakat lokal praktis merupakan salah satu elemen atau aktor paling penting dalam pembentukan identitas Hadrami. Dalam bagian ini akan diuraikan posisi masyarakat lokal dan perannya dalam berinteraksi dengan Hadrami.

Pertama, masyarakat lokal menyediakan ibu bagi ‘*hybrid Hadrami*’. Dalam bahasa asal sebagai istilah biologi, hibrid menunjukkan hasil perkawinan silang antara satu jenis makhluk hidup dengan jenis lainnya. Hadrami *muwallad* praktis merupakan hasil perkawinan campuran. Seperti sudah dibahas dalam bab sebelumnya, muhajir Hadrami ketika bermigrasi tidak mengajak perempuan dari etnis mereka sehingga banyak diantara mereka yang menikah dengan perempuan

²³ Wawancara dengan Bapak Budi (bukan nama sebenarnya) pada tanggal 24 April 2009 dan Bapak Abu (bukan nama sebenarnya) pada tanggal 1 Februari 2009

pribumi. Generasi (pertama) yang masih murni disebut *aqhah*, sedangkan hasil perkawinan campuran disebut dengan *muwallad*. Jadi *muwallad* adalah hibrid dalam istilah biologi. Saat ini praktis tidak ada Hadrami Indonesia yang tidak hibrid, praktis semua Hadrami di Indonesia adalah *muwallad*. Seperti pernyataan Bapak Abu(bukan nama sebenarnya),

“..orang Arab di Indonesia itu nggak ada yang murni Arab.Pasti ada campurnya.Soalnya dari sejak nenek moyangnya tinggal di sini, ibunya pasti orang Indonesia.Yang berangkat dari Hadramaut itu kan laki-laki semua,lalu kawin dengan orang pribumi.” (wawancara pada tanggal 1 Februari 2009)²⁴

Dari observasi selama ini, penulis menemukan beberapa keturunan Hadrami yang ‘amat Jawa’ dari sudut bentuk penampilan fisiknya, namun juga ada sebagian yang amat kelihatan wajah etnis Arabnya. Beberapa yang masih kelihatan Arabnya kemungkinan karena orang tuanya yang *muwallad* menikah dengan sesama *muwallad* lainnya sehingga bisa jadi menyatukan gen dominan yang membawa ciri fisik Arab. Namun dalam kasus seperti ini pun dapat dipastikan , sesedikit apapun itu, pasti ada ‘darah pribumi’ dalam genetika mereka. Walaupun demikian perkawinan campuran tentu bukan semata-mata peristiwa biologis namun juga merupakan peristiwa sosiologis. Dan di sinilah letak soalnya. Perkawinan campuran menyediakan jembatan interaksi –istilah Mobini-Kesheh— atau *contact zone* antara masyarakat lokal dengan Hadrami.

Pertemuan sosiologis pertama dan paling intensif dengan masyarakat lokal terjadi dalam ruang keluarga. Dan di sini berbagai interaksi dapat terjadi. Selain interaksi budaya dan ekonomi, juga terjadi interaksi politik. Dalam beberapa kasus yang diuraikan dalam bab 3, perkawinan juga menghadirkan interaksi politik seperti kasus pernikahan anak dari Sayyid Alwi Ba’abud dengan puteri dari Sultan HB II. Melalui ibu atau perkawinan maka Hadrami mendapatkan ‘landasan yang empuk’ dalam berinteraksi dengan masyarakat lokal. Peristiwa ‘*softlanding*’ ini juga diterima masyarakat lokal dengan baik. Khususnya masyarakat Jawa, seorang perempuan yang sudah menikah tetap dapat berinteraksi dengan keluarga besarnya yang Jawa mengingat Jawa menganut bilineal. Dengan demikian ketika seorang Hadrami *aqhah* menikahi perempuan lokal maka perempuan itu masih

²⁴ Keterangan serupa disampaikan oleh bapak Budi dalam wawancara pada tanggal 24 April 2009.

terhubung dengan keluarga besarnya dan ini menyediakan landasan yang aman bagi Hadrami untuk memasuki tanah barunya dengan lebih nyaman.

Kedua, masyarakat lokal 'menyediakan' agama yang sama sebagai jembatan interaksi yang kuat²⁵. Wilayah keagamaan menjadi *contact zone* berikutnya bagi mereka dalam berinteraksi dengan penduduk lokal yang mayoritas muslim juga. Wilayah keagamaan mewujud dalam beberapa bentuk. Yang *pertama* terkait *muamalat*, atau hubungan sosial sesama muslim. Dalam wilayah ini Islam memiliki pandangan nilai-nilai tertentu yang menjadi panduan bagi penganutnya untuk berhubungan sosial dengan yang lain. Terkait hal ini kaum Hadrami memiliki hubungan dagang dengan penduduk lokal. Dalam melakukan perdagangan, penduduk lokal yang muslim dan kaum Hadrami mengikuti panduan-panduan dalam agama Islam. Soal pembagian keuntungan, utang-piutang dan sebagainya menjadi lebih mudah karena kedua belah pihak pandangan dasar yang sama.

Kedua, terkait peribadatan. Karena menguasai bahasa Arab –khususnya bagi Hadrami *aqhah*—maka penduduk lokal menganggap mereka memiliki ketrampilan agama yang lebih. Bahasa Arab merupakan bahasa yang digunakan dalam Quran sehingga dalam bertindak sebagai imam, khatib atau hal ibadah lainnya wajar apabila orang-orang Hadrami ini dipandang 'lebih' daripada penduduk lokal. Dalam agama Islam yang dipahami secara umum di Indonesia, memang diutamakan dalam menjadi imam, khatib atau hal lain dalam beribadah adalah bagi mereka yang memiliki penguasaan pengetahuan dan ketrampilan yang lebih baik, khususnya penguasaan bahasa Quran. Hal ini tidak hanya membuat mereka dipandang sebagai 'tidak begitu asing' tetapi kadangkala dianggap sebagai lebih mumpuni dalam hal agama.

Mengenai penguasaan bahasa dan setidaknya 'kefasihan' dalam membaca al-Quran dapat dicermati dari wawancara Bapak Abu sebagai berikut:

²⁵ Wawancara dengan Bapak Budi (bukan nama sebenarnya) pada tanggal 13 Februari 2009 dan Bapak Ahmad (bukan nama sebenarnya) pada tanggal 7 Februari 2009. Hal serupa disebutkan Natalie Mobini Kesheh dalam penelitiannya (baca Mobini Kesheh hal 23).

“Sekarang memang tidak banyak yang bagus bahasa Arabnya. Tetapi jaman dulu (semua) bisa. Tetapi kalau pun gak bisa bahasa Arab, pasti bacaan ayat Qurannya tetap fasih. Yah paling fasihlah dibanding yang lain...” (wawancara pada tanggal 1 Februari 2009)

Disamping itu karena bahasa Arab merupakan bahasa Al-Qur’an maka praktis muslim pribumi berusaha keras untuk mempelajarinya. Sampai batas tertentu, umumnya muslim akan menganggap bahasa Arab sebagai bahasa *kita* dan Hadrami memahami bahasa *kita* lebih baik dibandingkan siapa pun. Dalam pola yang sama, upaya memelihara hubungan yang berkelanjutan dengan Semenanjung Arab tidaklah dianggap sebagai *ketidakloyalan* terhadap orang-orang Indonesia tetapi hal ini ditangkap kesan sebagai loyalitas terhadap “tempat kelahiran” Islam yang juga milik “kita.” (Mobini-Kesheh, 1999: 23).

