

LAPORAN PENELITIAN

NILAI-NILAI ISLAM DALAM HUKUM ADAT PEPAKEM (Studi Atas Kitab Adilulah Kesultanan Cirebon Abad XVIII)



Disusun Oleh:

IBI SATIBI, M.Si
NIP: 197709102009011011

LEMBAGA PENELITIAN
IAIN SYEKH NURJATI CIREBON
2013

KATA PENGANTAR

Tiada kata yang patut penulis ungkapkan kehadiran Ilahi Rabbi, Tuhan semesta alam, kecuali rasa syukur—*alhamdulillah wasyukrulillah*—, atas limpahan nikmat dan karunia-Nya. Shalawat serta salam semoga dilimpahkan ke hadirat junjungan Nabi Muhammad Saw. yang telah menyampaikan risalah ilahiyah dengan sempurna. Rasa syukur ini terutama penulis panjatkan telah dapat menyelesaikan penelitian yang memfokuskan pada studii NILAI-NILAI ISLAM DALAM HUKUM ADAT PEPAKEM (Studi Atas Kitab Adilulah Kesultanan Cirebon Abad XVIII).

Penelitian ini merupakan buah dari pertanggungjawaban penulis, baik sebagai dosen, maupun pemerhati atas sejarah politik hukum Islam di Indonesia. Dengan memanfaatkan studi era kerajaan Islam awal di Jawa, pergeseran tradisi lisan ke dalam tradisi tulis dalam penyusunan kitab hukum memperlihatkan pemandangan yang sama sekali belum terjamah dalam tradisi hukum kerajaan-kerajaan Islam awal. Walaupun tak bisa dipungkiri tradisi lisan dan tulis ini sesungguhnya telah berlangsung dalam lingkaran kerajaan Islam, namun terkadang hanya untuk keperluan perkembangan sastra dan seni.

Tesis yang diajukan Mason C. Haodley bahwa kodifikasi kitab hukum memiliki karakter yang kuat tentang ketergantungan syariatisasi/Islamisasi terhadap kolonial tidak sepenuhnya benar. Pergulatan adat dan Islam sebelum politik kodifikasi ini justru berlangsung dalam potret yang cukup dinamis, bergerak dalam nuansa yang harmonis, terlebih tidak melalui jalan konflik. Hal ini karena kedua sumber hukum, adat dan Islam memiliki muara yang sama yaitu keseimbangan hidup manusia di dunia dengan yang selalu memperhatikan alam dan kebijakan Tuhan Yang Maha Esa. Alhasil, layaknya sebagai ladang konservasi, pergulatan hukum Islam dan adat tanpa campur tangan kolonial telah mengantarkan dua kekuatan ini menjadi penting terhadap perkembangan masyarakat Islam Indonesia yang memiliki karakter dengan tetap berpegang pada nilai-nilai luhur adat.

Dalam penulisan penelitian ini, penulis sangat menyadari bahwa gagasan yang demikian besar itu tentu membutuhkan banyak ketekunan dan kesabaran dalam merangkai kata demi kata hingga menjadi kalimat dan terbentuknya gagasan yang *genuin*. Karya ini tentu tidaklah lahir dari pikiran tunggal penulis, banyak orang di sekitar penulis yang amat berjasa dan mempengaruhi cara berpikir penulis, yaitu pimpinan perguruan tinggi, kolega dosen dan para mahasiswa IAIN Syekh Nurjati Cirebon. Secara khusus, penulis

mengucapkan terima kasih kepada pihak Lembaga Penelitian IAIN Syekh Nurjati Cirebon, sebagai penyelenggara penelitian ini dengan bantuan dana DIPA.

Atas jasa-jasa dan perhatian mereka itulah, akhirnya penulisan penelitian ini dapat terselesaikan. Semoga Allah Swt. berkenan memberikan pahala kepada mereka, karena amal mereka adalah tulus dan positif. Dan penelitian ini pada gilirannya dapat berkontribusi pada pengembangan keilmuan Islam, terutama penelitian yang memfokuskan pada sejarah politik hukum Islam di Indonesia.

Cirebon, 30 November 2013

Ibi Satibi, M.Si

DAFTAR ISI

IDENTITAS DAN PENGESAHAN	i
KATA PENGANTAR	ii
DAFTAR ISI	v
ABSTRAK	vi
BAB I : PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	7
C. Manfaat dan Tujuan Penelitian	7
D. Tinjauan Pustaka	8
E. Kerangka Teori	15
F. Metode Penelitian	21
G. Sistematika Penulisan	24
BAB II : AGAMA, MASYARAKAT DAN HUKUM: CIREBON ABAD XVIII	
A. Wilayah Cirebon Hingga Abad XVIII	26
B. Islamisasi Cirebon	31
B. Kehidupan Sosial dan Perkembangan Ekonomi	51
D. VOC dan Politik Kodifikasi Hukum: Upaya Merebut Hegemoni	57
E. Hukum Adat Pepakem dan Regulasi tentang Hukum di Cirebon	64
BAB III : KITAB ADILULAH SEBAGAI SUMBER HUKUM ADAT PEPAKEM DI CIREBON	
A. Sejarah Munculnya Kitab Adilulah	72
B. Kitab Adilulah: Beberapa Naskah yang Beredar	77
C. Kitab Adilulah: Aturan yang Berlaku di Cirebon	87
BAB IV : NILAI-NILAI ISLAM DALAM KITAB ADILULAH	
A. Pengantar	97
B. Normativitas Keislaman	98
C. Filosofis Hukum	115
C. Fikih Aplikatif	123
BAB V : PENUTUP	
A. Kesimpulan	150
B. Rekomendasi	152
DAFTAR PUSTAKA	
LAMPIRAN	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Penelitian ini menelusuri pergumulan hukum Islam dan adat Pepakem di Cirebon pada abad XVIII. Topik ini menemukan urgensinya, mengingat dalam banyak literatur sejarah mengemukakan bahwa pada masa ini Indonesia masih terdiri dari gugusan kepulauan yang diperintah oleh kerajaan-kerajaan yang masih menganut agama Hindu, Budha, dan Islam awal. Di samping itu, dari segi formasi sosial-politik, masyarakat nusantara tengah dihadapkan pada penetrasi kekuatan kolonial Belanda dengan mesin VOC (*Vereenigde Oost Indische Compagnie*) yang berkuasa pada (1596-1608/1600-1800). Berbagai produk kebijakan dan hukum yang terlahir pada masa ini cukup kompleks dengan segala problematikanya. Catatan Amirul Hadi misalnya menyebut dua hal fundamental, yaitu karakter Islam "sinkretik" di kawasan ini dalam banyak hal memberikan tempat bagi tumbuhnya keyakinan-keyakinan pra-Islam dan munculnya "konflik" antara adat dan hukum Islam.¹ Bahkan tidak jarang juga muncul ke permukaan konflik antara adat dan kolonial.

"Pepakem Tjerbon" dalam hal ini merupakan kitab hukum adat yang dikodifikasi pemerintahan kompeni pada 1768 dan diberlakukan untuk daerah Cirebon dan sekitarnya.² Penelitian ini menempatkan "Pepakem Tjerbon" tidak hanya sebagai produk sejarah yang telah memiliki usia sekitar 3,5 abad

¹ Amirul Hadi, *Islam and State in Sumatra: A Study of Seventeenth-Century Aceh (Islamic History and Civilization)* (Leiden: E. Brill, 2004).

² Arend Johannes Hazeu, *Tjeribonsch Wetboek Pepakem Tjerbon Van Het Jaar 1768*, Bagian 55, (Kessinger Publishing, LLC, 2010). Dari segi etimologi, pepakem berasal dari 'pakem' yang berarti aturan atau peraturan. Sebutan Pepakem Cirebon dalam penelitian ini adalah untuk menunjukkan sebuah kitab hukum adat yang berlaku bagi masyarakat bumi putra di Cirebon dan sekitarnya pada masa kolonial, terutama zaman VOC. Dalam perkembangannya, istilah pepakem menjadi populer dan bahkan hingga kini kerap dijadikan bahasa politik hukum di kalangan keraton-keraton Cirebon. Apa yang disebutkan dengan pepakem Cirebon di masa sekarang berarti aturan-aturan yang dianggap telah hidup di kalangan kraton.

dan syarat dengan berbagai peristiwa dan faktor-faktor yang menyertainya, tetapi juga dapat dipandang sebagai produk budaya di mana kitab undang-undang tersebut dipahami sebagai hasil kreasi dan interaksi manusia dengan lingkungannya untuk kurun saat itu. M.B. Hooker pernah menyebut bahwa sejarah sistem perundang-undangan Islam di Indonesia memiliki tiga tipologisasi yang membedakan, terutama sebelum, sedang, dan sesudah era kolonialisasi.³

Lahirnya kodifikasi kitab Pepakem Cirebon memiliki keeratan historis dengan upaya VOC mengadakan perjanjian-perjanjian dengan penguasa di Cirebon.⁴ Ada dua momentum yang menyertainya, yaitu tahun 1685 di mana Francois Tak menandatangani perjanjian dengan raja-raja Cirebon dan pada tahun 1688, VOC menunjuk Johannes de Hartogh melanjutkan penetrasi atas daerah Kesultanan Islam yang merdeka ini. Atas dasar perjanjian tahun 1688 yang kemudian dikenal dengan perjanjian Hartogh, Cirebon mengakui berada di bawah perlindungan VOC dan secara *de facto* menjadi negara protektorat Belanda.⁵ Dari pihak kesultanan Cirebon ditandatangani oleh ketiga sultan,

³ M.B. Hooker, *Undang-undang Islam di Asia Tenggara*, Terj. Rohani Abdul Rahim, Raja Rohana Raja Mamat dan Anisah Che Ngah (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia, 1992). Menurut Hooker, perundang-undangan pada masa kolonial, hukum-hukum syariah masih memiliki posisi tawar di hadapan masyarakat jajahannya, tidak saja sebagai upaya mendelegitimasi langkah-langkah politik kolonial, tetapi juga sebagai bagian dari alat komunikasi dan sistem pengaturan yang efektif terhadap rakyat yang nota bene beragama Islam. Studi Mason C. Hoadley layak diketengahkan dalam konteks tawaran teoritisnya yang penuh tanda tanya. Ia mengajukan tesis bahwa proses Syariatisasi di Indonesia masa kolonial memiliki ketergantungan pada proses kolonialisasi. Tesis ini menurut saya melahirkan kontroversi di satu sisi, di sisi lain menginspirasi pentingnya membuka aspek-aspek Islamisasi pada masa kolonial.

⁴ Mason C. Hoadley setidaknya menyebut tiga fungsi dari kodifikasi dan positivasi kitab hukum ini, yaitu *pertama*, sebagai kelanjutan dari perjanjian-perjanjian yang dilakukan pemerintahan kompeni dan penguasa lokal; *kedua*, sebagai standarisasi penggunaan hukum. Fungsi kedua ini menegaskan kembali watak kolonialisasi, yaitu dengan memanfaatkan paradigma hukum Austinian dengan yang menjelaskan bahwa hukum itu bersifat legalistik, ada teks, hukuman dan otoritas yang melaksanakan; dan *ketiga*, sebagai instruksi untuk pengadilan pradata dijadikan sebagai rujukan dan panduan dalam penyelesaian perkara. Mason C. Hoadley, *Islam dalam Tradisi Hukum Jawa dan Hukum Kolonial* (Jakarta: Graha Ilmu, 2008), hlm. 298.

⁵ Marwati Djoened Poesponegoro, Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia III: Zaman Pertumbuhan dan Perkembangan Kerajaan*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1993), hlm. 60. Perjanjian 7 Januari 1681, Kesultanan Cirebon mulai dicampuri politik kolonial VOC dalam bidang pengaturan pemerintahan keasultanan yang dibagi dalam tiga otoritas kerajaan dan politik monopoli perdagangan. Demikian pula perjanjian selanjutnya tanggal 8 September 1688 yang

yaitu Sultan Sepuh, Sultan Anom dan Panembahan Cirebon. Tiga pihak kesultanan ini dipandang memiliki otoritas politik yang kuat untuk menjalankan urusan kepemerintahan kerajaan dan mengadakan hubungan diplomatik dengan VOC, termasuk urusan pengadilan. Diktum penting untuk urusan hukum ini, perjanjian Hartogh hanya merekomendasikan bahwa pengadilan 7 jaksa menjalankan pekerjaannya berdasarkan kepada undang-undang Jawa, adat serta kebiasaan rakyat di Cirebon hingga pertengahan abad ke-18.⁶

Sebagai sebuah kitab kodifikasi, Pepakem Cirebon disusun berdasarkan keterpengaruhannya yang dominan dari hukum Jawa, sedikit dari pengaruh Islam dan Barat. Dengan mendasarkan pada naskah Pepakem yang diterbitkan Dr. G.A.J. Hazeu, kitab hukum ini memuat beberapa kitab hukum Jawa, seperti Kitab hukum Raja Niscaya, Undang-undang Mataram, Jaya Lengkara, Kontaramanawa dan Adilullah.⁷ Kitab-kitab hukum ini disalin ke dalam

menandai pembagian wilayah (cacah) di Kesultanan Cirebon. Uka Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam* (Jakarta: Gramedia, 2010). Selain kedua perjanjian tersebut, Uka menyebut perjanjian-perjanjian lainnya yang dilakukan VOC dengan pihak Cirebon, yaitu pada 4 Agustus 1679, 17 Januari 1708 dan 18 Januari 1752 yang memperlihatkan adanya persahabatan antara Cirebon dan VOC. Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya (Jilid II: Jaringan Asia)*, Terj. Winarhs Partaningrat Arifin (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005), hlm. 58.

⁶ Pengaturan di bidang pengadilan yang merujuk pada undang-undang Jawa bisa jadi maksudnya adalah kitab-kitab hukum yang memiliki sejarah pelaksanaannya di bawah pemerintahan kerajaan-kerajaan Islam dan belum berbentuk suatu pembuatan hukum yang lengkap. Menurut R.A. Kern dan Husein Djadjadiningrat, peradilan para penghulu dapat dibandingkan dengan apa yang ada di Mataram disebut peradilan di Surambi. **Dengan merujuk kitab Pepakem, keduanya masih menganggap peradilan di Cirebon saat itu masih diatur menurut pola Majapahit dan hukum yang diperlukan adalah hukum Jawa Kuno.** R.A. Kern dan Husein Djadjadiningrat, *Masa Awal Kerajaan Cirebon* (Jakarta: Bhratara, 1974), hlm. 12.

⁷ Dalam penelusuran literatur, nama-nama kitab hukum ini memiliki keterhubungan dengan nama-nama raja pada sebuah kerajaan, sejak zaman Majapahit hingga kerajaan Islam. Nama Jaya Lengkara beberapa kali disebut dalam sastra Jawa untuk menyebut seorang raja penting di Surabaya, ayah Pangeran Pekik pada abad ke-17. Lihat Budiono Hadisutrisno, *Sejarah Walisongo: Misi Pengislaman di Jawa* (Jakarta: Graha Pustaka, 2007). Nama Kutara-Manawa memiliki keterhubungan dengan kitab perundang-undangan zaman kerajaan Majapahit yang merupakan gabungan dari kitab Kutaradharmastra dan Manawadharmastra, yang keduanya merupakan kitab perundang-undangan yang berlaku di India. Kitab Kutara-Manawa ini dalam Negarakertagama disebut dengan istilah *agama* yang hendaknya diartikan sebagai sebuah undang-undang. Kitab ini terdiri dari 275 pasal yang lebih menitikberatkan kepada perkara-perkara hukum pidana (*jinayah*) disamping ada juga yang berkaitan dengan hukum perdata semacam perkawinan, mahar, jual-beli, hutang-piutang dan lain-lain. Kitab ini pernah diterbitkan oleh Dr. J.C.G Jonker pada tahun 1885 dan disebut *Agama* yang artinya *undang-undang*. Pada pasal 23 dan 65 kitab undang-undang tersebut menyebut nama *Kutara Manawa*, oleh karenanya dalam hal ini semakin

Pepakem secara teratur, kitab demi kitab dengan disebutkan nama masing-masing kitab sumber.⁸ Kitab hukum ini tampak sekali tidak mengenal klasifikasi aturan-aturan yang berkaitan dengan hukum perdata dan pidana.

Berdasarkan *genre*-nya, kitab hukum yang dinamai dengan Adilullah, menurut Tresna cenderung memiliki kesamaan dengan naskah kitab hukum Surya Alam.⁹ Pendapat ini juga diamini Mason C. Hoadley yang memandang ada prinsip hukum Islam yang diakomodir. Keterpengaruhannya Islam dalam kitab Pepakem ini juga dapat dilihat dari sistem pengadilan, di samping diberlakukan Pengadilan Karta atau Pengadilan Jaksa Pepitu, juga mengenal Pengadilan Penghulu. Berbeda dengan pengadilan Kadhi di Banten, *Pengadilan penghulu* menurut Pepakem Cirebon memiliki setidaknya tiga kompetensi perkara, yaitu (1) beberapa kejahatan yang disebut dalam kitab hukum Raja Niscaya dan biasanya termasuk perbuatan-perbuatan yang berat dan diancam hukuman mati, misalnya perbuatan meracun orang, membakar dan kejahatan lainnya; (2) perbuatan-perbuatan yang terlarang dan dapat dijatuhi hukuman siksaan badan; dan (3) perkara-perkara yang dilakukan oleh orang-orang yang termasuk golongan tertentu yang mendapat *privilegiatum*.¹⁰

dapat dipastikan bahwa kitab perundang-undangan zaman kerajaan Majapahit disebut dengan *Kutara Manawa*. Slamet Mulyana, *Tafsir Sejarah Nagara Kretagama* (Yogyakarta: LKiS, 2011), hlm. 212-222.

⁸ Arend Johannes Hazeu, *Tjeribonsch Wetboek Pepakem Tjerbon Van Het Jaar 1768*, Bagian 55, (Kessinger Publishing, LLC, 2010). Naskah terbitan Hazeu ini cukup tebal memuat 115 halaman, menggunakan dua bahasa, bahasa dan huruf Jawa serta bahasa Belanda.

⁹ Kitab hukum ini disebut juga dengan Angger-angger Suryangalam dalam tradisi hukum Kerajaan Islam Demak dan seluruh kadipaten sekutunya. Agus Sunyoto, *Suluk Abdul Jalil: Perjalanan Ruhani Syaikh Siti Jenar*, Vol. 7 (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 333. Dalam katalog naskah-naskah Pura Pakulaman, Serat Suryangalam berisi ajaran Sultan Suryangalam pada rakyatnya tentang moral dan nasehat agar beriman dan mematuhi Allah. Sri Ratna Saktimulya, *Katalog Naskah-naskah: Perpustakaan Pura Pakualaman* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), hlm. 124. Menurut Amrullah Ahmad, Raja Suryangalam adalah sebutan khas bagi sultan Demak, yang memiliki nama lengkap Sampeyan Dalem Hingkang Sinuhun Kanjeng Sultan Ngalam Akbar Brawijaya Sirrullah Kalipatul RasulAmiril Mukminin Ngizzuddin Ngabdul Khamid Khan, Sultan Ngadil Suryangalam. Amrullah Ahmad, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional Mengenang 65 th Prof. Dr. Bustanul Arifin* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 76.

¹⁰ *Privilegiatum* direspon para sejarawan secara berlainan. Ada yang mengatakan hal ini lebih dipengaruhi hukum Jawa kuno, terutama pengaruh kasta dalam Hindu, ada juga yang berpandangan pengaruh Islam yang didatangkan Sultan Agung dalam tata pengadilan di Mataram. M.R. Tresna, *Peradilan di Indonesia* (Jakarta: Pradnya Paramita, 1978), hlm. 35.

Berbeda dengan kitab Jaya Lengkara, manuskrip kitab hukum yang bersumber dari kitab Adilullah, sebuah kitab yang sering dihubung-hubungkan dengan Raja Suryangalam memiliki karakter kuat tentang Islam. Bukti-bukti keislaman dalam kitab ini setidaknya diperlihatkan dalam bagian awal yang menulis,

”Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Raja Surya Alam memperingatkan ke semua bawahannya untuk selalu waspada dan mematuhi apa yang merupakan keberuntungan atau bencana (untung becik) dari Tuhan Yang Maha Kuasa. Tidak menjalankan perzinahan atau pun tindakan jahat lainnya, tidak berbuat keburukan (terhadap manusia lainnya) tetapi harus mendasarkan hidupnya pada ajaran Islam, mempercayai baik/buruk yang diterimanya dari Allah, Yang Maha Kuasa, ... dan tidak menentang sifat kemahakuasaan Allah dan tidak bersedih hati, tidak marah, dan berbaik sangka kepada niat baik Allah”.¹¹

Ciri-ciri keislaman dalam teks di atas, setidaknya diperlihatkan pada: (1) diawali dengan basmallah; (2) pimpinan berwasiat untuk selalu bertaqwa; (3) berbuat amar ma'ruf dan nahi mungkar; (4) berpegang pada rukun iman; dan (5) berakhlak yang mulia kepada Allah dan makhluknya. Termasuk dalam hal ini menyoal tentang ketentuan ancaman hukuman yang disinyalir memiliki kesamaan dengan Adidullah dalam Pepakem Cirebon, berupa pengasingan narapidana.¹²

Menurut Thoralf Hanstein, efektivitas kitab-kitab hukum tersebut dalam pemberlakuan tidak mendapat sambutan positif masyarakat pribumi. Hal ini menurutnya, kitab-kitab hukum tersebut pada dasarnya bukan hukum yang nyata-nyata berlaku di kalangan rakyat, tetapi berasal dari hukum fiqh Islam dan kitab-kitab kuno.¹³ Meski demikian, dalam amatan Hooker perundangan pada masa kolonial, hukum-hukum syariah masih memiliki posisi tawar di hadapan masyarakat jajahannya, tidak saja sebagai upaya

¹¹ Mason C. Hoadley, hlm. 99. Naskah teks ini awalnya beraksara Jawa dan kemudian diterbitkan dengan menggunakan dua bahasa, Jawa dan Belanda.

¹² Mason C. Hoadley, hlm. 338.

¹³ Wawancara Dr. Thoralf Hanstein dalam *Majalah Tempo Online*, 29 November 2004.

mendelegetimisasi langkah-langkah politik kolonial, tetapi juga sebagai bagian dari alat komunikasi dan sistem pengaturan yang efektif terhadap rakyat yang *nota bene* beragama Islam.¹⁴ Termasuk juga pandangan Mason sendiri yang menaruh perhatian terhadap langkah VOC dan Belanda dalam proyek kodifikasi hukum ini yang menurutnya sangat kontributif bagi kelangsungan hukum di tanah jajahan, Indonesia. Mason menilai politik kodifikasi ini harus diakui memberikan dampak berupa pergeseran paradigma hukum di Jawa dan beralihnya tradisi lisan menjadi tradisi tulis, meskipun Mason lagi-lagi berujar bahwa teks hukum adat Jawa yang digantikan dengan aturan berbahasa Jawa-Belanda, isinya lebih disesuaikan dengan kepentingan administrasi dan ekonomi pemerintah Hindia Belanda ataupun pihak VOC.¹⁵

Atas dasar konfirmasi itulah, penelitian ini berupaya menjawab pertanyaan pokok, "mengapa kemunculan kitab Adilullah memiliki keeratan dengan hukum adat Pepakem Cirebon abad XVIII, di mana di satu sisi prosesnya difasilitasi kolonial melalui kebijakan kodifikasi hukum dan beranjak pada hipotesa "syariatisasi/islamisasi" hukum, di sisi lain mencerminkan kuatnya dialektika tiga tradisi hukum; Islam, adat kebiasaan dan kolonial. Fokus penelitian ini dalam kenyataannya berupaya menelusuri nilai-nilai Islam dalam hukum adat Pepakem di Cirebon abad XVIII dengan memfokuskan kajiannya pada salah satu kitab sumber adat Pepakem, yaitu kitab Adilullah. Kitab hukum ini dipahami sebagai sejarah teks hukum yang mampu memberikan petunjuk dalam diskursus mengenai konsepsi tata sosial-

¹⁴ M.B. Hooker, *Undang-undang Islam di Asia Tenggara*, Terj. Rohani Abdul Rahim, Raja Rohana Raja Mamat dan Anisah Che Ngah (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia, 1992). Menurut Hooker, perundang-undangan pada masa kolonial, hukum-hukum syariah masih memiliki posisi tawar di hadapan masyarakat jajahannya, tidak saja sebagai upaya mendelegetimisasi langkah-langkah politik kolonial, tetapi juga sebagai bagian dari alat komunikasi dan sistem pengaturan yang efektif terhadap rakyat yang *nota bene* beragama Islam. M.B. Hooker pernah menyebut bahwa sejarah sistem perundang-undangan Islam di Indonesia memiliki tiga tipologisasi yang membedakan, terutama sebelum, sedang, dan sesudah era kolonisasi.

¹⁵ Dalam konteks inilah, dengan meminjam analisis Mason C. Hoadley, kontribusi politik kodifikasi dan positivasi bagi tata hukum masa kolonial tidak bisa dielakkan. Meskipun dengan perspektif kolonial, kemajuan itu diklaim sebagai bagian tak terpisahkan dengan reformasi hukum mazhab kolonial.

politik. Sebagai institusi awal yang mendapat sentuhan penetrasi kolonial Belanda, bidang kehukuman ini disadari telah melahirkan konsepsi hukum tertentu baik bagi penduduk pribumi maupun pihak kolonial dan tak jarang melahirkan karakteristik politik hukum yang berlainan di antara daerah jajahan. Hal ini cukup beralasan, mengingat penetrasi kolonial melalui politik kodifikasi hukum adat dan upaya positivasi hukum pada masa kolonial melahirkan suatu episode pergutalan politik dan hukum,¹⁶ di antara pihak pengikut adat, otoritas kerajaan Islam dan pihak kolonial melalui Gubernur Jenderal, Residen dan Bupati di daerah jajahan Hindia-Belanda.

B. Rumusan Masalah

Untuk memudahkan proses penelitiannya, di bawah ini disusun rumusan masalah, sebagai berikut:

1. Bagaimana kitab Adilullah menjadi sumber hukum adat Pepakem di Cirebon pada abad XVIII?
2. Nilai-nilai Islam apa sajakah yang terkandung dalam adat Pepakem sebagaimana termaktub dalam kitab Adilullah kesultanan Cirebon abad XVIII?

C. Manfaat dan Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan memberikan kontribusi bagi usaha keilmuan dalam bidang hukum Islam di Cirebon abad XVIII. Posisi Cirebon di masa lampau yang dikenal karena lokasinya berada di jalur sutra memperlihatkan peran strategis Cirebon dalam mempertemukan tiga tradisi besar; Islam, adat dan kolonial. Di samping itu, di satu sisi, dalam kurun abad 15-17 M formasi

¹⁶ Mason C. Hoadley setidaknya menyebut tiga fungsi dari kodifikasi dan positivasi kitab hukum ini, yaitu *pertama*, sebagai kelanjutan dari perjanjian-perjanjian yang dilakukan pemerintah kolonial dan penguasa lokal, dalam hal ini kesultanan Islam; *kedua*, sebagai standarisasi penggunaan hukum. Fungsi kedua ini menegaskan kembali watak kolonialisasi, yaitu dengan memanfaatkan paradigma hukum Austinian dengan yang menjelaskan bahwa hukum itu bersifat legalistik, ada teks, hukuman dan otoritas yang melaksanakan; dan *ketiga*, sebagai instruksi untuk pengadilan pradata dijadikan sebagai rujukan dan panduan dalam penyelesaian perkara. Lihat Mason C. Hoadley, *Islam dalam Tradisi Hukum Jawa dan Hukum Kolonial* (Jakarta: Graha Ilmu, 2008), hlm. 298.

sosiologis umat Islam di wilayah Cirebon ini tengah memperlihatkan fase konsolidasi Islamisasi yang massif baik melalui pendekatan struktural politik maupun kultural-kemasyarakatan. Di sisi lain, di tengah berlangsungnya Islamisasi tersebut dihadapkan pada pengaruh VOC baik dalam bidang sosial, ekonomi maupun politik. Adapun tujuan-tujuan penelitian ini lebih jelasnya antara lain:

1. Untuk mengetahui kitab Adilullah menjadi sumber hukum adat Pepakem di Cirebon pada abad XVIII;
2. Untuk mengetahui hukum Islam dan adat melakukan dialektika dalam adat Pepakem dalam kitab Adilullah yang menjadi salah satu sumber hukum adat Pepakem?

D. Tinjauan Pustaka

Meski tidak dijumpai studi yang memfokuskan pada studi tentang kitab Adilullah yang menjadi salah satu sumber hukum adat Pepakem di Cirebon, kajian-kajian yang relevan tentang dialektika hukum Islam dan adat telah banyak dilakukan kalangan sarjana. Karya-karya Mason C. Hoadley telah memberikan kontribusi besar bagi studi ini. Karya pertamanya ditulis bersama M.B. Hooker berjudul *An Introduction to Javanese Law: A Translation of and Commentary on the Agama, Selective Judicial Competence: The Cirebon-Priangan Legal Administration 1680-1792* dan *Islam dalam Tradisi Hukum Jawa dan Hukum Kolonial*.¹⁷ Meskipun tidak dikaji secara mendalam, penjelasan Hoadley tentang kitab Pepakem dalam buku-buku tersebut cukup membantu, terutama melakukan pemetaan dalam hubungannya dengan sejarah kitab-kitab hukum yang pernah berlaku di nusantara dalam rentang zaman kerajaan Islam dan seiring dengan pengaruh koloni bangsa asing. Dalam buku pertamanya, Patrick, panggilan akrabnya mengungkapkan pentingnya aspek penerjemahan dan pemberian komentar

¹⁷ Mason C. Hoadley, *An Introduction to Javanese Law: A Translation of and Commentary on the Agama, Selective Judicial Competence: The Cirebon-Priangan Legal Administration 1680-1792* (Ithaca, New York: South East Asia Program, 1994) dan *Islam dalam Tradisi Hukum Jawa dan Hukum Kolonial* (Jakarta: Graha Ilmu, 2010).

atas beberapa kitab-kitab hukum Jawa. Studinya ini mengantarkan pada pemahaman bahwa kitab-kitab hukum di masa lampau memiliki dua fungsi, yaitu administratif dan ideologis. Kerajaan-kerajaan Islam awal misalnya telah mengadopsi hukum-hukum yang bersumber pada ajaran Islam. Karya kedua Hoadley yang ditulis pada tahun 1994 merupakan kajian kritis terhadap kitab-kitab hukum yang pernah dijadikan sebagai sumber yuridis pelaksanaan administrasi dan hukum di Cirebon-Priangan. Sementara itu karyanya yang berbahasa Indonesia, Hoadley tampaknya berambisi mengajukan tesis tentang massifnya unsur-unsur Islam yang diadopsi dalam hukum-hukum Jawa dan kolonial.

Kerja akademik Hoadley di atas tidak bisa dilepaskan kajian serupa oleh pendahulunya, J.C.G. Jongker. Melalui karyanya yang ditulis pada tahun 1885 berbahasa Belanda ini, *Een Oud-javaansch Wetboek Vergeleken met Indische Rechtsbronnen*, ia melakukan penelitian perbandingan antara perundang-undangan Jawa kuno dan perundang-undangan Manawa (India). Buku yang semula merupakan naskah tesis pada Universitas Leiden ini kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Slamet Mulyana, dengan judul *Perundang-undangan Majapahit*.¹⁸

Kajian M.B. Hooker memberikan alamat yang cukup jelas bagi Pepakem Cirebon untuk keperluan pemetaan sejarah perundang-undangan di Asia Tenggara. Dalam bukunya, *Laws of South-East Asia: The pre-modern texts*,¹⁹ Hooker memiliki minat yang besar terhadap kajian beberapa kitab hukum di asia tenggara, tak terkecuali kerajaan-kerajaan Islam nusantara. Dalam buku ini, Hooker menjelaskan bahwa kitab-kitab hukum yang berlaku pada zaman kerajaan di kawasan nusantara memiliki keunikan dan keragaman bahasa sumber. Dalam karyanya *Orientatie in het Adatrecht van*

¹⁸ J.C.G. Jongker, *Een Oud-javaansch Wetboek Vergeleken met Indische Rechtsbronnen* (E.J. Brill, Leiden, 1885). Buku ini dialihbahasakan Slamet Mulyana, *Perundang-undangan Majapahit* (Jakarta: Bhratara, 1967). J.C.G. Jongker merupakan sarjana Belanda yang memiliki perhatian pada kajian-kajian mengenai sejarah perundang-undangan Jawa Kuno.

¹⁹ M.B. Hooker, *Laws of South-East Asia: The pre-modern texts*, (Butterworth, 1986).

Nederlandsc-Indie,²⁰ Van Vollenhoven menegaskan kriteria adat sebagai hukum lebih pada adanya hukuman dalam sebuah komunitas masyarakat. Sementara Ter Haar melalui karyanya, *Het Adatprivaatrecht van Nederlandsch Indie in watenschap practijk*,²¹ lebih menekankan pada keniscayaan otoritas atau kedaulatan. Meskipun keduanya terkesan berbeda pendapat, kajiannya memiliki kesamaan terutama secara selektif menerima adat sebagai hukum sepanjang memiliki karakter hukum.

Sementara itu, karya-karya yang ditulis pada era nasional dapat merujuk pada beberapa sarjana luar dan dalam negeri. Karya-karya M.B. Hooker, John Ball dan Daniel S. Lev telah memberikan kontribusi dalam memotret pergumulan hukum Islam dan adat. Dalam konteks studi ini ada dua karya Hooker yang cukup berpengaruh, yaitu *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neo-Colonial Laws* dan *Adat Law in Modern Indonesia*.²² Buku pertama Hooker mengantarkan paradigma pluralisme hukum sebagai realitas yang tak bisa terbantahkan atas kondisi hukum masa kolonial dan pasca kolonial di Indonesia. Namun demikian, sejak perjumpaan Belanda dengan hukum masyarakat pribumi justru melahirkan varian-varian hukum yang semakin tidak mengakar di tengah masyarakat. Sebut saja kemunculan ‘hukum adat’ versi Belanda telah membuat jarak antara hukum Islam yang telah benar-benar hidup di tengah masyarakat dengan adat setempat.

Kajian Hooker di atas dalam banyak hal lebih memanfaatkan pendekatan sosiologi dan antropologi hukum. Sementara itu, karya John Ball,

²⁰ Van Vollenhoven, *Orientatie in het Adatrecht van Nederlandsc-Indie*, (E.J. Brill, 1919-33). Buku ini telah diterjemahkan pada tahun 1981 atas inisiatif dan kerja sama KITLV dan LIPI dengan judul *Orientasi dalam Hukum Adat Indonesia*.

²¹ Ter Haar, *Het Adatprivaatrecht van Nederlandsch Indie in watenschap practijk en onderwijs*, (Adress, Batavia, 1937), sebagaimana dikutip Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler*, hlm. 153.

²² M.B. Hooker, *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neo-Colonial Laws* (Oxford: Clarendon Press, 1975) dan *Adat Law in Modern Indonesia* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1978).

*Indonesia Legal History 1602-1848*²³ memiliki kekuatan penuturan yang mendalam. Kajiannya yang memfokuskan pada situasi dan kondisi hukum di Indonesia masa V.O.C., Ball menemukan ada banyak sumber-sumber hukum yang hidup di tengah masyarakat. Ratno Lukito menyebutnya dengan ‘Periode ketidakmengertian’ ini mengantarkan langkah politik hukum VOC melakukan upaya-upaya kodifikasi hukum yang bersumber dari kitab-kitab hukum yang masih berlaku pada masyarakat nusantara.²⁴

Karya lainnya yang berbobot memiliki perhatian terhadap perkembangan hukum di Indonesia era kolonial dan nasional tentu saja tidak bisa dilupakan kontribusi besar dari Daniel S. Lev. Di antara karyanya yang banyak tersebut, ada dua tulisan yang sarat dengan deskripsi dan analisis yang mendalam, yaitu “The Supreme Court and Adat Inheritance Law in Indonesia”,²⁵ dan *Islamic Court in Indonesia: A Study in The Political Bases of Legal Institutions*.²⁶ Pergumulan hukum Islam dan adat dalam dua karya Lev memperlihatkan ketajaman analisisnya dalam menemukan hukum yang hidup di tengah masyarakat. Hukum kewarisan adat dipilihnya sebagai produk dari pergumulan tersebut dan telah berlangsung cukup lama. Antara hukum Islam dan adat saling mempengaruhi.

Beberapa literatur para sarjana dalam negeri yang memiliki keeratan tema dengan pergumulan hukum Islam dan adat adalah R. Soepomo & R. Djokosutono, Taufik Abdullah, Amir Syamsuddin, Ratno Lukito dan Muhammad Adil. Bagi studi ini, buku yang berjudul *Sedjarah Politik Hukum Adat* karya R. Soepomo & R. Djokosutono²⁷ telah memberikan pemetaan historis perkembangan dialektika hukum Islam dan adat sejak sebelum,

²³ John Ball, *Indonesia Legal History 1602-1848* (Sydney: Oughtershaw Press, 1982).

²⁴ Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler Studi tentang Konflik dan Resolusi dalam Sistem Hukum Indonesia* (Jakarta: Alvabet, 2008).

²⁵ Daniel S. Lev, “The Supreme Court and Adat Inheritance Law in Indonesia”, dalam *American Journal of Comparative Law* 205, 1962.

²⁶ Daniel S. Lev. *Islamic Court in Indonesia: A Study in The Political Bases of Legal Institutions* (Berkeley, etc.: University of California Press, 1972).

²⁷ R. Soepomo & R. Djokosutono, *Sejarah Politik Hukum Adat*, (Jakarta: Penerbit Jambatan, 1951).

sedang dan pasca kolonial. Sementara itu karya Taufik Abdullah, “Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau”, memberikan gambaran teoritis dan faktual atas pergumulan tersebut dalam potret Minangkabau, sebuah daerah di Sumatera yang memiliki latar historis dan budaya yang kuat atas Islam.

Dengan memfokuskan pada ranah kewarisan Islam, Amir Syarifuddin menulis buku, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkup Adat Minangkabau*, menegaskan bahwa cara pemilikan atas harta dan cara penyelesaian peralihan harta di Minangkabau sangat dipengaruhi oleh sistem kekeluargaan yang telah terbentuk sejak sebelum kedatangan Islam di daerah ini. Sistem kekerabatan parental—menghubungkan garis kekeluargaan dari ayah dan ibu kandung—sebagaimana diajarkan Islam diresepsi oleh masyarakat Minang dengan caranya yang khas.²⁸

Karya lainnya yang memadai dalam kajian ini adalah karya Ratno Lukito yang berjudul *Pergumulan Hukum Islam dan Adat di Indonesia*²⁹ dan *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler Studi tentang Konflik dan Resolusi dalam Sistem Hukum Indonesia*.³⁰ Jika buku pertama menelaah tentang perjumpaan hukum Islam dan adat yang melahirkan model-model pergumulan, maka buku keduanya memberikan jawaban atas adanya perjumpaan tiga tradisi hukum besar, hukum Islam, adat dan kolonial. Menurutnya paradigma pluralisme hukum tidak bisa terbantahkan sebagai keharusan dalam mengakomodasi kearifan atas tiga tradisi tersebut. Penelitian Muhammad Adil yang memfokuskan pada kitab Simbur Cahaya di Kesultanan Palembang Darussalam menunjukkan kuatnya pergumulan tersebut. Melalui studinya, *Simbur Cahaya: Studi tentang Pergumulan Hukum Islam dan Hukum Adat dalam Kasultanan Palembang Darussalam*, Adil hendak menunjukkan bahwa secara kontinu hukum Islam terus memainkan perannya dalam melakukan

²⁸ Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkup Adat Minangkabau* (Jakarta: Gunung Agung, 1982).

²⁹ Ratno Lukito, *Pergumulan Hukum Islan dan Adat di Indoneisa* (Jakarta: INIS, 1998).

³⁰ Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler Studi tentang Konflik dan Resolusi dalam Sistem Hukum Indonesia* (Jakarta: Alvabet, 2008).

pergumulan dengan hukum adat. Hal ini menurutnya dapat dilihat pada penerbitan naskah Simbur Cahaya yang mulai berlangsung sejak masa kesultanan Palembang, masa kolonial, sampai dengan awal kemerdekaan—terutama dalam bidang hukum keluarga—terus mendapatkan pengaruh hukum Islam. Meskipun demikian, hukum Islam tetap mengakomodasi efektivitas hukum adat. Dalam waktu yang bersamaan, hukum adat sendiri menerima hukum Islam sebagai bentuk titik kesempurnaan.³¹

Kajian pustaka selanjutnya adalah beberapa literatur yang memiliki kedekatan tematik dengan sejarah Cirebon. Dari survey bibliografi, setidaknya ada dua tema yang mendapat perhatian para pengkajinya, yaitu kajian terhadap sumber sejarah Cirebon dan sejarah dalam pengertian periodesasi. Buku yang terkait dengan tema pertama yaitu karya Ahmad Hamam Rochani, *Babad Cirebon*.³² Sebagai sebuah sumber sejarah, Babad Cirebon merupakan karya yang memiliki nilai tinggi dari sudut sejarah. Meskipun tergolong pada sejarah sastra karena berupa babad, ia setidaknya memberikan petunjuk-petunjuk awal atas peristiwa-peristiwa yang telah terjadi di Cirebon dalam kurun abad 14-18 M. Melalui pengkajinya, *Babad Cirebon* ini telah memberikan kontribusi besar atas penelusuran berita-berita mengenai awal mula jadi Cirebon dan perkembangan awal daerah ini memasuki periode kerajaan.

Sementara itu, literatur yang berpijak pada sejarah Cirebon untuk keperluan studi ini dibatasi dalam kurun abad 14-20 M. Interval kurun ini diduga ada banyak informasi atas pergumulan hukum Islam dan adat saat itu, baik sebelum, sedang dan pasca kolonial. Beberapa literatur yang terkait misalnya buku berjudul *Masa Awal Kerajaan Cirebon*³³ yang ditulis R.A.

³¹ Muhammad Adil, *Simbul Cahaya: Studi tentang Pergumulan Hukum Islam dan Hukum Adat dalam Kasultanan Palembang Darussalam*, Disertasi Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009, tidak diterbitkan.

³² Ahmad Hamam Rochani, *Babad Cirebon* (Cirebon: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kota Cirebon, 2008).

³³ R.A. Kren & Hoessein Djajadiningrat, *Masa Awal Kerajaan Cirebon*, Jakarta: Bratara, 1973.

Kren dan Hoesein Djajadiningrat memberikan pandangan dari perspektif orang luar dan orang dalam tentang Indonesia. Hasil kajian keduanya tentu saja menjadi pintu masuk atas kegelisahan akademik berkisar tentang sejarah kerajaan Cirebon. Ada proses Islamisasi yang berlangsung secara kultural, pemanfaatan struktur politik dalam Islamisasi dan upaya serius mempertahankan eksistensi kerajaan, meskipun menyisakan konflik di tengah kerajaan.

Buku yang ditulis R.H. Unang Sunardjo dengan judul *Meninjau Sepintas Panggung Sejarah Pemerintahan Kerajaan Cirebon 1479-1809* dan *Masa Kejayaan Cirebon Kajian Aspek Politik dan Pemerintahan*, menegaskan pentingnya pendekatan sejarah politik dalam kajian Cirebon.³⁴ Politik pemerintahan dipilih Unang Sunardjo sebagai obyek kajiannya dengan alasan bahwa pendirian sebuah institusi politik yang berbasis kerajaan memiliki keunikan tersendiri, setidaknya dapat dipotret pada masa-masa pendirian, kejayaan dan kemunduran serta sekaligus faktor-faktor yang mempengaruhi peristiwa dalam setiap masa tersebut. Di samping itu, aktor-aktor politik yang terlibat dalam pemerintahan kerajaan merupakan faktor penting atas keterlibatan mereka baik mempertahankan eksistensi kerajaan maupun aktor lainnya yang memobilisasi garis politik yang berlainan dengan *mainstream* kerajaan ataupun berasal dari kekuatan eksternal kerajaan.

Karya lain yang menghiasi sejarah Cirebon adalah buku yang ditulis HRKS. Sutadji dengan judul *Caruban Nagari, Rakean Walangsungsang dan Syarieff Hidayat Para Pendiri Kerajaan Cirebon Abad XV Masehi*.³⁵ Buku ini menawarkan pendekatan sejarah tokoh dalam menjelaskan situasi Cirebon pada abad XV masehi. *Rakean Walangsungsang* dan *Syarieff Hidayat* dipilih sebagai dua tokoh yang telah berkontribusi bagi pendirian kerajaan dan

³⁴ R.H. Unang Sunardjo, *Meninjau Sepintas Panggung Sejarah Pemerintahan Kerajaan Cirebon 1479-1809*, (Bandung: Tarsito, t.th.) dan *Masa Kejayaan Cirebon Kajian Aspek Politik dan Pemerintahan* (Cirebon: Yayasan Kraton Kesepuhan Cirebon, t.th.).

³⁵ HRKS. Sutadji, *Caruban Nagari, Rakean Walangsungsang dan Syarieff Hidayat Para Pendiri Kerajaan Cirebon Abad XV Masehi*, (Jakarta: Perum Percetakan Nagari, 2003).

membuka jalur politik dengan pihak-pihak di luar Cirebon, terutama kerajaan Islam Demak, Banten dan Mataram.

Dari penuturan kajian pustaka yang telah diuraikan di atas, kajian yang memfokuskan pada sejarah Cirebon dalam bidang hukum pada abad XVIII hampir dikatakan belum ada. Terlebih dengan menempatkan tema tentang nilai-nilai Islam yang terkandung dalam sebuah kitab adat Pepakem yang diberlakukan pada masa itu. Kajian dengan memanfaatkan pendekatan sejarah dan filologi dengan demikian menemukan urgensinya, selain memperoleh informasi yang memadai mengenai rekonstruksinya, juga menjadi penting sebagai salah satu instrumen yang produktif bagi pengembangan hukum nasional yang berbasis pada nilai-nilai khazanah lokal.

E. Kerangka Teori

E.1. *'Urf/'adah, Receptie in Complexu dan Receptie*

Studi ini setidaknya dapat memanfaatkan tiga teori, yaitu *'urf/'adah, receptie in complexu* dan *receptie*. Teori pertama digunakan untuk menjelaskan pola penerimaan hukum Islam atas hukum lokal. Sementara itu, kedua teori terakhir berguna menjelaskan penerimaan hukum adat atas hukum Islam. Dalam studi filsafat hukum Islam, istilah *'urf* telah lama dikenal sebagai salah satu metode akomodasi hukum terhadap adat yang tumbuh dan berkembang di masyarakat. Para ulama di lingkungan mazhab fikih, seperti mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali merespon secara positif terhadap status dan perannya dalam menggali hukum.

Di lingkungan mazhab Hanafi, *'urf* diposisikan sebagai salah satu sumber hukum. Sebagai ulama yang dihormati dalam mazhab Hanafi, Imam Syarakhsyi menegaskan bahwa *'urf* dapat digunakan menjadi bahan pertimbangan yang utama, ketika nash tidak ditemukan. Untuk memperkuat basis argumentasi mazhab Hanafi ini, Muhammad ibn Hasan al-Syaibani menulis dalam kitabnya, *Siyar al-Kabîr*, empat prasyarat berupa kaidah hukum. Pertama, *as-sâbit bi al-'urf ka as-sâbit bi an-nas* (ketetapan hukum yang dilahirkan dari adat, memiliki kesamaan dengan ketatapan melalui

nash); *kedua, al-'adah taf'alu hukum izâ lam yûzad at-Tasrîh bi khilâfihi* (adat menjadi hukum yang pasti, jika ada ketentuan yang lain dalam nash); *ketiga, al-mutlaq min al-kalâm* (teori umum dapat dispesifikasikan oleh ketetapan adat; dan *keempat, al-'âdah min mu'tabarah fî taqyid mutlak al-kalâm* (adat bersifat valid untuk mempartikularkan ketentuan yang bersifat umum).³⁶

Senada dengan mazhab Hanafi, mazhab Maliki juga menerima prinsip-prinsip adat sebagai otoritas hukum. Meskipun dalam mazhab ini menempatkan kebiasaan penduduk Madinah sebagai salah satu sumber hukum yang paling kuat, menyusun dua kategori adat, yang tidak bertentangan dan bertentangan dengan semangat Islam. Abu Ishak al-Syatibi misalnya, membedakan dua macam adat, yaitu *al-awâ'id al-syar'iyyah*, terdiri dari tradisi-tradisi yang disetujui oleh nash atau dalil syar'i lainnya dan *al-awâ'id al-jariyah*, terdiri dari berbagai bentuk adat yang didiamkan oleh syariat. Atas pembedaan ini, maka kategori pertama, penerimaan syariah kelompok pertama tergantung kesesuaiannya dengan syariah itu sendiri. Sementara kelompok kedua, tidaklah bersifat mengikat atau dikatakan mubah. Teori maslahat sebagaimana direkomendasikan al-Syatibi dalam hal ini menemukan urgensinya untuk mengukur sejauhmana adat setempat dianggap memiliki nilai signifikansi bagi keberlakuan syariat Islam.³⁷

Dalam lingkungan mazhab Syafi'i, pertimbangan keputusan hukum atas 'urf atau adat dipraktikkan dengan munculnya *qaul qadim* dan *qaul jadid*. Kategori pertama, imam Syafi'i senantiasa mempertimbangkan aspek sosio-kultural masyarakat Irak, sementara keputusan hukum yang dikenal dengan sebutan *qaul jadid* meninggalkan pertimbangan-pertimbangan sebelumnya dan sebaliknya Imam Syafi'i menempatkan kondisi sosio-kultural masyarakat Mesir menjadi pertimbangan hukum.³⁸ Metode penetapan hukum Imam

³⁶ Muhammad ibn Hasan al-Syaibani, *Siyar al-Kabîr*, jilid I: 194, 198 II: 296; IV: 16, 23, dan 25.

³⁷ Abu Ishak al-Syatibi, *al-Muwâfaqât fî Usûl al-Ahkâm* (Kairo: Maktabat wa Matba'ah Muhammad Ali Sabih, 1969), hlm. 209.

³⁸ Ali Hasaballah, *Ushûl al-Tasyîr' al-Islâmî* (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.t.), hlm. 312.

Syafi'i yang melahirkan dua corak fikihnya dapat dilihat dalam literatur dan murid-murid setianya baik ketika berada di Irak maupun di Mesir. Misalnya untuk fikih dengan corak *qaul qadim*-nya banyak tertuang dalam *ar-Risalah* dan *al-Hujjah*. Ulama-ulama yang menjadi murid imam Syafi'i di Irak pada awal abad ke-3 H adalah Daud az-Zahiri, ibn Jarir at-Tabari. Sementara itu, pendapat-pendapat fikih imam Syafi' yang bercorak *qaul jadid* lahir setelah ia berdomisi di Mesir dan tertuang dalam beberapa kitab, seperti *ar-Risâlah (al-jadîdah)*, *al-Umm*, *al-Amali* dan lainnya. Ulama-ulama yang menjadi muridnya di Mesir antara lain al-Buwaiti, Harmalah, ar-Rabi al-Jizi, Yunus ibn Abd al-A'la, al-Muzani dan lain-lainnya.³⁹

Sementara itu dalam mazhab Hambali, 'urf juga menjadi salah satu sumber hukum. Pendapat-pendapat hukumnya yang selalu mempertimbangkan kebiasaan masyarakat Hijaz menunjukkan bahwa mazhab ini menempatkan adat Hijaz sebagai pertimbangan keputusan hukumnya. Salah satu karya fikih monumental dalam lingkungan mazhab Hambali ini dapat dilihat dalam kitab *al-Mughnî* karya Ibn Qadamah.⁴⁰

Berbeda dengan teori 'urf yang dianggap berguna untuk menjelaskan penerimaan hukum Islam atas hukum lokal, ada dua teori yang kerap digunakan para sarjana dalam menjelaskan penerimaan hukum adat atas hukum Islam, yaitu *receptie in complexu* dan *receptie*. Untuk pertama kalinya, teori *receptie in complexu* diperkenalkan L.W.C. van Den Berg. Teori ini secara harfiyah dapat diartikan dengan 'penerimaan secara keseluruhan'. Artinya, bagi penduduk primbumi berlaku hukum agamanya masing-masing. Bagi penganut agama Hindu berlaku hukum Hindu, bagi penganut Budha berlaku hukum agama Budha, bagi penganut Kristen berlaku hukum agama Kristen dan bagi penganut Islam berlaku hukum agama Islam. Sebagai penganut teori ini, van Den Berg mendasarkan para praktek hukum di Kesultanan Mataram dan Aceh Darussalam. Di samping memiliki sistem

³⁹ Lahmuddin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam dalam Mazhab Syafi'i* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001), hlm. 173-174.

