

MENGUAK BEBERAPA DIMENSI BUDAYA KERAJAAN ACEH (Sebuah Kajian Historis)

Amirul Hadi

IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, Jl. Darussalam Banda Aceh, 23111
email: amhadi62@yahoo.com

Abstract: Exploring Some Cultural Dimensions of Acehese Sultanates: An Historical Study. Culture constitutes a significant dimension of the life of community. As a concept, experts in general define culture as an ideational system, which include ideas, concepts, rules, and meanings that are shared by community and expressed in daily life. In its history, especially during the 17th century, Aceh, as an Islamic kingdom, developed its own culture, as it was evident in the state's institutions and behaviors. This includes, among others, political, intellectual, ceremonial, and cosmopolitan and tolerant culture. All these were induced by the Islamic character of the kingdom, which was also enriched by its Acehese and Southeast Asian elements.

Kata Kunci: budaya, kerajaan, Aceh, dan Islam

Pendahuluan

Pada tanggal 24 Juni 1599, Frederick de Houtman—seorang petualang, pedagang, dan pelaut Belanda—mendarat di Banda Aceh. Kedatangan bangsa Belanda pertama ke Aceh ini disambut secara kenegaraan oleh Sultan, Sayyid al-Mukammil (berkuasa 1589-1604). Beragam makanan dan minuman dihidangkan, dan—sesuai dengan tradisi kerajaan ketika itu—tamuh Belanda ini turun ke sungai bersama dengan Sultan sambil menikmati hidangan. Acara tersebut juga dimeriahkan oleh kesenian, terutama tari-tarian. Bahkan, al-Mukammil juga menghadihkan sepasang pakaian adat dan keris, sebagai sebuah penghormatan terhadap tamuh Eropa ini.¹ Hampir empat dekade berikut-

¹ W.S. Unger (ed.), *De Oudste Reizen van de Zeeuwen Naar Oost-Indie 1598-1604* ('s-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1948), h. 71-78. Lihat juga, Karel A. Steenbrink, *Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Contacts and Conflicts 1596-1950*, terj. Jan Steenbrink and Henry Jansen (Amsterdam: Rodopi, 1993), h. 11-12.

nya, tepatnya tahun 1638, seorang utusan Portugis, Francesco di Soza di Castro yang dikirim oleh penguasa Portugis di Goa ke Aceh, melakukan sebuah kesalahan besar. Di Castro menolak menaiki Gajah yang telah disediakan khusus oleh penguasa Aceh untuk menyambut tamu negara yang akan dibawa ke istana. Ia sesungguhnya tidak mampu berjalan, karena terluka ketika sebelumnya terlibat kontak senjata dengan dua kapal Belanda di dekat perairan Aceh. Karena itu, ia ditandu oleh anak buahnya di atas karpet. Penolakan ini merupakan penghinaan bagi penguasa Aceh. Hanya beberapa langkah mereka berjalan, anak buah kapal Portugis yang membawa utusan pemerintah mereka tersebut diserang oleh para pengawal Sultan, dan di Castro pun ditangkap.²

Dua contoh di atas secara jelas memberikan petunjuk betapa kerajaan Aceh ketika itu memiliki “budaya memuliakan tamu, terlebih lagi utusan negara asing. Karena itu, prosesi dan protokoler kenegaraan dilakukan dalam rangka menyambut para tamu tersebut. Mengikuti segala aturan kenegaraan dalam penyambutan tersebut bermakna bahwa penguasa Aceh (ini juga bermakna kerajaan itu sendiri) merasa dihargai, seperti yang dilakukan oleh Frederick de Houtman. Sebaliknya, penolakan terhadap acara penyambutan bermakna penghinaan bagi penguasa dan kerajaan Aceh itu sendiri.

Contoh yang diberikan di atas juga merupakan ilustrasi betapa kerajaan Aceh ketika itu telah membangun sebuah budaya tersendiri yang dipegang dan dilaksanakan secara ketat oleh kerajaan. Pertanyaan yang patut diangkat di sini adalah bentuk-bentuk budaya apakah yang sesungguhnya dikembangkan oleh kerajaan Aceh dalam sejarahnya?, dan nilai-nilai apa saja yang dikandung oleh budaya tersebut?. Jawaban terhadap dua pertanyaan ini tidak hanya membutuhkan kajian yang bersifat “eksternal”, yaitu perilaku keseharian masyarakat Aceh dalam perjalanan sejarahnya, tetapi juga dimensi “internal” dari perilaku tersebut, yaitu pandangan dunia, nilai-nilai dan norma yang dianut, dan berbagai faktor internal lainnya yang merupakan pemicu munculnya berbagai perilaku.

Kajian mengenai budaya kerajaan Aceh masa lampau ini difokuskan pada abad ke-17. Pemilihan periode ini dianggap tepat untuk tujuan kajian ini. Dalam sejarahnya, abad ke-17 merupakan masa klimaks Kerajaan Aceh Darussalam yang didirikan sekitar akhir abad ke-15 atau awal abad ke-16. Periode ini dikenal dengan “masa keemasan” (*golden age*). Sebagai sebuah abad keemasan, kemajuan dalam berbagai bidang merupakan realitas historis, dan di antaranya adalah pembentukan budaya yang berbentuk ke-Acehan. Kajian mengenai budaya Aceh ini dilakukan pada tataran “Kerajaan”. Namun, sebelum diskusi mengenai topik ini dilakukan penting di sini membahas secara singkat konsep “budaya” itu sendiri.

² G. W. J. Drewes and P. Voorhoeve, “Introduction” to *Adat Atjeh* (’s-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1958), catatan no. 6, h. 27.

Budaya Sebagai Sebuah Konsep

Budaya identik dengan kehidupan manusia itu sendiri. Artinya, budaya muncul dari dan dalam kehidupan manusia, baik sebagai individu maupun masyarakat. Karena itu, budaya (*culture*) merupakan objek kajian disiplin ilmu-ilmu sosial (*social sciences*). Mengkaji budaya bermakna mengkaji manusia itu sendiri, sebagai makhluk yang kompleks dan memiliki natur biologis yang berbentuk material dan psikologis yang bersifat internal dan spiritual.

Dua dimensi dari natur manusia inilah yang memberikan warna bagi perkembangan kajian terhadap perilaku manusia, termasuk budaya di dalamnya. Dalam hal ini, secara garis besar para ahli ilmu sosial terbagi ke dalam dua kubu utama. Yang pertama adalah kelompok yang menganut konsep “mekanistik” dari perilaku manusia. Dari perspektif ini, perilaku manusia dipandang sebagai sebuah mesin yang bergerak dan beraktivitas sebagai reaksi otomatis, objektif, dan dapat diprediksi terhadap berbagai rangsangan dari luar (lingkungan). Dalam hal ini, aturan (*order*)—yang bersifat internal dan dengan kekuatan yang ia miliki—menentukan jenis perilaku yang terinspirasi oleh faktor luar. Sebagai lawan dari konsep ini adalah jenis pendekatan yang dikenal dengan “subjektif” terhadap perilaku dan aturan. Dari perspektif ini, perilaku sesungguhnya ditentukan oleh sesuatu yang berada di dalam diri seseorang, perasaan, persepsi, dan sensibilitas. Artinya, bentuk perilaku seseorang atau masyarakat tergantung pada apa yang ada dalam pikirannya. Karena itu, pengalaman dan makna dari pengalaman menempati posisi sentral dalam pendekatan ini. Konsep budaya dipahami sebagai “aturan (*order*) yang terkait dengan aktivitas yang penuh makna”.³