Namun apakah hubungannya selalu semulus itu? Apa saja hambatan yang terjadi? Hambatan yang disediakan –seperti ambivalensi yang disampaikan Bhabha— adalah karena perasaan ke-Araban itu sendiri. Sekalipun dua faktor di atas menciptakan relasi yang mulus tapi justru perasaan ke-Araban merupakan hambatan dalam berinteraksi lebih luas di kemudian hari khususnya terkait identitas kebangsaan.

Perasaan ke-Araban muncul sebagai reaksi atas pengaruh internasional gerakan Pan-Islami dan juga politik segregasi pemerintah kolonial. Ide Pan-Islami memberikan gairah di kalangan Hadrami untuk mengidentifikasi dirinya sebagai bagian muslim dunia dan terlebih lagi sebagai pemimpin alami dunia muslim karena ke-Arabannya. Dalam pandangan kala itu, Arab dipandang sebagai pemimpin alami dunia Islam, yang karenanya ‘derajatnya’ lebih tinggi daripada muslim pribumi. Hal ini diperparah dengan politik segregasi yang dijalankan pemerintah kolonial yang memperlakukan mereka sebagai warga kelas kedua di kalangan masyarakat Indonesia (baca: warga Hindia Belanda kala itu). Politik segregasi menempatkan Hadrami dan China dalam kelas kedua, yaitu Timur Asing; sedangkan kelas pertama dinikmati oleh bangsa Eropa dan kelas ketiga dinikmati pribumi. Jadi Hadrami di mata pemerintah kolonial lebih tinggi kedudukannya daripada pribumi. Perasaan ini kemudian terbentuk dan semakin

dikuatkan dengan pandangan bahwa mereka –orang Arab- adalah pemimpin alami komunitas Islam di dunia.

Perasaan ke-Araban yang menguat itu pada akhirnya menjadi jebakan ketika gerakan nasionalisme Indonesia menguat. Ketika masyarakat Hadrami merasa berbeda maka masyarakat lokal –atas respons itu—juga mengkonfirmasi: *kalau begitu kami juga berbeda dengan kamu*. Hambatan ini yang nanti akan dibahas lebih lanjut dalam bagian lain dari bab ini, yang kemudian menjadi salah satu momentum yang dipikirkan atau diolah dalam *third space*: apakah Arab, Indonesia atau bangsa apa?

Wajah lain dari masyarakat lokal adalah organisasi-organisasi kemasyarakatan. Organisasi –seperti disebut dalam banyak teks sejarah—merupakan salah satu media pergerakan nasional di samping pendidikan dan media massa. Organisasi masyarakat lokal berinteraksi dengan organisasi Hadrami dan juga organisasi dari etnis lain, misalnya China. Masing-masing memiliki peran yang unik dalam membentuk ruang ketiga dalam perjalanan pembentukan identitas bangsa Indonesia secara luas maupun identitas etnis Hadrami dan China kala itu.

Interaksi organisasi ini dapat mewujudkan dalam beberapa level. Yaitu, pertama level antar organisasi dengan organisasi lain (dalam hal ini organisasi Hadrami dengan organisasi masyarakat lokal). Kedua, interaksi anggota dari berbagai etnik dalam ruang organisasi yang sama. Sedangkan yang ketiga, antar anggota organisasi yang berbeda. Seperti akan diuraikan lebih lanjut, interaksi dalam tiga level ini amat dinamis dalam perjalanan membentuk identitas kebangsaan. Sarekat Dagang Islam dengan Sarekat Islam; Sarekat Dagang Islam dengan Jam'iyah Khayr merupakan salah satu contohnya, dengan pola interaksi yang unik dan berbeda. Dalam kasus yang lain, ada anggota organisasi tertentu yang juga aktif di organisasi yang lain baik dalam situasi yang positif maupun negatif. Dalam contoh negatif misalnya, Kongres Sarekat Islam pertama menegaskan bahwa keanggotaan SI hanya untuk pribumi yang akhirnya memaksa orang-orang Hadrami keluar dari organisasi ini. Sedangkan antar anggota dari organisasi berbeda dapat digambarkan dari kedekatan Abdurrahman Baswedan (aktifis

Persatoean Arab Indonesia) dengan Liem Koen Hian (jurnalis dan aktifis Tiong Hoa Hwe Koan).

5.2 Liminalitas dan Hibriditas Hadrami

5.2.1 Tepian Identitas Kebangsaan

Bayangkan kegalauan Hasan bin Sumayt. Ia seorang *muwallad*, anak dari hasil perkawinan campuran. Lahir dan besar di Indonesia. Memiliki kontribusi dana, tenaga dan pikiran pada organisasinya, Sarekat Islam. Tetapi pada Kongres pertamanya, Sarekat Islam memutuskan bahwa organisasi ini hanya untuk pribumi.

Sebenarnya bahkan dalam kriteria yang dirumuskan dalam Kongres I ini Hasan bin Sumayt masih termasuk dalam kriteria layak masuk. Karena resolusi kongres juga menyatakan bahwa selanjutnya non-pribumi hanya akan diterima sebagai anggota jika mereka “*terbukti memiliki kontribusi dan nama baik*”, serta bahwa hanya satu orang nonpribumi yang boleh terlibat dalam sebuah kepengurusan. Tapi fakta bahwa persoalan ‘kebangsaan’ tersebut dibicarakan dan bahwa satu-satunya golongan nonpribumi yang jadi anggota Sarekat Islam hanya Hadrami telah memberi pesan yang kuat bahwa ‘Hadrami bukan pribumi’.

Responnya menjadi nyata ketika pada tahun 1919 terjadi pengunduran diri besar-besaran kaum Hadrami dari Sarekat Islam. Sekalipun harus diakui ada masalah prasangka soal mismanajemen keuangan dan kecenderungan ideologi organisasi yang bergerak ke kiri, keluarnya Hadrami juga merupakan hal yang wajar sebagai tanggapan atas pesan ‘bukan pribumi’ tersebut.