⁴⁰ Ibn Qadamah, *al-Mughnî* (Kairo: Dâr al-Manâr, 1947), VI: 485.

peradilan yang mengacu pada hukum Islam, dua kerajaan ini memiliki kitab undang-undang sebagai pedoman para hakim dalam memutuskan perkara.

Berbeda dengan teori yang digagas van Den Berg, Snouck Hurgronje mengkritik atas praktek hukum atas orang-orang beragama Islam melalui pengadilan dan kekhawatiran atas aktivitas umat Islam dalam bidang politik. Latar pemikiran inilah setidaknya mempengaruhi lahirnya teori yang dikenal dengan teori *receptie*. Hurgronje mengajukan sebuah konsepsi bahwa hukum Islam dapat diberlakukan sepanjang tidak bertentangan dengan hukum adat.⁴¹ Posisi hukum adat secara teoritik akhirnya lebih dominan dari pada hukum Islam. Sebaliknya, hukum Islam dapat diberlakukan setelah sebelumnya diterima hukum adat.

Dampak yang berkepanjangan atas kritik Hurgronje ini mulai terasa dalam berbagai kebijakan pemerintah kolonial terutama terhadap masyarakat pribumi yang beragama Islam. Kebijakan kolonial lebih represif dari sebelumnya yang melunak kepada umat Islam. Bahkan, Gubernur Jenderal atas nama memelihara ketertiban dan keamanan dapat dibenarkan melakukan intervensi dalam urusan agama dan melakukan pengawasan atas aktivitas politik umat Islam. Kondisi seperti ini jelas sekali memperlihatkan kekhawatiran yang berlebihan atas kiprah dan peran umat Islam. Tidak heran jika Harry J. Benda menyebut kebijakan pemerintah kolonial ini dengan 'pengebirian politik Islam'.⁴² Sebutan Benda ini barangkali menemukan relevansinya dengan latar sejarah umat muslim nusantara memperlihatkan penguatan pada mobilisasi dan konsolidasinya di Timur Tengah. Kondisi inilah yang dikhawatirkan Hurgronje dan pemerintah kolonial Belanda terjadi pemuncakan dan penyatuan doktrin teologi dan politik umat Islam.

E.2. Keberlangsungan, Perubahan dan Otoritas

Teori ini merupakan gabungan dari dua teori yang berlainan, yaitu kesinambungan (*continuity*) dan perubahan (*change*). Kedua teori ini kerap

⁴¹ Munawir Sadjali, "Landasan Pemikiran Politik Hukum Islam...", hlm. 45.

⁴² Harry J. Benda, *The Crescent and The Rising Sun* (The Hague, 1958), hlm. 23.

digunakan para sejarahwan sebagai salah satu metode dalam penjelasan sejarah (*historical explanation*). Dengan meminjam penjelasan sejarah Kuntowijoyo,⁴³ teori kesinambungan dan perubahan ini sesungguhnya berada pada posisi cara kerja yang berbeda. Kesinambungan menggunakan prosedur paralelisme, sementara perubahan lebih menampilkan cara kerja yang muncul dari aspek kausalitas. Karenanya, dalam mempraktikkan teori kesinambungan ini memiliki keeratan dengan adanya kemiripan dan keberlainan pada sebuah atau dua gejala sejarah dengan tema dan tempat sama tetapi waktu yang berlainan. Konsep inilah yang disebut Kunto dengan paralelisme vertikal.⁴⁴

Berbeda dengan teori kesinambungan, teori perubahan sangat memperhatikan pada aspek-aspek kausalitas dalam menjelaskan gejala sejarah. Kuntowijoyo menekankan adanya dua unit yang melekat dalam teori, yaitu struktur (satu bagian) dan sistem (menyeluruh). Baik studi dengan memanfaatkan struktur maupun sistem, keduanya tidak terbatas ruang lingkup dan rentang waktunya. Karenanya dalam studi keduanya, kausalitas (*agent of change*) sebagai basis epistemologi filsafat sejarah ini bekerja melalui proses yang cepat atau proses yang lama dan berkelanjutan. Kunto dalam hal ini memberikan contoh, proses yang cepat terjadi misalnya diperlihatkan pada revolusi-revolusi yang melahirkan negara-negara baru. Proses lama dan berkelanjutan, misalnya terdapat dalam liberalisasi, demokratisasi, industrialisasi, dan desiminasi ide (misalnya sosialisme dan nasionalisme).⁴⁵

Secara teoritis, teori kesinambungan dan perubahan ini sering mendapat perhatian kalangan sarjana dalam berbagai macam studi. John O. Voll misalnya, ia memanfaatkan teori ini untuk menjelaskan gejala kebangkitan Islam di dunia Muslim. Menurutnya ada pendapat yang berbeda di kalangan umat muslim dalam merespon kebangkitan ini, terutama aspek responnya muncul dari varian sosiologis muslim yang berlainan, antara

⁴³ Kuntowijoyo, *Penjelasan Sejarah (Historical Explanation)* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008).

⁴⁴ *Ibid.*, hal. 80-90.

⁴⁵ *Ibid.*, hal. 46-58.

gerakan muslim yang menempuh jalur modernisme, revivalisme, fundamentalisme, dan tradisionalisme. Demikian halnya Azyumardi Azra, ia secara khusus memotret fenomena fundamentalisme Islam dan jaringan ulama nusantara dan Timur Tengah.⁴⁶ Secara ideologis, kelompok-kelompok fundamentalisme Islam ini memiliki perhatian yang sama dalam memelihara ideologi keislaman yang cenderung tekstual dan rigid dalam menafsirkan teks-teks keislaman. Sementara dalam aksi dan ekspresi kelompok ini mengalami perubahan struktur atau bahkan unit ketika dijelaskan di lain waktu dan tempat yang berbeda. Metamorfosis gerakan ini menurutnya tidak lekang dari teori kesinambungan dan perubahan.

Berbeda dengan Azra, dalam lapangan kajian sejarah sosial hukum Islam, Akh. Minhaji telah memperkenalkan teori kesinambungan dan perubahan ini. Menurutnya teori ini sangat bermanfaat dalam menjelaskan sejarah hukum dan sejarah pemikiran hukum Islam. Dengan pengaruh kuat gurunya, Wael B. Hallaq, ia mengenalkan teori otoritas dan menggabungkannya dalam satu kesatuan teori menjadi otoritas, kesinambungan dan perubahan (*authority, continuity and change*).⁴⁷ Dengan menambahkan satu teori dalam gabungan teori tersebut, Akh. Minhaji sesungguhnya ingin menekankan pentingnya posisi agen, institusi atau aktor yang berperan sebagai pemegang otoritas, ide, gagasan, atau ilmu pengetahuan. Otoritas yang dimaksudkan di sini tentu saja sejalan dengan

⁴⁶ Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara* (Bandung: Mizan, 2002). Selain itu, karya Azra yang paling monumental adalah “The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesia ‘Ulama’ in The Seventeenth and Eighteenth Centuries”, *Disertasi Doktor Columbia University*.

⁴⁷ Akh. Minhaji, “Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam”, dalam *Antologi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Prodi Hukum Islam UIN Yogyakarta, 2010), hal. 14-15. Hallaq dalam bukunya, *Authority, Continuity and Change*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), peran para fuqaha dalam menyusun postulat-postulat hukum Islam dan mendesiminasiannya di banyak umat Islam serta menghubungkannya dengan otoritas politik, semisal pemerintahan Islam ketika itu dan negara. Komposisi sosiologis umat Islam yang dalam perkembangannya terpetakan berdasarkan asumsi-asumsi pengetahuan mazhab fikih tertentu pada dasarnya dipengaruhi oleh proses distribusi pengetahuan dan pemikiran hukum Islam. Lihat juga Akh. Minhaji, *Sejarah Sosial dalam Studi Islam Teori, Metodologi dan Implementasi*, (Yogyakarta: UIN Press, 2010).

revolusi ilmu pengetahuan Thomas Khun yang mengenalkan teori dialektika antara tesis, anti-tesis dan sintesis.⁴⁸

F. Metode Penelitian

Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode sejarah yang mempunyai empat tahapan kerja, yaitu: heuristik (pencarian dan pengumpulan data), kritik sumber, interpretasi dan historiografi, dengan menggunakan pendekatan-pendekatan ilmu sosial lainnya, yaitu sosiologi, ekonomi, antropologi dan ilmu politik. Dalam praktiknya, pendekatan filologi dan *content analysis* juga bermanfaat dalam rangka menelusuri pergumulan hukum Islam dan adat yang bertumpu pada kitab Adilulah. Dalam upaya penajaman pengetahuan dan pengaplikasian metode penelitian ini, penulis sangat terbantu sebuah buku bertajuk *A Guide to Historical Method*, karya Gilbert Joseph Garraghan.⁴⁹ Buku ini memandu penulis dalam melakukan kinerja penelitian ini.

F.1. Pengumpulan Sumber

Penelitian ini mengandalkan satu sumber penting terkait dengan kitab Pepakem Cirebon. Sejauh penelusuran penulis, naskah Pepakem Cirebon dapat dijumpai dalam beberapa versi antara lain; Naskah akhir abad ke-18 M, 1905, 1934 dan 1939. Selanjutnya, penulis sama sekali tidak menemukan adanya data tentang penerbitan atau cetak ulang naskah pada masa pendudukan Jepang hingga saat ini. Hal ini bisa jadi kurang perhatian berbagai pihak dalam melestarikan dan mengembangkan adat Pepakem secara sistematik, terutama di Cirebon Jawa Barat. Meski demikian, adat Pepakem telah menjadi bagian integral kehidupan kesultanan Cirebon. Dalam penelitian ini, tidak semua naskah akan dipelajari dan menjadi rujukan

⁴⁸ Thomas Khun, *The Structure of Scientific Revolution*, (Chicago: The University of Chicago, 1970).

⁴⁹ Gilbert Joseph Garraghan, *A Guide to Historical Method*, (New York: Fordham University Press, 1951).

primer, karena tiga faktor: usia yang sudah tua, naskah tidak ditemukan dan naskah tercerai berai. *Pertama*, karena faktor yang sudah tua dan misalnya naskah akhir abad ke-18 M. Menurut keterangan Dr. T.E. Behrend, naskah ini merupakan kumpulan bermacam-macam tentang hukum, berasal dari zaman pra-Islam dan digarap ulang oleh para cendekiawan muslim dari Jawa Barat. Naskah asli milik sunan Kanoman Cirebon. Rusaknya naskah disinyalir menjadi alasan sulitnya dibaca. Tentang usia naskah dan waktu penyalinan tidak disebut-sebut dalam teks, tetapi kertas yang dipergunakan menunjukkan usia yang cukup tua, yaitu produksi Jean Villedary, dengan cap kertas yang berlambangkan Starburg Lilly dalam perisan bermahkota. Pabrik Villedary di Perancis membuat kertas untuk pesanan Belanda antara tahun 1650-1812. Dengan demikian ada kemungkinan besar naskah ini disalin pada akhir abad ke-18.⁵⁰ *Kedua*, karena faktor naskah tidak ditemukan, seperti naskah 1934 dan 1939. Naskah 1934 merupakan salinan alih aksara dari naskah milik Panti Boedaya, dilakukan oleh staf Panti Boedaya pada tahun 1934. Namun naskah induk belum diketahui dengan pasti keberadaannya, kemungkinan telah hilang dari koleksi Museum Sonobudoyo.⁵¹ *Ketiga*, naskah tanpa tahun dan merupakan koleksi Perpustakaan Nasional Republik Indonesia. Sedikitnya penulis menemukan lima naskah yang terkait dengan Pepakem Cirebon dan kondisi tidak terkompilasi satu naskah lengkap, antara lain bertajuk Pepakem (BR. 451), Jayalengkara (BR. 628a-c, BR.423 337/PNRI, Kutaramanawa (BR.308 326/PNRI), dan Adilullah (BR.56 317/PNRI).

Naskah kitab Adilullah yang dipelajari dalam penelitian ini adalah versi PNRI dengan kode katalog BR.56 317/PNRI). Berbeda dengan versi PNRI, naskah Adilullah juga dimuat dalam kodifikasi adat Pepakem versi Hazeu dengan angka tahun 1905. Naskah yang untuk pertama kalinya ditemukan di Perpustakaan Ignatius Yogyakarta diketik ulang dalam dua

⁵⁰ T.E. Behrend (Peny), *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara: Museum Sonobudoyo Yogyakarta*, Jilid 1, (Jakarta: Yayasan Obor, 1990), hlm. 95-96 .

⁵¹ T.E. Behrend dan Titik Pudjiastuti (Peny), *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Fakultas Sastra Universitas Indonesia*, (Jakarta: Yayasan Obor, 1990), hlm. 447.

bahasa dan aksara, Jawa dan Belanda. Naskah ini hampir tersusun secara sistematis dengan menggunakan sistem perundang-undangan modern. Di samping itu, naskah yang diberi judul "Tjeribonsch Wetboek (Pepakem Tjerbon) van het jaar 1768" ini juga merupakan rujukan dan menjadi koleksi Pigeaud dan Juynboll.⁵²

Untuk melengkapi data, penelitian ini juga menggunakan sumber lisan yang diperoleh melalui wawancara dengan para pimpinan keraton dan pemangku adat di Cirebon. Banyak hal yang tidak termuat dalam sumber tertulis bisa diperoleh dari hasil wawancara. Penggalian data melalui wawancara ini dianggap kondusif untuk munculnya imajinasi-imajinasi keadaan geografi, sosial, ekonomi, politik dan hukum yang melingkupi.

F.2. Kritik, Seleksi dan Interpretasi

Langkah kedua yaitu melakukan kritik terhadap sumber-sumber yang telah diperoleh untuk menguji otentisitas dan kreadibilitas. Subjektivitas pencatat tentu saja akan mewarnai sumber sejarah, terutama kesaksian-kesaksian yang bersifat kualitatif. Langkah ini ditempuh dengan cara melakukan pembacaan intensif dan ekstensif atas sumber-sumber kualitatif dan kuantitatif yang diperoleh dan di saat yang sama melakukan perbandingan.

Sumber-sumber yang telah teruji kemudian diseleksi berdasar pada relevansinya dengan persoalan-persoalan yang dibahas dalam penelitian ini. Untuk menguji tingkat relevansi sumber dilakukan dengan cara mengolah ulang data-data yang telah dianggap rinci dan mengklasifikasi persoalan serta memegang teguhnya untuk kemudian menentukan data mana yang paling relevan. Langkah seleksi sumber ini bermanfaat juga untuk menemukan fakta yang sesuai dengan persoalan yang dikaji. Langkah selanjutnya adalah menginterpretasi data-data tersebut dan dicari saling hubungannya antara data

⁵² T.H. Pigeaud, *Literature of Java*, Vol. II (The Hague: Martinus Nijhof, 1967), hlm. 305-307. Koleksi Hazeu, *Tjeribonsch Wetboek (Pepakem Tjerbon) van het jaar 1768*, (Batavia: Albrecht & Co., & M. Nijhoff, 's Gravenhage).

yang satu dengan data lainnya. Meskipun subyektivitas peneliti tidak dapat kesampingkan sepenuhnya, interpretasi yang dilakukan tetap mengacu pada kaidah-kaidah keilmuan yaitu mencari kebenaran.

F.3. Klasifikasi dan Analisa Data

Penelitian ini disusun dengan mengacu pada laporan penelitian kualitatif, menjadi penelitian sejarah hukum, tetapi bukan sebagai sejarah hukum yang bersifat normatif. Meskipun demikian, data-data relevan dalam penelitian ini diklasifikasi menjadi tidak hanya data primer dan sekunder, berdasarkan karakteristik data kualitatif dan kuantitatif, tetapi juga dianalisis untuk keperluan menemukan tingkat relevansinya dengan persoalan-persoalan yang dibahas.

G. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini terdiri dari lima bab. Bab pertama memuat pendahuluan. Di dalamnya berisi latar belakang dan rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, tinjauan pustaka, kerangka teoritik, metode penelitian dan sistematika pembahasan. Kesemuanya merupakan gambaran pertanggungjawaban dalam penelitian ini.

Bab kedua, memotret kondisi dan situasi masyarakat Cirebon pada abad ke-18. Pembahasan pada bab ini diharapkan menjadi latar historis lahirnya kitab Pepakem yang menjadi pedoman hukum di wilayah Cirebon di bawah pemerintahan VOC (residen) dan kesultanan Cirebon. Karenanya, pada bab kedua ini memuat proses Islamisasi dan perkembangannya di Cirebon hingga abad ke-18 M, kehidupan sosial dan perkembangan ekonomi, VOC dan politik kodifikasi hukum sebagai upaya merebut hegemoni dan regulasi tentang hukum di Cirebon. Dalam bab ini diharapkan dapat memberikan pengantar tentang adat Pepakem dan kitab Adilullah sebagai salah satu kitab sumber hukum adat tersebut.

Bab ketiga membahas tentang kitab Adilullah. Pembahasannya diorientasikan untuk mendeskripsikan beberapa hal, antara lain: sejarah

lahirnya kitab Adilullah, beberapa naskah yang beredar dan bisa diakses, penjelasan mengenai pemberlakukan kitab ini untuk masyarakat Cirebon dan sekitarnya, dan ditutup dengan sistematika penulisan Kitab Adilullah. Untuk memperdalam uraian-uraian dalam bab ketiga ini, deskripsi pada bab ini menggunakan pendekatan filologis dan pendekatan analisis isi.

Bab keempat membahas tentang analisis terhadap kitab Adilullah dengan memfokuskan pada nilai-nilai Islam yang terkandung di dalamnya. Untuk mengungkapkannya dapat dipetakan berdasarkan tema tentang normativitas keislaman, nilai filosofis hukum, dan fiqih aflikatif dengan mengungkap berbagai pembahasan hukum di dalamnya.

Bab keenam merupakan penutup yang berisi kesimpulan dan rekomendasi penelitian.

BAB II

AGAMA, MASYARAKAT DAN HUKUM:

CIREBON ABAD XVIII

A. Wilayah Cirebon Hingga Abad ke-18

Dalam sumber kepustakaan asing, nama Cirebon sering juga disebut dalam penulisan dan penyebutan yang beragam, seperti Tsiribon, Tcurban, Cheribon, Tjeribon, Charabaon, Chorobam, dan Che-li-wen.¹ Berbeda dengan sebutan lainnya, nama Cirebon menurut kitab Carita Purwaka Caruban Nagari (CPCN), berasal dari kata Caruban, kemudian Carbon, dan akhirnya Cirebon. Disebut Caruban yang berarti *campuran*, karena di daerah ini didiami oleh penduduk dari berbagai bangsa, agama, bahasa, dan latar belakang pekerjaan yang berlainan.

Daerah ini juga kerap dihubungkan dengan istilah “Garage”, karena penduduk pada masa dahulunya menyebut daerah ini sebagai “Nagari Gede” dan selanjutnya diucapkan “Garage”, dan kemudian “Grage”. Penyebutan “grage” ini memiliki kedekatan dengan sebutan “glagi” yang berarti udang kering sebagai bahan terasi. Demikian halnya, secara *kiratabasa*, istilah Cirebon berasal dari pecahan kata “ci” yang dalam bahasa Sunda berarti air, kependekan dari cai dan “rebon” yang berarti sejenis udang kecil-kecil yang merupakan bahan untuk membuat terasi. Dalam kitab yang sama, CPCN juga memberikan informasi bahwa istilah Cirebon disebut oleh para wali sebagai puser jagat atau puser bumi, ialah negara yang terletak di tengah-tengah pulau Jawa dalam pengertian sebagai pusat penyiaran agama Islam bagi Jawa Barat, pada waktu itu disebut tanah Sunda.² Dalam *Babad Cirebon*, disebutkan bahwa Nama Cirebon diambil dari sebuah tempat yang dibuka oleh putra Raja Pajajaran, Prabu Siliwangi, yang telah

¹ Irma M. Johan, “Penelitian Sejarah Kebudayaan Cirebon dan Sekitarnya antara Abad XV-XIX: Tinjauan Bibliografi”, dalam Susanto Zuhdi (ed.), *Cirebon sebagai Bandar Jalur Sutra* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1996), hlm. 12-14.

² Atja, *Carita Purwaka Caruban Nagari Karya Sastra sebagai Sumber Pengetahuan Sejarah* (Bandung: Proyek Pengembangan Permuseuman Jawa Barat, 1986), hlm. 28-29.

menganut agama Islam bernama Walangsungsang pada tanggal 1 Sura 1367 Saka (1445 M).³

Dalam sejarah kewilayahan, Cirebon pada mulanya merupakan wilayah kekuasaan raja Sunda di Galuh dan Pajajaran.⁴ Sebagaimana dikonfirmasi pada Prasasti Huludayeh yang ditemukan pada tahun 1991 yang menurut analisa paleografi dan isinya, sezaman dengan prasasti Batu Tulis di Bogor awal abad ke-16 M. Prasasti yang tidak berangka tahun dan berisi untuk memperingati jasa Ratu Purana (Sri Baduga) Sri Maharaja Ratu Pakwan Sya Sain ra(tu) (de)wata yang memberikan kemakmuran bagi seluruh kerajaan, mengkonfirmasi bukti bahwa pada awal abad ke-16 termasuk ke dalam wilayah kekuasaan kerajaan Sunda yang beribukota di Pajajaran. Dalam catatan Atja, kekuasaan Kerajaan Sunda yang dimaksud saat itu adalah diperintah oleh seorang raja, Prabu Niskala Wastukancana (1371-1475).

Dalam CPCN disebutkan bahwa pada awalnya Cirebon adalah sebuah daerah yang bernama Tegal Alang-alang yang kemudian berganti menjadi Lemah Wungkuk. Setelah dibangun oleh Raden Walangsungsang, daerah ini diubah namanya menjadi Caruban. Tome Pires menyebut daerah ini sebagai sebuah pelabuhan yang indah dan selalu ada empat sampai lima kapal yang berlabuh di sana. Hasil bumi utama daerah ini adalah beras selain juga menghasilkan bahan makanan lainnya. (Cortesao 1967: 183). Masih di bawah kekuasaan Raja Pajajaran, daerah Caruban ini dalam perkembangannya menjadi masyhur dan karenanya membelah dua daerah, yaitu Caruban Larang dan Caruban Girang. Caruban Larang meliputi wilayah di sepanjang pesisir yang dikuasai oleh Ki Gedeng Jumajan Jati yang merupakan penguasa daerah Singapura dan pelabuhan Muara Jati. Sedangkan Caruban Girang letaknya agaknya di pedalaman dengan

³ P.S. Sulendraningrat, *Babad tanah Sunda/Babad Cirebon* (Cirebon: Tanpa Penerbit, 1984); Atja dan Ayatrohaedi, *Nagarakretabumi 1.5: Karya Kelompok Kerja di Bawah Tanggung Jawab Pangeran Wangsakerta Panembahan Cirebon* (Bandung: Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Sunda (Sundanologi), 1986), hlm. 7.

⁴ H.J. De Graaf & TH. Pigraud, *Kerajaan Islam Pertama di Jawa* (Jakarta: Grafiti, 2003).

pusatnya di Wanagiri (sekarang Wanasaba), dikuasai oleh Ki Gedeng Kasmaya.⁵ Menurut penelusuran Atja, kedua penguasa daerah Caruban ini adalah Saudara Prabu Anggalarang di Galuh.⁶

Wilayah Cirebon dalam perkembangannya mengalami perluasan, terutama sejak Susuhunan Jati memerintah di Cirebon tahun 1479. Pada masa pemerintahannya, wilayah kekuasaan Cirebon meluas ke daerah pedalaman dengan mengislamkan masyarakatnya. Sejak saat inilah, Cirebon merupakan sebuah kerajaan Islam yang berdaulat dan tidak lagi di bawah kekuasaan kerajaan manapun. Daerah-daerah yang dikuasai Cirebon pada masa ini antara lain: di selatan hingga daerah Lurahgung, Kuningan, Talaga dan Galuh; di barat daya, Sindangkasih (Majalengka), Sumedanglarang, Tatar Ukur (Bandung), Cangkuang (Garut), dan Sukapura; di sebelah barat hingga daerah Dermayu, Krawang, Banten, Kalapa, Sagalaherang dan Cabalagung.⁷

Sebagai sebuah institusi politik Islam, kewilayahan kesultanan Cirebon juga mengalami perluasan, bahkan hingga Banten dan Sunda Kalapa. Pengiriman Pangeran Hasanuddin—putra SGD—ke Banten tahun 1526 menandai kontak politik dengan daerah itu yang dikenal sebagai kota pelabuhan yang terkenal di ujung barat pulau Jawa. Demikian juga SGD menempatkan Fatahilah di Sunda Kalapa sebagai Bupati daerah itu pada tahun 1527. Dari perluasaan kekuasaan politik ini, wilayah kesultanan Cirebon terbagi menjadi empat daerah, yaitu Cirebon, Pakwan, Banten dan Kalapa.⁸

Sejak diperintah oleh Panembahan Ratu, wilayah Cirebon mengalami penyempitan oleh karena Banten memiliki pengaturan kedaerahan tersendiri. Di bawah kekuasaan Maulana Yusuf, Banten menyatakan diri sebagai kerajaan yang berdaulat. Sebagai implikasinya, kedua kekuasaan politik ini memiliki daerah atau

⁵ Atja, *Carita Purwaka Caruban Nagari Karya Sastra sebagai Sumber Pengetahuan Sejarah* (Bandung: Proyek Pengembangan Permuseuman Jawa Barat, 1986), hal. 7.; *Penanggung Djawab Sedjarah Tjirebon dan Staf Keprabon Lemahwungkuk Tjirebon, Purwaka Tjaruban Nagari* (Djakarta: Bharatara, 1972), hal. 11-12.

⁶ Atja 1986: 29-30, dalam Ekadjati, 1991: 126.

⁷ Atja, hlm. 152-189; Kern, *Kerajaan Cirebon pada Abad-abad Pertama Berdirinya* (Jakarta: Bhratara, 1974), hlm. 9.

⁸ Ekadjati, 1991: 125.

wilayahnya masing-masing. Sungai Citarum disebut Ekadjati sebagai batas kewilayahan kedua kekuasaan tersebut. Daerah di sebelah barat Sungai Citarum termasuk ke dalam wilayah Banten, sementara daerah di sebelah timur Sungai Citarum termasuk ke dalam wilayah Cirebon.⁹

Ketika Cirebon diperintah Panembangan Girilaya (1646-1667), wilayah Cirebon mengalami berkurang, hanya meliputi Kuningan, Majalengka dan Indramayu. Sementara setelah Panembangan Girilaya meninggal dunia, wilayah kekuasaan kesultanan Cirebon dibagi menjadi tiga bagian, yaitu Kesultanan Sepuh (Samsudin Martawijaya), Kesultanan Kanoman (Badrudin Kartawijaya) dan Kesultanan Kacerbonan (Pangeran Wangsakerta). Tidak ada sumber yang menjelaskan pembagian wilayah ketiga kekuasaan tersebut. R.H. Unang Sunardjo hanya mensinyalir bahwa untuk sementara waktu (1677-1678), di samping pembagian wilayah secara definitif belum dilakukan, seluruh wilayah Kerajaan Cirebon yang ditinggalkan oleh Panembangan Girilaya dikuasai bersama oleh ketiga putranya, dengan beberapa pengecualiaan untuk tempat-tempat tertentu.¹⁰

Berbeda dengan pengaturan kewilayahan di bawah kesultanan, kondisi wilayah Cirebon dipecah-pecah berdasarkan administratif pemerintahan kolonial sejak tahun 1681. Dalam hitungan dua puluh tahun kemudian, posisi Cirebon tidak saja dijadikan daerah keresidenan tetapi juga secara politik menjadi daerah imbalan yang diberikan Mataram kepada kolonial sebagai daerah perwalian pada tanggal 5 Oktober 1705, atas jasanya membantu Pakubuwono I dalam menduduki tahta Mataram.¹¹ Perjanjian antara Pakubuwono I dan pihak kolonial inilah memperkuat pengaturan kedaerahan di Cirebon berdasarkan politik keresidenan dan pengaturan kesultanan. Wilayah Keresidenan Cirebon pada masa ini meliputi Indramayu; Gebang; daerah Kesultanan Cirebon, yang meliputi daerah-daerah

⁹ Ibid., Ekadjati, 1991: 125.

¹⁰ Adeng dkk., *Kota Dagang Cirebon sebagai Bandar Jalur Sutra* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1998), hlm. 13.

¹¹ Posisi administratif Cirebon ini sebagai dampak dari perjanjian antara Pakubuwono I dengan Belanda. J.K.J de Jonge, *De Opkomst van het Nederlandsch Gezag in Oost-Indie: Verzameling van Onuitgegeven stukken uit het Oud-Koloniaal Archief, Achtste Deel* ('S Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1875), hlm. 260-268.

yang kemudian menjadi wilayah Kabupaten Cirebon, Kabupaten Majalengka, Kabupaten Kuningan serta tanah partikelir di Kandanghaur dan Indramayu; dan dearah Cirebon-Priangan, yang meliputi Galuh, Limbangan dan Sukapura.¹²

Wilayah kekuasaan Cirebon yang diatur dalam dua administrasi—kesultanan dan keresidenan—hampir tidak mengalami perubahan selama kurang lebih satu abad lamanya. Posisi seperti ini bertahan hingga tahun pertama pemerintahan Daendels pada awal abad ke-19, yang menandai era politik tanam paksa. Tahun 1809 disebut sebagai tonggak pengaturan kedaerahan di bawah *Reglement op het Beheer van de Cheribonsche Landen* (Peraturan dalam pengelolaan daerah Cirebon) yang mengatur tentang prefektur (kesultanan Cirebon dan Priangan-Cirebon), sultan-sultan, patih, iuran, rodi dan kewajiban anak negeri, polisi, pembuatan jalan dan dinas pos.¹³ menurut peraturan tersebut, wilayah Cirebon dibagi menjadi dua bagian, yaitu (1) bagian utara disebut wilayah Kesultanan Cirebon yang meliputi daerah Kuningan, Cirebon, Indramayu dan Gebang; dan (2) bagian selatan yang disebut tanah-tanah priangan meliputi wilayah kabupaten Limbangan, Kabupaten Sukapura dan Kabupaten Galuh.¹⁴

Pada tanggal 13 Maret 1809, bagian utara dikepalai oleh tiga orang sultan (Sultan Kesepuhan, Sultan Kanoman dan Sultan Kacirebonan). Wilayah kekuasaan Sultan Sepuh (Kesepuhan), yaitu bagian selatan yang daerahnya meliputi Kabupaten Kuningan dan Kabupaten Cirebon. Bagian tengah adalah daerah kekuasaan Sultan Anom (Kanoman), diperkirakan sama dengan daerah Kabupaten Majalengka sekarang. Dan Sultan Kacirebonan wilayah kekuasaannya adalah daerah Indramayu, terletak di sebelah barat Cimanuk dan Kandanghaur.

¹² Dalam sumber lain, wilayah Galuh meliputi Ciamis, Imbanagara, sampai ke pantai selatan (yang kemudian menjadi wilayah kabupaten Sukapura) serta ke arah timur sampai Nusa Kambangan dan sebagian wilayah yang kemudian menjadi Kabupaten Cilacap, yaitu distrik Dayaluhur dan Pegadingan. J. Paulus, *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indie. Eerste Deel* ('s Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1917), hlm. 475.

¹³ J.A. van der Chijs, *Nederlandsch-Indisch Plakaatboek, 1602-1811, Vijftiende deel. 1808-1809* (Batavia: Landsdrukkerij & 's Hage: Martinus Nijhoff, 1896), hlm. 474-475.

¹⁴ Atja 1989: 35 dan Ekadjati 1991: 23.

Sedangkan kota Cirebon dan sekitarnya, yang terdiri dari pesawahan dibagi dua wilayah antara Sultan Sepuh dan Sultan Anom.¹⁵

B. Islamisasi Cirebon

Sejarah Cirebon sebelum abad XVIII tidak bisa dipahami secara utuh, terutama mengenai proses Islamisasi masyarakat Cirebon. Islamisasi di daerah ini bahkan tidak jarang melahirkan perdebatan yang berkisar pada dua sisi antara fakta sejarah dan legenda. Namun demikian, dari penelusuran berbagai sumber lokal dan asing, setidaknya terdapat tiga periode yang paling menentukan proses Islamisasi hingga suatu kurun yang disebut dengan perjumpaan Cirebon dengan kehadiran bangsa Eropa. Ketiga periode itu antara lain, (1) proses awal Islam memasuki kawasan Cirebon; (2) Islamisasi di bawah pengaruh posisi dan peran Susuhunan Gunung Djati; dan (3) Islamisasi yang mendapat pengaruh kebudayaan kota yang tengah mengalami perubahan struktural sejak Cirebon di bawah politik pemerintahan kompeni hingga abad XVIII M. Periodesasi ini tentu saja beranjak dari segi spasial Cirebon, baik dalam posisinya sebagai bandar jalur sutra perdagangan kawasan, pemerintahan Islam di bawah politik pemerintahan kerajaan maupun sebuah keresidenan yang diperintah negara kolonial.

Hampir tidak diketemukan sumber sejarah yang meyakinkan mengenai waktu dan tempat yang menjadi saksi proses awal Islam memasuki kawasan Cirebon. Hal ini cukup beralasan, mengingat berita tentang Islam memasuki kawasan nusantara yang cukup beragam pendapat dari pendapat yang menyatakan abad VII M dan abad XIII M, datangnya Islam ke berbagai daerah di nusantara sangat mungkin tidaklah bersamaan, melainkan berangsur-angsur sesuai dengan situasi dan kondisi daerah yang bersangkutan. Daerah-daerah pesisir diduga oleh para sejarawan sebagai saluran pertama proses Islamisasi di nusantara melalui jalur pelayaran dan perdagangan.

Berita mengenai masuknya Islam di Cirebon setidaknya dapat merujuk pada tiga momentum. *Pertama*, melalui pemberitaan tentang ketokohan dan

¹⁵ Veth 1878 II: 556; Atja 1988: 38-39.

perjalanan Haji Purwa dari Galuh dan Cirebon.¹⁶ Haji Purwa disebut juga sebagai tokoh pertama beragama Islam yang memasuki kerajaan Galuh pada tahun 1337 M untuk keperluan menemui adiknya yang saat itu tengah menduduki singgasana kerajaan di pedalaman Sunda menggantikan ayahnya. Keislamannya diterima melalui saudagar Arab ketika ia sedang dalam perjalanan bermiaga ke India. Kehadirannya di kerajaan ini sebatas hubungan persaudaraan dan karena upaya mengislamkan adiknya tidak berhasil, Haji Purwa diberitakan melakukan perjalanan menemui kakaknya, Ki Gedeng Kasmaya di Cirebon Girang, supaya menganut Islam, akan tetapi usaha ini pun tidak berhasil.

Kedua, pemberitaan dari naskah *Carita Purwaka Caruban Nagari* dalam edisi Atja, 1986, tentang sebuah pedukuhan di bukit Amparan Jati di mana penduduknya telah menganut agama Islam. Dalam naskah itu tidak disebutkan waktu yang pasti, namun menuturkan bahwa pada abad ke-14 M ditemukan sekelompok penduduk di bukit Amparan Jati yang beragama Islam, seiring dengan singgahnya Panglima Cina bernama Wai Ping dan Laksamana Te Ho atau Cheng Ho, dan rombongannya sebanyak 27.800 dengan 63 kapal armada Cina di pelabuhan Muara Jati selama seminggu. Dalam literatur lain disebutkan bahwa Muara jati adalah pelabuhan Kerajaan Galuh yang dipimpin oleh Ki Gedeng Jumajanjati atau Ki Gedeng Tapa putera bungsu Wastu Kancana dari Mayangsari. Di samping bertugas sebagai juru labuhan, ia juga merangkap sebagai penguasa di daerah tersebut.¹⁷ *Ketiga*, catatan mengenai kontak persahabatan Ki Gedeng Jumajanjati dengan orang-orang Cina dan ulama-ulama Islam dari Mekah, Cempa dan Baghdad. Kontaknya dengan orang-orang Cina dilakukan untuk pertama kalinya ketika menerima rombongan Panglima Cina bernama Wai Ping dan Laksamana Cheng Ho serta rombongan. Dalam kontak persahabatan ini, Laksamana Cheng Ho mendirikan sebuah Mercusuar pada puncak bukit di tepi pantai Muara Jati dan sebagai imbalannya, Ki Gedeng Jumajanjati memberikan hasil bumi berupa garam, terasi, beras tumbuk, rempah-rempah dan kayu jati.¹⁸

¹⁶ Informasi ini diperoleh dari sumber asing J.Hageman J.Cn., bertahun 1867.

¹⁷ Adeng dkk., *Kota Dagang Cirebon*, hlm. 20.

¹⁸ Atja, *Tjarita Purwaka Tjaruban Nagari....*, hlm. 3.

Demikian halnya kontak persahabatannya dengan ulama Islam asal Baghdad juga dilakukan Ki Gedeng Jumajanji pada tahun 1420, yaitu menerima Syekh Datu Kahfi bersama pengikutnya sebanyak 20 orang pria dan 2 orang perempuan. Atas keramahannya dan hormatnya pada Syekh Datu Kahfi ini, Ki Gedeng Jumajanji kemudian memberikan tempat kediaman di Pesambangan, sebuah area yang masih hutan saat itu dan tidak jauh dari Muara Jati. Berkat bantuan Ki Gedeng Jumajanji, Syekh Datu Kahfi yang juga dikenal dengan sebutan Syekh Idhafi dan Syekh Nuruljati, mendirikan pesantren di tempat itu. Nama-nama seperti Pangeran Walangsungsang dan Nyai Larasantang merupakan murid Syekh Datu Kahfi di pesantren ini dan kelak keduanya adalah tokoh yang berpengaruh dalam penyebaran Islam di Cirebon. Pangeran Walangsungsang misalnya, ia adalah anak Prabu Siliwangi yang berhasil membuka perkampungan yang menjadi cikal bakal kota Cirebon, di pesisir Lemah Wungkuk pada tahun 1445 dan juga tokoh pendiri masjid Jalagrahan tahun 1450.¹⁹ Pangeran Walangsungsang inilah yang dalam sejarah Cirebon memiliki cukup banyak nama atau sebutan seiring dengan pengabdian keislamannya dan kontribusinya pada pembangunan masyarakat Cirebon kala itu, seperti Kuwu, Ki Somadullah, Abdullah Iman, Ki Cakrabuana, Ki Cakrabumi dan lainnya.

Sejak saat itulah pangeran Walangsungsang menyiarkan agama Islam di sekitar daerah Cirebon secara massif. Upayanya yang tidak melakukan dakwah ke luar daerah Cirebon disadarinya, karena saat itu Cirebon masih berada di bawah kekuasaan Kerajaan Sunda yang rajanya adalah Prabu Niskala Wastukancana (1371-1475) yang hampir sebagian masyarakatnya masih beragama Hindu-Budha.²⁰ Kondisi ini pun terus berlangsung hingga suatu kondisi yang disebut dengan peralihan Cirebon menuju intitusi kekuasaan politik Islam di bawah kesultanan yang berdaulat, melepaskan diri dari bagian Kerajaan Sunda Galuh-Pajajaran.

¹⁹ Adeng dkk., *Kota Dagang Cirebon*, hlm. 21; Atja, *Carita Purwaka Caruban Nagari*, ..., hlm. 3.

²⁰ *Ibid.*; Ekadjati Suhardi, “Babad Cirebon (Tinjauan Sastra)”, Bunga Rampai No.1, (Bandung: FASA/UNPAD, 1977).

Islamisasi di bawah pengaruh posisi dan peran Susuhunan Gunung Djati menjadi penting dalam menjelaskan Islamisasi Cirebon. Hal ini karena beberapa alasan, *pertama*, dari segi geneologi, Sunan Gunung Djati memiliki garis kekeluargaan yang dekat dengan tokoh-tokoh awal penyebar Islam di Cirebon, seperti Pangeran Walangsungsang atau Haji Abdullah Iman atau Pangeran Cakrabuana yang menjadi *uwa*-nya dan Syekh Datu Kahfi yang pernah menjadi guru ibunya, Nyai Larasantang atau Syarifah Mudaim; *kedua*, Sunan Gunung Djati dinilai telah meletakkan capaian historis berupa sendi-sendi agama Islam dalam kehidupan masyarakat dalam bentuknya strategi dakwah melalui pendidikan pesantren dan perjuangan melalui pemanfaatan struktur politik kekuasaan. Tidak heran jika banyak sejarawan yang memberikan predikat atas kesuksesannya dalam melakukan integrasi antara Islam dan politik; *ketiga*, kontak-kontak penyebaran Islam dalam kebersamaannya dengan para wali lainnya dan kontak-kontak politik semasa aktif mengendalikan kesultanan telah memberikan kontribusi keilmuan dan mewariskan ajaran-ajaran kemuliaan, terutama umat muslim di Cirebon. Bahkan hingga saat ini kemuliaan itu mewujud dalam polanya yang khas berupa pelestarian ajaran, seperti “ingsun titip tajug lan fakir miskin” dan ajaran lainnya serta makamnya yang tiada henti-henti diziarahi umat muslim dari berbagai daerah di Indonesia.

Ketiga alasan di atas setidaknya memperkuat pentingnya penjelasan mengenai peranan Sunan Gunung Djati dalam proses penyebaran Islam di Cirebon. Untuk kebutuhan ini, ada banyak sumber yang bisa diketengahkan baik sumber asing maupun lokal. Namun demikian, karena keraguan yang seringkali muncul dalam sumber asing. Misalnya informasi Tome Pires tentang tokoh Faletehan, Tagaril dan Sunan Gunung Djati yang melahirkan bias ketokohan dan kepribadiannya. Langkah-langkah yang telah dilakukan Sunan Gunung Djati banyak mengacu pada naskah-naskah yang terkait dengan sejarah Cirebon, seperti *Carita Purwaka Caruban Nagari*, *Babad Cirebon*, *Sejarah Cirebon*, *Sajarah Babad Nagari Cirebon*, *Babad Sunan Gunung Jati*, *Wawacan Sunan Gunung Djati*, *Babad Walangsungsang*, *Wawacan Walangsungsang* dan *Sajarah Lampah Para Wali Kabe*. Meski naskah-naskah yang sebagian besar ditulis dalam huruf

Arab Pegon dan huruf Jawa, serta sebagian kecil huruf Latin dengan menggunakan bahasa Jawa dan Sunda Cirebon serta berbentuk puisi dan prosa seringkali melahirkan kontroversi terkait validitasnya, informasi-informasi yang termuat di dalamnya setidaknya memberikan petunjuk terhadap kisah-kisah yang terkait dengan peran SGD dalam Islamisasi Cirebon. Di samping itu, informasi lainnya dalam bentuk buku, seperti catatan berbobot oleh Atja²¹ dan sebuah buku berjudul *Sunan Gunung Djati antara Fakta dan Realita*, hasil penelitian Dr. Dadan Wildan.

Secara teoritis, untuk menjelaskan posisi dan peran Sunan Gunung Jati dalam politik Islamisasi di Cirebon, penulis memanfaatkan dua teori, yaitu mobilisasi sumber daya dan struktur kesempatan politik.²² Islamisasi di Cirebon dalam hal ini dipahami sebagai sebuah ruang sosial dan politik di mana SGD melakukan langkah-langkah strategis dalam penyebaran Islam di bumi Cirebon ini. Tentu saja dalam prosesnya ada banyak faktor yang mempengaruhi tidak saja atas pertimbangan alokasi nilai yang bersifat teologis, ideologis, ekonomis, tetapi juga faktor-faktor lain yang secara tidak langsung mempengaruhinya. Dalam prakteknya, langkah-langkah politik Islamisasi SGD dinilai menunjukkan capaian yang gemilang, terutama di daerah Cirebon dan Jawa Barat pada umumnya.

Meski banyak yang telah dilakukan SGD untuk keperluan Islamisasi Cirebon, Capaiannya tersebut setidaknya dapat ditinjau dalam beberapa langkah strategis. *Pertama*, pengembangan pesantren sebagai pusat studi Islam dan pengembangan wilayah sasaran sosialisasi Islam. Syarif Hidayatullah tiba di pelabuhan Muara Djati pada tahun 1475. Setelah mendapat sambutan hangat dari *uwa*-nya, pangeran Cakrabhumi, ia mengajarkan agama Islam di daerah ini

²¹ Karya-karya Atja yang berkaitan dengan sejarah Cirebon antara lain: *Tjarita Purwaka Tjaruban Nagari (Sejarah Mulajadi Tjirebon)* Seri Monografi Museum No. 5 (Jakarta: t.tp, 1972); *Beberapa Catatan yang Bertalian dengan Mulajadi Cirebon, Lembaran Diskusi Sejarah* (Bandung: Lembaga Kebudayaan Universitas Padjajaran, 1973); dan “Beberapa Catatan Bertalian dengan Mulajadi Cirebon”, Budaya Jaya LX: 295-312.

²² Arbi Sanit, *Swadaya Politik Masyarakat Telaah tentang Keterkaitan Organisasi Masyarakat, Partisipasi Politik, Pertumbuhan Hukum dan Hak Asasi* (Jakarta: Rajawali Press, 1985), hlm. 101-102. Dapat juga dibaca karya Robert Mirsel, *Teori Pergerakan Sosial* (Yogyakarta: Insist, 2004), hlm. 63.

menggantikan Syekh Datu Kahfi yang telah meninggal dunia.²³ Sosialisasi dan adaptasi Islam yang sebelumnya telah dilakukan Pangeran Cakrabuana dan Syekh Datu Kahfi dilanjutkan SGD dengan menitikberatkan pada akomodasi Islam terhadap budaya lokal dan memperhatikan keragaman keyakinan dan agama penduduk. Sebelum kehadiran SGD, kondisi wilayah dan masyarakat Cirebon sebagian kecil telah memeluk agama Islam dan telah berdiri pesantren. Sebagaimana dituturkan dalam Babad Cirebon yang menyebutkan bahwa di Gunung Jati telah tumbuh pesantren yang dipimpin oleh Syekh Datu Kahfi. Kunjungan Tome Pires pada tahun 1513 M juga menyatakan bahwa di samping terdapat sebuah pelabuhan yang ramai, Cirebon memiliki penduduk sekitar 1000 keluarga dan penguasanya telah beragama Islam. Islam hadir di daerah ini menurutnya sekitar tahun 1470-1475 M.²⁴ Daerah inilah yang kemudian menurut de Graaf disebut sebagai daerah awal menuju sosialisasi Islam di Jawa Barat. Islam yang pernah berkembang di Cirebon adalah dua bentuk aliran mazhab, Sunnah dan Syiah.²⁵

Meski demikian, perjuangan SGD dalam penyebaran Islam dilakukan dengan menyelenggarakan pengajian-pengajian dengan penuh kekeluargaan dan tak pelak berdampak pada tingginya sikap simpatik dari penduduk Cirebon terhadapnya. Ilmu-ilmu agama Islam yang diajarkan di antaranya ilmu tauhid/ushuluddin, ilmu fiqh dan ilmu tasawuf. Dalam waktu yang relatif tidak lama, penduduk daerah ini akhirnya banyak yang memeluk agama Islam.²⁶ Selain melakukan dakwah Islam di daerah Cirebon dan sekitarnya, SGD melakukan

²³ Nina Lubis, “Analisis Historis tentang Sunan Gunung Jati”, makalah tidak diterbitkan, hlm. 4.

²⁴ Tome Pires adalah seorang sekretaris dan akuntan Portugis yang tinggal di Malaka dari tahun 1511-1511.. dan pernah berkunjung ke Cirebon antara bulan Maret-Juni 1513. Sharon Siddique, “Relics of the Past A Sociological Study of the Sultanates of Cirebon West Java 1977”, *Disertasi* pada Universitas Bielefeld, 1977, hlm. 24.

²⁵ P.S. Sulendraningrat, *Sejarah Cirebon* (Cirebon: Lembaga Kebudayaan Wilayah III Cirebon, 1975), hlm. 35. Lihat juga biografi Syekh Siti Jenar, Pangeran Lemah Abang dan pengikutnya, termasuk anak dari pangeran Cakrabumi yang diduga beraliran Syiah dan karenanya tidak masuk nominasi dalam suksesi kepemimpinan Cirebon pasca pangeran Cakrabumi.

²⁶ Unang Sunardjo, *Meninjau Sepintas Panggung Sejarah Pemerintahan Kerajaan Cirebon 1479-1809* (Bandung: Tarsito, 1983), hlm. 55.

perjalanan dakwah ke berbagai daerah yang menjadi tanggung jawabnya di tatar Sunda. Dalam laporan De Haan disebutkan bahwa daerah-daerah yang pernah dikunjunginya antara lain daerah Ukur Cibaliung (kabupaten Bandung), Timbanganten (kabupaten Garut), Pasir Luhur, Batu Layang dan Pegadingan (wilayah sebelah Barat dan selatan Sumedang).²⁷ Perjalanan dakwah SGD ini memberikan petunjuk setidaknya 2/3 daerah di Jawa Barat pernah disinggahinya.

Kedua, perkawinan antar keluarga kerajaan. Massifikasi dakwah SGD secara tidak langsung mendapat dukungan dari kalangan elit di Cirebon, melalui gerbang perkawinan. Perkawinan yang dilangsungkan SGD tidak semata demi kepentingan dirinya melainkan berdampak pada memiliki tujuan mulia berupa dukungan masyarakat lokal dan kalangan terhormatnya dalam mengkonsolidasikan Islam di kawasan ini. Demikian pula perkawinannya yang dilangsungkan tidak dalam waktu yang bersamaan melainkan karena faktor istri terdahulu meninggal dunia mendahuluinya. Dalam naskah Purwaka Caruban Nagari, beberapa perempuan yang dinikahinya berjumlah enam orang, yaitu Nyai Babadan, Dewi Pakungwati, Nyai Kawunganten, Ong Tien, Nyai Hara Bagdad dan Nyai Tepajani.²⁸ Keenam istrinya memiliki latar belakang yang sama, tidak hanya keluarganya memiliki perhatian yang serius terhadap Islam tetapi juga mereka terlahir dari keturunan yang terhormat atau setidaknya memiliki pengaruh yang kuat di daerahnya. Perempuan yang diperistri pertama yaitu Nyai Babadan. Ia adalah seorang putri dari Ki Gedeng Babadan, sebuah pedukuhan yang jaraknya sekitar 3 km ke arah utara dari Gunung Sembung. Perkawinan ini tidak berlangsung lama karena Nyai Babadan meninggal dunia dan tidak memiliki anak. Atas restu Pangeran Cakrabuana, SGD menikahi Dewi Pakungwati yang juga menjadi putrinya dan saudara sepupu dengan SGD.

Demikian halnya pemeliharaan konsolidasi Islam melalui perkawinan ini juga dilakukan keturunan SGD, yaitu putra-putrinya melangsungkan perkawinan

²⁷ F. De Haan, *Priangan: De Preanger Regenschappen onder het Nederlandsch Bestuur tot 1811*, (Batacia, G. G. Kolff & Co., 1912), hlm. 40-41.