Dalam ilmu-ilmu sosial, pertentangan antara Karl Marx dan G.W. Friedrich Hegel merupakan bentuk dari perbedaan yang kontras antara “mekanistik” dan “bentuk kultural” dalam menjelaskan fenomena sosial. Hegel melihat bahwa dalam perjalanan sejarah manusia terdapat periodisasi. Setiap periode dijelaskan dalam *framework* tersendiri yang sarat dengan pengalaman yang bermakna. Inilah yang ia maksud dengan *Geist*, spirit dari masa, sebuah konsep yang berkembang di dalam konteks idealisme Jerman yang dapat disamakan dengan “budaya”. Sebaliknya, Marx, yang menganut model pemahaman materialis historis terhadap perkembangan, menegaskan bahwa adalah penolakan objektif terhadap kepentingan yang rasional yang merupakan sumber dari sebuah perkembangan, bukan frustrasi objektif. Yang menjadi *cocern* utama adalah terkait dengan wujud ekonomi dan politik, bukan subjektif. Ia memberikan dikhotomi yang radikal antara “superstruktur” (*superstructure*) dengan “dasar” (*base*), atau antara “kesadaran” (*consciousness*) dengan makhluk sosial. Dari perspektif ini, fenomena kultural

³ Jeffrey C. Alexander, “Analytic Debates: Understanding the Relative Autonomy of Culture,” dalam Jeffrey C. Alexander and Steven Seidman (ed.), *Culture and Society: Contemporary Debates* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), h. 1-2.

(budaya)—baik berbagai aturan hukum, ritual keagamaan, maupun seni dan pemikiran intelektual—merupakan bentuk superstruktur yang dipicu oleh dasar, atau kebutuhan hidup manusia. Karena itu, fenomena kultural tidak dapat dijelaskan melalui struktur internal atau makna, tetapi harus dilakukan melalui kajian terhadap berbagai elemen material yang direfleksikan.⁴

Dalam kajian filosofisnya terhadap budaya, Wilhelm Dilthey memberikan tekanan pada sentralitas pengalaman manusia sebagai sumber makna, baik bagi pelaku maupun peneliti. Kebutuhan manusia terhadap terwujudnya sikap saling memahami berakibat pada transformasi dari pengalaman individual kepada ide yang dianut bersama (*shared ideas*) dan, akhirnya, kepada kekuatan bangunan sistem kultural. Di sini terlihat jelas bahwa filosof ini memberikan penekanan terhadap peran internal dan subjektif dari sistem yang dibangun ini. Posisi khusus ini, menurutnya, memerlukan metoda “hermenuetik,” yang ia pahami sebagai sebuah metoda penafsiran. Menemukan natur berbagai struktur internal dan subjektif bermakna menemukan “makna” yang dikandung. Dalam konteks ini, “penafsiran” berangkat dari “pemahaman,” tidak semata-mata dari pengamatan (*observation*). Dilthey adalah orang yang pertama dan barangkali masih merupakan pemikir yang memiliki pengaruh yang sangat jauh dalam kajian filosofis terhadap budaya. Hal ini ia lakukan dengan memberikan tekanan pada kajian fenomena sosial yang dilakukan secara eksklusif dari kacamata kultural. Sementara kajian mekanistik menempati posisi kedua, dan ini meliputi kajian matematika, fisika, biologi, dan mungkin juga ekonomi.⁵

Sungguh, sebelum akhir abad ke-19, para filosof sosial dan sejarawan cenderung melihat budaya sebagai bentuk ide, atau spirit, yang menjadi dasar bagi kajian terhadap masyarakat.⁶ Perkembangan yang berarti dalam hal ini memperlihatkan bentuknya dalam sejarah teori sosial abad ke-20. Talcott Parson merupakan di antara tokoh terpenting dalam hal ini. Dalam pendekatan “*functionalist*” yang ia kembangkan dalam kajian sosial, Parson menegaskan bahwa hubungan antara budaya dan kekuatan material tidak dilihat sebagai “pengalaman internal” melawan “faktor luar,” tetapi dicermati dari tataran analitis dari sebuah dunia empiris yang menyatu. Dari perspektif ini, Parson mencermati bahwa para pelaku melakukan internalisasi terhadap sebuah aturan yang penuh makna (sebuah sistem kultural) yang lebih umum sifatnya dari seperangkat interaksi sosial (sistem sosial) yang mereka sendiri juga merupakan bagian darinya.

Argumen analitis ini bermakna bahwa, pada satu sisi, setiap perilaku sosial memiliki referensi kultural, karena itu ia tidak dapat dilihat secara mekanistik. Namun, pada sisi

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, h. 3.

⁶ Neil J. Smelser, “Culture: Coherent or Incoherent,” dalam Richard Munch dan Neil J. Smelser (ed.), *Theory of Culture* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1992), h. 4.

yang lain, karena dalam terma analitis perilaku-perilaku juga merupakan bagian dari sistem sosial, bukan hanya sistem kultural, perspektif kelompok idealis juga harus ditolak. Parson juga menawarkan sistem analitis yang ketiga, yaitu personalitas, atau berbagai imperatif psikologis. Bagi Parson, perilaku berbentuk simbolis, sosial, dan—pada waktu yang sama juga—berwujud motivasional. Ini bermakna bahwa—dengan memberikan tekanan pada analisis otonomi terhadap sistem kultural, sosial, dan psikologis—Parson telah menemukan jalan keluar bagi dikhotomi antara aliran mekanis dan subjektif, tanpa meninggalkan salah satunya. Di sini terdapat ruang untuk budaya (*culture*), tetapi dalam bentuk otonomi yang relatif, dan pada saat yang sama juga dibutuhkan analisa yang lebih berbentuk mekanistik.⁷

Konsep budaya yang dikembangkan oleh para antropolog termasuk di antara yang paling berpengaruh pada pemikiran ilmu-ilmu sosial abad ke-20. Budaya di kalangan antropolog, tentu, tidak bermakna hasil karya seni dan perilaku sosial yang baik. Ia lebih mengacu kepada pengalaman yang dipelajari dan diakumulasi. Namun, tidak ada kesatuan definisi yang diberikan oleh para antropolog terhadap konsep budaya itu sendiri, meskipun persamaan di antaranya juga terlihat. E.B. Tylor, dalam karya klasiknya *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom* memberikan definisi budaya sebagai “suatu kesatuan yang kompleks yang meliputi pengetahuan, kepercayaan, seni, nilai-nilai moral, hukum, adat, dan berbagai bentuk kemampuan dan kebiasaan yang dimiliki oleh seseorang sebagai anggota masyarakat”.⁸ R. Linton memberikan definisi budaya sebagai “seperangkat pengetahuan, sikap, dan berbagai bentuk perilaku yang telah terbiasa yang dimiliki bersama dan diturunkan oleh para anggota masyarakat tertentu”.⁹

Dari dua definisi yang dikutip di atas terdapat dua hal yang dapat disimpulkan. *Pertama* adalah budaya dipahami sebagai pola kehidupan dalam masyarakat. Dalam hal ini, budaya mengacu kepada bentuk fenomena yang dapat dicermati (observasi). Sementara dimensi *kedua* mengacu kepada budaya yang dipahami sebagai “sistem pengetahuan dan kepercayaan yang terorganisasi melalui mana masyarakat membentuk pengalaman dan persepsi mereka, memformulasi perilaku-perilaku, dan memilih di antara berbagai alternatif”.¹⁰ Budaya dari perspektif ini mengacu kepada “dunia ide” (*the realm of ideas*). Roger M. Keesing cenderung memahami terma budaya dari perspektif ini, yakni sebagai sebuah sistem *ideational*. Untuk itu, budaya meliputi “berbagai sistem ide yang dimiliki bersama, konsep-konsep dan aturan-aturan, dan makna yang merupakan landasan dan diekspresikan dalam pola kehidupan manusia”.¹¹

⁷ Alexander, “Analytic Debates,” h. 4-5.