Dan sampailah kaum Hadrami di tepian identitas kebangsaan. Definisi “bangsa” menjadi jauh lebih tajam melalui penolakan kepada kelompok yang menemukan dirinya berada dalam tepi batas bangsa, orang-orang Hadrami. Seperti yang disampaikan Mobini Kesheh dalam penelitiannya:

“The gradual exclusion of Hadramis from Sarekat Islam between 1912 and 1919 provides evidence that a similar process occurred in the Indies. The definition of the Indonesian ‘nation’ was made sharper through the

rejection of a group which found itself 'on the border' of that nation, the Hadramis” (Mobini-Kesheh,1999: 48)

Dalam kerangka Bhabha, di sinilah letak wilayah *liminal* atau *third space* terkait identitas kebangsaan. Seperti yang akan diuraikan dalam bagian ini, praktis dialog dan transaksi yang terjadi di ruang ini bukan merupakan dialog biner, dialog antara ada dan tiada atau menang-kalah; namun merupakan gabungan dari ribuan dialog dan transaksi kecil-kecil dari berbagai elemen/aktor yang terlibat. Ribuan transaksi (atau kejadian yang berlangsung dalam periode waktu panjang) itu berkonsekuensi pada *pertama*, praktis semua elemen ikut terlibat dan terpengaruh seberapapun kecilnya; *kedua*, ada banyak respons yang berbeda dari tiap elemen/aktor bila ditempatkan dalam konteks waktu yang panjang. Dalam kerangka waktu yang panjang, banyak kejadian bisa terjadi dan setiap kejadian melahirkan respons yang berbeda dari tiap elemen/aktor. Inkonsistensi, ambiguitas, ambivalensi atau pola yang menyimpang karenanya adalah sesuatu yang wajar terjadi. Dengan demikian gambar besar *hibriditas* tidak dapat ditemukan tanpa menyelam ke detilnya; dan juga tidak akan terlihat sebagai *hibrid* kalau tidak menarik diri dan melihatnya dari kejauhan. *Hibrid* seperti gambar dalam layar LCD: sebenarnya gabungan dari jutaan titik-titik kecil yang memberi warna yang unik dan ketika kita pandang dari jauh akan kelihatan gambar besarnya.

Elemen atau aktor lain yang juga terlibat dalam kejadian Hadrami dinyatakan bukan pribumi oleh Sarekat Islam adalah elemen atau aktor internasional, dalam hal ini pengaruh Pan-Islami. Pan-Islami membawa ide mengenai persatuan dan solidaritas Islam. Seperti telah diulas sebelumnya, Pan-Islami memberi pengaruh pada kaum Hadrami di Indonesia dalam dua hal. *Pertama*, mengajak untuk menjadi bagian dari komunitas Islam internasional. Walau ada klaim politik di sini bahwa pemimpin komunitas Islam internasional adalah Sultan Abdulhamid II dari Ottoman namun pesannya tetap jelas, yaitu kaum Hadrami sebagai muslim adalah bagian dari komunitas Islam internasional. Untuk itu wajar bila sesama muslim saling berbagi dan saling mendukung dalam menghadapi –apa yang disebut Jamaluddin Al Afghani sebagai—imperialisme barat atau *western imperialism* dan untuk mengatasi kemunduran Islam. *Kedua*, secara implisit

menguatkan pesan bahwa kaum Hadrami adalah bangsa Arab yang secara tradisional dan juga secara teologis –paling tidak dalam kacamata mereka—diberikan mandat dari Allah untuk menjadi pemimpin masyarakat muslim di seluruh dunia. Ketika Hadrami tinggal di wilayah Indonesia maka pesan itu menyatakan bahwa Hadrami adalah pemimpin muslim bagi muslim di Indonesia; dan karena dia bangsa Arab maka ia *berbeda* dari muslim pribumi.

Pada kerangka waktu yang sama, pemerintah kolonial ikut serta dalam gelanggang ini. Kebijakan segregasinya memperkuat pesan bahwa kaum Hadrami berbeda dengan kaum pribumi. Kaum Hadrami ditempatkan dalam kelompok oriental, timur asing di mana negara-negara Asia dimasukkan dalam kategori ini kecuali Jepang. Kelompok ini berada dalam kelas kedua di bawah Eropa dan –ini yang penting—berada di atas kaum pribumi.

Kebijakan segregasi ini bekerja dalam beberapa lapis. *Pertama*, membatasi ruang kontak dengan kelompok pribumi oleh aturan kartu pas yang membuat sulit kaum Hadrami bepergian dan bertemu kelompok pribumi. *Kedua*, mempertinggi intensitas bertemu sesama etnisnya yang menguatkan *cermin* bahwa mereka Arab dan melemahkan *lensa* bahwa ada etnis lain di luar dirinya.

Dengan demikian bertemunya dialog mengenai Pan-Islami ini, dialog kebijakan segregasi dan dialog mengenai keluarnya Hadrami dari SI bersifat saling menguatkan dalam *liminal space* identitas kebangsaan. Pan-Islami menguatkan pesan Hadrami sebagai bangsa Arab; kebijakan segregasi dan keluar dari SI menguatkan pesan ‘bukan pribumi’. Sampai di sini muncul transaksi baru yang berbunyi: Hadrami adalah bangsa Arab, bukan pribumi.

Kalau Hadrami adalah bangsa Arab, apakah mereka cinta pada tanah airnya? Apakah mereka mengakui kalau Hadramaut adalah tanah airnya? Atau pertanyaan lebih awal, apakah mereka *perlu* cinta pada tanah air? Kenapa tidak cinta pada solidaritas Islam global seperti pengaruh Pan-Islami sampai titik diskusi ini?

Sebenarnya cinta tanah air atau *wataniyyah* bukanlah satu-satunya cara mengekspresikan suatu identitas. Di dalam studi tentang perkembangan intelektual Arab antara tahun 1798 dan 1939, Hourani mencatat adanya tiga jenis

nasionalisme di akhir abad ke-19, yaitu nasionalisme religius, patriotisme teritorial dan nasionalisme etnis atau linguistik (Mobini-Kesheh, 1999: 50).

Menurut Hourani, patriotisme teritorial hampir dapat dipastikan lahir di kawasan Timur Tengah yang ciri-ciri masyarakatnya yang lama menetap di suatu wilayah, yang jelas batasan geografisnya dan dengan sejarah tradisi dalam hal kemandirian kelembagaan politis atau administratifnya. Semua kondisi ini terpenuhi di Hadhramaut. Dengan demikian faktor *negeri Hadramaut* sendiri berpengaruh dalam hal ini.

Namun dalam *liminal space* ini juga hadir aktor-aktor lain yang ikut serta dalam dialog soal *wataniyyah* ini. Yaitu, etnis China di Indonesia serta para pejuang pergerakan nasional (pribumi Indonesia). Apa yang dilakukan oleh Sarekat Islam dalam menggolongkan Hadrami sebagai bukan pribumi ternyata juga diserap oleh kaum Hadrami sebagai *mimicry*. Jadi dalam transaksi soal Sarekat Islam, Hadrami mengambil konsep cinta tanah air yang dimiliki atau dikembangkan oleh pergerakan nasional Indonesia dan meminjamnya untuk melawan dengan menentukan objeknya bukan Indonesia tetapi Hadramaut. Selain memang ada faktor internal seperti penjelasan Hourani di atas, Hadrami di Indonesia seperti seolah-olah *mutung*, menggunakan konsep yang dipakai untuk menyatakan mereka bukan pribumi lalu menentukan objek cinta tanah airnya adalah tanah leluhurnya; walaupun umumnya *muwallad* tidak pernah sekalipun tahu bentuk tanah dan air di Hadramaut itu sendiri. Seperti dalam kerangka Bhabha, maka Hadrami seolah sedang melawan dengan konsep tekanan yang sama oleh pergerakan Indonesia dengan cara menyatakan: “*ana juga punya tanah air yew...*”

Secara hampir identik, ini pula yang terjadi ketika etnik China bergulat dengan identitasnya dan bahkan sampai pada kesimpulan bahwa tanah air mereka adalah Indonesia. Konsep ‘cinta tanah air’ yang digunakan etnik China ikut mempengaruhi pilihan konsep yang diambil Hadrami. Terlebih interaksi mereka satu sama lain amat erat dalam kaitan pengembangan organisasi dan pendidikan.