²⁸ Atja, Carita Purwaka Caruban Nagari....., 1972: 10-11, Unang Sunardjo, *Meninjau Sepintas Panggung Sejarah Pemerintahan Kerajaan Cirebon 1479-1809*, 1983: 56.

dengan putra-putri penguasa Demak Bintaro, Raden Fatah. Sebagaimana dalam laporan Atja yang menulis tiga putra dan satu putri menikah dengan satu putra dan tiga putri Raden Fatah. Pangeran Hasanuddin, putra SGD dengan Ratu Ayu Kirana, putri Raden Fatah. Ratu Ayu, putri SGD dengan Pangeran Sabrang Lor, putra Raden Fatah. Pangeran Jaya Kelana, Putra SGD dengan Ratu Pembangun, putri Raden Fatah. Pangeran Bratakelana, putra SGD dengan Ratu Nyawa, putri Raden Fatah. Hubungan perkawinan antara putra-putri Cirebon dengan Demak ini dalam amatan Atja, bukan berarti yang satu berada di bawah kekuasaan yang lain, tetapi telah merupakan hubungan kekeluargaan.²⁹ Tidak heran jika hubungan diplomatik antara dua kerajaan yang berdaulat ini berlangsung dalam nuansa yang saling menguntungkan. Masa-masa inilah yang menurut R.A. Kern, Cirebon di bawah pimpinan SGD mencapai puncak kejayaannya.³⁰

Dalam penyebaran Islam di tanah Banten yang kala itu menjadi bagian kerajaan Pajajaran, SGD mendapat kehormatan berupa menerimaan yang tulus dan simpatik yang mendalam dari penguasa lokal, Bupati Banten. Perwujudan kehormatan ini kemudian mengantarkan pada pernikahan SGD dengan adik Bupati, yaitu Nyai Kawunganten pada tahun 1475 M. Dari perkawinannya dengan keluarga bangsawan Banten ini, SGD memiliki dua putra, yaitu Ratu Winangun (l. 1477 M) dan Pangeran Sabakingking (l. 1478 M). Putra SGD yang kedua inilah yang kelak diberi gelar pangeran Hasanuddin dan berkuasa untuk kesultanan Banten. Pada tahun 1481 M. melangsungkan pernikahan dengan seorang putri keturunan dari negeri Cina, Ong Tien. Perkawinannya dengan putri ini mempunyai seorang putra, tetapi meninggal dunia ketika baru saja dilahirkan.

Setelah ditinggal istrinya, Ong Tien, yang meninggal dunia pada tahun 1485 M., pada tahun yang sama SGD menikahi Nyai Hara Bagdad, adik Pangeran Panjunan atau dikenal juga dengan sebutan Maulana Abdurrahman Al-Baghdadi. Dari perkawinan ini, SGD memiliki dua putra, yaitu Pangeran Djaya Kelana (l.

²⁹ Atja, *Carita Purwaka Caruban Nagari Karya Sastra Sebagai Sumber Pengetahuan Sejarah* (Bandung: Proyek Pengembangan Permuseum Jawa Barat, 1986), hlm. 53.

³⁰ R.A. Kern dan Hoesin Djajadiningrat, *Masa Awa Kerajaan Cirebon*, (terj.) (Jakarta: Bhratara, 1974), hlm. 21.

1486 M) dan Pangeran Bratakelana (l. 1490 M). Pada tahun 1490 M., SGD melangsungkan pernikahan kembali dengan putri Ki Gedeng Tepasan yang juga seorang penguasa Majapahit, Nyai Tepajani. Pernikahan ini memiliki dua putri, yaitu Nyai Ratu Ayu (l. 1493 M) dan Ratu Wanawati Raras (l. 1525 M.).

Ketiga, pembentukan pemerintahan kerajaan Cirebon dan merdeka dari kerajaan Pajajaran. Pembentukan pemerintahan kesultanan Cirebon ini ditandai dengan penyerahan tampuk pimpinan dari Pangeran Cakrabuana selaku penguasa lama kepada SGD. Peristiwa ini terjadi pada tahun 1479 M., sembilan tahun setelah menetap di Cirebon sejak tahun 1470 M. penobatan dirinya sebagai seorang raja yang berkuasa ini disetujui dan disaksikan kalangan penyebar Islam di tanah Jawa yang disebut dengan waliyullah, seperti Sunan Ampel, Sunan Kalijaga dan lainnya serta dihadiri pula oleh Raja Demak Bintoro, Raden Fatah.

Peristiwa ini menandai babak baru bagi pendirian kesultanan Cirebon yang berdaulat dan memberikan mandat kepada SGD untuk menjaga keutuhan nagari Cirebon dan bertanggung jawab dalam penyebaran Islam di tanah Sunda. Atas status dan posisinya sebagai kepala pemerintahan dan sekaligus ulama yang kharismatik, SGD memiliki banyak gelar kehormatan yang sandangnya. Di samping sebagai anggota Walisanga, gelar dengan sebutan panetep/panata agama Islam di tanah Sunda dan Tumenggung Cirebon diberikan kepadanya oleh guru dan para koleganya dalam kalangan terbatas Waliyullah. Di kalangan internal kesultanan Cirebon, gelar kehormatan yang disandangnya adalah “Ingkang Sinuhun Kanjeng Susuhunan Jati Purba Panetep Penata Agama Awaliya Allah Kutubid Zaman Kholipatur Rosulullah”³¹ dan panggilan kehormatan dengan sebutan “Susuhunan Djati”.

Sebagai kepala pemerintahan kesultanan Cirebon, SGD melakukan beberapa langkah politik sebagai bentuk konsolidasi internal. Hal ini misalnya diwujudkan dengan pengaturan tata kelola kesultanan dan melakukan kontak bilateral dengan kesultanan Demak pimpinan Raden Fatah.³² Kebijakan SGD

³¹ P.S. Sulendraningrat, *Sejarah Cirebon.*, hlm. 21.

³² Hasan Muarif Ambari, “Peninggalan-peninggalan Sejarah”, dalam Cerbon, Yayasan Mitra Budaya, (Jakarta: Sinar Harapan, 1982), hlm. 13.

dalam mengelola kesultanan pada dasarnya masih mengadopsi struktur kepemerintahan sebelumnya, meskipun dijumpai ada upaya pengembangan dari struktur yang telah ada. Langkah akomodasi ini juga memperlihatkan sikap dan kecenderungan SGD dalam mempraktekkan nilai-nilai Islam dalam wadah atau sebuah institusi. Tak pelak, banyak kalangan sejarawan menyebutnya dengan institusionalisasi politik Islam. Jika istilah ini merujuk pada upaya pada internalisasi Islam dalam struktur formal politik, maka argumentasinya dianggap memadai. Sebagaimana kebijakan-kebijakan SGD dalam mengelola kesultanan ini senantiasa mengonfirmasi pada sisi prosedural lembaga kesultanan dan upaya internalisasi nilai-nilai substantif Islam. Meski memang tidak cukup memadai membuktikan argumentasi ini karena alasan ketersediaan literatur sezaman, informasi dari naskah Mertasinga setidaknya dapat memberikan petunjuk untuk hal ini. Naskah ini memberikan tiga informasi penting terkait struktur kesultanan, tugas dan fungsi, serta pihak yang menduduki jabatan tersebut dan asal orang tersebut. Struktur kesultanan yang disebut dalam naskah ini misalnya Jaksa Perdata, Penghulu, Syekh Utama, Kepatihan, Patih Jero, Pangeri, dan Pacet Tanda. Informasi seperlunya untuk hal ini dapat disimak dalam naskah Mertasinga, pupuh 36.12 – 36.19.

“... Atas kehendak Sunan Gunung Jati, maka beliau mengangkat Jaksa Perdata yang berasal dari Pajajaran, bernama Dalem Nara yang tinggal di Taraju. Dalem Nara dikenal akan kebijaksanaanya serta sifatnya yang tidak mementingkan keduniawian. Yang memegang pemerintahan serta mengatur kebijaksanaan-kebijaksanaan di Dalem Pakungwati adalah Kyai Syekh Datuk Khapi yang adil dan bijaksana, dia diangkat sebagai Penghulunya, dibantu oleh Syekh Agung Rimang. Yang bertindak sebagai Syekh Utama ialah Pekih Makdum seorang Modin sejati. Syekh Badiman menjabat sebagai Penghulu, sebagai seorang yang luas pengetahuan agamanya. Adapun yang diangkat menduduki Kepatihan, Lembu Sasrah namanya yang bersal dari Pajajaran, dengan dibantu oleh beberapa orang Patih Jero, yaitu: Patih Keling, Patih Kering dan Patih Montas. Yang menjadi Pangeri adalah Kuwu Patih yang berdudukan di Dawuhan. Ki Dipati yang berasal dari Demak menjadi Kepala pasukannya dan yang menjadi Pecat Tanda bernama Arya Sena dari Banten asalnya, adapun yang memegang keuangan bernama Ugenapura, dialah yang mengetahui

mengenai keuangan. Pada waktu itu di Jawa, uang tembikar telah berganti dengan uang picis dari timah ... ³³

Dalam memperkuat internal kesultanan dalam berbagai bidang, SGD juga melakukan penataan bidang hukum dan lembaga peradilan. Menurut naskah Mertasinga, penataan yang dilakukan SGD menempatkan posisi pihak Kejaksan sebagai pemegang tanggung jawab pada bidang ini. Istilah kejaksan dulunya merujuk kepada Syekh Abdurrahim yang kemudian diberi gelar kepada sebagai Pangeran Kejaksan. Dalam naskh mertasinga pupuh 47:09-47:12 disebutkan dua hal penting. *Pertama*, dalam pelaksanaan bidang hukum ini, SGD menunjuk Maulana Maghribi sebagai tokoh yang memutuskan seseorang dihukum atau tidak. Penunjukan kepadanya diterima seusai dirinya menghadap SGD. *Kedua*, jenis hukuman yang diberikan kepada seseorang yang berbuat kejahatan tidak diperkenankan dihukum cambuk atau rajam. Sebaliknya dua jenis hukuman yang direkomendasikan SGD yaitu penjara dan hukuman mati. Hukuman pertama dikenakan kepada seseorang yang berbuat kejahatan kecil, seperti mencuri. Sementara hukuman mati diberikan kepada orang yang membunuh sesama manusia. Informasi mengenai dua hal penting ini setidaknya dapat disimak dalam naskah Mertasinga di bawah ini.

“ ... Dikisahkan Sinuhun Aulia telah menerima Maulana Magrib yang datang menghadapnya. Maulan Magrib sebagai kepercayaan Sinuhun Jati diberi kepercayaan untuk mengurus mereka yang telah dijatuhi hukuman.

Di daerah Kejaksan, Pangeran Kejaksan atas perintah Sinuhun Purba tidak mengizinkan untuk melaksanakan hukum cambuk atau pun hukum rajam, hingga kekuatan hukum di negeri itu menjadi lemah. Berbeda dengan di Negara Demak, Bonang, Kudus, atau pun Gresik semua hukuman di atas diperbolehkan oleh negara. Meskipun demikian hanya jenis hukumannya saja yang berbeda sedangkan dasar hukumnya tetap sama. Di negara Carbon kesalahan kecil seperti mencuri, hanya dihukum rantai saja, atau dipenjara. Bilamana kesalahannya membunuh sesama manusia maka hukumannya yaitu dibunuh lagi. Pelaksanaannya adalah tanggung jawab

³³ Amman N. Wahyu, *Sejarah Wali Syekh Syarif Hidayatullah Sunan Gunung Jati (Naskah Mertasinga)*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 2005), hlm. 89.

orang Kejaksan. Maulana Magrib-lah yang memutuskan apakah seseorang harus dihukum atau tidak ...”³⁴

Langkah penguatan kelembagaan yang kedua dilakukan SGD adalah melakukan komunikasi politik dengan kesultanan Demak. Meski kontak dengan kerajaan ini telah dilakukan sebelum SGD dinobatkan menjadi pemimpin di Cirbon, langkah ini tampaknya mengalami penguatan. Dampak dari kontak politik ini setidaknya dapat diperlihatkan pada upaya saling membantu dalam urusan kedua kerajaan dalam berbagai bidang, terutama dalam pemeliharaan eksistensi kerajaan yang sama-sama berdaulat. Dampak hubungan yang harmoni dari kedua kerajaan ini misalnya diperlihatkan kerajaan Demak berperan membantu kesultanan Cirebon melepaskan diri dari Kerajaan Galuh, bawahan kerajaan Pajajaran yang saat itu dipimpin Prabu Siliwangi atau Prabu Niskalawastu Kencana. Kebijakan politik melepaskan diri dari kekuasaan Kerajaan Pajajaran dilakukannya sebagai konsekuensi dari pendirian kesultanan yang berdaulat. Sebagaimana biasa dalam setiap tahunnya penguasa Cirebon berkewajiban mengirim upeti berupa garam kepada kerajaan Pajajaran dihentikan melalui kebijakan politik SGD.³⁵

Kepemimpinan SGD dalam institusi kerajaan Islam di Cirebon memberikan pengaruh yang besar terhadap dinamisasi kerajaan di sekitarnya.³⁶ Meski di hadapan kerajaan-kerajaan yang beragama Hindu-Budha lebih diartikulasikan sebagai bentuk ancaman, kehadiran kerajaan Islam Cirebon melegitimasi peta sosialisasi Islam di kawasan pulau Jawa bagian barat ini. Hasan Muarif Ambari mencatat situasi politik ini dalam dua aras yang saling mempengaruhi.³⁷ Pertama, posisi Cirebon dianggap strategis sebagai pusat

³⁴ *Ibid.* ..., hal. 131.

³⁵ Upaya Cirebon memisahkan diri dengan kerajaan Pajajaran sesungguhnya pernah dilakukan semasa kepemimpinan Pangeran Cakrabuana ketika ia menduduki Kuwu Cirebon. Namun karena kedudukannya masih lemah dan tidak cukup memiliki dukungan dari pihal lain.

³⁶ Dadan Wildan, *Sunan Gunung Jati (Antara Fiksi dan Fakta) Pembumian Islam dengan Pendekatan Struktural dan Kultural*, (Bandung: Humaniora Press, 2002).

³⁷ Hasan Muarif Ambari, “Peranan Cirebon sebagai Pusat Perkembangan dan Penyebaran Islam” dalam Susanto Zuhdi (Peny.), *Cirebon sebagai Bandar Jalur Sutra Kumpulan Makalah Diskusi Ilmiah*, (Jakarta: Depdikbud RI, 1996), hlm. 50-51.

penyebaran Islam baik ke wilayah jawa bagian barat, selatan maupun timur. Setidaknya penduduk di Cirebon ke arah barat, seperti Sumedang, Jayakarta dan Banten; ke arah selatan, Kuningan dan Majalengka; dan ke timur, Demak, Mataram, Gresik dan Giri, telah memperlihatkan perkembangan pemeluk Islam yang signifikan, sebagaimana ditandai para penguasa di daerah-daerah tersebut telah masuk agama Islam. Sementara itu, posisi strategis lainnya yang menempatkan Cirebon pada posisi di tengah benturan kepentingan antar kerajaan Islam dan upaya penetrasi kehadiran bangsa-bangsa Eropa. Posisi ini mendukung Cirebon tidak saja sebagai penghubung bagi kepentingan Banten-Mataram, tetapi juga *buffer* pengaman strategi Mataram dalam menghadapi kompeni (VOC) di Batavia. Dua posisi politis ini tidak bisa dilepaskan dari peran dan kedudukan SGD dalam memimpin kesultanan Cirebon ini dengan mendapat dukungan dari para tokoh penyebar Islam yang kharismatik, para wali. Dampak yang paling tidak terelakan adalah terjadinya kontak-kontak politik dan komunikasi yang terjalin antar kerajaan-kerajaan Islam, seperti Banten, Jayakarta, Demak, Mataram dan Gresik dalam suasana antara kesamaan dan benturan kepentingan. Tidak saja dalam kepentingan membendung arus penetrasi bangsa Eropa dan pelemahan kekuatan Pajajaran dan Majapahit tetapi juga dapat berlangsung dalam kepentingan yang sama dalam upaya sosialisasi Islam.

Dari peta politik di atas, Ambari mencatat setidaknya ada tiga pola kontak politik yang dilakukan kesultanan Cirebon di bawah kepemimpinan SGD dalam menjalin dengan kerajaan-kerajaan Islam lainnya. Ketiga pola kontak tersebut yaitu kontak politik yang sifatnya bilateral atau satu sama lain dalam kepentingan yang sama dan setara, komunikasi untuk urusan sosialisasi Islam dan aliansi yang bertujuan penaklukan sasaran politik, baik yang berasal dari kerajaan Pajajaran, Majapahit maupun kekuatan asing. Pola kontak politik pertama misalnya dilakukan Cirebon dengan Banten dan Jayakarta dalam kepentingan yang setara guna menghalau laju pertumbuhan kerajaan Pajajaran dan dalam waktu yang bersamaan menaklukkan Portugis yang bersekutu dengan kerajaan Hindu tersebut. Kedua kekuatan ini berhasil dipatahkan dalam upayanya merebut Jayakarta. Meski demikian, pola kontak ini tidak berarti mendahului komunikasi sosialisasi

Islam antara Cirebon dengan kekuatan kerajaan Islam lainnya, melainkan penyebaran Islam di banyak kawasan terutama pulau Jawa telah berlangsung sebelum kontak politik dalam pengertian penaklukan. Dengan lain ungkapan, massifikasi diaspora Islam tidak secara langsung dipengaruhi penaklukan atau menunggu keruntuhan kerajaan Hindu, Pajajaran dan Majapahit.

Untuk memperkuat basis kekuatan kedua kerajaan Islam yang *nota bene* dalam satu keluarga ini (antara anak dan orang tua, SGD dan Sultan Hasanuddin) mendapat tambahan kekuatan dari pasukan Demak. Formasi kontak politik yang sama dilakukan Cirebon dengan Demak dan Giri dalam upayanya memperlemah kekuatan Majapahit. Sebagai dampaknya sosialisasi Islam di kawasan pantai utara pulau Jawa mengalami perkembangan yang pesat dan bahkan diasporanya meluas ke kawasan pedalaman, sebagaimana daerah-daerah yang pernah dikuasai Majapahit. Masifnya Islamisasi di kawasan ini sesungguhnya tidak semata kerajaan Majapahit yang memperlihatkan masa-masa keruntuhannya, melainkan ada faktor lainnya yang mempengaruhi seperti jalinan persahabatan SGD dengan para tokoh penyebar Islam yang tergabung dalam dewan wali dan tersebar di sepanjang pesisir utara. Di samping itu, perkawinan antara putra-putri SGD dengan putra-putri Raden Fatah, sultan Demak semakin memperkuat hubungan bilateral kedua kesultanan Islam ini. Capaian lain dari hubungan politik ini yang dapat dicatat adalah pembangunan masjid Demak yang tidak terlepas dari kontribusi SGD dan para wali lainnya.

Berbeda dengan Demak, Banten dan Giri, hubungan Cirebon dengan Mataram berlangsung dalam nuansa “perang-dingin”. Djayadiningrat melukiskan hubungan yang tidak selamanya harmonis ini berujung pada benturan antara Cirebon dengan Banten. Peristiwa ini terjadi di tengah situasi hubungan Banten dan Mataram yang memburuk, sebagai akibat tuduhan aliansi Banten dan kompeni yang kurang beralasan. Sebagai dampaknya, Mataram memanfaatkan hubungan dengan Cirebon yang kala itu diposisikan sebagai kerajaan bawahan untuk berhadapan dengan Banten. Atas desakan dan tekanan Mataram, Cirebon akhirnya melakukan serangan ke Banten. Peristiwa serangan yang terjadi pada

tahun 1650 M. ini justru menemui kegagalan dan berakhir dengan banyaknya korban yang berjatuhan dari kedua belah pihak.³⁸

Namun demikian, konflik “perang-dingin” Cirebon dan Mataram pada pertengahan abad ke-17 M. ini terjadi jauh setelah SGD meninggal dunia. Pada era ini Cirebon dipimpin oleh generasi ketiga keturunan SGD, yaitu masa kepemimpinan Panembahan Ratu dan Mataram dipimpin Sultan Agung. Keadaan ini pun berbeda dengan rasa hormat yang mendalam diperlihatkan Mataram kepada kepemimpinan SGD yang dianggap sebagai orang suci yang memiliki kharismatik dalam penyebaran Islam di tanah Jawa. Keturunan SGD yang dianggap suci oleh Mataram ini diwujudkan pula dalam hubungan perkawinan keluarga Cirebon dengan Mataram, yaitu perkawinan antara Pangeran Girilaya dengan salah seorang putri Sultan Agung. Meski bermula dari penghormatan terhadap Cirebon yang dianggap lebih awal menerima Islam dan raja-rajanya dianggap sebagai orang suci dan dilanjutkan dengan hubungan perkawinan antara dua keluarga kerajaan ini, hubungan keduanya seringkali memperlihatkan suasana persahabatan yang tidak adil. Suasana seperti ini setidaknya diperlihatkan ketika Cirebon berada dalam situasi transisi politik pasca wafatnya Panembahan Ratu.

Pada permulaan abad ke-16 M., Islamisasi yang tengah berlangsung di pulau Jawa bagian barat dihadapkan pada penetrasi bangsa Portugis yang melakukan aliansi dengan kerajaan Pajajaran. Kondisi ini menuntut langkah politik untuk melindungi titah SGD dalam mengembangkan Islam di kawasan ini. Dalam beberapa literatur, tidak diketemukan informasi tentang peran SGD dalam menghadapi dan merespon kehadiran bangsa Eropa. Kuat dugaan usia SGD yang telah lanjut dan memfokuskan diri pada upaya-upaya sosialisasi Islam menjadi faktor penting SGD tidak berhadapan langsung dalam membendung arus kolonialisasi ini. Meski demikian, SGD tampaknya memberikan restu dan mempercayakannya pada tiga tokoh elit keluarga SGD, yaitu Pangeran Hasanuddin, Pangeran Sabrang Lor dan Fatahilah. Tokoh pertama tidak lain

³⁸ Hasan Muarif Amari, “Peranan Cirebon sebagai Pusat Perkembangan, hlm. 47.

adalah putra SGD dari perkawinannya dengan Dewi Kawunganten. Sementara kedua dan ketiga adalah sama-sama menantu SGD.

Peristiwa kedua terjadi pada tahun 1521 M., di mana ketika itu ia sekaligus sebagai Sultan Demak yang menggantikan ayahandanya meninggal dunia. Bersama pasukannya, serangan kali ini dilakukan untuk menghancurkan benteng Portugis di Pasai setelah dikuasainya sejak tahun 1513 M. namun demikian, serangannya mengalami kegagalan besar dan pasukan Demak dipaksa mundur dan banyak berjatuhan korban. Sultan Demak kedua pun gugur di medan pertempuran. Kekalahan ini tentu saja menjadi pukulan besar bagi keluarga besar kesultanan Demak dan Cirebon. Tak heran jika pasca kekalahan ini kedua kesultanan ini berkabung dan dalam waktu yang bersamaan mempersiapkan strategi penyerangan. Terlebih pentingnya melakukan penyerangan terhadap Portugis ini, posisinya yang telah menguasai Malaka dan Pasai, Portugis juga berhasil melakukan kerja sama dengan kerajaan Pajajaran. Sebuah koalisi yang bertendensi politis-ekonomis ini tampaknya sengaja dilakukan kedua belah pihak untuk memperkuat basis Pajajaran di tanah Sunda, setelah ruang kekuasaannya dipersempit kesultanan Cirebon.

Dengan memperhatikan peta politik seperti ini, kesultanan Demak dan Cirebon akhirnya membangun kekuatan pasukan yang maksimal. Kedua kesultanan ini mempercayakan kepemimpinan pasukan kepada Fatahilah. Nama Fatahilah ini muncul setelah sebelumnya banyak yang menyebut Fadhilah Khan. Sumber Portugis menyebutnya Faletahan dan Tagaril. Ketiga nama yang bermunculan ini menurut dugaan adalah satu orang yang mengarah pada nama Fatahilah yang kelak memimpin Kesultanan Cirebon pasca wafatnya SGD. Pada tahun 1526 M., ia bersama pasukannya yang berjumlah 1.967 orang menuju Banten dengan tujuan bergabung dengan pasukan pimpinan Pangeran Hasanuddin menyerang Portugis yang menguasai pelabuhan Banten. Berkat perjuangan tiga kekuatan kekuatan ini, pelabuhan Banten akhirnya dapat dikuasai dan Portugis dan pasukan Pajajaran dapat dilumpuhkan. Kemenangan ini akhirnya Pangeran Hasanuddin ditunjuk SGD menjadi Bupati Banten.

Pada tahun 1527 M., satu tahun setelah penyerangan pelabuhan Banten, pasukan Fatahilah melakukan penyerangan terhadap kekuatan Pajajaran di Sunda Kalapa. Kawasan yang juga pelabuhan ini diduga menjadi tempat yang dipersiapkan Pajajaran untuk berlabuhnya pasukan Portugis. Bersama pasukannya yang berjumlah 1.452 orang, Fatahilah dapat mengalahkan pasukan Pajajaran. Pada tahun yang sama Fatahilah kemudian diangkat menjadi Bupati di Sunda Kalapa.

Proses Islamisasi yang diperankan SGD telah mengantarkan Cirebon sebagai pusat agama Islam yang memberikan pengaruhnya terhadap daerah sekitarnya. Tak pelak, Islamisasi yang dilakukan SGD ini dalam banyak hal memanfaatkan pendekatan sosial dan budaya masyarakat setempat. Bahkan hingga masa sekarang tradisi-tradisi keagamaan dan kesenian masih menjadi bagian integral dari ritual keagamaan keraton dan masyarakat Cirebon, seperti perayaan maulid Nabi Muhammad Saw. yang seringkali disebut sekaten atau panjang jimat. Di dalamnya memuat juga ritual *garebeg*, yaitu pembacaan riwayat Nabi Muhamad Saw. Menurut P.S. Sulendraningrat, upacara keagamaan ini dilakukan seiring dengan pengangkatan SGD sebagai sultan di Cirebon.³⁹ Makna sosiologis dari upacara ini menurut Dadan Wildan mengklasifikasikan bahwa SGD dan keturunannya yang hingga saat ini melestarikannya sebagai anak bangsa kaum santri. Ritual ini dilakukannya sebagai wujud legitimasi dari peran, fungsi dan kedudukan SGD sebagai *penatagama*, seorang pemimpin agama Islam yang memiliki kedalaman ilmunya.⁴⁰

Pola penyebaran Islam dengan memanfaatkan kesenian yang hidup di tengah masyarakat juga dilakukan SGD, dengan harapan terjadi komunikasi dan kedekatan psikologis dengan masyarakat sasaran dakwahnya. Sikap simpatik SGD inilah yang memperlihatkan pola akomodasi terhadap kesenian sebagai unsur kebudayaan. Kesenian yang hingga saat ini masih dilestarikan antara lain gemybung, wayang, barong, topeng dan ronggeng. Kesenian yang pertama

³⁹ P.S. Sulendraningrat, *Babad Tanah Sunda/Babad Cirebon*, (Cirebon: t.p., 1984).

⁴⁰ Dadan Wildan, *Sunan Gunung Jati (Antara Fiksi dan Fakta) Pembumian Islam dengan Pendekatan Struktural dan Kultural* (Bandung: Humaniora Utama Press, 2002), hlm. 308.

disebut seringkali juga disebut dengan istilah seni “brai”. Dalam prakteknya, seni gembyung ini diikuti dengan irama tabuhan ‘genjring’ atau sejenis rebana dan waktu yang bersamaan dilantunkan pujian-pujian keagamaan yang diselaraskan dengan syair-syair setempat. Melalui pagelaran kesenian ini harapannya adalah untuk meningkatkan aspek spiritualitas keagamaan. Karena di samping adanya pembacaan pujian keagamaan, syair-syair yang didendangkan sarat dengan perenungan tentang hakikat manusia dan ajakan-ajakan pada kebaikan. Dengan dipimpin seorang imam, pagelaran Brai dimulai dengan pembukaan yang berisi salam, basmalah, istighfar, wasilah, kalimat toyyibah dan salawat Nabi. Setelah beberapa pembacaan pemukaan kemudian dilanjutkan dengan pembacaan syair-syair, seperti *witing suci, awal lahir kang kadulu, awal batin tininggalan, seyogyane wong sadaras, wahdatullah sifating ngelmu, alam insan, den emut pitutur ingsun*, dan *padang wulan*. Di samping mendendangkan syair-syair tersebut, pagelaran Brai ini juga dibagi dalam beberapa bagian yang disebut dengan rakaat pertama dan kedua. Pada masing-masing rakaat didendangkan pula ungkapan-ungkapan bijakan dalam dialek Cirebon seperti bakung timbul, tembang cempaka, manuk gede, naktu, hari pasaran dan wulan. Pada rakaat kedua, sang imam menjelaskan tentang makna hidup dan ajaran tarekat untuk menempuh kemuliaan. Setelah itu baru pagelaran tersebut ditutup.⁴¹

Perjanjian antara kesultanan Cirebon dengan VOC yang ditandatangani pada 7 Januari 1681 M. yang menandai periode awal pendudukan di Cirebon, mempengaruhi proses Islamisasi di daerah ini. Serangkaian perjanjian lainnya juga turut mempengaruhi kedua otoritas ini pada tahun-tahun sesudahnya. Mason C. Hoadley mencatat setidaknya terjadi enam kali perjanjian, yaitu tanggal 30 April 1681, 4 Desember 1685, 8 Desember 1688, 4 Agustus 1699, 17 Januari 1708 dan 18 Januari 1752.⁴² Perjanjian-perjanjian ini berdampak pada pemisahan aktivitas keraton di bidang ekonomi dan bergeser pada hak monopoli kompeni.

⁴¹ Zainal Masduki dkk., “Islamisasi, Politik dan Kerajaan Islam Cirebon”, Laporan Penelitian Badan Penelitian dan Pengembangan Kementerian Agama RI, 2002, hlm. 47.

⁴² Mason. C. Hoadley, *Javanese Procedural Law: A History of the Cirebon Priangan Jaksa College 1706-1735* (t.t.: Southeast Program Cornel University, 1975), hlm. 48-49.

Terlebih kawasan Cirebon dan Priangan timur yang dikenal dengan penghasilan Lada dan komoditi pertanian lainnya yang besar telah membuat hasrat kompeni untuk menguasainya. Keadaan semakin mendukung secara politik saat itu menjadi daerah perisai terhadap Mataram.⁴³

Dominasi pemerintahan kompeni ini terus berlangsung hingga bebasnya biaya impor yang semula dikenakan 2 % dari nilai barang. Komoditi-komoditi anggulan seperti pakaian, kapas, opium dan monopoli ekspor seperti lada, kayu, gula, beras dan produk yang dikehendaki kompeni dapat diusahakan melalui pihak keraton. Sebaliknya hak melakukan pelayaran dengan memanfaatkan lautan Cirebon dan sekitarnya yang dilakukan warga pribumi harus melewati lisensi dari VOC dan sangat dibatasi.⁴⁴ Untuk menjelaskan posisi dan peran Cirebon di bawah penetrasi pemerintahan kompeni, Singgih memetakan dua karakteristik yang dimiliki Cirebon, yaitu di satu sisi dianggap sebagai *cerremontial town* dan waktu yang bersamaan disebut juga sebagai *commercial town*.

Kedua karakteristik ini muncul seiring dengan posisi politis Cirebon yang berada di bawah perlindungan langsung dari kompeni. Kota Cirebon yang berpusat di kawasan keraton semakin bergeser dan berorientasi ke dalam. Fungsinya sebagai *cerremontial town* menempatkan kota Cirebon lama mengurus bidang yang terbatas, seperti kehidupan kesenian, kerohanian, gaya hidup dan upacara-upacara yang dipusatkan di kraton. Demikian halnya Cirebon disebut sebagai *commercial town* yang menempatkan Cirebon sebagai pusat kegiatan ekonomi atau bisnis yang pada kenyataannya dikendalikan pemerintahan kompeni. Pusat bisnis ini diatur sepenuhnya oleh kompeni yang dipusatkan kegiatannya di benteng VOC.⁴⁵ Dampak yang tak terhindari adalah mata rantai masyarakat agraris yang menjadi kekuatan ekonomi kesultanan Cirebon sedikit demi sedikit dirampas oleh kompeni. Fungsi kraton lambat laun pula hampir tidak

⁴³ Uka Tjandrasasmita, *Sepintas Mengenai Peninggalan Kepurbakalaan Islam di Pesisir Utara Jawa* (Jakarta: Pembinaan Kepurbakalaan dan Peninggalan Nasional, 1996), hlm. 17.

⁴⁴ Singgih Tri Sulistyono, “Dari Lemahwungkuk Hingga Cheribon: Pasang Surut Perkembangan Kota Cirebon Sampai Awal Tahun XX”, dalam Susanto Zuhdi (peny), *Cirebon sebagai Bandar Jalur Sutra*, (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1996), hlm. 121.

⁴⁵ *Ibid.*

memiliki otoritas terlebih pengaturan yang berpihak bagi warga masyarakatnya. Dampak yang tidak terelakan seringkali muncul konflik di tengah masyarakat yang diakibatkan monopoli kompeni terhadap sistem perdagangan masyarakat ekonomi petani.

Nasib Islamisasi yang digagas SGD ketika pendirian kesultanan Cirebon akhirnya mengalami kendala dan hambatan. Pada periode ini disinyalir terjadi pergeseran secara perlahan di mana keraton yang sejak didirikannya memiliki dua fungsi sebagai pusat studi Islam dan kekuatan politik. Kedua fungsi tersebut secara perlahan tidak dimiliki dalam pengertian yang sesungguhnya. Islamisasi di kawasan ini diduga berlangsung di kawasan-kawasan pedalaman atau pedesaan. Hal ini barangkali cukup beralasan, mengingat *pertama*, aktivitas keagamaan ini digolongkan dalam *inward orientation* yang bersifat seremonial secara tidak langsung memperlemah ruang Islamisasi yang dilakukan kraton; *kedua*, meski penyebaran Islam masih dilakukan bisa jadi dalam tensi yang defensif dan dilakukan oleh tokoh-tokoh agama Islam yang menempatkan masyarakat pedalaman sebagai sasaran dakwahnya. Sejarah pendirian pesantren Buntet pada tahun 1785 M. tidak terlepas dari peran Mbah Muqoyyim atau K.H. Muqoyyim bin Abdul Hadi (1740-1808 M.). Sebagai seorang mufti di pengadilan agama resmi keraton, dirinya lebih memilih tinggal di luar keraton dan mendirikan pesantren. Sikap tidak kooperatifnya dengan pemerintahan kompeni yang refresif terhadap urusan internal keraton diduga sebagai alasan utama memfokuskan kehidupan barunya dengan mendirikan mushalla, gubug kecil dan mengajarkan agama Islam di daerah Buntet Cirebon.⁴⁶ Demikian halnya sepak terjang Kiai Hasanuddin yang dikenal dengan sebutan Kiai Jatira adalah pelopor pendirian pesantren pada tahun 1715 M./1127 H. di daerah Cirebon bagian barat, tepatnya Babakan Ciwaringin. Menurut cerita yang berkembang di masyarakat tokoh ulama ini menentang kebijakan Gubernur Jenderal Willem Herman Daendles (1762-1818 M.) dalam membangun jalan raya pos sepanjang 1000 km yang terbentang dari Anyer (Banten) sampai Panarukan (Jawa Timur). Penentangan itu

⁴⁶ Lutfi Iskandar, "Kyai Muqoyyim dan Peranannya dalam Mengembangkan Islam di Buntet Cirebon 1740-1808 M", Skripsi UIN Sunan Kalijaga, tidak diterbitkan.

dilakukan dengan alasan rute jalan yang direncanakan membelah pemukiman pesantren atau merugikan konservasi lembaga pendidikan Islam di kawasan itu.

C. Kehidupan Sosial dan Perkembangan Ekonomi

Situasi sosial dan ekonomi di Cirebon sepanjang abad XVIII tidak menentu. Pasca meninggalnya Pangeran Girilaya di tanah Mataram menandai era baru kesultanan Cirebon menjadi tiga institusi. Jalan ini ditempuh sebagai solusi atas posisi politik kedua putra Pangeran Girilaya, Syamsuddin Martawijaya dan Badruddin Kartawijaya menjadi tawanan Trunojoyo di Kediri, setelah sebelumnya berhasil keluar dari Mataram. Putra ketiga Girilaya, Wangsakerta meminta bantuan Sultan Ageng Tirtayasa di Banten untuk membebaskan dan melindunginya. Pada tahun 1677 M., atas dasar restu Sultan Ageng Tirtayasa, Pangeran Wangsakerta bersama pasukan Banten menuju Kediri untuk menghadap Trunojoyo dengan harapan kedua saudaranya dapat dibebaskan. Surat yang berisi permohonan pembebasan kedua pangeran Cirebon akhirnya dikabulkan Trunojoyo. Pangeran Wangsakerta dengan kedua saudaranya kembali ke Banten. Tidak lama sejak kehadirannya di Banten ketiga putra Pangeran Girilaya kemudian dilantik Sultan Banten menjadi sultan Cirebon dengan memiliki otoritasnya masing-masing. Pangeran Syamsuddin Martawijaya menjadi Sultan Sepuh, Pangeran Badruddin Kartawijaya menjadi Sultan Anom dan Pangeran Wangsakerta menjadi Panembahan Carbon.⁴⁷ Dalam catatan harian pemerintahan kompeni mengamini peristiwa tersebut, sebagaimana diberitakan dalam *Dagh Register* tertanggal 2 dan 22 Februari 1678 M.⁴⁸

Otoritas kekuasaan yang dimiliki ketiga sultan Cirebon ini sejatinya memberikan dampak positif pada situasi sosial dan menjadi modal bagi upaya konsolidasi kembali kejayaan kesultanan Cirebon. Kenyataan yang sulit terelakkan yakni seringnya terjadi perselisihan di antara mereka dalam menyoal

⁴⁷ Atja dan Ayatrohaedi, sebagaimana dikutip dalam Supratikno Rahardjo (peny.), *Kota Dagang Cirebon sebagai Bandar Jalur Sutra*, (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1998), hlm. 47-51.

⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 58-59.

kewenangan, pengaturan kesultanan Cirebon dan otoritas kesultan sebagai pewaris yang sah. Meski telah dibantu Sultan Banten, perselisihan tersebut tak kunjung selesai. Konflik ini pun pada akhirnya melibatkan pihak ketiga, yakni VOC yang saat itu telah memiliki pengaruh di Cirebon. Dari perspektif VOC, keadaan politik seperti ini dianggap sebagai peluang yang terbuka untuk melakukan intervensi. Terlebih, dalam sumber lain menyebutkan posisi kesultanan tengah dihadapkan pada peristiwa perampokan yang dilakukan Pangeran Kidul dan pasukannya. Para pangeran Cirebon akhirnya meminta perlindungan kepada VOC.⁴⁹

Momentum inilah yang kemudian dimanfaatkan VOC untuk mempengaruhi Kesultanan. Di samping turut membantu penyelesaian konflik para sultan Cirebon dan penangkapan perampok, VOC mengadakan perjanjian dengan Cirebon pada tanggal 7 Januari 1681. Perjanjian atau kontrak pertama yang dibuat antara penguasa Cirebon dengan kompeni dimaksudkan untuk memperkuat posisinya sebagai penguasa di Cirebon. Dampak dari isi perjanjian ini menurut para sejarawan menandai era kooptasi VOC yang formal di Cirebon dan berakhirnya riwayat Cirebon sebagai negara berdaulat. Mason C. Hoadley menyebut kontrak pertama tersebut sebagai penanda awal peranan kompeni yang dominan di Cirebon. Kondisi ini menurutnya mengantarkan dikeluarkannya resolusi VOC pada tahun-tahun permulaan abad XVIII, yakni tahun 1706 dan 1708. Kedua resolusi ini berisi penegasan kembali keterlibatan VOC dalam pemerintahan kesultanan Cirebon.⁵⁰

Dengan demikian situasi sosial di Cirebon pada abad XVIII sangat dipengaruhi kehadiran VOC dalam gelanggang kesultanan Cirebon. Dari perspektif keterpengaruan VOC ini memberikan dampak secara sosiologis yang memperlihatkan setidaknya ada empat kelompok. Keempatnya yaitu komunitas keraton yang kooperatif dengan VOC, komunitas keraton yang tidak kooperatif dengan VOC, masyarakat agraris yang menjadi bagian dari sistem monopoli

⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 62-63.

⁵⁰ Mason C. Hoadley, *Javanese Procedural Law: A History of the Cirebon*, (t.t.: Cornel University, 1975), hlm. 65-70.

perdagangan VOC, dan masyarakat yang melakukan pemberontakan atas penolakan kooptasi pemerintahan kompeni di Cirebon. Keempat komunitas ini meski menemukan kesulitan dalam pembuktianya berdasarkan data-data sejarah, dampak kebijakan monopoli perdagangan yang dilakukan VOC dapat menekan para pelaku perdagangan terutama kaum pribumi. Hal ini setidaknya dapat dibuktikan dengan kekuatan represif VOC dengan pembangunan benteng dan penguasaan penuh atas pelabuhan. Pelabuhan pada masa ini tidak saja sebagai simbol akumulasi aktivitas perekonomian VOC tetapi juga mempengaruhi struktur sosial yang sebelumnya terfragmentasi pada otoritas kesultanan Cirebon. Kontroversi keberadaan VOC di Cirebon melahirkan dampak berupa penolakan dan pemberontakan terhadapnya dan tidak jarang para elit keraton memilih hidup di pedesaan.

Dalam sumber yang lain menyebutkan dampak dari pendudukan Cirebon oleh VOC ini telah menggeser struktur kota Cirebon yang semula kesultanan Cirebon yang dipenuhi dengan tradisi-tradisi agama Islam di masyarakatnya menjadi kota pelabuhan. Identitas ini pula yang menempatkan Cirebon sebagai *commercial town*, sebuah kota dengan daya kesibukan yang tinggi dalam bidang perdagangan (ekonomi). Tidak heran jika berbagai kalangan sosial dengan berbagai latar belakang kebudayaan mendatangi kota pelabuhan ini. Tidak kurang dari empat variasi komposisi penduduk terlibat dalam sosial-ekonomi, antara lain pribumi, Cina, Timur Asing dan Eropa. Variasi penduduk ini dalam kenyataannya tidak memberikan cermin kehidupan yang menjunjung nilai pluralitas. Pemerintahan kompeni seringkali berlaku rasialis dengan memperlakukan komunitas di luar mereka sebagai obyek tirani.

Golongan pribumi yang tinggal di kota Cirebon terdiri dari orang Jawa, Sunda, Madura, Betawi, Batak, Minangkabau dan Melayu. Tempat tinggal mereka terutama yang berlatar belakang suku Sunda dan Jawa terkonsentrasi di banyak pedesaan dan banyaknya di kota lama Cirebon. Seiring dengan pergeseran fungsi pelabuhan, kedua suku ini dengan suku-suku lainnya bertempat tinggal menyebar di antara pemukiman-pemukiman Timur Asing dan Eropa. Golongan sosial yang disebut dengan Timur Asing meliputi orang-orang China, Arab dan Benggala.

Berdasarkan sistem hukum yang diberlakukan pemerintah kompeni, kedudukan mereka berada di atas golongan pribumi. Dampaknya dapat mempengaruhi pada peluang kemajuan mereka dalam bidang ekonomi. Berbeda dengan keduanya, golongan bangsa Eropa ini menduduki posisi penting dalam pemerintahan kompeni atau yang disebut pemerintahan keresidenan. Mereka mayoritas bertempat tinggal di dalam benteng Beschermingh di kawasan pelabuhan. Selain terkonsentrasi pada jenis pekerjaan di pemerintahan, golongan bangsa Eropa ini tersebar dalam beberapa jenis pekerjaan, seperti pemilik toko, dokter, pengusaha, losmen, notaris, landmeter, pedagang, agen pabean, militer, apoteker, pemilik perkebunan, pegawai berbagai perusahaan swasta serta bekerja di bank.⁵¹

Ditinjau dari penggolongan masyarakat berdasarkan status sosial, penduduk kota Cirebon pada abad XVIII dapat dibagi menjadi tiga golongan, yaitu; golongan atas, menengah dan bawah. Golongan pertama disebut golongan atas terdiri dari kalangan bangsawan di lingkungan kesultanan, sultan/raja beserta keluarganya dan para pejabat tinggi kerajaan dan elit agama.⁵² Golongan kedua adalah kalangan bangsawan tingkat menengah yang meliputi pegawai kerajaan tingkat menengah, pemuka agama, syabandar dan lain-lain. Dalam sumber yang lain, jabatan Syahbandar ketika itu secara eriodik dipegang oleh orang Belanda. Sementara itu, golongan ketiga yang disebut kalangan bawah adalah lapisan masyarakat biasa atau masyarakat yang pada umumnya memiliki mata pencaharian sebagai petani, pedagang, tukang, nelayan dan lain-lain.⁵³ Pada dasarnya kelompok sosial yang ketiga ini termasuk sebagai tulang punggung perekonomian Cirebon. Tanpa keberadaannya kondisi perekonomian dimungkinkan tidak berjalan stabil. Hal ini sangat dimungkinkan, mengingat mata pencaharian mereka bukan hanya di laut saja, seperti menangkap ikan, membuat terasi, dan garam melainkan bercocok tanam di dataran rendah dan tinggi yang menghasilkan hasil bumi, seperti padi, kopi, tembakau dan sebagainya.

⁵¹ Singgih Tri Sulistiyono, “Dari Lemah Wungkuk Hingga Cheribon”....dalam Susanto Zuhdi (Peny.), *Cirebon sebagai Bandar Jalur Sutra Kumpulan Makalah Diskusi Ilmiah*, hlm. 133.

⁵² Ekadjati dkk., 1992: 146.

⁵³ Supratikno Rahardjo (peny.), *Kota Dagang Cirebon sebagai Bandar Jalur Sutra*, hlm. 41-45

Di samping difungsikan sebagai pusat kegiatan pemerintahan kompeni, benteng yang terletak dekat dengan pelabuhan itu juga berfungsi sebagai pusat bisnis. Di dekat benteng yang dikelilingi parit didirikan juga gudang dan penjara. Fungsi utama kegiatan pemerintahan kompeni ini adalah sebagai penengah antara penguasa VOC dan penguasa lokal di Cirebon. Untuk mengefektifkan fungsi ini, pemerintahan kompeni juga memiliki kekuatan militer yang ditempatkan di benteng dan lingkungan pelabuhan sebagai instrumen untuk melindungi kepentingan kompeni dan warga Belanda. Kekuatan militer ini tidak jarang dimanfaatkan untuk menekan dalam tawar menawar dengan penguasa setempat dan masyarakat agraris di Cirebon.⁵⁴ (lihat Susanto Zuhdi, hlm. 122).

Tingginya aktivitas perekonomian yang dijalankan pemerintah kompeni telah memposisikan kota Cirebon lama sebagai kawasan yang tidak penting. Konsentrasi mereka hanya terkait dengan memaksimalkan tingkat produktivitas pengadaan barang yang kemudian dibawa ke negerinya di daratan Eropa. Keadaan seperti ini dalam banyak sumber kolonial menempatkan kota Cirebon dengan sebutan *de Inlandsche Stad*, kota pedalaman. Predikat ini tentu saja berbanding terbalik dengan kondisi masa awal sebagai pusat penyebaran Islam. Pantai atau bandar Cirebon dijadikan sebagai lokus dan pusat informasi sosialisasi Islam. Bahkan sebutan lainnya yang cenderung menghina Cirebon adalah *het geminachte strandnest* yang artinya kota pantai yang dilecehkan. Jarak yang dianggap jauh dari otoritas kesultanan Cirebon dengan pelabuhan yang dijadikan pusat kompeni dalam memusatkan aktivitasnya menjadi alasan terjadinya pergeseran pusat aktivitas ekonomi perdagangan. Meski demikian, alasan ini diduga memiliki tendensi sebagai alibi politik yang dilontarkan pemerintahan kompeni.

Perubahan dalam bidang sosial dan politik di atas tidak lain sebagai potret dari orientasi politik kesultanan Cirebon tengah dihadapkan pada penetrasi kompeni dalam bidang politik ekonomi. Dampak yang sulit terelakkan adalah kehidupan sosial yang tidak menentu, terutama sektor pertanian dan perdagangan. Otoritas kesultanan tidak lagi menjadi bagian dari pengambil kebijakan dalam

⁵⁴ Singgih Tri Sulistiyono, “Dari Lemahwungkuk hingga Cheribon:....” dalam Susanto Zuhdi (peny.), *Cirebon sebagai Bandar Jalur Sutra....*hlm. 122.

bidang ini, melainkan mengikuti kebijakan monopoli kompeni, seperti pembuatan surat izin dalam perdagangan dan pembatasan pelayaran yang dibatasi bagi pribumi. Kondisi yang terparah adalah terjadinya eksplorasi terhadap para pelaku kedua bidang tersebut, terutama kalangan masyarakat pribumi. Berbagai perjanjian antara kesultanan dengan pemerintah kompeni sejak tahun 1681 M. hingga tahun 1752 ditandai sebagai awal legitimasi eksplorasi tersebut.⁵⁵ Kepentingan politik dan kepentingan ekonomi dalam hal ini berjalan seiring. Sumber lain mengatakan bahwa pemerintah kompeni memiliki ambisi untuk menguasai daerah Priangan timur yang menghasilkan lada dan mendudukan Cirebon sebagai daerah perisai Mataram.

Dengan perjanjian-perjanjian itulah menempatkan berbagai kebijakan kesultanan Cirebon ditentukan oleh pemerintahan kompeni, tak terkecuali dalam bidang perdagangan. Sejak tahun 1700 M., kompeni menikmati hasil bumi daerah Cirebon seperti lada, benang, kapas, indigo dan kopi. Bahkan komoditi kopi yang melimpah telah berhasil dieksport untuk pertama kalinya pada tahun 1712 M. Dengan alasan untuk meningkatkan target ekspor ini, setidaknya ada dua kebijakan kompeni untuk mendukungnya, yaitu monopoli kopi di daerah Priangan Timur dengan menambah beban kerja penanam kopi. Kebijakan ini sebagaimana tertuang dalam surat perintah 1 Maret 1729 dari Batavia yang berisi bahwa di daerah kekuasaan residen Cirebon di Priangan masing-masing keluarga diwajibkan menambah tanaman kopi 10 pohon. Sebagai komoditi unggulan di daerah Cirebon, politik monopoli kopi dijalankan seiring dengan perintah yang sama di daerah Priangan melalui surat perintah tertanggal 15 Mei 1730 M., seperti Parakan Muncang untuk menanam kopi dan menyerahkan hasilnya sebanyak 1600 pikul kopi. Berbeda dengan daerah ini, penghasilan kopi di Cirebon yang dianggap melimpah harus dinaikkan target perolehannya. Sebagaimana

⁵⁵ Perjanjian persahabatan dengan kompeni pada tahun 1681 dihadiri pihak Cirebon antara lain Sultan Sepuh, Sultan Anom, Panembahan Agung Gusti dan para pembesar yang disebut Jaksa Pepitu, yaitu (1) Raksanagara; (2) Purbanagara; (3) Anggidiraksa; (4) Anggadiprana; (5) Anggaraksa; (6) Singanagara; dan (7) Anggaraksa. Dari pihak Kompeni hadir dua orang, yaitu Yakub Bule dan Kapiten Misel. Atja, *Carita Purwaka Caruban Nagari Karya Sastra sebagai Sumber Pengetahuan Sejarah*, (Jakarta: Proyek Pengembangan Permuseuman Jawa Barat, 1986), hlm. 108.

ditekankan dalam Surat komisaris Jenderal kepada opperbestuur tertanggal 4 Juli 1795 M. Dalam surat itu, pemerintah kompeni yang bermarkas di Batavia harus menerima dan mengespor kopi dari daerah Cirebon sebanyak 26.000 pikul.⁵⁶

D. VOC dan Politik Kodifikasi Hukum: Upaya Merebut Hegemoni

M.C. Ricklefs menyebut awal abad ke-17 hingga ke-19 merupakan periode perjuangan merebut hegemoni. Sepanjang periode ini kondisi dan situasi politik kepulauan nusantara mengalami penurunan, sebagai dampak kedatangan bangsa-bangsa Eropa di kepulauan ini. Untuk membuktikan lebih jauh tentang penetrasi bangsa-bangsa Eropa, dapat dilihat dari fase-fase perjuangan VOC dan Belanda dalam merebut hegemoni tersebut berdasarkan geografi-kewilayahannya kepulauan nusantara, yaitu: fase pertama, Indonesia bagian timur pada tahun 1630-1800; fase kedua, Indonesia bagian barat sekitar antara 1640-1800; fase ketiga, Jawa berlangsung sekitar tahun 1640-1682; fase keempat, dilakukan di daerah Jawa bagian timur dan Madura sekitar tahun 1680-1754; dan fase kelima berlangsung di Jawa pada tahun 1754-1792.⁵⁷ Kedua fase terakhir yang memfokuskan pada tanah Jawa tiada lain sebagai upaya konsolidasi kolonisasi dan perluasan ruang lingkupnya, tidak hanya pada bidang ekonomi melalui pengambilalihan monopoli perdagangan, perundangan-undangan kerajaan, namun juga bidang agama⁵⁸, sebagaimana telah dilakukan pendahulunya, bangsa Portugis.⁵⁹

⁵⁶ Uka Tjandrasasmita, “Bandar Cirebon dalam Jaringan Pasar Dunia”, dalam Susanto Zuhdi (peny.), *Cirebon sebagai Bandar Jalur Sutra*,..., hlm. 211.