⁸ Dikutip dalam Roger M. Keesing, *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*, second edition (Froth Worth and Chicago: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1981), h. 68.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

Dari perspektif ini, kita dapat menyebut sebuah budaya Aceh yang dipahami sebagai sistem ide, konsep, aturan, dan makna yang secara kolektif dimiliki oleh masyarakat Aceh dan menjadi landasan bagi perilaku dalam kehidupan mereka. Karena itu, budaya meliputi segala dimensi kehidupan manusia yang diwujudkan dalam perilaku. Adalah keliru ketika budaya dipahami hanya berwujud seni. Ia sesungguhnya mencakup segala dimensi, termasuk budaya politik, budaya kerja, budaya belajar, dan lainnya. Dari perspektif inilah, tulisan ini mencoba melakukan eksplorasi terhadap budaya Aceh pada masa lampau, terutama abad ke-17.

Beberapa Budaya Aceh Abad ke-17

Kajian terhadap suatu masyarakat, termasuk Aceh, dari perspektif historis dilakukan melalui dua tataran. *Pertama* adalah tataran “praktikal”. Dari dimensi ini, berbagai informasi mengenai aktivitas kehidupan di kerajaan Aceh yang terkait dengan topik bahasan dilakukan, seperti aktivitas politik, intelektual dan lainnya. Hal ini diikuti oleh tahap *kedua*, yaitu kajian terhadap dimensi “konseptual”. Dari perspektif ini, upaya eksplorasi dilakukan terhadap ide-ide dan berbagai motif di balik perilaku masyarakat ketika itu. Untuk tujuan ini, dibutuhkan kajian mengenai “pandangan dunia” (*world view*) masyarakat Aceh. Hanya melalui kajian terhadap dimensi “praktikal” dari masyarakat Aceh ketika itu dan “pandangan dunia” yang mendasarinya, keterkaitan erat antara makna (*meaning*) dan perilaku (*action*) dapat ditangkap dan dipahami.

Budaya Politik

Pertama yang perlu ditegaskan dalam hal ini adalah kerajaan Aceh merupakan sebuah entitas politik Islam yang berdiri sendiri, yang disebut “kesultanan”. Ketika Aceh muncul secara resmi sebagai sebuah kerajaan Islam pada akhir abad ke-15 atau awal abad ke-16, kekuatan politik di dunia Islam tidak lagi terfokus pada kekhalifahan di Baghdad, akan tetapi telah terdistribusi ke berbagai kekuatan kecil, yang dikenal dengan “kesultanan”. Istilah ini berasal dari kata “sultan”, yang dalam bahasa Arab bermakna “pemegang kekuasaan atau otoritas”.¹² Dinasti Seljuk adalah yang pertama menggunakan gelar ini untuk penguasa mereka pada abad ke-11 M.¹³ Ketika itu, gelar ini diberikan oleh khalifah kepada para penguasa *de facto* di Baghdad dan berbagai propinsi. Namun, pada abad ke-13 gelar ini digunakan dalam pengertian pemerintahan Islam

¹² Untuk diskusi lebih lanjut mengenai hal ini, lihat Muḥammad bin Mukarram bin Manzûr, *Lisân al-‘Arâb al-Muḥith*, ed. Yusuf Khayyath, vol. 3 (Beirut: Dâr al-Jill, Dâr Lisan al-‘Arâb, 1988), h. 182-183; Sir Thomas Arnold, *The Caliphate* (New York: Barnes & Noble, 1965), h. 128, 202; Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), h. 35.

¹³ H.J. Kramer, *et al*, “Sultan,” *EI2*; Lewis, *The Political Language*, h. 52.

yang memiliki otonomi penuh, sebagaimana yang digunakan oleh Dinasti Turki Usmani dan Mamluk. Mulai saat itu, para penguasa lokal di berbagai penjuru dunia Islam menggunakan gelar ini dengan kekuasaan penuh terhadap wilayahnya, tanpa harus mendapat “legitimasi” terlebih dahulu dari khalifah di Baghdad.¹⁴

Dalam konteks inilah gelar “sultan” digunakan oleh penguasa Aceh ketika itu. Ini bermakna bahwa Aceh merupakan sebuah kerajaan Islam yang berdiri sendiri dengan tugas mengimplementasikan ajaran Islam di bumi Aceh. Inilah yang ditegaskan oleh ‘Abd al-Ra’uf al-Singkili bahwa kerajaan Aceh merupakan sebuah “kekhalifahan” yang berdiri sendiri.¹⁵ Penguasanya disebut sebagai *khalifah*, yang bermakna “wakil Tuhan” yang memiliki tanggung jawab mengimplementasikan ajaran Islam di wilayah kekuasaannya.¹⁶ Karena itu, para penguasa Aceh diberi gelar yang sarat dengan nilai-nilai politis dan keagamaan. Sultan Iskandar Muda, umpamanya, diberikan gelar *Sayyidunâ wa Mawlanâ Paduka Seri Sultan Iskandar Muda Johan Berdaulat Zhill Allah fî al-Âlâm*. Demikian juga halnya dengan penggantinya Iskandar Thani.¹⁷ Ratu Shafiyyat al-Dîn diberi gelar dengan *Sulhanah Taj al-Âlam Shafiyyat al-Dîn Berdaulat Zhill Allah fî al-Âlam*.¹⁸

Sebagai seorang penguasa dari sebuah entitas politik Islam, seorang sultan di kerajaan Aceh memiliki dua otoritas, yaitu “politik” dan “agama”. Ia sesungguhnya memiliki legitimasi dan otoritas sebagai pemimpin politik yang juga memiliki kekuasaan (*power*).

¹⁴ *Ibid.*, h. 182-183; Arnold, *The Caliphate*, h. 99-183.

¹⁵ Yang menarik dalam hal ini adalah tidak terdapat istilah “kesultanan” dalam berbagai sumber tradisional ketika menyebut Aceh. Aceh dalam sumber-sumber ini disebut sebagai sebuah “kerajaan.” Namun, istilah yang berasal dari Hindu ini telah secara eksplisit ditransformasi ke dalam makna Islami. Kata asal dari kerajaan adalah “raja”, dan ketika ditulis dalam bahasa Arab ia terdiri dari tiga huruf, yaitu “ra”, “alif”, dan “jim”. Menurut *Adat Aceh*, “ra” bermakna “rahmat Allah” kepada Sultan sebagai penguasa Muslim di kawasan ini. Huruf yang kedua adalah “alif” yang bermakna “anugerah”. Sebagai seorang penguasa, ia dijadikan khalifah Allah di muka bumi dan dianugerahkan otoritas untuk melaksanakan segala perintah Allah dan menjauhi larangannya. Sementara huruf “jim” bermakna *jamal* (keindahan), yang meliputi sikap penguasa (raja), singgasananya dan perilakunya. Lihat *Adat Atjeh*. Reproduced in facsimile from a manuscript in India Office Library, ed. by G.W.J. Drewes and P. Voorhoeve (‘s-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1958), h. 4-5; “Genealogy of the Kings of the Mahomedan Dynasty in Achin: From the 601st Year of the Hejira to the Present Time,” trans. T. J. Newbold, *The Madras Journal of Literature and Science* 3 (1836), h. 54; “Translation from the Majellis Ache,” trans. T. Braddel, *Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia* 5 (1851), h. 26. Penting juga untuk disebutkan di sini bahwa meskipun terma “kesultanan” tidak pernah disebut dalam karya-karya tradisional ketika merujuk kepada Aceh, namun para penguasanya disebut dengan nama “sultan.” Ini merupakan bukti yang cukup akurat untuk menyebut Aceh sebagai sebuah kesultanan, di samping kerajaan.