Pada tahun 1900, masyarakat China mendirikan Tiong Hoa Hwe Koan (THHK) yang artinya perkumpulan orang cina. Organisasi ini bergerak di bidang

pendidikan, mengajarkan kurikulum modern dan juga memberikan pelajaran bahasa. Model pendidikannya meniru pendidikan modern di China, Jepang dan model pendidikan Belanda. THHK juga menekankan pemahaman alih-alih sekedar hafalan, pendekatan yang selama ini mereka lakukan di sekolah tradisional. Untuk itu THHK mengajarkan huruf China sehingga murid dapat membaca ajaran klasik dengan sendirinya. Sekolah juga menggunakan buku teks dan bahkan menerima siswa putri. Sekolah THHK di Batavia merupakan model reformasi pendidikan yang kemudian segera ditiru oleh komunitas Cina di seluruh Hindia. Pada akhir 1906, telah ada lebih dari sepuluh ribu siswa mendaftar di sekolah Cina baru ini.

Kesemua ciri sekolah ini sama dengan ciri sekolah Jam'iyah Khayr yang didirikan satu tahun kemudian. Kesamaan ini sulit dibaca sebagai sekedar kebetulan sehingga dapat dibaca sebagai mimikri yang lain. Yang harus diingat adalah fakta bahwa etnis China merupakan kompetitor alami dari Hadrami khususnya dalam hal bisnis. Sehingga ketika persaingan membutuhkan modal pendidikan yang kuat di masa depan maka respons yang dilakukan adalah meminjam untuk digunakan di tempat sendiri dengan perubahan di tingkat kurikulum semata.

Peristiwa ketika Hadrami mengambil pelajaran soal cinta tanah air dari pergerakan nasional mungkin dialami juga oleh etnis China. China *'melawan'* dengan menggunakan konsep tanah air; menggunakannya untuk menyatakan cinta pada tanah air China di seberang lalu mengubahnya jadi cinta tanah air pada Indonesia yang dinyatakan secara terbuka pada 1920 –sesuatu yang Hadrami belum sampai di titik ini.

Liem Koen Hian, seorang jurnalis peranakan China, menyatakan:

“Previously I called myself a Chinese nationalist...[now] I call myself an Indonesian nationalist. It does not mean that I have changed my political conviction, I have merely changed this object...the content of my conviction has not changed, for the content of Chinese nationalism is identical to Indonesian nationalism” (Mobini-Kesheh, 1999: 138)

Apakah dalam transaksi ini kaum pribumi Indonesia juga belajar, mengambil sesuatu dari *liminal space* ini? Kenyataan bahwa Indonesia menjadi negara plural yang hibrid barangkali dapat menjelaskan hal itu. Kaum pergerakan nasional pasti berpikir panjang untuk menyatakan pada etnis Hadrami maupun China bahwa ‘engkau bukan pribumi’ dan ‘engkau bukan bangsa Indonesia’. Atau paling tidak, kalau pun pertanyaan itu tidak terjawab seketika, hal itu akan tetap dipikirkan ketika mereka dihadapkan pada kenyataan bahwa Indonesia ternyata *bhinneka*; terdiri atas ratusan identitas kebangsaan.

Perjalanan menjadi bangsa hibrid sebenarnya mencapai puncak pada Sumpah Pemuda 1928; tidak ada yang lebih hibrid dari pernyataan *satu nusa, satu bangsa, satu bahasa* dari segerombolan etnis dan suku yang jumlahnya ratusan. Ketika sudah menjadi bangsa plural, barangkali pertanyaan di atas meruyak kembali: apa biayanya bila menolak etnis yang ingin bergabung menjadi bangsa Indonesia?

Dalam kerangka waktu yang panjang sejak kehadirannya di abad 18, apa yang terjadi dalam gerak biologis Hadrami ketika mereka selalu membuat perkawinan campuran? Ketika tidak ada perempuan asal Hadramaut ikut bermigrasi ke Indonesia, kira-kira sampai awal abad 20, seberapa murnikah orang Hadrami di Indonesia?

Hukum biologi sederhana kemudian menciptakan konflik sosiologis baru. Ketika lama kelamaan *muwallad* menjadi semakin dominan –dan pada akhirnya semuanya *muwallad*—maka terciptalah dua kelas baru: *aqhah* dan *muwallad*. Identik dengan yang terjadi pada etnis China Indonesia, terdapat perbedaan pandangan atas kelas *totok* dan *peranakan*.

Abdurrahman Baswedan menyebut bahwa pada akhirnya Hadrami akan terdiri atas semua *muwallad* merupakan takdir (Mobini-Kesheh 134). Istilah lainnya adalah gerak biologis yang alami karena pada akhirnya yang *aqhah* akan mati dan yang akan lahir kemudian sedikit banyak memiliki darah dari ibu yang orang pribumi.

Pada bulan Oktober 1934 di Semarang diselenggarakan konferensi yang dihadiri oleh sekitar 40 orang yang terdiri dari pendukung aktif kedua organisasi, al-Irsyad

dan ar-Rabitah (Alawiyin). Dan dalam konferensi ini dinyatakan bahwa menetapkan dan mengakui bahwa tanah air orang Arab *peranakan* adalah Indonesia; dan Hadramaut diakui sebagai tanah air nenek moyang.

Peristiwa ini merupakan salah satu *warna* penting dalam diskusi mengenai tepian bangsa Hadrami di Indonesia. Ketika konflik antara Alawiyin-Irsyadin tergantikan dengan isu *aqhah-muwallad* dan ini menjadi semacam transaksi baru bagi komunitas Hadrami di Indonesia.

Apa yang terjadi sebenarnya merupakan transaksi dari berbagai aktor yang ada. *Pertama*, praktis ini merupakan bentuk respons atas tekanan yang terus berlanjut mengenai nasionalisme Indonesia. Agak sulit untuk menyatakan bahwa ini bentuk mimikri karena pada periode berikutnya dan sampai kini—seperti yang terlihat dari informan—bahwa praktis soal kebangsaan tidak lagi menjadi isu sekarang ini. Tanpa adanya semangat perlawanan maka bisa jadi proses ini merupakan bentuk hibriditas. Bagi kaum Hadrami melepaskan identitas nenek moyang mereka sebagai bangsa Hadramaut, bagi kaum pergerakan nasional menerima sebagai bentuk afirmasi dan penguatan atas klaim sebagai bangsa yang *bhinneka*.