⁵⁷ M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*, Terj. Satria Wahono dkk., (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2001).

⁵⁸ Dalam bidang ini, VOC dan Belanda memiliki mandat teologis dalam menyebarkan paham keagamaan dan ideologinya. Tidak lama setelah kejatuhan Maluku ke tangan Belanda dari bangsa Portugis pada 1605, selain benteng Portugis di Ambol diganti nama menjadi ‘Victoria’, segera sesudah itu mengusir kaum misionaris Katolik dan mulai mendorong penduduk setempat yang sudah memeluk agama Katolik untuk beralih ke Calvinisme, sebuah paham keagamaan dalam tradisi Protestan. Ricklefs, hlm. 73.

⁵⁹ Hilman Hadikusumo, *Sejarah Hukum Adat Indonesia*, (Bandung: Penerbit Alumni, 1978).

Berbeda dengan periodesasi Ricklefs, Sharon Siddique membagi dua kurun yang sangat menentukan peta politik Cirebon masa kolonial, yaitu periode 1570-1681 dan 1681-1940. Menurutnya, kedua kurun tersebut tidak terlepas dari perjumpaan Cirebon dengan kerajaan Islam, kerajaan-kerajaan yang telah ada sebelumnya dan kedatangan bangsa-bangsa Eropa. Kurun pertama ditandai dengan keberlanjutan kesultanan Cirebon pasca kepemimpinan Sunan Gunung Jati dan dinamika politik kesultanan. Dari sebagai kesultanan yang mandiri, mendapat pengaruh Mataram, pengaruh kuat administrasi VOC di Priangan, komunikasi dengan kesultanan Demak dan Banten. Kurun kedua memperlihatkan peta politik kesultanan Cirebon dalam penetrasi kolonial. Fase-fase kolonialisasi menurut Sharon Siddique dimulai sejak perjanjian pertama kesultanan Cirebon dengan pihak VOC pada tahun 1681.⁶⁰ Periodesasi Sharon ini menurut Sri Margana dianggap kurang tepat. Hal ini menurutnya kolonisasi terhadap kepulauan nusantara, lebih khusus Jawa berlangsung setelah kejatuhan VOC yang diakibatkan resesi perekonomian akhir abad XVIII.⁶¹ Terlepas dari perbedaan itu, nasib Islamisasi di Cirebon pasca kepemimpinan Sunan Gunung Jati, terutama era pemerintahan kompeni dan kolonisasi Belanda mengalami pasang surut. Peran kesultanan yang di masa SGD sekaligus berfungsi sebagai pusat studi Islam dihadapkan pada situasi dan kondisi yang berbeda sesudahnya dalam menyoal eksistensinya.

Melalui keputusan parlemen Belanda (*Staten Generaal*), pergumulan kepentingan yang besar di antara para pengusaha Belanda pada akhirnya telah membuat pemerintah Belanda melakukan intervensi dalam bentuk kebijakan politik. Tepatnya pada tahun 1602, melalui pemerintah Belanda para penguasa Belanda itu diminta agar melakukan penggabungan kepentingan dalam suatu difusi Perserikatan Maskapai Hindia Timur, yang kelak kemudian dinamai dengan

⁶⁰ Sharon Siddique, “Relics of the Past? A Sociological Study of the Sultanates of Cirebon West Java”, *Disertasi* pada Universitas Bielefeld, 1977, hlm. 22.

⁶¹ Wawancara dengan Sri Margana, Ketua Jurusan Studi Sejarah FIB UGM di Yogyakarta, September 2013.

VOC (*Vereenig-de Oost-Indische Compagnie*).⁶² Selain keberhasilan besar VOC yang pertama dan dicatat dalam sejarah berupa pendudukan atas Ambon pada 1605, selama kurun 1605-1630 VOC melakukan aktivitas perjuangan tiada henti dengan merebut hegemoni Portugis, Spanyol dan Inggris. Setelah itu, gerakan politik VOC mulai berkembang dan di hampir seluruh kepulauan nusantara berada dalam otoritas VOC untuk urusan monopoli perdagangan dan politik kekuasaan terhadap kerajaan-kerajaan Indonesia, terutama setelah VOC dipimpin seorang Gubernur Jenderal Pieter Zoon Coen pada tahun 1619.⁶³

Sepanjang periode kepemimpinan Coen inilah, VOC mengalami perubahan kebijakan dan melekat dalam dirinya sebagai "Pengusaha dagang" dan "Badan pemerintah". Implikasi politiknya, VOC dapat melakukan perdagangan sendiri, mendirikan benteng-benteng dan diperbolehkan mengadakan perjanjian-perjanjian dengan raja-raja Indonesia. Dalam bidang hukum, VOC berhak mengangkat "officieren van justitie (pegawai penuntut keadilan), yang bertindak sebagai hakim dalam perkara perdata dan pidana".⁶⁴ Di samping itu, meskipun secara normatif VOC tidak mencampuri tata kehidupan masyarakat pribumi, secara perlahan tapi pasti melakukan kodifikasi kitab hukum dan mempositifkan pemberlakuan berdasarkan perjanjian-perjanjian yang ia kehendaki bersama kerajaan-kerajaan Islam. Untuk membuktikan penetrasi VOC dalam bidang hukum ini dapat dilihat pada kebijakan politik hukum dan beberapa kitab hukum yang telah dikodifikasikan. Pertama, *Statuta Batavia 1642* yang merekomendasikan penyusunan *Compendium Freijer*.⁶⁵ Kedua, kitab Muharrar di

⁶² Soepomo dan Djoko Sutono, *Sejarah Politik Hukum Adat* (Jakarta: Penerbit Jambatan, 1951, hlm. 5.

⁶³ Sartono Kartodirjo dkk., *Sejarah Nasional Indonesia III* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1975), hlm. 313-334. reaksi dalam bentuk perlawanannya terhadap kebijakan Coen terjadi di berbagai daerah, seperti perang merebut Jakarta (1618-1619), perang Banten (1651-1682), serangan Mataram ke Batavia tahun 1618 dan 1629, perang di Sulawesi Selatan (1666-1669) dan pemberontakan Untung Surapati (1686-1703) serta pemberontakan pada abad-abad berikutnya di berbagai daerah.

⁶⁴ Daniel S. Lev, *Islamic Court in Indonesia: A Study of the Political Bases of Legal Institutions* (Berkeley Los Angles: University of California Press, 1973).

⁶⁵ Terjemahan teks *Statuta Batavia* antara lain "Sengketa warisan antara orang pribumi yang beragama Islam harus diselesaikan dengan menggunakan hukum Islam, yakni hukum yang

Semarang Jawa Tengah, kitab Pepakem di Cirebon,⁶⁶ kitab Simbur Cahaya di Palembang, kitab Baraja Niti di Kutai Kartanegara, kitab Angger-anger Nawala Pradata di Kesultanan Yogyakarta dan Kasunan Surakarta. *Ketiga, Resolutie der Indische Regeering* tertanggal 25 Mei 1760.⁶⁷

Banyak kalangan sarjana Barat sendiri yang memberikan amatan berbeda terkait dengan langkah-langkah penetrasi VOC dan Belanda terhadap sistem perundang-undangan di Indonesia masa lampau. Sebut saja misalnya Mason C. Hoadley yang bernada netral. Menurutnya, di satu sisi ada banyak capaian sebagai dampak penetrasi tersebut dalam bentuk positif, di sisi lain watak koloni Belanda tidak bisa dielakkan demi keuntungan ekonomi dan kekuasaan. *Pertama*, kodifikasi hukum ini dalam kenyataannya menurut Mason tidak ubahnya meletakkan hibridasi hukum yang ada dan tumbuh di kalangan kerajaan-kerajaan Jawa. Sumber-sumber hukum itu mengambil dari banyak tradisi hukum Jawa kuno dan sedikit dari fikih Islam, semisal Jaya Lengkara, Kutaramanawa, Raja Niscaya, Undang-undang Mataram dan Adilullah.⁶⁸ Selain proyek kodifikasi, pengaruh dari paradigma positivistik Austian ini juga terjadi pada pentingnya mensponsori penterjemahan kitab-kitab hukum untuk keperluan pengadilan-pengadilan hukum lokal. Kedua proyek ini menurut amatan Mason, pihak Belanda seringkali melakukan kecurangan dalam bentuk memodifikasi teks-teks hukum

dipakai oleh rakyat sehari-hari". Disebut Compendium Freijer menunjuk pada penyusunan buku ringkasan mengenai hukum perkawinan dan warisan Islam yang disusun oleh Freijer.

⁶⁶ Arend Johannes Hazeu, *Tjeribonsch Wetboek Pepakem Tjerbon Van Het Jaar 1768*, Bagian 55, (Kessinger Publishing, LLC, 2010).

⁶⁷ Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia* (Jakarta-Leiden: INIS, 2002), hlm. 39-40. Beberapa kitab hukum yang disebutkan Prof. Dr. Khoiruddin Nasution untuk menjelaskan tentang sejarah perundang-undangan perkawinan di Indonesia, di mana hukum Islam telah diberlakukan dan diterima melalui kitab hukum tersebut.

⁶⁸ Mason C. Hoadley, *Islam dalam Tradisi Hukum Jawa dan Hukum Kolonial* (Jakarta: Graha Ilmu, 2008), hlm. 7. Nama kitab yang terakhir, Adilulah diduga banyak kemiripan dengan Kitab Surya Alam, sebuah kitab yang juga digunakan di Keraton Yogyakarta. Pada zaman kolonial, kitab ini juga memberikan kontribusi pada penyusunan sebuah undang-undang Keraton yang disebut dengan *Angger-anger*.

adat sesuai kepentingan mereka dan menuliskannya kembali untuk kepentingan urusan pemerintahan dan standar administrasi hukum pemerintahan kolonial.⁶⁹

Menurut Thoralf Hanstein, efektivitas kitab-kitab hukum tersebut dalam pemberlakuan tidak mendapat sambutan positif masyarakat pribumi. Hal ini menurutnya, kitab-kitab hukum tersebut pada dasarnya bukan hukum yang nyata nyata berlaku di kalangan rakyat, tetapi berasal dari hukum fiqih Islam dan kitab-kitab kuno.⁷⁰ Meski demikian, dalam amatan Hooker perundang-undangan pada masa kolonial, hukum-hukum syariah masih memiliki posisi tawar di hadapan masyarakat jajahannya, tidak saja sebagai upaya mendelegitimasi langkah-langkah politik kolonial, tetapi juga sebagai bagian dari alat komunikasi dan sistem pengaturan yang efektif terhadap rakyat yang *nota bene* beragama Islam.⁷¹ Termasuk juga pandangan Mason sendiri yang menaruh perhatian terhadap langkah VOC dan Belanda dalam proyek kodifikasi hukum ini yang menurutnya sangat kontributif bagi kelangsungan hukum di tanah jajahan, Indonesia. Mason menilai politik kodifikasi ini harus diakui memberikan dampak berupa pergeseran paradigma hukum di Jawa dan beralihnya tradisi lisan menjadi tradisi tulis, meskipun Mason lagi-lagi berujar bahwa teks hukum adat jawa yang digantikan dengan aturan berbahasa Jawa-Belanda, isinya lebih disesuaikan dengan kepentingan administrasi dan ekonomi pemerintah Hindia Belanda ataupun pihak VOC.⁷²

⁶⁹ Seberapa jauh tingkat kecurangan yang dilakukan pihak kolonial dalam proses kodifikasi kitab hukum adat Mason C. Hoadley tidak menyebut secara detail. Saya kira ini merupakan pekerjaan yang membutuhkan energi lebih, terutama memilah-milah, yang genuin sumber hukum awal, unsur hukum Islam dan bagian-bagian yang telah mendapat pengaruh kolonial.

⁷⁰ Wawancara Dr. Thoralf Hanstein dalam *Majalah Tempo Online*, 29 November 2004.

⁷¹ M.B. Hooker, *Undang-undang Islam di Asia Tenggara*, Terj. Rohani Abdul Rahim, Raja Rohana Raja Mamat dan Anisah Che Ngah (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia, 1992). Menurut Hooker, perundang-undangan pada masa kolonial, hukum-hukum syariah masih memiliki posisi tawar di hadapan masyarakat jajahannya, tidak saja sebagai upaya mendelegitimasi langkah-langkah politik kolonial, tetapi juga sebagai bagian dari alat komunikasi dan sistem pengaturan yang efektif terhadap rakyat yang nota bene beragama Islam. M.B. Hooker pernah menyebut bahwa sejarah sistem perundang-undangan Islam di Indonesia memiliki tiga tipologisasi yang membedakan, terutama sebelum, sedang, dan sesudah era kolonisasi.

⁷² Dalam konteks inilah, dengan meminjam analisis Mason C. Hoadley, kontribusi politik kodifikasi dan positivasi bagi tata hukum masa kolonial tidak bisa dielakkan. Meskipun dengan

Kedua, dalam klaimnya, penetrasi VOC dan Belanda terhadap sistem perundang-undangan di Indonesia masa lampau menurut Mason merupakan prestasi negara kolonial dalam memfasilitasi Islamisasi atau syariatisasi yang dikehendaki. Penetrasi ini menurut Sri Margana bisa jadi memiliki agenda politik, berupa kesadaran Belanda sendiri terhadap gerakan-gerakan fanatisme terhadap Islam oleh masyarakat lokal dan dianggap menghalangi kekuasaan kompeni di wilayah ini.⁷³ Oleh karena itu, untuk merebut simpati masyarakat lokal sikap kehati-hatian dipertunjukan VOC dan Belanda dalam merumuskan hukum baru. Banten, Cirebon dan Semarang merupakan wilayah-wilayah yang menjadi percobaan dari aplikasi hukum kompeni yang telah diwarnai unsur Islam. Meski demikian, watak kolonial dalam bidang hukum ini tidak bisa diabaikan. Kekuasaan kolonial sudah memasuki taraf melakukan intervensi hukum lokal, terutama menjelang berakhirnya paruh pertama abad ke-19. Di wilayah-wilayah kerajaan di Indonesia terdapat sekelompok orang Eropa yang memiliki kedudukan tersendiri dalam hukum kolonial.⁷⁴

Kecurigaan yang berlebihan juga diperlihatkan pemerintah kolonial dalam pengaturan ibadah haji ke Mekkah bagi penduduk muslim yang disinyalir berpotensi terjadinya pemberontakan terhadap eksistensi kekuasaan kolonial. Saleh Putuhena yang menulis buku tentang praktek haji dalam sejarah keindonesiaan mengungkapkan bahwa meskipun akses umat Islam untuk menunaikan ibadah haji pada abad ke-18 dan 19 semakin terbuka, dalam banyak hal kebijakan pemerintah kolonial ini mempertontonkan sikap ambigunya.

perspektif kolonial, kemajuan itu diklaim sebagian tak terpisahkan reformasi hukum mazhab kolonial.

⁷³ Sri Margana, "Kata Pengantar", dalam Mason C. Hoadley, *Islam dalam Tradisi Hukum Jawa dan Hukum Kolonial* (Jakarta: Graha Ilmu, 2008), hlm. xi.

⁷⁴ Menurut Steenbrink, memang diakui sedikitnya ada dua periode perlakuan yang berbeda antara VOC dan Belanda. Meski keduanya memiliki kesamaan dalam watak kolonial, menurut Steenbrink memiliki stamina yang berlainan dalam merespon penduduk pribumi. Politik VOC terhadap penduduk pribumi semula menggunakan sikap kehati-hatian dalam mengambil simpati penduduk pribumi. Sementara memasuki era kolonial Belanda, kehati-hatian ini tidak lagi dianggap relevan bagi kepentingan kolonialnya. Sebut saja Belanda telah banyak melakukan intervensi pada sistem hukum Indoensia untuk tujuan dominasi dan hegemonisasi. Bisa dibaca juga pada karya Wila Chandrawila Supriadi, *Hukum Perkawinan Indonesia dan Belanda* (Bandung: Penerbit Mandar Maju, 2002), hlm. 55. Buku ini menyebutnya dengan periode campur tangan kolonialisator dalam pembentukan hukum di koloni.

Mereka dipengaruhi asumsi yang menyatakan bahwa penduduk pribumi yang melaksanakan ibadah haji hanya akan menjadi kelompok tandingan dalam masyarakat yang berbuat makar.⁷⁵ Kekhawatiran yang berlebihan ini akhirnya mampu merubah kebijakan pemerintah kolonial terhadap praktik haji dalam sejarah keindonesiaan, dari membuka ruang kemudahan dalam administrasi hingga menghalangi dan mempersulit kembali umat Islam yang ingin menunaikan ibadah haji, terutama pada abad ke-19.⁷⁶

Akhirnya apa yang diprediksikan Mason C. Hoadley bahwa penetrasi VOC dan Belanda terhadap sistem perundang-udangan masyarakat lokal memberi keuntungan terhadap Islamisasi atau syariatisasi tidak sepenuhnya benar. Terlebih menurutnya ada banyak ketergantungan Islamisasi atau syariatisasi itu terhadap proyek besar kolonialisasi. Barangkali titik poinnya terletak pada dua hal, yaitu *pertama*, peletakkan ideologi kolonialisasi itu sendiri yang dalam perspektif spasial dan temporel memiliki respon yang berlainan. Selain strategi koloni yang dilancarkan VOC dan Belanda bervariatif dari zaman ke zaman, juga stamina mereka dalam menghadapi umat Islam dan masyarakat lokal dipengaruhi konteks

⁷⁵ M. Shaleh Putuhena, *Historiografi Haji Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2007), terutama halaman 257-316 menjelaskan tentang haji dan politik. Pengawasan Belanda terhadap jamaah haji sesungguhnya menjadi agenda politik semata, karena urusan konsulat Belanda di Jeddah untuk urusan haji membantu jamaah dalam hal pelayaran, perdagangan dan perusahaan Belanda. Pengawasan Belanda terhadap jamaah haji terfokus pada pengaruh politik politik internasional (Pan-Islamisme) dan politik nasional (nasionalisme). Menurut Shaleh Putuhena, politik pengawasan ini segera berubah setelah politik haji bergeser "Dari berbahaya dan ditakuti, dipersulit dan dicurigai, menjadi tidak berbahaya, hanya saja perlu mewaspadai orang haji yang berpolitik".

⁷⁶ M.C. Ricklefs menyebut jemaah haji Indonesia setibanya kembali di daerah pedesaan Jawa, para haji tersebut tidak hanya menjadi tukang kredit dan tuan tanah saja, tetapi juga menjadi pemimpin beberapa gerakan protes. Lihat M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern...*, hlm. 281-183. Dalam diskursus ini, ada baiknya menengok sejarah Islam di dunia Timur Tengah dalam hubungannya dengan geo-politik global. Pengaruh gerakan wahabi yang telah mendapat respon dari dunia Barat seringkali dimanfaatkan untuk keperluan menghalau arus deras Kristenisasi di banyak negara, tak terkecuali di Indonesia. Demikian halnya, Pan-Islamisme yang digelorakan di Mesir pasca tumbangnya kekhilafahan Turki telah mendorong tumbuh subur Islam di negara-negara yang berpenduduk muslim. Anasir yang terakhir ini menemukan relevansinya dalam sejarah kerajaan-kerajaan Islam awal di Indonesia, yang melakukan kontak politik dan militer untuk melawan kehadiran bangsa-bangsa Eropa, seperti Portugis yang melakukan kristenisasi (Katolik). Belanda yang lebih beraliran Protestan-Calvinis tampaknya tidak ingin peristiwa koloni Portugis terulang oleh karena mendapat respon negatif dari masyarakat pribumi.

waktu yang tempat yang berbeda pula.⁷⁷ Dan *kedua*, persoalan kedaulatan dan dominasi yang telah disadari Mason C. Hoadley sendiri tidak selalu asimetris terhadap berbagai wilayah jajahan di Indonesia. Studi kasusnya terhadap jajahan di pulau Jawa sendiri bervariasi dari penguasaan yang menyeluruh seperti pada wilayah Batavia (Jakarta), bentuk dominasi terhadap kawasan Jawa Barat, dan daerah yang berada dalam perebutan supremasi di Jawa Tengah.⁷⁸

E. Hukum Adat Pepakem dan Regulasi tentang Hukum di Cirebon

Lahirnya kitab hukum Pepakem Cirebon erat terkait dengan upaya VOC mengadakan perjanjian-perjanjian dengan penguasa di Cirebon. Ada dua momentum yang menyertainya, yaitu tahun 1685 di mana Francois Tak menandatangani perjanjian dengan raja-raja Cirebon dan pada tahun 1688, VOC menunjuk Johannes de Hartogh melanjutkan penetrasi atas daerah kerajaan Islam yang merdeka ini. Atas dasar perjanjian tahun 1688 yang kemudian dikenal dengan perjanjian Hartogh, Cirebon mengakui berada di bawah perlindungan VOC dan secara *de facto* menjadi negara protektorat Belanda.⁷⁹ Dari pihak kesultanan Cirebon ditandatangani oleh ketiga sultan, yaitu Sultan Sepuh, Sultan Anom dan Panembahan Cirebon. Tiga pihak kesultanan ini dipandang memiliki

⁷⁷ Di bagian terpisah, M. C. Ricklefs memandang keputusan Belanda menyerang habis-habisan dalam Perang Jawa telah memperkuat pembentukan kesadaran Islam, yaitu rentang tahun 1830-1930. Ricklefs menyebut masa-masa ini dengan masa-masa krusial pembentukan karakter Indonesia. M. C. Ricklefs, *Polarising Javanese Society: Islamic, and Other Vision, 1830-1930* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2007).

⁷⁸ Mason C. Hoadley, hlm. 60. Ketiga wilayah jajahan itu dengan tipologi yang berbeda. Di wilayah yang disebut pertama, hukum Jawa telah menjadi bagian dari ruang lingkup hukum Belanda, dilengkapi dengan berbagai praksis hukum, sementara di wilayah kedua lainnya, terlihat suatu transisi melalui pemakaian ide-ide hukum Belanda untuk mengganti hukum Jawa dan secara perlahan digantikan hukum hibrida Jawa-Belanda.

⁷⁹ Marwati Djoened Poesponegoro, Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia III: Zaman Pertumbuhan dan Perkembangan Kerajaan*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1993), hlm. 60. Perjanjian 7 Januari 1681, Kesultanan Cirebon mulai dicampuri politik kolonial VOC dalam bidang pengaturan pemerintahan kesultanan yang dibagi dalam tiga otoritas kerajaan dan politik monopoli perdagangan. Demikian pula perjanjian selanjutnya tanggal 8 September 1688 yang menandai pembagian wilayah (cacah) di Kesultanan Cirebon. Uka Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam* (Jakarta: Gramedia, 2010). Selain kedua perjanjian tersebut, Uka menyebut perjanjian-perjanjian lainnya yang dilakukan VOC dengan pihak Cirebon, yaitu pada 4 Agustus 1679, 17 Januari 1708 dan 18 Januari 1752 yang memperlihatkan adanya persahabatan antara Cirebon dan VOC. Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya (Jilid II: Jaringan Asia)*, Terj. Winarshik Partaningrat Arifin (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005), hlm. 58.

otoritas politik yang kuat untuk menjalankan urusan kepemerintahan kerajaan dan mengadakan hubungan diplomatik dengan VOC, termasuk urusan pengadilan. Diktum penting untuk urusan hukum ini, perjanjian Hartogh hanya merekomendasikan bahwa pengadilan 7 jaksa menjalankan pekerjaannya berdasarkan kepada undang-undang Jawa, adat serta kebiasaan rakyat di Cirebon hingga pertengahan abad ke-18.⁸⁰

Hubungan erat kesultanan Cirebon dan VOC ini tampaknya tidak bisa lepas dari pengaruh VOC sendiri dalam upaya membantu kerajaan ini lepas dari jajahan Mataram sejak tahun 1650. Meski sebelumnya, hubungan Cirebon dan Mataram sangat baik oleh karena hubungan perkawinan dan menyatunya cita-cita politik mengusir VOC dari semenanjung Malaka, semenjak pemerintahan Pangeran Girilaya, kondisi Cirebon hampir tak terkendali sebagai sebuah kerajaan yang merdeka.⁸¹ Kondisi Cirebon terus mengalami keterpurukan sebagai akibat intervensi VOC dalam berbagai bidang, terutama politik ketatanegaraan kesultanan Cirebon.

Alih-alih untuk melakukan stabilisasi politik internal kerajaan, satu anak lagi yang lahir setelah kemangkatan Pangeran Girilaya tahun 1662, diberikan otoritas kekuasaan kerajaan dengan memberinya kekuasaan sebagai Panembahan Cirebon. Tak heran jika segala kepengaturan pemerintahan kerajaan di Cirebon selalu atas dasar pertimbangan tiga kekuatan politik, terutama untuk urusan internal kerajaan, termasuk pula menjalankan pengadilan.⁸² Masing-masing Sultan

⁸⁰ Pengaturan di bidang pengadilan yang merujuk pada undang-undang Jawa bisa jadi maksudnya adalah kitab-kitab hukum yang memiliki sejarah pelaksanaannya di bawah pemerintahan kerajaan-kerajaan Islam dan belum berbentuk suatu pembukuan hukum yang lengkap. Menurut R.A. Kern dan Husein Djadjadiningrat, peradilan para penghulu dapat dibandingkan dengan apa yang ada di Mataram disebut peradilan di Surambi. Dengan merujuk kitab Pepakem, keduanya masih menganggap peradilan di Cirebon saat itu masih diatur menurut pola Majapahit dan hukum yang diperlukan adalah hukum Jawa Kuno. R.A. Kern dan Husein Djadjadiningrat, *Masa Awal Kerajaan Cirebon* (Jakarta: Bhratara, 1974), hlm. 12.

⁸¹ Abdul Ghoffir Muhammin, *The Islamic Tradition of Cirebon Ibadat and Adat Among Javanese Muslims* (Australia: ANU Press, 1995), hlm. 206.

⁸² Tiga kekuatan politik kesultanan Cirebon itu adalah (1) Kesultanan Kasepuhan, Pangeran Martawijaya, dengan gelar Sultan Sepuh Abil Makarimi Muhammad Samsudin (1677-1703); (2) Kesultanan Kanoman, Pangeran Kartawijaya, dengan gelar Sultan Anom Abil Makarimi Muhammad Badrudin (1677-1723); dan (3) Pangeran Wangsakerta, sebagai Panembahan Cirebon

mengirim perwakilannya untuk menduduki majelis menteri, dengan komposisi 3 orang menteri wakil dari Sultan Sepuh, 2 orang menteri dari Sultan Anom dan 2 orang menteri lagi dari Panembahan Cirebon. Ketujuh menteri inilah yang kemudian dalam sejarah disebut dengan pengadilan 7 jaksa atau jaksa pepitu.⁸³ Jumlah tujuh anggota menteri dalam perkembangannya tidak mengalami pergeseran, meski pasca mangkatnya Sultan Sepuh, daerah kerajaan ini bertambah menjadi empat kekuatan politik yang ditandai dengan kekuatan baru dari seorang Pangeran Aria Cirebon.⁸⁴

Kondisi sistem pengadilan sejak perjanjian de Hartogh pada tahun 1688 hingga awal abad ke-18 yang tidak mengalami perubahan signifikan akhirnya direspon VOC. VOC kemudian mengeluarkan resolusi tertanggal 21 Desember 1708 yang isinya adalah memberikan otoritas hukum kepada penguasa lokal untuk menghukum rakyatnya yang berbuat kejahatan. Resolusi ini akhirnya dijadikan patokan tidak saja bagi bupati-bupati di wilayah Priangan tetapi juga residen Cirebon yang saat itu berkuasa.⁸⁵ Dalam klaim kolonial, tonggak yang paling bersejarah adalah sepanjang masa residen Cirebon di bawah pemerintahan Mr. Pieter Cornelis Hasselaer (1757-1765) berhasil membuat kitab hukum yang

dengan gelar Pangeran Abdul Kamil Muhammad Nasarudin atau Panembahan Tohpati (1677-1713).

⁸³ Dalam Pepakem Cirebon, istilah tujuh jaksa searti dengan tujuh mentri atau hakim. Ditetapkannya sejumlah tujuh ini merujuk Prapanca Nagarakretagama yang melukiskan sistem peradilan di Majapahit yang dijalankan oleh tujuh upapati. Istilah upapati juga memiliki arti yang sama dengan kerta, yang berarti hakim. Ibid., R.A Kern dan Husein Djajadiningrat, *Masa Awal Kerajaan Cirebon...*, hlm. 11.

⁸⁴ Kuat dugaan Pangeran Aria Cirebon memiliki kemampuan diplomatik yang memadai. Langkahnya dianggap menguntungkan VOC dan karenanya atas peran kooperatifnya, Pangeran Aria Cirebon diberi kekuasaan. Di samping itu, tugas penting lainnya dari VOC, Pangeran Aria Cirebon bertindak atas nama Residen melakukan pengawasan bidang pertanahan dan peradilan di kawasan Priangan, sebagaimana diberitakan dalam intruksi VOC tertanggal 22 Maret 1706. M.R. Tresna, *Peradilan di Indonesia* (Jakarta: Pradnya Paramita, 1978), hlm. 30. Nama-nama Jaksa Pepitu antara lain: Raksanagara, Purbanagara, Angga-Diraksa, Anggadiprana, Anggaraksa, Singanagara dan Nayapati. Dari laporan Jacob van Dyck, pihak Jaksa Pepitu yang tidak menandatangani perjanjian Kesultanan Cirebon dan VOC pada tahun 1681 adalah Singanagara. Tidak disebutkan alasan mendasar tindakan tersebut. Lihat Dadan Wildan, *Sunan Gunung Jati (Antara Fiksi dan Fakta) Pembumian Islam dengan Pendekatan Struktural dan Kultural* (Bandung: Humaniora Utama Press, 2002), hlm. 39.

⁸⁵ Mason C. Hoadley, *Selective Judicial Competence: The Cirebon-Priangan Legal Administration 1680-1792* (Ithaca, New York: Southeast Asia Program, 1994), hlm. 4-6.

disebut *Pepakem Cirebon* dan membawa perubahan dalam tata pengadilan di Cirebon. Berbeda dengan kalangan sarjana, seperti Thoraph dan Ratno Lukito yang memandang VOC berada pada posisi ketidakmengertian terhadap hukum yang berlaku saat itu. Karena Pepakem Cirebon yang dianggap sebagai keberhasilan dari politik kodifikasi, di dalamnya hanya memuat hukum Jawa kuno.⁸⁶

Sebagai sebuah kodifikasi, Pepakem Cirebon disusun berdasarkan keterpengaruhannya yang dominan dari hukum Jawa, sedikit dari pengaruh Islam dan Barat. Dengan mendasarkan pada naskah Pepakem yang diterbitkan Dr. G.A.J. Hazeu, kitab hukum ini memuat beberapa kitab hukum Jawa, seperti Kitab hukum Raja Niscaya, Undang-undang Mataram, Jaya Lengkara, Kontaramanawa dan Adilulah.⁸⁷ Kitab-kitab hukum ini disalin ke dalam Pepakem secara teratur, kitab demi kitab dengan disebutkan nama masing-masing kitab sumber. Kitab hukum ini tampak sekali tidak mengenal klasifikasi aturan-aturan yang berkaitan dengan hukum perdata dan pidana.⁸⁸ Berdasarkan *genre*-nya, kitab hukum yang dinamai dengan Adilulah ini, menurut Tresna cenderung memiliki kesamaan dengan

⁸⁶ Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler...*, hlm. 196. Wawancara Thoralf Hanstein dalam *Tempo*, No. 40/XXXIII/29 November -05 Desember 2004. R.H. Soedarso, "Studi Hukum Adat", dalam M. Saymsuddin (Peny.), *Hukum Adat dan Modernisasi Hukum* (Yogyakarta: UII Perss, 1998), hlm. 12.

⁸⁷ Dalam penelusuran literatur sementara, nama-nama kitab hukum ini memiliki keterhubungan dengan nama-nama raja pada sebuah kerajaan, sejak zaman Majapahit hingga kerajaan Islam. Nama Jaya Lengkara beberapa kali disebut dalam sastra Jawa untuk menyebut seorang raja penting di Surabaya, ayah Pangeran Pekik pada abad ke-17. Lihat Budiono Hadisutrisno, *Sejarah Walisongo: Misi Pengislaman di Jawa* (Jakarta: Graha Pustaka, 2007). Nama Kontaramanawa memiliki keterhubungan dengan kitab perundang-undangan zaman kerajaan Majapahit yang merupakan gabungan dari kitab Kutradharmasastra dan Manawadharmastra, yang keduanya merupakan kitab perundang-undangan yang berlaku di India. Kitab Kutara-Manawa ini dalam Negarakertagama disebut dengan istilah *agama* yang hendaknya diartikan sebagai sebuah undang-undang. Kitab ini terdiri dari 275 pasal yang lebih menitikberatkan kepada perkara-perkara hukum pidana (*jinayah*) disamping ada juga yang berkaitan dengan hukum perdata semacam perkawinan, mahar, jual-beli, hutang-piutang dan lain-lain. Kitab ini memang pernah diterbitkan oleh Dr. J.C.G Jonker pada tahun 1885 dan disebut *Agama* yang artinya *undang-undang*. Pada pasal 23 dan 65 kitab undang-undang tersebut menyebut nama *Kutara Manawa*, oleh karenanya dalam hal ini semakin dapat dipastikan bahwa kitab perundang-undangan zaman kerajaan Majapahit disebut dengan *Kutara Manawa*. Slamet Mulyana, *Tafsir Sejarah Nagara Kretagama* (Yogyakarta: LKiS, 2011), hlm. 212-222.

⁸⁸ Arend Johannes Hazeu, *Tjeribonsch Wetboek Pepakem Tjerbon Van Het Jaar 1768*, Bagian 55, (Kessinger Publishing, LLC, 2010). Naskah terbitan Hazeu ini cukup tebal memuat 115 halaman, menggunakan dua bahasa, bahasa dan huruf Jawa serta bahasa Belanda.

naskah kitab hukum Surya Alam.⁸⁹ Pendapat ini juga diamini Mason C. Hoadley yang memandang ada prinsip hukum Islam yang diakomodir. Keterpengaruan Islam dalam kitab Pepakem ini juga dapat dilihat dari sistem pengadilan, di samping diberlakukan Pengadilan Karta atau Pengadilan Jaksa Pepitu, juga mengenal Pengadilan Penghulu. Berbeda dengan pengadilan Kadhi di Banten, *Pengadilan penghulu* menurut Pepakem Cirebon memiliki setidaknya tiga kompetensi perkara, yaitu (1) beberapa kejahatan yang disebut dalam kitab hukum Raja Niscaya dan biasanya termasuk perbuatan-perbuatan yang berat dan diancam hukuman mati, misalnya perbuatan meracun orang, membakar dan kejahatan lainnya; (2) perbuatan-perbuatan yang terlarang dan dapat dijatuhi hukuman siksaan badan; dan (3) perkara-perkara yang dilakukan oleh orang-orang yang termasuk golongan tertentu yang mendapat *privilegiatum*.⁹⁰

Ada lagi kategorisasi yang dimuat dalam Papekem Cirebon tentang perkara-perkara hukum. Dengan merujuk pada Kitab Jaya Lengkara, kitab ini menyebut tiga kategori perkara berdasarkan sifat-sifatnya yang harus diadili, yaitu: (1) Igama, yaitu perkara-perkara yang mengenal keagamaan dan harus diselesaikan atas dasar hukum Islam; (2) Drigama, yaitu perkara-perkara yang tidak mengenal keagamaan dan harus diselesaikan atas dasar hukum adat; dan (3) Toyagama, yaitu perkara-perkara yang keputusannya tergantung kepada hasil sesuatu percobaan yang berat. Misalnya pembahasan mengenai pentingnya umat manusia untuk melakukan keseimbangan selama hidup di dunia. Penjelasan

⁸⁹ Tresna, *Sistem Peradilan....*, hlm. 32. Kitab hukum ini disebut juga dengan Angger-angger Suryangalam dalam tradisi hukum Kerajaan Islam Demak dan seluruh kadipaten sekutunya. Agus Sunyoto, *Suluk Abdul Jalil: Perjalanan Ruhani Syaikh Siti Jenar*, Vol. 7 (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 333. Dalam katalog naskah-naskah Pura Pakulaman, Serat Suryangalam berisi ajaran Sultan Suryangalam pada rakyatnya tentang moral dan nasehat agar beriman dan mematuhi Allah. Sri Ratna Saktimulya, *Katalog Naskah-naskah: Perpustakaan Pura Pakualaman* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), hlm. 124. Menurut Amrullah Ahmad, Raja Suryangalam adalah sebutan khas bagi sultan Demak, yang memiliki nama lengkap Sampeyan Dalem Hingkang Sinuhun Kanjeng Sultan Ngalam Akbar Brawijaya Sirrullah Kalipatul Rasul Amiril Mukminin Ngizzuddin Ngabdul Khamid Khan, Sultan Ngadil Suryangalam. Amrullah Ahmad, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional Mengenang 65 th Prof. Dr. Bustanul Arifin* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 76.

⁹⁰ *Privilegiatum* direspon para sejarawan secara berlainan. Ada yang mengatakan hal ini lebih dipengaruhi hukum Jawa kuno, terutama pengaruh kasta dalam Hindu, ada juga yang berpandangan pengaruh Islam yang didatangkan Sultan Agung dalam tata pengadilan di Mataram. Tresna, *Peradilan di Indonesia*, (Jakarta: Pradnya Paramita, 1978), hlm. 35.

mengenai hal ini ditulis dalam bagian akhir Jaya Lengkara dalam bentuk cerita tentang tokoh Patih Kerta Bangsa dan Patih Mandana Sraya.

”Patih Kerta Bangsa dari negeri di atas angin, di saat mempertanyakan tentang tujuan aksara dan sang Kyai Mandana Sraya dari Medang Kamulan berkata secara lantang kepada Patih Kerta Bangsa. ’Eh, Patih Mandana Sraya, dari manakah asal usul Medhang Kamulan yang terkenal sebagai dunia dari para manusia, apakah keistimewaan yang ada padanya’. Patih Mandana Sraya menjawab,

’Pelajaran dalam kitab Adigama dan semua kandungan dunia yang ada di dalamnya merupakan apa yang harus dijunjung tinggi ’. Patih Kerta Bangsa menggumam, ’Sebanyak apa dunia itu adanya?’.

Patih Kerta Bangsa menjawab, ’Ada sloka dari dewa saya yaitu Raja Medhang Kamulan pertama yaitu” ’adriyoga, abracah karahita, prasama asura widagdy, anukma bramacari’.

Inti dari cerita yang dimuat dalam Jaya Lengkara itu adalah makna seorang raja yang harus memiliki secara lengkap 39 ciri-ciri seorang guru. Seperti dalam sifat ’abracah karahita’ mengandung arti seorang raja harus memiliki itikad baik terhadap para abdi dalem yang menjaga kerajaannya dan ’prasama’ yang searti dengan *equality*, yaitu semua orang diperlakukan sama baik orang besar atau orang kecil.⁹¹

Meskipun bersandar pada hukum Jawa, diktum-diktum hukum yang diakomodir dalam kitab hukum tersebut cenderung memuat ketentuan-ketentuan hukum Hindu. Sebagaimana dikutip Tresna, J. Brandes menyebut keterpengaruhannya ini misalnya pada tata cara penyusunan surat menyurat untuk keperluan pengadilan. Keempat surat tersebut menurutnya lebih dipengaruhi oleh Hindu-Bali, misalnya ditunjukkan dalam penamaan keempat jenis surat menyurat tersebut, yaitu surat pisaid warawara/pagugatan [Bali: sengker tatagihan], surat seregen/kendel [sengker pamicara], surat tutur [kanda], dan surat salaren/kukudung [pepegatan].⁹² Wajar jika menurut Soepomo, Kitab Pepakem ini

⁹¹ Mason C. Hoadley, *Islam dalam Tradisi Hukum Jawa.....*, hlm. 86. Studi mengenai hal ini setidaknya memperlihatkan bahwa teks hukum itu mula-mulanya tersusun dengan pendekatan ’kisah-kisah tokoh tertentu’. Di balik teks kisah-kisah itu, terdapat pesan universal yang hendak disampaikan. Dari kisah mengenai Medhang Kamulan tersebut, tokoh-tokoh yang dihadirkan barangkali bersahabat pada zamannya dan memiliki tafsir yang luas, terutama menyoal universalitas kehidupan manusia.

⁹² Tresna, *Peradilan di Indonesia,....*, hlm. 34.

di dalamnya melukiskan tentang seorang hakim sebagai *Tjandra, Tirta, Sari* dan *Tjakra*. *Tjandra* berarti bulan yang menyinari segala tempat yang petang; *Tirta* ialah air yang membersihkan segala tempat yang kotor; *Sari* ialah bulan yang harum baunya; dan *Tjakra* ialah dewa yang mengawasi berlakunya keadilan di dunia.⁹³

Berbeda dengan kitab Jaya Lengkara, manuskrip kitab hukum yang bersumber dari kitab Adilulah, sebuah kitab yang sering dihubung-hubungkan dengan Raja Suryangalam memiliki karakter kuat tentang Islam. Bukti-bukti keislaman dalam kitab ini setidaknya diperlihatkan dalam bagian awal yang menulis,

”Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Raja Surya Alam memperingatkan ke semua bawahannya untuk selalu waspada dan mematuhi apa yang merupakan keberuntungan atau bencana (untung becik) dari Tuhan Yang Maha Kuasa. Tidak menjalankan perzinahan atau pun tindakan jahat lainnya, tidak berbuat keburukan (terhadap manusia lainnya) tetapi harus mendasarkan hidupnya pada ajaran Islam, mempercayai baik/buruk yang diterimanya dari Allah, Yang Maha Kuasa, ... dan tidak menentang sifat kemahakuasaan Allah dan tidak bersedih hati, tidak marah, dan berbaik sangka kepada niat baik Allah”.⁹⁴

Ciri-ciri keislaman dalam teks di atas, setidaknya diperlihatkan pada: (1) diawali dengan basmallah; (2) pimpinan berwasiat untuk selalu bertaqwah; (3) berbuat amar ma’ruf dan nahi mungkar; (4) berpegang pada rukun iman; dan (5) berakhlak yang mulia kepada Allah dan makhluknya.

Adapun keterpengaruhannya Barat muncul dalam Pepakem Cirebon berupa ketentuan ancaman hukuman. Tidak jarang hal ini menuai protes dari kalangan pejabat dan elit kerajaan. De Haan sebagaimana dikutip Hoadley, mencatat daftar ancaman hukuman itu antara lain pemenjaraan, pengecapan, penggantungan, yang diikuti dengan membiarkan mayat di tiang gantungan sampai membusuk dan

⁹³ Soepomo, *Bab-bab tentang Hukum Adat* (Jakarta: Penerbit Universitas, t.th.), hlm. 40. jenis kitab hukum ini memang sarat dengan makna-makna simbolik. Dengan sistematika seperti ini, tidaklah bijak jika memang sebuah kitab hukum di masa lampau dengan standar-standar penyusunan perundang-undangan zaman modern.

⁹⁴ Mason C. Hoadley, *Islam dalam Tradisi Hukum Jawa...*, hlm. 99. Naskah teks ini awalnya beraksara Jawa dan kemudian diterbitkan dengan menggunakan dua bahasa, Jawa dan Belanda.

berbagai macam tindakan amputasi. Meskipun ada keringanan acaman hukuman terbantukan dengan adanya ketentuan ancaman hukuman yang bersumber dari Surya Alam, sebuah kitab hukum yang disinyalir memiliki kesamaan dengan Adidulah dalam Pepakem Cirebon, berupa pengasingan narapidana. Ketentuan ini dipahami Mason C. Hoadley sebagai bentuk kompromi antara hukum Jawa dan hukum Belanda. Dalam praktiknya bisa merujuk pada kasus yang dianggap rumit berkenaan dengan kasus Ki Aria Martaningrat pada 1696 terkait dengan tudungan atas tindakan penyelundupan dan pembunuhan.⁹⁵

Pintu masuk yang paling terbuka pengaruh Barat dalam penyelesaian kasus hukum di Cirebon berlangsung sepanjang periode Residen Gobius. Residen ini melakukan upaya delegalisasi kekuasaannya untuk tujuan intervensi bidang hukum. Instrumen yang dia gunakan yaitu melalui apa yang disebut dengan *Aksara Geni*. Dengan instrumen ini, Gobius membuat Kasultanan Cirebon memberikan legitimasi terhadap konsep 'kemauan yang berkuasa' (*wesesaning negara*). Implikasi politik hukumnya, kekuasaan yang semula bersumber dari penguasa tradisional telah dimanfaatkan dengan menjadikan kompetensi berada dalam posisi bertindak sebagai pihak yang menyelesaikan hukum. Hoadley menyebut kasus Tan Siangko pada tahun 1720 sebagai potret keterpengaruhannya Barat dalam penyelesaian hukum di Cirebon.⁹⁶

⁹⁵ Mason C. Hoadley, *Islam dalam Tradisi Hukum Jawa....*, hlm. 338.

⁹⁶ *Ibid.*, hlm. 339.

BAB III

KITAB ADILULAH

SEBAGAI SUMBER HUKUM ADAT PEPAKEM DI CIREBON

A. Sejarah Munculnya Kitab Adilulah

Kitab Adilulah memiliki keeratan historis dengan hukum adat Pepakem di Cirebon. Di samping menjadi salah satu sumber dalam hukum adat Pepakem, kemunculan kitab Adilulah tak bisa dilepaskan dari sejarah pemberlakuan hukum di beberapa kerajaan Islam di pulau Jawa, Demak, Pajang, Mataram dan kerajaan lainnya. Secara etimologi, nama kitab ini berasal dari bahasa Arab, ‘adil’ dan ‘Allah’, disatukan menjadi adilulah atau adilullah yang berarti ‘keadilan Allah’. Dalam kitab ini, nama Adilulah muncul sebagai nama sebuah negeri yang diperintah oleh Sultan Surya Alim. Dalam literatur lain, nama Adilulah merupakan seorang Prabu di kerajaan Demak.

Meski dalam naskah koleksi Brandes, nama kitab ini menggunakan ejaan ‘(h)adilulah’, bisa jadi yang dimaksud adalah adilullah yang memiliki pengertian yang sama dengan keadilan Allah. Selain dialek bahasa Jawa kuno yang memiliki kedekatan pengucapan antara ‘(h)’ dan ‘(a)’, alasan lainnya karena istilah adilulah merupakan bahasa serapan yang berasal dari bahasa Arab. Istilah ini diserap dan secara antropologis dipraktikkan dan dalam konteks studi ini diabadikan menjadi sebuah nama kitab.

Nama Surya Alam ini dalam sejarah kerajaan Islam di Jawa seringkali dijelaskan sebagai sosok pendiri dan penguasa kerajaan Islam Demak. Kerajaan yang berdiri tidak lama setelah keruntuhan Majapahit. Tokoh Surya Alam banyak disebut sejarawan sebagai Sultan Raden Fatah. Meski tidak diketemukan informasi tentang latar belakang penyebutan ini, bisa jadi istilah Surya Alam muncul setelah

era Sultan Raden Fatah. Diduga Penulis kitab ini (koleksi Brandes dalam referensi PNRI) mengapresiasi ketokohan Surya Alam dalam memerintah kerajaan Demak Bintoro. Hal ini sebagaimana diperlihatkan dalam prakata pembuka dalam naskah Adilulah ini,

“Punika caritaning Adilulah nagarané ing Atas Angin jejuluk Sultan Surya ‘Alim, tegesé amadangi ing balané dèning basa, amadangi ing bandané, angliputi sarirané ing sandi wedar” [Berikut ini cerita Adilulah namanya, dari Atas Angin, berjuluk Sultan Surya Alim, artinya menerangi rakyatnya dengan kuasanya, menerangi hartanya, menyelimuti badannya dari *sandi wedar*].

Ditinjau dari redaksi yang termuat dalam prakata tersebut, penulis naskah ini adalah seseorang yang memiliki pengetahuan yang memadai tentang sepak terjang Surya Alam dalam memerintah kerajaannya. Penyebutan yang disandangkan kepadanya menggunakan istilah Surya Alam yang sarat dengan makna metaforik, yaitu menerangi rakyatnya dengan kuasanya, menerangi hartanya, menyelimuti badannya dari *sandi wedar*. Surya Alam muncul dalam prakata tersebut sebagai julukan untuk menghormati jasa dan kebesarannya. Penulis naskah ini diprediksi sebagai seorang pujangga—sebagaimana para pujangga yang bertugas menulis naskah-naskah kerajaan—, namun demikian inisial penulis kitab ini tidak disebutkan dalam naskah tersebut.

Ada sumber lain yang bisa diketengahkan yang menyatakan bahwa naskah Suryangalam telah mengalami perkembangan sejak ditulis untuk pertama kalinya. Sumber tersebut menyebut bahwa penulis pertama Suryangalam adalah Jugul Muda¹ dan kemudian dialihbahasakan menjadi bahasa Jawa oleh Sultan Demak I.² Sumber

¹ Dalam sejarah pernaskahan, nama Jugulmuda tampaknya banyak menulis beberapa naskah, seperti salakantara, cindra geni dan lainnya.

² Nama lain dari Sultan Demak I adalah Raden Fatah dan sering juga disebut Jimbun. Slamet Mulyana menyebut tokoh ini sebagai keturunan dari bangsawan

tersebut juga memasukan naskah Suryangalam sebagai naskah yang ditulis pada era pertama dengan memanfaatkan huruf kawi. Meski tidak menyebut angka tahun, pada era inilah, Jugul Muda menulis naskah tersebut. Resepsi naskah ini oleh Sultan Demak I untuk keperluan legislasi hukum di kesultanan yang didirikannya pada abad XIV M. Langkah ini menunjukan bahwa kesadaran berpolitik dan gagasan bernegara dengan menitikberatkan pada negara hukum menjadi perhatian tersendiri.³

Berbeda dengan sumber di atas, Mason C. Hoadley menyebut naskah Surya Alam sebagai naskah yang muncul dalam periode yang amat lama dan ditulis oleh tokoh mitologis yang kemudian didedikasikan namanya. Dalam naskah ini, nama Surya Alam menurutnya dikonsepsikan sebagai manusia yang hebat dan memiliki karisma pribadi dari figur semi historis yang tidak diketahui secara nyata.⁴ Penamaan seperti ini juga berlaku terhadap naskah-naskah yang ditulis sezaman dengan Surya Alam, seperti Jaya Lengkara, Kuntaramanawa, Rajaniti dan lainnya. Karena itu, menurutnya naskah Surya Alam ini memiliki struktur naskah hukum yang unik terkait masa periodesasi sejarah Jawa. Di satu sisi mengakomodasi figur-firug antropomorfis yang terikat dengan tradisi kebudayaan yang berasal dari sistem budaya Jawa di masa lampau, di sisi lain menyebut juga figur-firug yang dianggap suci dalam Islam, seperti Allah dan Nabi Muhammad Saw. Hukum Tuhan yang disebutkan dalam naskah

berdarah Cina. Gerakan keislamannya di keraton dan masyarakat dibimbing oleh para wali yang disebut Walisanga.