¹⁶ Lihat karyanya *Mir’at al-Thullab fî Tashil Ma’rifat al-Ahkâm al-Syar’iyyah li al-Malik al-Wahhab* (Banda Aceh: Universitas Syiah Kuala, 1971), h. 2-3.

¹⁷ Lihat Nûr al-Dîn al-Ranirî, *Bustanu’s-Salatin*, ed. T. Iskandar (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pelajaran Malaysia, 1966), h. 36, 44, 58, 60, 72-73; *Adat Atjeh*, h. 49, 53, 113-116.

¹⁸ Al-Singkilî, *Mir’at al-Thullâb*, h. 3.

Namun, pada saat yang sama ia juga menyanggah predikat sebagai pemilik otoritas keagamaan. Ini tidak berarti bahwa seorang penguasa Aceh juga berfungsi sebagai seorang ‘ulama’. Gelar dan predikat ‘ulama’ yang sesungguhnya hanya dimiliki oleh orang-orang yang mempunyai ilmu keagamaan yang mendalam. Karena itu, otoritas keagamaan yang dimiliki oleh sultan dalam hal ini harus dipahami dari perspektif bahwa ia adalah penguasa tertinggi dari sebuah kerajaan Islam melalui mana ajaran Islam dapat dilaksanakan secara baik. Dengan kata lain, otoritas keagamaannya ini dapat disebut sebagai sebuah “otoritas yang mengandung makna keagamaan” (*religiously sanctioned authority*).¹⁹

Kepemilikan kedua otoritas ini (politik dan agama) di tangan seorang sultan bermakna bahwa kesultanan merupakan sebuah institusi yang memiliki nilai “sakral”, meskipun penguasanya tidak. Dengan kata lain, kesultanan merupakan sebuah lembaga yang sakral, sementara penguasanya secara pribadi tidak. Karena itu, dapat dicermati dalam perjalanan sejarahnya, Aceh pernah memiliki beberapa sultan yang tidak memenuhi persyaratan kemampuan manajerial dan moral yang memadai sehingga mereka harus diturunkan dan, bahkan terbunuh.²⁰ Adalah dilandasi oleh kepemilikan kedua otoritas ini juga, seorang penguasa di Aceh diberikan tanggung jawab yang besar dalam memimpin umatnya.

Di antara tugas terpenting dari penguasa adalah mewujudkan sebuah kerajaan yang maju, makmur, adil, dan berkedaulatan. Hal ini ditambah lagi dengan tugas mengaplikasikan ajaran Islam di kerajaan dan menjaga keselamatan kerajaan, baik dari ancaman dalam maupun luar.²¹ Tugas dan tanggung jawab penguasa ini akhirnya menuntut adanya loyalitas dari pihak rakyat, sebagaimana yang ditegaskan oleh al-Singkili.²²

Aceh juga merupakan sebuah kerajaan yang menganut “tradisi kekuasaan” model Asia Tenggara, dimana seorang penguasa merupakan “pusat” dari mana semua aktivitas kerajaan berasal. Karena itu, pendelegasian kekuasaan kepada para bawahannya merupakan sebuah keniscayaan. Ia adalah seorang pemegang kekuasaan yuridis tertinggi yang mendelegasikan kekuasaannya kepada para *qadhi* dan perangkat hukum lainnya. Kekuasaan politik juga didelegasikan kepada para penguasa lokal (*uleebalang*) yang diberikan secara resmi dalam bentuk “sarakata.” Namun, ia juga dibantu oleh petinggi keagamaan, yang bergelar *syaikh al-Islam*. Yang menarik dalam hal ini adalah seorang *syaikh al-Islam* tidak hanya memiliki tugas keagamaan, tetapi juga memiliki peran politik yang besar, seperti deputi sultan, penasihat sultan, bahkan juga guru dari penguasa.²³

¹⁹ Untuk diskusi lebih lanjut mengenai hal ini, lihat Amirul Hadi, *Islam and State in Sumatra: A Study of Seventeenth Century Aceh* (Leiden: E. J. Brill, 2004), h. 37-65.

²⁰ *Ibid.*, h. 65-90.

²¹ *Ibid.*, h. 90-93.

²² Al-Singkilî, *Mir'at al-Thullâb*, 4. Lihat juga, Hadi, *Islam and State*, h.85.

²³ Hadi, *Islam and State*, h. 47, 50-56, 120-121, 48-161, 164, 171, 179, 183,

Budaya Belajar/Intelektual

Barangkali tidak ada yang menyangkal bahwa dalam perjalanan sejarahnya kerajaan Aceh dikenal sebagai “pusat studi ke-Islaman” (*center for Islamic studies*) di kawasan Asia Tenggara.²⁴ Prestasi ini tentu tidak muncul dengan sendirinya, tetapi ia dicapai melalui kerja keras dari pihak kerajaan dan tradisi pembelajaran yang panjang dan berkesinambungan, yang mencapai puncaknya pada abad ke-17.

Budaya belajar dan intelektual kerajaan Aceh harus ditelusuri dari kegiatan yang sama beberapa abad sebelumnya, yaitu pada masa kerajaan Pasai. Ia tidak hanya dikenal sebagai “pusat kajian Islam”, akan tetapi juga sebagai “pusat penyebaran pertama agama Islam di kawasan Asia Tenggara”.²⁵ Barangkali, tidak terlalu asing bagi para sejarawan kawasan ini sebuah laporan perjalanan Ibn Battutah, seorang pelancong Muslim asal Moroko, yang terkenal mengenai Pasai. Pada tahun 746 H/1345 M. dan kemudian pada tahun 747 H./1347 M., Ibn Battutah mengunjungi Pasai, di mana ia menemukan sebuah komunitas Muslim, yang bermazhab Syafi’i. Sultan Pasai, al-Malik al-Zhahir, tidak hanya seorang Muslim yang taat, akan tetapi juga melakukan berbagai aktivitas keagamaan di wilayah kekuasaannya.²⁶

Sebagai sebuah pusat penyebaran Islam di kawasan ini, Pasai juga akhirnya dituntut secara alami untuk memenuhi kebutuhan intelektual ke-Islaman. Tradisi intelektual Pasai ketika itu sungguh didukung oleh pusat kekuasaan. Ibn Battutah ketika itu menemukan dua ‘ulama’ Persia di Pasai, yaitu Qadhi Syarîf Amîr Sayyid dari Syiraz dan Tâj al-Dîn dari Isfahan. Diskusi keagamaan dilaksanakan secara reguler di istana dan masjid, di mana Sultan juga berperan serta aktif.²⁷ Di sini terlihat betapa penguasa Pasai ketika itu memperlihatkan antusiasme yang tinggi terhadap bidang pendidikan dan pengkajian Islam. Budaya ilmiah dan tradisi intelektual yang berkembang di Pasai terus berlanjut pada abad ke-15. Karenanya, meskipun Melaka telah muncul sebagai sebuah kesultanan pada abad ke-14 dan 15, posisi Pasai sebagai ranah pengkajian Islam tetap tidak tergantikan. Melaka masih memiliki respek yang tinggi terhadap Pasai sebagai pusat kajian ke-Islaman di kawasan ini, dan ia tetap menjadikan Pasai sebagai tempat rujukan bagi diskursus ke-Islaman.²⁸

²⁴ D. G. E. Hall, *A History of South-East Asia*, ed. 3 (New York: St. Martin’s Press, 1962), h. 216.

²⁵ *Ibid.*, h. 206.