Sebagai respons atas proklamasi Hadrami ini maka—seperti ditulis Mobini-Kesheh—praktis para aktifis pergerakan Indonesia bersikap menunggu. Terdapat persepsi yang buruk mengenai Hadrami kala itu yang menggambarkan mereka sebagai kaum yang licik²⁶ dan pelit (Mobini-Kesheh, 1999: 139). Namun transaksi ini dijawab dengan gerak politik yang sigap dari PAI dengan beberapa langkah yang dirasakan positif oleh kaum pribumi dan kemudian lambat laun menerima dengan baik. Langkah pertama adalah dengan mendukung petisi Soetardjo pada tahun 1936 dan kedua, pada tahun 1939 mendukung GAPI (Gabungan Politik Indonesia) untuk menuntut dibentuknya DPR bagi Indonesia.

Yang *kedua*, hal ini juga merupakan respons atas kecepatan kaum China untuk menyatakan Indonesia sebagai tanah air yang dilakukan pada tahun 1920. Sebagai kompetitor alami maka pantas kaum Hadrami merasa tertekan dan sebagai bentuk responsnya menggunakan cinta tanah air pada Indonesia sebagai perlawanan

²⁶ Wawancara dengan bapak Abu (bukan nama sebenarnya) pada tanggal 1 Februari 2009

bahwa China tidak spesial karena Hadrami juga melakukan yang sama. Atau bisa jadi ini merupakan proses hibriditas bersama, China melebur bersama Hadrami dalam bangsa Indonesia yang plural.

Pada pasca kemerdekaan, praktis tidak banyak transaksi dan dialog yang terjadi. Hal ini mungkin disebabkan oleh *pertama*, dialog mengenai kebangsaan dalam *liminal space* telah mencapai puncak bagi setiap elemen. Puncaknya pada Proklamasi Kemerdekaan tahun 1945 yang dilengkapinya lebih dahulu oleh pernyataan kesetiaan oleh etnis China pada 1920 dan etnis Hadrami pada 1934. *Kedua*, dalam kerangka waktu yang panjang tersebut sejauh menyangkut identitas kebangsaan tidak terdapat faktor-faktor sosiologis yang secara objektif berubah secara drastis. *Ketiga*, pelembagaan isu kewarganegaraan yang dilakukan negara mendominasi dialog antar aktor ini. Pelembagaan oleh negara apalagi dalam negara demokratis praktis merupakan transaksi lewat jalur politik representasi sehingga apa yang didialogkan masuk dalam agenda pembicaraan lembaga politik formal. Terkait hal ini maka ada dua keluaran yang penting, yaitu menyangkut UU kewarganegaraan serta ketentuan mengenai asas *ius-sanguinis*.

Dalam kerangka Hall, maka perjalanan pembentukan identitas Hadrami sepenuhnya *socially constructed*. Identitas kebangsaan ini merupakan respons posisi atas sikap politik elemen lainnya atas kebangsaan Indonesia. Bila diterjemahkan dalam tahapan maka perjalanan konstruksi ini terdiri atas beberapa tahap, yaitu *pertama*, tahapan untuk mengkonstruksi konsep kearaban dan bukan pribumi. Hadrami merespons atas pengaruh Pan-Islami dan peran pemerintah kolonial dengan mempertegas kearabannya. Posisi seperti ini menjadi lebih kuat ketika mereka diperlakukan sebagai bukan pribumi pada masa awal pergerakan nasional. Tahap *kedua*, sedikit berhimpit dalam soal waktu dengan tahapan pertama, melalui interaksi organisasi dan pendidikan dengan pribumi dan China, Hadrami mulai mengkonstruksi konsep cinta tanah air, dan bukan nasionalisme religius atau etnisitas. Tahapan *ketiga*, sebagai respons posisi sikap China dan pribumi maka Hadrami mengkonstruksi tentang siapa yang jadi tujuan cinta tanah airnya, yang kemudian disimpulkan Indonesia.

Memang ada ‘semacam’ *common value* antara Hadrami dengan masyarakat pribumi, yaitu agama Islam, tetapi ini tidak dapat dipertimbangkan sebagai *common* karena variabel Islam –dalam studi ini-- tidak terbukti menjadi nilai yang secara *bersama* digunakan untuk membangun identitas kebangsaan. Hadrami menggunakan Islam untuk belajar dan mengkonstruksi media kontak dengan elemen pribumi secara mulus. Islam juga tidak digunakan oleh sebagian elemen lain di lingkungan pribumi sebagai *common value* untuk mengkonstruksi identitas dan juga oleh elemen etnis lain yang juga berinteraksi bersama, khususnya China. Islam bagi Hadrami adalah variabel yang menyediakan jembatan hubungan untuk mengeksplorasi identitasnya dan bukan *common value* bersama elemen lain.

5.2.2 Stratifikasi dalam Konteks Negara Modern

Terkait soal stratifikasi sosial, dalam *liminal space* ini terdapat serangkaian dialog dengan aktor yang identik dengan isu kebangsaan tetapi dengan kerangka respons yang berbeda. Bagian ini akan menguraikan dialog atas *layer* stratifikasi sosial Hadrami dalam *liminal space* yang hampir sama dinamisnya dengan yang terjadi dalam *layer* kebangsaan. Bahkan dalam *layer* ini, dialog masih tetap terjadi sampai kini.

Mengutip Stuart Hall setidaknya terdapat dua cara untuk menganalisa permasalahan identitas kultural (Woodward ed., 1997: 51-52):

There are at least two different ways of thinking about “cultural identity”. The first position defines cultural identity in terms of one, shared culture, a sort of collective one true self, hiding inside the many other, more superficial or artificially imposed ‘selves’ which people a shared history and ancestry hold in common. Within the terms of this definition, our cultural identities reflect the common historical experiences and shared cultural codes which provide us, as one people with stable, unchanging and continues frame of referent and meaning, beneath the shifting division and vicissitudes of our actual history.

“The second position recognizes that as well as many points of similarity, there are also critical points of deep significant difference which constitute what we really are: or rather since history has intervened—what we have become....Cultural identities are the points of identification, the unstable points of identification or suture, which are made within the discourses of

history and culture. Not an essence, but positioning. Hence, there is always a politic of identity, a politics of position.”