³ Cermin kehadiran hukum dalam negara/kerajaan Islam Demak Bintoro dapat dipotret pada peristiwa pengadilan terhadap Syekh Siti Jenar. Kasus ini mulanya dipetieskan dan kemudian dilanjutkan kembali. Sidang istimewa antara Dewan Walisanga dan segenap pembesar kerajaan menjatuhkan vonis qisas atas dakwaan *mbalela* (membangkang) terhadap negara dengan legitimasi agama sehingga tampak bahwa syariat tidak diperlukan lagi, misalnya tidak melaksanakan shalat Jum'at dan lain-lain. *Widji Saksono, Mengislamkan Tanah Jawa*, hlm. 122; *Muhammad Sholikhin, Sufisme Syekh Siti Jenar*, hlm. 10-11; dan *Chodijim, Syekh Siti Jenar*, hlm. 11, 137.

⁴ Mason C. Hoadley, *Islam dalam Tradisi Hukum Jawa dan Hukum Kolonial*, hlm. 69-70.

tersebut disebut dengan teks yang khas ‘ukum ulah’. Demikian juga ketika menyebut figur Nabi Muhammad Saw. dengan teks Rosulullah Shallahualaihiwasallam. Ciri tekstualitas naskah Surya Alam lainnya yang memperkuat tradisi kebudayaan Islam adalah digunakannya aksara Arab. Hal ini tentu menunjukkan adanya pesan keagamaan terkait dengan akulturasi Islam dan kebudayaan lokal. Dalam ungkapan Mason C. Hoadley, naskah seperti Surya Alam ini memiliki karakteristik dengan tujuan fundamental hukum Jawa yaitu mengejawantahkan ide keteraturan sosial Jawa dan menjaga ‘harmoni’ yang kuat berdasarkan nilai tersebut.⁵

Tidak disebutkan penanggalan yang pasti naskah ini ditulis. Hal ini setidaknya dipengaruhi banyaknya versi yang menunjukkan eksistensi naskah ini dan dinamika internal naskah sendiri yang masih kontroversi tentang tokoh penulis. Namun demikian, berdasarkan periode peradaban aksara Kawi, penulisan naskah ini berada pada kisaran abad XIII – XVI M.⁶ Berbeda dengan pendapat ini, kitab Surya Alam dalam versi Yogyakarta yang disebut juga dengan Serat Angger-anger Suryangalam dituangkan dalam undang-undang oleh R. Arya Trenggono yang saat itu menjadi jaksa di kerajaan Demak Bintoro. Tokoh yang disebut ini kelak kemudian dinobatkan sebagai Sultan Demak II dan diikuti kerajaan-kerajaan Islam lainnya dalam menempatkan kitab Surya Alam sebagai salah satu sumber hukumnya.⁷

⁵ *Ibid.*, hlm. 124.

⁶ Menurut asal usulnya, aksara Jawa kuno berasal dari Aksara Pallawa yang mengalami penyederhanaan bentuk huruf pada sekitar abad VIII. Aksara Pallawa itu sendiri merupakan turunan Aksara Brahmi dan berasal dari daerah India bagian selatan. Aksara Pallawa menjadi induk semua aksara daerah di Asia Tenggara (e.g. Aksara Thai, Aksara Batak, Aksara Burma). J. G. De Casparis, *Indonesian Palaeography : A History of Writing in Indonesia from the beginnings to c. AD 1500*, Leiden & Koln, 1975.

⁷ Katalog Manuskrip Museum Sonobudoyo Yogyakarta. Dengan kode PBB.26/H3, serat angger-anger Suryangalam memiliki karakter berbahasa Jawa, beraksara latin dan berbentuk prosa. Dalam versi Yogyakarta, serat angger-anger Suryangalam disebutkan berisi tata hukum Islam bersumber pada kitab Anwar dan sesuai dengan konsep formulasi Pangeran Adipati Ngadilaga dari Palembang. T.E.

Dengan merujuk pada naskah versi Perpustakaan Nasional (versi Behrend), Naskah Surya Alam yang saat ini beredar diduga merupakan salinan bahasa Jawa dengan aksara Pegon yang dilakukan pada zaman Sultan Demak I (1500-1518 M). Hal ini pun menimbulkan dua asumsi terkait dengan penulis naskah tersebut. Asumsi pertama merujuk pada tokoh Surya Alam yang identik dengan Raden Fatah,⁸ dapat dimungkinkan penulis naskah tersebut dalam kisaran 1500-1518 M, kurun pemerintahannya di kesultanan Demak Bintoro I. Berbeda dengan ini, asumsi kedua merujuk pada tokoh selain Sultan Demak I yang bisa jadi berasal dari kalangan Pujangga yang sezaman dengan Sultan Demak I. Sejauh ini belum diketemukan informasi terkait siapa tokoh ini.

Dalam perkembangannya, naskah ini kemudian diresepsi di berbagai kerajaan terutama di Pulau Jawa pasca keruntuhan Majapahit, seperti Pajang, Mataram yang berada di Surakarta dan Yogyakarta, dan Cirebon. Ketersebaran naskah ini setidaknya pernah diinformasikan Mason H. Hoadley dengan memanfaatkan fasilitas perpustakaan di beberapa negara Eropa. Dalam studinya, Mason menyebut naskah Surya Alam dalam dua versi yaitu versi Surakarta dan Yogyakarta. Menurutnya penamaan naskah ini dengan Surya Alam memiliki keidentikan dengan apa yang disebut versi Cirebon dengan naskah Adilulah.⁹

Behrend, *Katalogus Induk Naskah-Naskah Nusantara: Museum Sonobudoyo Yogyakarta Jilid I*. Jakarta: Djambatan, 1990. Buku katalog ini mengalami cetak ulang yang diproduksi oleh penerbit Yayasan Obor Indonesia pada tahun 1994.

⁸ Dalam Wikipedia disebut dengan Adipati Raden Patah alias 錦斗囉 Jin Bun bergelar Senapati Jimbun atau Panembahan Jimbun (lahir: Palembang, 1455; wafat: Demak, 1518) adalah pendiri dan raja Demak pertama dan memerintah tahun 1500-1518. Menurut kronik Cina dari Kuil Sam Po Kong Semarang, ia memiliki nama Tionghoa yaitu Jin Bun tanpa nama marga di depannya, karena hanya ibunya yang berdarah Cina. Jin Bun artinya orang kuat. Nama tersebut identik dengan nama Arabnya "Fatah (Patah)" yang berarti kemenangan. Pada masa pemerintahannya Masjid Demak didirikan, dan kemudian ia dimakamkan di sana.

⁹ Dalam literatur lain disebut juga dengan Arya Dilah.

Untuk keperluan studi ini, naskah Surya Alam dalam berbagai versi diketengahkan, tak terkecuali versi Cirebon. Studi selanjutnya memfokuskan pada versi naskah Cirebon sebagai hukum yang berlaku dan diresepsi sebagai bahan baku hukum adat Pepakem. Meski tidak mudah menjelaskannya terkait periodesasi politik di Cirebon masa kompeni maupun koloni Hindia Belanda, hal lain yang menjadi pertimbangan adalah tidak memadainya literatur yang mengungkap pelaksanaan aturan ini di lingkungan kesultanan dan Cirebon pada umumnya.

B. Kitab Adilulah: Beberapa Naskah yang Beredar

Dalam versi Cirebon, naskah Surya Alam disebut dengan kitab Adilulah. Beberapa alasan seperlunya terkait dengan penamaan kitab ini telah dijelaskan di atas. Dengan mempertimbangkan aspek historis, persebaran naskah ini dapat ditemukan di beberapa tempat, terutama memiliki keeratan dengan pemerintahan Islam dalam era kerajaan-kerajaan Islam merdeka. Periode ini menitikberatkan pada sosialisasi Islam dan keberlangsungan tata hukum kenegaraan. Naskah Surya Alam misalnya difungsikan sebagai salah satu sumber hukum penyelenggaraan pemerintahan kerajaan. Dengan strategi ini setidaknya dapat dimengerti bahwa kesadaran hukum dalam era kerajaan Islam awal di nusantara telah tumbuh dengan memanfaatkan sumber-sumber hukum yang telah ada sebelumnya. Meski demikian, elemen-elemen Islam dalam sistem perundang-undangannya menempati posisi penting. Seperti halnya teks-teks keislaman berupa ayat-ayat al-Qur'an, hadist dan prinsip-prinsip universalitas keduanya selalu dijumpai dalam naskah kitab tersebut.

Kajian-kajian terhadap naskah Surya Alam yang beredar di beberapa tempat atau kajian tentang produk hukum masa kerajaan Islam nusantara awal memang belum mendapat perhatian kalangan

akademisi. Sisi lain perhatian mereka terhadap kajian ini lebih banyak memfokuskan pada perspektif hukum formal, sementara aspek filosofis dan historisnya masih dikesampingkan. Hal ini dapat dimengerti karena sebuah produk hukum sangat dipengaruhi oleh kenyataan-kenyataan sosial-budaya dan politik tertentu yang terjadi dalam masyarakat. Basis sosial-budaya dan politik lahir dan perkembangan hukum itu penting diungkapkan oleh sejarawan untuk melihat perkembangan peradaban dari suatu masyarakat atau bangsa itu.

Dengan meminjam istilah Liaw Yock Fang, kitab Adilulah yang juga dikenal di beberapa tempat dengan kitab Surya Alam merupakan *hybrid text* (teks hibrid). Kemunculannya yang memiliki banyak versi dan terkadang disalin ulang baik oleh kalangan internal kerajaan maupun tangan orang asing menambah daftar khasanah komponen yang dimiliki naskah tersebut. Kodifikasi hukum pada masa keterpengaruhannya sepanjang abad ke-18 M., tidak terlepas dari saling mempengaruhi dan mengisi aspek legal hukum. Hal ini sangat dimungkinkan terkait dengan kebutuhan penyusunan undang-undang yang diberlakukan dengan mengacu pada sumber-sumber hukum yang bermunculan kala itu di banyak karesidenan di Indonesia.

Dengan mencermati sejumlah katalog naskah, setidaknya diperoleh informasi mengenai pemerintah setempat (karesidenan dan kerajaan Islam) merumuskan undang-undang untuk mengendalikan penduduknya. Dari dokumen-dokumen tersebut diperoleh gambaran betapa sikap dan pandangan kolonial tercermin dalam penyebarluasan hukum dan undang-undang. Selain untuk tujuan awalnya, maka keputusan-keputusan umum ini juga memberikan informasi tentang kehidupan sosial Cirebon dalam bingkai pemerintahan kompeni.

Dari penelusuran katalog, naskah Adilulah dapat dijumpai di beberapa tempat. Penempatan naskah-naskah tersebut memberikan

petunjuk terkait upaya penerapan hukum dan tentu saja dokumentasi perundang-undangan yang penting. Di bawah ini merupakan informasi awal ketersebaran naskah tersebut dalam tinjauan katalog naskah-naskah nusantara.

**KETERSEBARAN NASKAH ADILULAH (SURYA ALAM)
DALAM BEBERAPA KATALOG**

NO	NAMA KATALOG	NOMOR PANGGIL	KARAKTER NASKAH	TEMPAT PENYIMPANAN
1.	Museum Sonobudoyo Disusun T.E. Behrend, dkk	H.3. PBB. 26 114; Rol. 56, No. 3	Bahasa Jawa, Aksara Latin & Prosa	Perpustakaan Sonobudoyo Yogyakarta; Koleksi Behrend
2.	Kraton Yogyakarta	W. 296, C. 62; W.298, C.33; W.365, D.8	Bahasa Jawa, Aksara Jawa & Prosa	Kraton Yogyakarta; Koleksi Pigeaud 1967-70 (I): 308-310
2.	Perpusnastakaan Nasional RI	KBG 56; Rol. 317, No. 04	Bahasa Jawa, Aksara Arab & Prosa	PNRI; Termasuk koleksi Brandes
3.	Jawa Barat: Koleksi Lima Lembaga/hlm. 441.	1262 KKSC; Rol. 05.18	Bahasa Jawa, Aksara Pegon & Prosa	Keraton Kesepuhan Cirebon
4.	Fakultas Sastra UI/hlm. 437.	HU.14, A. 15.06	Bahasa Jawa, Aksara Latin & Prosa	Fakultas Sastra UI; Disalin oleh Pigeaud dari Naskah Leiden LOr 1832 (h.i)
5.	Buku The History of Java (Appndix C, 1817)	Appendiks C, ff. Xxxvii-li	Bahasa Inggris, Aksara Latin & Prosa	Buku dan Teks Naskah Raffles; Penjelasan hukum dibagi menjadi 29 bagian
7.	Alang-alang Kumitir	Koleksi pribadi beserta terjemahannya berbahasa Indonesia. Dalam korespondensi dengannya diperoleh informasi tentang naskah ini yang		

		serupa dengan versi Yogyakarta. Saat korespondensi, ia berada di Sidoarjo Jawa Timur. Minatnya terhadap kajian manuskrip telah mengantarkan pada banyaknya manuskrip-manuskrip telah disalin dan diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia dari bahasa Jawa beraksara kawi maupun pegon. Disiplinnya pada bidang pernaskahan membuat penulis mengapresiasi atas hasil karya-karya terjemahannya. Dan atas izin dan restunya, karya terjemahannya digunakan untuk keperluan penelitian ini.
--	--	---

Kitab Surya Alam dalam tradisi hukum adat Pepakem Cirebon ini memiliki posisi penting. Berbeda dengan kitab Jaya Lengkara, Raja Niscaya dan Kuntaramanawa yang menjadi sumber hukum adat Pepakem, kitab Surya Alam memiliki keeratan dengan elemen Islam. Informasi lain menyatakan jika kitab ini juga merupakan salah satu sumber hukum kerajaan-kerajaan Jawa berikutnya. Informasi yang dihimpun dari berbagai katalog naskah-naskah nusantara di atas setidaknya diperoleh berita mengenai penanggalan penulisan dan penyalinan naskah, kandungan isi naskah dan tempat penyimpanan yang bervariasi. Namun berdasarkan kandungan isi naskah memiliki kesamaan terutama dalam mengawali isi naskah tersebut dengan menyebut figur Surya Alam, negeri Adilulah dan ungkapan komitmen terhadap hukum. Sebagaimana dikemukakan dalam kalimat pembuka di bawah ini:

Bismill hirra m nirrah m. Punika caritaning Adilulah nagarané ing Atas Angin jejuluk Sultan Surya 'Alim, tegesé amadangi ing balané dèning basa, amadangi ing bandané, angliputi sarirané ing sandi wedar [...] Dengan menyebut nama Allah Berikut ini cerita Adilulah namanya, dari Atas Angin, berjuluk Sultan Surya Alim, artinya menerangi rakyatnya dengan kuasanya, menerangi hartanya, menyelimuti badannya dari sandi wedar (?).

Demikian juga dapat dijumpai dalam versi yang lain, tiga hal itu menjadi ciri khas yang dimiliki naskah ini. Hal ini terutama dijadikan

landasan adanya perbedaan judul yang dimiliki naskah ini antara naskah Surya Alam dan Adilulah.

“Pendahuluan: Memperkenalkan Raja Surya Alam dari negeri Adilulah dan memfokuskan pada aspek penting Sang Titi Jagat dari mana naskah tersebut aslinya berasal. Hal ini juga menunjukkan komitmen Raja terhadap kepastian hukum.¹⁰

Penyebutan naskah ini dengan nama Adilulah dan Surya Alam dengan demikian menemukan relevansinya. Keduanya disebut untuk menjelaskan seorang figur yang memiliki karisma dalam menjalankan kekuasaan kerajaan. Figur ini kemudian dikenal dalam sejarah sebagai Sultan Demak Bintoro, Raden Fatah. Pada masa awal pembentukan kerajaan tersebut, ia dikenal dengan nama Adipati Jimbun sebagai seorang bangsawan dari Majapahit dan berdarah Tionghoa. Sementara itu nama Adilulah yang melekat dalam naskah tersebut untuk menjelaskan sebuah negeri yang menjunjung tinggi hukum Tuhan. Sebagaimana disebutkan dalam sinopsis versi perpustakaan Sonobudoyo,

kitab ini berisi tata hukum Islam, bersumber pada kitab Anwar, sesuai konsep formulasi Pangeran Adipati Ngadilga dari Palembang (Senopati Jimbun=Raden Fatah) yang dituangkan dalam Undang-undang oleh R. Arya Trenggana (Sultan Demak III) yang saat itu menjabat jaksa, yang kemudian disebut undang-undang Suryangalam dan akhirnya merupakan salah satu sumber hukum kerajaan-kerajaan Jawa berikutnya.¹¹

Adanya penyebutan figur Surya Alam dan negeri Adilulah dalam naskah ini pada dasarnya mengonfirmasi akurasi naskah ini dalam tradisi Demak. Lokus kerajaan inilah yang disebut sebagai tempat untuk pertama kalinya naskah ini disusun, yaitu oleh R. Arya

¹⁰ Peter Carey (ed), *The Archive of Yogyakarta*, vol. I, Documents Relating to Politics and Internal Court Affairs, (Oxford: Oxford University Press for the British Academy, 1980. Sebagaimana dikutip Mason C. Hoadley, Islam dalam Tradisi Hukum Jawa..., hlm. 96.

¹¹ Buku Naskah Nusantara Perpustakaan Sonobudoyo Yogyakarta disusun oleh T.E. Behrend, *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara*, Jilid I, Museum Sonobudoyo, Jakarta: Djambatan, 1990.

Trenggana pada abad ke-16 M. Di kerajaan Demak Bintoro inilah dikenal adanya dua naskah yang terkait dengan Surya Alama, yaitu *Serat Angger-Angger Suryangalam* dan *Serat Suryangalam*. Keduanya merupakan undang-undang resmi kerajaan Demak yang berisi mengenai ketentuan perdata, pidana, dan hukum acara yang bersumber pada tata hukum Islam dan kemudian dijadikan salah satu sumber hukum kerajaan-kerajaan berikutnya, Pajang dan Mataram.¹² Meski dalam pengantar pembuka pada kedua naskah tersebut memiliki kesamaan, perbedaan keduanya terletak pada Naskah *Serat Angger-Angger Suryangalam* murni berisi undang-undang atau aturan-aturan, sedangkan naskah *Serat Suryangalam* isinya bercampur dengan nasihat-nasihat dan ajaran-ajaran agama Islam, misalnya perintah melaksanakan salat dan puasa dengan penjelasan tata caranya.

Dalam perkembangannya, naskah tersebut juga diresepsi kerajaan-kerajaan Islam lainnya, seperti Cirebon dan Mataram. Terutama kerajaan Cirebon, hubungan dengan Demak memiliki keeratan historis di mana dalam eksistensi keduanya memiliki kesamaan periode dan saling melakukan hubungan bilateral kedua kerajaan ini, terutama dalam memperkuat institusi sebagai kerajaan yang merdeka dan sosialisasi Islam di wilayahnya masing-masing. Di samping kedua kerajaan ini memiliki hubungan kekerabatan dan perkawinan antara putra-putri Raden Fatah dengan putra-putri Sunan Gunung Djati di Cirebon. Naskah Surya Alam yang diresepsi Cirebon inilah yang kemudian dikenal dengan istilah Adilulah. Sebuah nama yang disebut dalam naskah ini untuk menunjukkan daerah kekuasaan Surya Alam yang berbasikan pada keadilan Tuhan [Allah].

¹² Naili Anafah, "Legislasi Hukum Islam di Kerajaan Demak (Studi Naskah Serat Angger-Angger Suryangalam dan Serat Suryangalam)", *Artikel*, Dipublikasikan dalam sebuah jurnal.

Informasi mengenai penanggalan penulisan dan penyalinan atas naskah ini memiliki banyak versi. Informasi penanggalan penulisan naskah dalam versi Demak untuk pertama kalinya dilakukan pada tahun 1507 (menurut penanggalan Jawa).¹³ Dalam versi Cirebon, penulisan naskah tersebut diselesaikan pada hari Jum'at Wage tanggal 15 Dzulhijah Waktu Kuningan tahun Alip mangsa tanpa angka tahun (Hijriyah).¹⁴ Tanda tamat penulisan naskah ini dikatakan juga pada hari Kamis Pon tanggal sembilan, bulan Sela tahun Ehe wukunya Kuruwelut angka tahun 1612.¹⁵ Berbeda dengan lainnya, T.E. Behrend menyatakan bahwa penulisan naskah ini dilakukan pada hari Senin tanggal 17 besar, tahun Alip 1771 (8 Januari 1844).¹⁶

Penanggalan penulisan naskah *Surya Alam* yang sarat perbedaan ini dapat dimaklumi. Selain dipengaruhi sistem penanggalan yang digunakan, naskah yang bermuara pada tradisi *Surya Alam* ini bervariasi, dimungkinkan juga faktor persepsi tentang penanggalan penulisan dan penyalinan naskah yang tidak konsisten.

Dalam penanggalan penyalinan naskah juga ditemukan keragaman informasi. Naskah versi Cirebon yang disimpan di keraton Kasepuhan misalnya tidak menyebut secara pasti penyalinan ini dilakukan. Data yang bisa dikonfirmasi hanya kisaran abad ke-18 M. Di samping itu, naskah yang disalin oleh Pigeaud dari naskah Leiden LOr 1832. Ciri khusus naskah versi Pigeaud ini terletak pada judul naskah yang hampir berbeda dalam tradisi *Surya Alam*, yaitu menggunakan judul *Serat Kunthara Rajaniti Suryangalam*.

¹³ Naili Anafah, "Legislasi Hukum Islam di Kerajaan Demak (Studi Naskah *Serat Angger-Angger Suryangalam* dan *Serat Suryangalam*)", *Artikel*, Dipublikasikan dalam sebuah jurnal.

¹⁴ Edi S. Ekadjati & Undang A. Darsa, *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 5A Jawa Barat Koleksi Lima Lembaga*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia & Ecole Francaise D'Extreme-Orient, 1999), hlm. 441.

¹⁵ *Serat Suryangalam* versi Alang-alang Kumitir, hlm. 82.

¹⁶ T.E. Behrend & Titik Pudjiastuti, *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 3-A Fakultas Sastra Universitas Indonesia*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1997), hlm. 437.

Sebagaimana teks naskah lainnya, naskah versi Pigeaud ini berisi hukum atau undang-undang berkenaan dengan fungsi, kedudukan dan peranan seseorang di masyarakatnya, yaitu meliputi: raja, pengulu, jaksa, patih, rakyat biasa, masyarakat pada umumnya. Hukum atau undang-undang tersebut disusun berdasarkan hukum-hukum agama Islam (fikih).¹⁷ T.E. Behrend yang mendasarkan pada LOr 5542, 6203a no. 22, melakukan penyalinan atas naskah ini pada tahun 1875.¹⁸ Berbeda dengan pendahulunya, Brandes melakukan pengalihan aksara Latin pada tahun 1934 dan masih berbahasa Jawa sesuai dengan aslinya.¹⁹ Adanya keragaman informasi tentang penyalinan atas naskah ini kuat dugaan dipengaruhi motivasi konservasi atas naskah tersebut untuk keperluan dokumentasi perpustakaan. Tidak lebih dari itu, naskah ini menjadi bagian dari sejarah yang tidak terpisahkan dengan pembentukan hukum pada masa kerajaan Islam awal di nusantara.

Tidak diketemukan data terkait penerbitan atau cetak ulang atas naskah ini pada masa pendudukan Jepang dan setelah Indonesia merdeka. Informasi terdekat dengan konservasi atas naskah ini adalah ketika naskah ini menjadi salah satu sumber hukum adat Pepakem Cirebon disalin pada awal abad ke-20 M. Arend Johannes Hazeu yang pernah menjadi residen di Cirebon memiliki jasa dalam proyek pengalihan aksara kitab adat Pepakem ke dalam aksara Latin berbahasa Belanda pada tahun 1905. Naskah Surya Alam yang menjadi salah satu sumber hukumnya dapat dijumpai

¹⁷ T.E. Behrend & Titik Pudjiastuti, *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 3-A Fakultas Sastra Universitas Indonesia.....*, hlm. 437.

¹⁸ T.E. Behrend, "Manuscript production in nineteenth-century Java; Codicology and the writing of Javanese literary history", In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, Manuscripts of Indonesia* 149 (1993), no: 3, Leiden, 407-437. Artikel ini diakses dari <http://www.kitlv-journals.nl>. pada 10 Oktober 2013.

¹⁹ Edisi Dr. Brandes (Notulen K.B.G. 44, 1906, blz. XXVII nomor 110: covie van den Soerja Alam), Ms. Orients No. 2188, dengan nomor katalog PB. B. 26 Soerja Alam dan Bab Saking Kitab. Data dapat diperoleh pada naskah yang tersimpan pada perpustakaan Sonobudoyo.

dalam *Tjeribonsch Wetboek Pepakem Tjerbon Van Het Jaar 1768*.²⁰

Selain Hazeu, orang pribumi yang berjasa dalam menulis ulang hukum adat Pepakem yang memasukan naskah Surya Alam ini adalah R. Trunoyo pada bulan Juni 1939. Hasil salinan berupa tulisan tangan ini didokumentasikan perpustakaan Sonobudoyo Yogyakarta dengan judul Angger-angger Tjirebon (Rechtbook Tjerebon) inggih Pepakem kina Wedangkamulan. Berdasarkan risalahnya, R. Trunoyo menginformasikan bahwa naskah asli Pepakem ini dimiliki Keraton Kanoman Cirebon.²¹

Demikian halnya sejauh berbeda pendapat tentang sosok penulis naskah ini. Behrend misalnya mengajukan R. Arya Trenggana sebagai orang yang pertama kali menulis naskah tersebut. Ia berpandangan bahwa tugasnya yang saat itu diemban sebagai seorang jaksa di kerajaan Demak Bintoro bertanggung jawab dalam bidang hukum. Termasuk dalam hal ini menyediakan infrastruktur hukum berupa teks perundang-undangan yang menjadi acuannya. Berbeda dengan Behrend, Nancy Florida justru menyebut Surya Alam atau Raden Fatah itu sendiri sebagai penulis naskah tersebut. Perbedaan seperti ini dimungkinkan terjadi, karena memang dalam tradisi Surya Alam sendiri terdapat dua varian, yaitu Serat Angger-angger Suryangalam dan Serat Suryangalam.²² Bahkan jauh lebih ke belakang, penulis naskah ini adalah Jugul Muda. Sultan Demak I hanya berperan menyalin dari naskah yang sebelumnya menggunakan bahasa Jawa kawi dan kemudian disalinnya dengan menggunakan bahasa Jawa pada zamannya.

²⁰ Arend Johannes Hazeu, *Tjeribonsch Wetboek (Pepakem Tjerbon) van het jaar 1768*, (Batavia: Albrecht & Co., & 's Gravenhage: M. Nijhoff, 1905).

²¹ Nomor katalog PB. A. 181 koleksi Perpustakaan Sonobudoyo Yogyakarta.

²² Naili Anafah, "Legisasi Hukum Islam di Kerajaan Demak (Studi Naskah Serat Angger-angger Suryangalam dan Serat Suryangalam)", Artikel dalam sebuah jurnal.

Banyaknya naskah Adilulah atau Surya Alam yang pernah beredar ini menunjukkan bahwa hukum-hukum yang terapat dalam naskah tersebut merupakan aturan yang sangat penting pada masanya sebagai aturan adat yang pernah menjadi acuan hukum dalam persidangan pengadilan kerajaan. Di samping itu, aturan-aturan yang terdapat dalam naskah tersebut telah mengantar masyarakat hukumnya, yaitu Demak, Mataram dan Cirebon dalam rentang waktu yang cukup lama. Meski membutuhkan penelitian yang lebih mendalam, banyaknya naskah yang beredar ini juga menunjukkan bahwa secara terus menerus aturan-aturan dalam kitab Adilulah atau Surya Alam tetap dijalankan, setidaknya dari masa kesultanan Demak I awal abad ke-16 M. hingga akhir abad ke-18 M yang menandai babak baru sistem perundangan-undangan kolonial di negeri jajahannya, Indonesia. Khusus periode terakhir ini dilakukan kodifikasi hukum dengan memanfaatkan naskah-naskah hukum yang pernah diberlakukan dan menjadi bagian dari sistem hukum masyarakat muslim di Indonesia untuk keperluan legal-yuridis sistem pengadilan pada zamannya.

Dalam penelitian ini tidak semua naskah menjadi referensi utama atau obyek kajian. Beberapa naskah yang beredar sebagaimana telah disebutkan di atas dalam kenyataannya memiliki alasan keterbatasan dalam mengaksesnya, dari faktor usia naskah, bahasa yang digunakan hingga naskah terkait yang tidak ditemukan. Oleh karena itu, naskah Adilulah atau Surya Alam yang dipelajari dalam penelitian ini, antara lain: *pertama*, naskah yang berasal dari Perpustakaan Nasional RI. dengan nomor katalog KBG 56, Rol. 317 no. 34. Naskah ini semula adalah koleksi Brandes dan kemudian disunting oleh staf pada Perpustakaan Nasional. Pilihan terhadap naskah ini dengan mempertimbangkan judul luar yang dimiliki naskah ini secara jelas menyebut Adilulah. Hal ini tentu berbeda dengan tradisi naskah Surya Alam yang lainnya dengan menyebut misalnya

serat angger-anger Suryangalam, serat Suryangalam, serat Kunthara Rajaniti Suryangalam dan naskah Surya Alam. Selain itu, karakteristik yang dimiliki naskah versi Perpusnas ini menggunakan bahasa Jawa, aksara Arab dan berbentuk prosa. Meski tidak ditemukan penanggalan penyalinan, naskah ini diduga berada dalam pengeraan Brandes kisaran tahun 1930-1935 dan dapat menjelaskan pokok penelitian ini terkait dengan nilai-nilai Islam yang terkandung dalam naskah ini.

Kedua, naskah yang berasal dari keraton Kasepuhan Cirebon dengan nomor katalog 1263 KKSC; Rol.05.18. Judul dalam dan luar naskah menggunakan istilah Surya Alam. Meski dari segi tulisan sudah pucat, terutama yang beraksara Cacarakan, keadaan fisik naskah ini pada umumnya masih baik namun kertas kusam kecoklat-coklatan banyak dijumpai hampir seluruh lembar halaman, karena terkena noda. Waktu penulisan naskah ini tercatat hari Jum'at Wage tanggal 15 Dzulhijah *Wuku Kuningan tahun Alip mangsa* tanpa angka tahun (Hijriyah). Teks berisi uraian mengenai perhitungan, terutama berkenaan dengan masalah timbangan berat dan ketentuan untuk menjadi seorang penghulu. Di bagian lain berisi penjelasan masalah keimanan, ilmu, dan umumnya membahas tentang masalah tarekat. Naskah Surya Alam versi Cirebon ini dianggap penting dalam konteks penelitian ini, dengan pertimbangan berguna membuka dialektika teks dalam naskah dengan masyarakat sasaran yang terdekatnya, yaitu Cirebon. Meski tidak secara gamblang menyebut Adilulah dalam judulnya, naskah ini pada masanya memiliki kekuatan historis terutama dalam memberikan konseptualisasi adat Pepakem di Cirebon ini.

Ketiga, naskah yang berasal dari koleksi pribadi Alang-alang Kumitir. Naskah ini bersifat salinan dengan bahasa Jawa dan aksara latin, dapat diakses secara terbuka melalui blog miliknya. Dengan latar belakang pengetahuan sejarah dan filologi terhadap sastra dan

kebudayaan Jawa yang dimilikinya, kehadiran naskah ini memberikan sumbangan pada kemudahan dalam memahami kandungan naskah Surya Alam. Naskah yang diketengahkannya memiliki informasi penanggalan selesainya penulisan pada hari Kamis Pon tanggal sembilan bulan Sêla tahun Èhé, wukuné Kuruwêlut, angka tahun 1612.²³ Dalam naskah ini terdapat aturan atau undang-undang yang mengatur lembaga peradilan dan aturan perkaranya. Di samping itu, naskah ini juga menjelaskan tentang tugas, syarat, wewenang dan larangan bagi jaksa dan hakim, prosedur peradilan dan perlindungan bagi tersangka. Beberapa ringkasan yang bisa diketegahkan antara lain syarat-syarat sebagai saksi (waria tidak boleh menjadi saksi, bukan saudara dan saksi-saksi yang ragu dan lain-lain) bahkan dalam aturan atau undang-undang disebutkan bahwa saksi dan penuntut yang berdusta dikenai sanksi. Tidak hanya itu pihak-pihak yang terkait dengan perkara (penggugat, tergugat, terdakwa dan saksi apabila tidak hadir di peradilan tanpa alasan yang jelas (membangkang) dikenai sanksi berupa denda uang.

Tiga naskah Adilulah atau Surya Alam yang dipelajari dalam penelitian ini memuat jumlah dan kandungan isi yang berbeda-beda. Naskah yang berasal dari Perpusnas dan koleksi Brandes memiliki muatan yang singkat, hanya dua puluh dua halaman. Berbeda dengan naskah keduanya, versi Cirebon dan Kumitir yang memang padat dan penuh dengan penjelasan-penjelasan mengenai aturan. Tidak kurang dari 114 halaman, persoalan undang-undang dijelaskan seiring dengan pengalaman raja Surya Alam yang memerintah di kerajaan

²³ Alang-alang Kumitir, Serat Surya Alam dan terjemahannya, diakses dari blog pribadinya pada 2 Agustus 2013. Dalam korespondensi dengannya diperoleh informasi tentang naskah ini yang serupa dengan versi Yogyakarta. Saat korespondensi, ia berada di Sidoarjo Jawa Timur. Minatnya terhadap kajian manuskrip telah mengantarkan pada banyaknya manuskrip-manuskrip telah disalin dan diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia dari bahasa Jawa beraksara kawi maupun pegan. Disiplinnya pada bidang pernaskahan membuat penulis mengapresiasi atas hasil karya-karya terjemahannya. Dan atas izin dan restunya, karya terjemahannya digunakan untuk keperluan penelitian ini.

Demak Bintaro. Kesamaan dari ketiga naskah ini, selain menggunakan bahasa Jawa, aksara Arab, naskah ini ditulis menggunakan sistematika prosa, tidak sebagaimana urutan hukum dalam sistematika perundang-undangan modern.

C. Kitab Adilulah: Aturan yang Berlaku di Cirebon

Dalam versi Cirebon, naskah Surya Alam disebut dengan kitab Adilulah. Beberapa alasan seperlunya terkait dengan penamaan kitab ini telah dijelaskan di atas. Dalam konteks Cirebon, naskah ini terbilang memiliki kedudukan penting dalam dua struktur pemerintahan, yaitu kesultanan dan keresidenan. Secara generik, naskah ini pada dasarnya berasal dari kerajaan Demak Bintoro. Dengan merujuk pada ketokohan Sultan Raden Fatah, raja Demak I, kebutuhan untuk menegakkan keadilan dan kejujuran di mata hukum menjadi sesuatu yang prioritas. Tak heran jika, R. Arya Trenggono yang kala itu menduduki sebagai jaksa menyusun perundang-undangan yang dijadikan acun hukum. Dalam perkembangannya, aturan atau undang-undang ini digunakan di beberapa kerajaan Islam lainnya, tak terkecuali kesultanan Cirebon.

Setidaknya ada tiga alasan kesultanan Cirebon meresepsi kitab ini sebagai bagian sistem hukumnya, yaitu *pertama*, hubungan teologi dan politik, memiliki kesamaan latar belakang dalam pendirian kerajaan yang berbasis pada agama Islam dan berfungsi sebagai pusat penyebaran Islam bagi daerah sekitarnya; keeratan hubungan ini memberikan kontribusi pada beberapa momentum konsolidasi dan mobilisasi dua kerajaan dalam menghadapi musuh-musuh eksternal kerajaan, kehadiran bangsa asing dan perluasan kekuasaan kerajaan; *kedua*, hubungan kekerabatan yang diperlihatkan pada sistem perkawinan anggota keluarga pada kedua kerajaan, terutama putra dan putri Sunan Gunung Jati dan Raden Fatah yang saling kawin mengawini; dan *ketiga*, hubungan kerjasama kelembagaan, terutama

dalam penguatan dimensi politik hukum. Faktor ketiga inilah yang diperkuat dengan temuan adanya kitab hukum Adilulah yang menjadi salah satu sumber hukum dalam kodifikasi hukum adat Pepakem.

Keeratan antara kitab Adilulah dan adat Pepakem ini menunjukkan kuatnya dialektika politik dan hukum kedua kerajaan yang bersahabat ini, Demak dan Cirebon. Bagi Cirebon, kitab Adilulah ini memiliki posisi yang strategis karena dapat mengisi kelengkapan kitab-kitab sumber dalam hukum adat Pepakem. Di antara beberapa kitab sumber hukum itu, kitab Adilulah memiliki warna Islam tersendiri dari kitab-kitab hukum tradisi Jayalengkara, Kutaramanawa dan Rajaniscaya. Kondisi ini meski terkesan berbanding terbalik dengan suasana Cirebon yang kental dengan mozaik Islamnya oleh karena mendapat keterpengaruhannya sejarah peradaban Walisanga, Cirebon era abad ke-18 M., dapat dikatakan penuh dengan berbagai kepentingan dari pihak asing dan kondisi internal yang dinamis.

Tak heran, jika pemerintah kompeni pada abad ini melakukan hubungan yang lebih intens dengan kesultanan Cirebon. Salah satu capaian hubungan politik ini adalah terbitnya kitab hukum adat Pepakem yang telah dikodifikasi dan menjadi buku standar hukum di pengadilan. Dalam amatan Mason C. Hoadley dimensi kesejarahan kodifikasi hukum itu tidaklah berdiri sendiri sebagai fenomena hukum semata, melainkan kedap dengan peristiwa politik. Menurutnya, ada tiga faktor yang saling mempengaruhi kepentingan pemerintah kompeni dalam upaya mengkodifikasi hukum adat di Cirebon, yaitu (a) kelangsungan perjanjian antara pemerintah kompeni dengan dan kesultanan Cirebon; (b) sebagai pemenuhan administrasi pengadilan di bidang teks hukum yang dianggap legal; dan (c) sebagai pedoman dan acuan hukum bagi para jaksa dan hakim.²⁴

²⁴ Mason C. Hoadley, *Islam dalam Hukum Jawa....*, hlm. 298.

Setidaknya ada dua momentum perjanjian yang menyertainya, yaitu tahun 1685 di mana Francois Tak menandatangani perjanjian dengan raja-raja Cirebon dan pada tahun 1688, VOC menunjuk Johannes de Hartogh melanjutkan penetrasi atas daerah Kesultanan Islam yang merdeka ini. Atas dasar perjanjian tahun 1688 yang kemudian dikenal dengan perjanjian Hartogh, Cirebon mengakui berada di bawah perlindungan VOC dan secara *de facto* menjadi negara protektorat Belanda.²⁵ Dari pihak kesultanan Cirebon ditandatangani oleh ketiga sultan, yaitu Sultan Sepuh, Sultan Anom dan Panembahan Cirebon. Tiga pihak kesultanan ini dipandang memiliki otoritas politik yang kuat untuk menjalankan urusan kepemerintahan kerajaan dan mengadakan hubungan diplomatik dengan VOC, termasuk urusan pengadilan. Diktum penting untuk urusan hukum ini, perjanjian Hartogh hanya merekomendasikan bahwa pengadilan 7 jaksa menjalankan pekerjaannya berdasarkan kepada undang-undang Jawa, adat serta kebiasaan rakyat di Cirebon hingga pertengahan abad ke-18.²⁶

²⁵ Marwati Djoened Poesponegoro, Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia III: Zaman Pertumbuhan dan Perkembangan Kerajaan*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1993), hlm. 60. Perjanjian 7 Januari 1681, Kesultanan Cirebon mulai dicampuri politik kolonial VOC dalam bidang pengaturan pemerintahan keasultanan yang dibagi dalam tiga otoritas kerajaan dan politik monopoli perdagangan. Demikian pula perjanjian selanjutnya tanggal 8 September 1688 yang menandai pembagian wilayah (cacah) di Kesultanan Cirebon. Uka Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam* (Jakarta: Gramedia, 2010). Selain kedua perjanjian tersebut, Uka menyebut perjanjian-perjanjian lainnya yang dilakukan VOC dengan pihak Cirebon, yaitu pada 4 Agustus 1679, 17 Januari 1708 dan 18 Januari 1752 yang memperlihatkan adanya persahabatan antara Cirebon dan VOC. Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya (Jilid II: Jaringan Asia)*, Terj. Winarsih Partaningrat Arifin (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005), hlm. 58.

²⁶ Pengaturan di bidang pengadilan yang merujuk pada undang-undang Jawa bisa jadi maksudnya adalah kitab-kitab hukum yang memiliki sejarah pelaksanaannya di bawah pemerintahan kerajaan-kerajaan Islam dan belum berbentuk suatu pembukuan hukum yang lengkap. Menurut R.A. Kern dan Husein Djadjadiningrat, peradilan para penghulu dapat dibandingkan dengan apa yang ada di Mataram disebut peradilan di Surambi. Dengan merujuk kitab Pepakem, keduanya masih menganggap peradilan di Cirebon saat itu masih diatur menurut pola Majapahit dan hukum yang diperlukan adalah hukum Jawa Kuno. R.A. Kern dan Husein Djadjadiningrat, *Masa Awal Kerajaan Cirebon* (Jakarta: Bhratara, 1974), hlm. 12.

Hubungan erat kesultanan Cirebon dan VOC ini tampaknya tidak bisa lepas dari pengaruh VOC sendiri dalam upaya membantu kerajaan ini lepas dari jajahan Mataram sejak tahun 1650. Meski sebelumnya, hubungan Cirebon dan Mataram sangat baik oleh karena hubungan perkawinan dan menyatunya cita-cita politik mengusir VOC dari semenanjung Malaka, semenjak pemerintahan Pangeran Girilaya, kondisi Cirebon hampir tak terkendali sebagai sebuah kerajaan yang merdeka.²⁷ Kondisi Cirebon terus mengalami keterpurukan sebagai akibat intervensi VOC dalam berbagai bidang, terutama politik ketatanegaraan kesultanan Cirebon.

Alih-alih untuk melakukan stabilisasi politik internal kerajaan, satu anak lagi yang lahir setelah kemangkatan Pangeran Girilaya tahun 1662, diberikan otoritas kekuasaan kerajaan dengan memberinya kekuasaan sebagai Panembahan Cirebon. Tak heran jika segala kepengaturan pemerintahan kerajaan di Cirebon selalu atas dasar pertimbangan tiga kekuatan politik, terutama untuk urusan internal kerajaan, termasuk pula menjalankan pengadilan.²⁸ Masing-masing Sultan mengirim perwakilannya untuk menduduki majelis menteri, dengan komposisi 3 orang menteri wakil dari Sultan Sepuh, 2 orang menteri dari Sultan Anom dan 2 orang menteri lagi dari Panembahan Cirebon. Ketujuh menteri inilah yang kemudian dalam sejarah disebut dengan pengadilan 7 jaksa atau jaksa pepitu.²⁹

²⁷ Abdul Ghoffir Muhammin, *The Islamic Tradition of Cirebon Ibadat and Adat Among Javanese Muslims* (Australia: ANU Press, 1995), hlm. 206.

²⁸ Tiga kekuatan politik kesultanan Cirebon itu adalah (1) Kesultanan Keraton Kasepuhan, Pangeran Martawijaya, dengan gelar Sultan Sepuh Abil Makarimi Muhammad Samsudin (1677-1703); (2) Kesultanan Kanoman, Pangeran Kartawijaya, dengan gelar Sultan Anom Abil Makarimi Muhammad Badrudin (1677-1723); dan (3) Pangeran Wangsakerta, sebagai Panembahan Cirebon dengan gelar Pangeran Abdul Kamil Muhammad Nasarudin atau Panembahan Tohpati (1677-1713).

²⁹ Dalam Pepakem Cirebon, istilah tujuh jaksa searti dengan tujuh mentri atau hakim. Ditetapkannya sejumlah tujuh ini merujuk Prapanca Nagarakretagama yang melukiskan sistem peradilan di Majapahit yang dijalankan oleh tujuh upapati. Istilah upapati juga memiliki arti yang sama dengan kerta, yang berarti hakim. *Ibid.*, R.A Kern dan Husein Djajadiningrat, *Masa Awal Kerajaan Cirebon...*, hlm. 11.

Jumlah tujuh anggota menteri dalam perkembangannya tidak mengalami pergeseran, meski pasca mangkatnya Sultan Sepuh, daerah kerajaan ini bertambah menjadi empat kekuatan politik yang ditandai dengan kekuatan baru dari seorang Pangeran Aria Cirebon.³⁰

Kondisi sistem pengadilan sejak perjanjian de Hartogh pada tahun 1688 hingga awal abad ke-18 yang tidak mengalami perubahan signifikan akhirnya direspon VOC. VOC kemudian mengeluarkan resolusi tertanggal 21 Desember 1708 yang isinya adalah memberikan otoritas hukum kepada penguasa lokal untuk menghukum rakyatnya yang berbuat kejahanan. Resolusi ini akhirnya dijadikan patokan tidak saja bagi bupati-bupati di wilayah Priangan tetapi juga residen Cirebon yang saat itu berkuasa.³¹ Dalam klaim kolonial, tonggak yang paling bersejarah adalah sepanjang masa residen Cirebon di bawah pemerintahan Mr. Pieter Cornelis Hasselaer (1757-1765) berhasil membuat kitab hukum yang disebut *Pepakem Cirebon* dan membawa perubahan dalam tata pengadilan di Cirebon. Berbeda dengan kalangan sarjana, seperti Thoraph dan Ratno Lukito yang memandang VOC berada pada posisi ketidakmengertian terhadap hukum yang berlaku saat itu. Karena *Pepakem Cirebon* yang

³⁰ Kuat dugaan Pangeran Aria Cirebon memiliki kemampuan diplomatik yang dianggap menguntungkan VOC dan karenanya atas peran kooperatifnya, Pangeran Aria Cirebon diberi kekuasaan. Di samping itu, tugas penting lainnya dari VOC, Pangeran Aria Cirebon bertindak atas nama Residen melakukan pengawasan bidang pertanahan dan peradilan di kawasan Priangan, sebagaimana diberitaklkan dalam intruksi VOC tertanggal 22 Maret 1706. M.R. Tresna, *Peradilan di Indonesia* (Jakarta: Pradnya Paramita, 1978), hlm. hlm. 30. Nama-nama Jaksa Pepitu antara lain: Raksanagara, Purbanagara, Angga-Diraksa, Anggadiprana, Anggaraksa, Singanagara dan Nayapati. Dari laporan Jacob van Dyck, pihak Jaksa Pepitu yang tidak menandatangani perjanjian Kesultanan Cirebon dan VOC pada tahun 1681 adalah Singanagara. Tidak disebutkan alasan mendasar tindakan tersebut. Lihat Dadan Wildan, *Sunan Gunung Jati (Antara Fiksi dan Fakta) Pembumian Islam dengan Pendekatan Struktural dan Kultural* (Bandung: Humaniora Utama Press, 2002), hlm. 39.

³¹ Mason C. Hoadley, *Selective Judicial Competence: The Cirebon-Priangan Legal Administration 1680-1792* (Ithaca, New York: Southeast Asia Program, 1994), hlm. 4-6.

dianggap sebagai keberhasilan dari politik kodifikasi, di dalamnya hanya memuat hukum Jawa kuno.³²

Sebagai sebuah kodifikasi, Pepakem Cirebon disusun berdasarkan keterpengaruhannya yang dominan dari hukum Jawa, sedikit dari pengaruh Islam dan Barat. Dengan mendasarkan pada naskah Pepakem yang diterbitkan Dr. G.A.J. Hazeu, kitab hukum ini memuat beberapa kitab hukum Jawa, seperti Kitab hukum Raja Niscaya, Undang-undang Mataram, Jaya Lengkara, Kuntaramanawa dan Adilullah.³³ Kitab-kitab hukum ini disalin ke dalam Pepakem secara teratur, kitab demi kitab dengan disebutkan nama masing-masing kitab sumber. Kitab hukum ini tampak sekali tidak mengenal klasifikasi aturan-aturan yang berkaitan dengan hukum perdata dan pidana.³⁴ Berdasarkan genre-nya, kitab hukum yang dinamai dengan Adilullah ini, menurut Tresna cenderung memiliki kesamaan dengan naskah

³² Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler...*, hlm. 196. Wawancara Thoralf Hanstein dalam *Tempo*, No. 40/XXXIII/29 November -05 Desember 2004. R.H. Soedarso, "Studi Hukum Adat", dalam M. Syamsuddin (Peny.), *Hukum Adat dan Modernisasi Hukum* (Yogyakarta: UII Perss, 1998), hlm. 12.

³³ Dalam penelusuran literatur sementara, nama-nama kitab hukum ini memiliki keterhubungan dengan nama-nama raja pada sebuah kerajaan, sejak zaman Majapahit hingga kerajaan Islam. Kitab Raja Niscaya untuk menyebut . Nama Jaya Lengkara beberapa kali disebut dalam sastra Jawa untuk menyebut seorang raja penting di Surabaya, ayah Pangeran Pekik pada abad ke-17. Budiono Hadisutrisno, *Sejarah Walisongo: Misi Pengislaman di Jawa* (Jakarta: Graha Pustaka, 2007). Nama Kuntaramanawa memiliki keterhubungan dengan kitab perundang-undangan jaman kerajaan Majapahit yang merupakan gabungan dari kitab Kutardharmasastra dan Manawadharmastra, yang keduanya merupakan kitab perundang-undangan yang berlaku di India. Kitab Kutara-Manawa ini dalam Negarakertagama disebut dengan istilah *agama* yang hendaknya diartikan sebagai sebuah undang-undang. Kitab ini terdiri dari 275 pasal yang lebih menitik beratkan kepada perkara-perkara hukum pidana (*jinayah*) disamping ada juga yang berkaitan dengan hukum perdata semacam perkawinan, mahar, jual-beli, hutang-piutang dan lain-lain. Kitab ini memang pernah diterbitkan oleh Dr. J.C.G Jonker pada tahun 1885 dan disebut *Agama* yang artinya *undang-undang*. Pada pasal 23 dan 65 kitab undang-undang tersebut menyebut nama *Kutara Manawa*, oleh karenanya dalam hal ini semakin dapat dipastikan bahwa kitab perundang-undangan jaman kerajaan Majapahit disebut dengan *Kutara Manawa*. Slamet Mulyana, *Tafsir Sejarah Nagara Kretagama* (Yogyakarta: LKiS, 2011), hlm. 212-222.