²⁶ Ibn Battuta, *Rihlah*, terj. C. Defremy and B.R. Sanguenetti, vol. 4 (Paris: L’Imprimerie Nationale, 1894), h. 224-240. Lihat juga *Rihlat Ibn Battutah*, ed. ‘Abd al-Halî al-Tazî, vol. 4 (Rabat: Akadimiyyah al-Mamlakah al-Maghribiyyah, 1997), h. 113-117; Ibn Battuta, *Ibn Battuta Travels in Asia and Africa, 1325-1354*, terj. H. A. R. Gibb (London: Routledge & Kegan Paul, 1963), h. 272-276, 301-303. Lihat juga Ross E. Dunn, *The Adventure of Ibn Battuta: A Muslim Traveler of the 14th Century* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989), h. 251, 257, 266.

²⁷ Ibn Battutah, *Rihlah*, vol. 4, 230-231; *Rihlat Ibn Battutah*, vol. 4, h. 114-115.

²⁸ Buyong bin Adil, *The History of Malacca during the Period of the Malay Sultanate* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pelajaran Malaysia, 1974), h. 36. Lihat juga

Budaya dan tradisi intelektual inilah yang kemudian dilanjutkan oleh Kerajaan Aceh Darussalam. Dengan kata lain, Aceh mengadopsi tradisi ini dari Pasai. Abad ke-16 memperlihatkan kemajuan intelektualitas yang tinggi di Aceh. Ini dibuktikan dengan kedatangan beberapa ‘ulama’ luar untuk misi pendidikan. Mereka menetap dan mengajar di Aceh. Pada masa pemerintahan Sultan Husain (berkuasa 1571-1579), seorang ‘ulama’ Makkah, Muḥammad Azhari, datang dan mengajar di Aceh dan di mana juga ia akhirnya meninggal. Berikutnya, pada masa pemerintahan Sultan ‘Ala’ al-Dîn (1579-1596), tradisi kedatangan ‘ulama’ juga terus berlanjut dan bahkan menunjukkan peningkatan yang signifikan. Seorang ‘ulama’ Makkah yang lain, bernama Syaikh Abû al-Khair ibn Syaikh Ibn Hajr, datang ke Aceh untuk mengajar berbagai kajian ke-Islaman, termasuk tasawuf dan fiqh. Syaikh Muḥammad Yamanî, dari Yaman, juga datang ke Aceh dengan mengajarkan ilmu *ushûl al-fiqh*. Juga pada masa pemerintahan Sultan ini paman Al-Ranirî datang dan berkarir di Aceh. Ia adalah Syaikh Muḥammad Jailani ibn Ḥasan ibn Muḥammad, yang mengajar sastra Arab, logika, fiqh, *ushûl al-fiqh*, dan bahkan tasawuf.²⁹

Pada abad ke-17, tradisi kedatangan ‘ulama’ luar ke Aceh tidak terjadi lagi secara besar-besaran. Pada abad ini hanya Nûr al-Dîn al-Ranirî, ‘ulama’ yang berasal dari Gujarat (India), yang datang dan berkarir secara ilmiah dan, dalam beberapa hal, politik di kerajaan ini. Di antara alasannya adalah telah munculnya beberapa ‘ulama’ tempatan, yang tidak hanya berkarir dalam bidang keilmuan, akan tetapi juga dalam aspek sosial dan politik. Ini tidak berarti bahwa budaya dan tradisi ilmiah di kerajaan Aceh berkurang. Bahkan, pada kurun ini intensitas diskursus ke-Islaman di kerajaan ini mencapai puncaknya, paling tidak dari perspektif Asia Tenggara.³⁰

Dalam kajian mengenai mata rantai diskursus ke-Islaman di Aceh ketika itu patut disebut Hamzah Fansurî (wafat 1600?). Pemikir, sastrawan, dan penganut paham Wujudiyah ini merupakan simbol dari kelanjutan budaya dan tradisi intelektual ke-Islaman di kerajaan Aceh ketika itu. Perannya di kerajaan tidak hanya terlihat dalam bidang intelektual, keagamaan, tetapi juga dalam bidang politik dan ekonomi.³¹ Kenyataan bahwa ajaran Wujudiyah yang ia kembangkan sangat populer ketika itu menunjukkan bahwa diskursus keagamaan sangat intens. Adalah pada masanya John Davis menyaksikan bahwa “masyarakat Aceh adalah Muslim, mereka mendidik anak-anak mereka, dan memiliki lembaga pendidikan (sekolah) yang banyak”.³² Aliran keagamaan ini kelihatan-

Sejarah Melayu or Malay Annals, annot. and trans. C. C. Brown (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1970), h. 90-96, 145-149; H. Overbeck, “The Answer of Pasai”, *JMBRAS* 11, 2 (1933), h. 254-260; R. Roolvink, “The Answer of Pasai”, *JMBRAS* 38, 2 (1965), h. 129-139.

²⁹ Al-Ranirî, *Bustan*, h. 32-34.

³⁰ Hadi, *Islam and State*, h. 153-158.

³¹ Lihat laporan yang diberikan John Davis (1599), Frederick de Houtman (1601), dan James Lancaster (1602) mengenai hal ini.

³² John Davis, *The Voyages and Works of John Davis: The Navigator*, ed. A. H. Markham (London: The Hakluyt Society, 1880), h. 151.

nya mendapat dukungan dari pusat kekuasaan. Kedekatan tokoh ini dengan para penguasa dibuktikan tidak hanya oleh perannya dalam bidang ekonomi dan politik, akan tetapi juga dalam bidang intelektual.³³ Hamzah menulis sebuah karya yang berjudul *Ikatan-Ikatan 'Ilmu al-Nisâ'*, sebuah karya sajak yang mengandung ajaran sufi, atas perintah Sultan Sayyid al-Mukammil, atau—paling tidak—didedikasikan kepadanya.³⁴

Tradisi intelektual juga terus berlanjut dan berkembang pada masa Iskandar Muda (berkuasa 1607-1636). Tokoh agama dan intelektual yang paling berpengaruh ketika itu adalah Syams al-Dîn al-Sumatranî (wafat 1630). Seperti Hamzah, Syams al-Dîn adalah juga penganut dan tokoh ajaran Wujudiyah. Hubungan intelektualnya dengan Hamzah diakui oleh para sarjana, di mana ia dikatakan berguru pada Hamzah, atau—paling tidak—memiliki hubungan intelektual dengannya.³⁵ Kapasitas intelektualnya telah membawa A.H. Johns untuk menulis bahwa Syams al-Dîn adalah “putra Melayu pertama yang telah mewariskan banyak karya dalam bahasa Arab dan sejumlah karya yang berbentuk prosa dalam bahasa Melayu.”³⁶

Informasi akurat tidak didapat mengenai aktivitas intelektual di kerajaan, terutama di istana, ketika itu. Namun, dapat diasumsikan bahwa hal ini juga dilakukan oleh penguasa. Ini dapat diperkuat oleh kenyataan bahwa Iskandar Muda merupakan murid dari Syams al-Dîn.³⁷ Di antara sejumlah karya yang ia tulis, dua di antaranya didedikasikan kepada Iskandar Muda. Kedua karya tersebut ditulis sebagai panduan awal dalam tasawuf, yang berjudul *Thariqat al-Salikîn* dan *Nûr al-Daqâ'iq*.³⁸

Budaya dan tradisi intelektual kerajaan terus berlanjut pada masa pemerintahan berikutnya. Para ‘ulama’ senantiasa menduduki posisi sentral di kerajaan, seperti yang ditunjukkan oleh al-Ranirî (wafat 1658) dan al-Singkilî (wafat 1693). Diskursus keagamaan juga mengambil tempat di istana. Di antara yang terpenting dari diskursus ini adalah debat teologis yang terjadi pada masa pemerintahan Shafiyat al-Dîn (1641-1675) antara al-Ranirî melawan Shaif al-Rijâl, murid Syams al-Dîn. Perdebatan ini akhirnya dimenangkan oleh Shaif al-Rijâl, yang bermakna bahwa dukungan istana kepada al-Ranirî berakhir.³⁹

Dukungan penguasa terhadap budaya dan tradisi intelektual terus berlanjut.