Dalam keterkaitan mengenai konsep Hall tersebut maka pertanyaan yang kemudian muncul adalah lalu yang mana sebagai elemen nilai bersama-nya? Bila dicermati lebih jauh dan berangkat dari pemahaman bahwa sebenarnya isu stratifikasi sosial hampir sepenuhnya dapat disebut sebagai wilayah konflik privat antar kelompok Hadrami maka *shared value*-nya adalah *keturunan Arab yang memegang mandat Islam*. Hal ini dapat diuji dengan mengajukan beberapa pertanyaan pada Hadrami, *pertama* apakah keberatan dengan larangan pernikahan antar kelas yang dilakukan oleh golongan lain di Indonesia? *Kedua*, apakah keberatan dengan (diajukan pada kelompok tertentu) paham Syiah tapi dianut oleh orang Jawa/etnis lain? *Ketiga*, apakah keberatan dengan feodalisme (bentuk lain stratifikasi) di kalangan masyarakat Jawa? Jawaban yang muncul cukup untuk menyimpulkan bahwa kegerahan mereka –satu sama lain—adalah karena mereka sesama keturunan Arab yang memegang mandat Islam. Karena mandat ini maka sebagai keturunan Arab harus menjaga amanat soal ahlul bayt (bagi kelompok Alawiyin), harus mengedepankan kesamaan derajat di depan Allah seperti kelompok muslim lain di Indonesia (bagi kelompok Irsyadin) dan ini yang juga penting: tidak berkonflik soal ini di depan komunitas lain.

Di sisi lain stratifikasi sosial ternyata merupakan wilayah *positioning* menurut kerangka Hall. Jadi stratifikasi bukanlah bentuk yang stabil tetapi merupakan respons sikap atas dinamika dalam ruang besar Indonesia. Bersama muslim pribumi sampai kini, Hadrami Indonesia berbagi identitas kultural yang sama: warga muslim. Namun stratifikasi merupakan penerjemahan dari konsep-konsep agama yang amat tergantung pada para penerjemahnya. Dengan demikian maka amat mungkin terjadi penerjemahan yang berbeda oleh tiap aktor/elemen dan dalam tiap titik waktu yang berbeda kondisinya. Kerangka Hall ini menggarisbawahi apa yang akan diuraikan sebagai dinamika proses hibriditas mengenai stratifikasi sosial di Indonesia.

Positioning ini melahirkan sikap yang berbeda antara Alawiyin dan Irsyadin. Justru dengan *shared value* sebagai keturunan Arab yang memegang mandat

Islam maka mereka memiliki sikap posisi yang berbeda. Golongan Alawiyin berpendapat untuk memegang amanat itu harus menjaga cinta pada *ahlul bayt* justru karena mereka memegang mandat keislaman. Sedangkan golongan Irsyadin melihatnya justru karena memegang mandat itu maka harus menghilangkan stratifikasi seperti pendapat umumnya muslim Indonesia.

Bila dicermati maka bentuk hibribisasi dari *layer* ini berbeda dengan dengan isu identitas kebangsaan. Tiap kelompok –Irsyadin dan Alawiyin—tampaknya tidak mau atau tidak bisa berdialog langsung di antara mereka dan ‘menyerahkan’ dialog itu dalam *liminal space* yang memungkinkan elemen dan aktor lain turut serta. Terdapat semacam keengganan sekedar –misalnya—untuk menggelar diskusi kecil²⁷ atau apalagi perdebatan besar antar mereka menyangkut isu ini. Dengan demikian yang terjadi mereka berlomba untuk mengakses *liminal space* dengan harapan memenangkan pertempuran di tingkat ini. Hal ini unik mengingat pada awalnya soal stratifikasi sosial ini merupakan konflik di antara kedua kelompok ini saja; dan bukan konflik yang melibatkan elemen yang lain.

Dialog pertama terjadi antara aktor Islam internasional, dalam hal ini gerakan reformasi Islam di Mesir yang dipelopori oleh Syaikh Muhammad ‘Abduh dan Rasyid Ridha. Pemikiran ini di Indonesia langsung berpengaruh pada sistem stratifikasi sosial yang ada di kalangan Hadrami. Keyakinan bahwa terdapat kelas sosial yang berbeda dan kelas tertentu (baca: ahlul bait atau keluarga Nabi) memiliki hak istimewa tersendiri mendapatkan pertanyaan yang serius dari berkembangnya pemikiran reformasi Islam ini di kalangan Hadrami²⁸.

Pandangan gerakan ini direspons dengan baik oleh kelompok Irsyadin. Kelompok Irsyadin menerima pandangan ini dan bahkan menyebarkanluaskannya dalam pendidikan sekolah mereka serta berbagai publikasi yang mereka miliki. Mereka juga mengakses dan ikut menyebarkan jurnal *Al-Urwah al-Wuthqa* dan *Al-Manar* (artinya *Mercusuar*), majalah bulanan yang diterbitkan di Kairo sejak tahun 1898 dan disunting oleh ‘Abduh dan muridnya, Rashid Ridha.

²⁷ Wawancara dengan Bapak Abu tanggal 1 Februari 2009

²⁸ Wawancara dengan bapak Iwan (bukan nama sebenarnya) pada tanggal 21 Februari 2009

Dialog menjadi lebih intens karena Surkati sebagai guru merupakan pembawa pengaruh gerakan ini ke Indonesia. Kemudian hal ini juga diikuti oleh kerja sama dengan direkrutnya guru-guru Mesir untuk sekolah al-Irsyad oleh Rasyid Ridha pada awal 1920-an. (Mobini-Kesheh, 1999: 35).

Respons yang berbeda diberikan oleh kelompok Alawiyin. Mereka tetap berpandangan bahwa *ahlul bayt* ada landasan dalam agama; memelihara ahlul bayt merupakan kewajiban dan mereka serta setiap muslim wajib untuk melaksanakan amanat tersebut. Respons atas pernyataan Surkati di Solo dengan mundurnya dia dari Jam'iyah Khayr dan terbentuknya organisasi Rabithah Alawiyah yang sampai sekarang masih rapi bekerja merupakan wujud dari respons kelompok ini.

Dialog yang terjadi adalah karena serangan dari luar menjadi semakin gencar maka kelompok Alawiyin menjadi semakin tertutup dan semakin terorganisir ke dalam. Bukti kerapian ini adalah Rabithah Alawiyah yang tetap memelihara data nasab yang baik. Keturuan Alwi Baabud yang hidup dan besar sebagai orang Jawa, bernama Bu Wina, telah membuktikan hal itu. Dia berkunjung ke kantor Rabithah dan mendapatkan semacam sertifikat bahwa memang benar dia merupakan keturunan Alwi Baabud, seorang *sayyid* yang menjadi besan Sultan HB II.

Dialog Alawiyin dengan aktor internasional terjadi dengan dua aktor, pertama revolusi Islam Iran. Dan kedua, pesantren di Hadramaut (Tarim).

Revolusi Islam Iran telah mendorong tumbuhnya penganut Syiah di kalangan Alawiyin di Indonesia. Revolusi ini praktis menjadi momentum yang mengundang munculnya gelombang pemahaman untuk lebih melirik Iran sebagai sumber belajar Syiah kembali. Inspirasi ini kemudian mendorong gelombang untuk belajar Syiah, gelombang untuk pengiriman siswa belajar ke Qom di Iran dan untuk menganut ajaran Syiah di sebagian kalangan Hadrami di Indonesia²⁹. Revolusi Islam Iran di mata kalangan Hadrami tampaknya dipandang sebagai peristiwa yang mampu mendongkrak kebanggaan sebagai bagian komunitas

²⁹ Wawancara dengan bapak Ahmad (bukan nama sebenarnya) pada tanggal 21 Februari 2009

muslim dunia. Revolusi ini, yang menjungkalkan Shah Mohammad Reza Pahlavi dan membentuk Republik Islam yang dipimpin oleh Ayatullah Rohullah Khomeini, memiliki keunikan tersendiri karena mengejutkan seluruh dunia. Menemukan bahwa ternyata mereka dapat mengklaim sebagai bagian dari keturunan nenek moyang Syiah mendorong mereka untuk kemudian belajar kembali mengenai Syiah dan kemudian menganutnya³⁰. Sebelumnya mereka menganut Islam Sunni yang merupakan aliran mayoritas di Hadramaut.