³⁴ Arend Johannes Hazeu, *Tjeribonsch Wetboek Pepakem Tjerbon Van Het Jaar 1768*, Bagian 55, (Kessinger Publishing, LLC, 2010). Naskah terbitan Hazeu ini cukup tebal memuat 115 halaman, menggunakan dua bahasa; bahasa dan aksara Jawa dan Belanda.

kitab hukum Surya Alam.³⁵ Pendapat ini juga diamini Mason C. Hoadley yang memandang ada prinsip hukum Islam yang diakomodir. Keterpengaruhan Islam dalam kitab Pepakem ini juga dapat dilihat dari sistem pengadilan, di samping diberlakukan Pengadilan Karta atau Pengadilan Jaksa Pepitu, juga mengenal Pengadilan Penghulu. Berbeda dengan pengadilan Kadhi di Banten, *Pengadilan penghulu* menurut Pepakem Cirebon memiliki setidaknya tiga kompetensi perkara, yaitu (1) beberapa kejahatan yang disebut dalam kitab hukum Raja Niscaya dan biasanya termasuk perbuatan-perbuatan yang berat dan diancam hukuman mati, misalnya perbuatan meracun orang, membakar dan kejahatan lainnya; (2) perbuatan-perbuatan yang terlarang dan dapat dijatuhi hukuman siksaan badan; dan (3) perkara-perkara yang dilakukan oleh orang-orang yang termasuk golongan tertentu yang mendapat *privilegiatum*.³⁶

Ada lagi kategorisasi yang dimuat dalam Papekem Cirebon tentang perkara-perkara hukum. Dengan merujuk pada Kitab Jaya Lengkara, kitab ini menyebut tiga kategori perkara berdasarkan sifat-sifatnya yang harus diadili, yaitu: (1) Igama, yaitu perkara-perkara yang mengenal keagamaan dan harus diselesaikan atas dasar hukum Islam; (2) Drigama, yaitu perkara-perkara yang tidak mengenal

³⁵ Tresna, *Sistem Peradilan...*, hlm. 32. Kitab hukum ini disebut juga dengan Angger-anger Suryangalam dalam tradisi hukum Kerajaan Islam Demak dan seluruh kadipaten sekutunya. Agus Sunyoto, *Suluk Abdul Jalil: Perjalanan Ruhani Syaikh Siti Jenar*, Vol. 7 (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 333. Dalam katalog naskah-naskah Pura Pakualaman, Serat Suryangalam berisi ajaran Sultan Suryangalam pada rakyatnya tentang moral dan nasehat agar beriman dan mematuhi Allah. Sri Ratna Saktimulya, Katalog Naskah-naskah: Perpustakaan Pura Pakualaman (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), hlm. 124. Menurut Amrullah Ahmad, Raja Suryangalam adalah sebutan khas bagi sultan Demak, yang memiliki nama lengkap Sampeyan Dalem Hingkang Sinuhun Kanjeng Sultan Ngalam Akbar Brawijaya Sirrullah Kalipatul RasulAmiril Mukminin Ngizzuddin Ngabdul Khamid Khan, Sultan Ngadil Suryangalam. Amrullah Ahmad, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional Mengenang 65 th Prof. Dr. Bustanul Arifin* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 76.

³⁶ *Privilegiatum* direspon para sejarawan secara berlainan. Ada yang mengatakan hal ini lebih dipengaruhi hukum Jawa kuno, terutama pengaruh kasta dalam Hindu, ada juga yang berpandangan pengaruh Islam yang didatangkan Sultan Agung dalam tata pengadilan di Mataram. Tresna, *Sistem Peradilan....*, hlm. 35.

keagamaan dan harus diselesaikan atas dasar hukum adat; dan (3) Toya Gama, yaitu perkara-perkara yang keputusannya ditergantungkan kepada hasil sesuatu percoabaan yang berat. Misalnya pembahasan mengenai pentingnya umat manusia untuk melakukan keseimbangan selama hidup di dunia. Penjelasan mengenai hal ini ditulis dalam bagian akhir Jaya Lengkara dalam bentuk cerita tentang tokoh Patih Kerta Bangsa dan Patih Mandana Sraya.

"Patih Kerta Bangsa dari negeri di atas angin, di saat mempertanyakan tentang tujuan aksara dan sang Kyai Mandana Sraya dari Medang Kamulan berkata secara lantang kepada Patih Kerta Bangsa. 'Eh, Patih Mandana Sraya, dari manakah asal usul Medhang Kamulan yang terkenal sebagai dunia dari para manusia, apakah keistimewaan yang ada padanya'. Patih Mandana Sraya menjawab, 'Pelajaran dalam kitab Adigama dan semua kandungan dunia yang ada di dalamnya merupakan apa yang harus dijunjung tinggi'. Patih Kerta Bangsa menggumam, 'Sebanyak apa dunia itu adanya?'.

Patih Kerta Bangsa menjawab, 'Ada sloka dari dewa saya yaitu Raja Medhang Kamulan pertama yaitu" 'adriyoga, abracah karahita, prasama asura widagdya, anukma bramacari'.

Inti dari cerita yang dimuat dalam Jaya Lengkara itu adalah makna seorang raja yang harus memiliki secara lengkap 39 ciri-ciri seorang guru. Seperti dalam sifat 'abracah karahita' mengandung arti seorang raja harus memiliki itikad baik terhadap para abdi dalem yang menjaga kerajaannya dan 'prasama' yang searti dengan *equality*, yaitu semua orang diperlakukan sama baik orang besar atau orang kecil.³⁷

Meskipun bersandar pada hukum Jawa, diktum-diktum hukum yang diakomodir dalam kitab hukum tersebut cenderung memuat

³⁷ Mason C. Hoadley, *Islam dalam Tradisi Hukum Jawa....*, hlm. 86. Studi mengenai hal ini setidaknya memperlihatkan bahwa teks hukum itu mula-mulanya tersusun dengan pendekatan 'kisah-kisah tokoh tertentu'. Di balik teks kisah-kisah itu, terdapat pesan universal yang hendak disampaikan. Dari kisah mengenai Medhang Kamulan tersebut, tokoh-tokoh yang dihadirkan barangkali bersahabat pada zamannya dan memiliki tafsir yang luas, terutama menyoal universalitas kehidupan manusia.

ketentuan-ketentuan hukum Hindu.³⁸ J. Brandes menyebut keterpengaruhannya ini misalnya pada tata cara penyusunan surat menyurat untuk keperluan pengadilan. Keempat surat tersebut menurutnya lebih dipengaruhi oleh Hindu-Bali, misalnya ditunjukkan dalam penamaan keempat jenis surat menyurat tersebut, yaitu surat pisaid warawara/pagugatan [Bali: sengker tatagihan], surat seregen/kendel [sengker pamicara], surat tutur [kanda], dan surat salaren/kukudung [pepegatan].³⁹ Wajar jika menurut Soepomo, Kitab Pepakem ini di dalamnya melukiskan tentang seorang hakim sebagai *Tjandra, Tirta, Sari* dan *Tjakra*. *Tjandra* berarti bulan yang menyinari segala tempat yang petang; *Tirta* ialah air yang membersihkan segala tempat yang kotor; *Sari* ialah bulan yang harum baunya; dan *Tjakra* ialah dewa yang mengawasi berlakunya keadilan di dunia.⁴⁰

Berbeda dengan kitab Jaya Lengkara, manuskrip kitab hukum yang bersumber dari kitab Adilullah, sebuah kitab yang sering dihubung-hubungkan dengan Raja Suryangalam memiliki karakter kuat tentang Islam. Bukti-bukti keislaman dalam kitab ini setidaknya diperlihatkan dalam bagian awal yang menulis,

"Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Raja Surya Alam memperingatkan ke semua bawahannya untuk selalu waspada dan mematuhi apa yang merupakan keberuntungan atau bencana (untung becik) dari Tuhan Yang Maha Kuasa. Tidak menjalankan perzinahan atau pun tindakan jahat lainnya, tidak berbuat keburukan (terhadap manusia lainnya) tetapi harus mendasarkan hidupnya pada ajaran Islam, mempercayai baik/buruk yang diterimanya dari Allah, Yang Maha Kuasa, ... dan tidak menentang sifat kemahakuasaan Allah dan tidak bersedih hati, tidak marah, dan berbaik sangka kepada niat baik Allah".⁴¹

³⁸ Lihat wawancara Thoraf Hanstein...majalah gatra..

³⁹ J. Brandes dalam Tresna...hlm. 34.

⁴⁰ Soepomo, *Bab-bab tentang Hukum Adat* (Jakarta: Penerbit Universitas, t.th.), hlm. 40. jenis kitab hukum ini memang sarat dengan makna-makna simbolik. Dengan sistematika seperti ini, tidaklah bijak jika memang sebuah kitab hukum di masa lampau dengan standar-standar penyusunan perundang-undangan zaman modern.

⁴¹ Mason C. Hoadley, *Islam dalam Tradisi Hukum Jawa.....*, hlm. 99.

Ciri-ciri keislaman dalam teks di atas, setidaknya diperlihatkan pada: (1) diawali dengan basmallah; (2) pimpinan berwasiat untuk selalu bertaqwa; (3) berbuat amar ma'ruf dan nahi mungkar; (4) berpegang pada rukun iman; dan (5) berakhhlak yang mulia kepada Allah dan makhluknya.

Adapun keterpengaruhannya Barat muncul dalam Pepakem Cirebon berupa ketentuan ancaman hukuman. Tidak jarang hal ini menuai protes dari kalangan pejabat dan elit kerajaan. De Haan sebagaimana dikutip Hoadley, mencatat daftar ancaman hukuman itu antara lain pemenjaraan, pengecapan, penggantungan, yang diikuti dengan membiarkan mayat di tiang gantungan sampai membusuk dan berbagai macam tindakan amputasi. Meskipun ada keringanan acaman hukuman terbantukan dengan adanya ketentuan ancaman hukuman yang bersumber dari Surya Alam, sebuah kitab hukum yang disinyalir memiliki kesamaan dengan Adidullah dalam Pepakem Cirebon, berupa pengasingan narapidana. Ketentuan ini dipahami Mason C. Hoadley sebagai bentuk kompromi antara hukum Jawa dan hukum Belanda. Dalam prakteknya bisa merujuk pada kasus yang dianggap rumit berkenaan dengan kasus Ki Aria Martaningrat pada 1696 terkait dengan tudungan atas tindakan penyelundupan dan pembunuhan.⁴²

Pintu masuk yang paling terbuka pengaruh Barat dalam penyelesaian kasus hukum di Cirebon berlangsung sepanjang periode Residen Gobius. Residen ini melakukan upaya delegetimasi kekuasaannya untuk tujuan intervensi bidang hukum. Instrumen yang dia gunakan yaitu melalui apa yang disebut dengan *Aksara Geni*. Dengan instrumen ini, Gobius membuat Kesultanan Cirebon memberikan legitimasi terhadap konsep 'kemauan yang berkuasa' (*wesesaning negara*). Implikasi politik hukumnya, kekuasaan yang

⁴² Mason C. Hoadley, *Islam dalam Tradisi Jawa*, hlm. 338.

semula bersumber dari penguasa tradisional telah dimanfaatkan dengan menjadikan kompeni berada dalam posisi bertindak sebagai pihak yang menyelesaikan hukum. Hoadley menyebut kasus Tan Siangko pada tahun 1720 sebagai potret keterpengaruhannya Barat dalam penyelesaian hukum di Cirebon.

BAB IV

NILAI-NILAI ISLAM DALAM KITAB ADILULAH

A. Pengantar

Bab ini mengetengahkan uraian tentang nilai-nilai Islam dalam kitab Adilulah. Sebagai salah satu kitab sumber dalam kodifikasi hukum adat Pepakem, kitab ini memiliki posisi yang sangat penting. Ketersediaannya pada saat usaha kodifikasi itu dilakukan oleh pemerintahan kompeni pada abad ke-18 M. memberikan petunjuk bahwa kitab ini telah lama diresepsi kesultanan Cirebon. Kitab yang pada awalnya populer dengan nama Suryangalam atau Surya Alam dan telah melampaui sejarah resepsi di kerajaan-kerajaan Islam lainnya, semisal Pajang dan Mataram, kitab ini memberikan kontribusi warna keislaman dalam adat Pepakem di Cirebon. Dengan mengutip pendapat Mason C. Hoadley, keberadaannya memiliki perbedaan dengan tradisi kitab lainnya, Jayalengkara, Kuntaramanawa dan Rajaniscaya yang lebih mengapresiasi hukum-hukum Jawa kuno dan mendapat keterpengaruhannya hukum Hindu-Budha.

Uraian mengenai nilai-nilai Islam dalam kitab Adilulah ini dengan demikian menemukan urgensinya. Dengan berorientasi pada pengungkapan tiga elemen, yaitu normativitas keislaman, nilai filosofis hukum dan fikih aflikatif, setidaknya diperoleh pengetahuan tentang warna keislaman dalam kitab tersebut. Ciri khas kitab adat ini yang mengelaborasi wacana hukum Islam pada zamannya memperlihatkan dialektika yang tengah berlangsung antara hukum adat dengan hukum agama Islam. Hubungan keduanya secara historis hampir tidak terelakkan mengingat agama Islam yang sarat dengan nilai universal memiliki daya dan stamina yang tak terbatas dalam kategori waktu dan tempat. Karena itu textualitas hukum dalam bentuknya berupa hukum-hukum adat yang berkembang di banyak daerah dan komunitas

tertentu dapat dipahami sebagai capaian sejarah dan sarat dengan kandungan makna di dalamnya. Dalam konteks kitab ini pada dasarnya menjelaskan ajaran-ajaran Islam dengan media bahasa Jawa dan aksara Arab. Melalui pendekatan lokal ini, penjelasan mengenai ajaran Islam dalam bidang tauhid, tasawuf dan fikih bisa diterima masyarakat Cirebon. Penerimaan masyarakat Cirebon terhadap kitab adat yang pada awalnya dari kerajaan Demak Bintoro antara lain terlihat pada penamaan kitab ini dengan “Adilulah” yang berbeda dengan nama Surya Alam dan akomodasi struktural sebagai bagian dari hukum adat Pepakem di Cirebon.

B. Normativitas Keislaman

Norma seringkali dipadankan dengan ajaran. Dalam studi keislaman, normativitas menempati salah satu pendekatan yang penting, di samping menjadi embrio munculnya pendekatan-pendekatan lainnya. Topiknya semakin meluas mencakup asal usul, autentisitas dan orisinalitas sejumlah institusi atau ajaran yang terdapat dalam Islam.¹ Unsur-unsur normativitas keislaman dalam penelitian ini dapat juga dilihat dari dimensi teologis berupa keyakinan-keyakinan dan ajaran-ajaran Islam yang termaktub dalam kitab Adilulah.

Beberapa ajaran dan konsep tentang keislaman tersebut antara lain tentang agama, rukun iman, ketuhanan, kenabian, surga dan neraka, dunia dan akhirat, amal, ihsan, ketaatan, dan akhlak pemimpin. Dalam bahasa dan istilah yang khas, konsep keagamaan yang ada dalam kitab adat ini memberikan petunjuk bahwa agama Islam memiliki keeratan dan menjadi bagian dari sistem kehidupan. Bersanding dengan istilah dan konsep lainnya yang berbasis pada sistem religi masyarakat Jawa abad 16–18 M., warna keislaman ini memperlihatkan dimensi dialektik dengan nilai-nilai lainnya yang berbasis kearifan lokal. Konstruksi agama dan pemahaman keagamaannya dianut dan dilaksanakan dalam harmoni dan penuh tata aturan

¹ Akh. Minhaji, *Sejarah Sosial dalam Studi Islam, Teori, Metodologi dan Implementasi* (Yogyakarta: Suka Press, 2011), hlm. 39.

yang rinci. Dengan meminjam beberapa konsep keagamaan yang berlaku pada kebudayaan Jawa-Kawi, agama hadir dalam realitas tidak saja sebagai kumpulan doktrin atau ajaran melainkan mengisi sisi kognisi dan aturan normatif masyarakat pada zamannya. Istilah-istilah tersebut misalnya *agama*,² *agamanya*,³ *agamapramana*,⁴ *agamarasa*,⁵ *agamasastastra*,⁶ *agamawidhi*,⁷ dan *agamokta*.⁸ Analisis terhadap pengetahuan budaya Jawa dengan demikian dapat memahami muatan dan konteks asli kitab Adilulah, seperti teks-teks keislaman (al-Qur'an dan hadist).

Untuk kepentingan ini, hipotesa Mark R. Woodward dalam menjelaskan tentang Islam Jawa menjadi relevan dan dapat membantu.⁹ Dalam konteks inilah dapat dimengerti jika proses penafsiran melalui penulisan kitab adat ini merupakan proses transmisi dan transformasi penafsiran teks-teks keislaman yang dilokalkan dan disatukan ke dalam pengetahuan keagamaan dan kebudayaan lokal. Terjemahan dan tafsir atas teks keislaman sebagaimana dilakukan dalam kitab adat ini dengan demikian secara historis merupakan komponen wacana keagamaan yang vital. Tradisi tekstual Islam, seperti al-Qur'an dan hadist yang diintroduksir juga memberikan sumbangsih perspektif dalam memahami bagaimana agama Islam disosialisasikan pada masyarakat sasaran kitab Adilulah ini. Asumsi inilah yang pada akhirnya dijadikan sebagai instrumen dalam memahami bagaimana normativitas keislaman ditafsirkan dan diserap di tengah

² Doktrin atau aturan tradisional yang suci, himpunan doktrin semacam itu, karya suci. Maharsi, *Kamus Jawa Kawi*, Yogyakarta: Pura Pustaka, 2009), hlm. 10.

³ Memahami agama. *Ibid.*

⁴ Agama sebagai jalan untuk memperoleh pengetahuan. *Ibid.*

⁵ Esensi karya-karya atau teks suci. *Ibid.*

⁶ Karya-karya suci. *Ibid.*

⁷ Aturan-aturan (hukum) tradisi. *Ibid.*

⁸ Yang dikatakan atau diajarkan oleh agama. Maharsi, *Kamus Jawa Kawi*, Yogyakarta: Pura Pustaka, 2009), hlm. 10.

⁹ Mark W. Woodward, *Islam Jawa Kesalehan Normatif Versus Kebatinan* (Yogyakarta: LKiS, 2006), hlm. 80-81.

akomodasi ketangguhan tradisi-tradisi lokal yang mewujud dalam konsep-konsep keagamaan, filosofis hukum dan aturan aplikatif.

Agama dan Ketaatan

Hipotesa Mark R. Woodward di atas dalam beberapa segi dapat fungsional, misalnya dalam memahami konsepsi mengenai agama dalam kitab Adilulah ini. Kitab adat ini memiliki beberapa konsep terkait dengan agama, yaitu adigama, toyagama dan purusa. Sebagaimana dinyatakan di bawah ini:

Punika lirnya angayawara agama kalahna déning adigama, kadhèh déning toyagama, toyagama kandhèh déning purusa.//80/ Inilah arti agama yang dapat mengalahkan segala keburukan, agama kalah dari adigama, adigama dari toyagama, toyagama dari purusa.¹⁰

Ketiga istilah di atas meniscayakan tingkatan dalam pemahaman keagamaannya dari sebagai sebuah sistem kepercayaan hingga ajaran, aturan dan perintah yang harus ditaati. Konsep yang umum ini tampaknya merupakan akomodasi sistem kepercayaan dari tradisi Jawa yang mendapat pengaruh Hindu. Hal terpenting dari tingkatan ini menunjukkan bahwa dalam agama meniscayakan adanya ketaatan terhadap Tuhan untuk mencapai kedamaian hidup di dunia dan akhirat. Ketaatan dalam bahasa agama Islam seringkali dipahami dengan kepatuhan, kepasrahan dan penyerahan. Dalam pengertian yang sangat generik, prosesi yang dimaksud dengan ketaatan adalah agama Islam itu sendiri. Karena Islam secara tekstual dapat pula diartikan selamat dan pasrah. Untuk itu, kitab Adilulah mengelaborasi pengertian agama menjadi terperinci, sebagai berikut:

unika sang ratu mila sangêt pituturé ing balané sêdaya, balané sami pinênging apadu wicara sami angestokakén asarèngating iman sami kinonangan dal ing Nabi Muhkhamad Salalahu ngalaihi wasalam, yèn tan ripé mubadir, uripé sami lan pêjah, minanjingakén naraka, yèn wong gêlém pangabéktiné, yèn tan angawikané nasunatan pêrlu lan dèn kacakup tingalah tangala, yèn ora anglakoni sahadat, ora sêlam wêning jinarah artané lan déning pinatèn, déning sang ratu

¹⁰ Naskah Adilulah versi Alang-alang Kumitir, hlm. 80.

adil.//27// Inilah Sang Ratu yang benar akan ucapannya kepada seluruh rakyatnya, semuanya taat pada sareat agama, taat pada ajaran Nabi Muhammad Saw. apabila tidak maka mubazirlah hidup sia-sia, sama seperti dengan mati, tempatnya di neraka, apabila ada orang yang tidak berbakti, apabila tidak melakukan sunatnya, dan tidak cukup taat pada Tuhan tidak bersahadat, tidak Islam, maka jarahlah hartanya dan hukumlah pada Sang Ratu Adil. (hlm. 58).¹¹

Ungkapan di atas memiliki makna transcendental-eskatalogis. Dua makna ini dalam tradisi agama-agama sangat meniscayakannya yaitu dimensi ketuhanan yang meta-empirik, termasuk juga dalam hal ini agama Islam. Pernyataan Adilulah di atas menyiratkan pentingnya seseorang memeluk agama. Dan agama yang dimaksudkan adalah agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. Ketaatan terhadap syariat yang dibawanya dapat membantu umat manusia memperoleh kehidupan yang bahagia, terlebih tidak masuk dalam kategori mubazir atau sebuah kehidupan yang tak memiliki kegunaan. Untuk membuktikan atas ketaatan kepada Nabi Muhammad Saw., diawali terlebih dahulu membacakan syahadat dan menyatakan keimanan kepada Allah Swt dan kemudian melakasakan syariatnya. Dengan upaya menjalankan segala perintah dan menjauhi larangan-Nya.

Dengan demikian konsepsi mengenai agama secara umum pada dasarnya bermuara dalam definisi takwa dalam agama Islam. Titik relevansi ini sejalan dengan ayat-ayat dalam al-Qur'an, seperti tentang ketaatan kepada Allah Swt. dan rasul-Nya (Q.S. an-Nisa [4]: 59). Ayat ini menggariskan tiga aturan tentang hal yang berhubungan dengan urusan pemerintahan: (1) taat kepada Allah dan utusan-Nya; (2) taat kepada yang memegang kekuasaan di antara kaum muslimin; dan (3) mengembalikan kepada Allah dan utusan-Nya jika terjadi perselisihan dengan pihak yang berkuasa.¹² Hal mendasar dalam ayat ini adalah konsepsi tentang ketaatan dan karenanya ajaran Islam mewajibkan kepada umatnya untuk taat kepada otoritas. Ketaatan dalam

¹¹ Naskah Adilulah versi Alang-alang Kumitir, hlm. 58.

¹² Q.S. an-Nisa [4]: 59.

konsepsi ini adalah suatu prinsip yang mengatur hubungan antara seseorang dengan otoritas atau orang yang berkuasa.¹³

Ungkapan Adilulah di atas menunjukan kearifan seorang raja dengan kekuasaan yang dimilikinya menyadari peran dan fungsinya sebagai seorang muslim, yaitu berdakwah dalam mensosialisasikan ajaran-ajaran Islam kepada rakyatnya. Dengan cara ini, dapat dimungkinkan seorang raja mendapat legitimasi teologi-politik dan karenanya tidak saja ia sarat dengan sumber daya politik-kekuasaan tetapi juga sebagai sumber hukum dan pemegang otoritas peradilan. Kalimat yang tertulis “maka jarahlah hartanya dan hukumlah pada Sang Ratu Adil”, menyiratkan akan hal ini dan seorang raja menyadari untuk mengefektifkan hukum tersebut dengan payung dan lindungan agama yang dipeluknya. Posisinya sebagai kepala pemerintahan, kepentingan agama dan politik menjadi terintegrasi. Keduanya memberikan pengaruh kepada figur seorang raja dan terlebih diberi predikat ‘Sang Ratu Adil’, raja yang memiliki sikap adil.

Untuk itu, perannya sebagai seorang muslim dan sekaligus pemimpin politik atas rakyatnya menyampaikan ungkapannya dalam banyak metode, seperti menasehati, memperingatkan, merintah, melarang, mengancam dengan hukuman dan ungkapan lainnya. Sebagaimana dalam redaksi di bawah ini, implikasi atas perannya sebagai seorang muslim yang taat dan seorang raja.

/7/ *Wiyosé juménêng kang kalih prakara, agama dirgama kang tinurunakén ing pabuka bumi kalih prakara, pangrasaku. yèn tan bénér anrapakén saujaré sastra. mangka lélérongana laré ina ing pasar./* Beliau yang memutuskan dua perkara yakni agama yang diturunkan ke bumi, yakni dua perkara itu (benarnya sabda), maka beristiratlah apabila waktunya beribadah sekalipun berada di pasar.¹⁴

Karena itulah, menjadi relevan jika kitab Adilulah ini dijadikan sebagai pedoman bagi rakyat Demak,--saat pertama kali disusun—and Cirebon, selaku masyarakat sasaran kitab ini oleh karena Kesultanan Cirebon

¹³ M. Dawam Raharjo, *Ensiklopedi al-Qur'an Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 2002), hlm. 468.

¹⁴ Naskah kitab Adilulah versi Alang-alang Kumitir, hlm. 52.

meresepsinya sebagai aturan atau undang-undang yang berlaku. Dua wilayah geografi ini memiliki penduduk dengan mayoritas penganut agama Islam, sebagai wilayah yang terikat secara historis sebagai pusat penyebaran Islam di pulau Jawa bagian tengah dan barat.

Ketuhanan dan Kenabian

Kitab Adilulah dalam bait 24-26 menguraikan bahwa Sang Ratu Suryangalam merupakan figur raja yang kharismatik. Dihadapan para jaksa, pengulu, mantri dan rakyatnya, ia selalu memberikan wejangan dan nasihat keagamaan yang mulia untuk kebaikan umat manusia di dunia dan akhirat. Sebaliknya, ia khawatir terhadap sebuah kondisi negara yang dapat saja menjadi ‘gelap’, oleh karena menjauh dari wanginya surga. Untuk menginsyafi kondisi ini, Sang Ratu berujar agar semua penduduk bumi mempersiapkan bekal di dunia agar dapat memasuki surga. Jika pun ada banyak dosa yang melekat, doanya Sang Ratu, mudah-mudahan diampuni dosa-dosanya dan dosa kedua orang tua. Demikian rangkuman bait-bait penting dalam bentuk prosa kitab Adilulah tersebut mengonfirmasi ada banyak konsep sistem religi yang dianut Sang Ratu Suryangalam. Dunia dan akhirat, surga dan neraka serta konsep dosa mewarnai wejangan yang disampaikannya kepada para pejabat kerajaan.

Beberapa istilah keagamaan tersebut pada dasarnya erat hubungannya dengan sistem keimanan, di mana dalam tradisi Islam ditandai dengan pengucapan Syahadat (kalimat persaksian yang mulia). Syahadat ini dimaknai sebagai kunci manusia memasuki agama Islam dan diperlakukan kepadanya semua hukum-hukumnya. Dalam kitab Adilulah terutama bait ke-26 menggarisbawahi pentingnya bersyahadat, selain untuk membedakan ia memeluk agama Islam atau jalan hidup yang lain, dengan mengucapkan persaksian yang bersifat teologis ini dapat berimplikasi pada pemaknaan hidup yang paling dalam. Sebagaimana dapat disimak penuturan Sang Ratu Suryangalam di bawah ini.

Yèn pangabêkti liyan yèn ngawikanana sunat parlu lan ora anglakoni rukuning iman, lan dèn wruha bayaning urip, lan bayaning salat, lan dèn bêkti ing Allah Tangala, yèn ora kang anglakoni sahadat maka ora Islam, déning jinarah artané lan wênang pinatèn, déning sang ratu adil.//26// Apabila telah dijadikan pengabdian sunah perlulah dan apabila tidak melakukan rukun iman, maka ketahuilah makna hidup, makna sholat dan bakti pada Allah Tangala. Apabila tidak mengucapkan sahadat maka bukanlah Islam, maka jarahlah hartanya dan hukumlah pada Sang Ratu Adil.¹⁵

Dalam teologi Islam, terdapat dua persaksian yang fundamental dalam sahadat, yaitu pengakuan terhadap keesaan Allah Swt. dan kerasulan Muhammad Saw. Pengakuan terhadap keesaan Allah Swt. itu mengandung kesempurnaan kepercayaan kepada Allah Swt. dari dua segi, uluhiyah dan rububiyyah. Pengakuan pertama terhadap sifat ketuhanan sebagai Tuhan yang disembah dan kedua, pengakuan terhadap sifat ketuhanan yang menciptakan alam, merawat atau mendidiknya. Sementara pengakuan terhadap kerasulan Muhammad Saw. meliputi pemberian terhadap kesempurnaan kepercayaan kepada malaikat, kitab-kitab, para rasul, hari akhir, pokok-pokok syariat dan hukum-hukum agama. Dalam al-Qur'an, dimensi persaksian tersebut diabadikan dalam Q.S. Al-Baqarah [2]: 285 dan Q.S. Al-Baqarah [2]: 77. Dalam kitab Adilulah, figur Nabi Muhammad Saw. digambarkan sebagai pusat keteladanan dalam mempraktikkan syariat Islam dalam kehidupan umat manusia.

yèn Sang Prabu angéman ing balané. yèn gênêp sêtaun Sang Ratu wênang animbalana malih déné ora anglakakén saujaring pépakém. angowahi sabdaning pangéran. kang tinimbakalén ing Rosululah Salalahu Ngalaihi Wasalam.//7// Apabila Sang Prabu memberikan semua hukuman kepada orang bersalah maka akan aman dan damai sentosa negaranya apabila genap satu tahun Sang Prabu memanggil lagi dan melaksanakan semua perintah dan tidak merubah sabda Pangeran yang mencontoh sabda dari Rasulullah Sallahu alaihi Wasallam.¹⁶

¹⁵ Naskah Adilulah versi Alang-alang Kumitir, hlm. 57.

¹⁶ Naskah Adilulah versi Alang-alang Kumitir, hlm. 25.

Dengan demikian, pernyataan yang disampaikan Sang Ratu Suryngalam di atas mengonfirmasi kebenaran sistem keimanan dalam agama Islam. Tafsirnya tentang rukun iman dan urgensinya bersahadat memperlihatkan secara tajam bahwa seseorang dituntut untuk memeluk agama ini. Bahkan dalam pernyataan selanjutnya, “Apabila tidak mengucapkan sahadat maka bukanlah Islam, maka jaraklah hartanya dan hukumlah pada Sang Ratu Adil”, membuktikan bahwa selain untuk membedakan status agama seseorang, dampak tidak bersahadat berpengaruh terhadap eksistensi kehidupannya. Harta kekayaannya berhak dijarah dan mendapat hukuman dari Sang Ratu Adil, Suryangalam. Jika menggunakan standar kehidupan saat ini, pernyataan yang bernada ancaman ini barangkali tidaklah arif dan bijaksana. Selain kontradiksi terhadap diskursus al-Qur'an sendiri tentang kebebasan dalam beragama (*la ikraha fiddin*), kalimatnya bertendensi pada anarkhi. Meski demikian, pernyataan tersebut menjadi penting untuk diletakkan pada konteks zamannya. Perkembangan Islam pada abad ke-17 M. di Demak dan Cirebon tengah memperlihatkan dinamika pembentukan masyarakat muslim dan perluasan wilayah. Setelah sebelumnya sosialisasi Islam dipelopori para wali yang disebut walisanga, pada masa ini dihadapkan pada penguatan internal Islam sendiri dan menjumpai bangsa-bangsa asing. Untuk itu, perspektif politik identitas dalam konteks ini menemukan relevasinya sebagai upaya mengkonsolidasikan diri dan pada saatnya berdampak positif bagi mobilisasi sumber daya di kedua kerajaan tersebut berdasarkan Islam. Perspektif lainnya seperti penguatan normativitas keislaman dapat dipertimbangkan, dengan alasan pada abad-abad pasca penyebaran Islam walisanga, nasib Islamisasi berada pada penguasa-penguasa sesudahnya. Untuk itu, infrastruktur hukum sebagai salah satu elan vital kerajaan tidak bisa diabaikan dan sebagai solusinya yakni penyusunan naskah hukum yang dapat dijadikan pedoman di lembaga peradilan maupun nasihat-nasihat raja bagi raktanya.

Dalam kitab Adilulah ini pada dasarnya banyak mengulas dan mengelaborasi penguatan keimanan internal warganya. Meski dalam

beberapa kalimat awalnya terkesan ‘otoritarian’ oleh karena selalu mendek legitimasi ‘sifat adil’ dan ‘disegani’, titahnya yang ditujukan kepada para jaksa, pengulu dan mantri menjadikan beberapa diktum dalam kitab adat ini menemukan konteksnya yaitu penguatan sistem hukum di kerajaan dengan mendasarkan pada ketentuan-ketentuan Islam. Elemen-elemen yang fundamental dari sistem hukum ini menempatkan dimensi normativitas keislaman sebagai hal yang urgen. Sebagaimana dikemukakan dalam ketentuan-ketentuan dalam kitab ini, unsur penguatan keimanan mendominasi bab-bab awal kitab adat ini, seperti iman, ihsan, amal, akhlak, kehalalan makanan dan minuman. Sebaliknya kitab adat ini juga memuat larangan-larangan berbasis agama Islam, seperti melakukan syirik, maksiat, zina, mencuri, pertengkar, dan perbuatan dosa lainnya. Penekanan atas nilai itu semua setidaknya dapat diketahui dalam ketentuan ini.

Punika sang ratu milané asangêt pituturé ing balané sadaya, balané sami nênggi apadu wicara, sami angèstokakén asarèyating iman sami kinon angandêl uruting bêcik utung aja saking Allah tangala, aja jinah aja jurjana, aja analangsa alampahi siya-siya, sami amilang-milanga agama lan dirgama têgêsé dirgama agawé isthiyaré mapan kabéh iku saking Allah tangala, swarga naraka wus pinasthi tan kêna owahana, lan padha ngandêla pangandikaning alah salalahu ngalaihi wasalam, animbalakén pangandikaning Allah tangala aja sirik, aja èsak, aja sêkêl, aja lia, aja samar, aja pangling, aja tanduki. Anarimaa saparèntahing Allah Tangala iya iku panglêburan wujud kang anyar, lan mangana kang halal lan nukumé, lan anyandhang-/28/ kang suci kang halal lan ukum. Anginum banyu kang wêning lan lumaku ing dêdalan khérat sarta lan ukum iya saking toya kang wêning. Apatut lan ukum, bêbanyu mustakmal arané. Ukumé suci balaka ora cêkakakén lan aja ana wong apadu iku kharam ujaré ukum Allah. //28//29// Inilah Sang Ratu yang benar dalam ucapannya pada seluruh rakyat, rakyatnya tidak pernah menghiraukan perkataannya, selalu mentaati keimanan, baik buruk, untung rugi semua berasal dari Allah Tangala, jangan berzina, jangan berbuat sia-sia, jangan mencuri, jangan berbuat yang menghalang-halangi agama. Dirgama artinya ikhtiar, selalu berusaha dalam kebaikan, berada di jalan Allah Tangala, surga dan neraka, sudah pasti adanya tidak akan berubah, tuntunlah ke jalan kebenaran Nabi Saw., yang merupakan panggilan Allah Swt. Jangan syirik (menyekutukan Allah, menduakannya apalagi sampai mempercayainya yang banyak), jangan berpaling, jangan menyangsikan, jangan ragu, jangan pura-pura tidak tahu dan jangan pura-pura tidak mengenal. Terimalah semua perintah

Allah Swt., yakni menjadilah wujud yang baru, dan makanlah yang halal hukumnya (yang diperbolehkan Tuhan dalam agama) dan berpakaianlah //28// yang suci dan halal hukumnya. Minumlah air yang bening dan berjalanlah di jalan menuju akhirat serta yang taat pada hukum yaitu dari air yang suci itu. Air yang suci dan termasuk hukum adalah bebanyu mustakmal arane (air mustakmal) hukumnya suci tidak menyesatkan apabila ada orang yang bertengkar dan menimbulkan kerusakan di bumi maka haram hukumnya, itulah wahyu dari hukum Allah.¹⁷ (hlm. 58).

Amal dan Ihsan

Menyadari pentingnya kekuatan iman dalam kehidupan manusia, kitab Adilulah dalam bab yang lain memperluas wacana pada dua hal, yaitu amal dan ihsan. Keduanya menjadi pijakan untuk mendinamisasi berbuat kebaikan dan pada saat yang sama menjauhi keburukan. Amal dalam konsepsi kitab adat ini dapat dipahami dalam penggalan ketentuan ini.

Punika / 9/ têgêsé ing êmal patang prakara kang sinérénakén maring sang prabu tigang prakara. rinasanan ing pradata, banyu bumi, uwong, langit. Mulané banyu dènarani êmal, déning alah anduwékakén bumi arané dènarani êmal. Déning Alah angêrsakakén naném biji manusa karané dèn arani êmal. déning Alah tangala angêrsakakén anyatakakén manusa kabèh. langit karané dènarani êmal. déning alah anyatakakén srêngéngé, lan lintang lan sasirina lan wêngi. Tersebutlah //9// ari arti amal yakni empat perkara yang dicontohkan dari Sang Prabu tiga perkara, yakni air bumi, manusia dan langit. Sehingga air diartikan amal oleh yang mempunyai bumi. Apabila manusia juga disebut amal bagi Tuhan, manusia semua adalah amal juga, yang harus menjaga bumi seisinya. Langit juga disebut amal dengan adanya matahari, bintang yang menyinari bumi siang dan malam. (hlm. 52).

Ketentuan di atas memiliki unsur kebahasaan yang metaforik. Dengan menyebut empat unsur dalam amal, seperti air, bumi, manusia dan langit, kitab ini tampaknya menepati kondisi antropologi masyarakat Jawa yang kaya dengan sastra. Barangkali dengan strategi ini, pesan normatif keislaman dapat tersampaikan dan menjadikannya bagian dari kehidupan. Air, bumi, manusia dan langit kesemuanya melakukan aktifitas sesuai dengan hukumnya hanya untuk mengabdi kepada Tuhan. Keempat unsur ini diciptakan tidak

¹⁷ Naskah Adilulah versi Alang-alang Kumitir, hlm. 58.

hanya sebatas untuk memfasilitasi manusia agar dekat dengan-Nya, melainkan mereka sendiri berkepentingan untuk beribadah kepada-Nya. Terlebih dari keempat unsur itu, manusia yang diciptakan dari unsur tanah setidaknya menyadari asal usul ini sehingga tidak berbuat syirik dan bersikap sombong. Q.S. al-Kahf [18]: 110¹⁸ mengintrodusir seruan ini dan menempatkan manusia sebagai makhluk yang berfungsi sebagai pemelihara bumi dan sekaligus beribadah kepada-Nya. Dalam cermin agama Islam, bentuk konkret amalan manusia yang harus dilakukan adalah ibadah wajib yang sudah diperintahkan Allah Swt. seperti hukum-hukum syariat yang telah ditetapkan. Kesemuanya diamalkan tanpa diiringi dengan syirik dan menjauhkan dari amal yang tidak disertai dengan riya dan sum'ah (mencari kemashuran).¹⁹

Kategori perbuatan buruk sebagaimana dikonsepsikan kitab Adilulah ini memiliki kekhasan tersendiri. Kategori tersebut terangkum dalam sub judul ‘perusak amal’. Meski diakui bahwa amal pada dasarnya bermotif positif dan berujar demi kemaslahatan personal dan umum manusia di dunia dan akhirat, perbuatan-perbuatan buruk selalu saja mengiringi kehidupan manusia. Bagaikan dua sisi mata uang yang selalu berkompromi. Dalam pengertian hukum secara legal-positivistik, perkara-perkara dengan kategori perdata dan pidana pada dasarnya merugikan manusia. Konon pada awalnya kategori hukum itu pidana dan baru kemudian berkembang pada kemunculan kategori perdata. Dua kategori hukum ini dalam kitab Adilulah tampaknya tidak terkesan dikotomik. Karena itu, yang dimaksudkan dengan perusak-perusak amal yang berjumlah tiga puluh dapat disimak di bawah ini.

Punika pamègat padu pradata tigang dasa prakara kang katindak tiga kang wêning angrusak amal. Kalih prakara dhingin ratu angandika lèh mungsuhan lan pêpatih ing mal karusakakén angalahakén amêcah bumi angalih araning uwong anglaraa lungguhé yèn saparéntah ya mur

¹⁸ Q.S. al-Kahf [18]: 110.

¹⁹ Syekh Abdul Qadir Al-Jailani, *Sirrul Asrar*, Terj. Zezen ZA Bazul Asyhab, (Ciputat: Salima, 2013), hlm. 48-49.

amékana, tinarka durjana angambat wong kangadu dadi durjana. Pangambaté boyo dadi kalih kudhang ciri. anuwuhi sastrané, sajabané titi ping tiga anambuk pugung. Têgésé amépang mérang nyata, dorané dhéwé, sing sakawan putung pamatangé artiné sajroning niréngol malayu tinggal gusti utawa mungsiliyan, gangsal prakara kalébêt tinarka prana artiné wong arêp mématèni damaré mungsuhé, wolung prakara kalébêt mangsa damar inatarik artiné jénengé dènlungguhakên ing tuturé, sangang prakarané kalébêting /15/ békawéróna artiné pangucapé ora mêtu têka gustiné, mêtu têka wong agung liyan, sadasa prakara kalébêt inapralaga artiné ana dêdalan anyékêlan tur ta kang duwé bumi ora gèndhong ora titir, kalih wêlas prakara maring ayunaning tarka. tiga wêlas prakara kalébêting tosan nukma pramona artiné wong ménang paduné pramana antuk piyagém, paménang yèn wus katapan, déné karasané kang ménang ora ana rupané, malah kang watang ora wénang. balèkêna maring kang katén wénang sungana sarèngat tan wénang katura Sang Prabu Yogyo tubaséna dadanan tratêg muwah dados, patbêlas prakara kalébêting sêksi rumémbé artiné sêksi amung sawiji tinakènan kang wêruh wong nénêm, limalas prakara kalébêt angémban patra artiné ora titi pocapané, kaping nembêlas prakara kalébêt anglikur raja, artiné angungsèkakên pangucapé maring wong agung, kaping pitulas prakara kalébêt cakrapati artiné angkuhing utang-utangan wong prasanak ing wong.ping wolulas prakara kalébêting /16/ ina pralaya artiné sêsandhan wong mati. sangalas prakara kalébêta prang paya artiné gingsir ubayané, kalih dasa prakara kalébêta mutung rakitan wêwarah, kalih likur prakara kalébêt anambung watang bubukên artiné sawusé angiring patang wêwiyoan datan miyosi, pat likur prakara kalébêting pacâ prakomah artiné daksura pangucapé solahé, salawé prakara kalébêt anukma wêcana artiné asring anyarong jêksa, némlikur prakara artiné kalébêting panca râsi artiné manca lilima râksi wêwolu ora nyata tulisé wulan rupané, pitulikur prakara kalébêting suryacandra miruda wêcana artiné srangéngé lan bulan iku padha tulisé sarupané agingsir iku pangucapé, sangalikur prakara kalébêting trirasa upaya artiné sajroning padu apring wêwèhing jaksa /17/ tigang dasa prakara kalébêting sêbda maécaprana artiné agoroh panyéradi pangucapé déwé, sakathahé padu pradata yèn kalébêt tigang dasa prakara kalahna paduné// Inilah pemutus tiga puluh perkara yang ketiganya merupakan perusak amal. Pertama, Ratu berbicara kepada musuh dan patih merusak amal perbuatan kebaikan. Apabila diperintah tidak mau maka dinamakanlah durjana, inilah yang menjadi tanda. Arti Anawuhi sastrane, yakni berebut kekuasaan, arti amepang perang nyata, yakni kesalahannya sendiri, yang keempat, putung pamatange artinya di dalamnya terdapat Tuhan yang lainnya dihiraukan. Kelima, Tinarka prana, yang artinya orang yang akan membunuh musuhnya; kedelapan, damar inatarik, yakni menepati perkataannya; kesembilan, termasuk dalam//15// bekaworana, yang

artinya ucapannya berasal dari Tuhan, keluar lewat orang besar; *kesepuluh*, perkara termasuk inapralaya, yang artinya jalan yang menunjukan kebenaran; *keduabelas*, perkara yang artinya saksi yang tida dibawa dalam pemutusan dakwaan; *ketigabelas*, perkara termasuk tosan nukma pramana, artinya orang yang menang dalam dakwaan; *keempatbelas*, termasuk seksi rumembe, artinya saksi hanya satu yang mengetahui dari keenam saksi; *kelimabelas*, perkara termasuk angemban patra, artinya ucapannya; keenambelas, anglikur raja, artinya ucapan orang besar; *ketujubelas*, cakrapati artinya orang yang berhutang kepada saudaranya; kedelapanbelas, perkara ngina pralaya, yang artinya peninggalan orang mati; kesembilanbelas, perkara prang paya, artinya merubah tatanannya; *keduapuluh*, perkara termasuk mutung rakitan wewarah; *keduapuluhdua*, perkara termasuk anambung watang bubuken, artinya sesudah empat kedatangan kemudian dapat dimulai; *keduapuluhempat*, paca prokamah, artinya berbeda ucapan dengan tindakan; *keduapuluh lima*, perkara termasuk anukma wecana, artinya tidak menuap jaksa; *keduapuluh enam*, perkara panca resi, artinya kelima pendeta yang tidak nyata akan kesaksianya; *keduapuluh tujuh*, perkara suryacandra miruda wecana, artina matahari dan bulan itulah rupa kebenaran yang tidak mengingkari janji; kesembilan belas, perkara termasuk trirasa upaya, yang artinya di dalam putusan pemberian jaksa; //17//ketiga puluh perkara termasuk sebda maecaprana, artinya tidak akan mengingkari ucapannya sendiri, begitulah termasuk tiga puluh perkara putuskan kalahkan perkaranya bila termasuk di dala tiga puluh perkara tersebut. (hlm. 54).

Tiga puluh ketentuan di atas tampak sekali memperlihatkan watak dialogisnya dengan kebudayaan lokal. Selain menggunakan bahasa Jawa, nama-nama perkara yang ditetapkan diasumsikan berasal dari tardisi kitab adat lainnya. Meski dari segi penomoran kurang konsisten, kecenderungannya yang sistematis dan berbobot dalam mengungkap kategori keburukan merupakan alasan utamanya. Hipotesa awal ini memang memerlukan pembuktian, namun untuk sekedar dilakukan pemetaan terhadap diktum perusak amal selalu bertolak pada perbuatan buruk pada tiga ranah, yaitu (1) berbuat buruk kepada Tuhan, yang seringkali disebut berbuat maksiat atau dosa; (2) berbuat buruk terhadap diri sendiri; dan berbuat buruk lingungan sekitar, tak terkecuali manusia lainnya. Argumentasinya dapat merujuk pada Q.S. Al-Fushilat [41]: 46. Siapa pun yang melakukan tindakan kebaikan maka dia sendirilah, yang akan memetik dan merasakan kebaikan

dan kebahagian. Begitu pula sebaliknya, siapa pun yang melakukan kejahatan, maka ia sendiri yang akan menanggung akibat kejahatan dan kerugiannya.

Untuk itu, upaya meminimalisir dan menjaga agar amal selalu berbuat baik, dibutuhkan penguatan konsepsi mengenai berbuat baik. Manusia agar terhindar untuk melakukan keburukan dalam pemetaan tiga ranah tersebut. Dalam teologi Islam, konsepsi mengenai hal ini dikenal dengan sebutan ‘ihsan’, yaitu senantiasa berbuat baik dan menyadari dalam kehidupannya selalu dijaga dan diawasi oleh Tuhan. Sifat keterjagaan inilah yang menempatkan pribadi manusia tidak larut dalam kehinaan dunia. Seiring dengan konsepsi ini, kitab Adilulah mendokumentasikan ujaran berbuat baik tersebut sebagai salah satu ketentuannya.

Yèn arêp pawas ulatan ênggoné sépêtkên, ênggoné nawung yèn wus tatas suwarané, ulihana kang ngadu wèswara, rupa iku ulihna kang aduwé rupa, lan wuninga agratané manusya, ala lan kang bêcik, yèn kang agama lan kang arigama, analinga déné pinalajéngakên, déné trangé sêkar tunggal sêkawan wité tégésé kêna gawasa paningal sakêdhap, laku satindak manungsa ênggon pangucap sakêdhap, ikulah karêpé gusti rumêksa ing gêgamané lan rumêksa ing agama Islamé, rumêksa ing balané lan nrumêksa kuthané, dadi juménêng ratu pangulu jêksa papatih ing nagara, déné lirsida dugapawané, gêlap tanpa udan sêgara ngawang-ngawang ana murub jroning toya tégésé awas tunggalé tinêmbus akathaha agama lan dirgama Islam, wiyoisé ngadu para wicaksananing pawèrangan tan kèwuhaning papané.//24// Apabila akan bertindak harus mawas diri, berkata harusah terpikirkan dahulu, kembalikanlah kepada yang mempunyai ucapan, rupa itu kembalikanlah yang mempunyai rupa, dan ingatlah asal usul manusia, keburukan dan kebaikan apabila beragama dan taat kepadanya maka teruskanlah dengan terangnya satu bunga empat dahan dalam satu pohon, artinya setiap perbuatan manusia ada yang mengawasi, ucapannya, itulah maksud dari Tuhan yang ada dalam setiap senjata dan ada dalam aturan agama Islam, merasuk dalam hambanya, dan penguasa menjadikan Ratu Pangul Jaksa Patih di negara itu yang berlimpah air hujan menjadi samudra dan cahaya langit bercahaya memantulkan sinarnya dalam air, artinya semua kesalahan umat manusia dapat ditebus dengan jalan mengikuti

perintah Tuhan melalui agama Islam. Permulaan para arif kebijaksanaan penerang yang tidak segan akan keberadaannya.²⁰

Akhhlak Pemimpin

Ketentuan lainnya yang terkait dengan seruan untuk berbuat kebaikan adalah sikap seseorang atau disebut akhlak. Dalam kitab Adilulah, ekspresi dan sikap kepribadian Sang Ratu Suryangalam dijadikan sebagai teladan dan referensi kehidupan. Bahkan untuk konteks pada zamannya, apresiasi kitab adat terhadap figur sang raja ini dapat saja merupakan ketentuan atau undang-undang tersendiri. Karena itu dimensi personifikasinya sangat kuat dan sarat dengan konfirmasi keagamaan atas hal-hal yang telah, tengah dan akan dilakukan. Beberapa sikap sang raja Suryangalam dapat ditelaah di bawah ini.