³³ Amirul Hadi, “Exploring the Life of Hamzah Fansurî: A Historical Study”, *al-Jami'ah* vol. XXXI, No. 2 (2003), h. 277-306.

³⁴ Syed Muhammad Naquib al-Attas, “New Light on the Life of Hamzah Fansurî”, dalam *JMBRAS* vol. XXX, vol. 2 (1967), h. 49.

³⁵ C. A. O. Nieuwenhuijze, *Syams al-Din van Pasai* (Leiden: E.J. Brill, 1945), h. 19-20.

³⁶ A. H. Johns, “Shams al-Din al-Samatrani”, *EI2*.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Lihat Nieuwenhuijze, *Samsu 'l-Din*, 26, 291; Syams al-Dîn al-Sumatranî, “*Nûr al-Daqâ'iq: the Sumatran Mystic Shamsu 'l-Din ibn 'Abdullah*”, ed. A. H. Johns, *JRAS* (1953), h. 137-151.

³⁹ Lihat Takeshi Ito, “Why Did Nuruddin ar-Raniry Leave Aceh in 1054 A.H.?” *BKI* 134 (1978), h. 489-491.

Diskursus intelektual keagamaan yang berkenaan dengan iman dan kufur, khususnya ketika al-Ranirî masih berada di Aceh, kelihatannya telah memicu minat para penguasa untuk lebih banyak lagi mempelajari Islam. Hal ini diwujudkan dengan melakukan diskusi keagamaan di istana, dan—yang juga tidak kalah penting adalah—permintaan para penguasa agar para ulama menulis buku-buku tertentu. Iskandar Thani, umpamanya, telah meminta al-Ranirî untuk menulis kitab *Bustan al-Salathin* dan *Asrâr al-Insân fî Ma'rifat al-Rûh wa al-Rahman*. Shafiyat al-Dîn bertanggung jawab atas perintah penyusunan sebuah karya mengenai perbandingan agama, yang berjudul *Tibyan fî Ma'rifat al-Adyân*.⁴⁰ Shafiyat al-Dîn juga dikatakan telah meminta al-Singkilî untuk menulis kitab yang berjudul *Mir'at al-Thullâb*.⁴¹ Karyanya yang lain, yaitu mengenai hadis yang diberi judul *Arba'în*, juga dikatakan ditulis atas perintah penguasa ketika itu, yaitu Zakiyyat al-Dîn (berkuasa 1678-1688).⁴²

Kegiatan intelektual para ulama ketika itu tidak hanya terbatas pada diskursus ke-Islaman yang mengambil tempat di istana dan penulisan karya-karya keagamaan, tetapi juga keterlibatan mereka di dalam lembaga pendidikan. Meskipun kita tidak memperoleh informasi yang cukup mengenai jenis lembaga pendidikan yang terdapat ketika itu, tidak dapat dinafikan bahwa lembaga-lembaga tersebut ada—sebagaimana yang disebutkan oleh Davis—dan telah menghasilkan banyak alumni.

Di depan telah disinggung bahwa terdapat kemungkinan bahwa Syams al-Dîn al-Sumatranî adalah murid Hamzah Fansurî. Al-Ranirî juga dikatakan mempunyai beberapa orang murid.⁴³ Al-Singkilî juga mempunyai sejumlah murid, di antaranya adalah Burhan al-Dîn (wafat 1693), atau yang lebih dikenal dengan Tuanku Ulakan dari Minangkabau,⁴⁴ 'Abd al-Muhyi dari Jawa Barat, dan 'Abd al-Malik ibn 'Abd Allâh (wafat 1736) dari Trengganu. Di antara muridnya yang berasal dari Aceh adalah Daûd al-Jawî al-Fansurî ibn Ismâ'îl ibn Agha Mushthafa ibn Agha 'Alî al-Rumî, yang bersama-sama dikatakan telah mendirikan sebuah *dayah* di Banda Aceh.⁴⁵

Budaya Seremonial

Yang dimaksud dengan budaya seremonial di sini adalah kebiasaan dalam

⁴⁰ S.M.N. al-Attas, *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din Al-Ranirî* (Kuala Lumpur: Ministry of Culture, 1986), h. 25-27.

⁴¹ P. Voorhoeve, *Bayan Tajalli: Bahan-Bahan Untuk Mengadakan Penyelidikan Lebih Mendalam Tentang Abdurrauf Singkel*, terj. Aboe Bakar (Banda Aceh: PDIA, 1980), h. 40.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dengan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994), h. 177-178, 184-185.

⁴⁴ Hamka, *Ajahku: Riwayat Hidup Dr. Abd Karim Amrullah dan Perjuangan Kaum di Sumatera* (Jakarta: Djajamurni, 1967), h. 24, catatan no. 1; Azra, *Jaringan Ulama*, h. 209.

⁴⁵ Azra, *Jaringan Ulama*, h. 209-211.

melakukan berbagai aktivitas secara seremonial dengan segala aturan dan perangkatnya. Semua seremoni yang dilakukan memiliki makna yang berbeda, sesuai dengan momentum yang ada, baik politis, imperial, maupun agama. Yang menarik adalah jenis seremonial apapun yang dilakukan, semuanya tetap terkonsentrasi pada istana dan penguasa, sebagaimana yang akan dipaparkan secara singkat di bawah ini.

Di awal artikel ini telah disebutkan secara singkat bagaimana Frederick de Houtman, yang tiba di Aceh pada tanggal 24 Juni 1599, diberikan jamuan kenegaraan oleh al-Mukammil dengan segala acara kesenian tradisional dan hadiah kerajaan. Setahun sebelumnya, John Davis juga mendapat sambutan kenegaraan, di mana ia juga diberikan keris kehormatan kerajaan yang memberikannya kebebasan dalam beberapa hal untuk tinggal dan berbisnis di Aceh. kepadanya juga diberikan seperangkat pakaian adat kebesaran.⁴⁶ Hal yang serupa juga dialami oleh para pengunjung yang lain, seperti James Lancaster,⁴⁷ Augustin de Beaulieu⁴⁸ pada masa Iskandar Muda, dan Thomas Bowrey⁴⁹ pada masa pemerintahan Shafiiyyat al-Dîn, untuk menyebutkan beberapa contoh.

Bentuk kegiatan seremonial kerajaan ini memberikan implikasi beberapa poin penting. *Pertama* adalah adanya budaya memuliakan tamu di kalangan masyarakat Aceh. Ia juga menunjukkan—terutama bagi masyarakat dunia—bahwa Aceh merupakan sebuah kerajaan yang berdaulat dan berpergaulan internasional. Unsur budaya yang tercermin dalam berbagai karya seni juga terdapat dalam setiap seremonial kerajaan.