Lalu dimulailah pengiriman siswa-siswa Hadrami Indonesia –sebagian dari Jakarta—untuk belajar ke Iran, yaitu ke kota Qom. Unikny sebagian besar – untuk tidak menyebut seluruhnya—adalah dari kelompok sayyid atau Alawiyin³¹. Seperti diulas di atas, Alawiyin memang punya hubungan sejarah sebelumnya dengan Syiah. Qom merupakan kota suci bagi Syiah dan juga kota pendidikan Syiah terbesar di dunia. Kota ini juga dijuluki Kota Sejuta Ulama di mana Ayatullah Khomeini pernah belajar di sana juga dan tinggal di kemudian hari.

Sekembali dari Qom maka semakin banyak narasumber yang dapat menjadi rujukan bagi penganut Syiah di Indonesia. Dengan kembalinya mereka maka semakin tumbuh pula penganut Syiah di kalangan Hadrami Indonesia, khususnya kelompok Alawiyin. Bentuk atau media pembelajaran di antara mereka adalah dengan kajian-kajian agama dalam lingkup kecil.

Tumbuhnya penganut Syiah menciptakan tantangan transaksi baru di kalangan Alawiyin sendiri dan bukan dengan Irsyadin. Karena dengan berkembangnya paham Syiah maka berkembang pula pandangan Syiah tentang beberapa isu identitas yang selama ini telah berkembang menjadi perdebatan yang serius sepanjang sejarah Hadrami di Indonesia. Yaitu, *pertama* mengenai pernikahan. Syiah berpendapat bahwa aturan yang melarang perempuan *sayyid* menikah dengan laki-laki *nonsayyid* tidak dapat dibenarkan. *Kedua*, praktek ‘*maqob*’ yaitu praktek yang berkaitan dengan kekuatan ghaib/supranatural yang diyakini dimiliki oleh beberapa orang yang dianggap suci. Syiah menolak memelihara atau menerima praktek-praktek semacam ini. *Ketiga*, keistimewaan *ahlul bait*, atau

³⁰ Wawancara dengan bapak Ahmad (bukan nama sebenarnya) pada tanggal 21 Februari 2009

³¹ Wawancara dengan bapak Abu (bukan nama sebenarnya) pada tanggal 1 Februari 2009, dan terkonfirmasi melalui wawancara dengan bapak Ahmad.

penghuni rumah. Umumnya golongan Alawin percaya bahwa *ahlul bait* termasuk keturunan Nabi sehingga juga termasuk mereka yang diistimewakan sebagai keturunan Nabi. Keyakinan semacam ini pula yang mendasari larangan bagi perempuan *sayyid* untuk menikah dengan laki-laki *nonsayyid* karena, menurut garis patrilineal, keistimewaan perempuan tadi dapat hilang. Syiah berpendapat bahwa memang ada kewajiban untuk mengikuti dan mencintai keluarga Nabi tetapi yang dimaksud *ahlul bait* hanyalah sebatas Nabi Muhammas SAW, Ali bin Abi Tholib, Fatimah binti Muhammad, Husain bin Ali dan Hasan bin Ali.

Perdebatan dan argumen ini tidak dalam posisi vis-a-vis dengan Irsyadin yang juga seiman dalam soal stratifikasi ini. Karena itu praktis yang paling reaktif adalah kelompok Alawiyin Sunni karena praktis mengganggu mereka dalam dua hal. *Pertama*, karena mengganggu pandangan-pandangan dasar soal stratifikasi sosial. *Kedua*, karena tambahan penganut Syiah praktis dari kalangan Alawiyin.

Sedangkan aktor kedua bagi Alawiyin adalah pesantren Tarim di Hadramaut. Seperti juga diulas pada bagian lain, bahwa sejak awal 1990an terdapat kecenderungan menguatnya relasi keagamaan dengan ulama Sunni di Hadramaut. Relasi ini umumnya dibangun oleh kalangan Alawiyin yang menganut paham Sunni. Bentuk relasi ini ada dua, yaitu pengiriman siswa Hadrami untuk belajar di Hadramaut dan hadirnya ulama Hadramaut memberikan ceramah agama di Indonesia.

Dengan membaiknya kondisi politik dan keamanan di Yaman maka kehidupan keagamaan mulai tumbuh kembali. Terbukti dengan semakin banyaknya pesantren yang dibuka kembali dan juga tumbuhnya pesantren-pesantren baru. Salah satunya adalah pesantren Dar Al Mustapha di Tarim, kota pendidikan terbesar di Hadramaut. Pesantren yang dipimpin Habaib Ali Zain Al-Abidin Al-Jifri ini populer di kalangan Alawiyin-Sunni di Indonesia di mana menurut kesaksian Martin Slama posternya ada di hampir setiap rumah yang dikunjunginya. Ke kota dan pesantren inilah kebanyakan siswa Hadrami Indonesia belajar ke Hadramaut. Setelah beberapa tahun di sana, siswa akan dinyatakan lulus dan umumnya kembali ke Indonesia. Gelombang kepulangan alumni pertama terjadi pada akhir 1990an.

Pendidikan keagamaan di Tarim mengajarkan paham Sunni. Dan ketika dibuka kembali pusat pendidikan keagamaan di sana beserta dukungan faktor di atas maka pilihan untuk menyediakan pendidikan keagamaan dengan landasan paham Sunni yang kuat menjadi lebih terbuka. Pilihan Hadramaut juga didukung oleh kenyataan bahwa mereka –khususnya kelompok Alawiyin—masih merasa memiliki hubungan kekerabatan dengan para ulama di sana yang umumnya dari kelompok sayyid juga. Seperti diketahui, kelompok Alawiyin memiliki catatan genealogi yang rapi termasuk dengan leluhur mereka di Hadramaut.

Pengiriman siswa ke Tarim ini sesungguhnya merupakan respons atas meluasnya penganut paham Syiah di kalangan Alawiyin di Indonesia. Diharapkan dengan berkembangnya penguasaan paham Sunni di kalangan Alawiyin di Jakarta akan dapat menyediakan benteng pemahaman yang kuat terhadap berkembangnya paham Syiah di kalangan mereka. Dengan lahirnya ulama-ulama muda dengan pendidikan Hadramaut dan berpaham Sunni maka diharapkan didapatkan narasumber yang sanggup menghadapi serbuan penyebaran paham Syiah yang semakin kencang³².