Punika caritanira Sultan Adilulah kang uga dirangulah piyambék. Déné tan arsa ing sabda, ing angawasakén asilira piyambék lan tan kêna wong dathéng dalém déné bala sésukèrè lan balanira kabéh. Gênta ginantung ing daganira winalésan saking parang kilan. Wontén déné Sang Prabu apéputra satugil langkung marmi nira dhaténg kang putra. Kang putra pêpadhatén agili anaking jajawi pjah, mangka kang jajawi mala jéng dhaténg panakulan. Anérad walésan gênta, mangka kang gênta muni, Sang Prabu miyos paningilan angandika dhaténg kang kêmít. Wong kêmít matur putra paduka aji. Apêpandhêtén angliling anak jajawi pêjah. Mangka winoting padhati anak ing jajawi. Mangka putra ginulingakén ing marga binérég padhati, anaké jajawi malébésati ngaurip. Kang kandhég jajawi ngadhangi. Punika pratikahé Sang Prabu ayuna jaakén alané. Yèn ing salat Sang Prabu aja saré ing wêngi awêwara, /46/ ing bala kabéh. Sêdhékaha apem sawêlas tangkép wong sijiné sanagara pisan. Sang Prabu aja pêgat prihatin angligiha, anarépiya, suku sumawa, sasari cakra, landèn agèli suwara ing bala, arané rusaking bala rusaking nagara. Déné Sang Prabu karané juménêng Prabu Mada Raja Sasar Yalapa. Raradéné Nabi Isah amadhangi anglimputi déning Sang Prabu ngadah wicaranya, déné mantêp pangubayanya, kang kiwa dursila, kang têngén anrapêna, têngén dursila, kang kiwa anrapêna, déné Sang Prabu awi sukci// Inilah cerita Sultan Adilulah yang juga adil akan dirinya, yang selalu benar dalam nasihatnya. Adalagi Sang Prabu berputra dan datang padanya sang putra dimana nasihatnya digunakan sebagai pedoman hidup hingga mati. Ayah selalu berkata benar pada anaknya dan

²⁰ Naskah Adilulah versi Alang-alang Kumitir, hlm. 57.

mengajarkan kebajikan agar menjadi bekal padanya hidup di dunia. Inilah suri tauladan Sang Prabu yang selalu menghindari keburukan, selalu sholat pada malam hari pada pertengahan sepertiga malam, jangan banyak tidur nasihatnya //46// kepada semua rakyatnya. Bersedekahlah kue apem sebelas. Sang Prabu jangan putus dari prihatin, kerusakan padanya merupakan kerusakan pada rakyatnya sekalian dan Sang Prabu juga percaya akan nabi yang menyinari dunia, Sang Prabu mantap akan kepercayaannya, tangan kiri untuk membasuh keburukan, yang kanan mendapatkan kebaikan, maka tetapkanlah dari nasihat Sang Prabu.²¹

Beberapa sikap kemuliaan di atas pada dasarnya diperoleh dari gambaran seorang anak terhadap orang tuanya, antara R. Arya Trenggana terhadap Sang Ratu Suryangalam yang tidak lain adalah ayahnya. Tentu saja potret akhlak kedua orang tuanya ini tidak saja menjadi cermin bagi anaknya, melainkan juga karena kedekatannya ini menjadi kebanggaan bagi anaknya. Tidak heran jika setiap tindakan dan perbuatan yang dilakukan Sang Ratu Suryangalam terekam secara jelas oleh R. Arya Trenggana, yang kemudian dikenal sebagai penulis naskah Adilulah ini. Sikap-sikap keteladanan tersebut antara lain, menempatkan Nabi Muhammad Saw. sebagai figur teladan, bersikap adil, senantiasa beribadah shalat malam, bersedekah, tidak berputus asa dalam keprihatinan dan tidak banyak tidur. Tak pelak, dari sikap-sikap Sang Ratu inilah memiliki spiritualitas yang memadai dengan mendasarkan pada nilai-nilai keislaman.

Tekstualitas dan Wacana Islam Lainnya

Warna keislaman dalam kitab Adilulah lainnya dapat dicirikan dengan pemanfaatan teks-teks keislaman seperti redaksi *basmallah* dalam mengawali penulisan naskah kitab serta mengakhirnya dengan doa. Identifikasi tekstualitas ini setidaknya mengonfirmasi bahwa kitab adat ini sarat dengan dimensi transendental, sebuah ungkapan keagamaan yang sangat mulia dengan meletakkan Tuhan sebagai *causa prima* atas segala sesuatunya. Sebagai bagian integral urusan pemerintahan kerajaan, kitab adat ini pada saat

²¹ Naskah Adilulah versi Alang-alang Kumitir, hlm. 64.

yang sama menjadi undang-undang yang tak luput dari unsur penyerahan secara total dan permohonan yang tulus kepada Tuhan.

Ada dua redaksi doa yang diletakkan pada akhir naskah ini. Keduanya merupakan ungkapan permohonan atau permintaan kepada Allah Swt. yang dicirikan dengan redaksi ‘Allahumma’. Redaksi doa yang pertama menekankan lima permohonan, yaitu spiritualitas, rizki yang lapang, pengampunan segala dosa dan penjagaan untuk berbuat kebaikan, keberkahan hidup dan diberikan kasih sayang Allah Swt. Sementara itu, doa yang kedua dipanjatkan kepada Allah Swt. dengan permohonan spiritualitas hidup, keluasan rizki, keselamatan di dunia dan akhirat dan diberikan rasa aman dan keamanan dalam mengarungi kehidupan. Redaksi selengkapnya sebagai berikut.

اللهم روحه رزقه، عسمته عليك وبركته ورحمة برحمتك يا ارحم الراحمين

اللهم روحه رزقه واجر الى جبن الى

Selain diakhiri dengan doa, naskah kitab Adilulah ini juga memuat wacana tasawuf, sebuah disiplin keilmuan Islam yang memfokuskan pada dimensi spiritualitas manusia. Wacana tasawuf yang diapresiasi dalam kitab adat ini adalah mengenai *nafs* dan berbagai kategorinya. Tidak ada penjelasan tentang maksud dan tujuan memuat wacana tasawuf diakhir naskah kitab adat ini. Dugaannya barangkali mengarah pada upaya pembumian nilai-nilai keislaman dalam kitab adat dalam bentuk spiritualitas yang menggerakan sesuatu menjadi petunjuk adanya kehidupan yang baik secara hakiki dan fisik.

Wacana *nafs* dalam kitab adat ini diiringi dengan penjelasan mengenai karakteristik lainnya berupa posisi dan tanda-tanda yang dimilikinya. Ada empat kategori *nafs* yang dijelaskan, yaitu nafsu lawwamah, amarah, sufiyah dan mutmainah.

Punika pèling napsu luamah, iku palawangané lambé, dunungé usus, têtunggangané gajah, tengérancé malaèkat papat. Napsu amarah, palawangané karna, dunungé paru, têtunggangané aksa, tengérancé

gêni roka. Napsu supiyah palawangané nêtra, dunungé ati têngêrané mandhala giri, têtunggané naga. Napsu mutmainah palawangané grana, dunungé jêjantung, têngêrané pêthak têtunggane wêruh tan marah. //inilah peringatan nafsu lawwamah, berawal pada mulut sampai ke usus, kendaraannya gajah dan tandanya malaikat; Nafsu amarah berawal pada telinga, sampai pada paru, kendaraannya mata dan tandanya api neraka; Nafsu sufiiyah berawal di mata sampai pada hati, kendaraannya naga dan tandanya mandhala giri; Nafsu mutmainah berawal pada hidung sampai ke jantung, kendaraannya perasaan ingin tahu dan marah dan tandanya putih.²²

Dalam al-Qur'an, kata *nafs* dijumpai dalam beberapa ayat dan memiliki beragam makna. Makna-makna *nafs* dalam al-Qur'an antara lain: (a) totalitas manusia seperti dalam Q.S. Al-Qashas [28]: 19 dan 33; (b) sisi dalam yang menghasilkan tingkah laku, seperti dalam Q.S. ar-Ra'd [13]: 11; (c) diri Tuhan, seperti dalam Q.S. al-An'am [6]: 12; (d) diri atau seseorang seperti dalam Q.S. al-An'am Ali Imran [3]: 61; (e) person sesuatu seperti dalam Q.S. al-An'am [6]: 130; (f) ruh seperti dalam Q.S. Al-An'am [6]: 93; (g) jiwa seperti dalam Q.S. al-Fajr [89]: 27. Dari makna-makna tersebut, secara ringkas dapat dikemukakan bahwa kata *nafs* digunakan dalam empat pengertian, yaitu nafsu, nafas, jiwa dan diri atau keakuan.²³

C. Filosofis Hukum

Bagian ini menguraikan tentang makna filosofis hukum yang terkandung dalam kitab Adilulah. Hal ini berangkat dari asumsi bahwa setiap ketentuan perundungan meniscayakan nilai filosofis di dalamnya. Dengan alasan ini pulalah studi mengenai hal ini pada dasarnya tidak terlepas dari teori hubungan agama, hukum dan negara. Ketiga unsur ini bermuara pada personifikasi Sang Ratu Suryangalam, sebagai seorang raja atau pemimpin politik kerajaan dan sekaligus pemimpin keagamaan atau khalifah. Dua posisi yang melekat dalam dirinya ini memberikan sebuah model tentang bagaimana hukum diproduksi, didistribusikan dan diimplementasikan, karena seorang

²² Naskah Adilulah versi Alang-alang Kunitir, hlm. 82.

²³ Waryono Abd. Ghofur, *Tafsir Sosial Mendialogkan Teks dengan Realitas* (Yogyakarta: elSAQ Press, 2005), hlm. 304.

raja dalam tradisi kerajaan Islam menempatkan kekuasaan sebagai amanah Tuhan. Agama, hukum dan negara karenanya merupakan hubungan tiga komponen yang sangat erat dan merupakan satu kesatuan.

Pemahaman di atas menggarisbawahi bahwa masyarakat manusia pada dasarnya bukan hanya urusan manusia yang dikonstruksikan dalam negara, tetapi juga menjadi urusan Sang Penjelma manusia itu sendiri dalam konstruksi agama. Paradigma hukum seperti ini memiliki kesamaan dengan orientasi hukum Islam, di mana hukum diproduksi bukan hanya untuk kepentingan keduniaan saja, melainkan juga untuk mencapai kebahagian di akhirat kelak setelah ia meninggal dunia.²⁴ Tak pelak, jika hubungan simbiosis ketiganya dapat memberikan beberapa karakteristik hukum itu tersendiri, antara lain bidimensional, adil, individualistik dan kemasyarakatan, komprehensif dan dinamis.²⁵

Dalam konteks kitab Adilulah yang integral dalam sistem hukum di kesultanan Cirebon, makna filosofis hukum dapat ditelaah dengan memperhatikan relasi Sang Ratu Suryangalam dalam memproduksi hukum atau menyusun ketentuan perundang-undangan. Tidak jarang Sang Ratu menggunakan bahasa-bahasa hukum memiliki keeratan dengan bahasa yang biasa berlaku dalam agama, seperti “perkataan Sang Ratu bagaikan wahan dari Tuhan”, “sabda Pangeran/Sang Ratu yang mencontoh sabda dari Rasulullah Saw.”, “inilah nasihatku kepada kalian”, “itulah aturan yang pantas dan merupakan hukum dari Tuhan” dan ungkapan-ungkapan teologis lainnya. Ini semua dalam beberapa hal menjadi sumber legitimasi dalam memproduksi hukum melalui kitab Adilulah ini.

²⁴ Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum Suatu Studi tentang Prinsip-prinsip Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 42.

²⁵ *Ibid.*, hlm. 39. Pandangan ini serupa dengan gurunya, Prof. Hazairin yang semasa hidupnya ahli di bidang hukum adat di Universitas Indonesia.

Keadilan

Dari uraian di atas kiranya dapat dimengerti bahwa nilai-nilai filosofis hukum yang terkandung dalam kitab adat tersebut disusun dengan mendapat pengaruh paradigma hubungan simbiosis agama, hukum dan negara. Nilai-nilai tersebut tentu saja dapat dimaklumi dan memiliki variasi nilai yang kaya. Untuk keperluan studi ini, beberapa nilai filosofis hukum yang dapat diuraikan antara lain keadilan, kesetaraan dalam hukum dan agama adalah nasihat. Dalam kitab adat ini, istilah keadilan selalu melekat dalam banyak pernyataan dan ketentuan hukum. Bahkan Sang Ratu Suryangalam seringkali menyebut dirinya dengan personifikasi sifat adil.

Punika tatrapan ing pradata, saliring tarka yèn sisipan nérkané asunga pakantuk sapangarané dhêndha dalém. Yèn si manjing satarkané kalah kang dèn tarkané dhêndha pangêlua trapêna, punika sêksi kang wénang pinéitung prakara dèn sami maspadakêna kang angrasani adil. Kang kariyin sami awarasan aprayayi kangalusur samaté jakêtib modin. Drasa sulêksana patrikarêkah kang wicêksana durni malém. Bénêmantri kalari déning ing ratu sawarniné kang kanggo, duwé kékasih jéksa jugém, pandhita ginuroh déning ratu supaya kêning agêlarakên ujar kang abêcik, sapocapané tan gingsir pamaséké déning dahlé, sugih kang wandé takén duwéné iku kawruhana aja sira uwong ukumé padha sêksi.//21// Inilah penerapan perdata, dakwaan yang mendapatkan denda sepantasnya. Apabila tepat penerapan dendanya, itulah saksi yang terkena sanksi perkara yang harus merasakan keadilan. Diutamakan para priyayi, kemudian para pemuka agama, kemudian mantri. Kesemuanya adalah orang-orang yang mempunyai kebijakan, tidak boleh ingkar kepada ratu agar pesan kebaikan dapat tersebar ke penjuru dunia, bukan saja kaya akan harta, namun kaya akan keadilan.²⁶

Jika diperhatikan, keadilan dalam paragraf hukum di atas setidaknya memiliki dua makna, keadilan dalam memutuskan perkara dan sifat adil yang tertanam dalam setiap individu. Keadilan dalam pengertian keduanya melekat dalam diri Sang Ratu Suryangalam. Termasuk dalam hal ini bidang penegakan humum, ia tidak saja sebagai pemegang otoritas tertinggi dalam bidang politik pemerintahan kerajaan tetapi juga dalam bidang hukum sekaligus. Karena itu, predikat yang disandangnya dalam bidang hukum

²⁶ Naskah Adilulah versi Alang-alang Kumitir, hlm. 56.

adalah “Sang Ratu Adil”, yakni raja yang memiliki perangai dan sikap yang adil. Dalam pengertian inilah, keadilan menjadi terbatas dalam ruang lingkup subyektif manusia. Sebagai seorang manusia, Sang Ratu Surya sangat terikat dengan subyektivitasnya. Dalam hubungannya sebagai penegak hukum yang efektif, ia seringkali mendasarkan pada bahasa-bahasa hukum Islam, seperti hukum Allah Swt. (*ukumullah*) dan sabda Nabi Muhammad Saw. Di samping itu, secara kelembagaan otoritas hukum kerajaan didistribusikan kepada para jaksa, pangulu dan mantri. Dengan strategi inilah kurun abad ke-16 M, pemerintahan Sang Ratu Surya atau populer dengan sebutan Raden Fatah telah mengenal dan mempraktikkan pembagian kekuasaan dengan membuat lembaga peradilan.

Dalam al-Qur'an, tema tentang keadilan merupakan sesuatu yang sangat penting dan dapat dijumpai dalam kata *al-'adl*, *al-qist* dan *al-mizan*. Dalam Q.S. an-Nisa [4]: 135, keadilan memiliki tiga arti, yaitu (1) menegakkan keadilan adalah kewajiban orang-orang yang beriman; (2) siap mukmin apabila menjadi saksi ia diwajibkan menjadi saksi karena Allah dengan sejurnya dan adil; dan (3) manusia dilarang mengikuti hawa nafsu dan dilarang menyelewengkan kebenaran.²⁷ Selain ayat ini, ayat lainnya yang memuat penjelasan tentang keadilan dapat dijumpai Q.S. al-Maidah [5]: 8; Q.S. al-An'am [6]: 152; Q.S. Al-Baqarah [2]: 282; Q.S. al-Hadid [57]: 25; Q.S. al-Rahman [55]: 7; Q.S. al-A'raf [7]: 29; Q.S. an-Nahl [16]: 90; Q.S. ar-Rahman [55]: 7-8.

Kesetaraan Hukum

Ada banyak ketentuan hukum yang menunjukkan prinsip kesetaraan di depan hukum. Prinsip yang juga sepadan dengan istilah persamaan ini sangat urgensi dalam memperlakukan seseorang di depan hukum. Hal ini cukup beralasan, mengingat prinsip ini merupakan unsur pertama dalam mengimplementasikan keadilan dalam kitab Adilullah. Perbedaan suku, ras,

²⁷ Q.S. an-Nisa [4]: 135.

budaya dan semisalnya tidak boleh menjadi alasan untuk mendiskriminasikan orang lain. Dalam Islam melalui Q.S. ar-Rum [30]: 22²⁸ dan Q.S. al-Hujurat [49]: 13²⁹, keanekaragaman seperti itu pada dasarnya merupakan salah satu tanda kebesaran Allah Swt.

Begitu pentingnya prinsip kesetaraan ini kemudian diakomodasi kitab Adilulah untuk mengefektifkan penegakkan hukum. Disebutkan dalam bait kelima kitab adat ini, posisi para pejabat atau kalangan elit kerajaan tak luput dari perlakuan yang sama dalam hukum. Hal ini digariskan oleh Sang Ratu Suryangalam melalui tindakannya yang tegas. Menurutnya sebuah negara menjadi gagal, salah satunya disebabkan oleh konflik yang ditandai keringnya ideologi kebersamaan dalam membangun negara. Kelompok-kelompok masyarakatnya saling berkonflik. Mereka bertindak berlebihan dan tidak lagi menempatkan perikemanusiaan sebagai bangunan dasar kebersamaan dalam membangun negara. Memang, keanekaragaman yang dimiliki sebuah bangsa jika tidak dikelola secara baik dapat berdampak pada rapuhnya tatanan sosial dan terlebih ideologi negara. Karena itu, untuk zamannya yaitu abad ke-15-16 M. prinsip kesetaraan ini diakomodasi dalam kitab Adilulah, seperti perlakuan yang sama di kalangan para penyelenggara pemerintahan kerajaan dari mulai jaksa, pengulu, mantri hingga lurah jika mereka melanggar atau tidak mematuhi ketentuan hukum dihukum juga. Bentuk hukuman kepada mereka tergantung pada perkaranya, bisa denda, penjara atau hukuman berat lainnya.

Apresiasi kesetaraan dalam bidang hukum ini ditegakan dalam sistem peradilan sebagaimana dikonsepsikan kitab adat ini. Tidak hanya sebagai wujud konkret keadilan hukum, tetapi juga melalui pernyataan Sang Ratu Suryangalam menjadi teladan bagi bawahannya. Secara normatif, prinsip kesetaraan ini dapat dijumpai dalam bait ke-12 kitab adat tersebut.

²⁸ Q.S. ar-Rum [30]: 22.

²⁹ Q.S. al-Hujurat [49]: 13.

Punika sêsekérê nêgara kang rumêksa kathahé patang prakara sing sapa angrusak sesamané tapa karma dhêndhané yèn ana duwé ilang dèn têmpuh putung. basané ing umbul-umbul. lêlurah bêbêkêl yèn arusak sêsamane tan pakrama dhêndhané kamaya wong siji //12//
Inilah kesusahannya negara yang terdpat empat perkara, siapa yang merusak sesamanya, ucapannya terlalu berlebihan. Lurah dan Bupati pun apabila merusak sesamanya juga akan diterapkan denda.³⁰

Dengan pendekatan legalistik-formal, ketentuan di atas menekankan pada stabilitas negara yang ditopang oleh sistem hukum yang efektif. Kegagalan negara sebagaimana dikonsepsikan tersebut secara tidak langsung, pemerintahan kerajaan Islam ini mengalami kerapuhan dalam bidang penegakan hukum. Karena itu, secara historis kerajaan-kerajaan Islam yang mendasarkan dan memberlakukan kitab Adilulah ini sebagai undang-undang yang berlaku pada dasarnya tengah mempraktekan gagasan besar mengenai ‘negara hukum’ atau kerajaan Islam yang berdiri kokoh dengan sistem hukum yang efektif. Dalam ketentuan yang lain, prinsip kesetaraan ini juga berlaku bagi lurah dan mantri jika terbukti melanggar hukum.

Abau sawiwi akirang wisa tatrapan dhêndha nistha raja utama. Bupati ubal mantri, ubal lêlurah bêbêkêl pikukuh ing désa. kang pramana ing dhustha sami lêlurahé punika lakuning sastra //5// Inilah penerapan denda bagi terdakwa, terapkanlah bagi Mantri ubaya sekalipun, lurah meskipun petinggi juga terkena sanksi bila salah.³¹

Prinsip kesetaraan atau persamaan dalam bidang hukum memberikan jaminan akan perlakukan dan perlindungan dalam bidang hukum yang sama terhadap semua orang tanpa memandang kedudukannya, apakah ia dari kalangan rakyat biasa atau dari kelompok elit. Keberpihakan kitab Adilulah terhadap prinsip kesetaraan atau persamaan di depan hukum ini sangat beralasan. Dalam sejarah Nabi misalnya, prinsip ini mendapat justifikasinya. Prinsip ini telah ditegakkan oleh Nabi Muhammad Saw. ketika ada sementara pihak yang menginginkan dispensasi karena tersangka berasal dari kelompok elit. Nabi berkata: “Demi Allah, seandainya Fatimah putriku mencuri tetap

³⁰ Naskah Adilulah versi Alang-alang Kumitir, hlm. 53.

³¹ Naskah Adilulah versi Alang-alang Kumitir, hlm. 52.

akan aku potong tangannya". Hadis ini menunjukkan bahwa hukum harus dilaksanakan terhadap siapa saja, tanpa memandang latar belakang keturunan atau kedudukannya.³²

Kekuasaan sebagai Amanah

Sang Ratu Suryangalam sebagaimana digambarkan dalam kitab Adilulah adalah pemimpin politik yang amanah. Berbagai pernyataan yang ditulis menjadi ketentuan perundang-undangan memperlihatkan upaya integrasi agama, hukum dan negara. Secara redaksional, prinsip ini senantiasa diejawantahkan dalam bentuk nasihat-nasihat dan peringatan-peringatan yang berbasis pada sistem teologi Islam. Tak heran jika kerajaan Islam yang disimbolkan sebagai pusat kekuasaan diletakkan sebagai wasilah atau perantara untuk beribadah kepada Tuhan. Unsur transendental ini mewarnai paradigma hukum kitab adat ini. Berbagai nasihat yang disampaikannya bermuatan makna yang dalam dan sekaligus memperlihatkan teladan yang bijak dan arif. Dalam bahasa agama Islam, agama dengan segala isi ajaran dan ritualnya pada dasarnya adalah nasihat (*ad-din nasihatun*) bagi pemeluknya dan umat manusia secara keseluruhan.

Dalam banyak ketentuan dalam kitab adat ini misalnya dapat dijumpai redaksi-redaksi yang sarat dengan muatan nasihat seorang raja kepada pejabat kerajaan dan rakyatnya. Meski tidak lazim untuk sistematika penulisan perundang-undangan modern, nasihat-nasihat bijak itu kemudian menjadi ketentuan hukum yang legal.

Punika wontên ratu ing Atasangan, juménêng ing adilulah, bisikané ratu Sang Prabu ing Suryangalam, Sultanigarip, ratu puniku nyaritakakén pêpakéming aksara, kang rinéksa déné sang prabu padhangé aksara, déné padu sèwu limangatus. pêpitu pêpakémé pamégar padu satus patang puluh papat. Ratu iku nyata yèn amadhangi ing balané dadi wêdhar budiné mantêb ubayané ing piyambékira, tan gingsir pangandikané sanadyan kulit dagingé. Yèn ala angalapana tangan ki-/ 6/ wa ala dursila kang têngén trapêna. tangan têngén dursila, kang kiwa tanrapêna, kang dènlinggihi

³² HR. Abu Dawud dan Nasai, *Tafsir al-Wusul*, Jilid II, hlm. 14.

adilolah bêlaka ora amicara èlaning nagara muwah rusaking nagara. tan keni bêcika dhéwé. wiyo sé dèn juménêng adilolah anrapi sabénéré ingadilulah.// Tersebutlah Ratu di atas angin, yang selalu melaksanakan keadilan, dari bisikan Sang Prabu Suryangalam, Sultan yang arif, Sultan tersebut menceritakan hukum yang adil. Yang terdapat pada keadilan aksara, di mana terdapat kasus seribu lima ratus. Ketujuh pasalnya merupakan pemecah kasus pertengkaran seratus empat puluh empat. Ratu tersebut nyata membela kaumnya, memberi pesan kebaikan kepada rakyatnya, meskipun manusia biasa namun perkataannya bagaikan wahu dari Tuhan. Apabila buruk disingkirkan dengan tangan kiri, apabila baik maka sebaliknya dengan tangan kanan. Yang selalu memberi nasihat kepada seluruh rakyatnya agar negara makmur, apabila menemukan kebaikan tidaklah disimpan sendiri untuk dirinya sendiri namun juga akan dibagikan kepada rakyatnya agar menemukan kearifan dalam kerajaannya.³³

Meski ketentuan hukum di atas menggunakan metode mengisahkan Sang Ratu Suryangalam dalam hal kedekatan bersama rakyatnya, substansi yang terkandung di dalamnya adalah meletakan kekuasaan politik yang dimilikinya hanya sebagai media atau fasilitas untuk menyampaikan dan menebarkan kebaikan-kebaikan kepada umat manusia melalui nasihat-nasihatnya. Negara yang dikonsepsikan dengan kerajaan Islam yang diperintahnya diharapkan dalam keadaan makmur dan sejahtera. Setidaknya ada empat nasihat pokok dalam ketentuan di atas, yaitu (1) setiap individu muslim adalah seorang dai dan karenanya terikat dengan tugas untuk berdakwah atau menyampaikan pesan keagamaan. Tidak sebaliknya, pengetahuan keagamaan hanya menjadi miliki individu; (2) efektivitasnya dalam berdakwah telah berimplikasi pada komunikasi yang efektif antara raja dan rakyatnya. Tidak heran jika nasihat dan titahnya seringkali dipahami laksana wahu dari Tuhan. Hal ini tidak berarti kesan yang berlebihan terhadap seorang raja Islam, melainkan dampak positif dari perjalanan dakwah dan kepemimpinannya dalam mengelola kerajaan Islam; (3) ungkapan “apabila buruk disingkirkan dengan tangan kiri, apabila baik maka sebaliknya dengan tangan kanan” mengisyaratkan pentingnya bertaubat atau menyudahi segala perbuatan maksiat atau keburukan dan beralih melakukan

³³ Naskah Adilulah versi Alang-alang Kumitir, hlm. 51.

amal kebaikan. Ini dilakukan untuk kebaikan dirinya sendiri dan juga sesama dan lingkungan sekitar; dan (4) pembelaan Sang Ratu Suryangalam terhadap rakyat pada dasarnya mengonfirmasi pentingnya kedekatan seorang raja atau pimpinan dengan rakyat. Pembelaan yang dimaksudkan adalah kepedulian terhadap segala problematika rakyat dan pada saat yang sama memberikan solusi-solusi yang tepat dan startegis.

Keempat pesan di atas bersifat umum. Berbeda dengan pesan Sang Ratu Suryangalam lainnya yang menekankan pentingnya kalangan elit kerajaan untuk menghindari gaya hidup hedonis-materialistik dan cenderung mengabaikan hukum agama. Secara lebih khusus pesan tersebut disampaikan kepada para mantri.

Ana saloka kocaping kuthara, karanra dèsa aja, wong ngaram aja, mantri sugih anglampahakèn dhéwé. Mantri miskin arerusak dèsa, mantri wong ngaram aja dadi sangaring nagara. Yèn jénèngé wong akèh kawruh ngisik wong kang lèpas kawruhé kang wruhing gama arigama, aja wong susis. Karané wong susis lan satruning wong sanagara minangka yayah rèna nira wong sanagara wong kana luhur budiné. Kadi tanya nayakit amutarka /47/ mulih tarka kang mungsuhi, kadi ta wong asamar asamur. Dèwa gama kang angmungsuhi.// Ada ucapan Sang Prabu dimana mantri jangan hanya memburu kekayaan saja, jangan melakukan perbuatan yang haram, apabila kaya tapi dari hasil yang haram maka akan menjadi kerusakan negara. Yang dinamanakan banyak melakukan kerusakan di bumi, maka agama menjadi penerang dalam kehidupan //47// maka yang didakwa itu jangan dimusuhi namun menjadikan hal yang harus diluruskan kembali jalannya.³⁴

D. Fikih Aplikatif

Bagian ini menguraikan tentang beberapa ketentuan yang ditetapkan sebagai hukum yang berlaku dalam kitab Adilulah. Secara historis, kitab adat ini dapat disebut juga sebagai salah satu produk pemikiran hukum Islam, karena ia menjadi peraturan perundangan di negeri muslim, dalam hal ini kesultanan Cirebon sebagai kerajaan Islam yang merdeka. Ia bersifat

³⁴ Naskah Adilulah versi Alang-alang Kumitir, hlm. 64.

mengikat dan bahkan daya ikatnya lebih luas.³⁵ Ada dua alasan yang mendasarinya, yaitu *pertama*, Kitab adat ini yang semula merupakan hukum yang berlaku di kerajaan Demak Bintoro dalam perkembangannya diresepsi kerajaan Islam lainnya, termasuk kesultanan Cirebon. Meski dalam proses perumusannya hampir tidak menggunakan proses legislasi modern, penyusunan kitab adat ini yang dipimpin R. Arya Trenggana disinyalir melibatkan banyak pihak, setidaknya tim jaksa-jaksa yang ditugaskan Sang Ratu Suryangalam pada abad ke-17 M. Dengan lain ungkapan, politik legislasinya bertumpu pada otoritas Sang Ratu Surngalam sebagai pemegang kekuatan politik dan agama tertinggi dalam kerajaan tersebut.

Kedua, resepsi kitab Adilulah sebagai bagian dari sistem hukum di kesultanan Cirebon menjadi pembuka jalur legislasi di kerajaan Islam ini. Pangeran Wangsakerta, putra Sultan Girilaya, disinyalir memiliki peranan dalam penerimaan kitab adat tersebut untuk diundangkan di Cirebon. Meski sejauh ini belum diperoleh informasi terkait proses legislasinya di Cirebon, dalam perkembangannya kitab Adilulah ini dijadikan sebagai salah satu sumber hukum dalam kodifikasi kitab adat Pepakem di Cirebon pada tahun 1765 M oleh Hasselaar, residen Cirebon saat itu.

Meski masih dibutuhkan data-data yang valid, dua alasan di atas kiranya dianggap memadai untuk menjelaskan kitab Adilulah sebagai produk politik hukum pada zamannya. Selain perspektif politik hukum ini, ada perspektif lainnya yang dianggap bermanfaat untuk menjelaskan kitab adat ini yaitu dengan meletakannya sebagai produk fikih. Hal ini cukup beralasan, karena ketentuan-ketentuan yang termaktub dan kemudian menjadi hukum yang berlaku tersebut tidak terlepas dari wacana pemikiran hukum Islam itu sendiri.³⁶ Wacana fikih di dalamnya secara tidak langsung dapat memberikan petunjuk bahwa dinamika pemikiran para ulama tentang hukum Islam saat itu

³⁵ M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad antara Tradisi dan Liberalisasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 91-93.

³⁶ *Ibid.*,

tidak terpisahkan dari wacana fikih yang tengah berkembang atau merujuk pada tradisi fikih mazhab.

Argumentasinya setidaknya merujuk pada karakteristik fikih sebagai salah satu produk pemikiran hukum Islam. *Pertama*, wacana hukum Islam yang diakomdasi dalam kitab Adilulah ini memiliki sifat menyeluruh dalam pembahasannya, dari menyoal fikih ibadah, fikih peradilan, fikih perdata, fikih pidana, dan wacana fikih lainnya. Terlebih dengan menganalisis sistem penulisan yang tidak menggunakan standar perundangan modern dalam bentuk bab, pasal dan ayat-ayat, kitab adat ini yang disusun menggunakan sistematika prosa mendekati cara penulisan kitab-kitab kuning yang digunakan sumber belajar di banyak pesantren tradisional di Indonesia; dan *kedua*, hampir tidak diperolehnya informasi akurat mengenai batasan waktu pemberlakuan kitab adat ini semakin menunjukkan pemikiran hukum Islam di dalamnya dinamis. Bukti kedinamisannya terletak juga pada keterluasan wilayah penerimaan terhadap wacana pemikiran hukum Islam di dalamnya. Meski kitab Adilulah ini pada awalnya hanya ditulis untuk keperluan pemenuhan aspek administrasi dan sistem hukum di kerajaan Islam Demak Bintoro. Dalam perkembangannya diresepsi kesultanan Cirebon. Perspektif fikih yang dimaksudkan di sini memperkuat adanya kesamaan dalam pola menganut pemikiran fikih mazhab Syafii sebagaimana menjadi landasan untuk pertama kalinya kitab adat ini disusun.

Untuk itu, menelaah terhadap wacana fikih di dalamnya menjadi urgen. Tidak saja dapat melakukan pemetaan atas berbagai pembahasan fikih, tetapi juga berupaya menyingkap latar belakang pengetahuan yang mempengaruhi wacana fikih tersebut. Di samping itu, untuk keperluan kekinian, uraiannya diperluas dengan mengonfirmasi dan mengafirmasi pada pemikiran fikih Indonesia dan metodologinya dalam skala kontemporer. Meski ada banyak wacana fikih yang ada dalam kitab Adilulah ini, secara sistematis orientasi pembahasannya pada empat ranah, yaitu fikih ibadah, fikih peradilan, fikih perdata dan fikih pidana.

Fikih Ibadah

Dalam mengungkapkan ketentuan-ketentuan tentang peribadatan, kitab Adilulah merujuk pada kategori ibadah mahdhah dalam studi fikih. Metode dialog antara teks keislaman dan konteks masyarakat Jawa yang telah menganut sistem religi sangat kental sekali. Dengan metode ini, pemegang otoritas legislasi kitab adat dan penyusunnya ini mempertimbangkan upaya-upaya sofistikasi di dalam masyarakat agar sistem peribadatan dalam Islam dapat diterima dan dipraktekkan. Dengan lain ungkapan, menjadikan perintah-perintah keislaman yang bersifat ritualistik, seperti shalat fardu ain, fardu kifayah, sunah, sunah muakad, rukun-rukun shalat dan lainnya yang berasal dari “the other unsure” ini dapat dianggap sebagai bagian yang inheren atau sesuatu yang terkait dengan nilai-nilai lokal masyarakat sasaran kitab Adilulah ini. Hal ini dilakukan dengan orientasi menghormati sistem religi dan budaya yang telah ada dan mereka tanpa harus mengorbankan apa yang telah mereka miliki.

Meski secara redaksional disusun untuk sebuah kitab hukum yang hendak diundangkan, perspektif lokalitas di dalamnya melekat dan penuh apresiasi. Langkah ini dilakukan dengan mempertimbangkan historisitas masyarakat sasaran dan menghindari konflik psikologis. Karena itu, sistem peribadatan yang disusun dalam kitab adat ini dapat diterima sepenuh hati sebagai kelanjutan dari sesuatu yang telah mereka miliki. Konsepsi “continuity and change” dalam kenyataannya terjadi dan sekaligus menjadi perbendaharaan nilai-nilai lokal mereka. Bagaimana proses dialogis ini berlangsung, setidaknya dapat memperhatikan ketentuan yang termaktub dalam kitab Adilulah ini.

Punika Sang Ratu ing Suryangalam kang adilulah juménêng pangulu jéksa pépatih, karoné jumnêng déning jénêngé pangulu, kang juménêng jaksa pépatih, mantri sê-/ 24/ salokané banyu kinum, bumi kapêndhêm srêngéngé pinégti, têgésé kang tapa kanga ora tapa, iku kêkalih dhingin tapa wajib, karané punapa déné kang agung kang sipat jalma lan wong aji sing ing tapa. Kang aran kuwawajib kêkalih kang aran tapa sunat iku kêkalih têgésé tapa wajib iku kang dhingin juménêng ing mesjid kang tilawat kuran, salat limang waktu, ingatawa pangêngén parané, kaping kalih tapa kémayah arané kaya

anêmbayangakên mayid lan nulati sandhang lan pangan, têgêsé apa sunat kêkalih dhingin sunat, abngalé sunat muakad ora kêna tininggal padha kalawan pêrluné têgêsé sunat muakad iku kaya palagrahakan salat ariyaya lan salat rakangat lan witir lan susur sadurungé wudu têgêsé sunat dêssasa, kaya wêwacané sujud rukuk lan liyané muaghad iku angkati sirah yugya pakin pamubada, kang jumênêng pangulu papatih utawa sané manusya sêdaya, yèn ora anut pawartané Nabi Muhamad Salalahu alaihi wasalam/25// Inilah Sang Ratu Surya Alam yang adil dalam memerintah pengulu, jaksa, patih dan keberadaannya disegani pengulu, jaksa, mantri //24// seluruh isi bumi air yang diminum, semua isi bumi yang terpendam, matahari yang bersinar, artinya yang ada dan yang tidak ada, itu kedua dan pertamanya wajib bertapa, yang diwajibkan kedua itu ialah menyendiri itulah sunat, kedua itulah beribadah ke mesjid, membaca al-Qur'an, shalat lima waktu, menyembahyangkan mayit, mencari sandang dan pangan, ada sunah muakad yang tidak bisa ditinggalkan, sama perlunya arti sunah muakkad seperti sholat ied (sholat hari raya idul fitri) dan sholat wajib rakaat dan witir, kesemuanya dilakukan dengan wudu terlebih dahulu. Sunah itu seperti sujud, ruku dan lainnya. Sedang sunah muakad itu mengangkat kepala yang kesemuanya merupakan keberadaan meskipun pangulu, patih, dan manusia sekalian apabila harus mengikuti perintah Nabi Muhammad Saw.³⁷

Sebelum memasuki diktum perintah keagamaan yang bersifat ubudiah-mahdhah, redaksinya sarat dengan sistematika yang khas, yaitu mempertimbangkan kearifan lokal yang telah dimiliki sebelumnya. Ada tiga konsepsi kearifan yang mendahuluinya, yaitu *pertama*, personifikasi raja dengan melekatkan sifat adil pada dirinya dan memperlihatkan kharismatiknya di hadapan bawahannya, jaksa, patih, dan pangulu; perspektif alam dengan mengapresiasi segala potensi yang dimilikinya, seperti menyebut air, bumi dan segala isinya dan matahari dalam ungkapan *salokané banyu kinum, bumi kapêndhêm srêngéngé pinégti*. Secara redaksional, hal ini menunjukkan apresiasinya terhadap sistem religi yang telah ada, Hindu, Budha dan religi berbasis lokal lainnya yang sarat penghormatan terhadap unsur alam; dan *ketiga*, manusia dihukumi wajib bertapa atau meditasi. Tradisi meditasi ini pada dasarnya dilakukan dalam banyak agama. Salah satu agama yang

³⁷ Naskah Adilulah versi Alang-alang Kunitir, hlm. 57.

mensyariatkan meditasi adalah Budha. Tujuan tertingginya adalah penerangan dan umumnya dilakukan untuk kesempurnaan spiritual, mengurangi akibat penderitaan, menenangkan pikiran dan membuka kebenaran mengenai eksistensi dan hidup bagi pikiran. Dalam agama Budha ini dijelaskan bahwa dengan meditasi ini dapat menghasilkan keramahan dan simpati bersama dengan sikap yang terang atas fakta kematian dan arti hidup.³⁸ Aktivitas bertapa atau meditasi ini kemudian diadopsi dalam kitab Adilulah dan menempati status peribadatan yang wajib, dengan syarat dilakukan di mesjid. Jika merujuk pada sistem peribadatan dalam Islam, aktivitas diam di mesjid ini disebut juga dengan i'tikaf dan dihukumi sunah, tapi bila dinadzarkan, aktivitas i'tikaf menjadi wajib. Bertapa dan 'itikaf ini secara simbolik tidak terlepas dari konsepsi tentang identitas kultural keagamaan, dengan kadar makna terdalam dan aktivitas di dalamnya yang berbeda misalnya dalam melakukan mantra, wirid, dzikir, *babacaan*, dan lainnya yang jelas-jelas bernuansa keagamaan.

Dalam kitab Adilulah inilah identitas kultural keagamaan, seperti bertapa atau meditasi menjadi pintu masuk dialogis dengan aktivitas keagamaan bernuasa Islam, seperti dilakukan di mesjid dalam arti ber'i'tikaf, melaksanakan shalat shalat fardu ain, fardu kifayah, sunah, sunah muakad, rukun-rukun shalat dan lainnya. Dengan strategi inilah terjadi modifikasi-modifikasi dalam segmen ritual keagamaan, mulai dari aktivitas bertapa menjadi i'tikaf. Tujuannya adalah mensosialisasikan sistem peribadatan dalam Islam dan pada saat yang sama menjadi bagian dari hukum keagamaan dan kenegaraan yang harus dilakukan.

Dalam literatur fikih, Ibnu Rusyd memberikan informasi bahwa aktivitas i'tikaf dalam Islam sebagai media untuk mendekatkan diri kepada Allah Swt. Karena itu, aktivitas di dalamnya diikat dengan perbuatan-perbuatan yang khusus berkaitan dengan masjid, misalnya mengerjakan

³⁸ Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, terj. G. Ari Nugrahanta dkk., (Yogyakarta: Kanisius, 1995), hlm. 252.

shalat dan membaca al-Qur'an, dzikir dan shalawat.³⁹ Pendapat lain ada yang menekankan kegiatan i'tikaf diikat dengan hal-hal yang bersifat ukhrawi (eskatologis). Dengan kategori ini, kegiatan i'tikaf tidak semata mengerjakan shalat dan membaca al-Qur'an, dzikir dan shalawat, tetapi bisa bermakna peribadatan dalam pengertian luas.⁴⁰ Dan masjid dijadikan lokus aktivitas i'tikaf dapat bermakna simbolik sebagai pusat peribadatan dalam Islam dan simbol dimensi eskatologis dalam Islam, yaitu hal-hal yang bersifat ukhrawi, sebuah fase kehidupan setelah kematian di dunia. Tidak heran, masjid dalam tradisi Islam disimbolkan dengan aktivitas kebaikan.

Setelah dijadikan pintu masuk dalam mengelaborasi aktivitas peribadatan, kitab Adilulah lantas menyebut beberapa aktivitas ibadah lainnya, yaitu shalat fardu ain, fardu kifayah, sunah, sunah muakad, rukun-rukun shalat dan lainnya meski tidak dijelaskan secara rinci. Secara praktis, ibadah yang dimaksud itu adalah membaca al-Qur'an, shalat lima waktu, mensalatkan mayit, mencari sandang dan pangan, ada sunah muakad yang tidak bisa ditinggalkan, sholat ied (sholat hari raya idul fitri), dan witir. Aktivitas peribadatan ini dilakukan dengan wudu terlebih dahulu. Sementara itu, ketika menyebut ruku dan sujud, keduanya dikategorikan sebagai sunah. Informasi terakhir ini berbeda dengan mayoritas literatur fikih menempatkan keduanya sebagai rukun shalat, sebuah aktivitas yang wajib dilakukan dalam sesi shalat.⁴¹

Tidak rincinya penjelasan mengenai aktivitas shalat wajib dan sunah di atas tentu saja memiliki pertimbangan-pertimbangan. Salah satunya karena aspek keumuman untuk sebuah kitab undang-undang. Adapun perinciannya dapat saja dijelaskan dalam kegiatan-kegiatan keagamaan, seperti pengajian atau pengajaran di majelis-majelis mengingat penjelasan rincinya

³⁹ Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid*, terj M.A. Abdurrahman, Jilid 1 (Semarang: As-Syifa, 1990), hlm. 655-659.

⁴⁰ *Ibid.*,

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 266. Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima Mazhab Ja'fari, Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hambali*, Terj. Afif Muhammad dkk., (Jakarta: Lentera Basritama, 2000), hlm. 110.

meniscayakan keragaman pendapat di kalangan mazhab fikih. Sebagaimana biasa, diskursus mengenai shalat dan dalil-dalil yang menyertainya dalam literatur fikih memiliki orientasi pembahasan pada empat bagian, yaitu *pertama*, kewajiban shalat dan beberapa masalah yang berkaitan dengan masalah tersebut; *kedua*, syarat-syarat shalat seputar syarat wajib, sah dan kelengkapan serta kesempurnaannya; *ketiga*, apa-apa yang dilakukan dan bacaan dalam shalat sebagai rukun-rukun shalat; dan *keempat*, perihal qadha shalat, membetulkan dan melengkapi kekurangan yang terjadi dalam shalat.

Fikih Peradilan

Pembahasan mengenai ketentuan-ketentuan yang terkait dengan peradilan ditulis tidak secara sistematis dalam satu tempat ketentuan hukum, melainkan di banyak tempat pembahasan seringkali muncul meski dengan pembahasan yang berbeda-beda. Di samping itu, ciri khas yang dimilikinya terletak pada asimilasi, di mana sistem peradilan dalam tradisi kerajaan sebelum Islam nusantara banyak diakomodasi. Hal ini secara jelas menunjukkan peristiwa perjumpaan dua tradisi sistem peradilan yang berbeda dalam upaya menyusun ketentuan yang aplikatif untuk konteks kerajaan Islam yang diperintah Sang Ratu Suryangalam. Hal ini menunjukkan bahwa diskursus bahwa otoritas hukum dalam Islam menganut teokrasi dalam prakteknya beralih secara perlahan kepada otoritas raja dan kemudian bertranformasi pada kelembagaan hukum. Hipotesa ini dapat ditelaah dalam beberapa ungkapan terkait dengan diskursus hukum dan sistem peradilan dalam kitab adat ini. Kesan kuat juga tampak dalam personifikasi seorang raja di satu sisi memiliki otoritas politik dan karenanya melalui ketentuan hukum yang dibuatnya bertanggung jawab mewujudkan kesejahteraan dan kemakmuran di wilayah kerajaannya, di sisi lain, ia terikat dengan hukum Tuhan di mana dalam kaca mata agama Islam kedaulatan hukum yang tertinggi ada di tangan Tuhan. Paradigma inilah yang kemudian dalam praktiknya mempengaruhi berbagai kebijakan hukum, tak terkecuali penyusunan kitab adat ini, mendapat keterpengaruan dari hukum Islam.

Potret hukum yang dapat ditawarkan dalam kitab adat ini adalah konsepsi tentang distribusi kekuasaan kehakiman kepada jaksa. Hal ini sebagaimana dapat disimak dalam ketentuan hukum di bawah ini.

Punika prabaning jaksa, yèn sampun nyata sampun nyata aksara tigang prakara, iku kang ingaran jêksa kang ana sadurungé ngucap. ikilah aksaran déwan, yèn kabêñér pangangsiné kang apadu karoné tanapi yèn ora padhang nggoné apadu wong pêdhotén poking ilaté. Jajénêng yèn tan kangdi pratula. Supitén wêsi abang cangkémé pinérung kupingé karo panglakuné yèn ora bêñér dènya anglakoni anénulisi tugêlén tangané karo colokén matané karo yèn ora tinrap paukumé binuwang téka négara winatêsakên //7// Inilah jaksa penguasa pemutus semua perkara, yang nyata akan tiga perkara, dimana sebelum ia memutuskan maka ia berujar kepada dewan, apabila ada orang yang bersalah maka putuskanlah lidahnya, yang dinamakan kangdipratula, apabila tidak ada pembelaan maka potonglah bibirnya dengan besi merah, hidung dan kakinya, kalau tidak benar dalam bersaksi potonglah tangannya dan dikeluarkan bola matanya, dan apabila tidak diterapkan dengan hukuman itu maka dibuang di negara lain.⁴²

Satu hal yang secara tegas diungkapkan pernyataan di atas adalah bahwa jaksa memiliki kekuasaan dalam memutuskan dan menghukumi sebuah perkara dan memberikan hukuman yang tepat setelah ditemukan kesalahannya dan dikonsultasikan kepada dewan jaksa. Informasi setelah pernyataan ini berupa bentuk-bentuk hukuman, namun terkesan metaforik. Selain tidak menyebut jenis pelanggaran dan perkaranya secara rinci, jenis-jenis hukuman tampak tidak beraturan, antara lain diputuskan lidahnya (kangdipratula), dipotong bibirnya dengan besi merah, dipotong hidung, dipotong kaki, dipotong, tangannya, dikeluarkan bola matanya dan dibuang di negara lain. Meski jenis-jenis hukuman ini merupakan pilihan dan kesamaannya terletak pada hukuman yang mengarah pada pelukaan jasmani sebagai aspek jeranya.

Semua jenis hukuman tersebut dapat dilaksanakan setelah jaksa menemukan letak kesalahan atau pelanggaran yang dilakukan. Demikian halnya hak-hak terdakwa dilindungi dan mendapat pembelaan jika jenis

⁴² Naskah Adilulah versi Alang-alang Kumitir, hlm. 52.

hukuman dianggap tidak tepat dan bahkan menggugurkan hukuman jika tidak ditemukan kesalahan. Hal ini sebagaimana diutarakan dalam ketentuan kitab Adilulah di bawah ini.

*Punika pituturé Sang Ratu Ngatasangin, bisikané Prabuné Jêksa Wirapêksa, Patrakèlasa, Jêksa Pramana, Jêksa Miraya. têgêsé Wirapêksa amirantining wong apadu angiloni kang akèh rurubané. têgêsé Jaksa Pratakilasa kang tu-/11/ ngggal sésolahne bawane lan kang apadu. têgêsé Jaksa Pramana kang anglakokakén saujaré sastrané ora angurangi ora angluwihi. têgêsé Jêksa Amijaya kang owahi donya kang bénér saujaré sastrané kang apatut lan ukum Allah/Inilah ucapan Sang Ratu Atas Angin, bisikan Prabu Jaksa Wirapeksa Patrakelasa, Jaksa Pramana, Jaksa Miraya. Arti Wirapeksa yakni yang mendampingi seorang terdakwa, hingga putusan hukumannya dijatuhkan. Arti jaksa Pratikelasa yang //11// membela terdakwa apakah dakwaannya itu memang benar yang dilakukan. Arti Jaksa Pramana, yakni yang melakukan perintah dakwaan, tidak dikurangi ataupun tidak dilebihkan. Arti Jaksa Amijaya yakni yang merubah putusan dakwaan, apabila memang yang terdakwa tidak bersalah. Itulah aturan yang pantas dan merupakan hukum dari Tuhan.*⁴³

Memang dalam sejarah hukum Islam sebagaimana diinformasikan dalam al-Qur'an memfasilitasi jenis hukuman qisas dalam masalah pelukaan yang dikhususkan terhadap kejadian non-pembunuhan, yang dalam istilah fuqaha disebut *qisas dunan nafsi*. Ketentuan hukum ini merujuk pada Q.S. al-Maidah [5]: 45,⁴⁴ di mana setiap orang yang dengan sengaja melukai orang lain maka balasannya adalah dilukai secara sepadan dengan apa yang telah dilakukannya. Fuqaha membagi kejadian non-jiwa ini dalam dua macam yaitu qisas terhadap anggota tubuh dan qisas terhadap luka-luka. Qisas terhadap anggota tubuh dilakukan apabila seseorang membuat cacat dan atau menghilangkan manfaat dari anggota tubuh, seperti tangan, kaki, atau kepala. Persyaratan untuk anggota tubuh yang diqisas adalah yang memiliki persendian, sedangkan yang tidak bersendi tidak dapat dilakukan qisas. Qisas

⁴³ Naskah Adilulah versi Alang-alang Kumitir, hlm. 53.

⁴⁴ Q.S. al-Maidah [5]: 45,

terhadap luka terjadi apabila seseorang melukai badan orang lain dan luka tersebut baik karena dipukul atau dengan cara yang lain.⁴⁵

Jenis pelanggaran yang dikenakan kepada orang berperkara dipertimbangkan terlebih dahulu melalui dewan jaksa. Pertimbangan-pertimbangannya tertuju pada bukti-bukti dan saksi-saksi yang terkait dengan perkara. Karenanya kitab adat ini memberikan perhatian terhadap ketentuan yang terkait dua hal tersebut. Karakteristik yang dimiliki menunjukkan adanya kesan kuat terhadap apresiasi terhadap istilah-istilah yang berbasis kearifan lokal. Misalnya untuk menjelaskan tentang pembuktian dapat dijumpai beberapa istilah dengan mengacu pada Salokatara. Beberapa istilah yang terkait dengannya sarat dengan tingkatan pembuktian, antara lain tarka, patra, saksi, bukti, satmata, cina, nyamana, pramana, ubaya, dan purusa. Secara konseptual, istilah-istilah yang digunakan ini tentu memiliki pengertiannya yang khas dan secara umum mengarah pada petunjuk yang memungkinkan dapat membuktikan sebuah perkara. Ketentuan mengenai hal ini dapat disimak di bawah ini.