Berbagai ritual dan perayaan keagamaan juga dilakukan secara kenegaraan. Di antara kegiatan-kegiatan yang terpenting adalah prosesi ketika Sultan berangkat Shalat Jum'at dan kegiatan dalam mesjid, kegiatan dalam bulan Ramadhan, seremoni dan ritual Idul Fitri dan Idul Adha. Yang menarik dari semua prosesi dan seremoni ini adalah—kecuali kegiatan ritual itu sendiri—semua kegiatan ini bermula di istana dan juga berakhir di istana. Penguasa dan istananya berada pada posisi “sentral” dari kegiatan. Dalam hal ini, tidak dilihat lagi adanya perbedaan yang signifikan antara perayaan kenegaraan, yang bersifat tradisional, dengan perayaan keagamaan, yang berbentuk sakral. Artinya, kedua bentuk perayaan tradisional dan keagamaan menyatu menjadi “sebuah kegiatan kerajaan”. Bila dikaji lebih lanjut, fenomena ini mengacu pada konsep bahwa semua prosesi dan perayaan tersebut—dengan segala atribut kebesaran kerajaan—merupakan “kerajaan itu sendiri”.⁵⁰

⁴⁶ Davis, *The Voyages*, h. 140-141.

⁴⁷ James Lancaster, *The Voyages of Sir James Lancaster to Brazil and the East Indies, 1591-1603* (London: Printed for the Haklyut Society, 1940), h. 93.

⁴⁸ Augustin de Beaulieu, “The Expedition of Commodore Beaulieu to the East Indies”, dalam John Harris (ed.), *Navigatum atque Itinerantium Bibliotheca, or A Complete Collection of Voyages*, vol. I (London, 1764), h. 731.

⁴⁹ Thomas Bowrey, *A Geographical Account of Countries Round the Bay of Bengal, 1669 to 1679*, ed. R.C. Temple (Cambridge: Printed for the Haklyut Society, 1905), h. 307.

⁵⁰ Untuk diskusi lebih lanjut mengenai hal ini, lihat Hadi, *Islam and State*, h. 118-146;

Budaya Kosmopolit dan Toleran

Aceh Darussalam adalah sebuah kerajaan pantai. Di kawasan, dimana “Islam” dan “dagang” berjalan secara beriringan, kejelian penguasanya dalam menarik perhatian para pedagang—baik regional maupun internasional—untuk singgah di pelabuhannya merupakan suatu hal yang fundamental. Inilah di antara faktor penentu yang membuahkan hasil gemilang di Aceh pada abad ke-16, yang dikenal sebagai abad kebangkitan Aceh Darussalam. Masa keemasan Aceh abad ke-17 sesungguhnya adalah hasil kerja keras para penguasanya pada masa sebelumnya, yaitu abad ke-16.

Kejatuhan Malaka ke tangan Portugis pada tahun 1511 merupakan momentum penting bagi kebangkitan Aceh sebagai sebuah kerajaan yang baru saja berdiri. Portugis dianggap oleh masyarakat Nusantara—khususnya Muslim—sebagai musuh “agama” dan “dagang”. Karena itu, bangsa Portugis ini dianggap sebagai musuh bersama. Mulai saat itulah Aceh, yang telah menunjukkan kemampuan militer, politik, dan ekonomi yang tangguh, menjadi tumpuan harapan para pedagang Muslim dan non-Muslim.

Berkembangnya Aceh sebagai kawasan pelabuhan regional dan internasional menjadikan Banda Aceh sebagai sebuah kota yang kosmopolit yang dikunjungi oleh para pedagang dari berbagai penjuru dunia, baik Muslim maupun non Muslim. Para pedagang Muslim umumnya berasal dari Arab, Turki, Persia, Abbisinia, Pegu dan India.⁵¹ Pedagang dan utusan dagang dari kawasan lain juga berdatangan, seperti Cina, Belanda, Inggris, dan Perancis.⁵² Mereka datang ke Aceh untuk melakukan perdagangan dan biasanya menetap di sana untuk beberapa lama. Seorang warga Perancis yang mengunjungi Aceh (tahun 1601-1603) mengatakan bahwa biasanya para pedagang tinggal di Aceh sampai enam bulan.⁵³ Orang-orang Eropa tidak hanya mendirikan kantor perdagangan di Aceh, tetapi juga tinggal di sana untuk beberapa lama. Bahkan Thomas Best, umpamanya, pernah memiliki sebuah rumah di Banda Aceh pada tahun 1688 di mana ia pernah menjamu teman senegarannya, William Dampier. William Soames juga tinggal di Aceh, dari tahun 1696 sampai dengan 1697.⁵⁴

Sifat kota Banda Aceh yang kosmopolit berakibat pada terbukanya Aceh terhadap pengaruh luar. Dengan kata lain, dimulai abad ke-16 dan terus berlanjut pada abad ke-17-Aceh telah menjadi kawasan “majemuk” dan “terbuka”. Majemuk di sini bermakna penduduk yang terdiri dari berbagai etnis dan bangsa, dan juga tentunya dari dimensi

Takeshi Ito, “The World of the Adat Aceh: A Historical Study of the Sultanate of Aceh” (Ph.D Dissertation, Australian National University, 1984), h. 209-248.

⁵¹ B. Schrieke, *Indonesian Sociological Studies* (The Hague: W. van Hoeve, 1966), h. 43.

⁵² Denys Lombard, *Kerajaan Aceh Jaman Iskandar Muda (1607-1636)*, terj. Winarsih Arifin (Jakarta: Balai Pustaka, 1986), h. 150-170.

⁵³ Denys Lombard, “Martin de Vitre, Premier Breton a Aceh (1601-1603)”, dalam *Archipel* 54 (1997), h. 8.

⁵⁴ Lihat Lee Kam Hing, *The Sultanate of Aceh: Relations with the British, 1760-1824* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1995), h. 17.

budaya (akulturasi). Di sinilah kita cermati adanya kebijakan yang brilian dari penguasa Aceh ketika itu. Dengan sikap keterbukaan, Aceh mengadopsi apa yang mereka anggap penting dan sesuai dengan kepercayaan dan tradisi mereka.

Di antara yang terpenting dari kebijakan tersebut adalah pengadopsian bahasa Melayu sebagai bahasa resmi kerajaan, bukan bahasa Aceh. Kebijakan ini bahkan meluas kepada dimensi “budaya” Melayu secara lebih luas. Namun, ini tidak berarti bahwa kerajaan ini tidak memiliki peran dalam prosesnya. Inilah yang disebut oleh Leonard Andaya sebagai “model masyarakat Melayu Aceh abad ke-17”.⁵⁵ Yang istimewa dalam konteks ini adalah kerajaan Aceh telah berhasil membangun “berbagai standar baru ke-Melayuan yang didasarkan pada model-model yang lebih Islami dibandingkan dengan apa yang telah dilakukan oleh Melaka”.⁵⁶ Dengan kata lain, meskipun dapat dikatakan bahwa kerajaan Aceh abad ke-17 merupakan pewaris kebudayaan Melayu kerajaan Melaka, namun ia telah membawa budaya ini menjadi lebih Islami.

Yang lebih dominan dari unsur budaya tersebut adalah aspek sastra dan tradisi kerajaan. Dalam budaya sastra, Aceh telah mengadopsi bahasa Melayu sebagai bahasa resmi kerajaan. Aceh, dalam hal ini, tidak hanya telah secara sukses mempertahankan bahasa Melayu sebagai *lingua franca* di Nusantara, tetapi yang terlebih penting adalah ia telah berhasil membawa bahasa ini menjadi bahasa intelektual ke-Islaman. Aceh ketika itu menjadi pusat kajian ke-Islaman yang menghasilkan berbagai karya ke-Islaman dalam bahasa Melayu. Ini di samping berkembangnya kesusatraan Melayu di kerajaan ini secara signifikan. Hal ini juga terlihat dalam budaya dan tradisi kerajaan.⁵⁷

Penutup

Diskusi di atas telah mencoba menguak beberapa dimensi budaya kerajaan Aceh pada abad ke-17. Ruang yang terbatas mengharuskan untuk membatasi cakupan bahasan. Masih ada sesungguhnya beberapa dimensi kebudayaan lain yang juga perlu dibahas, seperti budaya perang dan damai ketika itu. Bahasan budaya perang dan damai ini memerlukan ruangan tersendiri untuk dikaji, karena cakupan diskusinya yang relatif luas. Namun, beberapa poin yang telah dipaparkan di atas dapat memberikan sebagian gambaran mengenai bentuk sesungguhnya budaya Kerajaan Aceh di masa lalu, terutama abad ke-17.