Di Jakarta sekarang kita dapat menikmati parade dan pameran ‘kewibawaan’ pengaruh ulama Sunni ini. Seperti disebut Ben Sohib dalam *The Da Peci Code*, ciri dari kewibawaan itu terletak pada parade setelah pengajian dan baliho-spanduk-umbul-umbul yang bertebaran di sekitar lokasi acara dengan tak lupa pengikut yang memakai peci putih –makanya diberi judul *Da Peci Code*.

Di sisi lain kelompok Alawiyin mampu membangun dialog yang cerdas dengan sebagian masyarakat Indonesia. Berbeda dengan *layer* identitas kebangsaan maka penyikapan masyarakat luas di Indonesia terkait isu stratifikasi sosial juga beragam.

Dalam masyarakat Indonesia dapatlah disebut dalam klasifikasi sederhana terdapat dua kelompok besar terkait isu ini. Yang *pertama*, sebut saja kelompok modernis. Yang dimaksud di sini bukanlah Islam modernis tapi modernis dalam arti yang luas. Prinsipnya adalah pandangan kelompok ini akan memperlakukan

³² Wawancara dengan bapak Ahmad (bukan nama sebenarnya) pada tanggal 21 Februari 2009

setiap orang dalam kedudukan dan derajat yang sama di depan negara maupun masyarakat bahkan Tuhan. Umumnya kelompok agama (khususnya Islam) di Indonesia tidak mengenal keistimewaan satu kelompok dibanding kelompok lainnya di depan Tuhan, kecuali barangkali kasta di Bali yang itupun mungkin sudah 'luwes' sekarang. Ekspresi publik kelompok ini umumnya kuat di mana rata-rata pandangan media massa dan kelompok-kelompok cerdas percaya bahwa setiap makhluk Tuhan sama derajatnya di depan manusia lain maupun di depan Tuhan.

Cerdiknya kelompok Alawiyin adalah dengan menghindari dialog intens dengan kelompok ini. Dengan demikian praktis tidak banyak orang yang tahu bahwa stratifikasi sosial di Hadrami masih ada dan tetap terjaga dengan organisasi yang rapi. Respons umumnya dari calon informan yang dari kelompok Alawiyin umumnya paling sulit untuk diajak diskusi mengenai hal ini. Alhasil maka isu ini menjadi ranah privat di kalangan mereka sendiri. Dengan kata lain, terkait *liminal space* yang tercipta dengan masyarakat modernis Indonesia maka kelompok Alawiyin menghindari untuk berdialog secara intens. Kalau pun disebut dialog maka Alawiyin melakukan gerakan tutup mulut untuk menjaga agar isu ini tetap ada di ranah privat.

Sebaliknya respons yang lain dikiriskan bila dengan kelompok masyarakat Indonesia yang lain yang masih memelihara kepercayaan dan nilai feodalisme. Kepercayaan atas adanya strata yang berbeda dalam masyarakat lokal mewujudkan dalam bentuk feodalisme terkait lingkungan agama maupun lingkungan sosial lainnya. Dalam banyak contoh kita masih dapat menemui feodalisme di sebagian kalangan Islam tradisional, misalnya, yang masih memelihara tradisi cium tangan atau gelar khusus bagi kiai dan keluarganya.

Dengan kelompok ini –khususnya dengan ideologi atau paham keagamaan yang sama, Ahlussunah wal jamaah—maka kelompok Alawiyin membangun diskusi yang intens. Diskusi itu dapat berupa pembentukan organisasi-organisasi semacam majelis dzikir, penyelenggaraan secara reguler pengajian untuk memperdalam ilmu agama atau pertemuan keluarga. Dalam banyak kasus, pesan

yang selalu disampaikan dalam forum-forum yang adalah keutamaan untuk ikut menjaga dan mencintai para ahlul bayt.

Kenyataan ini diperparah oleh sikap kelompok masyarakat lokal ini yang melihat Arab sebagai faktor yang membuat *habaib* pantas lebih unggul dalam soal agama. Pertama, adalah soal bahasa yang umumnya dikuasai dengan baik oleh mereka khususnya yang alumni pendidikan Hadramaut. Dan kedua, karena faktor nama dan wajah sebagai etnis Arab. Etnis Arab dipandang sebagai bangsa yang sama dengan Nabi Muhammad dan bangsa yang diberikan mandat oleh Allah untuk memimpin muslim di dunia.

Kecerdikan ini dapat dibaca sebagai mimikri. Di satu sisi mereka masih mempertahankan nilai soal stratifikasi sosial namun dalam hal lain mereka menghindari untuk berdialog dalam *liminal space* soal ini. Mereka sebenarnya melawan tetapi dengan bersikap diam dan menganggap bahwa soal ini bukanlah soal yang perlu dibaca publik. Tanpa adanya bacaan publik maka ruang liminal jadi terbatas dan hanya melibatkan lingkungan privat, paling jauh Irsyadin saja.

Mimikri ini juga memungkinkan tetap adanya ambiguitas soal stratifikasi ini. Dalam soal majelis, syiar yang gebyarnya kuat diperlihatkan tetapi menjadi tertutup soal stratifikasi di depan publik. Stratifikasi selalu dibungkus dengan ayat tentang keutamaan mencintai ahlul bayt yang dikedepankan. Ambiguitas yang lain adalah adanya perilaku dan kecepatan dalam melakukan klaim di depan publik bila menyangkut negara dan kedaulatan (baca: isu-isu seputar kedaulatan NKRI) tetapi sangat resisten terhadap ide egalitarian yang ada dalam negara modern Indonesia.

Hal berbeda ditemui Irsyadin. Praktis mereka tidak menemui kesulitan untuk menjadi *hibrid* dalam ide egalitarianisme negara modern Indonesia. Hal ini ditunjang oleh beberapa faktor. *Pertama*, latar belakang pemahaman Islam mereka mempercayai bahwa tidak ada stratifikasi sosial seperti itu dalam Islam. Semua orang dilahirkan sama dan berbeda di depan Allah hanya oleh ketaqwaannya. *Kedua*, latar belakang pemahaman ini sama dan sebangun dengan umumnya pemahaman Islam di Indonesia. Sebagian besar muslim Indonesia adalah Sunni

yang mempercayai ayat yang tidak membedakan umat di depan Allah kecuali taqwanya daripada hadits soal ahlul bayt. Bahkan sebagian kalangan muslim Indonesia menganggap hadits seperti itu mungkin bukanlah hadits yang shahih. *Ketiga*, Irsyadin umumnya menyatu dengan baik dalam lingkungan masyarakat Indonesia. Semenjak mereka tidak mempercayai soal stratifikasi maka mereka menjadi lebih mudah 'berdialog' termasuk dalam soal perkawinan. Banyak ditemui bahwa kalangan Irsyadin sudah tidak peduli lagi mau menikah dengan siapa selama orang itu muslim³³.



³³ Wawancara Abu, 1 Februari. Dia menceritakan soal istrinya yang 5 bersaudara dan hanya 2 yang menikah dengan Hadrami.