*Punika pagarayanganing padu kalih wêlas prakara, kang wontêning salokatara, tarka kandhèh déning patra, patra kandhèh déning saksi, sêksi kandhèh déning bukti, bukti kandhih déning satmata, satmata kandhih déning cina, cina kandhih déning nyomana, nyomana kandhih déning pramana, pramana kandhih déning ngubaya, ubaya kandhih déning purusa. Tarka ujaré kang aboh têgêsé patra tê tulisan têgêsé ngadang wêruh kang dèn sudakakén. /79/ Têgêsé tê tulisan métu saking kang dènarah, têgêsé satmata akathah kang wêruh, têgêsé nyumana metu saking kang dènarah, kabèh wêruh têgêsé pramana alawas têgêsé ubaya tetulisan lan karona, têgêsé purusa parèkah atêgêsé lèna, rasalin parèkahing ratu, têgêsé kaliganata asalin watu/*Inilah pemutus dua belas perkara, yang dalam salokatara, tarka dari patra, patra dari saksi, saksi dari bukti, bukti dari satmata, satmata dari cina, cina dari nyamana, nyamana dari pramana, pramana dari ubaya, ubaya dari purusa. Tarka itu artinya tulisan yang dapat memberikan pengetahuan pada yang bersalah. Arti tulisan dari yang

⁴⁵ Ali Sodiqin, *Qisas Dari Tradisi Arab menuju Hukum Islam*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010), hlm. 144. Baca juga Sayid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, Juz II (Beirut: dar al-Fikr, t.th), hlm. 455; dan Wahbah Zuhaily, *al-Fiqh al-Islam Wa Adillatuhu*, Juz VI (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), hlm. 565.

pengarah, arti satmata yang banyak mengetahui arti nyumana keluardari tulisan, arti dari purusa adaah perintah, arti dari lena tidak menghiraukan perintah ratu, arti kaliganata menyalin batu.⁴⁶

Senada dengan konsep tentang pembuktian, kitab Adilulah ini juga memberikan perhatian yang sama terhadap konsep dan etika saksi. Seseorang dapat dijadikan saksi jika memenuhi kriteria setidaknya memiliki sifat dewasa, artinya memahami atas apa yang dilakukan dan diucapkannya. Ia memiliki sikap yang konsisten terhadap apa yang dikatakan dan diperbuat. Konsepsi mengenai hal ini tentu saja mngacu pada konsep pertanggung jawaban pada ranah hukum. Untuk informasi mengenai ketentuan saksi setidaknya dapat dibaca pada ketentuan kitab adat di bawah ini.

Kang anêbus durung sêksi mula tinakon, astra patra nadah sawang katitula winarahakêna nguwadrastha angruh nguwarah winarahakê, amaluguhakêن sêksi ing pariksa /42/ angrawuhi pocapan dènya takakèn lan nutur wit dèn tingali dèntakeni anêksèni ing sir sapocapané kang dènsêksèni yugya andhapêñ ujaré sapocapané tan dadiya//Saksi harus mengerti ucapannya, apabila ditanyai, diperiksa, harus sesuai ucapan perkataan dengan tindakannya, apabila tidak maka tidak dapatlah putusan perkara.⁴⁷

Uraian di atas pada dasarnya memberikan informasi mengenai konsep hukum dalam kitab Adilulah. Kitab yang secara historis merupakan buku perundang-undangan dalam kenyataannya meniscayakan beberapa konsep dasar tentang hukum. Ketentuan-ketentuan tersebut memiliki tempat dalam perspektif hukum Islam. Sejauh beberapa literatur fikih terkait dengan mengandalkan pada referensi teks-teks keislaman, konsep mengenai hukum setidaknya berpijak pada dua tema utama, yaitu (a) prinsip umum penerapan hukuman; dan (b) prinsip pertanggungjawaban.

Islam memiliki prinsip umum dalam penerapan hukuman, yaitu asas legalitas dan prinsip *non-retroactive*., kesamaan di depan hukum dan integrasi moral dalam setiap hukuman. Dengan mengacu pada Q.S. al-Isra [17]: 15 dan Q.S. al-Qisas [28]: 59, asas legalitas memandang suatu

⁴⁶ Naskah Adilulah versi Alang-alang Kumitir, hlm. 57.

⁴⁷ Naskah Adilulah versi Alang-alang Kumitir, hlm. 63.

perbuatan dianggap sebagai kejahatan apabila tindakan tersebut disebutkan dalam sumber hukum Islam, yaitu al-Qur'an dan hadist. Perbuatan yang dapat dikenakan hukuman harus memiliki dasar tertulis dalam sumber yang diakui. Karenanya dalam merespon tentang hal ini, beberapa fakta merumuskan sejumlah tindakan kriminalitas yang diderivasi dari al-Qur'an dengan membuat kategori hukum qisas, diyat, hudud dan ta'zir. Berbeda dengan prinsip *non-retroactive* yang menjelaskan tentang suatu hukum tidak dapat diberlakukan mundur sebelum masa pengundangannya. Prinsip ini setidaknya dapat mengacu pada Q.S. al-Bawarah [2]: 275 dan Q.S. an-Nisa [4]: 13, yang menyatakan bahwa prinsip ini bersesuaian dengan asas legalitas yang memandang aturan hukum sebagai dasar penetapan suatu tindakan apakah melanggar atau tidak.⁴⁸

Prinsip kedua dalam hukum Islam adalah pertanggungjawaban seseorang di depan hukum. Prinsip ini menggarisbawahi bahwa hukuman hanya dapat dijatuhkan kepada pelaku sendiri berdasarkan tindakan yang telah dilakukannya. Secara umum, setiap orang dapat dianggap sah melakukan tindakan hukum jika sufah berstatus mukallaf, yaitu memenuhi syarat kecakapan bertindak. Dalam literatur fikih biasanya indikator untuk menjelaskan tentang hal ini adalah baligh dan ciri-cirinya dapat diketahui beberapa aspek. Bagi laki-laki dapat diketahui melalui *ihtilam* (mimpi bersetubuh) dan perempuan ukuran kedewasaannya adalah ketika dia mendapatkan haid untuk kali pertama.⁴⁹

Uraian yang telah dijelaskan kitab Adilulah mengenai pembuktian dan saksi pada dasarnya memiliki relevansi dengan prosedur dalam penegakan hukum. Pembuktian ini menjadi sangat penting untuk menghindari kesalahan dalam penetapan hukuman agar hukum dapat memenuhi asas keadilan. Dalam literatur fikih menyebutkan dan menetapkan sejumlah alat bukti yang

⁴⁸ Ibid., Ali Sodikin, hlm. 173-174.

⁴⁹ Salim bin Abdullah bin Sumayr, *Safinah an-Naja*, (t.t.: t.p., t.th), hlm. 29.

harus ada, yaitu adanya pengakuan (*iqrar*), saksi (dua orang laki-laki), alat bukti (*qarinah*) dan sumpah (*qasamah*).⁵⁰

Fikih Pidana

Hukum pidana merupakan lapangan yang menjadi perhatian dalam Kitab Adilulah. Pada dasarnya banyak tema-tema yang terkait dalam bidang ini yang disebutkan dalam kitab adat ini, namun untuk keperluan studi ini tema-tema yang dijelaskan di seputar qisas, pembunuhan, pencurian dan aborsi. Tema-tema lain yang menjadi ketentuan hukum dalam kitab adat ini terletak pada akhir pembahasan.

Secara prinsipil, ciri hukum Islam kitab Adilulah dalam bidang pidana yang diakomodir yaitu qisas. Ketentuan tentang hukum ini menyebut dua prasyarat menjadi perkara yang dihukumi qisas, yaitu *pertama*, adanya unsur perencanaan dalam pembunuhan. Perencanaan yang dimaksud dalam kerangka fikih adalah niat dengan secara sengaja melakukan penghilangan nyawa seseorang. Dan *kedua*, adanya unsur pelukaan pada anggota badan. Prasyarat yang kedua ini memungkinkan semua jenis pelukaan terhadap anggota badan dapat dihukumi qisas, meski tidak harus berupa hukuman potong tangan. Ketentuan yang kedua inilah yang menyiratkan bahwa segala jenis perbuatan yang mengakibatkan pelukaan anggota badan merupakan perbuatan yang melanggar hukum. Ketentuan inilah yang berdampak secara positif bagi relasi kehidupan kemanusiaan yang saling mengasihi dan menghormati, tanpa menyakiti anggota badannya.

Utawi sarat kang wajib kisas iku roro, sawiji arêp ana kang dènpatèni iku mupakat, tangan padha tangan, lan kiwa pada kiwa, lan kaping pindho iku arêpa anggota kang dèntatoni, mupakat pada waras, mangka ora dèn tugêl tangané kang têngén sêbab anatoni tangan kiwa, lan ora tinugêl tangan waras //11// Syarat kisas itu ada dua; pertama, ada orang yang hendak dibunuh itu harus mufakat, tangan dengan tangan, yang kiri dengan yang kiri, dan *kedua*, adanya anggota badan yang terluka, maka tidak harus dipotong tangan yang kanan

⁵⁰ Ahmad Fathi Bahsani, *al-Qisas fi Fiqh al-Islamy* (Kairo: Maktabah al-Anjilu al-Misriyah, 1969), hlm. 194.

sebab yang terluka tangan kiri, dan tidak memotong tangan yang sehat.

Secara historis, ketentuan hukum qisas dalam Islam memiliki keterkaitan dengan praktik hukum bangsa Arab pra Islam. Ada dua aspek dalam al-Qur'an yang bisa menjelaskan tentang akomodasi Islam terhadap praktik hukum ini, yaitu aspek historis dan antropologi. Diturnya hukum qisas dalam al-Qur'an tidak lain merupakan suatu bentuk inkulturasi al-Qur'an terhadap tradisi Arab guna menghasilkan suatu reproduksi budaya. Al-Qur'an merespons praktik qisas dengan menginkulturasinya dengan nilai-nilai baru, yaitu keadilan, kesetaraan, moralitas dan pertanggungjawaban individu. Di samping itu, paradigma qisas dalam al-Qur'an menekankan pada prinsip rehabilitatif, bukan semata-mata didasarkan pada fungsi *social control*, tetapi juga pada fungsi *social engineering*, yaitu untuk menjaga kelangsungan kehidupan manusia.

Hal ini sebagaimana difirmankan dalam Al-Qur'an surat Al-Bawarah [2]: 179, yang menguraikan dasar filosofis hukum qisas. "Dan dalam qisas itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, wahai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa". Pentingnya jenis hukuman ini, kalangan fuqaha menempatkan qisas sebagai hukuman pokok (*uqubah asliyah*) dalam kategori hukuman yang dikenakan. Tiga kategori hukuman⁵¹ lainnya antara lain (1) hukuman pengganti ('*uqubah badaliyah*), seperti diyat atau ta'zir; (2) hukuman tambahan ('*uqubah tab'iyyah*), yaitu hukuman yang mengikuti hukuman pokok tanpa memerlukan keputusan hakim, dikarenakan sebagai konsekuensi atas tindakan kriminal yang telah dilakukan, seperti larangan menerima warisan bagi pembunuh; dan hukuman pelengkap ('*uqubah takmiliyah*), hukuman yang mengikuti hukuman pokok dengan syarat ada keputusan tersendiri dari hakim. Kategori hukuman ini termasuk di dalamnya adalah penjara.

⁵¹ Muhammad Abu Hasan, *Ahkam al-Jarimah wa al-Uqubah fi Syariah al-Islamiyah*, Dirasah Muqaranah (Zarqa-Ardan: Maktabah al-Manar, 1987), hlm. 184.

Meski secara tekstual terkesan kontradiktif di satu sisi qisas seringkali dipahami model hukuman mati, di sisi lain teks al-Qur'an sendiri menginformasikan bahwa dalam qisas itu ada makna "hayatun" (jaminan kelangsungan) hidup. Untuk memahaminya, hukuman qisas secara prinsipil tidak bersifat retributif atau hukuman pembalasan atas perbuatan kriminal yang telah dilakukan. Dasar filosofisnya yang tepat adalah reformatif, yakni bertujuan untuk memperbaiki perilaku pelaku kejahanan khususnya dan perilaku masyarakat pada umumnya. Karenanya dalam pelaksanaannya, qisas ini mempertimbangkan juga aspek lainnya yaitu, agar terlindungi atau tidak terjadi kembali pembunuhan berikutnya dan mencegah masyarakat pada umumnya atas tindakan yang sama.⁵²

Dasar filosofis hukum di atas dimungkinkan menjadi pertimbangan penyelesaian berbagai perkara hukum pidana berdasarkan kitab Adilulah ini. Dan untuk memahaminya meniscayakan prinsip reformatif dalam hukum. Jika secara tekstual, ketentuan hukum pidana yang terdapat dalam kitab adat ini selalu saja hukuman dilandasi prinsip retributif, yaitu atas dasar balas dendam. Sebagaimana dalam kasus pembunuhan yang dilakukan tidak sengaja, ketentuannya dapat disimak di bawah ini.

*Salokané singa kang dènparo asula kên bukti tidhêm ing karya. Saloka ngadhang caya, sumaos mangulati masa, saloka bekêl lêmbu, angusarira, salokané nyara-nyara lêmbu kang angrusa karta, salokané mimisuh tan krama. Salokané ngarsara dula amari dèn salokané mamatèni singa kang dèn patenana, singa mangsa angawus singa tan wruh ing baya/45/ //Apabila orang saling berkata-kata dan tidak saling percaya, merusak satu sama lain maka terapkanlah hukuman juga, sampai mengambil kerbau orang lain, dan tidak sengaja membunuhnya, maka terapkanlah hukuman juga padanya dengan hukuman sama seperti orang yang terbunuh//45//.*⁵³

Dari pernyataan di atas menyiratkan bahwa jenis hukuman yang ditimpakan kepada pihak yang telah melakukan dikenai seperti orang yang terbunuh. Ketentuan ini dipahami setelah kalimat awal sebelumnya yang menjelaskan tentang kondisi relasi antara manusia yang saling tidak percaya

⁵² Ali Sodikin, hlm. 158-159.

⁵³ Naskah Adilulah versi Alang-alang Kumitir, hlm. 63.

dan karenanya mengakibatkan hingga pada terbunuhnya seseorang tidak dengan sengaja. Ketentuan ini jelas memberikan pesan agar setiap umat manusia dalam berhubungan satu sama lain dilandasi dengan saling percaya dan menggunakan bahasa-bahasa yang baik. Dengan lain ungkapan, ketentuan ini berpijak terlebih dahulu pada penyampaian pesan tentang pentingnya berakhlik yang baik dalam hidup bermasyarakat.

Tidak heran, jika dalam kitab Adilulah ini juga memiliki ketentuan yang berprinsip meminimalisir tindakan kriminalitas. Hal ini setidaknya dapat dimengerti dalam ketentuan yang menyebutkan tentang pentingnya hukuman kepada seseorang yang melakukan pelukaan. Karena dengan pelukaan ini dapat saja berpotensi melakukan jenis perbuatan kriminal lainnya. Karena itu, untuk melindungi jiwa (*hifd an-nafs*), tidak diperbolehkan melakukan perbuatan yang menyebabkan pelukaan terhadap anggota tubuh manusia. Dalam kitab adat ini, perihal tindakan yang menyebabkan pelukaan sebagaimana di bawah ini.

Yèn ana gugaté juménêng anggaskara arané linampahakén ulat liring, cècèl kulit bêlah daging nugélakén otot dêndhané nugélakén bau balung saluhur sêdaya. Yèn mati kasukana pangilèn ing wong.//4// Apabila sampai melukai hingga terkena kulit membela daging dan memutuskan otot dan mati kemudian maka terkena dakwaan melukai orang.⁵⁴

Kasus pidana lainnya yang menjadi perhatian kitab adat ini adalah pencurian. Ketimbang kasus lainnya, kasus ini dapat ditemukan dalam banyak ketentuan hukum. Hal ini menunjukan kondisi di mana kitab ini disusun dan diberlakukan merespon tindakan-tindakan pencurian yang marak di tengah masyarakat. Pencurian yang didefinisikan dengan pengambilan suatu barang milik orang lain tanpa seizinnya, menempatkan ketentuan mengenai hal ini hampir disamakan dengan hukuman qisas. Ketentuannya sangat kental nuansa tekstualitas al-Qur'an yang menjelaskan tentang pencurian yang dilakukan laki-laki maupun perempuan dihukum potong

⁵⁴ Naskah Adilulah versi Alang-alang Kumitir, hlm. 51.

tangan, sebagaimana termaktub dalam Q.S. al-Maidah [5]: 38.⁵⁵ Dalam kitab Adilulah ketentuan tentang pencurian dijelaskan di bawah ini.

/29/Yèn amêksa sarira kalahna paduné lan aja pilih papan. Poma-poma dèn asil. Yèn ana wong anakokakén anênahanén pêksaguna. Yèn ana wong sinuduk ing maling aja sira dhêndha sakaroné karané ngapa iku ora duwé dosa sasawujudé. Lan ing dalêma jalal sangêtoné ing Allah Tangala. Yèn ana wong mêmaling kalêbu kisas, kisasana tugêlén tangané têngén. Yèn kongsi gênêp pindho tugêlén kang tangané kiwa. Yèn gênêp ping têlu tugêlén sukulé têngén. Yèn gênêping pat tugêlén sukulé kiwa. Ikilah ujaré ukum, bèn wong lanang bêcik wong wadon tugêlén tangané ukumé maling. Sanajan ingaran ana maling mati angambil donya sasandhanag uripé wong malaku ing wêngi yèna upéti kang ora agawa obor. Sanadyan pangulu sanadyan mantria, prayia umumé maling lan trapêna parèntahira. //30// Apabila orang terdakwa mencuri lantas jangan dikenai dakwaan terlebih dahulu, sebab dosa yang belum ada bukti bukanlah dosa namanya. Sebab Allah Tangala Maha Pengampun lagi Maha Bijaksana, apabila ada orang yang mencuri termasuk kisas, kisaslah potonglah tangan kanannya. Apabila genap kedua kalinya maka potonglah tangan kirinya...., apabila sampai ketiga kalinya maka potonglah kaki kanannya dan sampai keempat kalinya potonglah kaki kirinya. Itulah ujar hukum, baik laki-laki maupun perempuan apabila mencuri tetap diterapkan hukum sama keduanya. Walaupun ada pencuri mati di dunia, hidupnya bagaikan berjalan dalam malam tanpa cahaya obor, meskipun pengulu, mantri, priyayi, apabila mencuri tetap dikenakan hukuman. Apabila ada orang bertengkar, tidak melaksanakan perintah agama Islam diterapkan kepadanya denda sepuluh guna //30//.⁵⁶

Secara historis, pada zaman Rasulullah Saw. dan Abu Bakar setiap pelaku pencurian yang mencapai satu nisab curi dikenai hukuman potong tangan. Besarnya nisab curi adalah delapan majni. Berbeda dengan hadis yang diriwayatkan dari Siti Aisyah yang menegaskan, “Tidaklah dipotong tangan pencuri yang kurang dari delapan majni”.⁵⁷ Demikian halnya ijтиhad Umar bin Khattab yang berijтиhad tidak memberlakukan potong tangan kepada pencuri, karena alasan keadaan yang darurat, terutama musim

⁵⁵ Q.S. al-Maidah [5]: 36.

⁵⁶ Naskah Adilulah versi Alang-alang Kumitir, hlm. 40

⁵⁷ Imam Muslim, *Sahih Muslim*, Juz II, hlm. 46.

kelaparan dengan kondisinya mengharuskan dalam rangka mempertahankan hidupnya dan kondisi dalam peperangan.⁵⁸

Urgensinya ketentuan pncurian ini dibuktikan juga dengan gambaran metaforik. Meski hidup di dunia, seorang pencuri menurut kitab adat ini dikategorikan hidupnya bagaikan berjalan dalam malam tanpa cahaya. Hal ini menunjukan bahwa betapa berbahayanya tindakan pencurian terhadap kelangsungan hidupnya di dunia. Tidak hanya ia mendapatkan cahaya yang bersifat pantulan, melainkan meski di dunia ia hidup dalam kegelapan. Dalam bagian yang lain, bisa jadi dikarenakan tingginya tingkat pencurian dengan berbagai modusnya, masyarakat sasaran yang disebutkan dalam ketentuan ini termasuk juga pangulu, mantri dan priyayi, kalangan yang secara sosiologis disebut dalam banyak literatur sebagai kelas elit. Mereka menempati posisi dan status sosial yang tinggi di hadapan kerajaan untuk ukuran masyarakat umum.

Untuk itu, tidak heran jika kitab Adilulah ini menyusun ketentuan yang selaras dengan pentingnya pelarangan tindakan pencurian. Dengan berbagai modusnya, kitab adat ini dalam kenyataannya memuat ketentuan larangan menuap jaksa. Hukum sebaliknya adalah terlarang juga bagi jaksa menerima suap. Hubungan ketentuan mengenai pencurian dan suap-menuap ini sepintas tidak berhubungan. Penyuapan itu terjadi karena ada keinginan sebagian pihak untuk mempengaruhi seseorang dalam jabatan dan karenanya keputusannya dapat berpihak dengannya. Modus seperti ini dapat saja dimisalkan dengan kasus gratifikasi terhadap pejabat yang secara langsung atau tidak langsung dapat mempengaruhi kebijakannya, tak terkecuali dalam kebijakan anggaran yang pada akhirnya ditemukan kerugian negara. Kerugian negara inilah dalam banyak pengertian diambil dengan modus penyuapan tersebut. Dalam kitab adat ini, ketentuan ini hanya dijelaskan pelarangannya, tanpa menyebut jenis hukuman.

⁵⁸ M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 53-55.

Salawé prakara kalébêt anukma wêcana artiné asring anyarong jéksa/Artinya tidak menuap jaksa.

Berbeda dengan kasus-kasus hukum pidana di atas, kitab Adilulah menyebut ketentuan larangan aborsi. Ketentuan larangan ini tampaknya mendapat pengaruh dari undang-undang Mataram. Selain disebutkan dalam kalimat pendahuluannya, larangan aborsi ini secara naratif mengikuti pengalaman di negeri Mataram.

Punika kang kalampahing Mataram liré undhang-undhang. wontên wong mêténg kanggénan tanapi ingkang angruntuhakén dêndhané limang léksa sarta dinédêg déning palampah. Jénengé triyoga sêksi tiga wélas// Terdapatlah di negara Mataram dalam undang-undang ada orang hamil digugurkan maka didenda hukuman lima leksa (5000) juga dipasung dihadapkan pada saksi berjumlah tiga belas.⁵⁹

Ketentuan yang menarik untuk dicermati adalah mengenai prosedur penegakkan hukumnya. Seseorang akan dikenai hukuman bagi yang melakukan pengguguran kehamilan (aborsi) setidaknya mengacu pada dua hal, yaitu (a) ketentuan denda yang menggunakan hukuman lima leksa; (b) dipasung; dan (c) terlebih dahulu dihadapkan kepada para saksi yang berjumlah tiga belas orang. Ketentuan yang ketiga ini bertujuan untuk membuktikan validitas perbuatan aborsi.

Dalam beberapa literatur fikih, kalangan ulama memiliki respon dan pendapat yang beragam terkait dengan aborsi. *Pertama*, haram mutlak, kecuali ada udzur yang bersifat *dharuri*⁶⁰. Semua ulama sepakat bahwa pengguguran janin yang telah berusia 120 hari adalah haram, karena pada saat itu janin telah bernyawa.⁶¹ Dasar hukumnya adalah hadis tersebut diatas tentang perkembangan janin dari air mani kemudian *alaqah* menjadi *mudghah* yang lalu ditiupkan ruh ke dalam. Sehingga mengugurnya sama dengan membunuh manusia. Dasar ini diperkuat al-Qur'an melaui Q.S. Al-

⁵⁹ Naskah Adilulah versi Alang-alang Kumitir, hlm. 50.

⁶⁰ Dalam istilah kedokteran disebut dengan *Aborsi terapeutik/medis*.

⁶¹ Setelah janin memiliki ruh ia sudah dikatakan memiliki hak-hak manusia, seperti hak waris, hak menerima wasiat dan waqaf serta hak kemanusian yang lainnya.

An'am [6]: 151 dan al-Isra [17]: 33; *kedua*, ikhtilaf hukum terjadi untuk aborsi di bawah usia 120 hari. Kontroversi ulama dalam hal ini tidak hanya terjadi antar madzab, tetapi juga pada internal mazhab, yaitu (a) Fuqaha Syafi'iyah berpendapat bahwa aborsi pada usia kehamilan di bawah 40 hari hukumnya *makruh*. Ini pun dengan syarat adanya keridhaan dari suami dan istri serta adanya rekomendasi dari dua orang dokter spesialis bahwa aborsi itu tidak menyebabkan kemudharatan bagi si ibu.⁶² Jika masa kehamilan telah lewat 40 hari, aborsi *haram mutlak*, baik janin sudah bergerak maupun belum. Berbeda dengan ulama Syafi'iyah yang lain, al-Imam al-Ghazali dalam Ihya 'Ulum al-Din, berpendapat bahwa aborsi adalah tindakan pidana yang haram tanpa melihat apakah sudah ada ruh atau belum⁶³; (b) Mazhab Hanafi. Sebagian besar fuqaha Hanafiyah berpendapat bahwa aborsi diperbolehkan sebelum janin terbentuk. Kapan janin terbentuk, masih terjadi ikhtilaf juga. Sebagian besar pendapat janin terbentuk setelah usia kehamilan 120 hari. Pendapat yang demikian disampaikan oleh, antara lain, al-Hashkafi, penulis kitab al-Durr al-Makhtar. Menurutnya, aborsi boleh sepanjang belum terjadi penciptaan, dan itu hanya terjadi sesudah 120 hari kehamilan.⁶⁴; (c) Mazhab Hanbali. Dalam kitab al-Inshaf karya 'Alauddin 'Ali bin Sulaiman al-Madayi

⁶² Mengutip pendapat imam al-Zarkasyi, al-Imam al-Ramli dalam Nihayah al-Muhtaj mengemukakan aborsi diperbolehkan pada saat janin masih berubah *nuthfah* atau '*alaqah*. Pendapat ini disandarkan pada pernyataan Abu Bakar bin Abu Sa'id al-Furati ketika ditanya oleh al-Karabisi tentang seorang laki-laki yang memberi minuman peluntur kepada jariyahnya. Al-Furati menjawab hal itu boleh selagi masih berupa *nuthfah* atau '*alaqah*.

⁶³ Al-Ghazali mengatakan bahwa kehidupan telah dimulai sejak pertemuan antara air sperma dengan ovum di dalam rahim perempuan. Jika telah ditiupkan ruh kepada janin, maka itu merupakan tindak pidana yang sangat keji, setingkat di bawah pembunuhan bayi hidup-hidup. Pelenyapan *nuthfah* yang telah bertemu dengan ovum dianalogikan dengan sebuah akad atau perjanjian yang sudah disepakati. Sperma laki-laki seperti ijab dan ovum perempuan seperti qabul. Jika keduanya bertemu, maka akad tidak boleh dan tidak dapat dibatalkan. Analogi ini termasuk *qiyas jali*.

⁶⁴ Sebenarnya ada pendapat lain yang dikemukakan oleh Ibnu Abidin, penulis kitab al-Radd al-Mukhtar, yakni aborsi makruh mutlak, baik sebelum maupun sesudah terjadinya pembentukan janin. Hanya saja dosanya tidak sama dengan dosa membunuh. Pendapat ini mengandung pengertian haramnya aborsi secara mutlak karena istilah makruh dalam fiqh Hanafi berarti karahiyah al-tahrim (makruh yang lebih dekat kepada haram). Namun, sebagian besar fuqaha Hanafiyah berpendapat bahwa aborsi diperbolehkan sebelum janin melewati usia 45 hari. Pendapat ini dinyatakan oleh Abdullah bin Mahmud al-Mushili, namun pendapat ini tidak begitu populer dalam mazhab Hanafi.

tersebut keterangan bolehnya minum obat-obatan peluncur untuk menggugurkan nuthfah.⁶⁵

Sementara pendapat yang paling ketat datang dari Ibnu al-Jauzi, dalam kitab Ahkam an-Nisaa', ia menyebutkan bahwa aborsi hukumnya haram mutlak, baik sebelum maupun sesudah penciptaan (40 hari); dan (d) Mazhab Maliki. Mayoritas fuqaha Malikiyah berpendapat keras mengenai aborsi yakni haram. Pendapat mereka ini sejalan dengan Imam al-Ghazali dari mazhab Syafi'iyah dan Ibnu al-Jauzi dari mazhab Hanbali. Ibnu Hazm dari mazhab Dhahiri juga menyetujui pendapat ini. Demikian pula pandangan sejumlah fuqaha Syi'ah Imamiyah dan Ibadhiyah⁶⁶. Namun agaknya pandangan ini lebih condong kepada keadaan umum masyarakat tanpa melihat kasus per kasus yang ada.

Fikih Perdata:

H.F.A. Vollmar menyebut tiga bidang terkait dengan ruang lingkup hukum perdata, antara lain (a) hukum badan dan hukum keluarga; (b) hukum benda; dan (c) hukum waris.⁶⁷ Ketiga bidang tersebut dalam kitab Adilullah tidak secara keseluruhan dibahas. Hanya dua bidang saja yaitu kedua bidang pertama. Pembahasan keduanya tidak terletak pada satu tempat, melainkan dapat dijumpai di awal, pertengahan dan akhir dengan penulisan prosanaratif. Untuk mengungkapnya dalam bentuk laporan penelitian ini hanya diketengahkan empat kasus yang terkait, yaitu nusyuz, zina, hutang piutang dan jual beli.

⁶⁵ Hal yang sama juga dikemukakan oleh Ibnu an-Najjar dalam Muntaha al-Iradat. Ia mengatakan laki-laki boleh meminum obat yang mencegah terjadinya coitus (hubungan seks), sedangkan perempuan boleh meminum obat peluncur untuk menggugurkan nuthfah dan mendapatkan haid.

⁶⁶ Ibnu al-Jauzi dalam al-Qawanin al-Fiqhiyah mengatakan bahwa jika sperma telah bertemu ovum dan berada dalam rahim, pengguguran tidak boleh dilakukan. Keharaman itu terjadi lebih berat jika sudah terjadi masa penciptaan (40 hari), dan menjadi sangat berat jika sudah diberikan nyawa, karena hal itu sama dengan membunuh nyawa manusia. Pendapat ini sejalan dengan al-Ghazali yang mengenal tahapan-tahapan dosa dalam aborsi.

⁶⁷ H.F.A. Vollmar, *Pengantar Studi Hukum Perdata*, Jilid I ((Jakarta: Raja Grafindo, 1996).

Dalam ranah fikih, istilah nusyuz mengandung pengertian sebagai bentuk pelanggaran suami dan atau istri yang tidak menjalankan hak dan kewajiban keduanya. Istilah ini kerap digunakan untuk menjelaskan tentang pembangkangan yang dilakukan istri kepada suami terkait kewajibannya. Pengertian istilah yang kedua ini memiliki muatan tendensi dan karenanya posisi istri tak ubahnya sebagai inferior atau obyek dalam sebuah perkawinan. Terkait wacana nusyuz ini, ketentuan yang terdapat dalam kitab Adilulah ini terkesan mendapat pengaruh stigma inferior terhadap posisi istri. Hal ini setidaknya dapat disimak pada ketentuan di bawah ini.

Yèn èstri tindak sami èstri sakantukipun 10000, punika ingkang wêwêling Kanjêng Sultan dhatêng Kyai Angabèhi Diranaka, dawègira angraosi kang tigang prakara kariyin ujar ping kalihe wong, ping tiga duduga ping pat grahita.//83// Apabila istri tidak menjalankan tugas istri maka pajaknya 1000, itulah nasihat Kanjeng Sultan kepada Kyai Angabei Diranaka. Terdapat tiga perkara, dua orang di antaranya, ketiga terduga, keempat grahita.⁶⁸

Ketentuan yang secara kebahasaan menggunakan pendekatan prosa ini tampak sekali tidak tuntas mengatur tentang nusyuz. Termasuk jenis hukuman yang dijalankan pihak istri yaitu membayar pajak 10000.⁶⁹ Sementara bagi laki-laki tidak ada sama sekali ketentuan nusyuz. Padahal akar konflik dalam keluarga jika dapat dikelola secara baik dapat saja muncul dari pihak istri maupun suami. Tema tentang ini pada dasarnya menempatkan potensi konflik dalam rumah tangga itu tidak selamanya bersumber dari pihak istri. Karena itu konsep nusyuz harus netral, dalam pengertian istri atau pun sangat bisa saja karena karakteristik dan sifat yang dimilikinya tidak menjalankan tugas, hak dan kewajibannya. Namun demikian dalam literatur fikih juga masih mengakui perbedaan antara nusyuz suami dan istri.⁷⁰ Perbedaan itu bertolak dari pemahaman atas dua ayat al-Qur'an yang

⁶⁸ Naskah Adilulah versi Alang-alang Kumitir, hlm. 74.

⁶⁹ Tidak ada keterangan pasti mengenai ukuran dari jumlah 10000 dalam ukuran. Demikian halnya pasti prosedur pembayaran.

⁷⁰ Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara Studi terhadap Perundangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, (Leiden-Jakarta: INIS, 2002), hlm. 218.

berhubungan dengan tema nusyuz. Nusyuz suami mendasarkan pada Q.S. an-Nisa [4]: 148⁷¹ dan diberi jalan keluar agar berdamai (*islah*). Sementara itu, nusyuz istri mendasarkan pada Q.S. an-Nisa [4]: 34⁷² dengan diberi tiga langkah, yaitu menasihati, membiarkan sendirian di tempat tidu dan memukul. Jika tingkat konflik yang terjadi dalam rumah tangga dalam tensi yang tinggi, satu sama lain suami-istri sulit menemukan perdamaian, fikih masih memfasilitasi untuk menjaga kelangsungan hubungan rumah tangga tersebut. *Syiqaq* disebut sebagai institusi fikih yang memperbolehkan dari masing-masing pihak suami dan istri mengangkat juru damai.⁷³ Juru damai ini dalam bahasa keseharian bisa menjadi pihak ketiga yang secara positif berprinsip menjaga hubungan suami dan istri sebagai langkah paling baik. Meski secara kasuistik dapat saja mereka menemukan jalan keluar yang lain, namun dengan prinsip saling menghormati dan tidak terlibat dalam konflik berkepanjangan.

Berbeda dengan kasus di atas, perzinahan dalam Islam sangat tidak bisa ditolelir pelarangannya. Itu sebabnya prosedur pembuktian sangat ketat. Kesalahan dalam mengajukan tuduhan atau dakwaan akan berbalik menjadi perkara hukum tersendiri, *hadf al-qadz*, yaitu tuduhan perzinahan yang tidak terbukti. Dalam literatur fikih, zina didefinisikan sebagai persetubuhan antara laki-laki dan perempuan di luar pernikahan yang sah, nikah syubhah, atau kepemilikan sah terhadap seseorang perempuan budak (milk yamin). Untuk membuktikan terjadi perbuatan zina setidaknya adanya pengakuan ataupun kesaksian dari empat saksi yang harus melihat tindakan penetrasi tersebut dan kesaksian mereka haruslah berkesesuaian satu sama lain.⁷⁴ Ada dua perbedaan perlakuan hukum untuk kasus zina ini dan

⁷¹ Q.S. an-Nisa [4]: 148.

⁷² Q.S. an-Nisa [4]: 34

⁷³ *Ibid.*, Khoiruddin Nasution, hlm. 218.

⁷⁴ Ada dua perbedaan perlakuan hukum untuk kasus zina ini dan dipertimbangkan atas muhsin dan non-muhsin. Kategori pertama para pelaku adalah perempuan dan laki-laki bebas (bukan budak, telah cukup umur dan pemahaman—yang telah berada dalam posisi untuk menikmati pernikahan yang sah. Dan non-muhsin yakni mereka yang tidak memenuhi kondisi seperti pada muhsin. Hukuman kelas pertama adalah kematian dengan dirajam, sementara untuk

dipertimbangkan atas muhsin dan non-muhsin. Kategori pertama para pelaku adalah perempuan dan laki-laki bebas (bukan budak, telah cukup umur dan pemahaman—yang telah berada dalam posisi untuk menikmati pernikahan yang sah. Dan non-muhsin yakni mereka yang tidak memenuhi kondisi seperti pada muhsin.

Dalam kitab Adilulah, ketentuan mengenai hal ini tidak diperinci. Berbeda dengan ketentuan dalam al-Qur'an yang meniscayakan ada banyak ayat yang menjelaskan tema krusial dalam hubungan individu dengan individu yang lain menyoal seksualitas.⁷⁵

Yèn wontén tètiyang jina jajaka raréyan wulat mamradika, yèn sampun kadadékêna kawula dalém, kaot wadon katon têna ajining wong wadon, ajiné kawula dalém. Yèn kabêngan sajroning kaji, ngumpak kaji têbusanipun 15000. Yèn parèk kirangkah têbusané//83// Apabila ada orang berzina jejaka dengan orang yang belum mempunyai suami apabila telah menjadi kawula dalem (abdi dalem) maka tebusannya 15000.⁷⁶

Ketentuan di atas dalam beberapa hal menawarkan bentuk hukuman baru, tidak sebagaimana digariskan dalam al-Qur'an yang memasukan hukuman had, yaitu hukuman yang bersifat mandatoris dan tetap yang diturunkan dari sumber textual, al-Qur'an dan hadis. Bentuk hukuman sebagaimana termaktub dalam kitab adat tersebut adalah dengan tebusannya 15000. Ketentuan ini jelas menunjukan adanya pertimbangan dan hasil ijtihad pada masanya, di mana ada transformasi hukum dari kategori hukuman hudud menjadi ta'zir yang secara otoritatif kategori hukumannya dapat dirumuskan dan diputuskan oleh hakim. Kecenderungan kategori hukum ta'zir ini lebih ringan daripada hukuman hudud. Tidak ada penjelasan dalam kitab Adilulah ini terkait adanya transformasi hukum ini, kuat dugaan telah

yang kedua adalah 100 cambukan. Namun, hanya hukum cambuk itu yang memiliki dasar dalam al-Qur'an dan hukum rajam berbasis pada sunnah. Ziba Mir-Hosseini, "Memidakanan Seksualitas: Hukum Zina sebagai Kekerasan terhadap Perempuan dalam Konteks Islam", *Makalah*, Dipublikasikan, 2010.

⁷⁵ Q.S. an-Nur [24]: 3; Q.S. an-Nur [24]: 6-7; Q.S. an-Nur [24]: 33; Q.S. al-Isra [17]: 32; Q.S. al-Furqan [25]: 68-71; dan Q.S. an-Nisa [4]: 15.

⁷⁶ Naskah Adilulah versi Alang-alang Kumitir, hlm. 74.

terjadi proses ijtihad dengan mengacu pada yurisprudensi Islam dan prinsip reformatif dalam hukum Islam.

Berbeda dengan dua kasus di atas, kitab Adilulah juga memberikan perhatian terhadap sengketa hutang piutang. Secara teoritis, dengan meminjam kategorisasi H.F.A. Vollmar, sengketa tersebut menjadi bagian hukum perdata karena terkait dengan hukum kebendaan. Dalam ruang lingkup fikih Islam, hukum kebendaan ini berada pada studi fikih muamalah.⁷⁷ Dengan meminjam konsepsi hukum modern, penyelesaian atas sengketa di atas mengacu pada dua kerangka, yaitu penyelesaian sengketa melalui pengadilan (litigasi) dan di luar pengadilan (non-litigasi). Penyelesaian sengketa melalui pengadilan mengacu pada ketentuan tentang peradilan umum yang berlaku di kerajaan. Sementara itu, penyelesaian secara non litigasi atau penyelesaian sengketa di luar pengadilan adalah lembaga penyelesaian sengketa atau beda pendapat melalui prosedur yang disepakati para pihak, yakni penyelesaian di luar pengadilan dengan cara konsultasi, negosiasi, mediasi, konsiliasi atau penilaian ahli.⁷⁸

Kedua strategi penyelesaian sengketa tersebut setidaknya dapat ditelaah pada sengketa hutang piutang. Kasus pertama bersifat umum dalam arti jika tidak dapat melunasi hutangnya padanya memiliki kewajiban untuk membayarnya. Jika kasus ini secara langsung dapat merugikan negara, orang tidak melunasi hutangnya tersebut dapat diajukan kepada pengadilan kerajaan. Hal yang sama dilakukan pada kasus kedua, di mana seseorang yang memiliki hutang namun dalam perkembangannya tidak dapat melunasi dan bahkan ia dihadapkan pada pencurian terhadap hartanya. Meski kondisi yang demikian ini tidaklah menghapus kewajiban untuk membayarnya dan penyelesaian hutang piutang menjadi tanggung jawab anak cucunya. Jika pun

⁷⁷ Fiqih muamalah merupakan peraturan yang menyangkut hubungan kebendaan atau yang biasa disebut di kalangan ahli hukum positif dengan nama hukum privat (*al-qanun al-madani*).

⁷⁸ Retnowulan Sutantio dan Iskandar Oeripkartawinata, *Hukum Acara Perdata dalam Teori dan Praktek*, (Bandung: Mandar Maju, 1997), hlm 10.

tidak ada penyelesaian non litigasi tersebut, baru kemudian dapat dihadapkan pada sidang pengadilan kerajaan dan mendapat hukuman denda.

Kedua sengketa dan pilihan cara penyelesaiannya setidaknya dapat disimak pada informasi kitab Adilulah di bawah ini.

Punika wong mangandêlakên piutang, kang pinangandêlakên margi /37/ tumawa wikan, utawa ilang, kang mangandêlakên anagurona, juméneng aprada nagarané. Muwah ana tarka, muwah ana palamarta// Inilah orang yang tidak melunasi hutang, yang berada di jalan //37// mengaku hilang dan merugikan negaranya. Maka menjadi tersangka itulah hal yang menjadikan keburukan, segala kerusakan menjadi keburukan.⁷⁹

Yèn ana wong ngutang kamalingan tan wênang anagihā dhatêng anak putuné utang tukun utang pasêksén dhêndha kunarah ingsun patra tigang prakara kang yogya. Andhapêna ing wong sasirah têgês triwara saksi bumi.//43// Apabila ada orang yang menghutang mengalami pencurian, tidak ditagih maka anak cucunya juga dapat menyahir (red. Membayar) hutang tersebut. Apabila tidak dapat padanya maka dapat didenda.⁸⁰

/48/Ana wong utang titir tinagih déné kang matungakên tanpa mauripun kang darbé angidhêti. Yèn tan ana giring maning panglampah Sang Prabu. Yèn dadi winata, utang sira darbé kemulih sakawit, lan kadhêndhaa ing nawasèsa arané, bagalampah ana saloka kocap ing kuthara//Ada orang yang berhutang dimana tidak dapat dilunasi, maka serahkanlah pada sang Ratu, apabila menjadi denda namanya menjadi kerugian negara.⁸¹

⁷⁹ Naskah Adilulah versi Alang-alang Kumitir, hlm. 63.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Naskah Adilulah versi Alang-alang Kumitir, hlm. 64.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Studi ini telah mencermati nilai-nilai Islam yang terkandung dalam adat Pepakem sebagaimana termaktub dalam kitab Adilullah Kesultanan Cirebon abad XVIII. Beberapa temuan dalam studi ini antara lain:

1. Resepsi kesultanan Cirebon terhadap kitab Adilulah telah berlangsung lama, sekitar pertengahan abad ke-17 M. Kitab yang pada dasarnya berasal dari kerajaan Islam Demak Bintoro dengan sebutan Naskah Suryangalam disusun oleh R. Arya Trenggana pada tahun 1616 M untuk keperluan memenuhi administrasi peradilan dan dijadikan undang-undang kerajaan. Dalam perkembangannya kitab ini diresepsi Kesultanan Cirebon dan secara integratif menjadi bagian penting dalam adat Pepakem.
2. Pada abad ke-18 M., kitab adat Pepakem telah berhasil menjadi kitab hukum standar di Cirebon melalui kodifikasi hukum-hukum adat yang diprakarsai pemerintahan kompeni. Keberhasilan politik kodifikasi pada tahun 1768 M. ini tidak terlepas dari tiga strategi pemerintahan kompeni dalam upayanya melakukan reformasi hukum pada masanya. Di lain pihak langkah politik ini ditengarai sebagai upaya penetrasi pemerintahan kompeni melalui bidang hukum. Mobilisasi politik hukum pemerintahan kompeni dalam kodifikasi akhirnya hanya mempertimbangkan aspek legalitas, kurang memperhatikan hukum-hukum yang telah dan tengah hidup di masyarakat.
3. Salah satu perhatian dalam politik kodifikasi hukum adat tersebut adalah kitab Pepakem di Cirebon di mana setidaknya terdapat lima kitab sumber hukum. Empat di antaranya yaitu Kuntaramanawa, Jayalengkara Rajaniscaya dan undang-undang Mataram. Kitab-kitab hukum ini lebih menitikberatkan pada kitab-kitab yang berorientasi pada tradisi hukum Jawa Kuno atau lebih tepatnya pernah menjadi bagian dari sistem peradilan pada pemerintahan kerajaan-kerajaan pra Islam di Jawa, terutama Majapahit.

Hanya satu kitab sumber hukum dalam Pepakem yaitu kitab Adilulah. Kitab hukum ini pun tidak bersumber dari khazanah lokal Cirebon, melainkan dari kerajaan Islam Demak Bintoro. Meskipun kehadiran negara kompeni telah menempatkan dirinya sebagai kekuatan aktif yang mempengaruhi penyusunan kembali formasi agama, norma dan tradisi setempat melalui kodifikasi hukum/undang-undang, peran hukum adat dan Islam begitu tinggi dan tidak bisa diabaikan. Tingginya peran keduanya ini setidaknya diperlihatkan dalam kitab-kitab sumber dalam setiap kitab hukum tersebut. Pola Cirebon sangat lekat dengan kitab-kitab Jawa kuno yang di dalamnya juga bersumber pada tradisi agama, Hindu dan Islam.

4. Nilai-nilai Islam dalam kitab Adilulah yang menjadi sumber hukum adat Pepakem tersebut dapat ditelusuri dalam tiga bidang, yaitu normativitas keislaman, filosofis hukum dan fikih aplikatif. Ketiganya telah dielaborasi dalam studi ini dan menunjukkan adanya inkulturasi hukum Islam dalam hukum adat. Hal ini juga yang memperkuat bahwa Islamisasi hukum berlangsung melalui proses negosiasi, adaptasi dan akomodasi. Sebaliknya, hukum adat yang telah ada terikat dengan hukum sejarah dan karenanya terjadi modernisasi hukum, yang menempatkan hukum Islam yang tadinya “asing” menjadi bagian integral dari hukum di kerajaan Islam Cirebon. Pola inkulturasi hukum Islam dalam hukum adat dalam kitab Adilulah ini setidaknya dapat diperlihatkan dalam beberapa kasus, antara lain (a) normativitas keislaman meliputi agama dan ketaatan, ketuhanan dan kenabian, amal dan ihsan, akhlak pemimpin, tekstualitas Islam dan Wacana Islam lainnya; (b) filosofis hukum meliputi keadilan, kesetaraan dan kekuasaan sebagai amanah Tuhan; dan (c) fikih aplikatif yang dibagi dalam tiga bidang terdiri dari fikih ibadah, fikih peradilan, fikih pidana dan fikih perdata dengan berbagai kasus yang relevan.
5. Penelusuran terhadap konten kitab Adilulah ini pada gilirannya memberikan perspektif dalam memahami paradigma hukum adat tersebut. Pada bagian ketentuan-ketentuan hukumnya tidak jarang memuat berbagai istilah dan konsep hukum yang berasal dari tradisi kerajaan-kerajaan pra Islam di

Indonesia. Tidak jarang menyebut kitab Kuntaramanawa, Jayalengkara dan Rajaniscaya, Raja kapa-kapa dan undang-undang Mataram. Hal ini menunjukkan bahwa kitab Adilulah ini bersifat eklektik dengan mengapresiasi atau dalam kenyataannya mengakomodasi tradisi-tradisi hukum tersebut.

B. Rekomendasi

1. Beberapa persoalan pelik tentang pergumulan hukum Islam dan adat masa pemerintahan kompeni dan kolonial di Indonesia, yang berlangsung sepanjang awal abad ke-18 hingga ke-19 setidaknya dapat ditelaah dalam positivasi dan kodifikasi kitab hukum adat. Cara penerimaan dan perubahan tata kelola hukum pada masa kasultanan Islam, di masing-masing lokus kerajaan, telah lama menjadi perhatian dan pusat persilangan pendapat di antara para peneliti. Tak terkecuali persepsi sejarawan tentang hal ini akan tetap menjadi pusat perdebatan. Demikian halnya persoalan sekitar positivasi dan kodifikasi kitab hukum adat pada masing-masing kerajaan yang disadari telah terbentuk formasi sosial, politik dan kultural berbasiskan Islam dalam perkembangannya sarat dengan karakteristik yang berlainan.
2. Studi hukum adat pada masa pemerintahan kompeni dan kolonial telah memberikan potret tersendiri terhadap pola-pola resepsi, negosiasi dan bahkan konflik sebagai dampaknya. Demikian pula pada sepanjang periode ini telah memperlihatkan terjadinya perjumpaan tiga tradisi hukum yang berlainan, hukum adat, hukum Islam dan hukum kolonial. Meskipun telah disadari oleh kalangan ilmuwan bahwa proses tersebut merupakan suatu kondisi yang sulit dielakkan terjadinya pluralisme hukum, dalam realitasnya ada banyak fakta yang menguatkan kemungkinan ketiga tradisi hukum itu saling berkontestasi, meskipun dengan stamina yang berbeda.
3. Meskipun kehadiran pemerintahan kompeni dan kolonial telah menempatkan dirinya sebagai kekuatan aktif yang mempengaruhi penyusunan kembali formasi agama, norma dan tradisi setempat melalui

kodifikasi hukum/undang-undang, peran hukum adat dan Islam begitu tinggi dan tidak bisa diabaikan. Tingginya peran keduanya ini setidaknya diperlihatkan dalam kitab-kitab sumber dalam setiap kitab hukum tersebut. Demikian pula, pola Cirebon sangat lekat dengan kitab-kitab Jawa kuno, yang meskipun di dalamnya juga bersumber pada tradisi agama, Hindu dan Islam. Hal ini dapat dijadikan sebagai studi lanjutan dengan memfokuskan pada lokus penelitian, kitab dan tempat yang berbeda.

4. Studi ini juga menyisakan kesan yang berbeda, sebagaimana ditawarkan perspektif kompeni dan kolonial, yaitu klaimnya tentang reformasi hukum. Pergeseran tradisi lisan ke dalam tradisi tulis dalam penyusunan kitab hukum memperlihatkan pemandangan yang sama sekali belum terjamah dalam tradisi hukum kerajaan-kerajaan Islam awal. Walaupun tak bisa dipungkiri tradisi lisan dan tulis ini sesungguhnya telah berlangsung dalam lingkaran kerajaan Islam, namun terkadang hanya untuk keperluan perkembangan sastra dan seni.
5. Tesis yang diajukan Mason C. Haodley bahwa kodifikasi kitab hukum ini memiliki karakter yang kuat tentang ketergantungan syariatisasi/Islamisasi terhadap kolonial tidak sepenuhnya benar. Pergulatan adat dan Islam sebelum politik kodifikasi ini justru berlangsung dalam potret yang cukup dinamis, bergerak dalam nuansa yang harmonis, terlebih tidak melalui jalan konflik. Hal ini karena kedua sumber hukum, adat dan Islam memiliki muara yang sama yaitu keseimbangan hidup manusia di dunia dengan yang selalu memperhatikan alam dan kebijakan Tuhan Yang Maha Esa. Alhasil, layaknya sebagai ladang konservasi, pergulatan hukum Islam dan adat tanpa campur tangan kolonial telah mengantarkan dua kekuatan ini menjadi penting terhadap perkembangan masyarakat Islam Indonesia yang memiliki karakter dengan tetap berpegang pada nilai-nilai luhur adat.