Kajian mengenai berbagai dimensi budaya Aceh masa lalu-terutama abad ke-17-tentu perlu mendapatkan perhatian. Sejarah merupakan pelajaran yang patut dikaji secara lebih seksama untuk kepentingan kekinian. Dalam perjalanannya sejarahnya,

⁵⁵ Lihat diskusinya mengenai hal ini dalam Leonard Andaya, “The Seventeenth Century Acehnese Model of Malay Society,” (Makalah, tidak diterbitkan), h. 1999.

⁵⁶ *Ibid.*, h. 4.

⁵⁷ *Ibid.*, h. 13-29.

tentu telah terjadi pasang surut perkembangan budaya masyarakat ini. Tidak semua budaya masa lalu dapat dikembalikan ke masa kini. Dalam hal ini perlu modifikasi sesuai dengan kondisi kekinian. Paling tidak, terdapat banyak semangat (*spirit*) budaya masa lalu yang dapat ditarik ke masa kini.

Pustaka Acuan

- Adil, Buyong bin. *The History of Malacca during the Period of the Malay Sultanate*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pelajaran Malaysia, 1974.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. "New Light on the Life of Hamzah Fansurî" dalam *JMBRAS* 40, 2, 1967.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din Al-Ranirî*. Kuala Lumpur: Ministry of Culture, 1986.
- Alexander, Jeffrey C., "Analytic Debates: Understanding the Relative Autonomy of Culture" dalam Jeffrey C. Alexander dan Steven Seidman (ed.). *Culture and Society: Contemporary Debates*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Andaya, Lonard. "The Seventeenth Century of Acehnese Model of of Malay Society." Makalah, tidak diterbitkan.
- Arnold, Sir Thomas. *The Caliphate*. New York: Barnes & Noble, 1965.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dengan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1994.
- Ibn Battutah. *Rihlah*. Arabic text with translation by C. Defremy and B.R. Sanguenetti, vol. 4. Paris: L'imprimerie Nationale, 1894.
- Ibn Battutah. *Ibn Battuta Travels in Asia and Africa, 1325-1354*, trans. H.A.R. Gibb. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
- Ibn Battutah. *Rihlat Ibn Battuta*, ed. 'Abd al-Halî al-Tazî, vol. 4. Rabath: Akadimiyyah al-Mamlakah al-Maghribiyyah, 1997.
- Beaulieu, Augustin de. "The Expedition of Commodore Beaulieu to the East Indies" dalam John Harris (ed.). *Navigatum atque Itinentium Bibliotheca or A Complete Collection of Voyages*. vol. 1. London, 1764.
- Bowrey, Thomas. *A Geographical Account of Countries Round the Bay of Bengal, 1669 to 1679*, ed. R. C. Temple. Cambridge: Printed for the Hakluyt Society, 1905.
- C.C. Brown. *Sejarah Melayu or Malay Annals*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1970.
- Davis, John. *The Voyages and Works of John Davis: The Navigator*, ed. A. H. Markam. London: The Hakluyt Society, 1880.
- Dunn, Ross E. *The Adventure of Ibn Battuta: A Muslim Traveler of the 14th Century*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989.

- Dunn, Ross E. "Genealogy of the Kings of the Mahomedan Dynasty in Achin, from 610st Year of the Hejira to the Present Time," trans. T. J. Newbold, dalam *The Madras Journal of Literature and Science* 3. 1836.
- Hadi, Amirul. "Exploring the Life of Hamzah Fansurî: A Historical Study" dalam *Al-Jami'ah* 41, 2, 2003.
- Hadi, Amirul. *Islam and State in Sumatra: A Study of Seventeenth Century Aceh*. Leiden: E.J. Brill, 2004.
- Hall, D.G.E. *A History of South-East Asia*. New York: St. Martin's Press, 1962.
- Hamka. *Ajahku: Riwayat Hidup Dr. Abd Karim Amrullah dan Perdjuaan Kaum di Sumatera*. Djakarta: Djajamurni, 1967.
- Hing, Lee Kam. *The Sultanate of Aceh: Relations with the British 1760-1824*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1995.
- Ito, Takeshi. "Why Did Nuruddin ar-Raniry Leave Aceh in 1054 A.H.?" dalam *BKI* 134, 1978.
- Ito, Takeshi. "The World of Adat Aceh: A Historical Study of the Sultanate of Aceh." Ph.D Dissertation, Australian National University, 1984.
- Johns, A.H. "Shams al-Din al-Samatrani." dalam *EI2*.
- Keesing, Roger M. *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*. Froth Worth and Chicago: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1981.
- Kramer, H.J. *et al.* "Sultan." dalam *EI2*.
- Lancaster, James. *The Voyages of Sir James Lancaster to Brazil and the East Indies 1591-1603*, introduction. and notes by Sir William Foster. London: Printed for the Hakluyt Society, 1940.
- Lewis, Bernard. *The Political Language of Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- Lombard, Denys. *Kerajaan Aceh Jaman Iskandar Muda (1607-1636)*, terj. Winarsih Arifin. Jakarta: Balai Pustaka, 1986.
- Lombard, Denys. "Martin de Vitre, Premier Breton a Aceh (1601-1603)," dalam *Archipel* 54, 1997.
- Manzur, Muḥammad Ibn Mukarram Ibn. *Lisân al-'Arâb al-Muhith*, terj. Yusuf Khayyâth, vol. 3. Beirut: Dâr al-Jill, Dâr al-Lisân al-'Arab, 1988.
- Nieuwenhuijze, C.A.O. *Samsul 'l-Din van Pasai*. Leiden: E.J. Brill, 1945.
- Overbeck, H. "The Answer of Pasai," dalam *JMBRAS* 11, 2, 1933.
- Al-Ranirî, Nûr al-Dîn. *Bustanu's-salatin*. ed. T. Iskandar (ed.). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pelajaran Malaysia, 1966.
- Roolvink, R. "The Answer of Pasai," dalam, *JMBRAS* 38, 2, 1965.
- Schrieke, B. *Indonesian Sociological Studies*. Pt. 1. The Hague: W. van Hoeve, 1966.

- Al-Singkilî, 'Abd al-Ra'uf. *Mir'at al-Thullâb fî Tashil al-Ma'rifat al-Ahkâm al-Syar'iyah li al-Malik al-Wahhab*. Banda Aceh: Universitas Syiah Kuala, 1971.
- Smelser, Neil J. "Culture: Coherent or Incoherent," dalam Richard Munch and Neil J. Smelser, (ed.), *Theory of Culture*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1992.
- Steenbrink, Karel A. *Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Contacts and Conflicts 1596-1950*, terj. Jan Steenbrink and Henry Jansen. Amsterdam: Rodopi, 1993.
- Steenbrink, Karel A. "Translation from the Majellis Aceh," terj. T. Bradel, dalam *Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia* 5, 1851.
- Unger, W.S., (ed.). *De Oudste Reizen van de Zeeuwen Naar Oost-Indie: 1598-1604*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1948.
- Voorhoeve, P. *Bayan Tajalli: Bahan-Bahan Untuk Mengadakan Penyelidikan Lebih Mendalam Tentang Abdurrauf Singkel*, terj. Aboe Bakar. Banda Aceh: PDIA, 1980.